



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.15-2013 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

MAREK INGLOT S.J.

La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo, 1772-1820

MARTÍN M. MORALES S.J.

Las misiones de papel

MIGUEL COLL S.J.

La Compagnia di Gesù dal 1814: ricostituzione e vigore apostolico

MARK ROTSAERT S.J.

Una Spiritualità del Dialogo e della Riconciliazione

TONI WITWER S.J.

Testi ignaziani per il dialogo e la riconciliazione:

Esercizi spirituali, Costituzioni, Lettere

ROGELIO GARCÍA-MATEO S.J.

Formazione ignaziana di J. Maréchal e le origini del suo pensiero

GIORGIA SALATIELLO

Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Joseph Maréchal

DARIUSZ KOWALCZYK S.J.

Dall'analisi trascendentale del giudizio al Dio trascendente

Kant, S. Tommaso, Maréchal, e le esperienze di Ignazio di Loyola

GERARD WHELAN S.J.

Troppo vicino a Kant?

La critica di Lonergan a Maréchal

Il quindicesimo numero della rivista offre le relazioni di due cicli di conferenze e di una tavola rotonda organizzati dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana. I relatori delle conferenze, aperte a tutti, sono stati i professori della medesima università.

Il primo ciclo, sulla soppressione e restaurazione della Compagnia di Gesù, in occasione del prossimo centenario, è stato aperto con una conferenza di Marek Inglot: "La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo, 1772-1820"; a cui è seguito l'intervento di Martín Morales su "Las misiones de papel", e una terza e ultima dissertazione di Miguel Coll sulla "Compagnia di Gesù dal 1814; ricostituzione e vigore apostolico".

Il secondo ciclo si è concentrato sulla proposta di una spiritualità per il dialogo e la riconciliazione. Si riportano due conferenze. La prima, di Mark Rotsaert: "Una spiritualità del dialogo e della riconciliazione. Ignazio di Loyola (1491-1556)"; e la seconda, di Toni Witwer: "Testi ignaziani per il dialogo e la riconciliazione".

La tavola rotonda, secondo appuntamento del gruppo di professori che riflettono sul rapporto tra spiritualità ignaziana e filosofia trascendentale, si è incentrata sulla figura di Joseph Maréchal. La prima relazione è di Rogelio García Mateo sulla "Formazione ignaziana di J. Maréchal e le origini del suo pensiero". La seconda, di Giorgia Salatiello: "Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Joseph Maréchal" e la terza, di Dariusz Kowalczyk: "Dall'analisi trascendentale del giudizio al Dio trascendente". Infine, conclude Gerard Whelan con una domanda: "Troppo vicino a Kant? La critica di Lonergan a Maréchal".

Con questo numero, che presenta un nutrito elenco di collaboratori, si spera non solo di diffondere le attività del Centro, ma anche di contribuire alla riflessione sugli argomenti proposti.

La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo, 1772-1820¹

di MAREK INGLOT S.J.
Pontificia Università Gregoriana

La soppressione della Compagnia di Gesù, decretata da Clemente XIV tramite il breve *Dominus ac Redemptor* (21 luglio 1773), ebbe luogo in tutto il mondo, fuorché nell'Impero Russo governato allora dall'Imperatrice Caterina II la Grande (nei domini di Federico II di Prussia la soppressione fu effettuata nel 1776 e nel 1780). Nello Stato russo, infatti, il decreto pontificio non fu mai canonicamente promulgato. In questo modo i religiosi che si trovavano lì continuarono la loro vita nella maniera propria della Compagnia di Gesù, secondo le Costituzioni e le regole dell'ordine. Vissero da gesuiti in condizioni straordinarie, nel periodo che va dal 1773 al 1814 – anno in cui la Compagnia fu canonicamente restaurata in tutto il mondo per opera di Pio VII (bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, 7 agosto 1814). Questa parte dell'ordine è conosciuta comunemente come “La Compagnia della Russia Bianca”.

Le vicende della Compagnia di Gesù nell'Impero russo negli anni 1772-1820 si svolsero sotto tre Imperatori. I gesuiti accolti da Caterina II (1762-1796), allora al culmine della sua fortuna, s'inserivano bene nei piani della sua politica scolastica. Coi grandi favori ottenuti presso lo zar Paolo I (1796-1801), che li considerava politicamente utili, non solo dal punto di vista religioso, ma importanti come sostegno della reazione e della difesa degli antichi valori, rafforzarono la loro posizione nell'Impero. Da Alessandro I (1801-1825) furono – dopo un primo periodo di benevolenza – espulsi dagli Stati degli zar.

1. Dalla prima spartizione dello stato polacco all'approvazione tacita di Pio VI dei gesuiti della Russia Bianca (1772-1776)

I gesuiti si ritrovarono in Russia in seguito alla prima spartizione dello Stato polacco, avvenuta nel 1772. Infatti, nell'estate del 1772 tre potenze europee – Austria, Prussia e

¹ Il presente articolo è una rielaborazione di quanto è contenuto nel mio libro: *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia* (“Miscellanea Historiae Pontificiae”, 63), Roma 1997. Vogliamo qui segnalare anche il libro più recente sull'argomento di S. PAVONE, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820* (“Identità e alterità nell'Europa Moderna – Ricerche e documenti di storia della cultura”, 3), Napoli 2008.

Russia – conclusero a San Pietroburgo la prima spartizione del Regno Polacco. Sotto il dominio russo passarono i territori orientali della Polonia, la regione chiamata “Russia Bianca”, oggi corrispondente più o meno al territorio della Bielorussia: in totale 92 000 chilometri quadrati con circa 1 300 000 abitanti, dei quali circa 900 000 erano cattolici di entrambi i riti (latino e greco-cattolico)². L’Imperatrice Caterina II, nella sua politica d’integrazione dei nuovi sudditi, esigette da tutti il giuramento di fedeltà. Per trattenere il maggior numero possibile di popolazione e guadagnarsi soprattutto la nobiltà e il clero, furono emanati proclami che permettevano la libertà religiosa. Già il 16 settembre 1772 fu reso noto un proclama con cui l’Imperatrice prometteva agli abitanti della Russia Bianca “la perfetta e l’illimitata libertà dell’esercizio pubblico delle pratiche religiose”³.

Per quanto riguarda la situazione dei cattolici di rito latino, pochi mesi dopo l’annessione dei suddetti territori, il 14/25 dicembre 1772⁴, Caterina – senza consultare il papa – emanò un ordine (*ukaz*) che definiva lo stato giuridico dei cattolici romani nella Russia Bianca e in tutto l’Impero. Sottraendo i fedeli all’autorità dei vescovi residenti in Polonia, la zarina annunciò la costituzione di un vescovato latino a parte per tutto lo Stato russo, volendo col tempo elevarlo al livello di arcivescovato e metropoli. Il 22 novembre/3 dicembre 1773 l’Imperatrice scelse la città di Mohilev nella Russia Bianca quale sede del nuovo vescovato ed elesse Stanisław Jan Sierżbieńciewicz Bohusz primo vescovo della sede di Mohilev⁵. Il 12/23 maggio 1774, con uno speciale diploma, fu creato il vescovato latino per tutta la Russia Bianca e fu nominato – dalla stessa Caterina II – primo titolare della nuova diocesi proprio Stanisław Sierżbieńciewicz. L’atto della Sovrana era, evidentemente, in netto contrasto con le leggi della Chiesa cattolica e con i diritti del papa.

Al momento della prima spartizione della Polonia, nel 1772, sul territorio della Russia Bianca la Compagnia possedeva 18 domicili: 3 collegi (Połock, Witebsk, Orsza), due

² Fino al 1772 i cattolici presenti in Russia erano circa 10 000 ed erano di nazionalità straniera. Essi avevano curato la costruzione di alcune chiese e cappelle e goduto di una posizione relativamente privilegiata rispetto ad altre confessioni straniere.

³ M. LORET, *Kościół katolicki a Katarzyna II. 1772-1784*, Kraków-Warszawa 1910, p. 20-21.

⁴ Le date sono secondo il calendario giuliano (vecchio stile – v. s.) in vigore nell’Impero Russo e quello gregoriano (nuovo stile – n. s.). Quanto alla differenza fra il vecchio e il nuovo stile, essa era di 10 giorni dal 5 ottobre 1582 al 28 febbraio 1700; di giorni 11 dal 1° marzo 1700 al 28 febbraio 1800; di 12 giorni dal 1° marzo 1800 al 28 febbraio 1900.

⁵ Stanisław Sierżbieńciewicz (1731-1826), eletto nell’aprile 1773 da Clemente XIV vescovo titolare di Mallo e destinato ad essere ausiliare del vescovo di Vilnius, fu consacrato il 3 ottobre dello stesso anno. Ottenne le facoltà canoniche per i fedeli della diocesi di Vilnius passati nel 1772 sotto il dominio russo. Nominato da Caterina II vescovo della Russia Bianca, ottenne tali facoltà e giurisdizione anche da altri vescovi (di Livonia e di Smoleńsk) i cui territori erano passati all’Impero russo. Il nunzio di Varsavia Giuseppe Garampi gli conferì le facoltà necessarie per tutti gli altri cattolici sparsi nell’intero territorio dell’Impero. Attuando l’intento del 1772, dieci anni più tardi – il 17/28 gennaio 1782 – l’Imperatrice costituì, e questo di propria autorità, a Mohilev la sede arcivescovile ed elevò Stanisław Sierżbieńciewicz alla dignità di primo arcivescovo metropolitano. Egli fu pastore dei cattolici nell’Impero Russo per circa 60 anni. La monografia più completa e oggettiva su S. Sierżbieńciewicz è quella di A.A. BRUMANIS, *Aux origines de la hiérarchie latin en Russie. Mgr Stanislas Sierzencewicz-Bohusz, premier archevêque-métropolitain de Mohilev (1731-1826)*, Louvain 1968. Vedi anche M. INGLOT, *La Compagnia di Gesù nell’Impero Russo*, passim.

residenze e tre case di missione appartenenti alla provincia religiosa di Masovia, oltre che il collegio di Dyneburg con nove stazioni missionarie facenti parte della provincia della Lituania. Il più grande e il più importante era il collegio di Połock. Nemmeno un anno dopo, il 21 luglio 1773, il papa Clemente XIV decretava la soppressione canonica della Compagnia di Gesù.

Per intervento della zarina Caterina II i gesuiti della Russia Bianca non condivisero la sorte dei confratelli in tutto il mondo (23.000 circa). Il papa, nel decretare la soppressione dell'ordine ignaziano, stabilì anche il modo di procedere alla sua attuazione canonica: il decreto pontificio entrava in vigore dal momento in cui l'ordinario del luogo o un suo delegato ne dava lettura di fronte ad ogni singola comunità. Nessun atto del genere ebbe luogo nell'Impero Russo. Un precedente *ukaz* di Caterina II, che vietava di proclamare nel suo Stato qualsiasi disposizione pontificia, rese impossibile anche la promulgazione e l'attuazione del breve che sopprimeva la Compagnia di Gesù⁶. In questo modo i gesuiti rimasero sul posto, continuando la loro vita religiosa e l'attività apostolica. La zarina garantì loro la sopravvivenza e, nel periodo successivo, con una protezione straordinaria, anche un ulteriore sviluppo e addirittura l'espansione oltre i confini dell'Impero Russo. Così nacque una provincia eccezionale e particolare in tutta la storia della Compagnia di Gesù. Essa ebbe il compito storico di assicurare la continuità dell'ordine tra quello prima del 1773 e quello restaurato nel 1814.

La notizia della soppressione della Compagnia, eseguita nella Polonia territorialmente ridotta dalla prima spartizione nel mese di novembre 1773, causò una situazione di insicurezza e turbamento fra i gesuiti della Russia Bianca. Pur conoscendo la condizione che per la validità canonica di quest'atto pontificio era necessaria una promulgazione ufficiale, la stragrande maggioranza dei religiosi voleva sottomettersi immediatamente al breve. Tutti volevano obbedire al papa e rimettersi alla sua volontà. Tuttavia il superiore di questo gruppo, Stanisław Czerniewicz, voleva evitare la dispersione spontanea ed immediata dei religiosi per il solo fatto dell'esistenza del decreto di soppressione. Molti comunque, soprattutto giovani, abbandonarono l'ordine. Due questioni soprattutto provocarono discussioni e inquietudini in seno all'ordine. Perché non lasciare scegliere a ciascuno di rimanere nella Compagnia o di uscirne? Che autorità aveva il padre Czerniewicz e sino a che punto essa si estendeva agli altri gesuiti? Per risolvere tali questioni Czerniewicz convocò una consulta che decise di rimanere nello *status quo ante* per il fatto che il breve non era stato ufficialmente promulgato. Quindi non era lecito, cioè senza colpa, lasciare l'ordine. Era dovere dei gesuiti rimanere come prima. Per quanto riguarda

⁶ Il non permettere di promulgare un decreto pontificio nei suoi stati per Caterina II – in questo caso il breve di abolizione della Compagnia di Gesù – non era una cosa nuova. La prassi del cosiddetto *exequatur* non costituiva un'eccezione nella politica delle corti reali verso il papato. L'adottavano anche i sovrani cattolici, limitando in questo modo la libertà di azione del Pontefice. Nell'Istruzione della Segreteria di Stato per il nunzio di Varsavia, G.A. Archetti, nominato legato apostolico alla corte di San Pietroburgo, si menzionava il fatto che anche in Russia veniva tollerato quel "grande abuso" così come lo si tollerava altrove. Cfr. M.-J. ROUËT DE JOURNAL, *Nonciatures de Russie d'après les documents authentiques*, vol. I, *Nonciature d'Archetti 1783-1784*, Città del Vaticano 1952, pp. 39-40.

la proposta di Czerniewicz di lasciare il governo ad un altro gesuita, essa non fu accettata né dai religiosi stessi, né dall'ordinario del luogo, il vescovo Stanisław Siestrzeńcewicz.

Stanisław Czerniewicz è un personaggio eccezionale, che si distingue fra i gesuiti della Russia Bianca. Nacque il 15 agosto 1728 a Szlamowo, vicino a Kaunas (Lituania). Nella Compagnia di Gesù entrò il 16 agosto 1743 e dopo tredici anni di studio e formazione religiosa fu ordinato sacerdote a Vilnius. Negli anni 1759-1768 si trovò a Roma come segretario dell'assistente della Polonia, padre Karol Korycki⁷. Ritornato in Polonia fu per due anni archivista della provincia di Masovia. Il 12 agosto del 1769 il generale Lorenzo Ricci lo nominò rettore del collegio di Połock. Era un uomo di fervida attività e di raccoglimento intimo. Possedeva una capacità di lavoro del tutto singolare e alla rapidità dell'iniziativa sapeva unire una saggia moderazione. Tutta la sua azione fu provvidenziale per l'ordine: a lui in primo luogo i gesuiti devono la loro sopravvivenza nella Russia Bianca (veniva chiamato "il salvatore della Compagnia"). Morì il 7/18 luglio 1785 a Stajki (Witebsk) nella Russia Bianca.

Anche altri vescovi ordinari, nelle cui competenze c'era la promulgazione canonica del breve, comandarono ai gesuiti delle loro diocesi di mantenersi nello *status quo ante* fino all'intimazione di nuovi ordini. Da questi vescovi, tuttavia, i gesuiti non ricevettero più alcuna lettera, né disposizione. I religiosi ritennero questo ordine così esplicito da rimanere nelle loro case almeno nel primo periodo, considerandolo un argomento per difendere la legittimità della loro esistenza. Si sentivano costretti ad obbedire all'autorità competente, ufficialmente incaricata dal papa, e in dovere, quindi, di continuare la vita di prima osservando fedelmente lo *status quo* fino ad allora mantenuto. Un'intimazione ufficiale, secondo quanto prescritto da Clemente XIV stesso, non fu mai messa in atto nelle sedi gesuitiche della Russia Bianca. Ciò è fondamentale per valutare la situazione di diritto dei gesuiti nell'Impero Russo.

La posizione del padre Czerniewicz e di tutti gli altri gesuiti rimasti nella Russia Bianca non fu determinata dal fatto che non volessero adempiere la volontà del pontefice. Al contrario: l'avrebbero voluta attuare subito, e non soltanto perché avevano dubbi intorno alla legittimità della loro esistenza. Fino all'esplicita imposizione di Caterina di non tornare più sulla questione della soppressione, il padre Czerniewicz s'impegnò in vari modi allo scopo di ottenere il permesso del governo russo per effettuare la soppressione voluta da Clemente XIV. Dopo un tentativo – in vari modi e varie volte – non riuscito da parte sua per ottenere il permesso dalle autorità russe di effettuare la soppressione dell'ordine e dopo aver ricevuto, quindi, una promessa riguardo al futuro nell'Impero, nel marzo del 1774 Czerniewicz visitò tutte le case. Conscio della ferma decisione di Caterina e della sua protezione, intraprese sforzi per il consolidamento della vita religiosa nelle case di cui era responsabile. Durante la visita riuscì ad assicurare

⁷ Le note biografiche di tutti i gesuiti della Russia Bianca nominati nel presente saggio si trovano in: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, a cura di CH.E. O'NEILL - J.M. DOMÍNGUEZ, I-IV, Roma-Madrid 2001 e/o *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, a cura di L. GRZEBIEŃ, Kraków 1996.

la continuità delle opere apostoliche in tutte le comunità, ma non fece alcun tentativo per aprire il noviziato, non fece riprendere gli studi di filosofia e di teologia, non concesse il rinnovamento dei voti agli scolastici e l'emissione degli ultimi voti ai padri, e non nominò nemmeno dei nuovi rettori.

E così fu fino al 1776, anno in cui la situazione numerica dell'ordine divenne critica. Il padre Czerniewicz cominciò ad accettare nell'ordine i gesuiti delle province madri (di Lituania e di Masovia) che lo chiedevano. E questo lo fece in seguito alle parole del cardinale Giovan Battista Rezzonico che – in qualità di Segretario dei Memoriali – rispondeva ad una supplica di Czerniewicz del 15 ottobre 1775 indirizzata al nuovo papa Pio VI. Il gesuita supplicava il Pontefice affinché ricevesse un segno della sua volontà per quanto riguardava la futura permanenza dei gesuiti nella Russia Bianca. Se la risposta del cardinale Segretario (del 13 gennaio 1776) non si può interpretare come un'approvazione, essa in ogni caso non contiene nessuna condanna per i gesuiti di Russia. Difatti essi la considerarono come una tacita approvazione. Il fatto di ammettere nella Compagnia gli ex-gesuiti non bastava ad assicurare la continuità dell'insegnamento e delle altre attività apostoliche. Unico rimedio rimaneva l'apertura del noviziato. Ciò implicava però un cambiamento dello *status quo*.

2. La riorganizzazione della provincia gesuitica della Russia Bianca (1776-1783)

Tre anni dopo la soppressione i gesuiti della Russia Bianca, costretti dalla volontà dell'Imperatrice (espressa ufficialmente nei diversi ordini) a persistere nel loro Istituto e rassicurati riguardo al futuro della Compagnia, godendo della tacita approvazione di Pio VI, cominciarono ad organizzare la vita della provincia. Quest'opera di riorganizzazione fu necessaria per poter affrontare la nuova situazione e le sopravvenute esigenze. Il primo passo per rimediare alle difficoltà di personale fu l'ammissione agli ordini sacri dei religiosi che terminavano gli studi di teologia. Le prime ordinazioni ebbero luogo il 16 novembre 1776; 20 giovani gesuiti furono ordinati sacerdoti. Il passo seguente fu l'apertura di un noviziato, il 2 febbraio del 1780. Diverse difficoltà, causate soprattutto dalla scarsità di posti nelle case, costrinsero i gesuiti a fare una scelta e accettare soltanto otto giovani "dotati delle migliori predisposizioni e provenienti dai più alti casati". Il passo definitivo, in quest'opera di riorganizzazione della provincia, fu la Congregazione Generale radunatasi a Połock: essa si tenne dall'11 al 18 ottobre 1782. I partecipanti, tutti i professi degli anni 1744-1773, furono 30. Si tennero 6 sessioni. Il 17 ottobre la Congregazione elesse il vicario generale a vita (*Vicarium Generalem perpetuum cum plena potestate Praepositi Generalis*), il padre Stanisław Czerniewicz. Gli elettori aggiunsero che con la clausola "a vita" s'intendeva che il potere del vicario generale sarebbe durato *donec, restituta Universa Societate, Praepositus Generalis eligeretur*.

Nella vita e nella storia della Compagnia di Gesù nell'Impero Russo la Prima Congregazione di Połock costituì una vera svolta. Essa prese posizione riguardo alla legitti-

mità dell'esistenza stessa dell'ordine e stabilì l'identità della Compagnia. Decise, quindi, di proseguire nel mantenimento della vita religiosa e della struttura tradizionale dell'ordine, e fece dei passi per consolidarlo. Con l'elezione di un vicario generale e la nomina di un provinciale l'ordine prese da allora la sua forma consueta.

Con la prima Congregazione Generale di Połock finì per i gesuiti della Russia Bianca il periodo di insicurezza e iniziò il processo di ristabilimento all'interno della provincia (sotto la giurisdizione del provinciale) e del governo centrale dell'ordine con a capo il vicario generale. Il provinciale dirigeva i religiosi e le opere della provincia. Il vicario generale prima, e, dal 1801, il generale, risolveva le cause di natura religiosa, teneva le relazioni col monarca, col governo imperiale e con le autorità ecclesiastiche, decideva dell'apertura delle nuove case e delle missioni, regolava le questioni dell'ordine fuori dall'Impero Russo e il rinnovamento della professione di ex-gesuiti.

Così riorganizzati, nel 1783 – dieci anni dopo la firma del breve di soppressione – i gesuiti della Russia Bianca vennero confermati nella loro esistenza dal successore di Clemente XIV, il papa Pio VI. Quest'atto di fondamentale importanza avvenne nel corso di un'udienza accordata all'inviato dell'Imperatrice Caterina II, l'ex-gesuita Jan Beniślawski, il 12 marzo 1783. Invece il 7 marzo 1801 Pio VII confermò formalmente i gesuiti di Russia (breve *Catholicae fidei*). L'atto del papa costituì l'approvazione canonica dello stato dei gesuiti in Russia, e non l'approvazione di un nuovo ordine. Da questo momento il vicario generale diventò preposito generale (generale) dell'ordine – ma solo in Russia.

Vi furono 5 vicari generali (dal 1801 – generali) tra il 1782 e il 1820 nell'Impero Russo: Stanisław Czerniewicz (1782-1785), Gabriel Lenkiewicz (1785-1798), Franciszek Kareu (1799-1802), Gabriel Gruber (1802-1805) e Tadeusz Brzozowski (1805-1820, dal 1814 generale della Compagnia ricostituita in tutto il mondo). La sede del generale si trovava a Połock, e negli anni che vanno dal 1802 al 1815 nella capitale dell'Impero, San Pietroburgo.

3. Dal ristabilimento della provincia gesuitica della Russia Bianca (1798-1801) al ristabilimento della Compagnia di Gesù (1804-1814)

Come si è detto poc'anzi, l'approvazione e la conferma ufficiale della Compagnia di Gesù nell'Impero Russo i gesuiti l'ottennero dal papa Pio VII, il 7 marzo 1801 tramite il breve *Catholicae fidei*.

Questo atto pontificio costituì il risultato di un'azione diretta dai gesuiti "russi", che mirava ad ottenere il riconoscimento ufficiale del loro stato da parte della Santa Sede. Nel 1800 – l'anno dell'elezione di Pio VII – essi godevano già, come si è visto sopra, dell'approvazione pontificia della loro esistenza in Russia, pronunciata da Pio VI nel 1783 *vivae vocis oraculo*, davanti a Jan Beniślawski. Il passo successivo fu compiuto quindici anni più tardi, nel 1798. Questa volta fu il nunzio di San Pietroburgo Lorenzo

Litta insieme al segretario dell'anziano Pontefice, l'ex-gesuita Giuseppe Marotti, ad impegnarsi per ottenere la "dichiarazione pontificia" in favore dei gesuiti nell'Impero Russo⁸. In questa occasione Pio VI espresse il suo pensiero favorevole, e il 2 marzo 1799 diede il via a una dichiarazione ufficiale in favore dei gesuiti in Russia, autorizzando il nunzio a compiere i passi necessari per ottenere la richiesta della Corte imperiale e dei vescovi, per legittimare l'esistenza dei gesuiti in Russia. Verso la fine della sua vita Pio VI passò, quindi, dalla cauta e timida approvazione (del 1783) al desiderio reale di rifondazione della Compagnia, e si era pronunciato per l'approvazione dell'ordine esistente in Russia. Egli era pronto a concederla – sebbene dietro richiesta della Corte imperiale. Purtroppo i negoziati per la "dichiarazione pontificia" felicemente avviati furono presto sospesi. Il nunzio cadde in disgrazia e fu costretto ad abbandonare la Russia (maggio 1799); pochi mesi più tardi, nella notte tra il 28 e il 29 agosto 1799, morì il Pontefice, prigioniero a Valence⁹.

La questione del ristabilimento dei gesuiti in Russia fu allora portata avanti dai gesuiti stessi; fu il p. Gabriel Gruber a prendere l'iniziativa nelle sue mani. E questa volta l'impresa fu coronata dal successo.

Gabriel Gruber è la figura più interessante e la personalità più cospicua che la Compagnia ebbe durante i quasi cinquant'anni della sua permanenza in Russia. Era di nazionalità slovena, ed entrò nella Compagnia di Gesù a Vienna, nel 1755. Durante gli studi acquistò una vasta erudizione. Prima del 1773 fu professore di meccanica e idraulica a Ljubljana, lavorando al tempo stesso alla regolazione del fiume Sava; dopo la soppressione fu impegnato come fisico della Corte di Giuseppe II nelle costruzioni navali a Trieste. Nel 1784 andò nella Russia Bianca, e fu mandato a Połock – centro scientifico ed educativo dell'ordine. Ampliò la base scientifica del collegio e sviluppò le scienze esatte, ottenendo la stima di Caterina II e Paolo I. Assunse incarichi nel governo della Compagnia di Gesù, fino ad essere eletto – il 10/22 ottobre 1802 – generale dell'ordine, e in quanto tale ottenne una posizione solida, anzi – intangibile – nell'Impero, e, quindi, riuscì ad avere un'approvazione pontificia ufficiale. Morì per una disgrazia il 26 marzo/7 aprile 1805 a San Pietroburgo¹⁰.

Nel febbraio 1799 Gruber fu inviato a San Pietroburgo, per regolare presso la Corte imperiale, la questione dei rapporti della Compagnia con l'arcivescovo Sierstrzeńciewicz. Ottenuta, malgrado non pochi impedimenti posti dal metropolita, l'udienza imperiale, ricevette da Paolo I rassicurazioni per la permanenza dell'ordine in Russia e l'intangibilità dell'Istituto. La scelta per questa delicata missione non era stata accidentale. Il gesuita, approfittando della notorietà che la sua eloquenza e il suo insegnamento gli avevano dato, e della sua fama diffusasi fra i grandi dell'Impero, aveva cominciato ad essere il

⁸ La relativa corrispondenza fra Litta e Marotti si trova nell'Archivio Segreto Vaticano (ASV), Polonia, 344-V.

⁹ Cfr. M. INGLOT, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo*, pp. 136-149.

¹⁰ Cfr. M. INGLOT, *Pater Gabriel Gruber (1740-1805): Student der Tyrnauer Universität, der Generaloberer der Gesellschaft Jesu wurde*, in *Die Tyrnauer Universität der Geschichte*, a cura di A. HOLOŠOVÁ UND KOLLEKTIV, Kraków-Trnava 2012, pp. 256-277.

portavoce del suo ordine presso il sovrano. Godeva di un prestigio considerevole nella società della capitale ed esercitava un'influenza determinante sull'Imperatore stesso, con cui riuscì a stabilire un rapporto diretto e seppe conquistarsene l'amicizia, fino ad avere l'accesso libero nelle stanze del sovrano.

Godendo di questo particolare favore Gruber riuscì facilmente a convincere lo zar ad impegnarsi per l'approvazione ufficiale della Compagnia in Russia. Il gesuita, approfittando della posizione che aveva presso l'Imperatore, si adoperò attivamente e abilmente per gli interessi dell'ordine affinché lo zar scrivesse una lettera al papa in favore del ristabilimento della Compagnia. Gruber incontrò l'Imperatore nel giugno del 1799. Ricevette, un'altra volta, l'assicurazione dell'inviolabilità dell'Istituto; lo zar accolse con benevolenza anche la proposta di una lettera al papa, chiedendo un memoriale in proposito. Il sovrano stesso era ben consapevole della necessità dell'approvazione pontificia per attirare in Russia gli ex-gesuiti sparsi in Europa e desiderosi di rientrare nell'ordine: e questo non fu senza importanza in vista dei progetti del monarca riguardanti il sistema dell'educazione nei suoi Stati, che egli voleva affidare ai gesuiti. Pertanto l'11/23 agosto 1800, Paolo I scrisse una lettera personale al Pontefice con cui chiedeva il riconoscimento dell'esistenza della Compagnia nel suo Impero:

Mon Très Saint Père!

Le Révérend Père Gruber, préposé des Religieux de la Société de Jésus, établis dans mes Etats¹¹, m'ayant transmis le désir des membres de cette Société d'être reconnus par Votre Sainteté, j'ai cru ne pas devoir me refuser à réclamer pour cet Ordre, auquel je porte un intérêt particulier, le sanctionnement formel de Votre Sainteté, espérant que je n'aurai pas fait par cette instance une démarche inutile.

Je suis avec respect

De Votre Sainteté

Le bien affectionné ami

Paul I

Gatchina, 11 août 1800¹².

Il nuovo Pontefice, Pio VII, era ben disposto verso l'estinta Compagnia di Gesù e verso la sua restaurazione. Neppure un mese dopo il ritorno a Roma, il papa si rivolse (il 28 luglio 1800) al re di Spagna Carlo IV chiedendo il suo consenso per il progetto di restaurazione dell'ordine ignaziano in tutto il mondo. La risposta negativa del re costrinse il pontefice a limitarsi all'approvazione canonica dei gesuiti in Russia¹³.

Il 7 marzo 1801, aderendo alla domanda di Paolo I e alla supplica del vicario generale Franciszek Kareu che, a nome dei gesuiti, chiedeva che "la Santità Vostra voglia degnarsi accordare un Breve Apostolico, il quale (...) approvi visibilmente la loro canonica

¹¹ G. Gruber era allora rettore del Collegio della Compagnia a San Pietroburgo; vicario generale, quindi il superiore di tutti i gesuiti dell'Impero Russo, fu il p. F. Kareu.

¹² «Coppia Litterarum Imperatoris Rossiarum Pauli Primi ad Summum Pontificem Pium VII pro Confirmatione Societatis in Alba Russia». Copia nell'ASV, Nunz. Pol. 344-V, un'altra copia nell'*Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), Russia 1004, VI-1.

¹³ Le lettere relative in M. INGLOT, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo*, pp. 288-292.

esistenza in Russia”¹⁴, Pio VI emanò il breve *Catholicae fidei*, con cui approvò e confermò ufficialmente l’ordine dei gesuiti in Russia. Il breve fu indirizzato al “Diletto Figlio Francesco Kareu, presbitero e superiore della Congregazione della Compagnia di Gesù nell’Impero Russo”. L’espressione, del tutto insolita, aveva i suoi motivi, che vedremo spiegati dal card. Consalvi, ma che – comunque – non cambiava la realtà. Per riguardo a Clemente XIV si badò (ciò si capisce) ad evitare ogni termine che includesse il riconoscimento di gesuiti esistenti prima di allora in Russia come tali. Nel breve il papa sottolineò l’opera svolta dai gesuiti in favore della religione cattolica nell’Impero Russo e l’importanza di conservare nella sua forma originaria la Compagnia a beneficio dei cattolici dello Stato russo degli zar. Dando, quindi, valore alla raccomandazione e alla domanda dell’Imperatore, il Pontefice concesse ciò che era stato domandato, cioè il permesso di riunire in un solo corpo tutti coloro che erano già gesuiti e dimoravano lì e quelli che vi sarebbero giunti. Come superiore della Compagnia fu nominato dal pontefice il p. F. Kareu; fu prescritta loro l’osservanza della primitiva regola di Sant’Ignazio, confermata da Paolo III. Infine Pio VII concesse alla Compagnia di Russia ampie facoltà di erigere collegi, di educare la gioventù e istruirla nella religione e nelle scienze, e di amministrare i sacramenti col consenso degli ordinari.

Con questo atto Pio VII confermò formalmente i gesuiti dell’Impero Russo, come si espresse egli stesso, nella lettera allo zar, del 9 marzo:

«L’intérêt qu’Elle prend à la demande qui Nous a été faite de donner par Notre autorité l’existence canonique à la Société de Jésus dans l’Empire de Votre Majesté est pour Nous un motif bien puissant qui Nous engage à y condescendre. Nous ne doutons pas, qu’une pareille démarche ne conduise directement à l’avantage de la Religion Catholique dans son Empire, à la culture et à l’éducation des sujets qui la professent, de même qu’à l’extirpation de ces maximes dépravées contre la Religion, l’autorité souveraine et la société. Toutes ces considérations qui sont propres de Notre Ministère Apostolique Nous font concourir aux sages vûes de Votre Majesté Impériale, et Nous avons le plaisir de Lui envoyer le Bref, par lequel nous venons de donner Notre sanction formelle à l’existence des Jésuites dans l’Empire de Votre Majesté»¹⁵.

L’atto di Pio VII costituì l’approvazione canonica dello stato dei gesuiti in Russia, e non l’approvazione di un nuovo ordine. Da questo momento il vicario generale diventò preposito generale dell’ordine – ma solo in Russia. In quell’anno i gesuiti nell’Impero Russo erano 244 (107 sacerdoti, 81 scolastici, 56 fratelli coadiutori)¹⁶. L’ordine era presente anche fuori dalla Russia Bianca: dieci gesuiti operavano a San Pietroburgo e due (Luigi Panizzoni e Bernardino Scordialò) in Italia. Il breve venne mandato ai gesuiti di Połock solo un anno dopo, il 9/21 settembre 1802, ma soltanto privatamente, perché lo

¹⁴ F. Kareu a Pio VII, 31 luglio 1800. ASV, Nunz. Pol. 344-V (Copia); ed. M.-J. ROUËT DE JOURNEL, *Nonciatures de Russie d’après les documents authentiques. Intérim de Benvenuti 1799-1803*, Città del Vaticano 1957, pp. 92-93.

¹⁵ Pio VII a Paolo I, 9 marzo 1801. ARSI, Russia 1004, VI-10 (Copia).

¹⁶ *Catalogus Personarum et Officiorum Societatis Jesu in Alba Russia ex Anno 1801 in Annum 1802*, Polociae [1801].

zar Alessandro I non ritenne necessaria la sua promulgazione giuridica, dato che in Russia i gesuiti non erano mai stati soppressi.

Il *Catholicae fidei* ebbe due conseguenze nel decennio successivo alla sua emanazione: un'ondata di petizioni per ottenere l'affiliazione alla Compagnia in Russia si riversò su Połock da parte di singoli o di gruppi di ex-gesuiti provenienti dall'Europa e dagli Stati Uniti e un grande impeto di entusiasmo missionario percorse i gesuiti in Russia. Con questo movimento bidirezionale, rivolto all'interno e all'esterno, la Compagnia dell'Impero Russo dava e riceveva nello stesso tempo.

In questo modo si stava preparando il ristabilimento della Compagnia di Gesù da parte del papa Pio VII prima nel Regno delle Due Sicilie (Napoli), con il breve *Per alias* del 1804, e infine in tutto il mondo. La bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* del 7 agosto 1814 stabilì che le concessioni e le facoltà date unicamente ai gesuiti dell'Impero Russo e – dopo – del Regno delle Due Sicilie – venissero estese a tutto lo Stato Ecclesiastico così come a tutti gli altri stati e domini. Si tratta, quindi, di un'estensione progressiva, non di un ristabilimento giunto dall'alto; e in questo appare la funzione capitale che ebbe la Compagnia della Russia Bianca per il ristabilimento universale della Compagnia.

4. L'attività dei gesuiti nell'Impero Russo (1801-1820)

Gli anni che vanno dal 1801 al 1815 furono il periodo fiorente della Compagnia di Gesù nell'Impero Russo. La benevolenza di Paolo I e di Alessandro I e il breve *Catholicae fidei* di Pio VII le assicurarono una presenza salda e sicura. L'ordine sviluppò la sua attività scolastica e pastorale: sorsero nuovi collegi (il più famoso fu il collegio fondato a San Pietroburgo) e missioni in tutto il territorio del dominio degli zar. I gesuiti dell'Impero Russo contribuirono alla progressiva rinascita dell'ordine ignaziano in diverse parti del mondo, e fra di essi il personaggio più importante fu Gabriel Gruber, il cui ruolo è inestimabile. Si posero in questo modo alle origini della cosiddetta "Nuova Compagnia", ovvero dell'ordine di Sant'Ignazio canonicamente restaurato nel 1814.

L'importanza maggiore fu data dai gesuiti della Russia Bianca all'attività scolastica e all'insegnamento, tanto più che questa fu – per l'Imperatrice Caterina II – la ragione principale della conservazione dell'ordine di Sant'Ignazio nei suoi stati.

L'istituzione centrale in quest'apostolato fu il collegio di Połock. Nell'anno accademico 1772-1773 il collegio gestiva scuole medie superiori e teneva corsi di filosofia e teologia per i giovani gesuiti. Il suo massimo splendore si ebbe negli anni ottanta del Settecento ed è legato alla persona del padre Gabriel Gruber. Nella Russia Bianca, dal 1784, Gruber fu professore di architettura e agronomia e organizzò un articolato complesso di servizi didattici, tra cui un museo, un laboratorio, un gabinetto di storia e scienze naturali, un gabinetto di fisica, una galleria di pittura. Inoltre, il collegio possedeva raccolte di medaglie e di pietre preziose e un laboratorio di strumenti meccanici, alcuni dei quali furono utilizzati per l'Ermitage imperiale di San Pietroburgo.

Nel 1812, con un *ukaz* imperiale di Alessandro I, il collegio di Połock fu elevato al grado di Accademia. L'inaugurazione solenne di questo ateneo, unita alla promozione

di cinque nuovi dottori in teologia, ebbe luogo il 7 dicembre del 1813. L'Accademia di Połock aveva tre facoltà: di Teologia, di Filosofia e Scienze Esatte, di Lingue e Lettere. Aveva il diritto di conferire il titolo di dottore in teologia, in diritto canonico e in diritto civile. Al primo anno furono iscritti 84 studenti, il corpo docente contava 25 professori. Il programma di studi, assecondando la volontà del governo, favoriva palesemente le scienze esatte, e quindi la Facoltà di Filosofia e Scienze Esatte. Prima della chiusura, nel 1820, tutte le scuole di Połock contavano in totale circa 700 studenti e 39 professori. Nella sua breve storia, l'Accademia promosse oltre 100 dottori.

Il secondo importante centro educativo fu il collegio di San Pietroburgo. Chiamati lì dallo zar Paolo I, nel dicembre del 1800, i gesuiti arrivarono sul Neva ed assunsero il servizio pastorale presso la chiesa parrocchiale di Santa Caterina. Predicavano e catechizzavano in quattro lingue per quattro gruppi di fedeli (polacchi, francesi, tedeschi e italiani), che formavano la comunità cattolica della capitale russa. Di anno in anno si fecero notare sempre di più negli ambienti di San Pietroburgo, e la loro influenza raggiunse anche i russi ortodossi, perfino quelli appartenenti alle sfere più alte della società.

Il 13 febbraio 1801 aprì i battenti il collegio, che dopo tre mesi di attività contava circa 30 alunni. All'inizio dell'anno scolastico 1801-1802 erano ormai più di 100; negli anni seguenti il loro numero crebbe fino a circa 200. Il ciclo degli studi durava 6 anni e spaziava dai principi di russo e di latino fino alla filosofia e alla teologia. Il collegio, frequentato in un primo momento dai figli dei cattolici che non si potevano permettere un istitutore privato, in poco tempo acquisì una tale importanza che nemmeno due anni dopo fu aperto un convitto per gli alunni delle famiglie nobili; nel 1806 il convitto fu trasformato in collegio dei nobili (*Collegium Nobilium*). Il numero degli alunni oscillava sempre tra i 60 e i 70 giovani provenienti dai ceti più elevati della società russa. Nel vasto programma si dedicava molto spazio alle lingue moderne; si prestava, inoltre, una grande cura all'educazione religiosa: i giovani ortodossi partecipavano alle funzioni religiose nella loro chiesa e seguivano lezioni di religione impartite da un *pope*.

Oltre a questi due grandi centri scolastici i gesuiti dirigevano nell'Impero Russo altri sette collegi. Gli antichi collegi di Dyneburg, Orsza e Witebsk continuarono la loro attività. Nel 1799 su domanda del vescovo della Russia Bianca Stanisław Sierżeniewicz furono elevate al grado di collegio le residenze di Mohylew e Mścisław. Nel 1811 sorse il collegio di Romanów e nel 1817 quello di Użwałd. Nel programma d'insegnamento si favorivano le scienze esatte e in tutti i collegi s'introdusse l'insegnamento delle lingue moderne, soprattutto del francese e del tedesco. La lingua d'insegnamento era il latino, e dal 1802 il russo. Presso ogni collegio esistevano i convitti dei nobili; nel 1805 vi abitavano circa 220 convittori. Le scuole inferiori erano attive solo in alcuni di essi. Complessivamente, nel 1796 (l'anno della morte di Caterina II) nelle scuole dei gesuiti studiavano gratuitamente 726 allievi, e nel 1815 circa duemila.

Dopo l'espulsione dall'Impero Russo numerosi gesuiti, laureati all'Accademia di Polock, si trasferirono nei centri didattici di tutta l'Europa. Formatisi in un ambiente internazionale, tra professori e compagni di studio provenienti da vari paesi, vissuti in un clima di multi nazionalità, erano ben preparati ad operare in Europa. Molti di essi diventarono, in diversi paesi, titolari di cattedre o promotori di nuove scuole o centri di

ricerca. Operarono anche fuori dai confini dell'Europa, contribuendo a organizzare l'istruzione superiore negli Stati Uniti (padre Giovanni Grassi è chiamato "secondo fondatore di Georgetown") e nel Medio-Oriente (padre Maksymilian Rylko diede vita alla scuola che sarebbe divenuta più tardi l'Università di Saint Joseph a Beirut).

Particolare importanza fu data dai gesuiti della Russia Bianca anche alle missioni. Dal 1803 in poi essi crearono sei nuovi importanti centri di missione nel sud e nell'est dell'Impero Russo, per i cattolici di varie nazioni. Aprirono infatti missioni a Saratov sul Volga per i coloni tedeschi (1803), a Odessa sul Mar Nero per gli immigrati tedeschi e italiani (1804), ad Astrahan sul Mar Caspio per armeni, polacchi, tedeschi, francesi e olandesi (1805), a Mozdok nel Caucaso per i fedeli di varie nazionalità (1806). Nel 1811 fu inaugurata la missione a Irkutsk in Siberia, per i cattolici polacchi ivi esiliati; un'altra missione siberiana fu creata nel 1815 a Tomsk. Nell'anno 1820 nell'attività missionaria (includere le missioni popolari) erano impegnati 72 gesuiti, fra sacerdoti e fratelli coadiutori. Essi lavoravano in condizioni sociali e geografiche differenti, occupandosi di gente proveniente da varie popolazioni, diverse per cultura. Benché la loro azione fosse limitata in pratica dal divieto assoluto imposto di ottenere conversioni dalla confessione ortodossa, e l'attività fra i cattolici fosse ostacolata da diversi fattori (dispersione dei fedeli in vastissimi territori, difficili condizioni di vita, il rigido clima russo), tuttavia il loro operare fu molto significativo ed efficace. Anche se breve, esso dimostrò le più genuine caratteristiche della Compagnia e lasciò tracce profonde fra la popolazione – soprattutto di origine tedesca – a cui era diretta quest'azione. Percorrendo i vasti territori dell'Impero, i Gesuiti – anche se pochi – dimostrarono il grande zelo missionario e la loro non ordinaria capacità di adattarsi ad altre culture e diverse condizioni sociali, economiche, climatiche, etc. Seppero affrontare con prontezza e sacrificio straordinario le nuove sfide, inclusa la missione in Cina, con quella capacità che aveva permesso loro, sin dalle origini, di svolgere la loro missione in tutte le parti del mondo e in tutte le circostanze.

Il ricordo dei gesuiti rimase vivo nelle generazioni successive dei coloni tedeschi, e questo soprattutto in quelle del Volga, appartenenti alla missione di Saratov; lo testimonia Mons. Joseph Werth, gesuita, il primo (dal 1991) vescovo di Novosibirsk (dal 2002 diocesi di Trasfigurazione), le cui origini familiari risalgono a quei cattolici tedeschi stabilitisi lungo il Volga nella seconda metà del Settecento.

5. L'espulsione dei gesuiti della Russia Bianca (1815-1820)

L'attività dei gesuiti sotto il governo della Russia ortodossa, protrattasi per più di quarant'anni, dimostra la capacità dell'ordine di adattarsi alle differenti condizioni sociali e politiche. Due cose soprattutto volevano: mantenere la Compagnia di Gesù e assicurare la cura pastorale ed intellettuale dei cattolici rimasti dopo le spartizioni della Polonia sotto il dominio e l'influsso della Russia ortodossa. Proseguendo con perseveranza e determinazione, raggiunsero entrambi gli obiettivi.

Con la fedeltà al proprio Istituto e alla Chiesa cattolica i gesuiti attirarono su di loro l'ostilità del potere laico e della Chiesa ortodossa. Ai tempi dello zar Alessandro I si fece

avanti l'illuminismo e il misticismo russo, e più tardi la Società Biblica Russa – entrambi ostili rispetto ai gesuiti. Lo stesso per la massoneria russa. Crescevano i movimenti contrari ai contatti con l'Occidente e agli influssi della Chiesa cattolica. La restaurazione della Compagnia di Gesù nel 1814 in tutto il mondo porgeva agli avversari un nuovo motivo di ostilità: essa toglieva al governo russo la possibilità di controllare l'ordine (la sede del generale si doveva infatti trovare a Roma). Tutto questo provocò dapprima una risposta negativa alla prima domanda del generale Brzozowski di trasferirsi a Roma, in seguito l'espulsione dei gesuiti: prima da San Pietroburgo (20 dicembre 1815), più tardi, il 25 marzo 1820, da tutto l'Impero Russo.

Il motivo ufficiale dell'espulsione dalla capitale dell'Impero degli zar fu l'accusa di aver provocato la conversione al cattolicesimo di alcuni giovani dell'alta nobiltà e di alcune grandi dame delle più importanti famiglie russe. La causa immediata di questo provvedimento imperiale fu la decisione di uno dei nipoti del ministro dei Culti, il principe Aleksander Golitsyn – allievo del collegio della Compagnia a San Pietroburgo – di abbracciare il cattolicesimo. Con l'espulsione da San Pietroburgo la sorte dei gesuiti nell'Impero era decisa; la cacciata dal Paese era solo questione di tempo. Per rispetto al generale Brzozowski, vecchio e ammalato, Alessandro I ritardò la firma del decreto. Poco dopo la morte del generale, avvenuta il 5 febbraio 1820, il 25 marzo lo zar firmò un *ukaz* con cui decretava l'espulsione dei gesuiti dalle frontiere del suo Impero.

Conclusione

La Compagnia di Gesù sopravvisse nell'Impero Russo con le sue regole, le sue Costituzioni e il suo Istituto intatto. Essa esisteva lì come prima del 1773, svolgendo la sua tradizionale attività. La legittimità di questa sopravvivenza deriva principalmente dalla non-promulgazione del breve di soppressione di Clemente XIV, che le corti borboniche cercarono e ottennero allo scopo di abolire quest'ordine. Ma non solo: secondariamente essa si appoggia su una serie di atti pontifici, i quali prima tollerarono, poi, quindi, approvarono e alla fine confermarono ufficialmente e solennemente questa sopravvivenza.

Las misiones de papel

di MARTÍN M. MORALES S.J.
 Pontificia Università Gregoriana

1. La historia y su escritura

“La ‘resurrección’ del pasado consiste en hacerlo como lo deseamos”¹. Esta frase de Michel de Certeau parece cobrar aún mayor fuerza cuando la operación historiográfica se pone en marcha para intentar la construcción de la identidad institucional. Aún con las mejores intenciones el esfuerzo de plasmar el pasado redivivo se muestra siempre inadecuado ante las urgencias del presente que lo impulsan y determinan. La conmemoración del restablecimiento universal de la Compañía Jesús (1814) podría ser una de estas ocasiones en las que se invita al historiador a la fiesta. Su presencia podría recordar la célebre figura del convidado de piedra que asiste a la conmemoración mudo, quieto y grave. Su mudez, como sucede con la estatua rediviva de Don Gonzalo de Ulloa², es el resultado de provenir de un mundo, el pasado, del cual ha tratado de aprender la lengua, más en el esfuerzo de traducirla para sus contemporáneos ha producido un lenguaje comprensible para ellos pero extraño para aquellos en nombre de quien habla. La incompreensión latente deberá ser camuflada con relatos que puedan tranquilizar la inquietud que resulta de saber que aquello que es fundamento y origen resta oculto y produce otro discurso. La mudez y solemnidad del convidado historiador se manifiesta en una narración que se establece como un canon, como una salmodia, que gracias a su tono grave, mas que por su contenido, pretende colocarnos al reparo de los vaivenes del tiempo.

Si estos límites estructurales de la operación historiográfica se los considera en el ámbito de la situación europea del primer decenio del siglo XX, en el que se cumple el primer centenario de la supresión de la Compañía de Jesús, aumenta aún más la dimensión paradójica y se presenta como una verdadera tarea de Sísifo el deseo de reconstruir la identidad a través de una narración histórica que se pretenda con rasgos de ejemplaridad, en medio de los horrores de la guerra. El año 1914 podría indicar cuánto poco y mal la historia, entendida como madre y maestra, haya podido enseñar a sus hijos. En esos años el sentimiento de pérdida y de luto se hace sentir con una inusitada fuerza. En julio de 1914 se desató el infierno de la primera guerra mundial. El 20 de agosto moría Pío X y unas horas antes había muerto el superior general de los jesuitas, el P. Franz Xavier Wernz.

¹ DE CERTEAU, MICHEL DE, *Historia y Psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*. Universidad Iberoamericana, México, 1998, pp. 102.

² *El burlador de Sevilla y el convidado de piedra*. El mito del *Don Juan*, tradicionalmente atribuido a Tirso de Molina, inspiró las plumas de Juan Zorrilla, Molière e Lorenzo da Ponte quien realizara el libreto para el *Don Juan* de Wolfgang A. Mozart.

Esta coyuntura, con su aura dramática, pone de manifiesto la excepcionalidad de todo presente donde se realiza la operación historiográfica. El presente es lugar en el cual imaginamos que el pasado vive y se mueve, donde eventualmente se modifican los conocimientos y el deseo, se establecen los puntos de vista y las proporciones de los personajes y de los acontecimientos. Pero en realidad, somos nosotros los que nos movemos buscando el sentido de nuestras opciones presentes y la voz de un padre noble que nos autorice.

El artículo de Sigmund Freud³, *Consideraciones de actualidad sobre la Guerra y la Muerte* (1915) en sus primeras líneas, acierta en dos pinceladas los colores de aquel presente en el que los jesuitas retomaron el hilo de su historia interrumpido por la supresión de su orden. Los trazos que de la modernidad que se delinea, se asemejan a las descripciones que realizamos de nuestro presente: “el torbellino de esta época de guerra”, sin “atisbo alguno del futuro que se está estructurando” nos deja “descaminados en la significación que atribuimos a las impresiones que nos agobian y en la valoración de los juicios que formamos”. ¿Cómo podría liberarse la escritura de la historia de un presente donde, según el decir de Freud, no se reconocen más los privilegios del herido, donde no hay más diferencias entre población combatiente o inerme? ¿Cómo escribir la historia para las generaciones a venir cuando se mata como si no hubiera más futuro? ¿Cómo escribir la verdad de lo que fue, a partir de esos años en los que el Estado, que hasta el día anterior del estallido de la guerra había exigido la obediencia y la abnegación de sus ciudadanos y había proclamado valores, ahora usa la mentira y el engaño consciente? En los campos de batalla la que queda tendida es la verdad; también la que la historia reivindica para sí. La esperanza del mismo Freud que una “historia imparcial” testimonie en favor de la fuerza civilizatoria de Alemania se agosta en una pregunta que denota la inquietud en la que de ahora en más se moverá la escritura de la historia: “Pero ¿quien puede, en tiempos como éstos, erigirse en juez de la propia causa?” A pesar de las dudas de Sigmund Freud, la prensa católica se hizo eco del centenario del restablecimiento de la Compañía de Jesús. Las antiguas violencias del siglo XVII volvían a proponerse en una escritura que las entrelazaba con los enemigos actuales. El destino batallador y martirial de la Compañía volvía atravesando los tiempos por un puente que unía a Lutero con la crisis modernista:

«Singular destino el de la Compañía de Jesús: nació en tiempos de espantosas borrascas para atajar los pasos de la mayor revolución que vieron los siglos; vivió en perpetua guerra contra todas las herejías y concupiscencias flechadas contra la Iglesia Católica, nuestra Madre; murió sin despegar los labios, dando heroico ejemplo de santísima obediencia; resucitó para volver a emprender la batalla con los errores y horrores modernos, y ahora cuando Europa arde por sus cuatro costados y se teme que la conflagración se propague por todo el mundo, cuando la inquietud y alarma invaden los corazones y el horizonte se cubre de nubes negras, está celebrando con la mayor tranquilidad el primer centenario de su resurrección por virtud de la Bula *Sollicitudo* de Pío VII...»⁴

³ FREUD, S. “Zeitgemässes über Krieg und Tod”, *Imago* 4(1),1915.

⁴ “Primer centenario de la bula ‘Sollicitudo’” en *El Siglo Futuro*, Madrid, 7 de Agosto de 1914.

2. Las misiones de papel

Para los jesuitas que en 1914 se disponían a celebrar el primer centenario de la Compañía restablecida, fue importante determinar cómo se habían comportado sus antecesores con las antiguas misiones al regresar a los territorios apostólicos. La historia escrita tendrá que socorrer, una vez más, a quien se asoma al pasado. La antigua Compañía se había representado en innumerables páginas en su acción misionera, desde la “florida cristiandad” de la antigua provincia del Paraguay, pasando por los mártires del Japón, a las misiones en China donde los jesuitas aparecen en la corte imperial midiendo el tiempo y el espacio. Por encima de las contradicciones las narraciones de las misiones se alzaban como un faro claro. Precisamente esa función apologética de los relatos misioneros ofreció el flanco e inspiró otra serie de páginas que pretendieron demostrar todo lo contrario. Para una escritura antagonista a la historiografía jesuítica era en el ámbito apostólico donde podía observarse el ánimo político de los jesuitas, sus ambiciones económicas, su estilo paternalista que mantenía a los destinatarios de la misión en un permanente estado de infancia. Las misiones jesuitas no sólo pasan a la historia, sobre todo pasan a la historiografía. Esto es, se colocan en un pasado, que como el término indica ya no es, pero “reviven” en escrituras que, aún presentándose con signos opuestos, pretenden dar cuenta de una ausencia.

Que la escritura de las actividades apostólicas fuera un campo de batalla para contrarrestar las críticas que provenían de otros ámbitos lo había ya entendido el P. José Cardiel, uno de los mayores cronistas de la antigua provincia del Paraguay. Las Reducciones en el siglo XVIII se erigieron como el arquetipo misionero. En su *Declaración de la verdad* (1758), donde se propone relatar la vida cotidiana de los pueblos, Cardiel considera que sus páginas son las mejores para combatir la madre de todas las diatribas: los *Monita segreta o instrucciones reservadas de los jesuitas* (1614) que habría escrito Jerónimo Zahorowski luego de haber abandonado la Orden por no habersele concedido la profesión solemne de cuatro votos. Su obra, afirma Cardiel, declara la verdad con un “estilo templado”. La vida en los pueblos de guaraníes con “este orden, concierto, regularidad, observancia, recato, con esta modestia, castidad y honestidad de costumbres, Sr. Libelista, es la ‘Monita secreta’ que amansa a las fieras y les infunde tanto respeto a lo sagrado”. El relato de Cardiel por momentos pareciera entrecruzarse con el viaje también imaginario del “Candide” de Voltaire (1759). El abrazo de dos tudescos en tierra extraña, “Cándido” y el “cura-comandante” de una de las reducciones, representa la paradoja de una escritura que, queriendo viajar lejos, no se mueve de Europa. Mientras los dos tudescos se funden en el abrazo, la vida de los pueblos de guaraníes pulsa en otro lugar.

3. La búsqueda de identidad

Establecer una continuidad con la historia de las misiones fue, para la Compañía restablecida en el siglo XIX, un modo para corroborar la propia identidad. Afirmar la

identidad es reconocer que, más allá de lo que se indica y se desea, hay diferencias. La escritura de la historia tentará de eliminar las diferencias que podrían asomarse entre la “antigua” y la “moderna” Compañía. Así lo expresó el P. Antonio Astrain en la introducción a su historia (1902): “Estas denominaciones [“antigua” y “moderna”] tienen un significado puramente cronológico, pues si atendemos a la organización y al espíritu, no existe ninguna distinción, y la Compañía de hoy es, por la bondad divina, la misma que salió de las manos de San Ignacio.”⁵

La concepción historiográfica que se fraguaba en los años de Astrain exigía que la idea de una Compañía de Jesús que atraviesa incólume los tiempos, no fuera sólo una verdad declamada sino que se confrontara con la “verdad” de los documentos. Para el caso de las misiones de la cuenca del Río de la Plata la obra del jesuita guatemalteco Rafael Pérez (1842-1901), “La Compañía de Jesús en Sudamérica”⁶, es un sendero privilegiado para observar la construcción de un pasado. Pérez trabajó los dos últimos años de su vida en el Colegio del Salvador de Buenos Aires donde se encontraba el archivo de la provincia. El archivo, que a su vez siempre se presenta en restos y no es jamás total, ofrece al historiador los materiales para que pueda realizar su obra de reconstrucción. Pérez tuvo a su disposición una serie de sedimentos documentales: unas cuatrocientas cartas de padres generales a la antigua provincia del Paraguay que no utilizó, junto con cartas y memoriales de la misión jesuita que se instalara en los primeros decenios del siglo XIX. Las cartas de los generales funcionaron como piedra de toque y sustento para la documentación más moderna. No hacía falta leerlas para “saber” que no sólo provenían de un pasado glorioso sino que también autorizaban el presente. Diez años más tarde del paso de Pérez por el archivo, Antonio Astrain hizo de ellas un primer uso, cuidadosamente seleccionado, para extraer su carga de ejemplaridad.

Rafael Pérez es heredero directo de los jesuitas que volvieron al Río de la Plata en 1836, como consecuencia de la expulsión decretada en España en 1835. En los motines de Madrid de 1834 habían sido asesinados quince jesuitas. Pérez introduce su trabajo con un preámbulo que establecerá, de una vez por todas, el lugar que ocuparán las antiguas Reducciones. Los jesuitas que regresan “solo encuentran los escombros, las cenizas humeantes aún de los numerosos pueblos formados por sus mayores: ¿dónde están sus habitantes? Han vuelto a la vida salvaje, viven en los bosques, habrá que emprender nuevas conquistas”. Las imágenes de las ruinas se sobreponen, las unas sobre las otras.

De ahora en más “las ruinas jesuíticas” no sólo serán un lugar que se ofrece a la contemplación del viajero sino los restos, el relicario, por sobre los que se fundará la nueva vida de los jesuitas en aquellas tierras. El fragmento que proviene del pasado no se integrará fácilmente en nuevas construcciones. Lo que falta a la ruina será colmado con páginas que evoquen la antigua gloria y le otorguen a los despojos una función

⁵ ASTRAIN, A. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, T I, p. VII. Razón y Fe, Madrid, 1912.

⁶ El título completo de la obra de Rafael Pérez es: *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*. Henrich, Barcelona, 1901.

fundacional y casi sacra, por lo tanto intocable. Para la historia de la Compañía de Jesús que se restablece en América las antiguas misiones constituirán el origen, así como para la Compañía que se restaura en Europa el principio fue colocado en Roma, para pasar luego a Manresa.

4. Las reducciones como ‘espacio para el deseo’

Los restos de la “Procura de las misiones” en la ciudad de Buenos Aires, que fue parcialmente reutilizada por los jesuitas que en 1836 volvieron con el P. Mariano Berdugo, es para Pérez otro lugar de evocación. La Procura, luego de la expulsión y posterior supresión de la Compañía fue destinada a distintos usos urbanos: se transformó en cuartel y en escuela pública. “Si inquirimos por la causa de semejantes metamorfosis – afirma Pérez – hallaremos que no es otra que la rapacidad de los Estados modernos que se enriquecen usurpando los bienes de la Iglesia”. Como no puede ser de otra manera, Pérez dirigiendo su mirada al pasado bosqueja su presente inquieto. Como jesuita conoció por dos veces el exilio; el primero lo vivió como estudiante, cuando la Compañía fue expulsada de Guatemala (1871), y el segundo ya como sacerdote (1881).

En los breves trazos de la introducción, Pérez da cuenta de la coyuntura que encontraron los jesuitas de regreso a las antiguas posesiones de la América española. “... ¿quién les prestara apoyo a los nuevos apóstoles? ... Emancipadas las colonias españolas, la anarquía y la disolución social domina en los desventurados países: las guerras intestinas se suceden unas a otras...”. Los misioneros tuvieron que relacionarse con los estados republicanos hijos aún más frágiles de los que habían subvertido el orden monárquico en Europa. En el caso específico de las provincias del Río de la Plata (Argentina, Paraguay, Uruguay) los territorios estaban cercenados por la presencia de diversos caudillos en guerra. Si las antiguas misiones se habían generado por el impulso de la monarquía y se insertaban, como toda la Compañía, en la sociedad cortesana, los nuevos apostolados serán también hijos de su tiempo. Las misiones que cobran vida en las páginas de Pérez son ocasionales y a pocos kilómetros de la ciudad de Buenos Aires, son las así llamadas misiones rurales, de campaña o misiones volantes.

De la correspondencia de Berdugo, que Pérez selecciona en su obra, una y otra vez las misiones aparecen como un espacio del deseo. En el origen de la constitución de este espacio se encuentra el sueño del mismo Berdugo, nunca realizado, de ser misionero en Filipinas.

La expulsión de los jesuitas de Buenos Aires (1841) y luego de Córdoba (1845) renueva en la nueva Compañía las vicisitudes de la antigua. El destierro pone en movimiento, una vez más, a un puñado de hombres hacia lo que fuera el corazón mítico de la antigua provincia del Paraguay. El P. Bernardo Parés, relata Pérez, salió del Colegio de Buenos Aires, con su compañero P. Anastasio Calvo, cargado de “gramáticas, vocabularios, catecismos, pláticas y confesionarios en lengua de los Guaraníes”. Estos libros impresos en el siglo XVIII en las reducciones de Loreto, Nuestra Señora de Fe y Santa María la Mayor, fueron el eslabón que los pondrían en contacto con “las antiguas reduc-

ciones que, aunque ya destruidas, quedan sin embargo restos de los neófitos Guaraníes que por tradición conocen á los Jesuitas y anhelan por volverlos a ver en sus tierras.”

El itinerario de Parés y su compañero se vuelve, como el de los antiguos, un viaje en el que a las débiles fuerzas del misionero se le presenta un cúmulo de trabajos. San Salvador (Entre Ríos, Argentina), Salto (Uruguay), hasta la entrada en el estado de Rio Grande do Sul (Brasil). Realizaron ocho misiones hasta llegar a Porto Alegre, para luego retornar a Asunción. El encuentro que reconstruye Pérez entre el P. Parés y el presidente del Paraguay Carlos Antonio López, anticipa los tiempos. López expresó su interés para que los jesuitas fueran maestros de matemáticas y de francés de su hijo Francisco. El P. Parés recordó al presidente que su intención era “establecer reducciones en el territorio y fronteras de la República”. La respuesta del presidente pareciera destinada a despertarnos de un sueño y a abrir la ventana a la dramaticidad del presente: “Mucho lo deseo, respondió López, porque a los indios o reducirlos o matarlos”.

Las condiciones políticas no permitieron se realizase el deseo de Parés. El misionero tuvo que aceptar la propuesta de López y se convirtió en maestro de una clase con doce estudiantes. En 1844 fueron expulsados los jesuitas del Paraguay. El nuevo exilio les cerró definitivamente el regreso a las antiguas misiones. Sobre este sino Rafael Pérez vislumbra los antiguos fantasmas que seguían aún merodeando por las ruinas:

«Este fue el término de la ambicionada misión del Paraguay donde tantos pechos apostólicos suspiraban por ir a levantar de entre sus ruinas las antiguas reducciones, infundir un soplo de vida a aquella cristiandad florida, despedazada entre las garras de Aranda y de Pombal, y cuya tumba conculcaron [José Gaspar Rodríguez de] Francia y ambos [Carlos y Francisco Solano] López».

5. La nueva frontera

La imposibilidad de llegar a las antiguas reducciones movió una vez más los pasos del misionero hasta ponerlo en contacto con los “bugres”, nombre despectivo, con el cual en la época se designaba a los indígenas de etnia xokleng y kaigáng en el estado de Santa Catarina (Brasil). El relato de Parés pareciera señalar un punto de ruptura a partir del cual aceptar los nuevos desafíos: “Estos indios son todos de los que acá llaman bugres coroados... es gente mucho más viva y parece más capaz que los guaraníes...”. Algo pareciera haber cambiado para no permitir las antiguas reducciones, para abandonarlas y pasar a nuevas fronteras:

«En lo demás – escribe Parés a su provincial – debo hacer saber V. R. que esto no es ni podrá ser cosa que se parezca á las antiguas reducciones, pues ni las circunstancias locales, ni las personales de los indios, ni las ideas del día lo permiten. No es posible aislar unas reducciones que se hallan tan inmediatas a las poblaciones y estancias, ni los indios acostumbrados a tratar con los cristianos de la vecindad sufrirían fácilmente ese aislamiento.»

Esta ineludible cercanía con los colonos desencadenará una serie de razias y asesinatos de la población indígena de las tantas que producirán las nacientes repúblicas americanas.

Más allá de esta coyuntura sociopolítica el P. Roothaan en una carta en respuesta a las correrías apostólicas del P. Berdugo delineó los nuevos desafíos que, según él, esperaban a los jesuitas tanto en América como en Europa:

«En medio de tantas necesidades de los prójimos y la extrema escasez de socorros espirituales, me parecen muy oportunas esas excursiones [misiones rurales] a fructificar por la campaña; pero no puedo menos de encargarle con el mayor ahínco que, puesto que hemos admitido y nos hemos encargado del Colegio de Buenos Aires, ocupe el primer lugar todo lo relativo a su recta administración, y nunca se saquen de él los sujetos necesarios por grandes que sean las esperanzas de fruto espiritual que en otra parte se presente.»

Para concluir:

«No sabe cuán grande es el bien que hace quien se consagra todo a la enseñanza y educación de la juventud, y cree que no hace nada y que haría mucho más y mejor si anduviera dando misiones: no lo sabe él, pero lo sabe Dios y se lo recompensará. Lo saben los enemigos de la religión, que no llevan a mal que nuestros operarios hagan misiones, en Francia por ejemplo; pero no pueden sufrir que la educación de la juventud se ponga en nuestras manos.»

La nueva frontera apostólica había quedado trazada. Habrá que esperar hasta el último cuarto del siglo pasado para verla puesta nuevamente en discusión y para que una vez más las miradas se dirijan a los restos del pasado para buscar un origen fundador.

La Compagnia di Gesù dal 1814: ricostituzione e vigore apostolico

di MIGUEL COLL S.J.
Pontificia Università Gregoriana

Introduzione

Il II Centenario della restaurazione canonica della Compagnia che si terrà nel 2014, è un'occasione per approfondire la conoscenza e la comprensione di un periodo storico trascendentale dell'Istituto ignaziano.

È necessario mettere in risalto come la restaurazione del 1814 sia un argomento meno studiato della soppressione e come non sia stato approfondito a sufficienza. È un tema difficile per la sua complessità e il suo carattere polemico, come polemica è stata anche la storia della Chiesa nell'Ottocento. Il presente articolo tratterà il processo di ricostituzione e consolidamento della Compagnia dal 1814, quando fu pubblicata la bolla di restaurazione, fino al 1853, anno della morte del P. Roothaan.

Bisogna fare alcune premesse. La prima si riferisce all'uso convenzionale del termine "restaurazione" applicato al processo successivo alla promulgazione della bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* del 7 agosto 1814. La suddetta "restaurazione" non è stata proprio il rifacimento di qualcosa che è scomparso. Nella bolla si parla di "restituzione", un termine che dovremmo intendere come la ricostituzione universale dell'Ordine fondato da sant'Ignazio. I gesuiti della Russia Bianca hanno funto da collante tra la Compagnia di un tempo e le vocazioni pervenute nell'Ottocento.

1. La 'ricostituzione' della Compagnia (1814-1820)

Sono diverse le domande che emergono dall'approccio storico sull'argomento: 1) Quando si è conclusa la restaurazione? 2) I gesuiti dell'Ottocento condividevano la medesima mentalità? 3) C'è una continuità oppure una discontinuità fra i gesuiti della restaurazione e quelli di prima? 5) Fino a che punto è legittimo applicare alla Compagnia del XIX secolo l'aggettivo "conservatrice"?

1.1. *Inquietudine dopo la soppressione e genesi della bolla di restaurazione*

La ricostituzione della Compagnia si è avuta dopo un processo che è iniziato con il breve *Catholicae fidei* (1801), ma che in realtà è stato latente in modo officioso quasi im-

mediatamente dopo la soppressione. Dal 1773 molti si erano resi conto, dopo l'estinzione della Compagnia, di aver perso un'importante protezione contro l'incessante processo di scristianizzazione che si estendeva in tutta l'Europa e le colonie¹. Nei principati cattolici dell'Impero Germanico si sentì la necessità di arginare l'influsso delle idee d'impronta illuministica, importate dalla Francia. Nell'ambito delle proteste dei cattolici contro il riformismo dell'Imperatore Giuseppe II (1780-90), i vescovi di alcune diocesi che oggi appartengono allo Stato Belga invocarono il ritorno dei gesuiti (1787). La politica secolare dell'Imperatore inferse delle profonde ferite alla Chiesa cattolica e fece sentire l'assenza dei Padri della Compagnia, portando alla cosiddetta rivoluzione di Bravante nel 1789.

Correva l'anno 1794 quando l'arcivescovo di Vienna, Christoph von Migazzi, chiese all'imperatore Francesco II di sostenere davanti al Papa la restaurazione della Compagnia. Il cardinale ricevette il supporto morale dell'elettore di Treviri, Klemen von Sachsen. Altrettanto fece il nunzio pontificio a Colonia, Annibale della Genga, futuro Leone XII, e lo stesso Ercole Consalvi, quando era ancora prelado, espresse un parere favorevole (1792)².

In questa cornice, alla fine del Settecento, sorsero due iniziative volte a fornire una forma organizzata alla volontà di riempire il vuoto lasciato dai gesuiti. Ambedue ebbero un successo effimero.

Nel 1794, Léonor François de Tournély e Charles de la Broglie, seminaristi francesi di san Sulpizio, fondarono ad Anversa la "Compagnia del Sacro Cuore di Gesù"³. I membri avevano il permesso di unirsi ai gesuiti della Russia nel caso che la Compagnia di Gesù non fosse stata universalmente restaurata. La società, venuta dopo un'altra omonima fondata in Francia dal P. Clorivière, aprì un noviziato a Praga nel 1798 sotto la protezione del cardinale Migazzi, al quale Pio VI aveva delegato i poteri. Quell'anno giunsero i quaranta membri. Joseph Varin d'Ainville fu la figura carismatica di questo gruppo.

Il secondo progetto, con lo scopo di restaurare lo spirito gesuitico, fu la "Compagnia della Fede", fondata nel 1797 dal giovane trentino Niccolò Paccanari. Nonostante il giudizio di José Pignatelli sulla non fedeltà del disegno di Paccanari allo spirito ignaziano, il Papa approvò l'unione di entrambe le società nel 1799 sotto il nome della seconda. Cinque anni dopo i problemi sorti sotto il superiorato di Paccanari persuasero Pio VII a non ratificare il nuovo istituto.

Infatti alcuni membri della "Compagnia della Fede" si erano ormai uniti ai gesuiti di Russia in virtù del breve *Catholicae fidei* (1801). Alla fine tutti quanti, tranne il Paccanari, promisero obbedienza al P. Generale Tadeo Brzozowski. Nel 1800 erano 214 i gesuiti nella Russia Bianca.

Il tenore del breve menzionato consentiva ai gesuiti che risiedevano in Russia, insieme a quelli che volevano unirsi a loro, di costituire la Compagnia secondo la regola di

¹ BANGERT, W., *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova 1990, 445. C'è il caso di M. Teresa di Sant'Agostino (1737-1787), figlia di Luigi XV, che generò una grande inquietudine presso la corte di Versailles preoccupata della scomparsa dei Padri.

² Ibid., 446.

³ Vid. H. BEYARD, *Clorivière de, Pierre*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, I, Roma-Madrid 2001, 828-829.

sant'Ignazio approvata da Paolo III nel 1540. D'ora in poi, Pio VII li poneva sotto la sua immediata protezione e dipendenza, concedendo loro le facoltà necessarie affinché esercitassero i ministeri.

Nel decennio successivo all'emanazione del breve *Catholicae Fidei* si produsse un'ondata di petizioni da parte di singoli gruppi provenienti dall'Europa e dagli Stati Uniti per ottenere l'affiliazione alla Compagnia in Russia. In mezzo al crescente interesse per il riavvio dell'Istituto, tre fattori accelerarono l'arrivo del capovolgimento della decisione presa da Clemente XIV nel 1773.

Il primo fattore fu la rottura dell'unità politica nella Casa di Borbone. Nel 1793, il duca Ferdinando di Parma invocò il ritorno dei gesuiti nel suo stato; per questo motivo annullò il decreto di espulsione. Così sollecitò Caterina II di Russia affinché gli inviasse un gruppo di quelli che si erano raccolti nel suo impero. Due anni dopo iniziò con l'approvazione del papa un noviziato a Colorno, sotto la guida di J. Pignatelli. Ferdinando di Borbone difese la restaurazione ufficiale dell'Ordine nel suo rapporto epistolare con Pio VI. Gli sforzi che il duca fece perché suo cugino Carlo IV di Spagna sostenesse tale proposito furono infruttuosi.

Il secondo fattore che accelerò l'inversione del breve clementino fu il graduale spostamento di Pio VI da una posizione di cauta approvazione all'esplicito desiderio di ripristinare la Compagnia, nonostante egli morì senza poter fare nessuna dichiarazione ufficiale⁴.

Il terzo fattore fu la risoluta determinazione di Pio VII a ristabilire l'Istituto ignaziano nei paesi da cui provenivano le richieste. Poco dopo la sua elezione avvenuta a Venezia l'8 maggio del 1800, il papa Chiaramonti dichiarò al P. Luigi Panizzoni (Parma) di essere d'accordo con l'aspirazione del duca Ferdinando⁵.

A quanto pare, alle soglie dell'Ottocento la possibilità che la Compagnia fosse ricostruita era assai reale e risvegliava una forte avversione presso i filosofi e i propagandisti. È su questo sfondo che deve interpretarsi la circospezione del pontefice nei confronti della ricostituzione canonica.

Ricordiamo i passi che si sono intrapresi a questo riguardo.

1. Il 7 marzo 1801 Pio VII approvò e confermò la Compagnia di Gesù nell'impero russo (breve *Catholicae fidei*). In poco tempo si formarono gruppi in Svizzera, in Belgio, in Olanda e in Inghilterra (Stonyhurst). Nei primi anni dell'Ottocento sono rientrati circa 35 vecchi gesuiti⁶.

2. Il 30 luglio 1804 Pio VII estese la concessione del *Catholicae fidei* al regno delle Due Sicilie tramite il breve *Per alias*. Il re Ferdinando IV⁷, colpito dalle conseguenze della rivoluzione francese, sollecitò il pontefice affinché permettesse il ritorno dei gesu-

⁴ A quanto pare, quando nel 1798 Pio VI era in cammino per l'esilio, si dichiarò favorevole al riconoscimento esplicito della Compagnia. Vid. BANGERT, o.c., 450.

⁵ Vid. BANGERT, o.c., 449.

⁶ Vid. RUIZ JURADO, M., *Supresión-restauración*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, IV, Roma-Madrid 2001, 884-886.

⁷ Ferdinando IV di Borbone (1751-1825) re di Napoli dal 1759. Dopo l'invasione napoleonica del 1799 riprese il potere fino alla formazione della repubblica partenopea nel 1806.

iti a Napoli. Così la Compagnia fu riconosciuta per la seconda volta in un regno Borbonico. In quel momento i gesuiti presenti nel regno di Napoli erano 124.

L'anno successivo Pignatelli, come Superiore dei gesuiti napoletani, riuscì a dissuadere il monarca dalla pretesa che i padri presenti nel regno fossero liberi dall'Obbedienza al Generale. Quasi nello stesso tempo Giuseppe Bonaparte otteneva il regno napoletano e decretò un ordine di espulsione (3 luglio 1806). Allora il Pignatelli si presentò a Roma insieme a trenta confratelli che in breve formarono una regolare Provincia italiana. Nel frattempo, 15 Padri e 13 Scolastici costituirono la provincia Siciliana con il P. Gaetano Angiolini come Superiore. Nel 1803 il P. Generale Gabriel Gruber accettò di buon grado la riammissione di un piccolo gruppo di ex gesuiti degli Stati Uniti, di cui il vescovo di Baltimora, John Carroll, si era fatto portavoce.

3. Il passo definitivo fu compiuto il 7 agosto 1814 con l'emanazione della bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum*. L'inquadramento storico dell'atto di ripristino universale della Compagnia è segnato dalla sconfitta di Napoleone e dalla successiva restaurazione dell'ordine assolutista in Europa. Dopo la sconfitta di Napoleone (aprile 1814) il pontefice, ormai settantaquattrenne, liberato dalla prigionia a Fontainebleau, dopo due anni di esilio, fece ritorno nella sua città.

1.2. La ricostituzione della Compagnia (1814): apostolato e politica

Trascorso il periodo rivoluzionario, dopo la sconfitta di Napoleone, una delle prime misure che Pio VII adottò a fondamento della ricostruzione religiosa fu il ripristino universale della Compagnia. Dopo le opportune consultazioni con il collegio dei cardinali, la bolla fu pronta il 7 agosto, l'ottava della festa di sant'Ignazio.

Quel giorno, dopo che il papa ebbe celebrato la messa sull'altare di s. Ignazio nella Chiesa del Gesù, nella cappella della Congregazione e alla presenza di una grande folla di alti ecclesiastici e circa 150 vecchi gesuiti, fu letta la bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum*⁸, contenente quattordici paragrafi, nella quale Pio VII esprimeva il suo pensiero: il suo ufficio pastorale lo costringeva ad usare i mezzi forniti da Dio per la cura delle necessità spirituali dei fedeli nel mondo.

Ai gesuiti stessi rivolgeva una parola d'incoraggiamento, esortandoli a essere fedeli a sant'Ignazio e ai suoi insegnamenti. Terminata la lettura, il papa consegnò la bolla al provinciale Panizzoni, per ricevere quindi l'omaggio dei gesuiti. Nel 1814 la Compagnia riprendeva ufficialmente il suo andamento con circa seicento membri in tutto il mondo⁹.

Pio VII apre la bolla ricordando come nel 1801 e nel 1804, aderendo alle richieste dei sovrani, abbia consentito la ricostituzione di "Congregazioni della Società di Gesù" nell'Impero Russo e nel Regno delle Due Sicilie, per arrivare poi alla ricostituzione della Compagnia in tutti gli Stati. Il pontefice giustifica tale misura con la sollecitudine pasto-

⁸ PIUS VII, *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (7.VIII.1814): BULLARII ROMANI VII, I (1850) 1096-1099.

⁹ Vid. BANGERT, o.c. 455-456.

rale che obbliga a “mettere in opera tutti i mezzi [...] onde sovvenire [...] alle necessità spirituali del mondo cristiano [...]”.

La bolla ricorda in seguito i precedenti, che sono: A) il *Catholicae Fidei* che implicava il ristabilimento canonico della Compagnia nell’Impero russo, derogando così il breve di soppressione in questo territorio; B) il breve *Per alias* (1804) con il quale si estendevano al regno delle Due Sicilie le decisioni che Pio VII aveva preso per la Russia, in risposta alla richiesta del re Ferdinando IV; e C) le istanze in favore della restaurazione della Compagnia inviate da molti prelati.

Il decreto pontificio accenna alle necessità dei tempi, ossia “le recenti calamità e vicende” rivoluzionarie, e “la disciplina fatiscente degli Ordini regolari”¹⁰. Nel 7° paragrafo troviamo la tesi del documento: “dopo aver implorato con fervide preci l’aiuto Divino, uditi i pareri e i consigli di molti Venerabili Fratelli Nostri, Cardinali [...] ordiniamo e stabiliamo che tutte le concessioni e tutte le facoltà da Noi accordate unicamente per l’Impero Russo e per il Regno delle Due Sicilie [...] le estendiamo a tutto il Nostro Stato Ecclesiastico e a tutti gli altri Stati e Governi.

Il documento pontificio fa riferimento all’abrogazione del breve *Dominus ac redemptor* di Clemente XIV, con il quale si era soppressa la Compagnia, e concede al P. Generale Taddeo Brzozowski e a i suoi compagni la facoltà “di poter ammettere ed aggregare liberamente e lecitamente [...] tutti coloro i quali chiederanno di essere ammessi [...] alla Compagnia di Gesù i quali [...] conformino la loro maniera di vivere alle prescrizioni della Regola di sant’Ignazio di Loyola approvata e confermata dalle Costituzioni Apostoliche di Paolo III”¹¹. I gesuiti erano sotto l’immediata tutela del papa, che riserva per se e per i Successori “quello che crederà conveniente stabilire [...] per consolidare, munire e persino purgare la Società se eventualmente fosse necessario”.

Vediamo alcuni aspetti rilevanti del documento.

1) La bolla fa riferimento all’estensione dei privilegi concessi alla Russia e al regno delle Due Sicilie allo “Stato ecclesiastico e a tutti gli altri Stati e governi”. Tuttavia la Cia è stata di fatto ristabilita.

2) Pio VII si riferisce all’esigenza di rispondere ai desideri dello zar Paolo I e del re Ferdinando delle Due Sicilie, oltre alle richieste inoltrate dai vescovi. Il papa qualifica sobriamente i gesuiti come “remiganti esperti e valorosi”.

3) Si segnalano come obiettivi prioritari per la Compagnia l’istruzione della gioventù all’interno della religione cattolica e l’educazione al buon costume nei collegi e nei seminari. Si sottolinea come non ci sia alcun accenno agli Esercizi spirituali.

4) Tre aspetti sono presentati con una chiarezza particolare.

A) Il valore universale e obbligatorio del breve.

B) La deroga del *Dominus ac redemptor* del 1773.

C) Il carattere vincolante per i gesuiti, nel presente e in futuro, della Regola di sant’Ignazio approvata da Paolo III.

¹⁰ Par. 6°.

¹¹ Vid. par. 12° e 8° rispettivamente.

1.3. A modo di sintesi

Fedele alla Formula dell'Istituto e alle Costituzioni, la Compagnia affrontò la sua missione con grande fervore, impulso e zelo apostolico. La fedeltà salda dei gesuiti alla Sede apostolica contribuì in modo decisivo a fare arrivare il Vangelo in luoghi reconditi. Tuttavia la Compagnia di Gesù riprese la sua strada condizionata fortemente dall'ambiente politico del Congresso di Vienna (1814-15). Nel periodo successivo, fu inevitabile associare i gesuiti alla reazione. I principi assoluti si servirono di essa come di uno strumento per assicurare la stabilità e la permanenza dell'Ancien regime. Questo legame farà della neutralizzazione dei gesuiti uno dei primi obiettivi del riformismo liberale durante tutto il XIX secolo.

2. Il processo di consolidamento della Compagnia (1820-1853)

La promulgazione della bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1814) incontrò non poche resistenze. La frammentazione interna della Compagnia rendeva necessaria una solida forza di coesione, ciononostante la caratteristica principale delle sue strutture fu, durante i primi sei anni, l'assenza del Generale a Roma. Il governo russo trattene il P. Brzozowski fino alla sua morte, avvenuta il 5 febbraio 1820¹². Di fronte a questa situazione Brzozowski concesse ampi poteri a Mariano Petrucci¹³, vicario generale. Tuttavia questi si rivelò inadeguato soprattutto nella 20^a Congregazione generale che doveva eleggere il nuovo Preposito, occasione in cui la differente provenienza dei membri sfociò in una disgustosa lotta interna.

Dopo il 1814 il prestigio della Compagnia in Russia decrebbe rapidamente, e la benevolenza mutò in ostilità aperta del Governo. Lo zar Alessandro I, che si sentiva chiamato alla missione di creare una religione universale, fu sensibile al disappunto dei frammassoni dinanzi alla restaurazione dell'Ordine ignaziano. Il sovrano vide nella Società biblica russa, fondata nel 1812 sotto gli auspici del Principe Galitzin, uno strumento per i suoi propositi religiosi¹⁴. Il rifiuto di Brzozowski a cooperarvi pose i gesuiti al centro dell'ostilità dello Zar. L'espulsione di Brzozowski da Pietroburgo nel dicembre 1815 insieme al divieto di recarsi a Roma furono il preludio dell'allontanamento dalla Russia di 350 gesuiti, subito dopo la morte del loro Generale.

Le conseguenze della prigionia di Brzozowski si fecero sentire, dopo la sua scomparsa, nella 20^a Congregazione generale indetta a Roma da Petrucci il 14 settembre 1820. L'adunanza rivelò notevoli contrasti interni. Una fazione, animata da Luigi Rezzi, era desiderosa di ritardarne l'inizio, allo scopo di poter controllare i voti e così introdurre alcune modifiche alle Costituzioni. Per giungere a tale obiettivo, il gruppo menzionato

¹² Vid. BANGERT, W., *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova 1990, 461.

¹³ Vid. M. COLPO, *Mariano Petrucci*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, III, Roma-Madrid, 2001, 3118-3120.

¹⁴ *Ibidem*, 462.

richiese informazioni su alcuni delegati per mettere in discussione la validità dei voti pronunciati in Russia. Rezzi persuase l'anziano Petrucci e attirò su di sé la simpatia del cardinale della Genga. La pressione degli italiani fu arginata dal francese Jean de Rozaven il quale, appoggiato da diciotto delegati, si batté e alla fine ottenne una libera elezione.

Rozaven si era appellato al cardinale Consalvi, Segretario di Stato, che a sua volta riferì la protesta al pontefice. In questa situazione, Pio VII obbligò la congregazione a riunirsi e per rimuovere ogni dubbio sulla validità delle votazioni ratificò la correttezza canonica dei voti pronunciati nella Russia Bianca. I delegati elessero Luigi Fortis il 18 ottobre e sanzionarono Rezzi con l'estromissione dalla Compagnia.

2.1. Il generalato di Luigi Fortis (1820-1829)

Nella 20^a Congregazione generale emersero tre problemi fondamentali che riassumono l'opera di ricostruzione che Fortis doveva intraprendere: il mantenimento del carattere spirituale e giuridico dell'Istituto, l'insegnamento e la formazione dei suoi membri, e l'efficienza dell'apostolato dei collegi¹⁵. Fortis intraprese un ampio programma di ricostituzione, non senza sperimentare alcune difficoltà, vale a dire il disaccordo fra i diversi gruppi, soprattutto in Italia, circa l'equilibrio fra le antiche tradizioni e le nuove circostanze.

La reputazione della Compagnia come ordine educativo, unita al desiderio che i collegi riaprissero le porte, fornì ai gesuiti la ferma convinzione che l'apostolato principale dovesse essere quello educativo¹⁶.

Nel primo triennio del generalato di Fortis la soppressione dell'Ordine in Spagna e in Messico presagì gli altri venti decreti di soppressione che stavano per essere emessi, nel XIX secolo, in quattordici paesi. Nel 1826 Leone XII confermò i privilegi della Compagnia e ne aggiunse altri (bolla *Plura inter*); le restituì il Collegio romano e la Chiesa di sant'Ignazio (1824) e la incaricò del Collegio Germanico e di quello dei nobili. Occorreva valorizzare l'impegno gettando una solida base per il futuro. Il successo maggiore di Fortis è stato sicuramente l'aver consegnato alla generazione di gesuiti successiva una Compagnia che, nonostante il periodo della soppressione, era sicura della sua continuità storica. Se nel 1820 c'erano circa 1.300 gesuiti in tutto il mondo, alla morte di Fortis arrivavano ormai a 2.100 (1829).

2.2. Il generalato di Jan Roothan (1829-1853)

La 21^a Congregazione generale, integrata da venticinque membri provenienti da otto province, elesse generale l'olandese Jan Roothaan (9 luglio 1829). Durante i suoi venti-

¹⁵ Vid. J.W. PADBERG., *Fortis, Luigi*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, II, Roma-Madrid, 2001, 1662-1665.

¹⁶ Di fronte al rapido aumento del numero dei collegi, Fortis si vide costretto a destinarvi dei gesuiti che non avevano terminato ancora la loro formazione.

quattro anni d'incarico, Roothaan esercitò un influsso decisivo sullo sviluppo dell'istituto. Ricordiamone gli aspetti principali¹⁷.

1) La Compagnia si estese geograficamente e aumentò numericamente, Si arrivando alle due Americhe, all'Asia, all'Africa e all'Australia. L'Ordine giunse a contare 5.209 gesuiti, il cui 19% fu destinato alle missioni di oltremare; le case si moltiplicarono, passando da 119 a 1.014.

2) Roothaan inoltrò sei esortazioni a tutta la Compagnia. Le più salienti furono: *De amore Societatis et Instituti nostri* (1830), *De Missionum exterarum desiderio excitando et fovendo* (1833), e *De spiritualium Exercitiorum S.P.N studio et usu* (1834).

3) Oltre alle esortazioni ci fu la nuova versione della *Ratio studiorum* (1832), che includeva nel curriculum teologico la storia della Chiesa e il diritto canonico. Nel percorso degli studi filosofici rafforzò il ruolo delle scienze matematiche, della fisica e della chimica. Le scienze umanistiche furono arricchite con lo studio della geografia e della storia, e si diede alla lingua vernacola un'importanza maggiore.

4) Il Generale olandese diede agli Esercizi spirituali un ruolo centrale nella formazione e nella vita della Compagnia. A Roothaan si deve la pubblicazione della *versio litteralis* e di quella *vulgata* degli Esercizi ignaziani (1835).

5) Roothaan promosse le missioni popolari, l'Apostolato della preghiera. L'impegno nelle missioni di oltremare portò alla fondazione di seminari in Cina, Albania, India, Siria e a quello malgascio dell'isola Riunione.

6) C'è anche un aspetto curioso in questo generalato. Durante il pontificato di Gregorio XVI (1831-46), a causa della frequenza dei contatti di Roothaan con il Pontefice, il popolo di Roma incominciò a dare, per la prima volta, il soprannome di *papa nero* al Preposito generale della Compagnia. A quanto pare il Pontefice voleva essere informato puntualmente dei suoi affari.

7) La divisione territoriale in Assistenze ne contava quattro: Francia, Spagna, Germania e Italia; le province passarono da otto (Italia, Napoli, Sicilia, Francia, Spagna, Inghilterra, Germania superiore e Galizia) a tredici nel 1829. Furono create le province di Torino, Belgio, Maryland, Lyon, Austria, Venezia e Toulouse, e le vice-province d'Irlanda, Olanda e Misuri. Le missioni extra-europee arrivarono a trentatré: dall'Egeo fino alle Montagne Rocciose dell'America settentrionale, dallo Sri Lanka a Guatemala, Colombia, Uruguay, Cile e Madagascar.

8) Nel periodo del Generale olandese ci furono persecuzioni in Portogallo (1834), in Spagna (1834-1835), in Baviera e Francia (1845) e in Svizzera (1847). Nel 1848, Roothaan, consigliato dal Papa, lasciò Roma in segreto. Questa circostanza gli consentì di visitare le province di Francia, Belgio, Olanda, Germania, Inghilterra e Irlanda.

¹⁷ Vid. M. CHAPPIN., *Roothaan, Jan*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, II, Roma-Madrid, 2001, 1665-1671.

3. Riflessione sulla Compagnia di Gesù nell'Ottocento

La pretesa di Pio VII fu quella di ricostituire canonicamente l'Ordine ignaziano ripristinandone le potenzialità. Non a caso nella bolla di restaurazione si parla di *costituire e stabilire (constitueretur / stabiliretur)*. La "restaurazione" della Compagnia nel 1814 è stata in realtà una ricostituzione che è partita dalla brace del gruppo russo e di quelli che vi si aggiunsero durante il periodo della soppressione.

1^a) La Prima questione che poniamo è di natura cronologica: "Quando si può dire che la restaurazione è stata compiuta?". Come abbiamo osservato, le tracce identitarie della Compagnia si sono consolidate durante il generalato di P. Roothaan, che abbraccia gli anni centrali dell'Ottocento. Tali caratteristiche si sono conservate in maggiore o minor misura fino ai primi anni dopo il Concilio Vaticano II.

2^a) La Seconda domanda riguarda la continuità o discontinuità dell'Istituto prima della soppressione e dopo il suo ripristino canonico. Ci domandiamo se le nuove leve di gesuiti, numerosissime, si riconoscevano nei loro predecessori. E ancora: "È possibile che un numero così elevato di vocazioni perseverasse senza mettere a rischio la tradizione gesuitica interrotta da un vuoto generazionale di quattro decenni?".

Solitamente a questa questione si risponde affermando che la Compagnia restaurata diventò più "conservatrice" di quella precedente. Si dice che assumendo un'esteriorità e un modo di vita simile a quello conventuale si sarebbe tradito il carisma del fondatore.

Notiamo come l'ipotesi della discontinuità, pur essendo legittima, possa divenire ingannevole. Bisogna chiarire che il tentativo di regolare la vita spirituale e domestica dell'Istituto non appartiene in esclusiva all'Ottocento. L'insistenza nell'ordinare la vita religiosa dei gesuiti si rintraccia già ai tempi del P. Mercuriano (1573-80)¹⁸, al quale si deve il *Sommario*, le regole degli uffici, l'osservanza dell'ora di preghiera quotidiana anche per i professi, le norme per l'organizzazione interna delle case e l'*Ordo domus probationis*.

Riteniamo che la storia non può ridursi a semplificazioni fondate nel binomio conservazione-progresso. Bisognerebbe considerare piuttosto che l'evoluzione che si è avuta nella Compagnia durante l'Ottocento è stata in fondo l'aggiornamento della tensione strutturale che la caratterizza dalla sua fondazione.

Ricorrendo all'immaginazione potremmo contemplare l'Ordine nei diversi momenti della sua storia, proprio come fece Claude Monet con la facciata della cattedrale di Rouen nell'arco della giornata. Nel visualizzare il quadro corrispondente al XIX secolo, noteremo che l'"autore" ha voluto porre davanti ai nostri occhi una figura che seppure riconoscibile da tutti, è carica di drammaticità e per questo impregnata di tonalità intense.

Il fervore, lo zelo apologetico, l'ultramontanismo, la militanza antiliberal e una concezione disciplinare dell'obbedienza sarebbero in qualche modo i "colori" o le "tonalità" che definiscono le sembianze della Compagnia restaurata. Se aggiungiamo la protezione da parte dei settori sociali spiccatamente conservatori, capiremo meglio che i gesuiti diventarono ancora una volta il bersaglio di critiche implacabili.

¹⁸ Vid. M. FOIS, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, II, Roma-Madrid, 2001, 1611-1614.

Dal 1814 la Compagnia riapparve in un quadro storico molto diverso rispetto a quello della fondazione. Le penalità del periodo della soppressione e quelle dovute alla legislazione anticlericale, obbligarono i gesuiti ad adottare un contegno di difesa. Tale disposizione di sospetto impedì loro per lungo tempo di cogliere l'importanza di due valori apportati dalla rivoluzione, vale a dire l'uguaglianza e la libertà. Tuttavia, la generosità e l'abnegazione di una moltitudine di apostoli, figli spirituali di sant'Ignazio, rivelano probabilmente che il processo di consolidamento ed espansione della Compagnia di Gesù restaurata non è stato una semplice dimostrazione di conservatorismo.

Una Spiritualità del Dialogo e della Riconciliazione

Ignazio di Loyola (1491-1556)

di MARK ROTSAERT S.J.
Pontificia Università Gregoriana

1. Imparare ad ascoltare: la lenta crescita di Ignazio

Dopo essere stato ferito alle gambe a Pamplona, Ignazio è costretto a rimanere per molti mesi a letto nel castello di Loyola. Ha, quindi, tempo a disposizione per sognare e per leggere. I suoi sogni sono rivolti ad una dama dell'alta nobiltà, le sue letture sono quelle della vita di Gesù e dei santi. Questa storia è nota.

1.1. *Imparare ad ascoltare se stesso*

Nel *Racconto di un pellegrino* Ignazio ci dice come durante i mesi trascorsi a Loyola egli abbia vissuto la sua prima esperienza spirituale. Questa esperienza cambia la sua vita. Ma di quale esperienza si tratta? Ignazio scopre che ciò che legge e ciò che sogna lasciano delle tracce in lui, qualche impronta nella sua affettività. Può essere pieno di entusiasmo per la dama che vuole conquistare, così come per la vita austera dei santi e la vita di Gesù. Le due cose lo animano. La differenza sta nelle sensazioni che rimangono in lui dopo il sogno, o dopo la lettura: una di desolazione, l'altra di gioia e di pace. È il primo apprendimento del discernimento spirituale. [*Racconto*, 5-10].

All'inizio Ignazio non era cosciente di questi movimenti interiori, di queste mozioni nel suo cuore. Poco a poco, durante i mesi, scopre che ciò che leggeva, ciò che sognava aveva un effetto profondo sulla sua affettività. Ma questa scoperta è stata solo il primo passo nella vita spirituale. Ignazio comincia ad interpretare questa differenza: ciò che gli dà gioia e pace, sentimenti che durano anche dopo la lettura, è opera di Dio, dello Spirito; ciò che gli dà tristezza e desolazione, che durano anche dopo il sogno, non può venire da Dio, ma dal nemico di Dio. Di qui la logica conclusione: decide di seguire ciò che gli dà gioia e pace. La scoperta di questi movimenti interiori diviene la base per le sue decisioni future.

Questa è la storia della conversione di Ignazio, lui, che voleva mettere la sua vita al servizio del re di Spagna, ora la pone al servizio di Gesù Cristo. Andrà a Gerusalemme per seguire Gesù e farà ciò che ha letto nella vita dei santi. È la sua storia personale, individuale. È una storia fra lui e Dio. La sua vita riceverà una nuova dimensione a Manresa.

1.2. Dalla conversione alla conversazione

Questa nuova dimensione è la sua vocazione apostolica. È un'altra scoperta che cambierà la sua vita. Nei primi mesi a Manresa egli è ancora molto centrato su se stesso: lui può fare ciò che i santi hanno fatto, lui può fare di più, lui farà tutto per uscire dai suoi scrupoli. Solo quando sperimenta che è Dio che lo salva per la sua infinita misericordia, solo quando si libera dei suoi peccati e di questa autosufficienza, diviene libero per gli altri. Scopre che è in grado di aiutare le anime, come dice, a partire dalla sua esperienza spirituale. Le persone vanno da lui non solo perché ha una profonda esperienza spirituale, ma anche perché è capace di aiutare gli altri senza imporre la propria esperienza. È chiaro che Ignazio ha imparato molto a contatto con coloro che erano alla ricerca di un senso nella vita. Non avrebbe potuto aiutare le anime se non avesse imparato ad ascoltare gli altri.

2. Gli Esercizi spirituali: dalla conversazione alla conversione

Gli *Esercizi spirituali* sono il risultato della doppia esperienza di Ignazio, ovvero, da una parte, la scoperta dei movimenti interiori, delle mozioni, che lo ha aiutato a prendere una decisione nella sua vita; dall'altra, la scoperta del fatto che la sua esperienza spirituale può aiutare le altre persone a scegliere per il meglio nella loro vita. Questa doppia esperienza è all'origine della doppia originalità degli *Esercizi spirituali*.

2.1. Una pedagogia della scelta migliore

Il libro degli *Esercizi spirituali* non è solamente un libro di spiritualità, un libro che aiuta a pregare, un libro di meditazione o di contemplazione. Di libri di questa tipologia ce ne sono molti all'inizio del Seicento. Il primo aspetto di originalità del libro di Ignazio è l'essere una pedagogia della scelta migliore – migliore per chi fa gli *Esercizi*. Come fare una scelta nella quale la fede abbia un ruolo importante?

La prima esperienza di Ignazio a Loyola è come la matrice degli *Esercizi spirituali*. Contemplare la vita di Gesù nel Vangelo, e, dopo ogni meditazione o contemplazione, prendere del tempo per ascoltare ciò che tale brano del vangelo ha prodotto nella propria interiorità. Questa riflessione dopo la preghiera, o, come si dice oggi, questa rilettura è forse l'aspetto più originale del libro di Ignazio del Seicento. Operare una rilettura, non solo, eventualmente, per migliorare la propria preghiera, ma per diventare coscienti dei movimenti e delle mozioni interiori, per notare ciò che, nella preghiera, ha dato gioia e pace, o, al contrario, tristezza e desolazione. Ignazio era convinto che questi movimenti e queste mozioni nel profondo della propria affettività sono il modo in cui Dio ci parla.

Queste mozioni interiori, non solo dopo una contemplazione, ma durante tutto il mese degli *Esercizi*, ci guidano nel prendere una decisione. È chiaro che interpretare questi movimenti e queste mozioni non è cosa semplice. Primo, non si tratta di movimenti affettivi superficiali o alla superficie della vita, ma piuttosto riguardano le profon-

dità del cuore umano. Secondo, la ripetitività dei movimenti ha un ruolo importante. Perché tale brano del vangelo mi dà sempre gioia o fiducia? Perché altri brani mi provocano sempre tristezza o scoraggiamento? È un lavoro di discernimento molto delicato. E per questo bisogna avere una buona guida o accompagnatore.

2.2. Il libro del maestro

Non ci sono esercizi ignaziani senza guida o accompagnatore, senza maestro. Il libro degli *Esercizi* è il libro della guida, non della persona che fa gli *Esercizi*. Il ruolo della guida è delicato. Al centro c'è chi fa gli *Esercizi*, e la guida deve sempre adattare il testo di Ignazio alla persona concreta. La guida conosce il percorso degli *Esercizi* per aver fatto lui stesso gli *Esercizi*. Quando ascolta chi fa gli *Esercizi* parlare della sua preghiera e della sua rilettura, la guida sa dove egli è in quel momento, conosce i momenti più difficili, e così può guidarlo nel cammino degli *Esercizi*. Non è la guida che prende la decisione, ma aiuta la persona che fa gli *Esercizi* a comprendere ciò che accade nella propria interiorità ed ad interpretare i diversi movimenti. La guida aiuta colui che fa gli *Esercizi* a partire dalla sua esperienza, ma senza imporre questa esperienza.

2.3. Gli *Esercizi spirituali*, un dialogo multiplo

Quotidianamente la persona che fa gli *Esercizi* ha un dialogo con la propria guida. Da un lato, racconta alla guida ciò che è avvenuto durante la sua preghiera (i movimenti positivi e negativi), dall'altro, la guida ascolta e l'aiuta a comprendere ciò che è avvenuto. Alla fine dell'incontro la guida propone un'altro brano del Vangelo per continuare la preghiera. L'accompagnatore deve sempre mettere la persona che fa gli *Esercizi* sul cammino dell'incontro con Gesù Cristo, dell'incontro con Dio nella preghiera. Per poter fare questo deve conoscere ed avere interiorizzato il libro di Ignazio. Il dialogo fra la guida ed il testo di Ignazio è fondamentale. Senza questo dialogo egli non sarà capace di adattare il testo alla persona che fa gli *Esercizi*.

Ma al centro dell'esperienza degli *Esercizi* c'è il dialogo fra colui che fa gli *Esercizi* e Dio. Anche qui ci sono due momenti: da una parte, c'è la preghiera di chi fa gli *Esercizi* (la meditazione o la contemplazione con il testo del Vangelo proposto dalla guida), dall'altra, la risposta di Dio (i movimenti interiori, soprattutto i momenti di gioia, pace, fiducia, ecc.).

Tutti questi livelli di dialogo aiutano la persona che fa gli *Esercizi* a passare dalla conversazione alla conversione – non solo alla fine della prima settimana, ma soprattutto nell'elezione che fa alla fine della seconda o, forse, alla fine degli *Esercizi*, e che è un profondo cambiamento di vita o di stile di vita. Ignazio voleva che si dessero gli *Esercizi* di un mese – gli *Esercizi* completi – a chi non aveva ancora fatto una scelta definitiva di vita, o a coloro che, dopo aver fatto gli *Esercizi*, sarebbero stati 'moltiplicatori' di questa esperienza.

3. L'importanza della 'parola' nel progetto apostolico ignaziano

A Manresa l'aiutare le anime è diventato il *cantus firmus* della vita di Ignazio. Lì è nata la sua vocazione apostolica. Da Parigi in poi la sua vita diviene una vita al plurale. Ignazio ha scelto alcuni studenti con i quali si riunisce ogni settimana per condividere la vita universitaria, ma anche il suo progetto apostolico. Poco a poco è diventato un maestro nella conversazione spirituale. È un uomo di poche parole. Non gli piace parlare molto di cose senza importanza. Anche fuori dagli *Esercizi* tenta di parlare delle cose di Dio, e parlando della sua esperienza – in modo sobrio – spera che l'interlocutore possa essere capace di scoprire la sua vita spirituale. Lo scopo di un dialogo individuale è, per Ignazio, sempre il progresso spirituale della persona. La parola spagnola *aprovechar* è un termine chiave nel linguaggio ignaziano, sia negli *Esercizi*, sia fuori dagli *Esercizi*.

3.1. La Compagnia di Gesù: un Ordine apostolico

Al centro del progetto apostolico di Ignazio – e della prima Compagnia – c'è il predicare la Parola di Dio, come si può leggere nella bozza della *Formula* della Compagnia del 1539. Parlando delle opere apostoliche della Compagnia, Ignazio usa regolarmente le parole *ministerium assueta* o *ministerium consueta*. Sono parole fondamentali nel *Chronicon* di Polanco, che racconta la storia della prima Compagnia. Quali sono le opere che più ricorrono nei documenti della prima Compagnia? Le due più importanti sono certamente i sacramenti dell'eucaristia e della confessione. Però, per preparare le persone alla confessione e all'eucaristia, è necessaria la predicazione della Parola di Dio. Ignazio inviava, quando possibile, in ogni città due gesuiti: uno per predicare, l'altro per raccogliere i frutti della predicazione nella confessione. Nell'eucaristia il fedele poteva trovare i mezzi spirituali per andare avanti nella sua vita di cristiano. Predicazione, confessione, eucaristia sono tre *ministerium assueta*, molto importanti nella prima Compagnia, e, in un certo senso, più importanti degli *Esercizi* spirituali, anche se Ignazio scrive, nel 1536, al suo confessore al tempo di Alcalá: *Gli Esercizi sono tutto il meglio che io in questa vita possa pensare, sentire e comprendere sia per il progresso personale di un uomo sia per il frutto, l'aiuto e il progresso rispetto a molti altri.*

C'è un criterio nelle Costituzioni, nella Parte settima, che spiega perché la predicazione può essere più importante degli *Esercizi spirituali*. Scrive Ignazio: *Quando tutti i punti sopratoccati fossero di pari valore, qualora si offerissero alcune occupazioni di maggiore bene universale e che portano aiuto ad un maggior numero di persone come la predicazione e le lezioni sacre, ed altre [opere] più particolari, come le confessioni e la direzione di Esercizi, nell'impossibilità di fare le une e le altre, ci si dedichi di preferenza alle prime, eccetto che alcune circostanze inducano a giudicare che sono più convenienti le seconde [623,f].*

3.2. Il gesuita, l'uomo della parola

Se è vero che la predicazione della Parola di Dio è così importante nella Compagnia, si può comprendere come il gesuita debba essere, normalmente, un uomo della parola.

C'è una frase nella prima parte delle *Costituzioni*, in cui si parla dell'ammissione nella Compagnia, che lo dice chiaramente: *Quanto alle doti esterne: è desiderabile la grazia del parlare, così necessaria per il dialogo col prossimo* [157]. Un po' più avanti il testo parla degli impedimenti all'ammissione, dice: *una mancanza di istruzione o di capacità intellettuale o di memoria per apprenderla, o di facilità di parola per impartirla* [183].

Ignazio scrive in una lettera del 1547: *Conversare con gli altri è la nostra vocazione, così non possiamo ritirarci di questa vocazione* [Epp.I, 336]. E nelle *Costituzioni* leggiamo a proposito dei gesuiti in formazione: *In generale, devono essere istruiti sul comportamento che deve tenere uno della Compagnia che entra in conversazione con persone tanto differenti e in territori così svariati, prevenendo gli inconvenienti possibili a verificarsi e i vantaggi che si possono ricavare per il maggior servizio di Dio, usando gli uni o gli altri mezzi* [414].

Se il gesuita deve essere un uomo della parola, questo non vuol dire che debba essere l'uomo delle molte parole, al contrario. Ignazio scrive in una lettera ai due gesuiti – Broët e Salmerón – inviati come nunzi apostolici in Irlanda nel 1541: *Nel trattare con tutti ... parlare poco prendendo tempo, ascoltare a lungo e volentieri finché abbiano finito di dire quello che vogliono. Quindi, rispondere ai diversi punti, finire e andarsene. Se replicassero, risposte brevi quanto possibile, congedandosi rapidamente* [Epp.I,179-181]. Questo è solamente l'inizio della lettera; più avanti descrive come è importante conoscere bene il temperamento della persona con la quale si parla, per adattarsi a quest'ultima. Alcuni anni dopo, nel 1546, scrive una lettera ai Padri Favre, Lainez e Salmerón, inviati come teologi al Concilio di Trento, nella quale dà alcune regole per le relazioni con gli altri: *Io nel parlare sarei lento, considerato e pieno d'amore, specialmente se si devono determinare cose che si trattano o sono trattabili nel Concilio ... Lento nel parlare, sarei assiduo nell'ascoltare e calmo allo scopo di sentire e conoscere i pensieri, gli affetti e i voleri di quelli che parlano per poter meglio rispondere o tacere ... Se si tratta di relazioni e di conversazioni su materie di dottrina acquisita o infusa, volendone parlare, gioverà molto non considerare le proprie preferenze o la mancanza di tempo, cioè il proprio comodo, per adattarsi al comodo e alla situazione dell'interlocutore e spingerlo alla maggior gloria divina* [Epp. I,386-389].

3.3. Pierre Favre, l'arte del dialogo

Secondo lo stesso Ignazio, Pierre Favre era, tra i primi compagni, la migliore guida per gli *Esercizi spirituali*. Ma anche riguardo al dialogo con gli altri, e specialmente in situazioni difficili come in Germania – terra del protestantismo – Favre è un esempio di come si agiva nella prima Compagnia. In una lettera al Padre Lainez del 1546 Pierre Favre dà alcuni consigli su come trattare con i protestanti. Nel suo libro *Il Padre Maestro Ignazio*, il Padre Dalmases riassume questa lettera così: *Il primo consiglio era quello di avere molta carità con gli eretici e di amarli sul serio. Il secondo, conquistarli, perché si amino, il che si ottiene conversando familiarmente con loro di cose comuni a noi e a loro, evitando qualsiasi discussione. In terzo luogo, con gli eretici è meglio cercare di muovere la loro volontà, che indottrinare la loro intelligenza. Seguono poi altri consigli: indurli ai buoni costumi, perché molto spesso si è visto che le deviazioni dottrinali hanno la loro origine in*

una cattiva condotta. Esortarli all'amore delle opere buone, perché il trascurarle ha portato spesso alla perdita della fede. Siccome molte volte i precetti diventano per loro impossibili, è necessario spronare il loro spirito, perché riacquistino la speranza di poterlo fare e di poter sopportare quanto è richiesto e anche di più, con la grazia del Signore (p.223-224). Anche se i nostri tempi sono diversi dal Seicento, lo spirito di questa lettera di Favre potrebbe aiutarci, oggi, a cercare una maggiore comunione tra i diversi gruppi nella Chiesa.

3.4. La comunione e l'unione, scopo del dialogo

Le Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante, alla fine degli Esercizi spirituali, mostrano l'atteggiamento di Ignazio verso la Chiesa del suo tempo. Queste regole trattano di situazioni e problematiche teologiche che sono tipiche del Seicento, come la critica della tradizione dei costumi nella Chiesa, o come i problemi della grazia e della libertà dell'uomo, o della predestinazione, ecc. Lo spirito di quelle regole è di promuovere la comunione nella Chiesa. Ignazio vuole evitare tutto ciò che distrugge l'unità o la comunione all'interno della Chiesa. L'atteggiamento verso i costumi tradizionali della Chiesa deve essere quello di 'lodare', e per quanto riguarda le teorie teologiche Ignazio insiste su un atteggiamento pastorale: *Si deve fare molta attenzione nel modo di parlare e comunicare tutte queste cose* [366]. Ignazio stesso era conosciuto come un maestro della conversazione spirituale.

4. Ignazio e i primi gesuiti: mediatori nei conflitti

I ministeri più importanti della giovane Compagnia erano, senza dubbio, la predicazione della Parola di Dio, la confessione e l'eucaristia: *i ministeria assueta*, come abbiamo visto in precedenza.

4.1. La riconciliazione con Dio

Ignazio viveva in un tempo in cui c'era bisogno di una nuova evangelizzazione, ed è per questo che la predicazione della Parola di Dio era così importante. Una mancanza di evangelizzazione, però, porta con sé sempre una diminuzione di moralità, per questo la predicazione della Parola di Dio dei primi gesuiti era normalmente una preparazione alla confessione, alla riconciliazione con Dio. La riconciliazione con Dio, che è fondamentalmente un dono di Dio, era al centro del loro impegno pastorale. A volte la riconciliazione con il prossimo era una condizione, una esigenza nel cammino verso la riconciliazione con Dio.

4.2. Riconciliare i discordi

Nella nuova redazione della *Formula Istituti* del 1550 – dopo dieci anni di esperienza – si aggiunge alle opere di carità il *riconciliare i discordi*. Già nel 1540 – anno dell'ap-

provazione della Compagnia – diversi gesuiti si erano impegnati in questo ministero, come il Padre Paschase Broët nel Nord d'Italia, il Padre Claude Jay a Bagnoregio ed a Faenza, il Padre Francesco Estrada a Montepulciano, ecc. Anche Ignazio stesso ha operato molto per la riconciliazione. Di seguito alcuni esempi:

4.2.1. *L'accordo con le "Isabelitas" nel 1535 ad Azpeitia*

Ignazio era tornato, da Parigi, nella sua terra per curarsi. Ad Azpeitia esisteva una controversia da oltre vent'anni tra il clero della parrocchia e il parroco e le monache del convento della Concezione del Terz'Ordine di San Francesco, dette Isabelitas. L'opera, fondata nel 1497, aveva incontrato delle difficoltà fin dall'inizio. La sua vicinanza alla chiesa parrocchiale creava problemi di competenza in materia di funerali, messe, prediche e di altri atti di culto. Più di una volta il parroco aveva fatto ricorso al re, che considerava la chiesa di Azpeitia come patrimonio della corona. Le famiglie coinvolte – da una parte quella dei Loyola, e dall'altra quella degli Anchieta – erano tra loro nemiche.

La questione dei conflitti tra la parrocchia e il convento era giunta fino alla curia romana. Vari tentativi di riconciliazione erano falliti. Durante la sua permanenza ad Azpeitia, Ignazio si era prefisso di mettere fine a quella lite che vedeva coinvolto suo fratello. E ci riuscì. Il 18 maggio 1535 venne firmato un accordo tra le due parti, composto di 21 punti, che vertevano sulle questioni in discussione. Il primo dei testimoni ad apporre la sua firma al documento fu "Yñigo" (C. de Dalmases, *Il Padre Maestro Ignazio*, pp. 159-160).

4.2.2. *Una lettera di Ignazio a Simon Rodriguez, 18 marzo 1542*

Il portoghese Simon Rodriguez, affascinato da Ignazio a Parigi, nel 1540 introdusse la Compagnia in Portogallo. Per le sue qualità e anche perché appartenente ad una famiglia nobile, aveva una grande influenza sul re, Giovanni III, che fu uno dei più grandi benefattori della Compagnia. Quando Ignazio scrisse questa lettera, le relazioni tra il re del Portogallo e il Papa erano assai tese. Infatti, Paolo III aveva nominato cardinale Michele da Silva, un vescovo portoghese già primo ministro del regno, che era entrato in conflitto con il re per essersi trasferito in Italia senza il suo permesso; tale nomina aveva irritato Giovanni III, il quale, già contrario alla elezione di cardinali che non fossero membri della famiglia reale, aveva richiamato da Roma il suo ambasciatore Cristoforo de Sousa.

La Compagnia era legata da profondi vincoli di riconoscenza al Papa e al Re, bisognava dunque fare qualche cosa per dirimere quella controversia. Ignazio, preoccupato del bene universale, scrisse al Padre Simon Rodriguez affinché cercasse, con tutti i mezzi possibili, di risolvere la controversia.

In quella lettera Ignazio chiedeva a Simon Rodriguez di essere un costruttore di pace. Ne riporto una parte: *Avrei voluto scrivere una lettera al Re, ma me ne sono astenuto; in parte perché vedo da me stesso quanto son piccolo e tanto indegno per farlo, in parte perché c'è lei presente sul posto e quindi mi pare di esserne scusato. Spetta a lei riverirlo profondamente e parlargli a nome di tutti noi e suo. Tuttavia se lei giudicasse diversamen-*

te, io non vorrei né desidero venir meno, neanche nella più piccola cosa, in nostro Signore (Sant'Ignazio di Loyola, Gli Scritti, pp. 976-978).

È riuscito Rodriguez nella sua missione di costruttore di pace? Ciò che sappiamo è che il Papa e il Re hanno continuato ad essere grandi amici e benefattori della Compagnia.

4.2.3. Il matrimonio Colonna

(Sant'Ignazio di Loyola, Gli Scritti, pp. 992-999 / 1362-1363)

Nel 1521 si sposarono il duca Ascanio Colonna e Giovanna de Aragón, della famiglia Cardona. I motivi di questo matrimonio furono di natura politica ed economica. Dalla loro unione nacquero sei figli. Alcuni anni dopo le nozze, Giovanna abbandonò suo marito e se ne andò a Napoli, dove entrò in contatto con i circoli di Giovanni Valdés, sospettato di essere un luterano. Il duca, che cercava il modo di muovere guerra al Papa, chiese l'aiuto di Ignazio per riconciliarsi con sua moglie.

A. Il 15 aprile 1543 Ignazio scrisse una lettera al duca. È una lettera generale e molto prudente, che non ebbe grande effetto.

B. Il 18 gennaio 1549 Ignazio scrisse una lettera a Giovanna de Aragón, che aveva chiesto che il Padre Lainez restasse a Napoli o che fosse sostituito dal Padre Salmeron. Ignazio rispose che questo non era possibile poiché avevano già ricevuto altre missioni, ma che avrebbe inviato il Padre Bobadilla, già da molti anni suo direttore spirituale. In questa lettera non c'è alcuna allusione alle difficoltà coniugali.

C. Varie missioni di conciliazione furono condotte dai Padri Bobadilla e Araoz, ma il risultato fu nullo. Intanto lo scandalo era giunto al colmo. Il figlio Marco Antonio portò avanti una politica di avversione e opposizione al padre. Il Papa e l'imperatore non erano riusciti a ristabilire la pace in quella famiglia. Allora Ignazio, che si trovava in buoni rapporti con la cognata di Giovanna, Vittoria, prese una decisione straordinaria: presentarsi personalmente alla duchessa. Da vari anni il generale della Compagnia non si era più allontanato da Roma, ma questa volta ritrovò le forze e, nel **novembre 1552**, si avviò verso Alvito, un piccolo paesino del regno di Napoli, appartenente al conte Alvito. Quel mattino del 2 novembre un violento temporale sembrava che dovesse fermare l'audacia e lo zelo di Ignazio. Ma il santo pensava alle tempeste interiori che infuriavano nell'animo della duchessa, e al Polanco, suo fedele segretario, che voleva trattenerlo, disse: "Da trenta anni non sono mai stato fermato né dall'acqua né dal vento né da altre intemperie pur di compiere, per l'ora che mi ero prefisso, un'opera di servizio di Dio N.S." Egli non solo si intrattenne due giorni e mezzo, ma tale vicenda lo preoccupava tanto che, al suo rientro a Roma, si sedette nel suo studio e scrisse un 'memorandum' con tutti i motivi che Giovanna poteva avere per riprendere la vita con Ascanio. La lunghezza e la serietà del documento ci possono far capire quale importanza dava Roma a tale scandalo coniugale, ormai sulla bocca di tutti.

Giovanna de Aragon
 Roma, fine novembre 1552

Mia signora nel Signor nostro.

Benché abbia comunicato a viva voce a V.E. il modo che sento nel Signor nostro più conforme alla sua divina volontà per accordarsi con il signor Ascanio e che le converrebbe più di ogni altro, tuttavia spingendomi l'affetto, che la sua bontà infinita mi ha dato per il servizio e ogni perfezione di V.E., non tralascero, anche se fuori delle mie abitudini, di porre per iscritto le ragioni che me spingono a questo. Quando le avrà considerate e ponderate più volte con la buona e santa intenzione che Dio N.S. le ha dato, e soprattutto con la sua grazia, il parere e la volontà attuali di V.E. potrebbero cambiare.

Dico, quindi, signora, che il modo migliore che io sento, tutto considerato, è che V.E. dovrebbe disporsi con animo grande, e confidando nel Signore, a tornare a casa del signor Ascanio, rimettendosi interamente alla sua discrezione, senza cercare altre sicurezze né fare altri patti, ma liberamente, come la moglie suole e deve stare a discrezione di suo marito.

Le ragioni che mi muovono a questo sono le seguenti:

1. *Se la concordia deve ristabilirsi intera e perfetta, non c'è altra via che guadagnarsi totalmente l'amore e il cuore del signore Ascanio; e questo non si otterrà con patti e cercando garanzie, come tra nemici, bensì mostrando amore, umiltà e fiducia in lui come marito. E questo è da farsi nel modo detto sopra.*

2. *Tale comportamento, più di ogni altro, mostrerebbe in V.E. perfezione di umiltà. Infatti, se una delle due parti non si piega e umilia, non si può fare la pace e le piaghe del cuore restano aperte. Se poi uno dei due deve piegarsi e umiliarsi, quanto più ragionevole che nell'umiltà si distingue la moglie anziché il marito, e quanto meno scusa ha lei davanti a Dio e agli uomini, se il suo rifiuto di umiliarsi impedisce la debita unione tra lei e suo marito.*

3. *Tale atto sarebbe anche di maggiore forza e grandezza d'animo, quale conviene al sangue e animo generoso di V.E. Dimostrerebbe infatti di non temere neppure il pericolo di morte, che alcuni temerebbero, segno ordinario dei cuori grandi; mentre cautele e garanzie sono insolite alle persone coraggiose.*

4. *Quanto più difficile sarà questo modo, tanto più eroico sarà per V.E. vincere se stessa e dominare qualche risentimento che avrà potuto avere o abbia contro il signor Ascanio; e di conseguenza più meritori davanti a Dio N.S., se fatto per suo divino amore. Pertanto dovrebbe V.E., anche se si presentasse un altro modo più facile, preferire questo come più perfetto.*

5. *Questa sarebbe un'opera di maggiore perfezione e quindi più gradita e conforme ai consigli di Cristo N.S., che ama tanto la pace anche tra estranei da far sospendere le offerte e i sacrifici finché non si riconciliano tra loro. Quanto più vorrà la pace tra coloro che egli ha unito in matrimonio; della quale unione dice nel suo vangelo: "L'uomo non separi ciò che Dio ha unito" e "saranno due in una sola carne" e "l'uno per vivere con l'altra deve lasciare padre e madre", ecc.*

6. *Ciò sarà più conforme alle leggi sotto le quali la sua divina Maestà ha posto il matrimonio, come dichiara in tanti passi la Scrittura quando dice: "Capo della donna è il mari-*



to”, “Le mogli siano sottomesse ai loro mariti”, e quando dà come esempio Sara che chiama suo marito suo signore.

7. Sarebbe un atto di grande fiducia in Dio N.S. che si compiace della nostra fiducia nella sua provvidenza rispetto a noi. Né sarebbe tentare la sua divina Maestà: persone prudenti e dotte sono del parere che tal fiducia sia molto lodevole e, in ogni caso, non comporterebbe nessun o pochissimo pericolo.

8. Sarebbe opera tanto più gradita a Dio in quanto con essa si toglierebbe interamente al demonio tutte le armi per offendere sua divina Maestà: armi che sono molte sia da parte di V.E. che degli altri, nelle disposizioni in cui attualmente si trovano. Piacesse a Dio N.S. che la cosa fosse meno evidente!

9. Sarebbe un gesto di grande carità verso il signor Ascanio volerlo conquistare per questa via e sono convinto in N.S. che ci riuscirà. Egli sarebbe ricondotto ad uno stato più sicuro per la sua salvezza, vivendo di più nella grazia e nel servizio di Dio, obbligato, con questo atto virtuoso, a cercare anche lui di segnalarsi maggiormente in tutte le virtù cristiane.

10. Sarebbe pure verso di lui grande carità non solo alleviarlo dalle preoccupazioni domestiche reggendo la sua casa, come egli desiderava, ma anche procurargli pace e gioia e una buona vecchiaia, a cui è ormai vicino avendo già sessanta anni finendo così la sua vita nell'unione e nell'amore di sua moglie e dei suoi figli.

11. Inoltre questo modo di riconciliarsi sarebbe il rimedio più rapido e l'esempio migliore per le signore sue figlie e ne sarebbe conquistato il cuore del signor Ascanio.

12. Anche il suo figlio, il signor Marcantonio, si riconcilierrebbe più facilmente con suo padre, dato che il suo rapporto con lui dipende da lei; di conseguenza, scomparirebbero diverse preoccupazioni che attualmente lo affliggono.

13. Farebbe cessare una grande quantità di risentimenti, peccati e pene nei suoi servi e in quelli del signor Ascanio, come pure negli amici e fautori dell'una e dell'altra parte, dando a tutti una grande occasione di consolarsi nel Signore.

14. Tutte le donne riceverebbero un esempio assai lodevole di sottomissione e umiltà e carità nei riguardi dei loro mariti.

15. A tutti, grandi e piccoli, che hanno avuto tanto da parlare e mormorare di questa separazione, darebbe grande edificazione e motivo di lodare Dio N.S., agendo con tanta virtù e nobiltà d'animo.

16. Se si deve tener conto, come è giusto, della reputazione e dell'onore di V.E., sono certo che questa è la via migliore per assicurarli. L'onore in fatti propriamente è premio dovuto alla virtù. Nella misura quindi in cui questa riconciliazione si farebbe con gesto più generoso e perfetto, nella stessa misura verrebbe a lei da parte di tutti maggiore onore. Quanto più pubblico e conosciuto è questo caso, tanto più la fama della sua magnanimità si estenderà con sua grande gloria nel cielo e sulla terra.

17. Dovrebbe pure muovere profondamente i buoni e nobili sentimenti di V.E. il fatto che questo gioverebbe molto all'onore del signor Ascanio, onore che V.E. assieme ai suoi figli devono ritenere come proprio.

18. Se poi V.E. tiene conto dell'utilità temporale che ne ricaverebbe, stia certa che questo modo è quello che le conviene, poiché il signor Ascanio così le si dà come preda, restando suo schiavo. Ne segue che, oltre la dote delle figlie, egli pagherà i debiti e provvederà per

l'avvenire alle sue spese necessarie. Lei diventerà signora di quanto lui possiede e governerà tutto, come ho inteso dal signor Ascanio. Sono certo che per lei sarebbe di grande sollievo non dover pesare per questo sui suoi amici.

19. *Verebbe liberata anche da alcune spese, perché potrebbe licenziare parte della gente che tiene come guardia personale.*

20. *Per la sicurezza della sua persona, questa è la migliore via per quello che posso comprendere. Con essa si rimedia completamente a questa piaga del suo spirito, si guadagna la benevolenza e quindi di ogni timore. Da chi ama infatti non si teme nulla ed egli non cesserà di amarla vedendo che V.E. si fida di lui e l'onora in tale modo. Tutte le sue forze sarebbero in difesa di V.E. e non contro.*

21. *Anche se egli ricadesse nelle sue cattive disposizioni – cosa impossibile a mio parere, se V.E. agisce come le consiglio – non è verosimile che giunga ad offendere la sua persona. Se non Dio, temerebbe il Papa, l'Imperatore, suo figlio e tutta la nazione spagnola, e vedrebbe cosa sia mettere pericolosamente in gioco la sua fama, la sua posizione e tutto ciò che possiede. Egli si avventurerebbe meno in questo, se V.E. si umiliasse davanti a lui, come già detto, e gli ubbidisse in quel che conviene.*

22. *Se poi si guarda alla gioia e alla pace di V.E. la via per arrivarci è vivere in sicurezza, eliminando il timore, la sfiducia, i sospetti, le apprensioni, che necessariamente avrebbe se dovesse guardarsi da suo marito, non dandogli e non ponendosi del tutto nelle sue mani.*

23. *È anche un mezzo per la quiete e pace del suo spirito liberarsi da tante occasioni di dispiaceri, in cui si trova attualmente, per vivere nella sua casa una vita materialmente e spiritualmente tranquilla.*

24. *Se poi si considera la facilità per giungere a questa concordia, la via da me proposta è certo la più facile di ogni altra, perché non comporta tante trattazioni né tanti sotterfugi e mezzi.*

25. *Quanto alla rapidità, la cosa può essere conclusa oggi o quando V.E. vuole concluderla per questa via: per altra via, non so quando V.E. si potrebbe concludere.*

26. *Finalmente, pensi V.E. che questo è il parere di quelli che sono affezionati al suo servizio in Cristo N.S. e che è giusto fidarsi di altri più che di se stessi nelle cause proprie.*

Sembra che Ignazio abbia portato a buon fine ciò che altri non avevano potuto. Giovanna de Aragón, infatti, tornò a Roma per riprendere con il marito la vita comune. Tuttavia la riconciliazione tanto attesa, per l'ingerenza di alcuni cardinali e di altre nobili persone, non avvenne e, se ebbe luogo, fu per breve tempo. La disastrosa politica della famiglia Colonna, inoltre, portò alla rottura di ogni legame. Il duca Ascanio venne arrestato dietro accusa di alto tradimento e morì nella fortezza di Castel Nuovo, in realtà una prigione.

Giovanna, dal 1555, viveva a Roma con le sue figlie, nel palazzo Colonna, ma anche la sua situazione era disperata: per il papa Paolo IV costituiva un ostaggio contro il figlio che militava tra i suoi nemici. Riuscì a fuggire, vestita da contadino, e poté raggiungere il castello di Tagliacozzo, dove visse fino al 1559. In questo stesso anno Paolo IV morì e Giovanna tornò a Roma, dove fu accolta trionfalmente.

D. Delicata mediazione da parte di Ignazio:

 la lettera del **14 ottobre 1554** a Giovanni de Mendoza.

Don Giovanni de Mendoza comandava la fortezza di Castel Nuovo nella città di Napoli, quando vi fu imprigionato, verso la fine del 1553 Ascanio Colonna, dietro ordine di Carlo V. Era stato accusato di alto tradimento in favore dei francesi e doveva languire in quella prigione, finché la morte non fosse venuta a liberarlo (1557).

Sembra che Ignazio avesse incontrato il duca Ascanio prima ancora che quest'ultimo lasciasse Roma e che insieme avessero parlato oltre che del problema coniugale anche della sua posizione politica. Perciò rimase colpito, quando seppe del suo arresto. Adesso non si prefiggeva che un fine: conquistare a Dio l'anima di quest'uomo, che un giorno aveva esortato a costruire il suo nido in cielo. Raccomandava, quindi, in questa lettera a Giovanni de Mendoza, che l'anno dopo sarebbe entrato in Compagnia, di trattare il prigioniero nel miglior modo possibile. Ignazio scrive: ... *Ho appreso difatti che il signor Ascanio Colonna si trova prigioniero in codesto castello. Dio N.S. lo visita nella sua vecchiaia con pene, come suole con quelli che ama e vuole disporre al desiderio della patria celeste ed eterna dando loro un più grande disgusto del pellegrinaggio di questa vita terrena e temporale. Sono certo che, nella sua grande umanità e nobiltà d'animo, avrà fatto e farà, nei limiti del possibile e senza mancare al suo dovere, una buona accoglienza a S.E. Tuttavia non posso omettere di supplicarla vivamente, fiducioso che ne godrà, di considerare che le raccomando in modo speciale il buon trattamento di don Ascanio, con cui sono stato in relazioni spirituali e che amo molto in N.S. ...*

Ignazio vuole concludere con la consolazione il suo impegno per il duca Ascanio Colonna. Questa lettera è un bell'esempio della sua delicatezza e della sua fedeltà.

4.2.4. Riconciliazione tra le città di Tivoli e Castel Madama (1548-1550)

Il Padre Polanco, segretario di Ignazio, scrisse il 12 gennaio 1550 una lettera al Padre Simone Rodriguez in Portogallo, per informarlo di ciò che si faceva nella casa professa di Roma. Racconta: *Non solamente a Roma, ma anche fuori di Roma si serve Dio N.S., come a Tivoli, una città a quindici miglia da Roma. Il motivo era di costruire la pace fra questa città e la città vicina Castel Madama. Alcuni Padri della casa di Roma sono andati in quelle due città per preparare le anime alla concordia. ... Dopo un po' di tempo, nella festa della Madonna in settembre, Ignazio stesso – con alcuni Padri della casa – è andato a Tivoli, per celebrare la pace ritrovata fra le due città. C'era un amico della Compagnia, un tale Luigi de Mendoza, che aveva donato alla Compagnia una chiesa, con una casa ed un giardino, a Tivoli. Era il primo posto della Compagnia in questa città. Poco dopo la riconciliazione fra le due città, la Compagnia poté aprire un collegio a Tivoli. Ignazio inviò alcuni gesuiti nel collegio, tra cui un giovane ancora in formazione, Michele Ochoa. Michele aveva il dono della predicazione, al punto che gli abitanti di Tivoli volevano tutti confessarsi con lui. La domanda era così forte che dovettero ordinare Michele sacerdote. La predicazione e le confessioni con lui hanno fatto miracoli, riferisce il *Chronicon* di Polanco, la prima storia della Compagnia.*

Conclusione

Il dialogo e la riconciliazione, nella vita di Ignazio e della prima Compagnia, non sono semplicemente alla base di una tecnica per raggiungere lo scopo dell'incontro, infatti non hanno senso per il Santo senza la presenza di Dio negli interlocutori. Nel dialogo e nella riconciliazione l'uomo collabora con la presenza creatrice di Dio in ciascuno di noi. Questo è il messaggio di Ignazio.

Testi ignaziani per il dialogo e la riconciliazione: Esercizi spirituali, Costituzioni, Lettere¹

di TONI WITWER S.J.
 Pontificia Università Gregoriana

Il tema generale delle conferenze: “Una spiritualità per il dialogo e la riconciliazione”, da una parte, ne indica l’intenzione principale – offrire un contributo spirituale nel campo del dialogo e della riconciliazione – e, dall’altra, accenna già ai problemi esistenti, sia nella comunicazione del singolo con l’altro, sia riguardo alla disponibilità a riconciliarsi dopo un conflitto. Davanti alle difficoltà e alle mancanze manifeste in questo ambito, la comunicazione e la riconciliazione richiedono non solo la nostra riflessione, ma ci fanno pensare e ci portano a domandarci: “Che cosa possiamo offrire per superarle?”. E: “Come possiamo dare un contributo rilevante che sia in grado di porvi rimedio o almeno di farle diminuire?”.

In vista dei tanti conflitti che continuamente notiamo nel mondo di oggi – siano essi grandi, come quelli che riguardano popoli interi in situazioni di guerra, siano essi più piccoli ma non meno gravi, come nel caso di persone che non riescono più a riconciliarsi e a dialogare tra di loro – certamente è di grande importanza ogni possibile aiuto che sia in grado di favorire la riconciliazione e il dialogo – e perciò è da auspicare anche la collaborazione di tutti gli operatori di pace.

1. Il motivo dell’impegno della Compagnia per il dialogo e la riconciliazione

Se la Compagnia di Gesù è impegnata ad offrire tale contributo, ciò non è dovuto alle sole difficoltà incontrate nel mondo e nella società di oggi. Cioè tale impegno non è da considerare la sola risposta alle difficoltà, che scaturisce dalla compassione per la gente colpita, ma è piuttosto un aspetto che caratterizza la Compagnia di Gesù dall’interno e che – secondo la Lettera Apostolica *Exposcit debitum*², con cui il 21 luglio 1550 Giulio III confermava la “*Formula Instituti*” – deve anche caratterizzarla. Sono le esperienze

¹ Conferenza tenuta il 26 ottobre 2012 nella Pontificia Università Gregoriana.

² Cf. MI *Const I* (MHSI 63) 373-383.

dei dieci anni trascorsi dall'approvazione della Compagnia di Gesù ad aver condotto a questa Lettera Apostolica, che delinea l'Ordine "con maggiore chiarezza e precisione, pur mantenendo intatto lo spirito"³, come viene detto nella sua frase di introduzione.

È interessante notare che cosa essa aggiunge al testo della prima approvazione, "*Regimini militantis Ecclesiae*"⁴ di Paolo III, e che è rilevante riguardo al nostro tema. In primo luogo è stata aggiunta la "difesa" della fede alla "propagazione" della fede, dicendo che la Compagnia è "istituita allo scopo precipuo di occuparsi specialmente della difesa e propagazione della fede, e del progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana"⁵. Con la "difesa" è menzionato un elemento che di per sé può essere la causa di conflitti, o almeno accenna ad una situazione conflittuale esistente. Per capire ciò più facilmente, basta guardare la situazione di molti martiri che, difendendo la fede, spesso diventarono vittime di violenze crudeli contro di loro. D'altra parte, l'accettazione interiore della morte violenta fece di loro anche dei testimoni della riconciliazione vissuta profondamente, offrendo la propria vita per i loro aguzzini.

Con queste osservazioni è già indicata l'ambiguità della "difesa" ed accennata l'importanza del modo in cui si "difende" qualcosa. In questo contesto, quindi, è importante chiedersi: «"Difendo" solo me stesso e le mie convinzioni – o "difendo" un'idea, una "verità" come la fede cristiana e così via – o provo a "difendere" l'altra persona che si trova davanti a me?»⁶. Il modo in cui viviamo la "difesa" influisce sulla percezione del nostro atteggiamento da parte degli altri, e può trasformarci sia in "operatori di pace e di riconciliazione", che invitano al dialogo, sia in "uomini prepotenti ed oppressori degli altri", che piuttosto lo scoraggiano. Per la comprensione migliore del modo in cui "difendere" qualcosa, quindi, è molto importante che "difesa e propagazione della fede" vengano descritte dalla Lettera Apostolica come "servizio" da prestare: "mediante pubbliche predicazioni, conferenze ed ogni altro servizio della parola di Dio, gli Esercizi spirituali, l'insegnamento della verità cristiana ai fanciulli e ai rozzi, e la consolazione spirituale dei credenti, con l'ascoltarne le confessioni e con l'amministrazione degli altri sacramenti"⁶.

In questa descrizione del servizio, che il Gesuita deve prestare, è aggiunto un altro elemento particolarmente rilevante per il nostro tema: "Ed egli nondimeno si dimostri adatto a riconciliare i dissidenti, a soccorrere e servire piamente quelli che sono in carcere e negli ospedali, e a compiere, in assoluta gratuità, tutte le altre opere di carità che sembreranno utili alla gloria di Dio e al bene comune"⁷. Quindi, "riconciliare i dissidenti" è un compito particolare che è affidato alla Compagnia, e per questo motivo essa deve dare il proprio contributo spirituale al dialogo e alla riconciliazione.

³ Cf. *MI Const I* (MHSI 63) 375, n. 2.

⁴ Cf. *MI Const I* (MHSI 63) 24-32.

⁵ Cf. *MI Const I* (MHSI 63) 376, n. 3. La traduzione italiana dei testi ignaziani è presa dall'edizione: *Gli scritti di Ignazio di Loyola* a cura di Mario Gioia, Torino 1977, ibid. 215.

⁶ Cf. *MI Const I* (MHSI 63) 376, n. 3; *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 215-217.

⁷ Cf. *MI Const I* (MHSI 63) 376, n. 3; *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 217.

2. Il “Praesupponendum” degli Esercizi spirituali come testo chiave di tale servizio

Se ci si domanda quale sia il testo chiave di Sant’Ignazio riguardo al dialogo e alla riconciliazione, la risposta è evidente, infatti è il cosiddetto “*Praesupponendum*”⁸ – il “Presupposto” – che si trova prima del “Principio e Fondamento” al numero 22 degli Esercizi spirituali. Perciò vale la pena considerare più attentamente questo testo, che dice: “Per maggiore aiuto e vantaggio, sia di chi propone sia di chi fa gli esercizi spirituali, è da presupporre che un buon cristiano deve essere propenso a difendere piuttosto che a condannare l’affermazione di un altro. Se non può difenderla, cerchi di chiarire in che senso l’altro la intende; se la intende in modo erroneo, lo corregga benevolmente; se questo non basta, impieghi tutti i mezzi opportuni perché la intenda correttamente, e così possa salvarsi”⁹.

Certo, l’inizio del testo accenna chiaramente al contesto degli Esercizi spirituali, parlando “sia di chi propone sia di chi fa gli esercizi spirituali”, ma il suo significato va al di là di essi, e infatti spiega l’atteggiamento che è necessario per poter avere anche in generale un buon dialogo con l’altro, affinché tale dialogo possa essere veramente per tutte le persone coinvolte di “maggiore aiuto e vantaggio”. Su questa linea, ciò che deve presupporre un “buon cristiano” deve presupporlo anche “ogni persona di buona volontà”, cioè che sia interiormente aperta alle affermazioni dell’altro e disposta a prestare fede a ciò che egli dice. In altre parole, il fondamento di ogni vero dialogo è la fiducia profonda dell’uno nell’altro – perciò uno “deve essere propenso a difendere piuttosto che a condannare l’affermazione di un altro”.

Tale fiducia però non è per niente acritica e cieca, anzi l’ascolto attento richiede la riflessione e il discernimento come base per una comprensione approfondita di ciò che l’altro comunica. Una fiducia cieca invece rende il dialogo superficiale o persino impossibile, perché ci si limita a sentire la comunicazione dell’altra parte senza dare una vera risposta – e perciò non c’è dialogo. Inoltre, la fiducia cieca, che non è disposta a riflettere sulle affermazioni dell’altro, in realtà mette in discussione anche il significato più profondo di ogni dialogo, che è “la ricerca della verità”.

Proprio perché non possediamo ancora la verità intera, essa è sempre da cercare, e ciò deve spingerci a fare delle domande come pure a tendere alla comprensione più profonda di quello che ci viene detto. È l’amore per la verità che spinge alla più profon-

⁸ Il *Praesupponendum* si trova già nel testo più antico degli Esercizi, nel *Textus Ioannis Helyaris* (circa 1535): “Tertio, quacumque propositione aliqua prolata habente sensus diversos, semper debeo habere animum meum magis paratum ad salvandam *illam* quam ad condemnandam; et quando non potero salvare, petam ab eo quomodo intelligat. Tandem si ille male *sentiatur et deteriores partem sustineat*, post aliquas interrogationes corrigam eum; et si noluerit corrigi, quaeram omnia media honesta et possibilis ad salvandam huiusmodi animam, et ad deponendum huiusmodi errorem ab eo”. *MI Exercitia I* (MHSI 100) 429.

⁹ *Esercizi*, n. 22. La traduzione italiana è di Giuliano Raffo S.I.: Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, Roma 1991.

da comprensione possibile, ma è soprattutto l'amore per l'altra persona che rende capaci di intuirlo e di riconoscere più facilmente i probabili malintesi, ciò però non per giudicarla ma piuttosto per aiutarla a intendere nel modo giusto. In questo senso l'amore per l'altro è il presupposto necessario che ci rende disponibili ad interessarci davvero alle sue affermazioni, a correggerlo benevolmente, e ad offrirgli, senza stancarci, "tutti i mezzi opportuni" che possano aiutarlo a intendere correttamente.

3. Il significato spirituale del "Praesupponendum"

Come già sottolineavo, il "*Praesupponendum*" è formulato nel contesto degli Esercizi spirituali e indica così un aspetto particolare, cioè vuole preparare al successivo "Principio e Fondamento" e infine a tutti gli esercizi che seguono. Infatti, il "*Praesupponendum*", da una parte, indica la condizione e il "fondamento" sia per fare bene gli esercizi, sia per entrare in un dialogo profondo, e, dall'altra, mette in rilievo il "principio" che deve reggere gli esercizi e sottolinea, quindi, ciò che è necessario per vivere una relazione sempre più profonda con Dio e per diventare davvero un "cristiano", lasciandosi trasformare in modo crescente da Gesù Cristo.

In questo senso il "*Praesupponendum*" non parla solo del dialogo tra due persone umane, cioè tra colui che propone gli esercizi spirituali e colui che li fa, ma allude anche al "dialogo con Dio". Cioè si tratta di avere fiducia in Dio e di essere aperti all'ascolto della sua parola, lasciandosi interrogare di persona da essa. La fiducia in Dio e l'amore per Lui sono le condizioni che decidono il rapporto con Dio – e quindi anche la misura in cui l'uomo è in grado di riconoscere sia la verità di Dio, sia la verità su se stesso. A questo riguardo, quindi, il "*Praesupponendum*" vuole preparare al dialogo con Dio, affinché l'uomo possa servirsi degli Esercizi spirituali in modo tale che questi lo aiutino maggiormente a lasciarsi dirigere da Dio proprio come un "discepolo" e ad approfondire il suo rapporto con Gesù Cristo, trasformandolo in modo crescente in "un buon cristiano".

C'è da considerare però ancora un altro aspetto che non viene espresso dal "*Praesupponendum*" in modo esplicito, ma sta dietro di esso come condizione: tale dialogo aperto e di fiducia è possibile solo nella misura in cui Dio è creduto presente nel dialogo. In altre parole, il "*Praesupponendum*" – per il suo nesso con il "Principio e Fondamento" – prepara agli Esercizi spirituali e al dialogo spirituale, ricordando la presenza di Dio in tutto e spingendo a riconoscerla nell'altro, affinché egli sia considerato come uno "strumento", attraverso il quale Dio si comunica e desidera far sentire il suo amore per l'uomo.

4. Le "annotazioni" come ulteriore interpretazione e approfondimento del "Praesupponendum"

Solo rendendosi conto del "significato spirituale" del "*Praesupponendum*" anche le diverse indicazioni riguardo al dialogo, che si trovano in particolare nelle cosiddette

“annotazioni” che precedono il “*Praesupponendum*”, divengono maggiormente comprensibili per quanto riguarda il loro valore spirituale e sono, così, in grado di illustrare ciò che prima è stato detto. Qui mi limito a citare le “annotazioni” più rilevanti per il nostro tema e a sottolineare le caratteristiche del dialogo in esse menzionate.

La quinta annotazione accentua in modo particolare la “fiducia in Dio”, dicendo: “Giova molto che chi fa gli esercizi **li intraprenda con animo aperto e generoso** verso il suo Creatore e Signore, *mettendogli a disposizione tutta la propria volontà e libertà*, in modo che la divina maestà possa disporre di lui e di quanto possiede secondo la sua santissima volontà”¹⁰. Solo con tale atteggiamento l’uomo si lascia dirigere come un discepolo ed è disposto ad imparare da un altro.

La seguente annotazione invece sottolinea “l’importanza di riflettere sulla situazione dell’altro in modo critico ed attento”, proprio per poterlo aiutare: “Chi propone gli esercizi, quando avverte che l’esercitante non riceve nell’anima alcuna mozione spirituale, come consolazioni o desolazioni, e nemmeno è agitato da alcuno spirito, **deve informarsi accuratamente** se fa gli esercizi nei tempi stabiliti e come li fa, e se osserva con diligenza le addizioni, *chiedendo conto* in particolare su ciascuno di questi punti...”¹¹. Quindi è decisivo l’interesse per tutto ciò che l’altro dice e sente.

La settima annotazione ricorda che lo scopo del dialogo è “l’aiuto offerto all’altro”, incoraggiandolo e confortandolo nella situazione in cui attualmente si trova: “Chi propone gli esercizi, **se si accorge che l’esercitante è desolato o tentato, non si mostri con lui rigido e severo, ma affabile e delicato**; gli *infonda coraggio e forza per andare avanti*, lo *aiuti* a scoprire le astuzie del nemico della natura umana, e lo *disponga* ad accogliere la consolazione che in seguito verrà”¹². Il dialogo può essere buono e profondo nella misura in cui “concede grande libertà all’altro e non gli impone niente per forza”. Ciò però presuppone la fede nella presenza di Dio, di cui prima parlavo, e la ferma volontà di comportarsi in modo tale che Dio stesso possa agire nell’altro, come ciò viene ricordato chiaramente dalla quindicesima annotazione: “Chi propone gli esercizi non deve esortare l’esercitante alla povertà o a farne promessa piuttosto che al contrario, né deve indurlo a uno stato o a un modo di vita piuttosto che a un altro...; durante gli esercizi spirituali, nei quali si ricerca la volontà di Dio, è più opportuno e molto meglio che sia lo stesso Creatore e Signore a comunicarsi all’anima devota, attirandola al suo amore e alla sua lode, e disponendola al suo amore e alla sua lode, e disponendola alla via nella quale potrà meglio servirlo in futuro. Perciò chi propone gli esercizi non si avvicini né propenda all’una o all’altra parte, ma **resti in equilibrio come il peso sul braccio di una stadera**, e *lasci che il Creatore agisca direttamente con la creatura, e la creatura con il suo Creatore e Signore*”¹³.

L’ultima annotazione, che vorrei citare, è la diciassettesima, che è importante non solo riguardo al tema del dialogo negli Esercizi, in quanto con il suo messaggio pone

¹⁰ *Esercizi spirituali*, n. 5 (traduzione di Giuliano Raffo, grassetto e corsivo sono miei). Il *Textus Ioannis Helyaris* contiene solo questa quinta annotazione, con cui esso comincia (cf. *MI Exercitia* I 429).

¹¹ *Esercizi spirituali*, n. 6 (traduzione di Giuliano Raffo, grassetto e corsivo sono miei).

¹² *Esercizi spirituali*, n. 7 (traduzione di Giuliano Raffo, grassetto e corsivo sono miei).

¹³ *Esercizi spirituali*, n. 15 (traduzione di Giuliano Raffo, grassetto e corsivo sono miei).

anche le basi per capire meglio le particolarità del dialogo evidenziate dalle Costituzioni. Essa mette in risalto l'importanza della chiarezza delle informazioni che la persona offre all'altro, affinché queste siano davvero in grado di aiutarla: "Giova molto che chi propone gli esercizi, senza voler indagare sui pensieri personali e sui peccati dell'esercitante, **sia informato con precisione delle varie agitazioni e dei pensieri** che i diversi spiriti suscitano in lui. In questo modo, secondo il suo maggiore o minore profitto, è *in grado di proporgli alcuni degli esercizi spirituali che sono opportuni e adatti alle necessità della sua anima variamente agitata*"¹⁴.

5. Le Costituzioni: il dialogo nel contesto dell'obbedienza vissuta

Sant'Ignazio si preoccupava dell'unità nella Compagnia di Gesù e voleva che essa formasse "un solo corpo" e "una comunione di amici nel Signore", e così scriveva nel numero 821 delle Costituzioni: "Quello che aiuta per l'unione dei membri di questa Compagnia tra di loro e con il loro capo, aiuterà molto anche per conservarla nella sua piena vitalità. Questo vale specialmente per il vincolo delle volontà, che consiste nella carità e nell'amore degli uni per gli altri. **A questo amore giova avere conoscenza e notizie gli uni degli altri, mantenersi molto in comunicazione**, seguire la stessa dottrina, essere uniformi in tutto, per quanto sarà possibile, e, *soprattutto [conservare e rafforzare] il vincolo dell'ubbidienza che unisce i singoli membri con i loro superiori,...*"¹⁵. A causa di tale preoccupazione egli era particolarmente sensibile a tutto ciò che divideva o poteva disturbare ed ostacolare la relazione di amore tra i suoi membri – e perciò, anche in questa direzione, egli si esprimeva molto chiaramente: "**Non si tolleri, tra nessuno di quelli di casa, passione o collera alcuna degli uni verso gli altri**. E qualora si verificasse qualcosa di simile, si faccia in modo che *[le persone in contrasto] si riconcilino subito con l'opportuna riparazione*"¹⁶.

Queste due citazioni possono far comprendere come, nelle Costituzioni, il tema del dialogo e della riconciliazione emerga particolarmente nel contesto del "come vivere l'obbedienza". Il vincolo dell'obbedienza non è solo garante dell'unità, ma richiede il dialogo continuo ed aperto, come pure l'impegno ad evitare ogni discordia, provando a riconciliarsi quanto prima possibile. Rispetto alle Costituzioni cerco di mettere in rilievo solo ciò che – presupponendo quello che ho detto riguardo agli Esercizi spirituali – rende più chiari gli atteggiamenti fondamentali richiesti per il dialogo.

¹⁴ *Esercizi spirituali*, n. 17 (traduzione di Giuliano Raffo, grassetto e corsivo sono miei).

¹⁵ *Costituzioni*, n. 821 (cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 650-651; grassetto e corsivo sono miei).

¹⁶ *Costituzioni*, n. 275 (cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 478; grassetto e corsivo sono miei).

6. La “correctio fraterna”: lasciarsi dirigere e correggere in umiltà

Nel quarto capitolo dell'*Esame generale* si parla della “*correctio fraterna*”, dicendo: “Per maggior profitto nello spirito e specialmente per maggior abbassamento e umiltà propria, **sarà domandato a ciascuno se si troverà contento che ogni errore e difetto e qualunque altra cosa, notata o riscontrata sul suo conto, sia manifestata ai suoi superiori** da qualsiasi persona che fosse venuta a saperla fuori di confessione, *supposto che egli stesso, come ognuno degli altri, sia contento di aiutare a correggere e di essere corretto*, aprendosi l’uno all’altro con il dovuto amore e carità, per maggiormente aiutarsi nello spirito, soprattutto quando ne verranno richiesti dal superiore che ha cura di loro, a maggior gloria di Dio.”¹⁷ All’inizio del processo di formazione, quindi, c’è la domanda se si è veramente disposti al dialogo aperto – se si è disposti ad umiliarsi ed essere corretti dagli altri. Ciò è, infatti, la condizione fondamentale sia per poter imparare dagli altri sia per poter essere formati secondo lo spirito della Compagnia e, quindi, secondo lo spirito di Gesù Cristo.

La “*correctio fraterna*” presuppone, però, non solo la fiducia nella buona volontà dell’altro che rende capaci di lasciarsi correggere, ma richiede anche l’interesse per il bene dell’altro e la disponibilità a correggerlo, contribuendo con i propri doni e talenti alla sua crescita umana e spirituale. Perciò il sesto capitolo dell'*Esame generale* ricorda: “Tuttavia, devono sforzarsi, nei colloqui spirituali, di **contribuire in qualche modo al maggior progresso interiore del prossimo**, di comunicare agli altri ciò che sanno, e di spingere a ben fare tutti quelli che potranno, perché *a ognuno il Signore nostro ha affidato la cura del suo prossimo*”¹⁸. Il motivo delle osservazioni critiche non è il giudicare l’altro, ma è l’amore che vuole solo il suo bene.

Perciò Sant’Ignazio indica anche lo spirito della “*correctio fraterna*” e l’ordine che si deve rispettare quando sottolinea: “Nel correggere, sebbene in casi particolari la discrezione possa far mutare questo ordine, bisogna **fare attenzione che si ammoniscano i colpevoli: 1) con amore e con dolcezza; 2) con amore e in modo che restino confusi per la vergogna; 3) con amore e con l’incutere loro timore**. Tuttavia, se le mancanze sono pubbliche, pubblica deve essere la penitenza, ma si palesi solo quello che conviene per la maggior edificazione di tutti”¹⁹.

7. L’obbedienza e il rendiconto di coscienza

L’atteggiamento di ogni superiore nel rapporto e nel dialogo con i suoi sottoposti dovrebbe essere quello che è richiesto al P. Generale, ovvero: “Tuttavia, **egli sappia**

¹⁷ *Costituzioni*, n. 63 (cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 409; grassetto e corsivo sono miei).

¹⁸ *Costituzioni*, n. 115 (cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 426; grassetto e corsivo sono miei).

¹⁹ *Costituzioni*, n. 270 (cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 476-477; il grassetto è mio).

fondere in tal modo la rettitudine e la necessaria severità con la benignità e con la mansuetudine, da non lasciarsi distogliere da quanto giudicherà più gradito a Dio nostro Signore e da non omettere di avere, verso i suoi figli, la giusta indulgenza. In tal modo, anche coloro che vengono rimproverati o castigati riconosceranno che egli, nel suo operare, procede con rettitudine nel Signor nostro e con carità, sebbene, secondo l'uomo inferiore, ciò sia contro il loro gusto"²⁰, e poi un poco più avanti si legge: **“Sarà anche suo compito correggere e imporre le penitenze,** che, per qualunque difetto, gli sembreranno convenienti, tenuto conto delle persone e delle altre circostanze. *La valutazione di queste ultime viene affidata alla sua prudente carità,* che egli userà a gloria di Dio nostro Signore"²¹.

Per poter esercitare bene il compito di dirigere in modo giusto i suoi sottoposti e portarli verso la crescente conformità con Gesù Cristo, il superiore deve conoscerli il meglio possibile – e ciò richiede da parte loro franchezza e apertura spirituale, cioè richiede *il rendiconto di coscienza.* “Così pure, sia a tutti molto raccomandato di portare grande riverenza, soprattutto interna, ai propri superiori, **considerando e riverendo in essi Gesù Cristo, e di amarli in Lui,** con tutto il cuore, come padri. E in tale modo procedano in ogni cosa con spirito di amore, *senza tenere loro nascosta cosa alcuna, né interna né esterna, desiderando che essi siano al corrente di tutto,* perché essi possano in tutto meglio indirizzarli nel cammino della salvezza e della perfezione...”²².

Conclusioni: Tener presente Dio nel dialogo

Considerare e riverire nel superiore – o in qualsiasi persona umana – Gesù Cristo, facilmente può essere inteso male, pensando che ciò significhi sostituire l'altro con Gesù Cristo. Tale “sostituzione” però comporterebbe una svalutazione dell'altra persona e una mancanza di stima e di amore verso di essa, che sarebbe pienamente in contrasto con l'intenzione di Sant'Ignazio. Con l'invito a “considerare e riverire nell'altro Gesù Cristo”, Ignazio sottolinea l'importanza del rendersi conto della presenza di Dio nell'altro, attraverso il quale Dio vuole manifestarsi e far sentire il suo amore, servendosi di lui come di uno “strumento nelle sue mani”. In altre parole, “considerare e riverire nell'altro Gesù Cristo” significa piuttosto riconoscere e stimare molto la “vocazione” e la “missione” che egli vive ed esercita a nostro favore – e che ci aiuta a sentire più chiaramente anche la nostra vocazione e missione.

Per fare sì che Dio sia veramente presente in ogni dialogo e in tutto ciò che si fa, è necessario approfondire continuamente il rapporto con Lui – e perciò “i mezzi che congiungono lo strumento con Dio e lo dispongono a lasciarsi guidare bene dalla mano divina, sono più efficaci di quelli che lo dispongono verso gli uomini”²³. Proprio perché

²⁰ *Costituzioni*, n. 727 (cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 622-623; il grassetto è mio).

²¹ *Costituzioni*, n. 754 (cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 628-629; grassetto e corsivo sono miei).

²² *Costituzioni*, n. 551 (cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 561; grassetto e corsivo sono miei).

²³ Cf. *Costituzioni*, n. 813 (cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 646).

ciò che è importante per conservare e sviluppare in pienezza di vita la Compagnia di Gesù vale anche per il dialogo, conviene menzionare ancora il testo seguente della decima parte delle Costituzioni: “Una volta stabilito questo fondamento, **i mezzi naturali, che dispongono lo strumento di Dio verso il prossimo, di solito costituiranno un aiuto per la conservazione e per lo sviluppo di tutto questo corpo.** Bisogna, però, che si apprendano e si adoperino unicamente per il servizio di Dio, e *non per riporre in essi la propria fiducia, ma per collaborare con la grazia divina*, secondo il piano della somma provvidenza di Dio nostro Signore, che vuol essere glorificato con quello che Egli dona come Creatore, che è la natura, e con quello che Egli dona come autore della grazia, che è il soprannaturale. Pertanto, *si devono procurare con diligenza i mezzi umani o acquisiti, soprattutto la dottrina fondata e solida, e il modo di proporla al popolo in sermoni e in lezioni sacre, e l’arte di trattare e di conversare con gli uomini*”²⁴. Quindi “procurare l’arte di trattare e di conversare con gli uomini” è importante, ma ancora di più lo è la fiducia in Dio e la collaborazione con la sua grazia. Solo il rapporto profondo con Dio ci rende totalmente liberi di non rimanere fermi nella difesa di noi stessi e delle nostre affermazioni, ma di essere propensi “a difendere piuttosto che a condannare l’affermazione di un altro”.

Un esempio pratico dalle Lettere: come trattare con un superiore

Per brevità mi limito a ricordare solo una delle Lettere di Sant’Ignazio, che fu scritta il 29 maggio 1555 a tutta la Compagnia. Parlando del “come trattare con un superiore”, questa lettera, da una parte, va considerata in un certo senso un riassunto di ciò che in questa conferenza ho tentato di esporre e, dall’altra, ci offre un esempio concreto e pratico, in quanto al suo interno vengono elencati diversi punti che Ignazio sottolinea riguardo al dialogo e al modo di trattare con un superiore.

- “1. Chi deve trattare con un superiore gli presenti le cose maturate nella riflessione, esaminate personalmente o insieme con altri, secondo la loro maggiore o minore importanza. Tuttavia, per le cose minime o urgenti, quando manca il tempo per esaminare o conferire con altri, si lascia alla buona discrezione di ognuno di vedere se deve o no presentarle al superiore, senza previa consulta o senza un esame profondo.
2. Le cose approfondite ed esaminate le proponga dicendo: ‘Ho esaminato questo punto personalmente o con altri; mi era venuto in mente, o riflettevamo, se fosse bene così o così’. Non dica mai al superiore, trattando con lui: ‘Questo o quello è’ o ‘starà bene così’; ma lo dica in forma condizionale: ‘se è’ o ‘se sarà’.
3. Proposte così le cose, spetterà al superiore decidere o prender tempo per considerarle o rimetterle a colui o a coloro che vi hanno riflettuto, o nominare altri che vi riflettano o decidano, secondo che cosa sia più o meno importante o difficile.
4. Se replica alla decisione del superiore, secondo che gli pare bene, quando il superiore torna a decidere, nessuna altra replica sul momento.

²⁴ *Costituzioni*, n. 814 (cf. *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 647; grassetto e corsivo sono miei).

5. Se, dopo la decisione del superiore, chi tratta con lui sentisse che altra cosa sarebbe più conveniente e credesse di avere buone ragioni, messo da parte per il momento il suo sentire, dopo tre o quattro ore o in altro giorno può proporre al superiore che questo o quello sarebbe buono, usando un modo di parlare e termini tali che non ci sia né appaia dissenso o disaccordo, e tacendo di fronte a quanto fosse determinato in quel momento.
6. Tuttavia, anche se la cosa sia stata decisa una o due volte, dopo un mese o un tempo più lungo può riproporre quanto sente o gli occorresse, nel modo già detto. L'esperienza difatti scopre col tempo molte cose e capita pure che col tempo le cose cambino.
7. Inoltre chi tratta si adatti alla disposizione e alle condizioni fisiche del superiore, parlando distintamente e con voce intelligibile e chiara, e al momento opportuno, per quanto è possibile...²⁵.

²⁵ *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 794-795. Per la lettera intera cf. MI Epp. IX (MHSI 37) 90-92.

Formazione ignaziana di J. Maréchal e le origini del suo pensiero

di ROGELIO GARCÍA-MATEO S.J.
Pontificia Università Gregoriana

Nel 1908, a trent'anni, Maréchal pubblica l'articolo *À propos du sentiment de présence chez le profanes et les mystiques*¹, in cui valuta da un punto di vista psicologico e filosofico – la pretesa di alcune persone di poter realizzare un contatto diretto con il divino, rilevando che la “presenza” indica in qualche modo una *realtà immediatamente percepita*². Ma l'esperienza – prosegue Maréchal – non si riduce mai a semplici sensazioni disperse bensì queste sono coordinate da una sintesi mentale che fa il soggetto conoscente, formando un *giudizio*, che afferma la presenza al soggetto di una realtà oggettiva (110 s.).

L'affermazione dell'essere reale si ha nel sentimento della presenza, che è un fatto spontaneo originario, una *intuizione*, caratterizzata da Maréchal come un'informazione immediata, senza un intermediario oggettivamente interposto. Nell'intuizione, quindi, il soggetto e l'oggetto, pur sempre diversi, sono direttamente uniti. Il soggetto può allora affermare l'oggetto perché in qualche modo è in esso, lo conosce non in modo astratto, non solo con la ragione, ma anche con l'intelletto e con la volontà, sebbene non esaustivamente, con l'intero essere dell'uomo. L'intelligenza umana è sempre sospinta dal mutevole verso l'Assoluto, verso l'*Essere puro e semplice* del divino (151), ma questo “desiderium naturale” non riesce a raggiungere il divino da sé, ha bisogno di un potere sovrumano capace di superare i limiti della sua conoscenza naturale, presentando direttamente il suo vero oggetto: la visione di Dio. Questa non è solo una speranza di vita eterna, perché nell'esperienza mistica, in particolare nei mistici cristiani, “si sveglia, sia pur oscuramente, quell' *intenzione dell'Essere* che, inaccessibile allo sforzo della intelligenza sola, ne prolunga tuttavia il movimento iniziale” (152).

Il fine a cui tende il soggetto conoscente è sentito come un bene, conosciuto dall'intelletto e mosso dalla volontà in un'interazione di entrambe le facoltà; allora, riferisce Maréchal, il fine ultimo e pienificante dell'essere umano deve essere “un oggetto trascendente, un *infinito sussistente*”. Si evince, quindi, che l'intelletto e la volontà esigono

¹ Nella *Revue des questions scientifiques*, LXIV-LXV (1908-09); poi in *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, Paris 1924.

² J. MARÉCHAL, *Psicologia e mistica. Studi sulla psicologia dei mistici*, a cura di D. BOSCO, Brescia 2012, 63. In seguito si citerà questa opera mettendo il numero della pagina tra parentesi.

la realtà divina come il loro fine supremo e ogni conoscenza di qualsiasi realtà presuppone l'Essere assoluto.

Presupposti ignaziani e filosofici

Il finalismo trascendente della conoscenza nel pensiero marechaliano, che si trova in modo incipiente nell'articolo del 1908 *À propos du sentiment de présence*, lo si sarebbe cercato invano nei manuali che egli dovette studiare nello scolasticato della Compagnia di Gesù. La filosofia che si proponeva ai giovani gesuiti era confinata in una manualistica routinaria. Una semplice lettura di quei trattati, dice A. Milet, mostra in maniera evidente come nessuno stimolo nel senso del finalismo intellettuale sia potuto giungere a questo pensatore per quella via³. Domandiamoci se, invece, nella sua formazione spirituale sia possibile trovare qualche traccia di questo finalismo trascendentale.

Nel 1895, a 17 anni, J. Maréchal entrò nella Compagnia di Gesù del Belgio, cominciando, come ogni gesuita, con il noviziato, due anni d'intensa formazione ascetico-spirituale, di cui la spiritualità ignaziana costituisce il contenuto principale, in particolare gli *Esercizi spirituali*, che hanno una durata di trenta giorni, e sono condotti in silenzio. Riassunti in otto giorni, essi si fanno ogni anno per tutta la vita di un gesuita, e si ripetono, di trenta giorni, durante l'ultima fase della formazione (Terzo Anno), prima degli ultimi voti della professione religiosa, cioè prima dell'entrata definitiva nella Compagnia di Gesù.

Gli Esercizi ignaziani non vogliono offrire una bella descrizione spirituale, ma promuovere l'azione, l'agire, proprio l'esercizio, poiché "come sono esercizi corporali il passeggiare, camminare, correre, così si chiamano esercizi spirituali i diversi modi di pregare e disporre l'anima a togliere da sé tutti i legami disordinati e, dopo averli tolti, a cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima" (EE 1). Al fine di raggiungere tali obiettivi si segue un percorso di quattro tappe ('settimane').

La prima settimana ha come fine principale quello di conoscere bene le cause che producono il disordine nella propria vita, il peccato, per poi pentirsi e ricevere il perdono di Dio (EE 42-72). Raggiunto questo scopo, l'esercitante è disposto a iniziare la seconda settimana (EE 91-189); in essa si tratta di cercare e trovare ciò che Dio vuole da parte dell'esercitante, che "investigherà e chiederà in quale forma di vita la divina Maestà voglia servirsi di lui" (EE 135). A questa scelta vocazionale, che costituisce il centro degli Esercizi, seguono ancora due settimane che mostrano come la scelta della sequela di Cristo conduca alla croce (terza settimana) e alla risurrezione (quarta settimana), cioè a disporsi in modo tale da giungere alla perfezione dell'amore cristiano (EE 230-237). Così si concludono gli Esercizi, che si sono aperti con il "Principio e fondamento" (EE 23). In ogni modo, queste poche battute lasciano intravedere come in queste operazioni

³ A. MILET, "Les «Cahiers» du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies », in *Revue néoscholastique de philosophie* XLIII (1945) 226.

si generi una straordinaria dinamicità spirituale in vista di un fine. I. Iparraguirre, noto esperto degli Esercizi, afferma in proposito:

“Gli Esercizi sono nella loro dimensione più profonda una dinamica, un movimento vitale profondo dell’uomo che fa un pellegrinaggio ininterrotto da Dio a sé e da sé a Dio. Ad ogni giro ritorna caricato di nuovo con energie sempre più forti e insieme pronto ad aperture ogni volta più larghe. Comincia ad uscire dalle sue vedute, dalla sua maniera di pensare per collocarsi nell’orbita della mente divina”⁴.

Negli esercizi ignaziani si parla, infatti, di una vera dinamica spirituale, di un allenarsi nello spirito alla sequela di Cristo, cioè di esercizi spirituali svolti con un certo metodo, flessibile, adattabile all’esercitante (ciascuno fa i suoi esercizi), senza alcuna rigidità, ma allo stesso tempo senza nessuna arbitrarietà, affinché si raggiunga un progresso in vista di uno scopo: “scegliere quello che meglio (magis) conduce al fine per cui l’uomo è creato” (EE 23). Il dinamismo del fine in tutto il percorso degli Esercizi è evidente sin dall’inizio, come si stabilisce nel Principio e fondamento: “L’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo salvare l’anima sua; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l’uomo e perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato” (EE 23). La centralità e il dinamismo del fine ultimo caratterizzano non solo gli Esercizi, bensì l’intera spiritualità ignaziana, come emblematicamente si esprime nell’*omnia ad maiorem Dei Gloriam*. Questa centralità del fine trova evidentemente un rapporto filosofico-teologico nel pensiero aristotelico e tomasiano, che Ignazio conobbe nei suoi tredici anni di studio, in particolare nei sette trascorsi all’Università di Parigi⁵.

Quindi Maréchal, sin dall’inizio della sua formazione di gesuita, ha cominciato a conoscere e internalizzare un atteggiamento che doveva poi diventare un argomento fondamentale nella sua riflessione filosofica. P. Gilbert ha ragione quando rileva che il “dinamismo intellettuale”, con cui si caratterizza il pensiero di Maréchal, “è molto classico, anzi tomista”⁶, ma lo è avendo come sottofondo il modo in cui la spiritualità ignaziana ha recepito il finalismo aristotelico e tomasiano, cioè considerando l’essere umano come una potenza attiva dotata di una finalità determinante. Chi fa gli esercizi ignaziani non è considerato una sorta di specchio che riflette passivamente la realtà divina, bensì è capace di un’attività autonoma dinanzi a una scelta, orientata verso un fine ultimo: la ‘maggiore gloria di Dio’. Quel poco che si è detto fin qui mostra comunque una notevole consonanza tra il dinamismo ignaziano dell’*omnia ad maiorem Dei Gloriam* e il dinamismo finalistico del pensiero marechaliano.

Verso il 1900, dopo il noviziato, al termine degli studi filosofici, avvertendo delle carenze nel suo percorso di studio, decide di colmarle mediante un approfondimento

⁴ I. IPARRAGUIRRE, “Gli Esercizi ignaziani, chiave e anima della missione del gesuita”, in AA.VV., *Servire nella Chiesa*, Roma 1973, 40.

⁵ Cf. R. GARCÍA MATEO, “La mistica di Ignazio di Loyola nei confronti dei suoi studi di Filosofia”, in *Ignaziana* 13 (2012) 3-12.

⁶ P. GILBERT, “Maréchal, Rahner e «i sensi spirituali»”, in G. SALATIELLO (a cura di), *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma 2012, 10.

personale; egli viene in contatto con Kant, per cui sente vivo interesse; poi, tra gli altri, leggerà Leibniz, Blondel, Bergson, William James⁷. Un notevole ruolo nel promuovere in Maréchal la maturazione del suo dinamismo trascendentale ebbero certamente gli studi scientifici, particolarmente quelli di psicologia e di biologia, sui quali verteva il dottorato in scienze naturali (1905); essi hanno contribuito sicuramente ad aumentare l'importanza dell'elemento vitalmente dinamico nella concezione dell'uomo e del mondo. Assieme all'Aquinate, Kant è il filosofo maggiormente studiato da Maréchal. Egli ha rilevato i limiti del pensiero kantiano, ma anche gli elementi per possibili sviluppi nel senso di una metafisica classica aggiornata in una visione dinamico-finalistica della realtà.

Contemplazione ignaziana nella riflessione marechaliana

Nell'opera *Psicologia e mistica. Studi sulla psicologia dei mistici* Maréchal menziona 15 volte il Loyola, in particolare quando tratta all'interno della mistica cristiana il tema della "preghiera interiore". Per Maréchal, le pratiche esteriori di pietà "non hanno valore religioso se non per la devozione interiore che le ispira e vi si basa", esse possono creare una disposizione favorevole, ma non raggiungono nell'intimo la continuità della vita psicologica. Diversamente accade nella preghiera interiore e personale, essa "è tra i mezzi più potenti di unificazione psicologica" (222). Talvolta essa si realizza, secondo il temperamento di ciascuno, direttamente. Più spesso essa dovrà utilizzare un 'metodo'. Un esempio di questo processo di unificazione si trova negli Esercizi ignaziani.

Lì si propone all'esercitante un modo di procedere che "farà cogliere questa tattica di unificazione". Supposto che la preghiera si svolga al mattino, prima di addormentarsi l'esercitante è invitato a mettere da parte tutte le preoccupazioni e concentrare per un istante la sua mente sull'argomento ('i punti') dell'orazione del giorno successivo. Al risveglio, si sforzerà di creare dentro di sé una disposizione affettiva conforme al fine che si propone. Se ha luogo, avrà preliminarmente disposto le circostanze esteriori in modo da favorire il proprio raccoglimento in preghiera.

L'orazione, così accennata, può ora – sempre secondo Maréchal – diversificarsi, particolarizzarsi, conformemente al fine generale che l'esercitante si è proposto: ordinare la vita e trovare la volontà divina. Con il richiamo di Dio nella preghiera i pensieri vanno organizzandosi, le affezioni nascono e si armonizzano; la stessa immaginazione è chiamata a collaborare all'opera totale. I desideri, infine, si risveglieranno e le risoluzioni si affermeranno sempre sotto il principio di unità, rispettando l'indipendenza della grazia divina.

Maréchal sottolinea la "potenza di unificazione" interiore di tali esercizi fino alle profondità dell'anima. Quindi l'orazione contribuisce a restaurare l'unità speculativa o affettiva della vita morale (224), perché tende prima di tutto a confermare l'orientamento della volontà verso il Bene. Ciò significa, d'altra parte, un impegno verso la

⁷ F. LIVERZIANI, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di J. Maréchal*, Roma 1974, 16-30.

purificazione morale: la liberazione dal peccato, la conversione al bene restano il primo passo nel lungo cammino che conduce fino agli stati mistici. Sarebbe un non senso volere isolare l'orazione, l'ascesi o la mistica dalla cura efficace della perfezione morale, senza però per questo confonderla con il 'fachirismo', con un'ascesi negativa che rovina il corpo e l'anima. Invece, la vita propriamente ascetica porta periodi di lavoro intenso, di esperienze e di progressiva organizzazione. Si raggiunge una volontà più temperata, più efficace, più indipendente dalle contingenze della vita psicologica inferiore (227). E, tuttavia, Maréchal mette in risalto che nel cristianesimo "il principio di unificazione interiore è l'amore" (227) che trascende l'io: "Mi troverai nella misura in cui rinuncerai a te stesso" (*Kempis*).

Dopo queste considerazioni ascetico-spirituali comincia lo studio dell'esperienza contemplativa, che, secondo Maréchal, nella sua accezione comune non è l'intuizione, perché la parola "contemplazione" si applica anche a una attività intellettuale o immaginativa (229). Inoltre si dovrà osservare se il movimento interno della contemplazione intellettuale tende per sua natura all'unità propria dello spirito, dunque alla semplificazione del contenuto. Ora, vi sono due specie diverse di semplificazione: una che impoverisce, e che si incontra nelle cliniche per malattie mentali, e l'altra che arricchisce nell'ordine profano, sia moralmente sia esteticamente (236), o nell'ordine religioso. In questo caso si tratta di una contemplazione intellettuale, allo stesso tempo arricchente e semplificatrice (238).

"Il contemplativo fissa il suo sguardo interno su un'idea, la quale è l'espressione più purificata dell'Unità assoluta, Dio" (*ibid.*). Sorge però un problema molto delicato, che appare nelle diverse testimonianze mistiche, che Maréchal ha raccolto da culture diverse, platonismo, induismo, cristianesimo (241-250), cioè l'esistenza in alcuni soggetti di uno stato speciale, che potrebbe derivare da un'acuta concentrazione, sostenuta da un movimento affettivo molto intenso, ma senza traccia di un discorso deduttivo, né d'immaginazione, né di coscienza riflessa. Che cosa può rimanere della vita intellettuale? *Sta* qui il vero problema della forma più alta di contemplazione: l'estasi (250).

Quando si analizza l'esperienza dell'estasi si trovano, secondo Maréchal, questi elementi: 1) un'intensa attrazione dell'orante verso l'Assoluto; 2) una nozione qualsiasi di questo Assoluto; 3) la percezione di una relazione molto immediata con l'Assoluto. Nel contenuto dell'estasi c'è l'assenza di ogni molteplicità quantitativa e concettuale. Questi elementi si trovano anche in forme di estasi che non sono esplicitamente religiose come, per esempio, lo stato di "trance" dei poeti e degli artisti⁸.

Ma nell'estasi si potrebbe cadere in una sorta d'incoscienza, simile all'ipnosi o all'epilessia, ecc. Concediamo per ora – risponde Maréchal – che l'estasi si caratterizza per una incoscienza totale, una intera inattività intellettuale (254); in ogni caso, bisognerebbe distinguerla dal sonno e dalla sincope. Limitandosi ai mistici cristiani stupisce profondamente – continua Maréchal – come loro non vogliono tacciare le loro esperienze statiche d'incoscienza o di negatività, come testimonia, per esempio, Teresa d'Avila:

⁸ W. JAMES, *The varieties of religious experience*, Londra 1904, 385.

“Nella teologia mistica, di cui ho iniziato a parlare, l’intelletto non agisce più perché Dio lo sospende [...] quel che disapprovo, è che si abbia la presunzione di sospenderlo da se stessi. Non fermiamo la sua azione: resteremmo freddi e come ebeti, frustrati al tempo stesso di quanto avremmo e di quanto avremmo la pretesa di ottenere. Quando è Dio che sospende e ferma l’intelletto, gli fornisce di che ammirare e di che occuparsi: allora, nello spazio di un *Credo*, riceviamo senza ragionare (*discurrir*), più luce di quanto potremmo acquistarne in molti anni con tutte le nostre attività terrene” (*Vita* cap. XII) (257).

Questa luce – commenta Maréchal – è innanzitutto il modo stesso dell’unione intellettuale con Dio: una “presenza immediata”, un modo di vedere distinto dall’ordinario, una intuizione, una dilatazione dell’intelligenza. Dopo l’estasi, il mistico non esce da uno stato d’incoscienza, ricorda con chiarezza, sebbene non la possa esprimere adeguatamente, la sua ineffabile esperienza, che non ha nulla in comune con un “vuoto” assoluto di coscienza. Dalle descrizioni dei mistici cristiani escono, secondo Maréchal, due affermazioni: 1) la cessazione del pensiero ordinario realizzato attraverso i concetti; 2) tale sospensione del pensiero categoriale non significa cadere nell’incoscienza, ma rappresenta invece un allargamento o un’intensificazione o anche una forma più alta dell’attività intellettuale (259).

L’unione religioso-mistica con l’Assoluto si può giustificare pienamente, secondo Maréchal, solo se si fa vedere come il credente attinge all’essere divino non solo con la sua componente volitiva, ma soprattutto con quella intellettuale. Altrimenti si cadrebbe sul piano dell’irrazionale e dell’agnosticismo. Il dinamismo finalistico teorizzato da Maréchal rivela che è l’intelletto stesso ad operare il desiderio dell’Assoluto. Questo si può constatare nell’esperienza di alcuni mistici, in particolare nell’illuminazione mistica che Ignazio ebbe presso il fiume Cardoner, nella città di Manresa, vicino a Barcellona, che è la più profonda e decisiva nel suo sviluppo spirituale.

“Seduto lì (presso il fiume), cominciarono ad aprirsi gli occhi dell’intelligenza: non che avesse una visione; eppure capiva e conosceva molte cose, sia spirituali che di fede e delle lettere, con una luce così grande che tutte le cose gli sembravano nuove. Né si possono descrivere tutti i particolari che allora comprese; si può solo dire che ricevette una grande chiarezza nell’intelletto” (Au 30).

Il valore di questa illuminazione viene riassunto con queste parole: “fino a sessantadue anni passati, pur volendo mettere insieme tutti gli aiuti ricevuti da Dio e tutte le cose imparate, sommando tutto, non gli sembra di aver ottenuto tanto, quanto in quella sola volta” (*ibid.*). Si sottolinea il carattere intellettuale e ineffabile dell’esperienza, la differenza qualitativa rispetto alle altre forme di conoscenza, sia teorica, sia spirituale. La spirituale può avvenire in forma di “visioni”, esse comportano un riferimento a immagini che riguardano una percezione che può essere errata o allucinatoria, mentre l’illuminazione del Cardoner è rivolta all’intelletto, al quale comunica la capacità di cogliere una globalità sintetica, ma che concettualmente è inesprimibile. Ignazio afferma il carattere ineffabile della sua illuminazione che non ha niente a che vedere con il raziocinio o l’immaginazione, ma che scaturisce da un’esperienza affettiva e intellettuale.

Maréchal non si occupa esplicitamente dell'esperienza del Cardoner e neanche del *Diario spirituale*⁹, analizza invece con cura un modo di contemplare che è caratteristico degli Esercizi, e che, proposto quasi quotidianamente alla fine della giornata, è chiamato "applicazione dei sensi". Esso ha per oggetto un episodio della vita di Cristo, per esempio il Natale. Il primo punto consiste nel vedere le persone (il Bambino Gesù, Maria, Giuseppe) con l'immaginazione; il secondo nell'ascoltare ciò che dicono o ciò che potrebbero dire; il terzo nell'odorare e gustare l'infinita soavità e dolcezza della divinità; il quarto nel toccare baciando i luoghi in cui queste persone si trovano (EE 121-125).

Questo metodo, secondo Maréchal, non sembra creare alcuna difficoltà. Ma perché questa contemplazione è prevista alla fine della giornata? Qui Maréchal riporta l'opinione di Achille Gagliardi (1537-1607), riconosciuto commentatore degli Esercizi. Secondo lui, la meditazione prolungata su un oggetto in genere conduce ordinariamente a un modo più semplice, più *intuitivo*, di conoscenza di tale oggetto, a diversi gradi; nel caso dell'orazione, l'applicazione dei sensi ne rappresenta il grado inferiore, sebbene questo modo intuitivo sia più elevato di quello discorsivo o per raziocinio, poiché tale applicazione rende l'oggetto dell'orazione immediatamente *presente* all'orante (295). Da ciò, secondo Maréchal, segue che l'applicazione dei sensi si avvicina alla contemplazione propriamente detta. Tale risultato viene confermato dalla testimonianza di F. Suárez e J.-J. Surin (296).

Di conseguenza, Maréchal ritiene che l'applicazione dei sensi, nell'intenzione d'Ignazio, è ben altro che un modo relativamente facile di contemplare con l'immaginazione; si tratta piuttosto "di dare inizio a una vera contemplazione intellettuale" (302), poiché la tendenza generale rispetto all'applicazione dei sensi va verso una notevole riduzione del discorso deduttivo della ragione e costituisce così un tentativo di contemplazione intellettuale su base sensibile (305), avvicinandosi direttamente all'esperienza mistica.

Riassumendo possiamo affermare che lo specifico della conoscenza contemplativa è fondamentalmente il carattere di immediatezza, che la distingue dalla funzione discorsiva della ragione; esclude ogni mediazione gnoseologica o concettuale, ovvero il passaggio deduttivo da un pensiero all'altro. Nella conoscenza umana si verifica l'intuizione nella cognizione sensitiva, ma anche in quella intellettuale.

Intelletto e contemplazione mistica

Abbiamo visto come Maréchal divida la conoscenza in discorsiva ed intuitiva, mettendo l'esperienza mistica al di là del ragionamento discorsivo. La conoscenza del divino che si riceve all'apice della contemplazione mistica si trova, quindi, nell'ambito del-

⁹ Questo scritto è, insieme alla visione del Cardoner, il documento che meglio testimonia la dimensione mistica della spiritualità ignaziana. Era difficile però per lui conoscerlo, dal momento che fu pubblicato per la prima volta nel 1937, sei anni prima della sua morte, ed ebbe una diffusione ristretta nella serie dell'edizione critica *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

l'intuizione intellettuale, cioè è una conoscenza immediata, diversa da quella che si può ottenere mediante interferenza, analogia o per mezzo dell'immaginazione. Dunque, la contemplazione mistica non può ridursi ad una intensificazione di luce e di amore della conoscenza concettuale. Inoltre, la finalità essenziale della persona chiede una pienezza di felicità eterna, sebbene non la trovi se non sul piano della finitezza di questa vita. Tutta la vicenda umana è compresa in questa inadeguatezza della tendenza fondamentale all'infinito e della sua limitata realizzazione (262).

L'intuizione di Dio suppone l'unione intima ed immediata dell'Essere divino e dell'intelligenza umana; tale sorta d'unione non è possibile se non per effetto di una iniziativa della grazia divina (263). L'idea cristiana della grazia è inconciliabile con la pretesa neoplatonica che l'uomo possa operare la propria catarsi ed elevarsi alla contemplazione di Dio con le sue sole forze. I mistici cristiani ritengono, sempre secondo Maréchal, che la loro contemplazione presenti un assaggio, un'anticipazione pallida e fuggitiva del faccia a faccia dell'eternità (264). Ma se l'essenziale di questa alta contemplazione, quale è l'estasi, dipende dall'iniziativa divina, quale ruolo avrebbe il contributo umano? Per Maréchal, si tratta di un ruolo molto importante, che richiede una preparazione morale: Dio non si comunica a un'anima separata dal corpo, ma a un uomo, composto da corpo e anima (266). Il credente è vicino a Dio nella misura in cui il suo cuore è purificato (Mt 5,3). Esistono inoltre dei metodi di preghiera mentale che favoriscono il progresso nella contemplazione. Però non c'è alcun metodo per ottenere un'intuizione dell'essenza divina. Essa dipende, come già indicato, dalla grazia, in concreto dallo sviluppo dei sette doni dello Spirito, che a nessuno è negata, ma che di fatto pochi ricevono.

Nel presentare, da Agostino, attraverso il Medioevo, fino a Giovanni della Croce, diverse interpretazioni dell'estasi, Maréchal rivela in particolare la forma più alta del ratto, in cui il credente si sente come rapito dal corpo, e temporaneamente è sospeso l'esercizio della sensibilità. Agostino, riferendosi a Mosè, ricorda le parole di Yahvé (Numeri 12,8): "Io parlo con lui, faccia a faccia, chiaramente e non con enigmi: egli contempla la forma di Yahvé". Si constata, quindi, come egli ammetta una *intellectualis visio*, nella quale Dio è conosciuto immediatamente *per speciem, non per aenigmata*, diventa Lui stesso luce dell'intelligenza; simile è il caso di Paolo nel suo ratto al terzo cielo (2Cor). Tale esperienza non si restringe a questi due personaggi, che ne mostrano piuttosto il paradigma, e, in linea di principio, è aperta a tutti (272 ss.).

Ciononostante, Maréchal conclude sottolineando che l'apice degli stati mistici non è identico alla visione beatifica, perché la *visio Dei per essentiam* rimane nella mistica imperfetta e passeggera (288). "Intuizione intellettuale di Dio" non significa necessariamente che l'essenza di Dio diviene la forma intelligibile della facoltà umana così che questa sia 'divinizzata' in senso rigoroso. Perché ci sia una intuizione intellettuale di Dio, basterebbe che l'intelligenza umana lo conoscesse senza ricorso al fantasma sensibile né al discorso del raziocinio.

Questo significa che anche gli stati contemplativi inferiori possono essere qualificati come "mistici". Essi sono, per loro natura, una preparazione, o meglio una incoazione dell'intuizione intellettuale. Vi si riconducono come tappe inquadrate in una realizzazione piena (290). Di conseguenza, affermare che, ordinariamente, la contemplazione

mistica ha un carattere mediato non significa escludere ogni possibilità di visione immediata di Dio nella condizione terrena, bensì che essa è limitata ancora dall'essenziale imperfezione dell'essere umano terreno.

Intuizione intellettuale, mistica e filosofica

Quanto detto fin qui aiuta ad accennare la somiglianza e la differenza esistenti tra l'intuizione intellettuale mistica e quella filosofica. Nel *Fedro*, Platone descrive le anime che, liberate dal corpo, sono guidate dagli dei verso la sommità celeste e, giunte in cima, si fermano sul dorso del cielo, e contemplan le cose che sono fuori dal cielo (247 B-C), ossia le idee, le essenze eterne visibili solo all'intelletto. Per Aristotele, invece, il desiderio di conoscere è insito nella natura umana e nasce dallo stupore di fronte alla realtà del mondo. La filosofia è pura attività contemplativa e in essa l'uomo intuisce i principi primi che danno una conoscenza diversa da quella dimostrativa (*Analytica post.* I, 9, 76). Plotino vede al di là della bellezza sensibile una bellezza trascendente, che la sensazione non ha potuto conoscere. Ma l'uomo non avrebbe potuto esprimere con le parole la bellezza che si offre ai sensi, se non fosse stata vista talvolta con lo spirito (*Enneade*, VI, 9,3, 17).

In Agostino troviamo una distinzione importante tra il modo di conoscere divino e il modo umano. L'uomo vede le cose perché esse sono, invece Dio le fa essere perché si vedano (*Conf*, XIII, 38, 53). L'Aquinata continua la riflessione agostiniana rilevando che tutte le cose sono nel tempo presenti a Dio dall'eternità, perché il suo intuito si porta dall'eternità su ogni cosa, in quanto essa gli è presente (*Sth* I, q. 14, a.13).

Nel pensiero cartesiano l'intuizione rappresenta insieme alla deduzione l'atto conoscitivo più importante con cui possiamo giungere alla conoscenza delle cose senza alcun timore d'inganno (*Regulae ad directionem ingenii*, reg. III). Kant distingue diverse forme d'intuizione (*Anschauung*), in quanto è il modo che la conoscenza ha di riferirsi immediatamente agli oggetti. Ma l'intuizione ha luogo solo nella misura in cui ci venga dato l'oggetto. L'intuizione sensibile può essere pura o empirica, le forme pure a priori della sensibilità sono lo spazio e il tempo (*Kr. rein.*V. B 73). L'intuizione intellettuale, invece, è quella che spetta soltanto all'essere divino (originario, assoluto) e mai ad un essere dipendente (uomo, angelo). A un essere pensante finito spetta sempre e soltanto un *intuitus derivativus* e mai un *intuitus originarius* (B 72). L'essere divino rimane, dunque, per la ragione, un semplice ideale, un postulato, che conclude e corona regolarmente l'intera conoscenza umana (B 669), cognitivamente irraggiungibile.

Conclusione

Anche per Maréchal è chiaro che la trascendenza di Dio è irraggiungibile alla mente umana, però egli non accetta la conoscenza del divino come una semplice idea regolativa o un postulato morale, vuole piuttosto dire, con la mediazione dell'intelletto, qualcosa di preciso, al di là della rivelazione religiosa. Maréchal accede a Dio, come Kant, con

un postulato, ma non semplicemente morale, bensì con un postulato dell'azione, ricollegando i postulati kantiani ad un apriori, ad un trascendentale, ad una condizione di possibilità più fondante che non il dovere di agire bene, cioè alla necessità primordiale di agire, di prendere decisioni volontarie¹⁰. Si può rifiutare di riconoscere l'obbligazione morale, ma non l'agire come tale. Esso racchiude sempre in sé una esigenza di esistenza oggettiva. Volere qualcosa significa sempre supporre l'esistenza. Dinamismo finale vuol dire conoscenza vitale, dove il soggetto è immerso ed operante in una realtà viva. Questa conoscenza dell'assoluto non può essere semplicemente concettuale, ma profondamente vissuta. Maréchal senza abbandonare l'intellettualismo tomista, ha estrapolato dal pensiero tomasiano e kantiano gli elementi che convergono nella direzione di un dinamismo vitale, che ricorda Bergson e Blondel¹¹.

L'esperienza mistica di Dio è, come è stato detto, umanamente imperfetta e inadeguata, e ciò non vuol dire che sia indiretta. Un'esperienza è, per definizione, una conoscenza-contatto; il che non vuol dire un contatto totale. Il contatto può essere diretto, ma parziale, cioè produrre una conoscenza *immediata*, ma imperfetta e perciò anche *mediata*, tanto che Maréchal presenta diversi livelli di stati mistici (289), distinguendo secondo l'Aquinata tre tipi di conoscenza del divino: 1) una contemplazione comune ordinaria aiutata dal *lumen fidei*; 2) una contemplazione straordinaria di grado angelico, *lumen gratiae*; 3) una visione dell'essenza divina, accessibile ai beati e qui in terra, solo eccezionalmente, mediante il *lumen gloriae*. Solo Dio vede se stesso in maniera assolutamente diretta, senza nessuna mediazione, *absque omni medio*.

¹⁰ *Cahier V*, 529.

¹¹ F. LIVERZIANI, *Dinamismo intellettuale*, cit., 213 s.

Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Joseph Maréchal

di GIORGIA SALATIELLO
Pontificia Università Gregoriana

1. Critica trascendentale di Kant e metafisica di S. Tommaso

Il primo passo da compiere per effettuare una precisa lettura del pensiero di Maréchal nell'opera *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica* è quello di cogliere la sua esatta ed originale collocazione tra S. Tommaso e Kant, tra la metafisica del primo e la critica trascendentale del secondo¹.

In realtà, la sua riflessione non può essere circoscritta a questo tema, poiché essa, con un profondo respiro interdisciplinare, spazia dalla filosofia alla teologia, dalla psicologia agli studi sulla mistica, ma, nonostante ciò, la chiarificazione del suo rapporto con S. Tommaso e Kant è pregiudiziale in quanto consente di delineare il quadro delle sue opzioni teoretiche di fondo.

Si può sicuramente affermare che l'avvio della sua ricerca è costituito dall'indagine sulle istanze critiche sollevate dal kantismo, con l'attenzione costante a trovare risposta alle esigenze da esso prospettate, senza, tuttavia, rimanere entro i limiti dei suoi esiti scettici.

Il percorso, quindi, non è tanto quello cronologico da S. Tommaso a Kant, quanto piuttosto quello, rispondente alle necessità della questione gnoseologica, da Kant a S. Tommaso, dal momento che «La soluzione che forniremo più avanti del problema sia psicologico che logico dell'*a priori* si fonderà, in tutte le sue parti, sui testi di S. Tommaso»².

Maréchal, cioè, si interroga, insieme a Kant, su quelle strutture trascendentali che sono richieste nel soggetto affinché possa costituirsi un oggetto ed aversi, così, conoscenza in senso proprio, con la ferma convinzione «che l'agnosticismo kantiano, non solo non è inconfutabile, ma può essere superato a partire dai suoi stessi principi»³.

¹ J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, voll. I-V, Bruxelles-Paris 1922-1949, Cahier V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique* (tr. it., *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, Milano 1995).

² *Ibidem*, p. 11.

³ *Ibidem*, p. 19.

La risposta a tale interrogativo, tuttavia, non può essere trovata rimanendo sul piano puramente epistemologico, ma la sua ricerca rinvia a quell'ambito metafisico nel quale si colloca il realismo di S. Tommaso, volto ad individuare i rapporti ontologici e non soltanto logici tra soggetto ed oggetto.

In questo percorso speculativo l'obiettivo di Maréchal non è quello di voler ad ogni costo rintracciare artificiose corrispondenze tra il kantismo ed il tomismo, ma di mostrare che le innegabili concordanze riscontrabili derivano dal valore perenne del pensiero di S. Tommaso, che, con la sua impostazione metafisica, contiene la soluzione per il problema critico prospettato da Kant⁴.

Poiché, d'altra parte, Maréchal è risolutamente convinto che il superamento di Kant possa fondarsi solo sul riconoscimento del dinamismo finalistico della conoscenza, su cui ci si soffermerà in seguito, l'analisi del pensiero di S. Tommaso è portata fino alla sua massima profondità, mostrando che già in esso tale riconoscimento era chiaramente, anche se implicitamente, presente⁵.

Concludendo questa rapida sintesi riguardo al tomismo di Maréchal ed alla sua attenzione per la critica kantiana, si può sicuramente affermare che nella particolare figura del primo consiste l'originalità dell'Autore, maturata nel confronto con la seconda, di cui accoglie le più valide istanze, in un deciso sforzo di superamento delle questioni irrisolte.

2. Ente finito ed Essere assoluto

Al centro della serrata discussione di Maréchal riguardo a Kant vi è l'analisi dell'atto del giudizio e, più rigorosamente, dell'affermazione su cui esso si fonda, e questa analisi, ampiamente sviluppata nell'opera in questione, si inserisce nel quadro della prospettiva dinamica e finalistica dell'Autore.

Prima ancora di affrontare tale prospettiva, però, muovendo da un passo sinteticamente chiarificatore, è possibile cogliere l'intrinseca tensione che, al centro dell'affermazione, riconduce l'ente finito all'Essere assoluto che è la condizione di possibilità non solo dell'esistenza del primo, ma anche della sua conoscibilità⁶.

Maréchal, infatti, nel testo a cui ci si riferisce e che conclude una lunga ricerca sulla natura e sulla funzione dell'affermazione, pone in evidenza che essa «obbedisce ad una legge di progressione rigorosa»⁷ che comporta il costante rinvio da ciò che è esplicitamente affermato a quello che, implicito, rende possibile l'affermazione stessa.

⁴ *Ibidem*, p. 5: «il realismo metafisico compenetra a tal punto il pensiero umano da essere già contenuto, di necessità logica, nella semplice rappresentazione «oggettiva» di un qualsiasi dato».

⁵ *Ibidem*, p. 47: «Gli antichi furono oggettivisti perché si collocarono, coscientemente o no, in una prospettiva finalistica»; p. 375: «In sintesi, l'esemplarismo tomista è un *esemplarismo dinamico*».

⁶ *Ibidem*, p. 292.

⁷ *Ibidem*.

Dalla materia alla forma, dall'essenza all'atto d'essere, dall'essere finito e limitato all'essere come atto puro e perfetto ed, infine, da quest'ultimo e dal suo carattere ideale all'Essere come realtà assolutamente esistente, quella che appare come una tappa successiva è, in verità, l'ineliminabile condizione della conoscenza che nel giudizio si attua.

Per chiarire questo punto cruciale risulta opportuno riportare un testo di S. Tommaso che Maréchal stesso ha già citato e discusso in precedenza⁸: «Omnia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est conoscibile nisi per similitudinem primae veritatis»⁹.

La conoscenza implicita di Dio, Essere assoluto sussistente, non è, cioè, un'altra conoscenza rispetto a quella dell'ente finito, che si realizza nel giudizio mediante l'affermazione, ma è data con essa, rendendola possibile e, d'altra parte, non vi è qui alcun pericolo di intuizionismo ontologico, proprio perché si tratta di riconoscere implicitamente e non tematicamente quell'Assoluto su cui l'ente si fonda.

In questo modo, diviene anche comprensibile quale sia l'ampiezza dell'umano potere di conoscenza, che, in se stessa, non ha intrinseche limitazioni che la rinchiudano entro i confini di una determinata classe di oggetti, poiché «è certo che possiamo *rappresentarci* soltanto il *quantitativo*, ma la nostra facoltà di *significare e di affermare* va ben al di là»¹⁰, guidata da quell'implicitamente conosciuto che è sempre oltre rispetto a qualsiasi limite.

Avendo radicalmente escluso ogni possibilità di intuizione nei riguardi di Dio, rimane, però, evidente che «Soltanto una conoscenza appagherebbe totalmente il nostro desiderio nell'ordine intellettuale: la *conoscenza intuitiva dell'essere assoluto*»¹¹.

La scoperta del rapporto, in tutti i giudizi, tra ciò che è esplicitamente affermato e quello che, invece, è implicitamente conosciuto, apre così la strada al riconoscimento, su cui ora ci si soffermerà, del dinamismo dell'intelletto che è colto nel suo orientamento ad un fine di cui nessuna conoscenza particolare può assicurare il raggiungimento.

3. Dinamismo e finalismo di intelletto e volontà

Il carattere dinamico e finalistico della volontà non ha ovviamente bisogno, per Maréchal, di specifiche sottolineature, poiché è chiaramente messo in evidenza da S. Tommaso al quale l'Autore si ricollega anche per questo aspetto.

Neppure riguardo all'individuazione del fine ultimo del tendere della volontà Maréchal si discosta da S. Tommaso, affermando in modo sintetico e conciso «che la volontà, arrivata al termine delle sue appetizioni, deve godere totalmente di questo possesso di Dio»¹².

⁸ *Ibidem*, p. 266.

⁹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, Q. 22, a. 2, ad 1.

¹⁰ J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, cit., p. 324.

¹¹ *Ibidem*, p. 357.

¹² *Ibidem*, p. 356.

Al contrario, la dimostrazione del dinamismo finalisticamente orientato dell'intelletto, sebbene esso sia implicitamente presente già in S. Tommaso, è l'obiettivo che Maréchal si prefigge proprio per uscire dai limiti del formalismo statico di Kant.

Alla base di tale dimostrazione vi è il preciso riconoscimento del fatto che «La nostra intelligenza, non avendo oggetti innati di conoscenza, è costretta ad arricchirsi successivamente con un apporto estraneo»¹³ che è assicurato dal concorso della ricettività dei sensi.

Ciò rende immediatamente ragione del carattere discontinuo della conoscenza umana che non ha già in sé le forme degli oggetti, ma deve acquisirle progressivamente con quello che si configura, tomisticamente, come un passaggio dalla potenza all'atto, nella direzione del proprio oggetto adeguato che è il vero.

Risulta così chiaro che ogni singola «affermazione segna un “momento” in un movimento»¹⁴, considerazione che equivale all'individuazione, fondata sulla struttura dell'intelletto, del suo intrinseco dinamismo.

D'altra parte, però, il rinvio al carattere dinamico della conoscenza comporta con evidenza che l'attenzione si porti su quello che sorregge tale dinamismo, ovvero il fine che esso persegue e «questa intrusione della finalità in una funzione essenzialmente logica ci rivela tutta l'imperfezione dell'intelligenza umana»¹⁵ alla quale l'oggetto proprio non è mai immediatamente dato, ma si prospetta, appunto, come un fine al quale tendere.

Si è già visto, però, che tale oggetto proprio, che è il vero, non è un vero qualsiasi, limitato e particolare, ma il vero universale, nella sua piena coincidenza con l'Essere assoluto e sussistente, implicitamente conosciuto in ogni giudizio, e, di conseguenza, solo quest'ultimo può rappresentare il fine dell'intero movimento della conoscenza, giustificando l'affermazione che «ogni appetizione umana ha come oggetto ultimo – e ancor prima, come orientamento dinamico – il possesso totale di Dio, che è il fine proprio dell'intelligenza»¹⁶.

L'intelletto e la volontà, dunque, si presentano come due facoltà realmente distinte, ma caratterizzate dalla medesima struttura dinamica e finalistica, essendo risultato che anche il primo è intrinsecamente dinamico e non è mosso soltanto dall'azione della seconda.

Inoltre, e questo nella prospettiva di Maréchal, che riprende S. Tommaso, è certamente il punto più importante, le due facoltà convergono in quello che è il loro fine, capace di imprimere la direzione all'intero “movimento”, dal momento che «L'uomo quindi tende a Dio, suo fine ultimo, non in un modo qualsiasi, ma «oggettivamente», secondo il modo proprio dell'intelligenza e della volontà»¹⁷.

Come si può agevolmente rilevare, tutto il percorso ora delineato è il frutto di una riflessione rigorosamente trascendentale che, condotta a partire dall'analisi dell'atto di giudicare, risale a quelle che sono le condizioni di possibilità dell'affermazione, in essa implicitamente contenute.

¹³ *Ibidem*, p. 319.

¹⁴ *Ibidem*, p. 306.

¹⁵ *Ibidem*, p. 14.

¹⁶ *Ibidem*, p. 356.

¹⁷ *Ibidem*, p. 355.

Si è visto, infatti, che l'affermazione dell'ente finito rinvia a quella implicita dell'Essere assoluto e l'apertura a quest'ultimo consente di far emergere il dinamismo ed il finalismo non solo della volontà, ma anche dello stesso intelletto, nel suo tendere al vero, secondo una rigorosa concatenazione che è rivelata dall'analisi trascendentale.

4. Visione del soggetto dinamica ed integrale

Fino ad ora si è fatto riferimento alle facoltà spirituali dell'essere umano, intelletto e volontà, assunte ciascuna nella sua peculiarità, a partire dalle condizioni che ne regolano l'attività nel tendere dinamico verso quello che è il fine proprio di ognuna.

Questa visione analitica, però, non è a sé stante, ma si inserisce in una più vasta prospettiva che dalle facoltà si amplia a considerare il soggetto al quale esse ineriscono ed al quale conferiscono l'originale fisionomia che lo contraddistingue.

Il dinamismo finalistico dell'intelletto e della volontà, cioè, è in realtà proprio del soggetto nella sua integralità di essere corporeo e spirituale, nel quale non esiste alcuna frattura che lo attraversi dualisticamente.

A più riprese Maréchal, fedele all'antropologia unitaria di S. Tommaso, ricorda che anche l'attività intellettuale non può prescindere dall'apporto dei sensi corporei, poiché «La cooperazione della sensibilità completa *materialmente* le determinazioni trascendentali, innate all'intelligenza»¹⁸.

Tutte le dimensioni sono, quindi, pienamente coinvolte nel dinamismo mediante il quale l'essere umano tende al proprio fine, sia sotto l'aspetto intellettuale che volitivo, e persino la coscienza di sé non può prescindere dal concorso della corporeità, come Maréchal sottolinea in un'altra opera, volta all'approfondimento del fenomeno mistico.

Dopo aver, infatti, ricordato, con S. Tommaso, «l'unione sostanziale dell'anima e del corpo»¹⁹, Maréchal afferma risolutamente che «la psicologia umana ignora l'intuizione puramente intellettuale dell'io: il nostro spirito non conosce se stesso se non tramite la riflessione sulle operazioni che esercita congiuntamente con il corpo»²⁰.

Il carattere dinamico e l'orientamento al fine sono, così, i tratti distintivi dell'intera esistenza umana che, in se stessa, non è mai statica, ma è sempre in un continuo divenire che si svolge in un'ineliminabile tensione attraverso tappe successive che segnano un progressivo arricchimento, ovvero, in fedeltà alla tradizione aristotelico-tomista, un incessante passaggio dalla potenza all'atto.

Maréchal sintetizza questa visione in un denso passaggio delle *Conclusioni generali* dell'opera in esame, nel quale convergono tutte le analisi precedentemente svolte: «la

¹⁸ *Ibidem*, p. 299.

¹⁹ J. MARÉCHAL, "Riflessione sullo studio comparato dei misticismi (Principi generali della mistica comparata)", in *Psicologia e mistica. Studi sulla psicologia dei mistici*, a cura di D. BOSCO, Brescia 2012, pp. 329-390, p. 351.

²⁰ *Ibidem*.

coscienza non fa altro che illuminare e rivelare, in noi, la corrente della vita, con il botino che trasporta, le regole *a priori* che la arginano, gli ostacoli che la ingrossano»²¹.

In questo quadro, ogni ulteriore approfondimento circa il significato e la direzione del vivere umano dovrà necessariamente passare attraverso la considerazione del rapporto con quel fine che sorregge l'intero dinamismo, dal momento che il soggetto, come è emerso, esiste solo in quanto è ad esso orientato.

5. Il fine ultimo dell'essere umano

Il precedente percorso ha consentito di giungere a due risultati di capitale importanza che ora richiedono solo di essere connessi tra loro per delineare la visione completa che Maréchal ha dell'essere umano nel suo tendere al fine ultimo dell'esistenza.

In primo luogo, si è visto che l'intelletto e la volontà, pur nella loro distinzione, hanno un medesimo fine che è Dio e che questo orientamento rende ragione del loro dinamismo, sempre proteso al di là di qualsiasi acquisizione parziale e provvisoria.

Successivamente, si è rilevato che, in realtà, il soggetto di questo orientamento dinamico è l'essere umano nella sua totalità, al quale appartengono intelletto e volontà, in unione con le altre dimensioni che lo caratterizzano.

Il fine delle facoltà spirituali, cioè Dio, è, quindi, il fine ultimo del soggetto che esiste solo in quanto tende a Lui, come appagamento completo e perfetto del più profondo desiderio dell'esistenza: «La beatitudine perfetta deve dunque consistere nella piena realizzazione delle sue facoltà superiori in Dio»²².

Con questa affermazione Maréchal supera anche la contrapposizione tra la scuola tomista e quella scotista riguardo alla visione della beatitudine, conseguibile dall'intelletto o dalla volontà, dal momento che «il fine ultimo dell'intelligenza e il fine ultimo della volontà coincidono, essendo la seconda il godimento della prima»²³.

Riprendendo, in linea con S. Tommaso, il riferimento alla "beatitudo", tutta l'indagine si amplia, passando dall'analisi delle facoltà ad una riflessione antropologica di vasto respiro che mostra un soggetto che aspira a Dio, suo fine ultimo, con tutto se stesso e che non trova quiete in alcuna meta finita ed intramondana.

Si ritrova qui la centralità del metodo trascendentale, utilizzato da Maréchal, perché lo spostamento dell'attenzione dalle facoltà spirituali al loro soggetto e da quest'ultimo al termine del suo dinamismo è reso possibile non con l'aggiunta di nuove tematiche, ma con il progressivo approfondimento di quello che si mostra alla ricerca delle sue condizioni di possibilità, metafisiche ed, infine, teologiche.

L'introduzione di categorie rigorosamente teologiche, infatti, non è dettata da motivi estranei alla logica interna del discorso o da una soggettiva intenzione dell'Autore, ma

²¹ J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, cit., p. 518.

²² *Ibidem*, p. 355.

²³ *Ibidem*, p. 356.

risponde all'esigenza di rendere ragione di quella che "di fatto" è la realtà umana, altrimenti incomprensibile e priva di senso.

6. Identità del fine ultimo e del principio primo

La tensione al fine ultimo, se consapevolmente accolta, conferisce all'esistenza una fisionomia del tutto peculiare poiché diviene ragione profonda di integrazione dei diversi ambiti, che ricevono un convergente orientamento che fornisce loro un significato che in se stessi non avrebbero.

La riflessione sul fine, tuttavia, non è compiuta se ci si limita a considerarlo isolatamente perché nella domanda sulla direzione della vita umana è inscindibilmente implicata quella sulla sua origine: il "verso dove" è inseparabile dal "da dove" e questa intrinseca connessione ha una portata antropologica, ma anche radicalmente metafisica e teologica.

Maréchal affronta qui una questione centrale della metafisica tomistica, sottolineando «che il principio primo e il fine ultimo corrispondono e si equivalgono»²⁴ e ponendo in evidenza che, avendo individuato in Dio il fine ultimo del soggetto, con ciò si afferma anche che Dio è il principio assolutamente primo del dinamismo umano, poiché «Conoscere Dio come fine universale significa dunque conoscerlo come causa universale»²⁵.

L'esistenza si rivela, così, nella sua tensione tra un'origine trascendente che la precede ed un termine, coincidente con l'origine, che la supera attirando a sé quell'incessante movimento che rende ragione di ogni atto soggettivo.

La prospettiva teologica, che mostra la creatura nel suo protendersi a quel Creatore dal quale è stata posta in essere, è qui inscindibile da quella metafisica, secondo la quale ogni passaggio dalla potenza all'atto, e tale è il dinamismo umano, implica e presuppone un atto «quale fondamento ultimo di ogni possibilità ontologica e quale principio primo di ogni attuazione»²⁶.

Tutta l'indagine che ha portato alla scoperta del fine ultimo dell'essere umano conduce, in questo modo, a riconoscerne anche il primo, radicale principio ed il soggetto si rivela come un esistente che, se vuole trovare la ragione profonda della sua esistenza, deve cercarla oltre se stesso, in quel Dio che lo crea e lo pone in cammino per il ritorno a Sé.

In questo contesto, Maréchal dedica un'attenzione particolare a mostrare come questa visione di Dio quale principio primo del dinamismo umano non ne comprometta affatto la libertà, affrontando una rigorosa analisi dell'influsso della causa prima sulla volontà che, pur nella sua radicale dipendenza, conserva una vera, seppure finita, autonomia.

Analogamente, la causalità universale di Dio «non compromette l'autonomia dell'intelligenza, come la mozione divina della volontà non rovescia l'autonomia del volere»²⁷

²⁴ *Ibidem*, p. 364.

²⁵ *Ibidem*, p. 397.

²⁶ *Ibidem*, p. 370.

²⁷ *Ibidem*, p. 371.

ed il tendere al fine ultimo da parte della creatura conserva tutto il significato di un orientamento iscritto nella sua natura, che, però, chiede sempre di essere ratificato dalla libertà.

7. Attitudine naturale e dono gratuito di Dio

Il percorso speculativo di Maréchal, muovendo dalla riflessione trascendentale sull'atto intellettuale, è giunto ad individuare il dinamismo finalistico della conoscenza ed, ampliando la prospettiva anche alla considerazione della volontà, è, quindi, pervenuto a riconoscere la struttura dinamica dell'intera esistenza che tende a Dio come suo fine ultimo.

Maréchal è pienamente consapevole che, con quest'ultimo passaggio, il discorso si sposta dal piano epistemologico e metafisico a quello propriamente teologico, poiché, affermando che il fine ultimo del soggetto è Dio medesimo, si pone la questione del soprannaturale e del suo rapporto con la natura che fino a questo momento è stata indagata.

Anche su questa questione, e forse ancora più che in altre, la linea argomentativa di Maréchal è rigorosamente aderente a S.Tommaso che pone il soggetto come "capax Dei" ed identifica la sua suprema felicità con la "visio beatifica", ovvero con la conoscenza diretta di Dio.

Il problema è, dunque, quello di conciliare la presenza di un desiderio di Dio, che è naturale in quanto corrisponde alla tensione verso la piena attuazione delle umane capacità naturali dell'intelligenza e della volontà, con l'irrinunciabile gratuità e non esigibilità dell'elevazione a quell'ordine soprannaturale nel quale soltanto è possibile una conoscenza di Dio che non sia puramente analogica come quella "in via".

La distinzione che qui si impone è quella tra «la «non-impossibilità in sé», o in altri termini, la «possibilità assoluta» del fine soprannaturale»²⁸, cioè la sua non contraddittorietà con la natura dell'essere umano, e, quindi, la sua dimostrabilità, e la sua «possibilità prossima» che «non può essere conosciuta che per rivelazione»²⁹.

L'indagine, pertanto, deve prendere, prima di tutto, in considerazione la realtà di tale fine ultimo che non è raggiungibile in questa vita nella quale l'origine di ogni conoscenza è sempre la sensibilità, mentre un pieno appagamento del desiderio naturale «non accetta l'interposizione di una rappresentazione materiale»³⁰.

Maréchal, quindi, seguendo S.Tommaso, può giungere ad affermare che, sebbene l'effettiva realizzazione del destino soprannaturale possa essere conosciuta solo per rivelazione, riguardo alla sua possibilità «una conclusione *positiva*, a questo proposito, si trova virtualmente contenuta nel dinamismo delle nostre facoltà»³¹, poiché l'impossibi-

²⁸ *Ibidem*, p. 16.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 357.

³¹ *Ibidem*, p. 360.

lità assoluta di tale destino implicherebbe l'esistenza di un desiderio finalizzato al nulla, a ciò che non può essere.

D'altra parte, tutto questo non esclude la radicale incapacità dell'umano desiderio di giungere al suo termine con le proprie forze, «senza un dono interamente libero e gratuito da parte di Dio»³² che può elevare la creatura oltre ogni sua possibilità naturale, partecipando Sé stesso al di là di tutto quello che le è dovuto.

La natura e la soprannatura, cioè, lungi dall'opporci ed entrare in conflitto, costituiscono, al contrario, le due condizioni reali per il raggiungimento del fine ultimo, come Maréchal esprime sinteticamente in poche righe che è opportuno riportare per esteso, poiché, a tale scopo, si richiede:

«a. un' *attitudine naturale*, corrispondente, quaggiù, all'inclinazione profonda e primordiale che S. Tommaso chiama «desiderium naturale»;

b. un *dono gratuito* di Dio, la grazia soprannaturale beatificante»³³, che attua liberamente l'ultimo e definitivo compimento del radicale desiderio del soggetto.

8. In sintesi: metodo trascendentale e spiritualità ignaziana

Al termine di questo studio è possibile formulare esplicitamente la domanda che, senza essere stata tematizzata, ha motivato l'intera ricerca: «Vi è un influsso della spiritualità ignaziana sul metodo trascendentale utilizzato da Maréchal?».

In un precedente lavoro a carattere introduttivo³⁴, muovendo dalla lettura degli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio, si è cercato di evidenziarne i temi che possono poi essere rintracciati, come sfondo significativo, nella prospettiva non solo di Maréchal, ma anche di altri autori, quali J. B. Lotz, K. Rahner, B. Lonergan, J. de Finance ed E. Coreth, mentre ora, con un procedimento differente, l'attenzione si porta solo sul pensiero di Maréchal, che, fino ad ora, è stato indagato.

Muovendo, dunque, dalla riflessione sul metodo trascendentale impiegato da Maréchal, si delinea il percorso che esso ha consentito, guidando dall'analisi del giudizio a quella dell'intelletto che lo pone e da questo alla considerazione dell'altra facoltà spirituale, la volontà, per giungere ad una visione integrale ed unitaria del soggetto caratterizzato da un dinamismo finalisticamente orientato.

Il progressivo approfondimento che il metodo trascendentale consente, tuttavia, non si arresta al soggetto, ma, avendo colto la sua tensione al fine ultimo, si porta su tale fine, cioè Dio, che attrae a Sé l'essere umano, suscitandone il desiderio.

D'altra parte, poiché il fine assoluto coincide con il principio primo, Dio si manifesta non soltanto come il termine del dinamismo, ma anche, radicalmente, come la sua origi-

³² *Ibidem*, p. 361.

³³ *Ibidem*, p. 365.

³⁴ Cfr.: G. SALATIELLO, «Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana. Prospettive di ricerca», in *Ignaziana*, 13 (2012), pp. 13-22.

ne che muove ogni soggettivo atto dell'intelletto e della volontà, che sorregge senza nulla togliere alla libertà umana, finita, ma reale.

La creatura, dunque, posta nell'esistenza dal suo Creatore, desidera, come suo fine, l'unione con Lui, ma, poiché questo supera infinitamente le sue capacità naturali, Dio dona, nell'ordine soprannaturale, l'estremo compimento di tale aspirazione, rivelandosi, anche in questo, come l'«Amore in noi latente e operante fuori di noi in modo non meno misterioso»³⁵.

Senza alcuna forzatura, si ritrova qui la visione di S. Ignazio che inserisce il suo appello alla libertà nel grandioso quadro della *Contemplazione per giungere ad amare*³⁶, in cui il soggetto è invitato a tornare, nell'amore, all'Amore da cui proviene e che lo chiama a Sé, Principio e Fondamento, chiedendo di desiderare e scegliere «quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati»³⁷, in una profonda integrazione di ogni dimensione umana, dello spirito e del corpo.

Per tornare, infine, all'inizio di queste pagine, si deve confermare che Maréchal deve essere compreso nella sua collocazione tra Kant e S. Tommaso: S. Ignazio, infatti, non è una terza fonte da porre accanto alle altre, ma è la ragione profonda che motiva il percorso dell'intera ricerca che approda ad una peculiare visione del soggetto, radicato in Dio ed a Lui proteso.

³⁵ J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, cit., p. 398.

³⁶ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, (tr. it. a cura della Commissione della Provincia Italiana S.J., 1999), nn. 230-237.

³⁷ *Ibidem*, n. 23.

Dall'analisi trascendentale del giudizio al Dio trascendente

*Kant, S. Tommaso, Maréchal,
e le esperienze di Ignazio di Loyola*

di DARIUSZ KOWALCZYK S.J.
Pontificia Università Gregoriana

Nella filosofia ci si esprimeva spesso usando la terza persona del singolare: «A esiste», «A è» ecc. Anche quando si parlava dell'*io* si utilizzava la terza persona dicendo che «*io* è». Dalla protesta contro tale non-grammaticità è scaturita la filosofia della soggettività, secondo la quale non è lecito dire «*io* è», ma «*io* sono»¹. Però, se «*io* sono», è vero anche che «*io* penso», «*io* conosco», «*io* costituisco». La realtà diventa in qualche modo sottoposta all'*io*. Esiste qualche limite per l'*io*? La filosofia ha trovato questo limite nel *tu*, nel «sei» e nell'*altro*. Così è nata la filosofia del dialogo, la filosofia dell'incontro, la filosofia dell'altro. Da dove dunque cominciare a filosofare? Da dove cominciare a parlare di Dio? Dall'ente nella sua presunta oggettività, dal soggetto con i suoi atti di conoscenza, o dalla relazione con l'altro che mi apre alla realtà? Potremmo porre analoghe domande sul livello della spiritualità. S. Tommaso d'Aquino è un esempio del pensare che parte dall'ente che si impone con la sua realtà. Immanuel Kant è – insieme a Cartesio – il padre del soggettivismo che parte dall'*io*. Joseph Maréchal vuole unire il metodo kantiano con il realismo tomista. Così nasce il tomismo trascendentale.

1. I trascendentali e la domanda trascendentale

Il concetto del «trascendentale» ha avuto una «carriera» filosofica, cambiando però nel corso della storia il suo significato. Esso ha un'importanza particolare nella metafisica di S. Tommaso. Ma si deve precisare che l'Aquinate parlava di *transcendentia* (trascendenti), e solo più tardi i suoi seguaci hanno preferito usare il concetto del «trascendentale», distinguendolo dal «trascendente». Per S. Tommaso i trascendentali sono gli attributi che riguardano l'ente in quanto tale dal finito all'infinito, dal mondo a Dio. In questa prospettiva si distinguono 6 classici trascendentali: l'uno, il reale, il qualcosa, il vero, il buono, il bello. Il trascendente, invece, sarebbe la qualità di un ente categoriale, in quanto esso va oltre un certo limite. Tale movimento «oltre» caratterizza la persona

¹ Cfr. B. BARAN, «Z historii, nowego myślenia», in *Teksty filozoficzne*, Kraków 1987, p. 3.

umana che con gli atti dell'intelletto e della volontà va sempre oltre il mondo ed oltre se stessa per raggiungere valori superiori (trascendenti), al vertice dei quali c'è il sommo Ente trascendente, cioè Dio. E l'uomo potrebbe conoscere realmente sia le caratteristiche trascendentali dell'ente in quanto tale, sia il sommo Ente trascendente.

Con la svolta della filosofia della soggettività il termine «trascendentale» cambia il suo significato. Kant usa il concetto del «trascendentale» per indicare le modalità a priori del conoscere. In questo modo al posto dell'ente trascendentale entra la conoscenza trascendentale. Al centro del filosofare non sta più l'ente come tale, ma l'atto del nostro conoscere. I trascendentali ontologici del tomismo vengono ridotti al cogito e alla sua attività unificatrice. Appare così il dualismo tra «io penso» e la «cosa in sé» che rimane inconoscibile. I filosofi dell'idealismo tedesco, come p.es. Fichte, Schelling, Hegel, riprendono il concetto idealistico del trascendentale, ma in modo critico nei confronti di Kant in quanto – secondo loro – egli si è limitato troppo non sviluppando tutte le possibilità del proprio approccio. Joseph Maréchal condivide quest'ultima opinione, ma lo fa non dalle posizioni dell'idealismo, bensì da quelle del tomismo.

Da qui il vecchio dilemma, ovvero da dove cominciare? Dalla questione dell'essere, oppure dal domandarsi come noi possiamo conoscere la realtà, dalla metafisica dell'essere o dalla epistemologia? Quale dovrebbe essere il punto di partenza della filosofia prima? Maréchal scrive: «La critica ontologica degli antichi parte dagli “oggetti” considerati nella pienezza della loro oggettività, vale a dire posti in modo assoluto come *fini* eventuali (cose), e da lì procede alla classificazione teorica delle loro forme [...]. La critica moderna, invece, pretende di trarre dalle condizioni interne della conoscenza il metodo essenziale e i punti di partenza necessari di ogni metafisica»². Il nostro autore è convinto che la critica ontologica e la critica trascendentale, anche se differenti, se non opposte in alcune loro versioni, si dirigano verso «un medesimo risultato finale, cioè una metafisica dinamica, allora tra una critica e l'altra devono esistere strette corrispondenze»³. Non dobbiamo dunque formulare un'alternativa acuta: l'oggetto produce l'idea oppure l'idea produce l'oggetto? Non dobbiamo scegliere (out-out) tra la metafisica dell'essere e l'epistemologia. «La questione dell'essere è certo – come dice Virgilio Melchiorre – la più radicale, ma quella sulle condizioni logiche che la rendono possibile resta pur sempre preliminare»⁴. Maréchal vuole perciò far emergere all'interno dell'approccio di Kant la domanda ontologica e all'interno della via di S. Tommaso la domanda trascendentale.

2. I limiti di Kant: la metafisica come etica

L'analisi del conoscere portò Kant alla famosa domanda: «Come sono possibili i giudizi sintetici a priori?» Se esistono i giudizi sintetici a priori, questo vuol dire che

² J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, Milano 1995, pp. 49-50.

³ *Ibidem*, p. 50.

⁴ V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, Milano 1994, p. 133.

l'intelletto umano mette insieme un predicato nuovo con un soggetto indipendentemente dall'esperienza. Allora il nostro conoscere crea la realtà, però non nel senso che la ragione crea la cosa stessa, bensì soltanto il contenuto della conoscenza delle cose. Kant usa qui il termine «trascendentale» per sottolineare che la conoscenza *a priori* non è né empirica, in quanto non derivata dall'esperienza, né «trascendente», in quanto, pur non derivando dall'esperienza, è valida solo se applicata ad essa, come forma⁵. Secondo il filosofo, il mondo agisce sulla nostra sensibilità creando, così, sensazioni, noi invece – come soggetto conoscente – introduciamo due forme trascendentali: lo spazio e il tempo, che non esistono in sé, ma soltanto in noi. Questa sarebbe l'estetica trascendentale di Kant, che poi passa al livello spirituale, dove l'intelletto unifica le diverse intuizioni e formula giudizi sintetici a priori, usando 12 categorie a-prioriche universali e necessarie che «formano» la materia già ordinata dalle forme dello spazio e del tempo. Le categorie, che non sono i principi della realtà, ma i modi di agire dell'intelletto, costituiscono, dunque, la forma unificatrice e sintetizzatrice dei dati sensibili. Poi, il filosofo passa alla sua deduzione trascendentale, per dimostrare la legittimità dell'applicazione dei concetti a priori alla nostra esperienza. L'approccio kantiano porta all'affermazione che non esiste una realtà che potrebbe essere conosciuta a prescindere dalle forme dello spazio e del tempo e non esiste un oggetto che possa essere pensato senza le categorie. D'altra parte, si deve dire che le forme si riferiscono soltanto al mondo dei fenomeni, e perciò soltanto i fenomeni possono essere conosciuti. Anche le categorie sono valide solamente se applicate ai fenomeni. Il mondo delle cose in sé (*noumeni*) rimane radicalmente sconosciuto. Allora il mondo sperimentato da noi viene compreso come trascendentalmente ideale e va distinto dal trascendentalmente reale. Nel passo successivo Kant cerca un fondamento per le forme e le categorie, affinché molteplici rappresentazioni possano essere unite in un oggetto intuito e pensato. Il filosofo trova tale fondamento nella *coscienza in generale*, cioè nell'*Io trascendentale*. Questa coscienza ovviamente non agisce fuori dalle coscienze individuali.

Alla fine Kant si occupa della dialettica trascendentale, cioè della questione della ragione compresa come intelletto che va oltre l'orizzonte dell'esperienza possibile. Il filosofo fa notare che i nostri ragionamenti tendono verso l'uso «iperfisico» dell'intelletto, cioè verso il parlare dell'anima, del mondo nel suo insieme e di Dio. Però per Kant questi ragionamenti sono fallaci. Non possiamo conoscere l'Insieme di tutte le cose e l'Infinito. La metafisica come scienza è impossibile, perché non abbiamo un intelletto intuitivo, che potrebbe andare oltre la nostra esperienza sensibile ordinata dalle forme e dalle categorie. Questo però non vuol dire che Kant proponga l'ateismo o l'agnosticismo. Il filosofo non nega l'esistenza di Dio, bensì la possibilità di dimostrarla scientificamente. Il campo su cui si può parlare di Dio non è il campo teoretico, ma quello pratico (etico). Kant propone la metafisica come etica. Vale la pena notare che tale filosofia è stata sviluppata nel XX secolo p.es. da E. Lévinas, per il quale «la philosophie première

⁵ Cfr. M.F. SCIACCA, «Kant», *Enciclopedia Cattolica*, VII, Città del Vaticano 1948-54, p. 645.

est une éthique»⁶. Lévinas propone la sua filosofia prima (metafisica) in opposizione sia alla metafisica classica dell'essere, sia all'approccio trascendentale e usa espressioni come «*autrement que*», «*altrimenti che*» («*autrement qu'être*», «*autrement que savoir*»).

3. Dal giudizio al dinamismo spirituale verso l'Assoluto

Il limiti che il filosofo di Königsberg pone al proprio metodo sembrano piuttosto arbitrari. L'idea di poter parlare di Dio al livello pratico (etico) è giusta e promettente, ma non deve significare che la ragione non possa conoscere l'essere Assoluto. Joseph Maréchal invece è convinto che il metodo trascendentale di Kant non ci porti necessariamente all'abbandono dell'interesse dell'ente, anzi che la dottrina trascendentale di Kant possa essere liberata dai suoi non-necessari limiti gnoseologici, per diventare una fondazione del discorso metafisico sull'essere in generale e sull'essere assoluto. Il gesuita belga crede che l'interpretazione kantiana di S. Tommaso, oppure l'interpretazione tomistica di Kant ci permetta di passare dall'analisi del giudizio al dinamismo spirituale dell'uomo verso l'Assoluto. In tale passaggio consiste in fondo il metodo trascendentale⁷. In altre parole, Maréchal vuole mostrare, da un lato, come l'approccio trascendentale di Kant possa portare al discorso metafisico, e, dall'altro, come la metafisica di S. Tommaso implichi una domanda trascendentale. Egli vuole arrivare al realismo della nostra conoscenza, che caratterizza il pensiero di S. Tommaso, a partire dal metodo trascendentale. Torniamo alla domanda: «L'oggetto produce l'idea o l'idea produce l'oggetto?». Per Maréchal esiste un nesso ontologico tra questi due campi che concede alla coscienza un reale adeguamento dell'essere, e non soltanto un cogliere dei fenomeni.

Nel processo del conoscere abbiamo il lato passivo del soggetto: ricettività e dipendenza dall'esterno e dall'altro, e il lato attivo, cioè l'iniziativa formatrice dello spirito: orizzonte della concettualità e giudizio. E proprio al livello del giudizio Maréchal si confronta con Kant e apre un passaggio alla metafisica. L'assunzione dell'oggetto in un soggetto implica – dice il filosofo seguendo Tommaso – una corrispondenza ontologica, e in conseguenza un'unità analogica e propria dell'essere stesso. Perciò l'*a priori* sintetico non nasconde l'oggetto, ma lo rivela. Poi, questa analogia implica il riferimento ad una intelligibilità assoluta. Maréchal fa infatti notare che se «il giudizio fosse solo la *pura effettuazione d'una sintesi mentale d'un dato*, non ci apparirebbe né come vero, né come falso (non più che semplice immagine o semplice concetto). Ora, il giudizio ci appare come essenzialmente vero o falso. V'è dunque nel giudizio, oltre alla pura sintesi d'un dato, un rapporto su cui possa fondarsi la verità logica del giudizio, v'è un riferimento della sintesi puramente categoriale *ad'altra cosa*'. Ora l'analisi del giudizio mostra che il solo termine universalmente assegnabile a simile riferimento è 'l'ordine reale' o 'l'essere

⁶ E. LÉVINAS, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Arthème Fayard, Paris 1982, p. 81.

⁷ Cfr. P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahner philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg/Schweiz 1970, pp. 23-26.

in generale»⁸. In ogni giudizio abbiamo la coscienza del limite che suppone, secondo Maréchal, un riferimento a una assoluta trascendenza. Altrimenti la delimitazione, implicita nel giudizio (asserto copulativo), dovrebbe essere pensata a un tempo come assoluta e relativa. Per uscire da questa contraddizione si deve garantire l'intelligibilità del limite con un riferimento all'essere come assoluto.

Per il filosofo belga, dunque, il giudizio d'essere suppone un rinvio analogico all'essere in generale, che viene identificato con l'essere assoluto. In altre parole, in ogni giudizio è implicita quale condizione della sua possibilità una dimensione metafisica, cioè un'affermazione originaria dell'essere assoluto. Il nostro autore afferma che «ogni affermazione rimandi necessariamente e validamente il suo contenuto all'assoluto dell'essere», e questo vuol dire che «una conoscenza puramente fenomenica sia impensabile e impossibile»⁹. Ma se è così, allora si deve anche dire che «la nostra intelligenza ha per oggetto diretto soltanto il *necessario*, o ancora – che è lo stesso – l'*universale*»¹⁰. Non si tratta qui di una intuizione ontologica immediata, ma di un discorso metafisico e teologico come «evidenza primordiale».

In questo modo dalla domanda sulle condizioni di possibilità del conoscere e del giudizio Maréchal arriva all'essere assoluto quale ultima e prima condizione della vita coscienziale. L'*a priori* del processo conoscitivo viene riconosciuto non soltanto come l'*a priori* ontologico, ma anche come l'*a priori* dinamico che costituisce il fine del conoscere. Questo è il dinamismo intellettuale di Maréchal che lo distingue chiaramente da Kant, che si è limitato chiudendosi in un approccio statico e formale.

Maréchal distingue tra il fine soggettivo (*finis quo*) e il fine oggettivo (*finis qui*) del dinamismo intellettuale dell'affermazione. Il fine soggettivo dev'essere almeno possibile, perché altrimenti – se il dinamismo spirituale si dirigesse verso un nulla – avremmo a che fare con un'incompatibilità logica. Il filosofo lo spiega così: «Infatti, se, a rigore, si può tendere ad un fine senza la certezza di raggiungerlo e anche con la certezza che non lo si raggiungerà mai, non si potrebbe, a meno di contraddirsi, perseguire un fine che si giudica assolutamente e sotto tutti i rapporti irrealizzabile. Significherebbe volere il "nulla". Questa incompatibilità logica, nel soggetto stesso, tra volere un fine e proclamarne l'inutilità totale vale evidentemente tanto per l'ordine implicito quanto per l'ordine esplicito della ragione»¹¹. Il soggetto non può, infatti, andare nel suo dinamismo spirituale verso un fine e nello stesso tempo ritenerlo vuoto.

Si deve inoltre distinguere tra i fini finiti e quelli infiniti (assoluti). Non esiste, infatti, nessuna contraddizione se tendiamo verso un oggetto finito che non esiste, ma può esistere (esiste cioè nelle cause) e in questo senso è possibile. Quando, però, si tratta del fine soggettivo dell'essere infinito (assoluto) dobbiamo presupporre la realtà del fine

⁸ *Mélanges Joseph Maréchal*, Bruxelles-Paris 1950, I, p. 275; cit. da V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, p. 144.

⁹ J. MARÉCHAL, *Il punto di partenza della metafisica*, p. 56.

¹⁰ *Ibidem*, p. 74.

¹¹ *Ibidem*, p. 386.

oggettivo. In questo caso la condizione della possibilità dell'arrivare all'essere assoluto è l'esistenza di questo essere. L'essere assoluto non può infatti essere soltanto possibile come qualsiasi oggetto finito, altrimenti non sarebbe assoluto. Allora, l'affermazione che Dio è possibile come il fine soggettivo del nostro dinamismo spirituale vuol dire che questo Dio esiste realmente. Il nostro autore scrive: «Affermare che Dio è possibile significa affermare puramente e semplicemente che esiste, perché la sua esistenza è la condizione di ogni possibilità. A rigore, potremmo dunque affermare che la *possibilità* del nostro fine ultimo presuppone logicamente l'*esistenza* del nostro fine oggettivo, Dio, e che quindi in ogni atto intellettuale si afferma *implicitamente* l'esistenza di un essere assoluto»¹². Ogni *fatto* contingente di conoscenza riveste – dice Maréchal – una necessità radicale, cioè l'affermazione implicita dell'essere assoluto è *necessaria a priori*. Questo non indica la possibilità di formulare un giudizio indipendentemente dall'esperienza. Non si tratta di idee innate. Si tratta invece del fatto che quando il fine soggettivo è il fine ultimo, esso viene perseguito necessariamente e *a priori* (logicamente preliminare ad ogni attività contingente), e questo, in conseguenza, vuol dire «affermare necessariamente e a priori l'esistenza (necessaria) del fine oggettivo»¹³. Maréchal poi chiarisce che il nostro desiderio del fine oggettivo infinito rimane impotente fino a quando non incontra il complemento della grazia soprannaturale: «La tendenza naturale supera le possibilità dell'azione: senza il contributo della grazia, le tappe dell'azione, sebbene orientate dalla tendenza, non portano fino al termine ultimo di quest'ultima»¹⁴.

4. Assoluto fenomenologico e Assoluto ontologico – lo sguardo critico

Kant ovviamente non sarebbe d'accordo con l'uso del metodo proposto da Maréchal. D'altra parte molti tomisti – pur apprezzando la serietà dello sforzo intellettuale di Maréchal – ritengono che egli abbia fallito nel suo tentativo. Nonostante le precisazioni che fa Maréchal, viene da domandarsi se il suo ragionamento non costituisca una versione dell'argomento ontologico. La frase già citata che «affermare che Dio è possibile significa affermare puramente e semplicemente che esiste» ha infatti il profumo dell'argomento ontologico¹⁵. W.G. Philips sostiene che tale ragionamento di Maréchal è stato ripreso da Rahner, e che esso costituisce una forma dell'argomento ontologico. Rahner segue infatti Maréchal e dice che: «l'affermazione della finitezza reale di un ente postula come condizione della sua possibilità l'affermazione dell'esistenza di un esse absolutum»¹⁶. Però,

¹² *Ibidem*, p. 387.

¹³ *Ibidem*, p. 387.

¹⁴ *Ibidem*, p. 400.

¹⁵ Cfr. M. CASULA, «La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal», in *Aquinas* 3 (1959), pp. 354-389.

¹⁶ K. RAHNER, *Uditori della parola*, Roma 1988, p. 95.

proprio qui sorge il problema della legittimità del passaggio dalla condizione della possibilità dell'affermazione del finito all'esistenza reale dell'Essere assoluto e trascendente. Sembra che l'interpretazione maréchaliana e rahneriana dell'essere in generale, che costituisce la condizione della possibilità del giudizio, funzioni veramente solo nella prospettiva teologica¹⁷. E se volessimo fare il passaggio sopraindicato nel campo della filosofia, cadremmo nell'argomento ontologico.

Tale critica viene respinta da J. Lotz, che afferma: «Noi non cediamo affatto in ciò all'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, poiché non prendiamo le mosse dal concetto dell'essere, ma dall'esperienza di esso, o dal fondamento più intimo dell'essente che più da presso esperiamo»¹⁸. V. Melchiorre fa notare che Maréchal non deduce l'esistenza di Dio dal semplice concetto di Dio, perché non parte dal campo della pura possibilità, ma da una possibilità *già data*¹⁹. E non si tratta qui di un intuire Dio, ma piuttosto di una dimostrazione di Dio a partire dalla causa finale e dal fine ultimo del dinamismo spirituale dell'uomo.

Un altro critico di Maréchal, D.J.M. Bradley, afferma che «non c'è nessun ponte che potrebbe essere costruito tra un Assoluto Fenomenologico e un Assoluto Ontologico»²⁰. La domanda è se con il metodo trascendentale si possa veramente dimostrare il realismo della nostra conoscenza. S. Tommaso ovviamente conosce il dinamismo di ogni essente verso l'Assoluto: «Omnia appetunt ipsum Deum» (Summa Theologica I, q. 6, a. 1, ad 2), cioè tutto anela a Dio. Maréchal giustamente riprende – dicono alcuni tomisti – il lato attivo del conoscere, senza il quale la vita intellettuale potrebbe essere ridotta a qualche processo meccanico. Questo lato non dovrebbe essere negato, rimane però una domanda, cioè se sia veramente possibile stabilire l'oggettività o la realtà del mondo esterno soltanto a partire dall'analisi dell'attività spirituale interna. Poi, la filosofia trascendentale può – affermano i suoi critici – arrivare a scoprire l'orizzonte avvolgente come la condizione della possibilità del conoscere, non può però pretendere che in questo modo provi l'esistenza di Dio. «Che l'orizzonte trascendentale è Dio stesso, è già – scrive H. Ott dalle posizioni del personalismo – un'affermazione di fede [...]. Che l'uomo esista dentro un orizzonte trascendente avvolgente può essere evidenziato in maniera plausibile [...] sul piano filosofico. [...] Invece, che l'orizzonte più ampio e più inglobante sia "l'essere", e quindi in ultima analisi il "mistero infinito", cioè Dio stesso, è già un'affermazione filosoficamente inverificabile»²¹.

Secondo É. Gilson nell'opera di Maréchal abbiamo a che fare con un rovesciamento metafisico: nel tomismo la sensibilità ci permette di arrivare all'esistenza di Dio come causa efficiente e finale, in Maréchal invece è l'esistenza di Dio che costituisce la possi-

¹⁷ Cfr. D. KOWALCZYK, *La personalità in Dio. Dal metodo trascendentale di Karl Rahner verso un orientamento dialogico in Heinrich Ott*, Roma 1999, 183-188.

¹⁸ J.B. LOTZ, *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Brescia 1993, pp. 33-34.

¹⁹ Cfr. V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, p. 157, nota 60.

²⁰ D.J.M. BRADLEY, «Transcendental Critique and Realist Metaphysics», in *The Thomist* 4 (1975), p. 647.

²¹ H. OTT, *Il Dio personale*, Casale Monferrato 1983, p. 254.

bilità di raggiungere la sensibilità. Nell'approccio trascendentale – secondo Gilson – Dio sarebbe una postulazione del pensiero che però non garantisce l'esistenza reale di Dio²². Il dinamismo intellettuale di Maréchal sarebbe in quest'ottica imprigionato nella dimensione di possibilità. Maréchal introduce – secondo Don Boland²³ – all'interno del dinamismo spirituale del conoscere le nozioni che appartengono all'intelletto possibile, ma in maniera indiretta e consequenziale, come l'Assoluto, l'Essere infinito, Dio. Maréchal identifica queste nozioni con l'essere in comune e crede che esse possano essere ricavate con la deduzione trascendentale.

Tommaso d'Aquino dice «Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito», «tutti gli enti conoscenti conoscono implicitamente Dio in tutto ciò che conoscono» (De Veritate, 22, 2, ad 1.), ma prima di tutto sottolinea la necessità delle dimostrazioni (vie) dell'esistenza di Dio a partire dalle cose che conosciamo. Per capire qualcosa, anche una realtà puramente spirituale, dobbiamo avere un'azione del mondo materiale. L'intelletto agente non conosce niente in se stesso, senza il mondo esterno. S. Tommaso dice: «il nostro intelletto conosce le cose materiali per astrazione dei fantasmi sensibili, e mediante le cose materiali così considerate perviene a una certa conoscenza delle realtà immateriali» (Summa Theologica, I, q. 85, art. 1, res.). Il realismo di questa conoscenza sarebbe dato nell'atto stesso della conoscenza, e come tale non avrebbe bisogno di una spiegazione trascendentale.

Tutte le critiche dell'approccio di Maréchal, formulate dalle diverse posizioni, non indeboliscono la verità dell'osservazione fatta da V. Melchiorre: «L'impresa di Maréchal, con le sue difficoltà e con le sue oscillazioni, ma anche e soprattutto per il suo rigore va, in definitiva, valutata proprio in questa prospettiva come un'eredità preziosa e tutt'altro che trascurabile»²⁴.

5. Il realismo e la trascendentalità delle esperienze spirituali di Ignazio di Loyola

Maréchal era un gesuita, formato alla scuola della spiritualità ignaziana, come tanti altri rappresentanti del metodo trascendentale: Karl Rahner (1904-1984), Bernard Lonergan (1904-1984), Johannes Baptist Lotz (1903-1992), Emerich Coreth (1919-2006). Il fatto che nel campo della teologia trascendentale ci siano tanti gesuiti pone la questione della possibile affinità tra la spiritualità ignaziana, che trova le sue radici negli «Esercizi spirituali» (ES)²⁵ di S. Ignazio di Loyola, e il metodo trascendentale. Ovviamente sarebbe un'impresa disperata voler dimostrare come il fondatore dei gesuiti sia il precursore del-

²² Cfr. É. GILSON, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, Roma 2012.

²³ Cfr. D. BOLAND, *Le point de Départ de Maréchal*, in <http://www.cts.org.au/2001/topica/lepoint.htm>

²⁴ V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, p. 180.

²⁵ Cfr. SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, a cura di P. Schiavone, Cinisello Balsamo 1988.

l'approccio trascendentale. Però sembra che si possano trovare dei legami tra il carisma e la mistica di Ignazio di Loyola e una predilezione per il metodo trascendentale²⁶.

In che cosa consiste il metodo ignaziano che troviamo negli ES? Esso non ha niente a che fare con le prediche che ci darebbero una conoscenza oggettivata di Dio nel mondo, bensì con l'esperienza personale di «cercare e trovare» Dio nel proprio cuore e nella propria vita. Perciò S. Ignazio sottolinea nelle Costituzioni della Compagnia di Gesù che i gesuiti «si abitueranno a dare gli esercizi spirituali dopo averli sperimentati sopra se stessi» (n. 408). Non dopo averli studiati teoricamente e memorizzati, ma sperimentati. Gli esercizi sono infatti da fare e come tali consistono in una serie di attività spirituali. Nelle «Note esplicative» degli ES Ignazio di Loyola scrive che «con il nome di esercizi spirituali si intende ogni modo di esaminare la coscienza, di meditare, di contemplare, di pregare oralmente e mentalmente e di altre attività» (ES, n. 1a). E sottolinea anche che non si tratta della quantità delle idee e dei contenuti che vengono dall'esterno, ma dell'esperienza interna: «Perché non è il molto sapere che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e il gustare le cose interamente» (ES, n. 2c). Per entrare in se stessi ci vuole un certo isolamento dalle cose esterne e il silenzio.

Si potrebbe dire che colui che fa gli esercizi entra nel proprio dinamismo spirituale e scopre il suo fondamento e fine. In questo processo devono essere coinvolte tutte le dimensioni dell'uomo: memoria, intelletto e volontà, immaginazione e fantasia, emotività, corpo e sensibilità. Così egli si dispone a trovare Dio e la sua volontà, potremmo dire – purifica in se stesso le condizioni della possibilità di sperimentare la grazia.

D'altra parte le attività spirituali dell'esercitante non lo limitano a se stesso. Al contrario, il proprio dinamismo spirituale viene mediato dalle cose esterne. Nella contemplazione conclusiva per raggiungere l'amore (*ad amorem*), in cui egli chiede la grazia di poter «in tutto amare e servire la sua divina maestà» (ES, n. 233), S. Ignazio, che ha studiato la filosofia tomista, invita a sperimentare l'amore di Dio a partire dal mondo esterno: «osservare come Dio abita nelle creature: negli elementi dando l'essere, nelle piante facendole vegetare, negli animali facendoli sentire, negli uomini facendoli intendere» (ES, n. 235), e poi «considerare come Dio lavora e opera per me in tutte le cose create sulla faccia della terra» (ES, n. 236), e anche «vedere come tutti i beni discendono dall'alto» (ES, n. 237). Tale esercizio fa pensare alle cinque vie di S. Tommaso. Vediamo dunque nella spiritualità ignaziana un equilibrio tra il dinamismo delle attività spirituali interne e l'esperienza del mondo esterno, ciò che – usando il metodo trascendentale – cercava di dimostrare Maréchal.

All'inizio degli «Esercizi spirituali» nel cosiddetto «Fondamento» Sant' Ignazio afferma: «L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore e per salvare in questo modo la propria anima» (n. 23). Allora l'uomo viene creato come *capax Dei*, cioè chiamato ed abilitato a conoscere ed amare Dio, anche se non si rende conto di tale situazione. Nell'uomo stesso dall'inizio ci sono le condizioni della possibilità di conosce-

²⁶ Cfr. G. SALATIELLO, «Metodo trascendentale e spiritualità ignaziana», in *Ignaziana* 13 (2012), pp. 12-22.

re il fine assoluto e infinito. Tale prospettiva fa pensare alla conoscenza implicita di Dio nel dinamismo di ogni atto di conoscenza. S. Ignazio indica anche come l'uomo raggiunge il suo fine ultimo: «le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo affinché lo aiutino al raggiungimento del fine per cui è stato creato» (ES, n. 23b). Il lato soggettivo (interno) va dunque insieme al mondo esterno delle cose. Così la conoscenza atematica nell'orizzonte infinito costituisce il fondamento per la conoscenza categoriale.

Nella vita mistica di Sant'Ignazio di Loyola troviamo delle esperienze che sembrano essere una pura apertura a Dio, cioè senza un preciso contenuto, una conoscenza categoriale. Per esempio la famosa esperienza al fiume Cardoner è stata descritta nell'*Autobiografia* così: «Mentre stava lì seduto, cominciarono ad aprirgli gli occhi della mente: non è che avesse una visione, ma capì e conobbe molte cose [...]. Non si possono descrivere tutti i particolari che allora egli comprese, sebbene essi fossero molti, ma si può solo dire che ricevette una grande luce dell'intelletto» (n. 30). La comprensione che allora ricevette Ignazio non era una dottrina da cogliere in qualche griglia di concetti, ma piuttosto uno spazio infinito dell'esperienza di Dio in cui potesse poi vedere le situazioni e le cose concrete. Troviamo in Sant'Ignazio l'esperienza mistica di Dio in quanto orizzonte avvolgente, cioè Dio come luce in cui vediamo tutte le cose pur senza vederla. Una prospettiva molto vicina al metodo trascendentale. Sant'Ignazio vede la realtà creata come un cammino verso Dio, ma nello stesso tempo afferma che nella vita spirituale «è necessario renderci indifferenti verso tutte le cose create [...] in modo da non desiderare da parte nostra più salute che la malattia» (ES, n. 23d). In questa indifferenza possiamo vedere l'apertura previa verso l'Assoluto. Karl Rahner fa notare: «Quando infatti l'uomo accetta senza condizioni e sinceramente questa apertura verso Dio, apertura derivantegli da Dio e dalla sua libertà; quando tale apertura non è sfigurata, oscurata e abusata da una predecisione libera dell'uomo per contenuti categoriali ben determinati della propria coscienza, allora [...] abbiamo quello che Ignazio di Loyola chiama negli *Esercizi* "indifferenza" (qualora essa venga attuata e praticata in maniera radicalmente libera) e "consolazione senza precedente causa"»²⁷. In tale spazio di «indifferenza» e di «consolazione senza causa» possiamo trovare il senso di tutte le cose categoriali: esse ci possono aiutare a vivere l'apertura verso l'Assoluto.

«Il dinamismo metafisico della coscienza viene inteso da Maréchal – come fa notare V. Melchiorre – non soltanto sotto il profilo intellettuale: è un dinamismo interiore, che come tale coinvolge anche la sfera della volontà»²⁸. La spiritualità ignaziana è una spiritualità della volontà, non nel senso del volontarismo, ma come dinamismo che vuole aderire al Sommo bene, anzi conformarsi alla sua volontà.

²⁷ K. RAHNER, *Colloquio con Dio*, in id., *Nuovi Saggi*, VII, Roma 1981, p. 191.

²⁸ V. MELCHIORRE, *Maréchal*, in *Enciclopedia filosofica*, VII, Milano 2006, p. 7006.

6. Conclusione

Per concludere questa breve riflessione mi permetto di dire che un «profumo trascendentale» lo possiamo rintracciare nella preghiera «Prendi, Signore, e accetta tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto e tutta la mia volontà, [...] dammi il tuo amore e la tua grazia, ché questa mi basta» (ES, n. 234c). Basta, perché la grazia, in quanto Dio stesso, è il primo fondamento e l'ultimo fine del conoscere e del volere umano. Il Signore che prende il nostro intelletto e la nostra volontà, di fatto, li porta al loro compimento, cioè compie il nostro dinamismo spirituale.

Troppo vicino a Kant?

La critica di Lonergan a Maréchal

di GERARD WHELAN S.J.
 Pontificia Università Gregoriana

Vorrei dare inizio a queste brevi riflessioni con una parola di ringraziamento per la Professoressa Salatiello, per avere organizzato sia questo evento, sia il gruppo di studio che ha condotto ad esso. Soprattutto, è mia intenzione continuare a partecipare a questo gruppo in quanto al suo interno si investiga sul fenomeno di alcuni Gesuiti Tomisti trascendentali. Dal mio punto di vista, fissare questo termine di riferimento per il nostro gruppo significa implicitamente dedicarci ad argomenti di studio che legano tre grandi personalità: Tommaso d'Aquino, Emmanuel Kant e Ignazio di Loyola. Una domanda che sottostà al nostro studio è: "Cosa attrasse così tanto i Gesuiti verso questa corrente filosofica e teologica, almeno per buona parte del 20° secolo?". E forse anche un'altra questione simile: "Se l'essere interessati al Tomismo trascendentale è divenuto oggi meno popolare, potrebbe esserci qualche ragione per recuperarlo? E non potrebbe un rinnovato interesse riemergere tanto dai Gesuiti quanto da coloro che si identificano con la spiritualità Ignaziana?".

Nel tentativo di rispondere a questa domanda è logico iniziare con uno studio sul pensiero di Joseph Maréchal che rappresenta sotto molti aspetti una figura fondante di questo movimento. Il contributo che io spero di fornire oggi contiene un'analisi del pensiero di Maréchal osservato dal punto di vista di Bernard Lonergan, condotta principalmente sul pensiero di un filosofo canadese, Michael Vertin, che si è dedicato a studiare questo legame¹.

Il debito intellettuale di Lonergan nei confronti di Maréchal

Bernard Lonergan visse dal 1904 al 1984. Era canadese, entrò nell'ordine dei Gesuiti, ed il lavoro della sua vita può essere interpretato suddividendolo in tre fasi: un apprendistato nei confronti del pensiero di Tommaso d'Aquino; il periodo in cui scrisse

¹ In questo articolo utilizzo uno scritto di M. VERTIN: "The Finality Of Human Spirit: From Maréchal To Lonergan", in *Lonergan Workshop: Volume 19, "Celebrating the 450th Jesuit Jubilee"*, Ed. Fred Lawrence (Boston, Boston College, 2006), 267-286. Si tratta di una versione più sviluppata di un articolo pubblicato in francese: "La finalité intellectuelle: Maréchal et Lonergan", in P. GILBERT, ed., *Au point de départ: Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste* (Bruxelles: Éditions Lessius, 2000), 447-65.

Insight: A Study of Human Understanding (1957); ed il periodo in cui elaborò il testo *Method in Theology* (1972). La sua interazione con il pensiero di Maréchal è rilevante nella prima di queste tre fasi.

Loneragan visse presso l'Università Gregoriana in due periodi della sua vita: dal 1933 al 1940, come studente di teologia; e dal 1953 al 1965 come professore di teologia dogmatica. Dopo il suo arrivo, nel 1933, fu influenzato dal pensiero di Joseph Maréchal avendo come tramite un compagno gesuita che aveva studiato con lui a Louvain. Maréchal, in quel periodo, non era noto presso i professori della Gregoriana, pertanto Lonergan non ebbe l'opportunità di leggere direttamente i suoi lavori; tuttavia, con l'aiuto del suo compagno di studi, egli apprese molte delle sue idee principali attraverso un processo che descrisse come una 'osmosi'. Per il resto della sua vita si sentì in debito con lui, soprattutto perché lo aveva aiutato a riconoscere che la conoscenza è un processo "discorsivo" che culmina in un atto di giudizio. Ha identificato Maréchal come uno di quei pensatori che lo hanno aiutato a giungere ad un punto di grande importanza per il suo sviluppo filosofico, come quello della sua 'conversione intellettuale', nel 1935. E come appare nel testo evidenziato, egli avrebbe più tardi invitato gli altri ad attraversare tale conversione, nel suo libro *Insight*.

Nonostante Lonergan si sentisse fortemente in debito nei confronti di Maréchal, egli non ebbe mai l'opportunità di studiare il suo lavoro da vicino. Tuttavia, quando nel 1953 tornò nella Gregoriana come professore, trovò una situazione diversa, Maréchal infatti ora era maggiormente apprezzato, almeno all'interno della facoltà di filosofia, ed egli ebbe a conoscere più da vicino il pensiero di alcuni professori, suoi colleghi, incluso Johannes Lotz, che aveva fortemente subito l'influenza di Maréchal. Data questa ampia diffusione del pensiero di Maréchal, Lonergan affermò:

Quello che è derivato dal pensiero di P. Maréchal non è una scuola ma un movimento, non un insieme di opinioni preconfezionate e ripetute all'unisono dai membri di un gruppo uniforme, ma una linea fondamentale di pensiero che si è già sviluppata in numerosi modi ed ancora continua a farlo.²

Detto questo, Lonergan credeva che altri pensatori fossero più vicini al pensiero di Maréchal rispetto a lui. Di conseguenza, riteneva valido parlare di una scuola di "Tomismo trascendentale", ma era riluttante ad accettare che questa includesse anche lui.

Il filosofo canadese Michael Vertin ha dedicato una dissertazione di dottorato e una non piccola parte della sua carriera accademica allo studio della relazione tra Maréchal e Lonergan. Nell'articolo "La Finalità dello Spirito Umano: da Maréchal a Lonergan" egli procede in tre passi successivi: primo, sottolinea un tema centrale nel pensiero di Maréchal, "la finalità intellettuale"; secondo, evidenzia le aree in cui Lonergan è in accordo con Maréchal; e, terzo, fa vedere come Lonergan sia in disaccordo, o meglio come sviluppi in modo più approfondito il pensiero del suo predecessore (e non come appare nel testo evidenziato).

² Citato in VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 284.

Il principale argomento di Maréchal

Vertin inizia la sua esposizione del pensiero di Maréchal collocandolo nel contesto della pluralità degli altri filosofi:

Il progetto filosofico centrale di Maréchal è di... rivendicare il punto di partenza della metafisica realista... Contro Kant e coloro che fanno propria la conclusione agnostica di Kant riguardo la conoscenza umana, Maréchal argomenta che i nostri concreti atti cognitivi sono anche validi speculativamente... D'altro lato, contro alcuni cosiddetti realisti intuitivi della tradizione filosofica antica, medievale, e dei primi secoli dell'era moderna (e qui egli menziona Platone, Duns Scotus, e Cartesio) egli argomenta che i nostri concreti atti cognitivi non sono mai intellettualmente intuitivi... Egli argomenta... che la cognitività intellettuale umana è essenzialmente attiva, dinamica, ed orientata ad un obiettivo, piuttosto che passiva, statica, e ricettiva. E, ancora più importante, il giudizio della reale esistenza, il passo culminante del processo cognitivo umano, è discorsivo o dichiarativo e non intuitivo o percettivo.³

Vertin successivamente fa un resoconto ancor più dettagliato del pensiero di Maréchal. Prima di tutto sottolinea quello che definisce come la nozione di essere di Maréchal in generale:

Forse l'affermazione più distintiva di Maréchal è quello che egli dice riguardo la base della nostra generale nozione di "essere", la nostra idea di tutto ciò che è. Secondo lui, questa nozione è a priori o pre-empirica, non a posteriori o empirica. Il che vuol dire, che è una nozione che noi possediamo data la nostra natura... Nello stesso tempo, tuttavia, il contenuto di questa nozione a priori non è un contenuto formale, un contenuto determinato che noi possediamo cognitivamente. Piuttosto, è un contenuto finalistico, un contenuto indeterminato le cui determinazioni io anticipo cognitivamente. La mia nozione di essere in generale è il contenuto del mio trascendentale intendimento- a priori e trans-categoriale. È la nozione del termine oggettivo esaustivo del mio sforzo radicalmente pre-empirico e globalmente intellettuale.⁴

Successivamente, Vertin sottolinea quanto dice Maréchal su come noi conosciamo gli esseri particolari:

Io conosco una cosa particolare come realmente esistente... In tanto quanto io affermo la sua reale esistenza, dove "affermare la sua reale esistenza" significa portare il contenuto particolare al di sotto della mia nozione a priori dell'essere in generale attribuendo al particolare "sintesi tangibile", una relazione con lo scopo cognitivo terminale della mia finalità intellettuale naturalmente data.⁵

Infine, Vertin spiega come Maréchal impieghi una nozione di criteriologia per definire a tutto tondo la sua argomentazione. Egli spiega: "lo scopo della criteriologia è determinare se alcuni atti di conoscenza particolare sono o meno validi speculativamen-

³ VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 268-9.

⁴ VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 270.

⁵ VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 275.

te, e dunque determinare se una condizione basilare di metafisica realista speculativamente valida viene soddisfatta” (10). Egli aggiunge:

Difatti, Maréchal immagina la sua criteriologia in due parti. La criteriologia metafisica inizia con l'accettazione della basilare validità speculativa dei miei atti di conoscenza particolare... La criteriologia trascendentale comincia prescindendo da (ma non negando) la basilare validità speculativa dei miei atti di conoscenza. Esso comporta arrivare alla conclusione precedentemente menzionata quale la condizione a priori della possibilità dell'emergere di quegli atti semplicemente come auto-coscienti.⁶

La Critica di Lonergan nei confronti di Maréchal

Vertin sottolinea due aree principali di accordo tra Lonergan e Maréchal. Primo:

Lonergan sottoscrive senza riserve l'affermazione di Maréchal che io possiedo la mia nozione di essere in generale, la mia idea di tutta la realtà, per natura piuttosto che per acquisizione... Essa solamente prefigura l'essere nella sua pienezza determinata... Essa è l'idea di ciò in cui, se io volessi comprenderlo in modo esaustivo, dovrei inserire la mia, essenzialmente senza legami ed indeterminata curiosità, a riposo ottenendo la sua completa soddisfazione.⁷

Secondo, Vertin afferma:

Lonergan abbraccia anche con forza e vigore l'elemento preminente nel resoconto di Maréchal di come io conosca gli esseri particolari. Il gradino culminante di questo processo non è mai un problema di confronto, percezione, dare un'occhiata. – Al contrario, (esso) sempre culmina con il giudizio, laddove il giudizio è il porre, l'asserire, l'affermare.⁸

Vertin successivamente procede sottolineando le aree di differenza tra Maréchal e Lonergan. Evidenzia come Lonergan sviluppi il pensiero di Maréchal relativamente ad ognuno dei tre gradini centrali dell'argomentazione di Maréchal stesso: la nostra nozione generale di essere; la nostra conoscenza di istanze particolari dell'essere; e la criteriologia che può stabilire la validità speculativa della conoscenza. Riguardo al primo gradino, Vertin asserisce:

Esattamente come poco fa ho suggerito che la descrizione di Maréchal della mia primitiva autocoscienza è la più fondamentale... Nel suo resoconto di finalità intellettuale... Così ora io suggerisco che la descrizione di Lonergan della mia primitiva auto-presenza è la più fondamentale dei punti corrispondenti sui quali egli sviluppa il resoconto di Maréchal. In contrasto con Maréchal Lonergan mantiene il punto che la mia primitiva autocoscienza e la mia più completa autocoscienza differiscono non solamente nel grado (di riflessione): esse differiscono in quanto alla tipologia (o natura). La mia più piena autocoscienza è pertanto

⁶ VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 274.

⁷ VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 275.

⁸ VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 275.

riflessiva. È una intenzionale presenza a me stesso, una introspettiva presenza del sé, la mia coscienza di me stesso come soggetto oggettificato. Ma la mia primitiva autocoscienza non è affatto riflessiva. Piuttosto, è una presenza del sé che è non intenzionale, una non oggettiva esperienza interna, la mia coscienza di me stesso come soggetto non-oggettivato.⁹

Andando avanti con la questione su come noi affermiamo la realtà di istanze particolari dell'essere, Vertin afferma:

Se la mia primitiva autocoscienza è non intenzionale, non-oggettiva, non-riflessiva presenza a me stesso, allora i miei atti intenzionali sono intrinsecamente auto-coscienti nel loro vero essere-costitutivi. Ma se essi sono intrinsecamente auto-coscienti nel loro essere-costitutivi, allora essi possono anche essere consciamente auto-costitutivi. E questo è il caso dei miei atti relativi ad una particolare affermazione, secondo Lonergan... I miei atti che portano una sintesi intelleggibile al di sotto della mia nozione naturalmente data di essere in generale sono consciamente auto-determinanti in un modo che esprime la mia essenziale razionalità, ragionevolezza, mentalità critica... Essi sono consciamente auto-modellanti in un modo che è affermativamente autentico.¹⁰

Successivamente, Vertin richiama l'argomento di Maréchal riguardo a una criteriologia suddivisa in due parti che possa supportare un'affermazione sulla validità speculativa della conoscenza: una criteriologia metafisica ed una criteriologia trascendentale. Egli suggerisce che la differenza tra Lonergan e Maréchal nella trattazione di questo argomento diviene più netta:

Lonergan concorda con Maréchal rispetto al fatto che le due criteriologie sono complementari... Lonergan è in disaccordo con Maréchal argomentando che... Il fondamento ed il processo della criteriologia trascendentale sono strettamente fenomenologici, fermamente pre-metafisici, laddove quelli della criteriologia metafisica sono propriamente metafisici. Dunque la criteriologia trascendentale è metodologicamente precedente; La criteriologia metafisica, metodologicamente è successivo¹¹.

Nel concludere questa comparazione tra Maréchal e Lonergan, Vertin suggerisce che per quanto Maréchal si sforzi di argomentare a favore della validità speculativa della conoscenza, il suo argomento rimane troppo vicino a quello dei filosofi idealisti e che "per Maréchal l'obiettivo definito 'essere' non è più che una intelligibilità trascendentale." Egli aggiunge: "anticipo che gli storici della filosofia alla fine concluderanno che Lonergan è il migliore interprete di Aquino sotto questo profilo, e che la posizione di Maréchal è più simile a quella di Hegel che a quella di Aquino."¹²

⁹ VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 276.

¹⁰ VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 276-7.

¹¹ VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 279.

¹² VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 281-2.

Punti conclusivi

Concludo questa breve riflessione con tre sottolineature aggiuntive.

Prima di tutto, vorrei evidenziare che il pensiero filosofico di Lonergan subì uno sviluppo considerevole nel corso della sua vita. Vertin si focalizza sul pensiero del primo Lonergan, poiché questo fu il periodo in cui l'impegno di Lonergan per l'Aquinate rese il suo pensiero maggiormente comparabile a quello di Maréchal. Tuttavia, sottolineo il modo in cui Lonergan differisce da Maréchal, che viene probabilmente espresso meglio utilizzando i vocaboli che Lonergan sviluppa negli anni successivi della sua vita. Per esempio, lo scritto *Insight* di Lonergan cerca di abbandonare la terminologia tomista ed è costruito intorno ad una pedagogia che invita il lettore a procedere, attraverso stadi di teoria cognitiva, verso l'epistemologia, ed infine verso la metafisica¹³. In questo libro, Lonergan insiste sul fatto che le categorie metafisiche dovrebbero essere sviluppate esclusivamente in riferimento al processo cognitivo. In questa luce possiamo riconoscere, ancora più nettamente, come Lonergan creda che Maréchal abbia commesso un errore nell'utilizzare una terminologia metafisica per definire quello che Maréchal chiama una criteriologia trascendentale.¹⁴

Il successivo stadio dello sviluppo di Lonergan si verifica negli anni che intercorrono tra la stesura di *Insight* e quella di *Method In Theology*. Durante questo periodo egli si impegnò profondamente nello studio dei pensatori post-Kantiani, inclusi Edmund Husserl, Martin Heidegger, e Wilhelm Dilthey. Qui, di nuovo, suggerisco che la differenza tra Lonergan e Maréchal viene espressa meglio guardando al vocabolario più esistenzialista di *Method in Theology*. Ora, Lonergan riconosce che ciò che ha cercato di esprimere nel suo scritto *Insight* sarebbe stato espresso meglio utilizzando un vocabolario di analisi di intenzionalità.¹⁵ Egli afferma che "Husserl ha compiuto, con una enorme fatica, una sottile analisi del processo psicologico"¹⁶ e lo loda per come ha introdotto la nozione di "orizzonte" nel pensiero filosofico:

Credo che voi noterete come l'idea di orizzonte sia un'idea di grande significato filosofico, in quanto essa rappresenta una preoccupazione relativa alla transizione dal per sé al concreto soggetto che esiste, che è preoccupato per la transizione dal non-storico allo storico... in

¹³ Cf. VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., nota 27, pagina 279.

¹⁴ In realtà, questo approccio era già presente nei primi anni della carriera di Lonergan, la cui lettura di Tommaso d'Aquino era influenzata dalla nozione di John Henry Newman di come la ragione caratterizzata da un "senso illativo". Questa analisi era fenomenologica nello stile e così lontana da un'analisi (più Kantiana, infatti, che Tomista) che parlasse di "condizioni a priori di possibilità" e di "criteriologia trascendentale" per la validità del sapere speculativo.

¹⁵ "Recently what I've got a hold of is the fact that I've dropped faculty psychology and I'm doing intentionality analysis" (Lonergan, *A Second Collection*, "An Interview With Fr. Bernard Lonergan, S.J.", 223).

¹⁶ B. LONERGAN, *Phenomenology and Logic, Collected Works of Bernard Lonergan*, CWL, Volume 18 (Toronto, University of Toronto Press, 2001), 257.

connessione con... nozioni quali nell'immediato: che cos'è la coscienza? Cosa sei tu come a priori rispetto a quello che tu dici di te stesso?¹⁷

Difatti, Lonergan non crede che Husserl abbia avuto maggiore successo nell'arrivare a stabilire la validità speculativa della conoscenza rispetto a Kant. Tuttavia, da questo momento egli impiega la terminologia dell'analisi intenzionale per esprimere la sua idea principale sul soggetto e soprattutto su come l'individuo debba oggettivare i lavori della coscienza intenzionale prima di procedere verso la metafisica. Utilizzando la nozione di orizzonte, che deriva da Husserl, Lonergan afferma:

Selezione il vero orizzonte vuol dire stendere le basi della metafisica, porre i criteri di quello che è e quello che non è. È rispondere alla domanda, che cosa è l'essere? Secondo la modalità concreta che afferma che l'essere va così avanti che non può esistere nulla al di là o che non c'è nulla al di là di esso.¹⁸

Il mio secondo punto consiste nel suggerire come il pensiero di Lonergan sia più vicino a quello di Sant'Ignazio di Loyola del pensiero di Maréchal. Questa proposta è prossima a quella di Vertin quando afferma che Lonergan è un migliore interprete di Aquino rispetto a Maréchal. Sottolineando come la riflessione trascendentale sulla soggettività dovrebbe precedere la metafisica, Lonergan arriva più vicino all'approccio esperienziale di Ignazio che incoraggia l'individuo ad intraprendere gli Esercizi Spirituali per accrescere la fiducia nelle sue emozioni, per riconoscere in esse i movimenti dello Spirito Santo, tanto quanto i movimenti contrari del Nemico della natura umana, e di procedere sulla base del riconoscimento di questi movimenti per fare delle scelte personali di vita.

Il mio terzo ed ultimo punto consiste nel sottolineare come Lonergan rimanga in debito nei confronti di Maréchal e nel comprendere come il suo pensiero possa maggiormente considerarsi uno sviluppo del pensiero del filosofo che lo ha preceduto piuttosto che un rifiuto di esso. Tale posizione viene espressa nel modo migliore da Vertin:

Lonergan non è così tanto in disaccordo con il pensiero di Maréchal quanto si pone in una linea di sviluppo rispetto ad esso. Esattamente come Maréchal sottoscrive l'intuitiva opinione dei realisti che la mia conoscenza è speculativamente valida, ma prosegue in avanti nello sviluppare il loro pensiero... così Lonergan sottoscrive l'opinione di Maréchal che la conoscenza culmina in un'affermazione, ma prosegue in avanti nello sviluppo del suo pensiero correggendo l'opinione che la mia primitiva auto-coscienza arrivi al punto in cui la mia attività intenzionale comincia a ritornare su se stessa... Lonergan prosegue il pensiero di Maréchal seguendo con perseveranza il consiglio che l'oracolo di Delfo diede a Socrate: Conosci Te Stesso.¹⁹

¹⁷ LONERGAN, *Phenomenology and Logic*, cit., 283.

¹⁸ LONERGAN, *Phenomenology and Logic*, cit., 311.

¹⁹ VERTIN, *The Finality Of Human Spirit*, cit., 284.

La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo, 1772-1820

di MAREK INGLOT S.J.	3
1. Dalla prima spartizione dello stato polacco all'approvazione tacita di Pio VI dei gesuiti della Russia Bianca (1772-1776)	3
2. La riorganizzazione della provincia gesuitica della Russia Bianca (1776-1783) ...	7
3. Dal ristabilimento della provincia gesuitica della Russia Bianca (1798-1801) al ristabilimento della Compagnia di Gesù (1804-1814)	8
4. L'attività dei gesuiti nell'Impero Russo (1801-1820)	12
5. L'espulsione dei gesuiti della Russia Bianca (1815-1820)	14
Conclusione	15

Las misiones de papel

di MARTÍN M. MORALES S.J.	16
1. La historia y su escritura	16
2. Las misiones de papel	18
3. La búsqueda de identidad	18
4. Las reducciones como 'espacio para el deseo'	20
5. La nueva frontera	21

La Compagnia di Gesù dal 1814: ricostituzione e vigore apostolico

di MIGUEL COLL S.J.	23
Introduzione	23
1. La 'ricostituzione' della Compagnia (1814-1820)	23
1.1. <i>Inquietudine dopo la soppressione e genesi della bolla di restaurazione</i>	23
1.2. <i>La ricostituzione della Compagnia (1814): apostolato e politica</i>	26
1.3. <i>A modo di sintesi</i>	28
2. Il processo di consolidamento della Compagnia (1820-1853)	28
2.1. <i>Il generalato di Luigi Fortis (1820-1829)</i>	29
2.2. <i>Il generalato di Jan Roothan (1829-1853)</i>	29
3. Riflessione sulla Compagnia di Gesù nell'Ottocento	31

Una Spiritualità del Dialogo e della Riconciliazione

Ignazio di Loyola (1491-1556)

di MARK ROTSAERT S.J.	33
1. Imparare ad ascoltare: la lenta crescita di Ignazio	33
1.1. <i>Imparare ad ascoltare se stesso</i>	33
1.2. <i>Dalla conversione alla conversazione</i>	34

2. Gli Esercizi spirituali: dalla conversazione alla conversione	34
2.1. <i>Una pedagogia della scelta migliore</i>	34
2.2. <i>Il libro del maestro</i>	35
2.3. <i>Gli Esercizi spirituali, un dialogo multiplo</i>	35
3. L'importanza della 'parola' nel progetto apostolico ignaziano	36
3.1. <i>La Compagnia di Gesù: un Ordine apostolico</i>	36
3.2. <i>Il gesuita, l'uomo della parola</i>	36
3.3. <i>Pierre Favre, l'arte del dialogo</i>	37
3.4. <i>La comunione e l'unione, scopo del dialogo</i>	38
4. Ignazio e i primi gesuiti: mediatori nei conflitti	38
4.1. <i>La riconciliazione con Dio</i>	38
4.2. <i>Riconciliare i discordi</i>	38
4.2.1. L'accordo con le "Isabelitas" nel 1535 ad Azpeitia	39
4.2.2. Una lettera di Ignazio a Simon Rodriguez, 18 marzo 1542	39
4.2.3. Il matrimonio Colonna (Sant'Ignazio di Loyola, <i>Gli Scritti</i> , pp. 992-999 / 1362-1363)	40
4.2.4. Riconciliazione tra le città di Tivoli e Castel Madama (1548-1550)	44
Conclusione	45

Testi ignaziani per il dialogo e la riconciliazione: Esercizi spirituali, Costituzioni, Lettere

di TONI WITWER S.J.	46
1. Il motivo dell'impegno della Compagnia per il dialogo e la riconciliazione	46
2. Il "Praesupponendum" degli Esercizi spirituali come testo chiave di tale servizio	48
3. Il significato spirituale del "Praesupponendum"	49
4. Le "annotazioni" come ulteriore interpretazione e approfondimento del "Praesupponendum"	49
5. Le Costituzioni: il dialogo nel contesto dell'obbedienza vissuta	51
6. La "correctio fraterna": lasciarsi dirigere e correggere in umiltà	52
7. L'obbedienza e il rendiconto di coscienza	52
Conclusione: Tener presente Dio nel dialogo	53
<i>Un esempio pratico dalle Lettere: come trattare con un superiore</i>	54

Formazione ignaziana di J. Maréchal e le origini del suo pensiero

di ROGELIO GARCÍA-MATEO S.J.	56
Presupposti ignaziani e filosofici	57
Contemplazione ignaziana nella riflessione marechaliana	59
Intelletto e contemplazione mistica	62
Intuizione intellettuale, mistica e filosofica	64
Conclusione	64

Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Joseph Maréchal

di GIORGIA SALATIELLO	66
1. Critica trascendentale di Kant e metafisica di S. Tommaso	66
2. Ente finito ed Essere assoluto	67
3. Dinamismo e finalismo di intelletto e volontà	68
4. Visione del soggetto dinamica ed integrale	70
5. Il fine ultimo dell'essere umano	71
6. Identità del fine ultimo e del principio primo	72
7. Attitudine naturale e dono gratuito di Dio	73
8. In sintesi: metodo trascendentale e spiritualità ignaziana	74

Dall'analisi trascendentale del giudizio al Dio trascendente
Kant, S. Tommaso, Maréchal, e le esperienze di Ignazio di Loyola

di DARIUSZ KOWALCZYK S.J.	76
1. I trascendentali e la domanda trascendentale	76
2. I limiti di Kant: la metafisica come etica	77
3. Dal giudizio al dinamismo spirituale verso l'Assoluto	79
4. Assoluto fenomenologico e Assoluto ontologico – lo sguardo critico	81
5. Il realismo e la trascendentalità delle esperienze spirituali di Ignazio di Loyola ...	83
6. Conclusione	86

Troppo vicino a Kant?
La critica di Lonergan a Maréchal

di GERARD WHELAN S.J.	87
Il debito intellettuale di Lonergan nei confronti di Maréchal	87
Il principale argomento di Maréchal	89
La Critica di Lonergan nei confronti di Maréchal	90
Punti conclusivi	92