



# ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.19-2015 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

**MICHELINA TENACE**  
*Come formare la coscienza?*

**MARK ROTSAERT S.J.**  
*Accogliere la misericordia*

TAVOLA ROTONDA

**Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale  
in Johannes B. Lotz**

**GIORGIA SALATIELLO**  
*Introduzione*

**DARIUSZ KOWALCZYK S.J.**  
*Il passaggio dall'essere al Dio personale secondo Johannes B. Lotz*

**FERENC PATSCH S.J.**  
*Oltrepassare Nietzsche e Heidegger?  
La proposta di una metafisica «agapica» di Johannes Baptist Lotz*

**ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.**  
*La contemplazione di Gesù negli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio alla  
luce dell'esperienza trascendentale di Johannes Baptist Lotz s.j.*

**GERARD WHELAN S.J.**  
*Lotz and Lonergan: Two Jesuit Attempts to Engage Post-Modernity*

**SECONDO BONGIOVANNI S.J.**  
*La sfida ignaziana. Un commento alla sentenza di Hevenesi*

**LUIS GARCÍA ORSO S.J.**  
*Poner orden: el itinerario espiritual de Pedro Fabro*

**PAUL ROLPHY PINTO S.J.**  
*La sacratíssima humanidad de Cristo, punto de encuentro  
de dos místicos: Francisco Javier y Teresa de Ávila*



In questo numero si propongono due attività svolte dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Università Gregoriana: il ciclo di conferenze sui fondamenti della vita cristiana, affrontato da una prospettiva formativa; e la tavola rotonda in cui si rapporta la spiritualità ignaziana con il metodo trascendentale di Johannes Baptist Lotz s.j.

Nel ciclo di conferenze accennato si presentano gli articoli di Michelina Tenace che risponde alla domanda: “Come formare la coscienza?” e quello di Mark Rotsaert, “Accogliere la misericordia”. La tavola rotonda è introdotta da Giorgia Salatiello, e seguono gli articoli di Dariusz Kowalczyk (“Il passaggio dall'essere al Dio personale secondo Johannes B. Lotz”), di Ferenc Patsch (“Oltrepassare Nietzsche e Heidegger? La proposta di una metafisica «agapica» di Johannes Baptist Lotz”), di Rossano Zas Friz De Col (“La contemplazione di Gesù negli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio alla luce dell'esperienza trascendentale di Johannes Baptist Lotz s.j.”) e di Gerard Whelan (“Lotz and Lonergan: Two Jesuit Attempts to Engage Post-Modernity”).

Inoltre, Secondo Bongiovanni commenta la famosa sentenza di Hevenesi (“*Questa sia la prima regola di coloro che agiscono: confida in Dio come se la riuscita delle cose [intraprese] dipendesse interamente da te, e nulla da Dio. Tuttavia, in esse impiega ogni sforzo come se nulla fosse fatto da te e tutto da Dio soltanto*”); Luis Orso tratta dell'itinerario spirituale di Pierre Favre come di un processo in cui si mette ordine interiore; e Paul Rolphy Pinto, nell'ambito delle celebrazioni del quinto centenario della nascita di Santa Teresa di Avila, mostra come la Santa e Francesco Saverio si incontrino nella *sacralissima umanità di Cristo*.

Con questo contenuto si spera di proseguire con lo scopo della rivista che è quello di contribuire all'approfondimento di diversi argomenti propri della spiritualità ignaziana. In questo senso, si invitano tutti gli interessati a inviarci i loro studi, in modo da allargare sempre di più gli orizzonti.

# Come formare la coscienza?

di MICHELINA TENACE\*

## 1. Introduzione

Vorrei cominciare con due citazioni per situare la riflessione sulla formazione della coscienza nel contesto della spiritualità ignaziana.

### *Prima citazione*

All'inizio del suo "Memoriale", Pierre Favre, primo compagno di Ignazio, racconta che nell'anno 1529, quando il nuovo studente basco arrivò a Parigi, andò ad abitare al Collegio Sainte-Barbe, dove gli fu assegnato di vivere nella stessa stanza di Favre. Benedetta provvidenza! La vita di Pierre Favre cambia. Ecco cosa scrive: "La Clemenza divina mi faccia la grazia di ricordare bene e di pesare con cura i doni che il Signore mi fece in quel tempo tramite questo uomo. Per primo il dono di vedere chiaro nella mia coscienza, nelle tentazioni, negli scrupoli che avevo da tanto tempo senza capirne il significato e senza trovare via di pace"<sup>1</sup>. Vedere chiaro nella coscienza non significa vedere le cose che non vanno. Questo, Favre lo faceva già prima di incontrare Ignazio. Vedere chiaro significa capire il significato di ciò che succede e trovare pace<sup>2</sup>.

### *Seconda citazione*

Leggiamo le prime parole che si trovano aprendo il libretto degli Esercizi Spirituali, la prima nota per avere qualche chiarimento sugli esercizi a beneficio di chi li dà e di chi li riceve. "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 spirituali come più avanti si dirà" (EE 1a).

\* MICHELINA TENACE, docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, [miktenace@libero.it](mailto:miktenace@libero.it)

<sup>1</sup> PIERRE FAVRE, *Mémorial*, Desclée de Brouwer, coll. Christus, 1959, p. 111-114.

<sup>2</sup> Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* alcuni paragrafi sono esplicitamente dedicati alla formazione della coscienza. Si legge che la coscienza è formata, educata, retta, veritiera quando è "conforme alla sapienza del Creatore" (cfr. n. 1783); questa educazione, "compito di tutta la vita", "garantisce la libertà e genera la pace del cuore" (1784).

Nella nostra riflessione tratteremo dunque della coscienza in quanto attività spirituale. Si tratta cioè della coscienza come terreno dove si semina e dove si raccoglie il frutto dello Spirito. “Come formare la coscienza” ci farà riflettere su “come si forma la vita secondo lo Spirito Santo”, quello Spirito versato nei nostri cuori (cfr. Rm 5,5) per fiorire nei nostri corpi trasfigurati. E dunque ci chiederemo come cresce e come matura questa vita seminata da Dio stesso<sup>3</sup>, vita spirituale, e, infine, come si verifica la sua autenticità di vita secondo Dio.

### ***Come definire allora la coscienza spirituale?***

Cominciamo con la parola coscienza. Può avere vari significati<sup>4</sup>. Per esempio, quando diciamo che una persona ha perso coscienza, vogliamo dire che continua a vivere, ma vive senza autonomia.

Dunque è possibile se non una definizione, almeno la descrizione di alcuni aspetti della coscienza. In ogni uomo c'è un'intuizione globale dell'io mentre è vivo (non in coma!), c'è una conoscenza di sé in atto (non agisce da incosciente!), una percezione interiore misteriosa che valuta l'agire proprio e quello degli altri secondo un giudizio di “bene” o di “male” (la libertà di coscienza di fronte all'altro rappresenta il diritto di non assecondare il suo agire, e la responsabilità nei confronti del proprio agire rivela che il mio agire procede da una libera adesione ad una legge che diventa decisione, scelta, opzione). La coscienza evoca dunque insieme una realtà ontologica propria della persona, una capacità razionale, una determinazione morale. Rivela una identità (chi sono), una modalità della vita (in coma o cosciente non è lo stesso), indica una maturità personale, una sensibilità all'istanza relazionale. La coscienza manifesta la vita in relazione, esprime una percezione immediata di sé e del mondo, è più vicina all'esperienza sapienziale che alla conoscenza concettuale.

In che senso si può dire che c'è una coscienza cristiana? La vita per un cristiano è Cristo<sup>5</sup>, il dono più prezioso è la sapienza<sup>6</sup>, la norma di vita immortale è la carità<sup>7</sup> e il criterio ultimo di autenticità cristiana è l'amore per i nemici. Questo è lo sfondo teologico sul quale si declina tutta l'antropologia cristiana.

In breve, diciamo che la coscienza diventa cristiana nell'incontro con Cristo che rivela la presenza in noi di una identità di figli di Dio, è illuminata e si nutre lungo il

<sup>3</sup> Doroteo di Gaza scrive: “Quando Dio creò l'uomo, depose in lui un germe divino, una specie di facoltà più viva e luminosa come una scintilla, per illuminare lo spirito e fargli discernere il bene ed il male. È ciò che viene chiamato coscienza, che è la legge naturale”. DOROTEO DI GAZA, *Istruzioni* 3, 40. In SC 92, Paris 1963, p. 209.

<sup>4</sup> Cfr. J. DUPONT, “Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de la conscience morale”, *Studia Hellenistica* 5 (1948), p. 119-193.

<sup>5</sup> San Paolo nella Lettera ai Filippesi lo sintetizza chiaramente: “Per me vivere è Cristo” (Fil 1,21).

<sup>6</sup> Salomone dice della Sapienza: “La preferii a scettri e a troni, stimai un nulla la ricchezza al suo confronto” (Sap 7,8).

<sup>7</sup> “La carità non avrà mai fine” (1Cor 13,8). Senza la carità “non sono nulla” (1Cor 13,2).

cammino della parola di Dio<sup>8</sup>, matura secondo il frutto dello Spirito e misura la sua crescita alla luce del compimento pasquale, quando cioè tutto si compie secondo la rivelazione dell'amore più grande: il dono di sé e la manifestazione della vita eterna.

Ora possiamo provare a rispondere alla domanda: "Come si forma la coscienza?", limitando le considerazioni a quanto emerge nell'esperienza degli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio.

## 2. Come si forma la coscienza?

### 2.1. La coscienza si forma inserita in una visione dell'uomo

Per chi comincia un cammino spirituale, il richiamo alla coscienza può fare paura perché prospetta un giudizio. Dietro a questa paura si nasconde una falsa idea di religione, una falsa immagine di Dio e una falsa immagine dell'io. La religione è concepita come una serie di leggi pesanti. Dalla falsa immagine di Dio deriva la falsa immagine dell'io: un giudice severo, un colpevole da condannare. Di fronte al pericolo di essere condannati, si scappa, se si è presi ci si giustifica, se si è innocenti ci si ribella. La vita di un tale uomo è infelice, falsa, disorientata, disordinata. Il *disordine*, concetto tanto presente nella terminologia di sant'Ignazio, indica infatti una vita che non corrisponde *all'ordine* della vocazione dell'uomo<sup>9</sup>, creato ad immagine e somiglianza di Dio, immagine che viene ripristinata nel battesimo, e somiglianza che viene manifestata mentre si vive da figli. "La santa grazia, attraverso il battesimo di rigenerazione, ci conferisce due beni, l'uno dei quali supera infinitamente l'altro; ma l'uno ce lo dà subito, infatti ci rinnova con l'acqua stessa e fa risplendere tutti i tratti dell'anima, cioè l'immagine di Dio, cancellando ogni ruga di peccato; l'altro invece, cioè la somiglianza, attende di operarla con noi. Dunque, quando l'intelletto incomincia a gustare con un senso profondo la bontà dello Spirito santo, allora dobbiamo sapere che la grazia incomincia come a dipingere, nell'immagine, la somiglianza. Infatti, come i pittori prima disegnano con un solo colore la figura dell'uomo, ma a poco a poco, facendo fiorire colore su colore, riproducono così, fino ai capelli, l'aspetto del modello, ugualmente, anche la santa grazia di Dio prima ricomponne attraverso il battesimo l'immagine, come era quando l'uomo incominciò ad esistere, ma quando vede che con ogni propensione desideriamo la bellezza della somiglianza e stiamo in piedi, nudi e imperturbabili, nel suo laboratorio, allora, facendo fiorire la virtù con la virtù e innalzando di gloria in gloria la bellezza dell'anima, le conferisce l'impronta della somiglianza"<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> "Lampada per i miei passi è la tua parola" (Sal 118,105), cibo "dolce come il miele" (v. 103).

<sup>9</sup> Il peccato non corrisponde all'ordine della vocazione dell'uomo, perciò sentire cognizione del peccato porta a sentire "il *disordine* delle mie attività in modo tale che detestandolo, mi corregga e mi *ordini*". EE 63.

<sup>10</sup> DIADOCO DI FOTICA (V sec.), "Definizioni. Discorso ascetico", 89, in *Filocalia*, I, Gribaudi, Torino 1982, p. 388.

Sant'Ignazio esprime la sua visione cristiana dell'uomo in tutto il percorso degli *Esercizi Spirituali*, ma in modo particolare nel "Principio e Fondamento"<sup>11</sup>.

In breve ne ricordiamo i tratti essenziali.

*Una visione positiva.* L'uomo è creato per ... lodare. Lodare e ringraziare sarà infatti il primo punto suggerito per l'esame generale<sup>12</sup>. L'uomo che ringrazia ha accolto l'amore e ha scoperto i doni, il credente che loda e ringrazia Dio "scopre in se stesso, il carattere della sua immagine deiforme, contempla l'inesprimibile bellezza spirituale della somiglianza con il sovrano e comprende la ricchezza della sapienza imparata senza maestro, imparata da sé, della legge insita in noi"<sup>13</sup>. La coscienza di sé è una coscienza dei "benefici ricevuti" da Dio, considerando perfino se stessi come un bene ricevuto.

*Una visione realista:* il peccato è realtà grave perché è disordine che nega la visione positiva, minaccia il bene, disorienta la coscienza, falsifica l'identità. Per questo ci dovrà essere un'attenzione puntuale a ciò che provoca questa situazione, un'attenzione a ciò che inclina la volontà al disordine, bisognerà "esaminare e vagliare", "mettere alla prova" l'inclinazione per vedere ciò che non ci rende liberi, ciò per cui l'inclinazione è disordinata<sup>14</sup>. Un'inclinazione disordinata rivela una volontà non libera, una volontà non secondo Dio.

*Una visione creativa:* nonostante la ferita del peccato, l'uomo può collaborare con la grazia, attuando i frutti della redenzione. Come? "La manifestazione della grazia si attua nella misura della cura che ciascuno si dà nella fede"<sup>15</sup>. Per sant'Ignazio il progresso spirituale va dalla cura della propria vita di fede (vocazione) alla cura delle anime (missione). È particolarmente interessante il modo di trattare il rapporto tra grazia di Dio e impegno dell'uomo, cioè il rapporto fra grazia e libertà che sant'Ignazio sapeva essere un punto delicato della teologia della sua epoca<sup>16</sup>. Se è vero che liberi lo siamo solo per grazia, perché Cristo ci ha liberati<sup>17</sup>, è anche vero che liberi lo rimaniamo perché "guidati dallo Spirito" (cfr. Gal 5,18) abbiamo cura della fede sapendo che "se pertanto vivia-

<sup>11</sup> "L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore e per salvare, in questo modo, la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo, affinché lo aiutino al raggiungimento del fine per cui è stato creato. Da qui segue che l'uomo deve servirsene, tanto quanto lo aiutino a conseguire il fine per cui è stato creato e tanto deve liberarsene quanto glielo impediscano. Per questa ragione è necessario renderci indifferenti verso tutte le cose create ... desiderando e scegliendo solo ciò che più ci porta al fine per cui siamo stati creati". EE 23.

<sup>12</sup> "Il primo punto consiste nel ringraziare Dio Nostro Signore per i benefici ricevuti". EE 43.

<sup>13</sup> MARCO L'ASCETA, "Lettera a Nicola", in *Filocalia*, I, p. 220.

<sup>14</sup> "Quando uno si sente legato [...] si fermi e rifletta [...] esaminando e vagliando [...] la propria inclinazione; e fino a quando [...] non si sarà interamente liberato dalla propria disordinata inclinazione" (non faccia neanche la carità a quella persona). EE 342. A proposito di regole da seguire per distribuire elemosine.

<sup>15</sup> CALLISTO E IGNAZIO XANTHOPOULI, "Metodo e canone rigoroso", 6, *Filocalia*, IV, p. 155.

<sup>16</sup> Interessante la 17<sup>a</sup> regola fra quelle proposte "Per il vero criterio che dobbiamo avere nella Chiesa militante". Non si deve parlare tanto "della grazia da inoculare quel veleno che toglie la libertà", ma parlare in modo che "le opere e il libero arbitrio non ne subiscano danno o siano ritenuti un niente". EE 369.

<sup>17</sup> "Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi" (Gal 5,1).

mo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito” (Gal 5,25). Si può affermare che lo scopo della spiritualità ignaziana è quello di formare cristiani liberi nello Spirito. Ciò che conta è “l’essere nuova creatura” (Gal 5,15), ma la nuova creatura, mediante la carità è totalmente al servizio (cfr. Gal 5,13) e perciò particolarmente libera, particolarmente obbediente e particolarmente creativa. Lo scopo degli Esercizi Spirituali è “vivere per il Signore”<sup>18</sup>, lo scopo della spiritualità ignaziana è “formare testimoni, cristiani maturi capaci di vivere la propria appartenenza a Cristo nella Chiesa con fedeltà creativa”<sup>19</sup> e con spirito di obbedienza.

*Una visione integrante, organica, secondo la “tutt’unità”*<sup>20</sup>. Va rilevato il fatto che, nel percorso degli Esercizi, tutto è importante, pensieri, sentimenti, tentazioni, ispirazioni, immaginazione, ecc. Perché così è nella economia della salvezza. Dio parla attraverso tutto: il creato, i santi, l’uomo, gli eventi. E, nella risposta alla chiamata, l’uomo dovrà esprimere con tutto la sua adesione: ciò che possiede, l’intelletto, la volontà, i sentimenti, la memoria. Si riceve tutto, si offre tutto. Perciò si fa attenzione a tutto ... a motivo dell’amore. “Dammi il tuo amore e la tua grazia” e questo “basta” in cambio del tutto<sup>21</sup>. Afferrare il rapporto fra una cosa sola e il tutto è un’esperienza tipica della coscienza formata.

## **2.2. In principio c’è la libertà. La coscienza si forma mentre si libera**

Nel “Principio e Fondamento” (EE 23), la libertà è considerata dono di creazione per realizzare il dono della vocazione. Creati *per*, viviamo *per*. La libertà è al servizio dello scopo per il quale l’uomo è stato creato, “per il Signore”. Perciò la libertà si attua al massimo quando riconosce a Dio il primo posto. Ecco allora il significato teologico dell’espressione “tanto quanto”<sup>22</sup>: nel contesto in cui è usata, rappresenta prima di tutto una prova d’amore che sa ordinare le cose secondo l’amore più grande. L’indifferenza<sup>23</sup> da raggiungere è per dare a ogni altra cosa la sua giusta collocazione, senza questa indifferenza il rischio è di perdere la propria libertà. Nessuna cosa creata può prendere il posto di Dio. Questo “ordine” garantisce la mia libertà. Ma cosa o chi può prendere il

<sup>18</sup> “Perché se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore. Sia che viviamo, sia che moriamo, siamo dunque del Signore” (Rm 15,8).

<sup>19</sup> L. LUPI, “Ignazio di Loyola, educatore e formatore di testimoni”, in *Vocazioni* 4 (2010), p. 12.

<sup>20</sup> Espressione cara al pensatore russo Vladimir Solov’ev che per tutt’unità intende quella realtà in cui “l’uno esiste non a spese o a danno di tutto il resto ma per il suo bene [...] la vera unità conserva e rafforza i propri elementi costitutivi realizzandosi in essi come pienezza di essere”. Citato in M. TENACE, *La bellezza unità spirituale*, ed. Lipa, Roma 1994, p. 129.

<sup>21</sup> Ricordiamo il testo della preghiera più significativa di questa visione: “Prendi, Signore e accetta tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo; tu me lo hai dato, a te, Signore lo ridono, tutto è tuo, disponine a tuo pieno piacimento, dammi il tuo amore e la tua grazia, ché questa mi basta”. EE 234.

<sup>22</sup> Cfr. EE 23: Le cose sono create per l’uomo e l’uomo se ne deve servire *tanto quanto* e liberarsene *tanto quanto*.

<sup>23</sup> Cfr. EE 23: “per questa ragione è necessario *renderci indifferenti* verso tutte le cose create [...] desiderando e scegliendo solo ciò che più ci porta al fine per cui siamo stati creati”.

posto di Dio? L'io cosciente di sé ma isolato, non cosciente di sé in relazione a Dio e ai suoi benefici. Perciò lo scopo del cammino spirituale sarà di raggiungere la libertà da se stessi e questo cammino sarà modulato in tante esperienze di preghiera, di meditazioni, di discernimenti, di colloqui con l'accompagnatore, proprio per verificare il progresso di liberazione. Si tratta di arrivare alla libertà dall'io misero liberando l'esercitante da scrupoli e da ripetuti ritorni sui peccati passati. Ma si tratta anche della libertà dall'io bravo, liberando l'esercitante dall'inganno del merito di penitenze o rinunce eroiche. Bisogna arrivare a liberarsi dalla proiezione di una perfezione senza Dio, senza amore, senza gratuità. La prova più grande per questo tipo di libertà sarà l'umiltà<sup>24</sup> e il sacrificio di sé, cioè della propria volontà<sup>25</sup>. Infatti, la coscienza si forma mentre la vita umana si conforma alla vita divina, alla "vera vita che indica il sommo e vero capo e la grazia di seguirlo"<sup>26</sup>, cioè quando la vita del credente assume la vita di Cristo, i sentimenti di Cristo<sup>27</sup>, il vestito, la divisa di Cristo<sup>28</sup>. Si forma la coscienza spirituale mentre diventa "cristiforme". La "forma" è lo Spirito Santo che anima da dentro la vita nuova che si esprimerà all'esterno con lo stile di vita che fu quello di Cristo<sup>29</sup>. Per arrivare ad essere figlio nel Figlio, espressione massima della libertà.

### **2.3. Il principio dell'incarnazione: la coscienza si forma mentre incarna lo Spirito**

La libertà e l'amore si misurano sulle opere e non sulle parole<sup>30</sup> perché "noi non amiamo a parole né con la lingua, ma coi fatti e nella verità" (1Gv 3,18). Viceversa, anche la mancanza di amore si rivela in piccole cose e nella falsità. Così è l'antinomia della fede: possiamo perdere la vocazione per un piatto di lenticchie (Gen 25,29-34), e

<sup>24</sup> Cfr. EE 168.

<sup>25</sup> Vedi il percorso della seconda settimana dove nel primo esercizio di preghiera si chiede la grazia di "non essere sordo alla chiamata del Signore, ma essere pronto e diligente nel fare la sua santissima volontà". EE 91.

<sup>26</sup> EE 139.

<sup>27</sup> "Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo" (Fil 2,5) e cioè l'umiltà o spogliazione di ogni tesoro (v. 6), la carità di servizio (v. 7), l'obbedienza fino alla morte in croce (v. 8).

<sup>28</sup> Nelle *Costituzioni della Compagnia di Gesù* al n. 101 si legge: "quelli che camminano nello spirito e seguono veramente Cristo nostro Signore, amano e desiderano [...] rivestirsi della stessa veste e divisa del loro Signore, per l'amore e la riverenza che gli sono dovuti [...] spinti dal desiderio di rassomigliare e d'imitare in qualche modo il nostro Creatore e Signore Cristo Gesù, rivestendosi della sua veste e divisa, dato che Lui stesso se n'è rivestito per nostro maggior profitto spirituale, dandoci l'esempio affinché in tutte le cose a noi possibili cerchiamo d'imitarlo e di seguirlo, con l'aiuto della sua grazia, perché Egli è la via che conduce gli uomini alla vita". *Costituzioni della Compagnia di Gesù, annotate dalla Congregazione Generale 34<sup>a</sup> e Norme Complementari*, Ed. AdP, Roma 1997, p. 68-69.

<sup>29</sup> "[...] desidero e scelgo, per imitare e rassomigliare più effettivamente a Cristo Nostro Signore, la povertà con Cristo povero piuttosto che la ricchezza, le ingiurie con Cristo, che ne è ricolmo, piuttosto che gli onori, e preferisco di essere stimato stupido e pazzo per Cristo, che per primo fu ritenuto tale, anziché saggio e prudente in questo mondo". EE 167. È da notare come la vera risposta al *tanto quanto* del "Principio e fondamento" sia questo *piuttosto* per Cristo.

<sup>30</sup> "[...] l'amore si deve dimostrare più nelle opere che nelle parole". EE 230.

guadagnare il regno dei cieli per un bicchiere d'acqua fresca (cfr. Mt 10,42). Ecco allora perché è così importante l'ordine in cui è proposto il cammino spirituale: prima l'esame particolare, quello cioè in cui si fa attenzione a qualcosa di particolare, poi quello generale. Leggiamo negli Esercizi: "a un uomo di cultura ... dopo avergli spiegato perché l'uomo fu creato, si potrà dare l'esame particolare ... e dopo, anche quello generale" (EE 19). L'ordine proposto è: prima "spiegare" il *Principio e Fondamento*, poi l'esame particolare, poi l'esame generale.

Cosa ci indica riguardo al nostro tema il fatto che si comincia dall'esame particolare? La coscienza si forma nell'attenzione alle cose concrete. L'esaminare una cosa concreta, considerarla per un certo tempo, impedisce al cristiano di sognare una salvezza senza incarnazione, senza attenzione alla realtà. E inoltre, siccome l'attenzione va su una cosa concreta e circoscritta, si può avere fiducia nel fatto che potrebbe cambiare o, se non cambia, si sperimenta come l'attenzione procuri il vantaggio di mantenere esercitata la vigilanza e vivo il desiderio di cambiare. Si chiede "conto alla propria anima" (EE 25b) di come sta quel punto sul quale si "desidera" cambiare, perché lo scopo del tener conto di un difetto è il desiderio di un bene. Si desidera un bene e per questo si è attenti a cosa succede di male. Il desiderio è dunque l'elemento decisivo nella formazione della coscienza. Negli Esercizi Spirituali, le *Addizioni* della prima settimana sono proposte "per fare meglio gli esercizi e per trovare meglio ciò che desidero" (EE 73). Il fatto concreto che osservo mi rivela se ciò che desidero lo sto o non lo sto "trovando": l'ho trovato quando lo incarno.

In cose concrete si rivela il progresso della ricerca e lo stato di salute dell'uomo intero. Questo principio dell'Incarnazione ci dà anche tanta speranza. Non devo risolvere tutti i problemi della terra: devo *soltanto* e *oggi* affrontare il fatto che saluto in modo sgarbato il mio vicino di casa.

#### **2.4. Contemplazione e azione. La coscienza si forma mentre osserva e fa luce**

Il poco da osservare mi rivela il molto che non vedo. Cosa osservo? Non come saluto il mio vicino di casa, ma perché lo saluto così. Quello che si tratta di osservare non è solo l'atto, ma il pensiero, il sentimento, cioè la fonte, il percorso, osservare dove tutto questo mi porta, perché solo vedendo verso dove e verso chi sono spinto, capisco chi sto diventando. Il motivo è che bisogna educare "l'occhio della nostra intenzione" a badare al "fine per cui siamo stati creati, cioè per la lode di Dio nostro Signore e per la salvezza della nostra anima" (EE 169).

Costatazione ricca di conseguenze: all'uomo credente importa dove va! Perciò osserva i *movimenti* interiori, cerca di capire quale "energia" anima la vita della sua coscienza, quali pensieri, quali sentimenti, e sottopone questi e quelli a delle regole di guida sicura, di condotta prudente in funzione del fine che contempla nella storia della salvezza, cioè nella Scrittura. La coscienza si forma mentre contempla la storia della salvezza<sup>31</sup>, si nutre

<sup>31</sup> Cfr. EE 53.

della Scrittura e questo nutrimento non suscita nessun senso di frustrazione perché, in questa contemplazione e “masticazione”<sup>32</sup>, il vero posto dell’uomo è stare accanto al suo Salvatore e il vero cibo è fare la volontà del Padre.

La coscienza si forma nell’incontro con il Salvatore perché in Lui vede la vera immagine di Dio Padre, Lui, che è il Figlio che non accusa ma salva, fa ritrovare all’uomo la sua vera immagine di uomo-figlio, peccatore perdonato testimone dell’amore infinito del Padre. Per questo motivo si arriva a dire che chi conosce se stesso come peccatore nella misericordia ha conosciuto Dio e conosce il mondo degli uomini che è chiamato ad amare e sa discernere secondo tale conoscenza. Antonio il Grande, in una lettera ai suoi monaci, scrive: “Fratelli cari ... voi siete capaci di conoscere voi stessi e chi conosce se stesso conosce Dio, e chi ha conosciuto Dio deve adorarlo in modo conveniente. Miei cari nel Signore, conoscete voi stessi. Chi infatti ha conosciuto se stesso, conosce anche il tempo in cui vive e chi ha imparato a conoscere il tempo resta ben saldo e non si lascia deviare da insegnamenti diversi”<sup>33</sup>.

Un altro Padre del deserto spiega che “non può divenire un vero cristiano” chi ha una “coscienza legata dal disordine”, un intelletto che “non sa da quale parte volgersi”, un animo “divorato dalla tristezza e dalla negligenza”. Conoscere Dio significherà “rimettersi sulla via della salvezza”, con fatica, preghiere, veglie, umiltà, penitenza, sopportando avversità e umiliazioni “con gioia per il Signore” [...] senza rivendicare in nessun modo le cose umane – gloria, onore, lode, piaceri di cibi, di bevande, di abiti”. Chi vive così sta diventando “un vero cristiano”<sup>34</sup>.

In un’epoca di strumentalizzazione delle debolezze e di superficialità dei rimedi all’infelicità, in una cultura che cerca morbosamente di giustificare ogni inclinazione passionale, la spiritualità ignaziana punta sulla maturità del cristiano che ha una coscienza liberata dal disordine degli attaccamenti, educata a riflettere su ciò che succede dentro di sé, esercitata dal discernimento a riconoscere “gli spiriti” che muovono la persona, formata a gustare quanto è bello fare la volontà di Dio e vivere da redento<sup>35</sup>. Niente moralismo ma educazione al gusto del bene che non può essere cancellato o sostituito.

## **2.5. La coscienza si forma mentre scopre il gusto spirituale e fa memoria di Dio**

All’inizio degli Esercizi, sant’Ignazio dichiara che lo scopo delle meditazioni è, dopo che l’intelligenza è stata “illuminata dalla potenza divina” (EE 2b), portare la persona a

<sup>32</sup> Ruminare, masticare la Scrittura è un’espressione della tradizione monastica che più che il verbo meditare ricorda che la parola è nutrimento per il credente. Scrive a proposito Evdokimov che i Padri “leggevano non i testi, ma il Cristo vivente, e Cristo parlava loro; consumavano la parola come il pane e il vino eucaristico, e la parola si offriva a loro con la profondità di Cristo”. P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Tournai-Paris 1958, p. 12.

<sup>33</sup> “Antonio, Lettera VII”, in SANT’ATANASIO, *La vita di Antonio. Lettere-Regola*, ed. Messaggero, Padova 1989, p. 179.

<sup>34</sup> MARCO L’ASCETA, “Lettera a Nicola”, in *Filocalia*, I, p. 215.

<sup>35</sup> Cfr. il titolo del libro di M. RUPNIK, *L’esame di coscienza, per vivere da redenti*, ed. Lipa, Roma 2002.

“sentire e gustare le cose internamente” (EE 2c). “Sentire e gustare” sono espressioni che riguardano la coscienza viva che assimila la verità ascoltata, la medita, la fa sua, tanto che ne gusta la connaturalità interiore<sup>36</sup>. Nelle Regole del discernimento questo gusto sarà descritto come consolazione spirituale: “il causarsi nell’anima di qualche movimento intimo con cui l’anima resti infiammata nell’amore del suo Creatore e Signore”, quando cioè vi è nell’anima “aumento di speranza, di fede e di carità e ogni tipo di intima letizia che sollecita e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, rasserenandola e pacificandola nel proprio Creatore e Signore”<sup>37</sup>, “quando cioè l’anima resta fervida e favorita dal dono e dalla risonanza della consolazione passata”<sup>38</sup>.

Questo gusto di vivere è proprio del figlio che proclama “è magnifica la mia eredità” (Sal 16,6), è la gioia dell’uomo che gusta di stare alla presenza di Dio, “gioia piena nella tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra” (Sal 16,11). Questo gusto non può più essere sostituito né cancellato, rimane nella memoria e alimenta la nostalgia o anima il desiderio<sup>39</sup>. Questo gusto diventa memoria incessante di Dio che porterà piano piano a vivere secondo Dio<sup>40</sup>, cioè a fare la volontà di Dio. Quando la volontà si sottomette a ciò che Dio vuole, vuol dire che la memoria ha saputo custodire il gusto di fare la volontà di Dio<sup>41</sup>.

L’esame di coscienza sarà dunque soprattutto un esercizio della *memoria Dei*, ossia l’arte di rimanere nella consolazione, mentre il discernimento sarà considerato “migliore di tutte le virtù”<sup>42</sup>, arte per rimanere vigili, “uno dei segni della santità”<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> “Fare attenzione alla voce di questa connaturalità è percepire i misteri divini quali essi sono in noi, quali entrano nella nostra vita. Allora il cuore (la coscienza) diventa una fonte di rivelazione”. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell’oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, p. 98. Nella stessa opera, l’Autore scrive che “la parola antica che designa la coscienza è cuore” (op. cit., p. 85).

<sup>37</sup> Cfr. EE 316 regole per la prima settimana.

<sup>38</sup> Cfr. EE 336 regole per la seconda settimana.

<sup>39</sup> Cfr. M. RUPNIK, *Gli si gettò al collo*, Lipa, Roma 1996 e *Cerco i miei fratelli*, Lipa, Roma 1998. La nostalgia del figlio lontano dal padre e il desiderio del padre di rivedere il figlio, nei due racconti, indica che la memoria ha custodito il gusto della relazione e ha reso possibile la salvezza.

<sup>40</sup> Cfr. BASILIO DI CESAREA, *Regola ampia 2 e Regola breve 212. Opere Ascetiche*, ed. Utet, Torino 1980, p. 224 e p. 443 dove Basilio sostiene che il ricordo di Dio genera “automaticamente” vita secondo Dio.

<sup>41</sup> MARCO L’ASCETA, “Lettera a Nicola”, in *Filocalia*, I, p. 212-227. Si tratta di “far sussistere nell’anima l’accordo tra conoscenza vera, ricordo delle parole di Dio e prontezza buona, in forza della grazia operante, e di custodirlo nel cuore” (p. 227). E anche p. 214: “Chi ha questo pensiero e non dimentica i benefici di Dio, si sente confuso e si corregge e si affretta verso ogni buon esercizio di virtù e verso ogni opera di giustizia, sempre animato, sempre pronto a fare la volontà di Dio”.

<sup>42</sup> L. CREMASCHI (a cura di), *Detti inediti dei padri del deserto*, ed. Qiqajon, Magnano 1986, Detto n. 106, p. 150.

<sup>43</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell’oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, p. 74. Cfr. anche p. 214.

### 3. La coscienza si forma nella pratica dell'esame

La proposta concreta che si trova negli Esercizi ci fa dire che la coscienza si forma principalmente mentre si esamina. Per sant'Ignazio, esaminare è sinonimo di prendere atto, vigilare, considerare, guardare, fare luce, ecc.

Ma, prima di tutto, ricordiamo che l'esame di coscienza ha almeno tre significati che non portano a considerazioni spirituali simili.

L'esame come preparazione alla confessione: lo scopo è la ricerca dei peccati da confessare per accogliere il perdono della Chiesa e la misericordia di Dio. Dei peccati dall'ultima confessione o, se si tratta della confessione di vita, di tutta una vita. A seconda dello stato di vita, questa prassi è richiesta con una certa frequenza<sup>44</sup>.

L'esame di coscienza come esercizio spirituale dentro ad una pedagogia: lo scopo è crescere come credente capace di riconoscere il dono di Dio e di valutare la propria vita alla luce della vocazione accolta. È proposto come esercizio spirituale e si fa almeno due volte al giorno<sup>45</sup>.

L'esame di coscienza come preghiera incessante: lo scopo è custodire il paradiso dell'amore, la presenza dell'amato. Dio è in tutto e in ogni momento. Quante volte al giorno Ignazio faceva questo tipo di esame di coscienza? Nell'*Autobiografia* abbiamo questa indicazione: "a qualsiasi momento, ogni ora"<sup>46</sup>.

La comprensione comune si ferma al primo senso, la prassi di mettere a fuoco i propri peccati per meglio confessarli<sup>47</sup>. Mentre il senso più profondo dell'esame di coscienza è dato dallo scopo dell'attività spirituale: custodire i doni ricevuti per vivere la vocazione e farli crescere togliendo impedimenti. L'esercizio che porta a questa maturità è l'esame di coscienza il quale, proprio in quanto esercizio, va appreso, esercitato, verificato. In quanto esercizio spirituale, più legato al terzo senso che al primo, sembra che per sant'Ignazio fosse particolarmente importante: non si poteva essere esonerati dal farlo, mentre si poteva essere esonerati, per motivi seri, da altri obblighi come la meditazione per esempio. "Quale sarebbe il motivo di tanta insistenza" da parte di sant'Ignazio? L'esame di coscienza custodisce la vocazione, cioè la relazione con Dio nella vita quotidiana, su cose concrete facendo luce sullo stato reale della vocazione. Non è

<sup>44</sup> "L'esame della propria coscienza è uno dei mezzi ascetici tradizionali proposti dal Concilio per coltivare la vita spirituale del sacerdote; è messo in rapporto con la frequente confessione sacramentale, che ha nell'esame della propria vita la sua continua ed adeguata preparazione". J. J. CASTELLANO, "Esame di coscienza" in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, p. 1110. Si riferisce a *Presbyterorum ordinis* n. 18 dove parlando dei sacerdoti si scrive che: "Si uniscono a Cristo Salvatore e Pastore attraverso la fruttuosa ricezione dei Sacramenti, soprattutto con la confessione sacramentale frequente, giacché essa, che va preparata con un quotidiano esame di coscienza, favorisce in sommo grado la necessaria conversione del cuore all'amore del Padre delle misericordie".

<sup>45</sup> Cfr. Indicazioni in "Norme complementari delle Costituzioni della Compagnia di Gesù", in *Costituzioni della Compagnia di Gesù, annotate dalla Congregazione Generale 34<sup>a</sup> e Norme Complementari*, ed. AdP, Roma 1997, p. 351, n. 229.

<sup>46</sup> *Autobiografia* n. 99.

<sup>47</sup> Cfr. *Rito della Penitenza*, Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1974, Premesse n. 17.

dunque un esercizio per principianti che devono ordinare la vita o purificarsi da un passato di peccato. È esercizio spirituale che accompagna tutta la vita del religioso scandito dai cinque punti che compongono l'esercizio stesso<sup>48</sup>. Il primo punto, lodare e ringraziare Dio per i benefici ricevuti, va fatto sempre. Come anche il secondo punto, in cui si chiede la grazia di vedere i propri peccati, e il terzo punto, in cui si guarda a come i pensieri, le parole e le azioni hanno alimentato o non hanno alimentato la debolezza alla quale sto attento. Nel quarto punto si chiede perdono e nel quinto si offre a Dio il desiderio del bene e si chiede la grazia necessaria. “Adoperando la terminologia di Evagrio”, potremmo dire che l'esame di coscienza fa parte della “contemplazione degli invisibili” o anche della “prassi interiore”, o del “discernimento degli spiriti”, tutte cose senza le quali “la preghiera più elevata è impossibile”<sup>49</sup>.

Rispetto a quanto detto, è preoccupante allora questa considerazione: “L'esame di coscienza è generalmente la prima pratica che scompare dalla vita quotidiana del religioso”<sup>50</sup>. Forse perché, inteso male, si ritiene inutile fare la lista dei peccati già confessati, o dannoso elencare i fallimenti della giornata, dato che la psiche ne potrebbe risentire.

Ma, appunto, l'esame non riguarda tanto gli atti quanto la persona, non tanto il passato quanto il futuro, non tanto i fallimenti quanto il desiderio. Chi sono io? Vladimir Solov'ëv, in una parabola molto suggestiva sull'Anticristo, dà di questo personaggio una chiave di lettura inquietante: faceva molte cose buone, ma lui non era buono<sup>51</sup>. La fonte delle sue azioni era perversa. E, all'opposto, ricordiamo una preghiera cara ai cristiani orientali che, rivolgendosi allo Spirito Santo, lo invocano così: “Re Celeste, Consolatore, Spirito di verità [...] vieni e dimora in noi [...] salva le nostre anime tu che sei buono”<sup>52</sup>. Se Colui che è buono abita in noi, siamo salvi e diventiamo buoni “in sostanza”, come persone che comunicano bontà che viene dal di dentro.

L'attenzione più profonda dell'esame di coscienza riguarda l'identità: chi sono io come cristiano. L'esame mi permette di vedere se, mentre aderisco a Cristo, divento

<sup>48</sup> *L'esame generale* prevede cinque momenti (cfr. EE 43).

1. Ringraziare Dio nostro Signore per i benefici ricevuti.

2. Pregare chiedendo la grazia di conoscere i propri peccati e di respingerli.

3. L'esame propriamente detto (particolare), “percorrendo una dopo l'altra le ore del giorno, o certi spazi di tempo determinati dall'ordine delle nostre azioni. Si farà prima l'esame sui pensieri, poi sulle parole, poi sulle opere”.

4. Chiedere perdono a Dio nostro Signore per ciò che ho commesso di male. La contrizione è un elemento principale dell'esame ed è considerato anche effetto della grazia divina.

5. Formulo un proposito pratico per migliorare.

<sup>49</sup> Cfr. T. ŠPIDLÍK, *Lo starets Ignazio. Un esempio di paternità spirituale*, ed. Lipa, Roma 2000, p. 64-65.

<sup>50</sup> G. ASCHENBRENNER, “L'examen de conscience spirituel”, in *Vie consacrée*, 1980, n. 5 p. 283.

<sup>51</sup> “C'è qualcosa di buono, ma non nella sostanza... non è tutto oro quello che luccica. Lo splendore di un bene artificiale non ha nessun valore”. V. SOLOV'ËV, *L'Anticristo*, a cura di G. Piovesana e M. Tenace, ed. Lipa, Roma 2005, p. 72.

<sup>52</sup> “Preghiera composta dai Padri della Chiesa nei primi secoli del cristianesimo (attorno ai secoli III-IV) [...] bellezza dei canti in piena armonia con le parole”. *Dio è vivo. Catechismo per tutti scritto da un gruppo di cristiani ortodossi*, Torino 1989, p. 376.

sempre più cristiano; se, mentre divento cristiano, sorgono da me atti buoni da una fonte buona. Il paradosso è che, proprio mentre divento cristiano, scopro di essere inserito in una lotta, scopro che dovrò “vincere me stesso”<sup>53</sup>, mi dovrò chiedere da dove sorgono quegli atti, pensieri, sentimenti che producono malvagità, peccato, inquietudine, superficialità, insensibilità, nonostante abbia il desiderio di essere salvato. Se non mi ispira Cristo, l’amico dell’uomo, il *philanthropos*, colui che ispira dal di dentro del cuore dove abita lo Spirito che è buono, allora è probabile che mi solleciti un altro, colui che sant’Ignazio chiama “nemico della natura umana”<sup>54</sup>; *misanthropos*, nemico della natura umana significa nemico di Dio, nemico della mia vocazione che è l’identità di figlio.

Si racconta che sant’Ignazio abbia fatto aspettare 4 anni Pierre Favre prima di dargli gli Esercizi mentre gli chiedeva di fare regolarmente l’esame di coscienza. E questo ci fa capire che la pratica dell’esame di coscienza è un presupposto per accedere agli Esercizi, presupposto all’accompagnamento spirituale in quanto fornisce la materia del discernimento e del dialogo spirituale e presupposto per il discernimento<sup>55</sup>. Se la persona può parlare di desolazioni e di consolazioni, di resistenze e ispirazioni che agitano la sua esistenza, se può tenere sotto lo sguardo del Signore tutto quello che succede, vuol dire che la sua coscienza è stata esercitata a prendere posizione<sup>56</sup> per “vincere se stesso”.

In conclusione, possiamo dire che l’esame informa la coscienza su ciò che la muove, la forma mentre la orienta alla sua forma filiale che è viva in Cristo, e la spinge a prendere posizione su ciò che non è conforme alla sua vocazione filiale. L’esame prevede infatti un approccio esperienziale (memoria di un vissuto), razionale (giudizio all’interno della mia identità, la mia vocazione, la mia libertà) e relazionale (il confronto è con qualcuno, il mio Signore e la sua Parola che mi accompagna e illumina), appartiene all’ambito della preghiera nella fede in Cristo mio Salvatore, preghiera con tutto ciò che sono e voglio. Significativo il richiamo frequente di Ignazio: “si tratta di chiedere a Dio nostro Signore” e di “raccontare” al nostro Signore. Che cosa? Chiedere ciò che voglio e raccontare ciò che non voglio! Infatti, ciò che voglio e desidero lo chiedo per riceverlo come un dono. Il volere e il desiderare sono esposti al Signore a modo di preghiera. Ciò che non voglio è il mio peccato e lo racconto a Colui che mi ha salvato e continua a manifestarmi la sua misericordia!

È dunque importante capire che tutto ciò che riguarda la nostra vita cristiana non segue la logica dell’autogestione, dell’autoanalisi, dell’autosalvezza e neanche dell’autoaccusa. Si tratta di altro: l’esame di coscienza non è considerato come atto dell’io da solo, ma come una preghiera, cioè atto dell’io in relazione con il suo Salvatore. Perciò la coscienza di essere peccatore è considerata un dono che viene dal Signore stesso per salvarmi e, nella meditazione sul peccato, Ignazio arriva a chiedere, insieme alla coscienza-

<sup>53</sup> EE 21. Cfr. C. VIARD, “Se vaincre soi-même”, in *Christus* 124, p. 21-32.

<sup>54</sup> EE 135-136, 139.

<sup>55</sup> P. GOUET, “L’examen prière d’alliance”, in *Christus* 170 (1996), p. 59.

<sup>56</sup> “Ogni presa di coscienza è una presa di posizione”. Cfr. A. BLOOM, *Scuola di preghiera*, ed. Qiqajon, Magnano 2009.

za di aver molto peccato, “grande e intenso dolore e lacrime per i miei peccati” (EE 55), non teme di chiedere il dono di provare “vergogna e rossore” (EE 48), per “tutta la (sua) corruzione e bruttezza fisica” (EE 58). Perché una così forte insistenza sulla miseria umana? Per l’estremo realismo della redenzione, la passione di Gesù, per l’estremo realismo del peccato.

Nel processo di formazione della coscienza è dunque necessario persino questo “dono” di vedersi “come una piaga e ulcera da cui sono venuti fuori tanti peccati e tanta malvagità e tanto turpissimo veleno” (EE 58).

Parole eccessive? E poi, veramente tutti dobbiamo arrivare a chiedere questo “dono” estremo? In altre parole: chi ha bisogno di formare così la sua coscienza? La risposta è ovvia: tutti, perché tutti siamo feriti dal peccato, tutti siamo chiamati alla salvezza e tutti ci dobbiamo impegnare per custodire il dono della redenzione e lottare per proteggere il cuore del paradiso dell’amore manifestato in Cristo Gesù, vincere per proteggere il cuore da quelle forze che lo “perseguitano”<sup>57</sup>. A meno che non facciamo come quel monaco che dice ad un anziano: “Io non vedo lotte nel mio cuore”. Sentiremo l’anziano risponderci: “Tu sei un edificio aperto da tutti i lati. Chiunque entra da te e ne esce a proprio piacimento. E tu, non sai ciò che accade. Se tu avessi una porta, se tu la chiudessi e impedissi ai cattivi pensieri di entrare, allora li vedresti fermi all’esterno e combattere contro di te”<sup>58</sup>.

Perciò fa parte della formazione della coscienza del cristiano pregare per sentire “profonda cognizione dei (miei) peccati e disgusto per gli stessi”; sentire “il disordine delle (mie) attività in modo tale che, detestandolo, mi corregga e mi ordini” (EE 63).

La coscienza matura usa i sensi per sentire gusto e disgusto, usa l’immaginazione per aiutarsi ad essere concreta. Il fatto che la prima settimana degli Esercizi finisca con la meditazione sull’inferno è per noi scioccante, ma è decisivo perché è ciò in cui tutti i sensi sono invitati a prendere posto nella scena. La vista, l’udito, l’olfatto, il gusto, il tatto per avere la netta percezione di che cosa vuol dire la vita senza Dio<sup>59</sup>. Non si tratta di una immaginazione finta, ma della realtà della situazione dalla quale il Signore ha voluto salvarmi. Lo scopo infatti è di giungere al colloquio con Cristo nostro Signore per ringraziarlo “perché non mi ha lasciato cadere in nessuna di queste categorie” (di anime che stanno all’inferno), “perché ha avuto fin’ora sempre pietà e misericordia verso di me” (EE 71). Il dialogo allora non alimenta sensi di colpi, ma diventa un dialogo fra me e Dio, cioè una preghiera ricca di sfumature, “parlando veramente come un amico parla all’altro amico o un servo al suo signore: ora chiedendo qualche favore, ora accusandosi per qualche manchevolezza, ora comunicando le proprie cose e chiedendo consiglio su di sé” (EE 54). La coscienza cristiana si forma e matura nel colloquio d’amore, nella gratitudine per essere amato più che nell’autoaccusa di non amare, nel desiderio di essere chiamato a stare accanto all’amato.

<sup>57</sup> Cfr. M. TENACE, *Cristiani si diventa*, ed. Lipa, Roma 2013.

<sup>58</sup> L. MORTARI, *I padri del deserto, Detti*, Roma 1972, p. 232-233.

<sup>59</sup> Cfr. EE 66-70.

La prima meditazione della seconda settimana, la cosiddetta *Chiamata del re*, si conclude con una preghiera di offerta della propria vita a Cristo fatta sempre sullo sfondo della coscienza di un dono che mi precede: “qualora la vostra santissima maestà voglia eleggermi e ricevermi per tale stato di vita” (EE 98).

Da questo segue che la coscienza si forma mentre emerge dal suo statuto di istanza psicologica per diventare quel *cuore* in cui è versato lo Spirito, si libera dall’essere ambito di confronto con una legge morale perché aspira ad essere ago della bilancia dell’amore che non lascia nessuno spazio al compiacimento di sé o alla sicurezza di essere in regola. Chi potrebbe sentirsi con la coscienza a posto, se la misura è l’amore? La coscienza credente è coscienza del divenire, coscienza della vita divina che deve arrivare ad irrigare tutti gli ambiti della vita umana, è una coscienza sempre in fieri, sempre in contemplazione e sempre in azione, si riferisce sempre a Cristo, a ciò che Lui ha fatto, a ciò che io faccio e perciò fa scaturire umiltà e zelo. Umiltà come verità su di me, zelo come verità di me in relazione con il Signore. “La coscienza cristiana è essenzialmente una ‘autonomia dipendente’ e l’eco vivente di una ‘legge di amore’”<sup>60</sup>. La preghiera o contemplazione per ottenere l’amore (EE 230) dice a che punto deve arrivare la formazione della coscienza: al dono di sé per ricevere l’Altro, tutto in cambio dell’amore. Questo è l’orizzonte teologico e spirituale dell’esame che fa giungere allo stupore di chi si sente amato, di chi “con ammirazione”, “con grande affetto nel riflettere” ha coscienza di “come l’intera creazione mi sopporta, mi custodisce”, ha coscienza persino di “come i santi pregano per me”, ecc. (cfr. EE 60).

Riassumendo, potremmo dire: nella spiritualità ignaziana, la coscienza del credente sorge dalla relazione (ossia nella preghiera da amico a amico), cresce nel discernimento (impegno dell’intelligenza e della volontà), matura a misura di Cristo (cristoformità in tutto) e si compie nella comunione dei santi, concretamente nella Chiesa.

## Una specie di conclusione

La particolare ricchezza dell’esame di coscienza risiede nel fatto che ti rimanda alla sorgente del bene (che è Dio – dunque il primo punto è lodare Dio per i suoi doni!); ti mantiene nella libertà (questo sei tu, creato per ...; c’è il dono e c’è l’impegno di rispondere); ti propone un cammino concreto, adatto al grado di maturità su misura (esame particolare dove l’attenzione è messa su una cosa concreta molto personale; di fronte all’immensità dei doni, Dio ti chiede una risposta e un impegno a tua misura); ti apre orizzonti nuovi (è avanti che guardi, non indietro, e solo guardando avanti può capitare di scorgere da lontano orizzonti nuovi, ispirazione improvvisa!). Ha senso dunque una modalità di fare l’esame di coscienza che si concluda con la pace, la consolazione, la speranza. Se non è così, l’esame non è stato un incontro con l’Amato, non ha comunicato il gusto di stare alla sua presenza. Se, in un esercizio spirituale, non c’è il gusto di una

<sup>60</sup> “Conscience”, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II/2, Paris 1953, col. 1573.

relazione, sarà difficile mantenerlo a lungo. La fedeltà all'esame di coscienza scandisce il tempo di un ritmo che scaturisce dalla qualità della relazione e dal valore che ha per noi l'incontro con il mio Signore e Dio<sup>61</sup>.

Ogni persona potrebbe arrivare a un suo modo di fare l'esame di coscienza, a partire dagli elementi essenziali che sono la ricerca della maggior gloria di Dio verificando di crescere vivendo da redento<sup>62</sup>.

Concludiamo con delle parole che si potrebbero facilmente attribuire a sant'Ignazio e che sono state scritte da uno dei primi padri della coscienza del cristiano, sant'Ireneo di Lione: "è utile approfondire la ricerca del mistero dell'economia del vero Dio, crescere nell'amore di Colui che tanto fece per noi e continuamente fa"<sup>63</sup>.

"Gloria di Dio è l'uomo che vive, e la sua vita consiste nella visione di Dio"<sup>64</sup>.

"Quanto più l'ameremo, tanto maggior gloria riceveremo"<sup>65</sup>.

La "maggior gloria di Dio" è la "maggior gloria dell'uomo". Questo mistero esprime una legge dell'amore che gode del minimo, ma non si accontenta del minimo, cerca la gloria più grande in tutto, la gloria dell'Amato ...

<sup>61</sup> P. Laynez scrive che lo stesso Ignazio teneva "tanta cura della sua coscienza che ogni giorno confrontava settimana con settimana, mese con mese, giorno con giorno, procurando di progredire ogni giorno". *Fonti Narrative* I, p. 140. Citato da Schiavone, in SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, a cura di Pietro Schiavone, ed. Paoline, 1988, p. 62 in nota.

<sup>62</sup> Cfr. A. DERVILLE, "Examen particulier", in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris 1961, col. 1840.

<sup>63</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, II, 28, 1. Tr. it., *Contro le eresie*, ed. Cantagalli, Siena 1968, vol. I, p. 197.

<sup>64</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7. Tr. it., *Contro le eresie*, op. cit., vol. II, p. 71.

<sup>65</sup> IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, IV, 13, 3. Tr. it., *Contro le eresie*, op. cit., vol. II, p. 44.

## Appendice<sup>66</sup>

### *Proposta di esame di coscienza*

1. Mi rivolgo al Signore per lodarlo e ringraziarlo. Mi rivolgo a lui in modo personale e non con parole astratte. Per esempio posso dire: “Tu sei il mio Signore e il mio Salvatore e ti ringrazio per il dono della salvezza”<sup>67</sup>.
2. Chiedo la grazia di rinnovare e di confermare il senso della mia vita. Per esempio: quale è il senso della mia vita, se credo che il Signore è il mio Salvatore? Vivere da creatura redenta e mettere la mia libertà al servizio della salvezza degli uomini<sup>68</sup>.
3. Vedo tutta l’umanità davanti al Signore, chiedo di essere messo accanto agli amici del Signore, mi rallegro di tendere verso la comunione dei santi, ossia di quelli che hanno vissuto la verità della salvezza. I santi sono come finestre sul futuro e sul presente, non sul passato. Dalle cose ultime capisco ciò che sto vivendo ora<sup>69</sup>.
4. *Esame particolare*. Si tratta di avere un’attenzione spirituale particolare su un punto che è espressione del mio peccato compiuto o che è accovacciato alla mia porta. Racconto al Signore i pensieri, i sentimenti, le azioni che riguardano questo punto e come ho vissuto nel tempo fra un esame e l’altro. Chiedo perdono e aiuto, rendo grazie, prego: Signore Gesù Figlio di Dio abbi pietà di me peccatore, amico dei peccatori salvami<sup>70</sup>.
5. Mi fermo ancora sul tempo dall’ultimo esame e cerco di ricordare se c’era un momento in cui ero particolarmente vicino al Signore, se ho avuto qualche pensiero che mi scaldava il cuore, qualche consolazione spirituale. Si tratta di stare attenti allo spazio del gusto e della creatività, attenti all’ispirazione, attenti allo Spirito che bussa per attirarmi di più al servizio di Cristo e alla sua opera della salvezza. Semplicemente ne prendo atto e ringrazio. Potrà servire in un discernimento<sup>71</sup>.
6. Concludo con una preghiera. Per esempio alla Madre del Signore, creatura redenta e Madre del Salvatore. Oppure un Padre nostro<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> Questa proposta riprende in parte la scheda aggiunta al libro di M. RUPNIK, *L’esame di coscienza, per vivere da redenti*, ed. Lipa, Roma 2002.

<sup>67</sup> Perché si tratta di una preghiera nel quadro del “Principio e Fondamento”.

<sup>68</sup> Perché si tratta di esprimere libertà e desiderio.

<sup>69</sup> Perché la mia salvezza fa parte della volontà di Dio di salvare tutta l’umanità, inserendomi nella Chiesa come comunione dei santi.

<sup>70</sup> Perché l’impegno per migliorare è espressione di questa sinergia fra la grandezza dell’opera di Dio e la piccolezza di ciò che mi è chiesto.

<sup>71</sup> Perché lo Spirito Santo è all’opera mentre mi spinge allo zelo, all’amore, al dono. La creatività suppone un’attenzione ai segni attraverso i quali Dio mi parla.

<sup>72</sup> Perché l’esame di coscienza si possa sempre concludere come un incontro di preghiera. “Sia fatta la tua volontà” è per Maria e per ogni creatura la via della salvezza.

# Accogliere la misericordia

di MARK ROTSAERT S.J.\*

## Il Racconto del Pellegrino

Per comprendere bene gli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio è importante sapere come siano nati e cresciuti nella vita di Ignazio, conoscere il "Sitz im Leben". Per tale ragione dobbiamo quindi tornare alla sua vita, e più specificamente all'inizio della sua vita spirituale, come narra lui stesso nel *Racconto del Pellegrino*. Il racconto comincia con la storia della sua conversione: costretto a rimanere a letto a causa di una ferita riportata durante la difesa della città di Pamplona nel 1521, Ignazio chiede dei libri di cavalleria da leggere per passare il tempo, tuttavia nella casa di Loyola non ci sono che due libri: una *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia e un *Flos sanctorum* (un libro sulla vita dei santi) di Jacopo da Varagine. Leggendo questi libri, giorno dopo giorno, mese dopo mese, *finiva per affezionarsi a quanto vi si trovava scritto* [6]. Questi libri cambiano la sua vita. Trova nel suo cuore una dimensione che prima non conosceva, quella spirituale. Scopre una gioia fino ad allora ignota, una gioia profonda. Le altre cose del mondo non gli davano questa gioia, al contrario lo lasciavano triste e scontento. Decide allora di seguire Gesù, di fare ciò che aveva letto nella vita dei santi. È la sua prima esperienza di discernimento spirituale. Così ha avuto inizio la sua conversione. Ignazio cambia totalmente vita: non sarà più al servizio del re di Spagna, bensì di Gesù, il re eterno. Lo scopo della sua vita non sarà più la propria gloria, ma la gloria sempre più grande di Dio.

Seguire Gesù, e dunque andare a Gerusalemme per seguirlo nel suo stesso paese; e seguire i santi: fare cose dure ed austere. Dopo tre giorni a Montserrat, dove compie una confessione di tutta la sua vita, continua il cammino verso Manresa, un piccolo paese tra Montserrat e Barcellona. Qui rimane quasi un anno. Sarà un tempo di preghiera e di penitenza estrema. Questo sarà il secondo momento nell'apprendistato di ciò che è la vita interiore, la vita spirituale. Ci sono momenti di gioia, di grande consolazione, ma ci sono anche momenti di desolazione. E soprattutto momenti di scrupoli: non è mai sicuro di avere confessato tutti i suoi peccati. Nessuno può aiutarlo, neanche il suo confessore. Ignazio scivola in una depressione sempre più profonda. Pensa al suicidio. Usa tutti i mezzi possibili per uscire da questa situazione, ma niente lo aiuta. Sono queste le sue

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

parole: “Ma, alla fine di questi pensieri, gli sopravvenne un gran disgusto della vita che stava conducendo, con alcuni impulsi ad abbandonarla. Proprio a questo punto il Signore volle che si svegliasse come da un sogno. Siccome aveva già una certa esperienza della diversità degli spiriti grazie alle lezioni che Dio gli aveva dato, cominciò a considerare attraverso quali mezzi quello spirito si era introdotto in lui; e così decise definitivamente, con grande chiarezza, di non confessare più nessuna cosa passata; da quel giorno in poi, rimase libero da quelli scrupoli, ritenendo come cosa certa che Nostro Signore lo aveva voluto liberare per Sua misericordia” [25]. Si tratta del secondo momento significativo nel processo di conversione di Ignazio.

“Il Signore lo aveva voluto liberare per Sua misericordia”. Sì, il Signore lo ha liberato dai suoi scrupoli, dai suoi peccati passati. E liberato – possiamo dire – da sé stesso, è adesso libero per gli altri. “*Aiutare gli animi*” diventa il *leitmotiv* della sua vita. Qui nasce la sua vocazione apostolica. Questo ‘*aiutare gli animi*’ diventa il modo concreto per agire sempre per la maggior gloria di Dio. Il contatto con la gente, che riconosce in lui una persona spirituale che sa trovare le parole giuste per parlare di Dio, lo conduce a cambiare il suo stile di vita: “... e dopo che vide il frutto che operava nelle anime, trattando con esse, abbandonò quegli eccessi che praticava prima” [29].

## La Misericordia di Dio nell’esperienza cristiana

La prima cosa che suggerisce Ignazio all’inizio degli *Esercizi* è di diventare (più) coscienti della relazione che esiste fra Dio e l’esercitante, fra Dio e noi, non come se si trattasse di una teoria astratta, bensì come parte della nostra esperienza cristiana. Nell’esperienza cristiana Dio non è un concetto filosofico né teologico. Filosofia e teologia sono piuttosto una riflessione sull’esperienza del cristiano. Ma allo stesso tempo è necessario dire che l’esperienza cristiana di Dio ha bisogno di parole per poter essere fatta. Per un cristiano queste parole sono prima di tutto le parole della Bibbia, dell’Antico e Nuovo Testamento.

In molti testi *dell’Antico Testamento* appare **la misericordia di Dio**, e specialmente nei libri dei *Profeti* e dei *Salmi*. Alcuni esempi.

Il primo testo, pieno di compassione, viene dal **profeta Osea**:

«Quando Israele era fanciullo, io l’ho amato e dall’Egitto ho chiamato mio figlio. Ma più li chiamavo, più si allontanavano da me [...]. A Èfraim io insegnavo a camminare, tenendolo per mano, ma essi non compresero che avevo cura di loro. Io li traevo con legami di bontà, con vincoli d’amore, ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia. Mi chinavo su di lui per dargli da mangiare [...]. Il mio popolo è duro a convertirsi: chiamato a guardare in alto, nessuno sa sollevare lo sguardo [...]. Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione. Non darò sfogo all’ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Èfraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira» (11,1-9 passim).

Un altro testo è quello del libro del **profeta Michea**:

«Quale Dio è come te, che toglie l'iniquità e perdona il peccato al resto della sua eredità? Egli non serba per sempre la sua ira, ma si compiace di manifestare il suo amore. Egli tornerà ad avere pietà di noi, calpesterà le nostre colpe. Tu getterai in fondo al mare tutti i nostri peccati. Conserverai a Giacobbe la tua fedeltà, ad Abramo il tuo amore, come hai giurato ai nostri padri fin dai tempi antichi» [7,18-20).

Infine, due versetti del **libro dei Salmi**:

«Lodatelo, benedite il suo nome, perché buono è il Signore, il suo amore è per sempre, la sua fedeltà di generazione in generazione» (100,5).

«Il Signore perdona tutte le tue infermità, salva dalla fossa la tua vita, ti circonda di bontà e misericordia» (103,3).

Il Dio che Gesù fa conoscere nel *Vangelo* è soprattutto questo Dio della misericordia. Il Vangelo di *Luca* è come un *Vangelo della misericordia*, vi sono testi sul perdono e sulla misericordia di Dio che solo qui sono riportati: *A tavola in casa di Simone* dove una donna, peccatrice, spargeva il profumo sui piedi di Gesù (7,36-50); la parabola del *buon Samaritano* (10,25-37); il *figliol prodigo* (15,11-32); *Zaccheo* (19,1-10); il *buon ladrone* (23,39-43);

Il Dio di Gesù, il nostro Dio, è un Dio di amore. Diventare più cosciente di questa relazione fra Dio e me, come propone Ignazio all'inizio degli *Esercizi*, significa andare più a fondo in questa relazione di amore. Durante tutto il percorso degli *Esercizi* tale relazione si farà sempre più profonda. Gli *Esercizi* terminano con una *Contemplazione per giungere ad amare*, nella quale Ignazio dice che *l'amore consiste nella comunicazione reciproca fra l'amante e l'amato* [231]. Dice nella stessa contemplazione che *l'amore si deve porre più nelle opere che nelle parole* [230].

Allora, se il perdono, come segno dell'amore e della misericordia di Dio, è al centro del Vangelo, il perdono dovrebbe essere anche al centro della vita del cristiano. Se l'amore consiste nella comunicazione reciproca, resta il fatto che l'amore di Dio arriva sempre per primo. L'amore del cristiano riceve la sua forza dall'amore di Dio. Poiché Dio ci comunica il suo amore, la nostra vita può essere un dono dell'uomo a Dio – un dono per lodare, riverire e servire Dio [23], come scrive Ignazio nel *Principio e Fondamento* all'inizio degli *Esercizi*. Se l'amore di Dio è per primo, come dice Gesù nel Vangelo di san Giovanni: *Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi* (15,16), come accogliere l'amore di Dio, come accogliere la sua misericordia?

## Misericordia e Giustizia

La misericordia è piuttosto sospetta nella nostra cultura globalizzata. La misericordia sembra essere un segno di debolezza in un mondo pieno di ingiustizia. Oggi c'è la giustizia che è al centro dei rapporti umani. La giustizia viene prima della misericordia, dicono molti. È certamente vero che la giustizia è fondamentale nei rapporti umani, anche i documenti della Chiesa lo sottolineano chiaramente. Dove c'è ingiustizia, c'è il dovere

umano di creare giustizia. Ma la Chiesa, fedele al Vangelo di Gesù, proclama che la giustizia deve essere il frutto della misericordia, dell'amore. La misericordia non basta, non è sufficiente laddove c'è ingiustizia, ma la misericordia tuttavia è la fonte della giustizia. Una delle più belle Encicliche del santo Papa Giovanni Paolo II è quella che comincia con le parole *Dives in misericordia Deus (Dio ricco di misericordia)*. Leggiamone alcuni stralci: *Non è difficile costatare che nel mondo contemporaneo il senso della giustizia si è risvegliato su vasta scala [...]. La Chiesa condivide con gli uomini del nostro tempo questo profondo e ardente desiderio di una vita giusta sotto ogni aspetto [...]. L'esperienza del passato e del nostro tempo dimostra che la giustizia da sola non basta e che, anzi, può condurre alla negazione, all'annientamento di se stessa, se non si consente a quella forza più profonda, che è l'amore, di plasmare la vita umana nelle varie dimensioni (173-174).*

Il cristiano è, ad immagine di Gesù, misericordioso, ciò vuol dire che ha cuore per la miseria dell'altro, per le miserie nel mondo. Il cristiano è come Gesù, un uomo, una donna di compassione, ciò vuol dire che porta la passione degli altri (*cum pati* in latino). Né la misericordia né la compassione sono sentimenti dolorosi che mi fanno chiudere in me stesso, che mi fanno chiudere davanti alla sofferenza degli altri. Al contrario, la misericordia è la fonte della nostra azione per migliorare la situazione di coloro che soffrono, di coloro che patiscono l'ingiustizia. È l'esempio che ci dà Gesù nella figura del buon Samaritano. San Luca racconta: *Un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto, vide e ne ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi lo caricò sulla sua cavalcatura, lo portò in un albergo e si prese cura di lui. Il giorno seguente, tirò fuori due denari e li diede all'albergatore, dicendo: "Abbi cura di lui, ciò che spenderai in più, te lo pagherò al mio ritorno" (10,33-35)*. Il Samaritano non fa grandi discorsi carichi di emozioni, no, la sua compassione è la fonte di 6 verbi che la mostrano in modo molto concreto (si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino, lo caricò sulla sua cavalcatura, lo portò in un albergo, si prese cura di lui). Per riprendere le parole di Ignazio: *L'amore si deve porre più nelle opere che nelle parole [230]*. Se questa parabola è un invito per ogni cristiano a comportarsi come il Samaritano, è allo stesso tempo una immagine di Gesù, Gesù che ci porta la misericordia di Dio. E noi? Come accogliere questa misericordia?

Viviamo in un mondo duro, e più grandi sono i problemi, soprattutto quelli sociali, più dura diventa la società umana. I diritti e i doveri tentano di trovare e creare un equilibrio nella società. Ma manca un fondamento più profondo. Anche nella spiritualità cristiana c'è stato per molto tempo un aspetto duro: la vocazione cristiana era soprattutto un fatto di doveri. Ciascuno sapeva molto bene ciò che si doveva fare per essere cristiani, per essere cattolici, tutti conoscevano chiaramente ciò che era proibito, ciò che come cattolico non si poteva fare. Essere cattolico significava prima di tutto seguire un decalogo di comandamenti, la vita cristiana era prima di tutto una morale. Se questo non è completamente falso, non è neanche totalmente giusto. Vita cristiana vuol dire fundamentalmente vivere una relazione, una relazione con Dio, una relazione con Dio in Gesù Cristo. Certo, molti, in passato, hanno vissuto questa relazione. Ma nella formazione cristiana l'accento sulla morale è diventato sempre di più preponderante. Il peccato allora è la trasgressione di una legge, di un comando, di un ordine, di un precetto,

mentre nella tradizione biblica il peccato è prima di tutto la rottura della relazione con Dio. La morale discende da una vita in relazione con Dio, non ne è la condizione.

## Perdono e Misericordia negli Esercizi Spirituali

Gli *Esercizi Spirituali* cominciano con il mettersi in preghiera, mettersi in ascolto di Dio, mettersi in ascolto della Parola di Dio. Prima di entrare negli *Esercizi* della prima settimana, è importante essere sempre più coscienti di questa relazione che Dio vive con noi, con me, coscienti di questa relazione che richiede reciprocità. Quale sarà la mia risposta a questa relazione con il Dio dell'amore? Durante gli *Esercizi* ci sarà tutto un percorso per comprendere meglio quest'amore di Dio rivelato in Gesù Cristo, per vedere quali sono gli impedimenti nella mia vita che rendono difficile accettare l'amore di Dio per ciascuno di noi e per tutto il mondo. Sin dall'inizio Ignazio invita all'indifferenza, una indifferenza che dovrà crescere durante il percorso degli *Esercizi* e che non è altro che una libertà interiore. Senza questa libertà non sarà possibile prendere alcuna decisione alla fine degli *Esercizi* per vivere concretamente la relazione con Dio nella vita quotidiana.

Quando si diventa più coscienti dell'amore e del progetto di Dio per un mondo bello, buono e giusto, non ci vuole molto tempo per rendersi conto che il nostro mondo non è poi così bello e buono. C'è molta tristezza, c'è ingiustizia, c'è il male, c'è la cattiveria, soprattutto c'è il male che fa l'uomo all'uomo, c'è il peccato di cui l'uomo è responsabile, il singolo individuo ma anche la società umana. Ignazio ci chiede di guardare il mondo, ma anche il male nella nostra vita, in quanto distrugge il progetto di Dio. Guardare il peccato faccia a faccia, è questo che domanda Ignazio. Non è cosa facile.

Ma allo stesso tempo Ignazio ci domanda di non uscire dalla relazione con Dio. Prima di tutto gli *Esercizi* sono preghiera, e preghiera non vuol dire introspezione. La preghiera si fa alla presenza di Dio. E quando Ignazio chiede di iniziare ogni preghiera durante gli *Esercizi* ponendosi alla presenza di Dio, non lo fa in modo fortuito. È un esercizio fondamentale. Nel corso della prima settimana si deve meditare sul male, il male nella propria vita e nel mondo. Ma lo si guarda alla presenza di Dio, in presenza di questo Dio di amore. La meditazione dei peccati deve sempre essere illuminata dalla misericordia di Dio.

La distanza tra il male, nella propria vita e nel mondo, e la misericordia di Dio che sperimento durante la preghiera fa sì che da una parte io diventi più cosciente del male che vive anche nel mio cuore, del male che ci facciamo l'uno con l'altro, e dall'altra mi meravigli sempre di più della bontà di Dio, della sua misericordia, Lui che sempre vuole ricominciare con me, con ciascuno di noi, Lui che dà la vita, Lui che mi insegna ad amare. Alla fine del secondo esercizio della prima settimana leggiamo: *Esclamazione di ammirazione con grande affetto, passando in rassegna tutte le creature come mi hanno lasciato in vita e conservato in essa* [60]. Si deve terminare la meditazione con un colloquio, che Ignazio descrive in questo modo: *Propriamente parlando, il colloquio si fa così come un amico parla a un altro o un servo al suo padrone* [54]. È cosa molto significativa che già alla fine del primo esercizio della prima settimana Ignazio scriva: *Colloquio;*

*Immaginando Cristo nostro Signore davanti a me e posto in croce, fare un colloquio: come da Creatore è venuto a farsi uomo, e da vita eterna a morte temporale, e così a morire per i miei peccati. Alla stessa maniera guardare a me stesso: cosa ho fatto per Cristo, cosa faccio per Cristo, cosa devo fare per Cristo* [53]. Cristo posto in croce: segno *par excellence* dell'amore di Dio, della sua misericordia. Ma come accogliere questa misericordia?

Primo, la misericordia di Dio non è una ricompensa per ciò che io ho fatto, la misericordia di Dio è un dono gratuito. L'amore di Dio per l'uomo rimane sempre un amore totale che non pone condizioni e che non ha mai fine. Il mio peccato non sopprimerà mai l'amore di Dio. La misericordia di Dio non è una ricompensa per la mia conversione. La mia conversione è piuttosto il risultato della misericordia, è il risultato dell'esperienza della gratuità dell'amore di Dio. Come nel brano di Zaccheo nel *Vangelo di Luca*. Quando Gesù vede Zaccheo sotto il suo albero, non gli dice: "Zaccheo, tu devi convertirti, tu devi cambiare stile di vita, tu devi essere più giusto verso gli altri, e solo dopo io verrò a casa tua". No, è tutto il contrario. Quando Gesù vede Zaccheo gli dice: "Zaccheo, oggi, adesso devo essere nella tua casa", la casa come centro dell'amicizia. Gesù non pone condizioni. Ed è questo il segno dell'amicizia di Gesù che cambia il cuore di Zaccheo verso una vita più giusta.

L'incontro con quest'amore incomprensibile di Dio, quest'amore grande e profondo come l'oceano, fa sì che io comprenda meglio come il male che ho compiuto, il mio peccato è molto di più della semplice trasgressione di un ordine o di una legge. I comandamenti che Dio ci ha dato nella Bibbia non sono un decalogo di ciò che si deve fare e di ciò che non si può fare. I comandamenti nella Bibbia sono prima di tutto, da una parte, cammini che conducono verso la vita, dall'altra, cammini che conducono verso la morte. Sono cammini che l'uomo ha scoperto nella sua vita quando ha riconosciuto la voce del Dio della vita che dice: *Scegli la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore, tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui, poiché è lui la tua vita...* (Dt 30, 19-30).

Dunque, la meditazione dei peccati non è un esercizio di masochismo, è piuttosto un esercizio di lucidità per vedere, nel male che ho fatto, la rottura con il Dio della vita che vuole che ogni uomo, ogni donna viva pienamente. È il frutto della preghiera giorno dopo giorno. Meglio vedo l'amore incommensurabile di Dio, meglio posso vedere la distanza fra il mio peccato e la misericordia di Dio. Non bisogna meritare la misericordia, ma posso accoglierla. E accogliendo la misericordia di Dio vivo l'esperienza del perdono, il dono per eccellenza. Questa esperienza è fondamentale per poter pregare il Padre Nostro, come scrive san Luca: *Perdona a noi i nostri peccati, anche noi infatti perdoniamo a ogni nostro debitore* (11,4).

Il perdono di Dio rende possibile la mia conversione. La conversione non è solamente l'accogliere la misericordia di Dio, ma è allo stesso tempo il cambiamento di una vita, il passaggio da una vita centrata su di me ad una vita d'amore centrata su Dio e gli altri. Tale cambiamento è possibile grazie alla forza della misericordia di Dio. È un cambiamento di mentalità (*meta-noia*), è un cambiamento del cuore (*meta-kardia*). È un cambiamento che nasce dall'esperienza dell'amore di Dio, come abbiamo visto nel brano di Zaccheo. Per essere fedele a questa nuova vita, a questa vita di conversione, Ignazio punta su tre modi per vincere le tentazioni che certamente continueranno ad esistere nel futuro.

Per vincere le tentazioni è importante reagire subito e fortemente, come già i Padri del Deserto avevano imparato, dicendo: *principiis obsta*. Sin dal primo presentarsi della tentazione si deve reagire chiaramente, altrimenti sarà il tentatore ad avere la vittoria. Dunque, dice Ignazio, in tempo tranquillo o in tempo di consolazione dobbiamo esercitarci ad un atteggiamento di resistenza. È una prima regola per vincere le tentazioni [325].

Una seconda regola per vincere le tentazioni è l'atteggiamento di apertura [326]. Il tentatore vuole sempre che le sue tentazioni rimangano segrete, così egli ha più potere per vincere l'uomo che è tentato. Ignazio suggerisce di parlare, di rivelare la tentazione all'accompagnatore degli *Esercizi* o al confessore. Rivelare la tentazione a una persona di fiducia dà forza per vincere la tentazione stessa.

Per vincere le tentazioni Ignazio propone ancora una terza regola. Il tentatore cerca sempre i nostri punti deboli per attaccarci, dunque è importante una buona coscienza di se stessi come anche un atteggiamento di vigilanza [327]. Si possono discernere tre stadi nella conoscenza di se stessi. Il primo stadio consiste nell'imparare a conoscere i propri limiti. L'esperienza di vita è l'unica via per questo apprendistato. Il secondo stadio sta nell'accettare i propri limiti. Questo stadio è senza dubbio il più difficile poiché vogliamo sempre cambiare i nostri limiti e con facilità tendiamo a paragonarci agli altri, cosa che costituisce sempre un errore dato che non siamo come gli altri. Il terzo stadio consiste nel rispettare i propri limiti. E se tuttavia, vogliamo provare a far slittare o spostare un po' i nostri limiti, questo sarà possibile solamente dopo averli accettati e rispettati.

## Purificare la nostra affettività profonda

Al centro della prima settimana degli *Esercizi Spirituali* c'è la preghiera, la meditazione sui peccati e sulla misericordia di Dio. E ci sono anche alcune regole per aiutare a vincere le tentazioni, come abbiamo visto. Vi è inoltre *l'esame di coscienza* [43]. Sarebbe un errore considerare tale esame una sorta di introspezione o un esercizio moralista. Si può paragonare invece l'esame di coscienza alla *rilettura* della preghiera nel corso degli *Esercizi Spirituali*. Lo scopo della rilettura della preghiera è quello di diventare sempre di più cosciente del modo in cui Dio era presente nella mia preghiera, di come mi ha parlato durante la meditazione o la contemplazione: "C'era consolazione o desolazione?". L'esame di coscienza è come una rilettura di tutta la giornata: "Dove era presente Dio nella mia vita oggi? C'era consolazione o c'era desolazione? E come mi sono comportato?". Questi movimenti interiori di consolazione e di desolazione hanno un ruolo importante nella prima settimana degli *Esercizi*.

Consolazioni e desolazioni sono movimenti interiori che toccano la nostra affettività profonda. Non sono sentimenti superficiali. Non si tratta di sentirsi bene o male quanto piuttosto del modo nel quale la Parola di Dio colpisce il nostro cuore. L'esercitante che confronta la sua vita con il Vangelo, con la Parola di Dio, non può rimanere impassibile. La parola di Dio gli darà gioia, pace o fiducia, ma può anche, al contrario, produrre in lui inquietudine, tristezza o sfiducia. I movimenti positivi dicono qualche cosa sulla relazione dell'esercitante con Dio, ma anche quelli negativi possono dire qualcosa su

tale relazione, possono dare espressione ad un sentimento di separazione da Dio. Per gestire bene questi movimenti interiori Ignazio dà due serie di regole, una più adatta alla prima settimana, l'altra alla seconda.

Guardiamo le regole per la prima settimana [313-327].

Come abbiamo visto, nella prima settimana l'esercitante è messo a confronto con le contraddizioni esistenti nella propria vita – vuole fare il bene, ma fa il male – ed è posto di fronte alla distanza tra se stesso e Dio. La consolazione allora gli darà forza per andare avanti lungo il cammino che Dio vuole compiere con lui, la desolazione invece potrà farlo deviare da questo cammino con Dio. Per tale ragione, nella prima settimana degli *Esercizi*, all'inizio, dunque, di tutto il percorso, le regole proposte da Ignazio si riferiscono soprattutto alla desolazione.

Una regola fondamentale dice: *In tempo di desolazione non si deve mai fare mutamento ma restare fermo e costante nei propositi e nella determinazione in cui si stava nel giorno precedente a tale desolazione, o nella determinazione in cui si stava nell'antecedente consolazione* [318]. Durante le meditazioni sul peccato infatti la desolazione potrebbe scoraggiare l'esercitante, mentre al contrario la consolazione è opera di Dio. *Se non si deve mutare i primi propositi durante la desolazione, si giova molto cambiare intensamente se stessi contro la stessa desolazione* [319]. Un esempio: l'ambiente lavorativo è molto duro, la gente critica tutto e tutti. Io non voglio far parte di quest'ambiente negativo e dunque mi chiudo in me stesso. Vedo però che in questo modo entro sempre di più in uno stato di desolazione. *Cambiare intensamente se stessi* vuol dire provare a fare qualcosa per un altro, a casa o altrove. Compiendo questo sforzo positivo do la possibilità ad una dinamica positiva di aiutarmi a uscire dalla desolazione, da questa dinamica negativa. Quest'atteggiamento assume pieno valore soprattutto quando sono io stesso la causa della desolazione.

Si può anche trasformare un tempo di desolazione in un tempo di crescita spirituale, vivendo questa desolazione come una prova [320], o come un test di qualità della propria generosità [322], o come un invito alla pazienza [321], o alla modestia [322,324], un invito al ringraziamento per ogni consolazione ricevuta gratuitamente [322,324], o per la grazia presente anche nel tempo di desolazione [320,324]. Tutte queste regole aiutano a purificare la mia affettività profonda. È questo un altro frutto della prima settimana.

Alla fine della prima settimana la misericordia di Dio ha cancellato la distanza che si sperimentava fra Dio e l'esercitante. Durante la seconda settimana non ci sarà più questa distanza fra Dio e l'esercitante, né quelle contraddizioni nella propria vita da porre al centro della preghiera, ma Dio stesso che si fa conoscere ed amare in Gesù Cristo. Adesso è la sua presenza salutare il punto di riferimento per un discernimento ulteriore. Al centro delle regole per il discernimento più adatte alla seconda settimana non c'è più la desolazione, bensì la consolazione. Il discernimento consisterà nello scoprire se ogni consolazione viene da Dio o dallo spirito cattivo. È questa la materia per la seconda settimana.

## Per una spiritualità dell'imperfezione

Può essere un'esperienza frustrante confrontarsi, da una parte, con la necessità di *essere perfetto come è perfetto il Padre vostro celeste* (Mt 5,48), e dall'altra, con la constatazione di permanere sempre al di sotto di quanto richiesto. La spiritualità cristiana, in modi diversi, era una spiritualità – e lo è ancora oggi – che spingeva a sforzarsi di essere perfetti, così facendo portava però facilmente con sé un volontarismo non sempre cristiano. La nostra volontà infatti non sarà mai abbastanza forte da giungere alla perfezione. L'uomo non diventa più uomo volendo diventare chi non è e mai sarà. Ulteriori effetti negativi di questa spiritualità della perfezione possono essere, da una parte, una spiritualità troppo centrata su di sé, sulla propria perfezione – e questa non può essere una spiritualità fondata sul Vangelo – e, dall'altra, un facile scivolamento in una spiritualità moraleggiante.

Ogni uomo, ogni donna, è limitato, fundamentalmente imperfetto. La sua vocazione è senza dubbio diventare completamente uomo o donna, cioè diventare la persona che è nel cuore di Dio. Ogni uomo ha i suoi limiti, come abbiamo visto. Una spiritualità sana deve aiutare ciascuno a scoprire i propri limiti e ad accettarli. Questo fa parte della crescita di ognuno. I limiti fanno parte della vita di ciascuno. Anche dopo gli *Esercizi* essi permangono, anche dopo gli *Esercizi* rimaniamo peccatori.

Ma l'uomo non è solamente limitato e imperfetto, ogni uomo vive con le ferite che gli ha inferto la vita, e queste ferite possono essere molto profonde. Dobbiamo imparare a vivere con queste ferite. Nessuno vuole essere ferito, ma tutti lo sono. Certo ci sono delusioni relative al mio progetto di vita, ma molte ferite tuttavia provengono dalle nostre relazioni con gli altri: infedeltà, tradimento, delusioni – di continuo. Anche queste ferite fanno parte di chi sono. Se riesco ad integrare queste ferite nella mia vita, esse le daranno un colore specifico ma anche un modo di essere per gli altri.

Quando vengo ferito lungo il cammino, come quell'uomo nella parabola del buon Samaritano, non sono capace di rialzarmi. Ciò che mi aiuta ad alzarmi è la misericordia di un altro. Abbiamo certamente incontrato nella nostra vita più di uno che ci ha aiutati ad alzarci. E molto probabilmente siamo stati, a nostra volta, anche noi quest'altro capace di aiutare altri ad alzarsi. Questo è il Vangelo. San Luca nella sua versione della parola di Gesù, riportata da Matteo, scrive: *Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso* [6.36).

La misericordia è al centro della buona novella di Gesù. La misericordia allora sarà il cuore di una spiritualità dell'imperfezione. *Misericordia*, avere un cuore per le miserie degli altri; *compassione* significa, come dice l'etimologia latina "*cum pati*", essere con gli altri per sostenerli, come fa il buon Samaritano. Chi è spinto dalla misericordia, non si considera più importante di un altro, non disprezza gli altri, ma si inginocchia accanto all'altro. L'altro, qualsiasi sia la ferita, qualsiasi sia il suo peccato, è mio pari, mio fratello, mia sorella. Avendo accolto la misericordia di Dio e avendo riconosciuto la misericordia di Dio nell'altro, posso anche io essere misericordioso. È così che somigliamo un po' a Dio – nella nostra imperfezione.

TAVOLA ROTONDA

**SPIRITUALITÀ IGNAZIANA E METODO  
TRASCENDENTALE IN JOHANNES B. LOTZ**

**Introduzione**

di GIORGIA SALATIELLO\*

L'obiettivo di questa breve introduzione alla tavola rotonda non è quello di anticipare i temi che saranno trattati nelle relazioni che evidenzieranno l'influsso della spiritualità ignaziana sul pensiero di Lotz, ma quello, più modesto, di fornire qualche indicazione sulla sua vita e sull'ambito delle sue opere, cercando, successivamente, di enucleare alcuni spunti su questioni che, in larga misura, risultano trasversali in tutto il suo pensiero, anche se non sempre sono esplicitamente tematizzate.

Lotz nacque nel 1903, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1921, e dal 1936 insegnò ontologia, storia della filosofia e antropologia filosofica a Pullach, nella scuola superiore dei gesuiti. Dal 1952 al 1985 insegnò, ogni anno, un semestre alla Pontificia Università Gregoriana e morì nel 1992.

Tra i docenti che ebbe durante i suoi studi, senza dubbio, l'influenza più significativa fu quella di Heidegger che mediò anche la sua lettura di Kant, ma, per suo esplicito riconoscimento, l'unico maestro fu Tommaso, determinante per il suo intento di non arrestarsi al livello gnoseologico nella ricerca delle condizioni di possibilità della conoscenza, ma di risalire fino a quello ontologico, seguendo, in questo, la via tracciata da Maréchal<sup>1</sup>.

La produzione di Lotz è molto vasta e tocca vari campi della riflessione filosofica, ma anche spirituale, spaziando dalla teoria della conoscenza alla metafisica, dall'etica alla filosofia della religione, dalla meditazione cristiana al confronto con la spiritualità orientale.

Si possono qui ricordare (citando, ove esistano, le traduzioni italiane): *Metaphysica operationis humanae* (Roma 1958), *Ontologia* (Barcelona 1963), *Guida alla meditazione con esercitazioni pratiche sul Nuovo Testamento* (Milano 1968), *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein* (Pfullingen 1975), *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger* (Milano 1993), *Esperienza trascendentale* (Milano 1993).

\*\*\*\*\*

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

<sup>1</sup> Cfr.: MARASSI M., *Introduzione*, in LOTZ J.B., *Esperienza trascendentale*, Milano 1993, pp. XI-LXXXVII, p. XXIV.

Il primo concetto su cui sembra essenziale soffermarsi è quello dell'esperienza, che si presenta come il "fondo" dal quale si diramano tutti i molteplici approfondimenti che Lotz sviluppa in direzioni distinte, ma tra loro connesse.

Per cogliere la portata e la complessità di tale concetto nel pensiero di Lotz può risultare utile prendere in considerazione il testo di un'intervista riportata in appendice ad *Esperienza trascendentale*, nel quale l'Autore in due pagine consecutive mette sinteticamente in evidenza le prospettive che si aprono muovendo dall'analisi trascendentale dell'esperienza.

In primo luogo, l'affermazione che «L'esperienza è il cammino laborioso dell'uomo per giungere ai trascendentali, contro ogni intuizionismo»<sup>2</sup> costituisce il punto di partenza di un ben definito approccio alla metafisica e all'antropologia.

Il riferimento ai trascendentali, infatti, implica immediatamente la risoluta affermazione della conoscibilità dell'essere e, quindi, della possibilità della metafisica, attraverso un percorso di "risalita" che, però, non può mai sganciarsi dal suo momento iniziale, ovvero quello dell'esperienza dell'ente.

La riformulazione nei termini esistenziali della sottolineatura dell'umano esperire riconduce, tuttavia, ad un saldo ancoraggio alla teoria tomista della conoscenza, per la quale ogni approccio conoscitivo parte inevitabilmente dalla sensibilità che non può mai essere accantonata.

In seconda istanza, poi, Lotz ricorda che «L'esperienza dell'uomo è sempre mediata dal mondo, e il corpo non può essere trascurato»<sup>3</sup>, ribadendo, da una parte, il principio gnoseologico prima emerso, ma, dall'altra, proponendo anche, riguardo al soggetto, una visione unitaria ed integrale, attenta non soltanto alle dimensioni dello spirito, ma, insieme, alla concretezza della corporeità e dell'inserimento mondano.

L'esperienza così intesa, in tutta la sua complessità, dalla quale non resta escluso alcun aspetto dell'esistere e dell'agire, apre la strada anche all'indagine del vissuto religioso che da essa non può mai essere separato senza scadere in un astratto intellettualismo privo di incidenza al di là della pura conoscenza.

\*\*\*\*\*

Lotz, quindi, intraprende l'analisi dell'esperienza cercando «di recuperare il metodo trascendentale per il filosofare, quel metodo rigettato e che solo Maréchal ha ricominciato a introdurre in filosofia»<sup>4</sup>, estendendo all'intero campo dell'esperienza quel dinamismo che il filosofo belga aveva riconosciuto all'attività conoscitiva.

Il metodo trascendentale, in tal modo, consente di delineare uno sviluppo complessivo dell'esperienza, che si configura come un passaggio progressivo dall'implicito all'esplicito, poiché l'essere esplicitamente tematizzato dalla metafisica non potrebbe mai essere attinto se non fosse già implicitamente colto nel primo gradino dell'esperienza sensibile.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 313.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 314.

<sup>4</sup> Ibidem.

Nell'esperienza quotidiana, che è sempre esperienza di enti, primo tra i quali lo stesso soggetto sperimentante, vi è, inevitabilmente, un'esperienza non tematica dell'essere e proprio questo primo incontro con l'essere, che si rende presente mediante gli enti che fonda, è il punto a partire dal quale può poi svolgersi la riflessione tematica, cioè la filosofia.

Tornando nuovamente all'intervista prima citata, si può far sinteticamente affiorare l'originalità del concetto di Lotz riguardo all'esperienza che, indagata con il metodo trascendentale, si configura, appunto, come esperienza trascendentale.

La caratteristica dello svolgersi dell'esperienza trascendentale per gradi, infatti, è che non si tratta di momenti giustapposti e, in qualche misura, irrelati, ma che, in essa, ogni livello superiore è già implicato nel precedente di cui costituisce la condizione di possibilità: «All'inizio i gradini superiori sono impliciti, per cui avviene il procedimento che esplicita l'implicito»<sup>5</sup>.

In questo senso si può affermare che il passaggio ad un livello superiore di esperienza coincide con l'approfondimento di tutto quello che il grado precedente racchiude in sé, portandone a consapevolezza tutte le potenzialità e tutta la ricchezza.

I gradi nei quali si articola e si sviluppa l'esperienza, così come il metodo trascendentale consente di far emergere, sono, nella loro stretta articolazione, quello dell'esperienza degli enti o esperienza ontica, quello dell'esperienza dell'essere in quanto tale o esperienza ontologica, quello dell'esperienza dell'essere sussistente o esperienza metafisica e, infine, quello apicale dell'esperienza del Tu assoluto o esperienza religiosa.

Non si può non rilevare come questa progressione che conduce all'apertura all'Esse- re ponga anche le premesse per un'attenta considerazione dell'inserimento storico dell'essere umano che non può mai prescindere dalla sua storia, neppure per i più alti gradi dell'esperienza trascendentale.

Si deve, infine, sottolineare che l'esplicitazione non è il solo carattere dell'esperienza trascendentale, ma che essa, come ora si vedrà, è anche un processo di progressiva interiorizzazione, che riconduce il soggetto a se stesso e, per questa ragione, prima di considerare il vertice dell'esperienza trascendentale, cioè l'esperienza religiosa, è necessario soffermarsi sulla "reditio" che Lotz, approfondendo, riprende da Tommaso<sup>6</sup>.

\*\*\*\*\*

In questa breve esposizione non si intende ripercorrere quel rigoroso approfondimento teoretico della "reditio", che Lotz sviluppa in *Esperienza trascendentale*, ma solamente metterne in luce alcuni tratti salienti dai quali risultano con piena evidenza la sua portata e le prospettive che da qui si dischiudono, sia sul piano di una compiuta visione antropologica, sia su quello dell'apertura spirituale a Dio.

Per prima cosa, sulla scorta dei testi di Tommaso, ai quali, come si è accennato, Lotz si ricollega direttamente, si deve porre in risalto che alla radice della "reditio", come

<sup>5</sup> Ibidem, p. 309.

<sup>6</sup> Cfr.: SALATIELLO G., *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino*, Roma 1996.

ritorno completo del soggetto su di sé, vi è la presenza dell'anima a se stessa, che, per la sua immaterialità, non ha bisogno di immagini sensibili dalle quali astrarre alcuna idea relativa a sé<sup>7</sup>.

A partire da tale presenza a sé, può poi, secondo Tommaso, svolgersi quel ritorno completo su di sé che «nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa»<sup>8</sup> e che attesta, si può dire riformulando con la terminologia attuale, la piena soggettività di colui che conosce, manifestando la sua peculiare natura tra gli altri esistenti.

Il ritorno su di sé, con il quale il soggetto, conoscendo, con-conosce se stesso, possiede una peculiare fisionomia che è quella dell'immediatezza mediata, poiché, da una parte, egli è immediatamente presente a se stesso senza che nulla si frapponga tra sé e sé, mentre, dall'altra, l'atto riflessivo necessita dell'atto conoscitivo diretto all'oggetto, dal quale si svolge, appunto, come "reditio", pur non essendo un secondo atto distinto, ma il completamento del primo.

Questa ora delineata è quella che Lotz indica come riflessione concomitante, tale, cioè, da essere sempre presente in ogni atto umano, non solo della conoscenza, ma anche della volontà, e da essa si distingue la riflessione susseguente con la quale si realizza il ritorno sul primo atto riflessivo, portando ad esplicitazione ciò che la riflessione concomitante offre come esperienza, non come conoscenza tematica e concettuale.

La "reditio", così sinteticamente delineata, è il fondamento dell'esistenza spirituale<sup>9</sup>, poiché grazie ad essa si rende possibile un processo di interiorizzazione per il quale il soggetto più si allontana da sé, conoscendo il mondo ed agendo su di esso, più si auto-possiede, distanziandosi da tutto quello con cui non si identifica, e, in questo senso, essa è anche alla radice della libertà e di quella conoscenza di Dio che può darsi solo nell'interiorità dello spirito umano<sup>10</sup>.

Si deve, infine, mettere in evidenza che Lotz, ponendo nella "reditio" il fondamento della vita spirituale, la addita, per questo stesso motivo, come l'ultima ragione della dignità della persona, operando, però, con essenziali implicazioni etiche, una netta distinzione tra la capacità della "reditio", inseparabilmente data con il possesso della natura umana, ed il suo esercizio, che può anche essere impedito senza nulla togliere all'umanità del soggetto che non è cosciente di sé<sup>11</sup>.

\*\*\*\*\*

L'esperienza religiosa, che, come si è indicato, è il vertice dell'esperienza trascendentale, è un tema che, insieme a quello del "sacrum", da Lotz aggiunto alla lista dei

<sup>7</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 2, ad 5: «ipsa (mens) autem est sibi praesens et similiter Deus antequam aliqua species a sensibilibus accipiatur».

<sup>8</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad 1.

<sup>9</sup> MARASSI M., *Introduzione*, cit., p. LIII: «La vita spirituale è la vita della *reditio completa*».

<sup>10</sup> LOTZ J.B., *Esperienza trascendentale*, cit., p. 317: «La *reditio completa* è inizialmente solo implicita, poi si esplicita fino a giungere alla conoscenza di Dio».

<sup>11</sup> LOTZ J.B., *Ontologia*, Barcelona 1963, p. 314, n. 579: «Sufficit capacitas reditionis completae, quia persona ad constitutionem substantialem seu onticam pertinent et in illis quoque habetur, a quibus actualis exercitium talis reditionis non attingitur».

trascendentali dell'essere, attraversa gran parte della sua riflessione ed è affrontato a partire da prospettive differenti.

Proprio per questa ragione è difficile articolare riguardo ad essa una breve trattazione sintetica e risulta, invece, più opportuno individuare alcuni nuclei sui quali portare rapidamente l'attenzione per mostrare a quali sviluppi siano aperti.

Per prima cosa, si deve rilevare che l'esperienza religiosa si configura come un movimento circolare complesso, poiché, da un lato, è l'ascesa del soggetto a Dio, mediata dagli enti del mondo, ma, dall'altro, tale ascesa è possibile solo perché, da sempre, Dio discende alla creatura e le si comunica.

Questa osservazione, come facilmente comprensibile, è di primaria importanza per la valutazione delle esperienze religiose estranee al cristianesimo e, infatti, secondo quanto si è già accennato, Lotz ha nutrito un profondo interesse per la spiritualità e la religiosità dell'oriente.

L'ascesa dell'esperienza religiosa implica che si siano attraversati i gradi che costituiscono l'esperienza trascendentale, percorso indispensabile dell'interiorizzazione, insostituibile con le sole risorse umane, ma aperto al suo superamento da parte di Dio, qualora Egli intenda donare la grazia dell'unione mistica.

Un altro fondamentale carattere dell'esperienza religiosa è, rispetto ai gradi precedenti dell'esperienza trascendentale, la sua più evidente immediatezza che dispone ad una forma di rapporto che presenta i tratti del dialogo, giungendo al suo culmine quando il Divino è riconosciuto come Dio personale, andando al di là delle esperienze dell'oriente che, non compiendo questo passaggio, attingono un Assoluto impersonale.

Si deve, però, sottolineare che, per l'esperienza religiosa, nonostante la sua immediatezza, Dio rimane sempre mistero e che «Il mistero è inesauribile, è un invito che non finisce mai. Siamo posti in un cammino infinito»<sup>12</sup>, che non sfocia nel ragionamento, ma conduce alla preghiera.

Infine, sebbene si sia prima evidenziato che ogni esperienza religiosa realizza un movimento circolare, deve essere richiamato all'attenzione che la fede cristiana si presenta con un carattere del tutto peculiare, perché in essa l'azione di Dio non è più mediata dalle creature, ma si esprime direttamente nella Parola con la quale il soggetto è interpellato e chiamato ad un rapporto di intimità radicalmente interpersonale.

Come anticipato all'inizio di queste riflessioni, in tale breve introduzione non si vuole approfondire l'influsso della spiritualità ignaziana su Lotz, ma queste le note sul movimento dell'esperienza religiosa, e di quella cristiana in particolare, riportano subito alla mente la circolarità, posta in essere da Dio, della *Contemplazione per giungere ad amare* degli Esercizi spirituali di S. Ignazio e la sua grandiosa visione del creato e dell'essere umano<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> LOTZ J. B., *Esperienza trascendentale*, cit., p. 321.

<sup>13</sup> S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn. 230-237.

# Il passaggio dall'essere al Dio personale secondo Johannes B. Lotz

di DARIUSZ KOWALCZYK S.J.\*

Da migliaia di anni l'uomo si interroga sul fondamento ultimo della sua vita. Tale fondamento corrisponde alla ricerca della prima certezza che fonda tutte le altre. Le risposte dell'uomo sono diverse come diverse sono le realtà in cui la persona umana pone la certezza, cioè la fiducia come p.es.: la logica, l'esperienza sensibile, l'esperienza personale dell'amore. Il IV Convegno Nazionale dei Docenti di Filosofia nelle Facoltà, nei Seminari e Studentati religiosi d'Italia che si è svolto ad Assisi nell'anno 1972 ha avuto proprio come tema «Il problema del fondamento». Uno degli ospiti illustri di questo Convegno è stato Johannes Lotz. Il filosofo tedesco ha tenuto la conferenza: «Il problema del fondamento in Heidegger e nella Scolastica»<sup>1</sup>, e poi ha partecipato al dibattito congressuale<sup>2</sup>, lungo e affascinante. Sono proprio quegli interventi di Lotz a costituire il punto di partenza della nostra riflessione.

## 1. Dall'essente all'essere

Lotz paragona le investigazioni di Heidegger e di san Tommaso circa il fondamento di tutta la realtà per entrare poi «in una terza forma di pensiero che le superi ambedue»<sup>3</sup>. Il nostro autore fa notare che il metodo trascendentale si pone proprio la questione del fondamento che rende possibile la conoscenza ed ogni attività dell'uomo (p.es. l'agire morale e la creatività artistica). Però questo metodo deve uscire dai limiti kantiani per arrivare veramente al fondamento ultimo, cioè all'essere nella sua profondità. Il pensare infatti non esprime soltanto il fenomeno, ma l'essente come essente, e così arriva all'essere<sup>4</sup>. Dall'altro lato il filosofo tedesco sottolinea che «il trascendentale classico

\* DARIUSZ KOWALCZYK S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, [kowalczyk@unigre.it](mailto:kowalczyk@unigre.it)

<sup>1</sup> J.B. Lotz, «Il problema del fondamento in Heidegger e nella Scolastica», in *Sapienza* 26 (1973), pp. 281-331.

<sup>2</sup> «Dibattito congressuale», in *Sapienza* 26 (1973), pp. 357-432.

<sup>3</sup> J.B. Lotz, «Il problema del fondamento...», p. 281.

<sup>4</sup> M. Marassi spiega: «Accogliendo la differenza ontologica di Heidegger, Lotz può giungere a identificare il metodo critico con il metodo ontico e quello trascendentale con quello ontologico. E questo

ha bisogno del trascendentale moderno»<sup>5</sup>, per essere più vicino all'esperienza concreta dell'uomo. L'esperienza infatti, e precisamente l'esperienza trascendentale, è uno dei concetti fondamentali per Lotz. Lui non si concentra sul tema del giudizio come lo vediamo in Kant, ma sull'esperienza, nella quale si manifesta – come la condizione di possibilità dell'esperienza stessa – l'essere<sup>6</sup>.

Heidegger, il maestro di Lotz, ha indicato e criticato fortemente l'oblio dell'essere nella filosofia. Nella sua ontologia fondamentale dimostra la differenza ontologica, cioè la differenza tra l'essente e il suo fondamento, cioè l'essere. Questa differenza si manifesta nell'uomo, nel *Dasein* (l'esser-ci). L'uomo conosce se stesso come l'essente sempre nell'orizzonte dell'essere. D'altra parte l'essere ci è accessibile soltanto tramite l'essente. Heidegger criticava la scolastica accusandola di dimenticare l'essere e di conseguenza di vedere l'ultimo fondamento nel più alto e infinito essente. Per l'autore «*Sein und Zeit*» il fondamento ultimo di ogni essente viene costituito dall'essere che è unico, allora anche un essente supremo dovrebbe avere il suo fondamento nell'essere e come tale non potrebbe essere il fondamento ultimo. Johannes Lotz fa però notare che «Tommaso d'Aquino non mette, come crede Heidegger, l'essere come l'essente supremo, ma pensa l'essente supremo come l'essere sussistente»<sup>7</sup>.

Secondo Heidegger l'essere non si dà senza l'uomo che nel processo di interiorizzazione riduce all'orizzonte dell'essere l'essente, cioè se stesso. Lotz preferisce il concetto di «interiorizzazione a quello» di «astrazione», perché – a suo parere – «l'astrazione sottolinea troppo la divisione tra l'ente e l'essere»<sup>8</sup>. Lui invece vuole dimostrare l'unità tra i due, perché «l'essere è sempre presente come radice intima di tutto ciò che si trova nell'uomo e con ciò si mostra nell'esperienza»<sup>9</sup>. Il gesuita tedesco si riferisce anche al concetto di «*resolutio*» di san Tommaso, e parla di «una *resolutio in fundamentum*: il fondato, l'ente, è riportato (*resolutum*) al suo fondante cioè all'essere»<sup>10</sup>. Ovviamente l'essere si trova in ogni essente, ma soltanto nell'uomo diventa visibile come la condizione trascendentale di possibilità di ogni agire umano. Va messo in evidenza come questo non voglia dire che l'uomo in qualche senso produce l'essere. «L'essere non è – afferma

non è un eclettico trasformismo filosofico. Ciò consente piuttosto di sostenere una fondazione trascendentale dell'ente e dell'essere. Anche qui si può scorgere l'intreccio più volte notato: l'attività compie esplicitamente una fondazione trascendentale della pienezza infinita dell'essere, sebbene la condizione di possibilità o di possibilità ontologica, implicita, di questa attività sia comunque l'essere come pienezza illimitata. Il metodo trascendentale – in quanto metodo rigoroso – diventa così il modello dell'ontologia in quanto tale, proprio perché esso rivendica a sé la prerogativa di ricercare le condizioni che rendono possibile ogni conoscenza e dunque anche quella ontologica» (M. Marassi «Introduzione», in J.B. Lotz, *Esperienza trascendentale*, Milano 1993, p. XL).

<sup>5</sup> «Dibattito congressuale», p. 429.

<sup>6</sup> Cfr. «Intervista a Johannes B. Lotz di Valentina Soncini», in J.B. Lotz, *Esperienza trascendentale*, p. 308ss.

<sup>7</sup> J.B. Lotz, «Il problema del fondamento...», p. 293.

<sup>8</sup> «Intervista a Johannes B. Lotz di Valentina Soncini», p. 309.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> «Dibattito congressuale», p. 381.

il nostro autore – inventato dall'uomo o da lui recuperato, ma è comunicato da Dio e sta nell'uomo in modo potenziale nella facoltà della ragione»<sup>11</sup>. Poi, Lotz – come fa notare Massimo Marassi – distingue tra l'essere come atto e l'essere concettuale<sup>12</sup>. La differenza ontologica non è infatti soltanto concettuale. L'essere come atto costituisce il vero principio metafisico dell'ente. In questo modo Lotz pretende di integrare il trascendentale di Kant con il trascendentale scolastico.

Come abbiamo notato Heidegger cerca di evitare qualsiasi riduzione dell'essere all'essente assoluto. Di conseguenza però l'essere heideggeriano sembra a volte identificarsi con un nulla. L'essere sarebbe in se stesso senza fondamento (*Ab-grund*). Neppure si può dire che l'essere si fondi in se stesso. Heidegger parla del gioco dell'essere privo di ogni fondamento. Secondo Lotz tale comprensione della trascendenza dell'essere ci rende difficile arrivare a Dio che in quanto Dio è libero nell'essere fondamento per gli essenti. La metafisica vede infatti Dio come il fondamento supremo di tutti gli enti e nello stesso tempo fondato in se stesso (*causa sui*).

## 2. Dall'essere all'Essere sussistente

Heidegger rigetta il concetto di Dio come *causa sui*. Secondo lui esso di fatto non riguarda il Dio della religione. Perciò il filosofo sceglie il pensare senza-dio che però non ha niente a che fare con l'ateismo. Lotz discutendo su questo punto con il suo maestro precisa che invece di «causa sui» si dovrebbe parlare di «ratio sui» e poi afferma: «La metafisica, invece di arrestarsi a questa [alla formula *causa sui*], arriva fino al Dio personale che è chiamato anche il supremo essente, ma che è, almeno per Tommaso d'Aquino, l'essere sussistente»<sup>13</sup>. Secondo Lotz san Tommaso e Heidegger si incontrano nella convinzione che l'accesso a Dio si apra attraverso l'essere, però Heidegger si ferma e preferisce tacere su Dio. Tommaso d'Aquino invece – secondo il nostro autore – raggiunge il fondamento ultimo nell'Essere sussistente.

Abbiamo detto che ogni essente è possibile come fondato dall'essere che è la pienezza assoluta e comprende tutto, e che – dall'altro lato – l'essere è accessibile soltanto tramite l'essente. Lotz afferma però che la seconda relazione è necessaria solo per noi, ma non in modo assoluto. L'essere – secondo il nostro autore – si dà a se stesso. Lotz

<sup>11</sup> «Intervista a Johannes B. Lotz di Valentina Soncini», p. 315.

<sup>12</sup> Cfr. M. Marassi, «Johannes B. Lotz : dai trascendentali all'esperienza trascendentale», in *Studi di filosofia trascendentale*, a cura di V. Melchiorre, Milano 1993, p. 109. M. Marassi fa notare che proprio grazie a questa distinzione tra l'essere come atto e l'essere concettuale «Lotz può progredire da un'esperienza ontologica fino all'esperienza metafisica: l'esperienza ontologica assume l'essere come fondamento dell'ente, lasciando però non domandato se resti legato all'ente e abbia quindi un carattere esclusivamente intramondano. L'esperienza metafisica, invece, si rivolge all'essere stesso, visto non come fondamento dell'ente, ma come ciò che sta in sé, il sussistente, l'assoluto. In questo modo Lotz ritiene di aver garantito la Differenza dell'essere dall'ente ovvero la sua trascendenza» (*ibidem*, p. 110).

<sup>13</sup> J.B. Lotz, «Il problema del fondamento...», p. 303.

rimane critico nei confronti dell'idea di Heidegger secondo cui l'essere non avrebbe nessun fondamento, nemmeno in se stesso. La realtà priva del fondamento sarebbe il fatto nudo, totalmente oscuro, impenetrabile e scivolante verso il nulla. Ovviamente questo nulla potrebbe essere interpretato non nel senso di un abisso vuoto, ma dell'assoluto indeterminato, oscuro, simile a quello della mistica negativa dell'Occidente<sup>14</sup>. In tale prospettiva però l'essere senza l'essente sarebbe irreali. Infatti come potrebbe l'essere compreso in questo modo costituire il fondamento? «La fondazione dell'essente nell'essere ha senso – scrive Lotz – solo se l'essere è fondamento per se stesso o fondamento di se stesso. In altre parole: l'essente, per la sua fondazione nell'essere, è un essente solo se l'essere è il fondamento di se stesso [...]. Detto negativamente: l'essere non sarebbe essere, se non fosse per se stesso l'essere o il fondamento di se stesso»<sup>15</sup>.

Lotz afferma che non si può accettare che l'unica realizzazione dell'essere sia il suo inabitare nell'essente. Se fosse così l'essere non sarebbe di fatto pienezza e unicità, ma limitazione e molteplicità. L'essere sarebbe di fatto sostenuto dall'essente. Ma tale concezione è assurda. Non avremmo più a che fare con la trascendenza dell'essere e di conseguenza cadrebbe la differenza vera tra l'essere e l'essente. Il pensiero che cerca l'ultimo fondamento deve dunque andare oltre l'essere dell'essente. Così possiamo arrivare «all'essere come fondamento pienamente trascendente dell'essente, che, come tale, si mostra come l'essere sussistente, l'essere sciolto da tutto l'essente o assoluto e, dunque, consistente in sé e in sé riposante»<sup>16</sup>. Il nostro autore è convinto che l'analisi della fondazione dell'essente ci porti a scoprire non solo l'essere compreso vagamente, ma l'essere sussistente e la sua trascendenza pura.

È vero che all'inizio l'esperienza dell'essere si riferisce alla totalità ancora indeterminata. Ma questo non vuol dire che dobbiamo trattare l'essere solo soggettivamente, perché l'essere solo soggettivo sarebbe un non-senso. Lotz perciò afferma: «Tutto il processo del pensiero consiste nel determinare quella totalità che inizialmente è indeterminata; noi non siamo mai soltanto nel soggettivo»<sup>17</sup>.

### 3. Dall'Essere sussistente al Dio personale

Abbiamo visto che Johannes Lotz arriva – partendo da san Tommaso – all'essere sussistente e così vuole raggiungere Dio nella linea dell'essere, per non restare al livello dell'essente supremo. Ma veramente si può passare dall'essere sussistente a Colui che chiamiamo Dio? In Heidegger non troviamo un passaggio esplicito dall'Essere a Dio. Anzi lui affermava che l'essere non è Dio. E Lotz condivide questa affermazione, perché «se l'essere fosse senz'altro Dio, se l'essere in quanto tale fosse Dio, la necessaria conse-

<sup>14</sup> Cfr. J.B. Lotz, *Dall'essere al sacro*, Brescia 1993, p. 35ss.

<sup>15</sup> J.B. Lotz, *Il problema del fondamento...*, p. 313.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>17</sup> *Dibattito congressuale*, p. 420.

guenza sarebbe il panteismo»<sup>18</sup>. Nello stesso tempo Lotz fa notare che Heidegger era convinto che se c'è una via verso Dio, essa porta necessariamente attraverso l'essere, a partire dal quale si può arrivare al sacro e alla divinità, e alla fine a Dio. Se però Dio non è l'essere e fuori dall'essere non c'è niente, come possiamo affermare Dio? Johannes Lotz risponde: «L'essere stesso, come si trova nel mondo e nell'uomo, rinvia oltre se stesso fino all'Essere sussistente. [...] Perciò affermare Dio non è un cadere fuori dell'essere [...]. Dio invece è l'intima fondazione dell'essere in se stesso. Provare dunque l'esistenza di Dio altro non è che proseguire la strada dell'essere fino al suo intimo fondamento; intimo fondamento che è l'Essere sussistente»<sup>19</sup>.

Heidegger parla dell'essere nei termini di un gioco che non ha nessuna spiegazione né fuori di sé, né dentro di sé. Così sembra arrivare al nulla. Secondo Lotz però il concetto del gioco ci può portare a pensare alla libertà. L'essere sussistente infatti in quanto veramente assoluto e trascendente non può essere costretto all'essente finito. «L'essere sussistente è – afferma l'autore – l'assoluta libertà; questa si manifesta ora come il fondamento dell'essente o come la sua causa ontologica»<sup>20</sup>. La derivazione dell'essente dall'essere non è dunque necessaria, ma avviene come la libera auto-comunicazione dell'essere sussistente. Questa auto-comunicazione non suppone qualcosa che si dà accanto all'essere o fuori di esso, perché fuori dall'essere non c'è niente, e perciò la chiamiamo «creazione *ex nihilo*»<sup>21</sup>. Altrimenti – fa notare Lotz – l'essere non sarebbe l'essere. Poi, la libera auto-comunicazione presuppone la personalità, anzi libertà significa di fatto personalità. Ciò che si auto-determina, cioè prende le decisioni liberamente, e non è solo un elemento di qualche meccanismo o processo necessario, è infatti la persona. Lotz a questo punto fa notare come Heidegger parli della benevolenza con la quale l'essere si comunica all'uomo e questo ci fa pensare alla personalità dell'essere. Solo la persona può essere benevolente o no. Il gesuita tedesco riassume: «Dopo tutto, l'ultimo fondamento che risalta dalla spiegazione della fondazione è l'essere sussistente, come la personale libertà o come la libera personalità. A questo punto la filosofia incontra quello che la religione onora come Dio»<sup>22</sup>.

Lotz distingue 4 tipi (gradi) di esperienza: esperienza ontica degli enti, esperienza ontologica dell'essere come tale, esperienza metafisica dell'essere sussistente, esperienza religiosa del Tu assoluto<sup>23</sup>. Se cogliamo l'esperienza delle cose, degli enti nella sua profondità, arriviamo all'essere, e poi all'essere sussistente che si rivela come il Tu asso-

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 363.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 365.

<sup>20</sup> J.B. Lotz, *Il problema del fondamento...*, p. 327.

<sup>21</sup> A proposito della creazione Lotz afferma: «Il creante [...] ci viene incontro come il non-ente o come il nulla, perché noi giungiamo ad esso unicamente a partire dall'ente o da ciò che ha l'essere e quindi attraverso la sua negazione. Di conseguenza l'Essere sussistente è affetto dal non-ente o dal nulla solo *per noi*, ma non *da sé o in sé*» (*Il sacro come condizione fondamentale dell'esistenza umana*, in *Fondamenti* 4 (1986), p. 80).

<sup>22</sup> J.B. Lotz, *Il problema del fondamento...*, p. 327.

<sup>23</sup> Cfr. *Dibattito congressuale*, p. 372.

luto, la suprema condizione di ogni conoscenza ed ogni attività. Questi 4 gradi sono uno sviluppo dell'esperienza trascendentale. All'inizio abbiamo ciò che Lotz chiama la nostalgia dell'essere. Essa nasce da un tocco dell'essere. Il compito del filosofo consiste nel cercare di esplicitare e sviluppare l'esperienza di tale nostalgia. Così avviene il processo che esplicita l'implicito. L'esperienza trascendentale è già presente nell'esperienza sensibile dell'ente. Attraverso l'interiorizzazione dell'ente si rende accessibile l'essere. Questo processo è atematico, ma può essere tematizzato, cioè sistemato concettualmente. La tematizzazione ci porta all'Essere sussistente libero. «Nella manifestazione dell'essere c'è una comunicazione iniziale dell'assoluto, una comunicazione di Dio: non entriamo nell'assoluto se non l'abbiamo dall'inizio»<sup>24</sup> – afferma Lotz. Tale convinzione trova la sua conclusione nell'espressione: «Deus per Deum cognoscitur»<sup>25</sup>. «Comunicazione iniziale» vuol dire che non sappiamo che è proprio Dio che si dà nell'esperienza dell'essere. Ma lo possiamo sapere interpretando l'esperienza dell'essere. Perciò ogni cosiddetta prova di Dio trova il suo fondamento nel tocco dell'essere.

Per il nostro autore l'esperienza metafisica e l'esperienza religiosa del Tu assoluto sono strettamente legate, cioè la manifestazione dell'essere sussistente ci porta alla manifestazione della persona. Lotz parla di un cammino dall'esperienza oscura di Dio verso il volto di Dio personale. «La presenza di Dio – leggiamo nell'«Esperienza Trascendentale» – è oscura, poiché l'uomo è orientato all'ente, e l'essere gli si apre solo come suo sfondo; l'intenzione diretta dell'uomo si dirige all'ontico, mentre egli raggiunge l'ontologico solo nella *riflessione* trascendentale. [...] Però quando si esperisce l'oscurità in quanto tale, ciò che è nascosto in essa si illumina nell'unico modo accessibile all'uomo. [...] Il volto di Dio va acquistando, nell'oscurità, tratti ogni volta più precisi»<sup>26</sup>.

Duilio Albarello, riflettendo sul passaggio dall'esperienza metafisica a quella religiosa in Lotz, fa notare come per il nostro autore l'esperienza religiosa non sia un'appendice dell'esperienza trascendentale. Anzi, proprio nell'esperienza religiosa si manifesta il più profondo significato dell'esperienza trascendentale. Il punto dell'incontro di queste esperienze è la categoria del «sacro» che si identifica con l'Essere sussistente. «Nondimeno – precisa Albarello – a parere di Lotz, l'esperienza religiosa nella sua intima profondità va oltre il sacro e si spinge fino ad attingere l'originario fondamento divino in quanto persona»<sup>27</sup>. Il nostro autore ammette che per l'ascesa al Dio-persona è necessario il passaggio attraverso il neutro a-personale. La ricerca delle condizioni di possibilità dell'attività umana ci porta infatti in un primo tempo al sacro non-personale; non si ferma però a questo livello, ma ci spinge oltre, verso l'essere sussistente che è persona<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>25</sup> Cfr. J.B. Lotz, *Esperienza trascendentale*, Milano 1993, pp. 161-163.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 178-179.

<sup>27</sup> D. Albarello, *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Milano 2008, p. 61.

<sup>28</sup> Cfr. J.B. Lotz, *Dall'essere al sacro*, p. 36ss. L'autore spiega: «Ciò risulta chiaro, dapprima, per il fatto che la vita personale è una pura compiutezza, che non può mancare nell'essere sussistente e a cui, nel contempo, è insito il primato su tutti i livelli non personali. Nel contempo, è dell'essere sussistente la sua assoluta interiorizzazione o identità con se stesso. In quanto sussistente, l'essere è del tutto presso se stesso

Chi non compie questo passaggio dall'essere a-personale (*esso*) verso il *Tu* assoluto, rischia di arrivare al panteismo. Dall'altro lato però chi dimentica l'esso assoluto, rischia di finire nelle rappresentazioni semplicemente antropomorfe di Dio.

Indicando il possibile passaggio dall'essere al Dio personale Lotz si domanda se tale passaggio rimanga ancora sul campo della filosofia (approccio «cattolico») o si compia soltanto teologicamente (approccio «protestante»). La soluzione più vicina a Heidegger è quella protestante. Lotz non condivide la posizione del suo maestro. Heidegger rimane infatti troppo legato al trascendentale soggettivistico presentato da Kant e di conseguenza chiuso nell'orizzonte del tempo. Perciò Lotz ammette come san Tommaso abbia spiegato l'essere più profondamente di Heidegger che non arriva al profondo dell'essere<sup>29</sup>. Dall'altro lato il filosofo gesuita conferma che il passaggio dall'essere all'essere sussistente, e poi a Dio non è automatico. «Sul contenuto dell'essere anch'io – dice Lotz – sono un po' esitante circa la sua identificazione tra essere ed essere sussistente; questo non si può fare immediatamente. Però l'essere manifesta essenzialmente una relazione all'essere sussistente»<sup>30</sup>. In altre parole, l'essere stesso dimostra la sua relazione trascendentale con il suo fondamento intimo, cioè l'essere sussistente. E il filosofo deve esplicitare ciò che all'inizio rimane soltanto implicito.

Lotz deve rispondere alle accuse di scivolare verso l'ontologismo che scambia la presenza metafisica con la presenza intenzionale. Il gesuita tedesco sottolinea come sia sempre contrario ad ogni intuizionismo. Dichiara chiaramente: «non accetto l'intuizione dell'essere»<sup>31</sup>. Non esiste nessuna intuizione che possa garantire la manifestazione piena dell'essere. Perciò l'essere, anche se è conoscibile, rimane sempre il mistero. L'esperienza dell'essere non è visione di Dio, ma è l'esperienza della pienezza, nella quale siamo toccati da Dio. In questo tocco possiamo riconoscere ciò che chiamiamo la rivelazione naturale e che ci apre alla rivelazione soprannaturale. Alla luce della rivelazione biblica potremmo dire – insieme a Lotz – che l'apertura dell'uomo a Dio vuol dire essere creati ad immagine di Dio. Il nostro autore conclude la sua risposta all'accusa di ontologismo con l'affermazione: «Per me il filosofare è un filosofare trascendentale; e questo filosofare trascendentale è radicalmente opposto ad ogni intuizionismo e, perciò, ad ogni ontologismo»<sup>32</sup>.

#### 4. La spiritualità come l'apertura all'essere

Per Lotz la vita spirituale è la *reditio* del soggetto umano in se stesso, cioè la *resolutio* fino all'essere. La persona in quanto capace di tale vita spirituale è la più perfetta sostan-

o raccolto in sé, col che la piena auto-coscienza si sviluppa in lui nel libero disporre di sé. Poiché questi, però, sono i tratti essenziali caratteristici della vita personale, l'essere in quanto sussistente non è un neutro, ma persona. Il divino rappresenta dunque la porta d'accesso al Dio personale o al tu divino» (ib., pp. 36-37).

<sup>29</sup> Cfr. *Dibattito congressuale*, p. 428.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 404.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 394.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 395.

za nel creato. L'essere però si manifesta nella persona umana non in un modo astratto, ma nella storia costituendo gli avvenimenti. D'altro canto l'uomo, cioè l'essente libero, percepisce e si apre, anche se in modo limitato, all'essere libero, cioè alla libertà infinita. Così la storia diventa un incontro delle due libertà (finita ed infinita), un libero auto-comunicarsi dell'essere e un libero aprirsi dell'essente all'essere. L'apertura all'essere, che di fatto costituisce la libertà, si manifesta – dice Lotz seguendo Heidegger – in due modi: nel pensiero, cioè nella conoscenza, e nella volontà. Così arriviamo a ciò che è la vita dello spirito, cioè alla spiritualità. Se infatti la conoscenza e la volontà implicano la libertà che non è niente altro che l'apertura all'essere, allora possiamo dire che l'aprirsi all'essere costituisce il nucleo di ciò che chiamiamo «spiritualità». «Alla radice dell'esistenza umana c'è – dice Lotz – la libertà radicale che [...] è appunto la radice di tutta la vita spirituale. [...] La libertà radicale consiste nella manifestazione dell'essere»<sup>33</sup>. Però la profondità della vita spirituale dell'uomo comincia dalla sensibilità: dal sensibile si passa alle essenze e dalle essenze all'essere.

La storicità della manifestazione dell'essere non significa relativizzazione o riduzione della riflessione sull'essere alla cultura o alla storia. Lotz volendo uscire dai limiti dell'orizzonte temporale di Heidegger, cita san Tommaso: «anima humana est supra tempus»<sup>34</sup>. Questo vuol dire che l'anima non rimane soltanto al livello delle manifestazioni storiche dell'essere, ma si riferisce all'essere trascendente, «supra tempus». Poi, se l'essere si comunica storicamente, questo vuol dire che sotto le comunicazioni storiche di esso c'è l'Essere sussistente libero, cioè Dio. La manifestazione dell'essere che non è Dio, ma in cui c'è un tocco di Dio, sarebbe la rivelazione naturale. Interpretando questo tocco giungiamo all'Essere sussistente, e ci ritroviamo come aperti alla sua manifestazione. La comunicazione storica dell'Essere sussistente invece non è nient'altro che la rivelazione. Rispondendo alla rivelazione entriamo nella sfera di fede.

Lotz fa notare come tanti concetti di Heidegger abbiano uno sfondo teologico. L'autore di «Sein und Zeit» inizialmente ha voluto infatti farsi teologo. Il concetto di «avvenimento» per esempio ha a che fare con il «kairòs» del Nuovo Testamento. La manifestazione dell'essere nell'uomo è abituale, ma esiste anche la manifestazione attuale, cioè l'avvenimento, il «kairòs». I cristiani sono quelli che riconoscono nell'evento di Gesù Cristo l'apice della manifestazione di Dio, il «kairòs» centrale della storia. La rivelazione nel senso teologico è finita con la morte dell'ultimo Apostolo, ma non è finito il comunicarsi di Dio nella storia. Questo comunicarsi costituisce un processo dello svelarsi, ma anche del velarsi.

Nel suo libro «Kurze Anleitung zum Meditieren» Lotz parla dei tre passi della meditazione<sup>35</sup>. Questi tre passi corrispondono all'esperienza trascendentale dell'essere. Il passo primo ci porta al nulla. Consiste nel passare dalle cose (gli enti), cioè dalla sfera oggettuale, alla sfera extra-oggettuale, che però in un primo momento si presenta come il

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>34</sup> Cfr. *ibidem*, p. 392.

<sup>35</sup> J.B. Lotz, *Kurze Anleitung zum Meditieren*, Frankfurt am Main 1973, pp. 66-94.

nulla. Questo nulla ha due volti. Il primo è «ormai non», il secondo invece è «non ancora» e si riferisce al Mistero nascosto nell'esperienza del nulla. Il secondo passo della meditazione consiste nel passare dal nulla all'Assoluto, o piuttosto nello scoprire l'Assoluto nell'oscurità. L'uomo sente di partecipare all'Uno assoluto senza perdere la propria identità. A questo punto però l'Assoluto viene sperimentato piuttosto come un «Esso», e non un «Tu». La mistica dell'Oriente – fa notare Lotz – si ferma proprio qui e lo fa per paura che la prospettiva personale sia un ritorno al livello oggettuale. Il nostro autore pensa che tale atteggiamento scaturisca da una comprensione riduttiva della «persona» come se l'«io» umano fosse una cosa chiusa in se stessa. La persona ovviamente esiste in se stessa, ma nello stesso tempo rimane aperta al tutto e può esistere interamente nell'altro senza confondersi e senza sciogliersi. Pertanto è possibile, anzi indispensabile, il terzo passo della meditazione, cioè quello verso l'Assoluto personale. Proprio senza questo passaggio si rischia di ritornare al livello delle cose. Soltanto unendosi alla Personalità assoluta, la personalità finita può essere salvata, cioè inserita nella pienezza eterna senza perdere la propria identità personale. Altrimenti l'apertura trascendentale dell'uomo all'essere infinito rimane disperatamente incompiuta<sup>36</sup>.

I tre passi indicati della meditazione che portano alla Personalità assoluta, immanente e trascendente, riguardano ogni uomo che vuole meditare sul Mistero della realtà. Il punto di partenza di tale meditazione è il fatto dell'esistenza delle cose e delle persone. Dio si fa trovare attraverso gli enti come il loro ultimo fondamento. L'uomo che fa un'esperienza di Dio su questa via si può mettere in ascolto di una parola diretta da parte di Dio. I cristiani riconoscono che di fatto tale parola è stata rivolta all'uomo in Gesù Cristo. In Lui ci è stato rivelato che la Personalità assoluta è trinitaria: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo<sup>37</sup>. Queste tre Persone che sono un solo Dio si relazionano con l'uomo portandolo a divenire partecipe della natura divina (cfr. 1 P 1,4). La meditazione a partire dal fondamento delle cose, cioè dall'essere, trova il suo compimento nella grazia di essere divinizzati.

Per Lotz l'esperienza dell'essere e l'esperienza di Dio si condizionano a vicenda. «L'esperienza dell'essere sfocia allora – scrive il nostro autore – nell'*esperienza di Dio*; come la seconda trova l'appoggio nella prima, così essa la reca anche necessariamente in sé. L'esperienza dell'essere, in cui non sia già disegnata l'esperienza di Dio, non è in grado di cogliere nemmeno l'essere. Viceversa, l'esperienza di Dio, che non si nutra dell'esperienza del-

<sup>36</sup> Lotz afferma: «L'*Ipsum Esse subsistens* è già il Tu assoluto, ma il suo carattere personale non era ancora emerso. La meditazione dell'Oriente giunge all'Assoluto impersonale: è necessario il passaggio alla persona. Non si tratta di una nuova immediatezza, ma di un trasferimento dall'ordine pre-personale a quello personale. L'*Esse subsistens* non può essere impersonale, sarebbe una contraddizione, perché esso è la sorgente della persona. Solo a livello personale l'*Esse subsistens* raggiunge pienamente il suo significato profondo» («Intervista a Johannes B. Lotz di Valentina Soncini», p. 320).

<sup>37</sup> La Trinità, cioè il mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, è il mistero nel senso stretto, cioè lo possiamo conoscere soltanto se ci viene rivelato. Nonostante ciò possiamo formulare la domanda se si possa arrivare – interpretando filosoficamente la Personalità assoluta – a una certa pluralità nell'unità divina. Non esiste infatti la personalità senza reciprocità e alterità; non esiste la personalità senza socialità, cioè senza pluralità.

l'essere, finisce col volatilizzarsi nell'incertezza e nell'inconsistenza. Detto altrimenti, razionalismo e irrazionalismo non sono in grado di percorrere il cammino dall'essere a Dio»<sup>38</sup>.

## 5. Ignazio di Loyola – il mistico dell'essere?

Johannes Lotz, come gli altri grandi esponenti<sup>39</sup> dell'approccio trascendentale al mistero di Dio, era un gesuita formato nella scuola di S. Ignazio di Loyola. Possiamo trovare qualche affinità tra il filosofare di Lotz e la spiritualità ignaziana?

Il cammino spirituale che S. Ignazio ci propone è trinitario e cristocentrico. Il cristocentrismo è ben presente negli «Esercizi spirituali» (ES)<sup>40</sup>. La dimensione trinitaria invece permea il «Diario spirituale» del santo. Però ci sono momenti dell'esperienza spirituale di S. Ignazio che ci fanno pensare a ciò che potremmo chiamare la mistica dell'essere. Il fondatore dei gesuiti sottolinea che «non è il molto sapere che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e il gustare le cose internamente» (ES, n. 2c). Pietro Schiavone fa notare che: «"sentire" è prendere coscienza, assimilare in maniera la verità fino a farla diventare *elemento costitutivo della personalità*»<sup>41</sup>. Ma cosa è la verità che dal di dentro costituisce la nostra personalità se non la verità dell'essere? Il gustare le cose internamente, cioè in se stessi, ci fa pensare al processo dell'interiorizzazione nel quale si manifesta l'essere. Nel cercare il gusto interno delle verità e delle cose sono coinvolte tutte le dimensioni dell'uomo: corpo e sensibilità, memoria, intelletto e volontà, immaginazione ed emotività. Non si tratta di intuizionismo e di sentimentalismo, ma di trovare e cercare Dio a partire da tutte le cose, cioè dal mondo concreto. Nella convinzione ignaziana di poter trovare Dio in tutte le cose, possiamo vedere un fondamento della tesi trascendentale secondo cui in ogni conoscenza e in ogni attività dell'uomo si manifesta l'essere come la condizione di possibilità del conoscere e dell'agire.

Nella vita mistica di S. Ignazio di Loyola troviamo esperienze che possiamo interpretare come esperienza metafisica e religiosa dell'essere. Penso all'esperienza fondamentale nella vita di Ignazio sul fiume Cardoner, che nell'«Autobiografia» viene descritta 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)<sup>42</sup>. Tale breve descrizione ci fa capire

<sup>38</sup> J.B. Lotz, *Dall'essere al sacro*, p. 38.

<sup>39</sup> P.es. Joseph Maréchal (1878 –1944), Karl Rahner (1904-1984), Bernard Lonergan (1904-1984), Johannes Baptist Lotz (1903-1992), Emerich Coreth (1919-2006). Cfr. D. Kowalczyk, «**Dall'analisi trascendentale al Dio trascendente**», in *Ignaziana* 15 (2013), pp. 76-86.

<sup>40</sup> Le citazioni vengono da Sant'Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, a cura di P. Schiavone, Cinisello Balsamo 1988.

<sup>41</sup> Sant'Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, a cura di P. Schiavone, Cinisello Balsamo 1988, p. 37, nota 9.

<sup>42</sup> Sant'Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, Roma 2007.

come in questo caso non si tratti della conoscenza categoriale da esprimere poi in forma di dottrina, ma piuttosto della conoscenza di ciò che nella prospettiva filosofica possiamo chiamare fondamento trascendentale delle cose, cioè l'essere che illumina tutto. La grande luce dell'intelletto non rappresenta le strutture chiuse nel tempo e nello spazio, ma un'infinità che permette di conoscere qualsiasi cosa finita.

L'esperienza trascendentale dell'essere è presente anche nella meditazione che conclude gli esercizi spirituali secondo il metodo ignaziano, cioè nella «Contemplazione per raggiungere l'amore» (*ad amorem*). S. Ignazio invita l'esercitante a «osservare come Dio abita nelle creature: negli elementi dando l'essere» (ES, n. 235), a «considerare come Dio lavora e opera per me in tutte le cose create sulla faccia della terra» (ES, n. 236), e «vedere come tutti i beni discendono dall'alto» (ES, n. 237). In una lettera di Ignazio a Francesco Borgia troviamo la seguente precisazione: «Le persone che escono da se stesse ed entrano nel loro Creatore [...] sentono come tutto *il nostro bene eterno si trova in tutte le creature, cui Dio dà l'esistenza conservandole con il suo essere e presenza infiniti*»<sup>43</sup>. In tutte le creature dunque possiamo trovare l'essere divino come fondamento di ogni ente. Poi l'uscire da se stessi di cui scrive Ignazio non consiste nell'abbandonare se stessi nella ricerca di Dio, ma nel non limitarsi alle coordinate spazio-temporali dell'esistenza umana. Si tratta di fatto di andare oltre o più profondamente verso il fondamento, cioè – potremmo dire con Lotz – verso il Tu dell'Essere sussistente.

Il fine degli esercizi ignaziani, cioè scoprire ed amare Dio in tutte cose, si trova nel loro inizio. Nel cosiddetto «Fondamento» degli «Esercizi spirituali» S. Ignazio afferma che tutte le cose sono state create per l'uomo «affinché lo aiutino al raggiungimento del fine per cui è stato creato» (ES, n. 23b). L'uomo invece «è creato per lodare, riverire e servire Dio» (ES, n. 23). Egli dunque dall'inizio del suo esser creato è *capax Dei*, cioè ha in se stesso la capacità di trovare attraverso tutti gli enti il loro fondamento – Dio. Possiamo interpretare il «Fondamento» ignaziano nei termini dell'esperienza dell'essere che ci porta all'Essere assoluto e libero che storicamente si è manifestato in Gesù Cristo.

Tutte le cose create sono per S. Ignazio di Loyola un veicolo per giungere a Dio, ma proprio per questa ragione nella vita spirituale «è necessario renderci indifferenti verso tutte le cose create» (ES, n. 23d). In che cosa consiste l'indifferenza ignaziana? Tra le diverse risposte a questa domanda, potremmo anche dire che si tratta del non fermarsi all'ente stesso, ma di scoprire il suo fondamento. Usando il linguaggio caro a Lotz si può dire che l'indifferenza verso le cose create si spiega positivamente come la non dimenticanza dell'essere assoluto<sup>44</sup>. Siamo indifferenti, cioè siamo capaci di lasciare le cose per andare verso il loro fondamento, cioè l'essere infinito e – dall'altro lato – per aspettare una parola da parte di questo essere.

<sup>43</sup> Cit. da E. Farinella – A. Tulumello, *Ignazio di Loyola. Il messaggio del suo epistolario*, I, Roma 1975, p. 106.

<sup>44</sup> Karl Rahner vede nell'indifferenza degli «Esercizi» di S. Ignazio l'apertura trascendentale verso l'Assoluto. Cfr. K. Rahner, «Colloquio con Dio», in *idem*, *Nuovi Saggi*, VII, Roma 1981, p. 191.

# Oltrepassare Nietzsche e Heidegger? La proposta di una metafisica «agapica» di Johannes Baptist Lotz

di FERENC PATSCH S.J.\*

In questo saggio voglio parlare con parole semplici, e comprensibili, di un soggetto assai complesso. La metafisica ha ancora un futuro? Quale tipo di metafisica è praticabile a tutt'oggi, dopo la sfida nietzscheana e heideggeriana su questo campo filosofico? Quale caratteristica deve avere una metafisica se vuole "sopravvivere" o, detto più correttamente, se vuole salvaguardare la sua posizione privilegiata tra le discipline filosofico-teologiche? Il sottotitolo di questo saggio esprime brevemente la mia duplice tesi, qui sostenuta e suggerita: da una parte, la conoscenza metafisica può essere compiuta solo se ha a che fare con l'«amore» (la cui forma più alta è stata definita dal cristianesimo come «agape»), e, dall'altra, sostengo questa tesi grazie, almeno in parte, al contributo di Johannes Baptist Lotz (1903-1992), gesuita tedesco e filosofo neotomista un tempo alla Pontificia Università Gregoriana<sup>1</sup>.

Non sarà possibile, tuttavia, rendere giustizia a un tale tema facendo semplicemente un'analisi storico-testuale, pur onesta e minuziosa, delle opere di Lotz, di Heidegger e di Nietzsche; siamo invece costretti a coltivare la loro stessa "cosa": la *filosofia*. Parlando della metafisica di Lotz, si deve indagare la Verità (metafisica) stessa, punto di riferimento, ultimo e normativo, di ogni ricerca filosofico-teologica. Non ci interessano, innanzitutto e per lo più, le opinioni dei singoli filosofi, ma piuttosto la Verità da loro scoperta – ecco l'aspetto «trascendentale» di ogni indagine intellettualmente onesta sul campo filosofico!

La prima condizione per poter parlare della Verità in modo sensato è la chiarezza dei termini: iniziamo dunque con lo spiegare cosa intendiamo per «metafisica» (1). Poi, vediamo brevemente quale atteggiamento intellettuale emerge nei confronti di una tale metafisica in Nietzsche e in Heidegger (2-3) per poter in seguito delineare, come alter-

\* FERENC PATSCH S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, [patsch@unigre.it](mailto:patsch@unigre.it)

<sup>1</sup> Cf. Otto Muck, «J.B. Lotz», in Emerich Coreth – Walter M. Neidl (edd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Styria, Graz 1987-1990 vol. II, 594-600 (trad. it., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città Nuova, Roma vol. II, 1994-1995); Massimo Marassi, «Johannes B. Lotz: dai trascendentali all'esperienza trascendentale», in Virgilio Melchiorre (ed.), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 101-129; Idem, *Metafisica e metodo trascendentale. Johannes B. Lotz e la struttura dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

nativa, percorribile e proficua, la metafisica dello stesso Johannes Baptist Lotz (4), terminando con una valutazione breve dei suoi risultati (5).

Anticipando gli esiti dell'indagine che segue, affermo che il riferimento all'*agape* (amore) cristiano, inteso come *cognitio per connaturalitatem*, eredità comune della filosofia tomista (sia quella scolastica che quella moderna, trascendentale), può essere considerato come uno degli elementi intrinseci, più «forti» e più «originali» della filosofia lotziana. Provare questo fatto è il compito principale del saggio.

## 1. Cosa è la metafisica? – Una definizione da un approccio «ingenuo»

Chi si dedica alla filosofia, tema *per eccellenza* di Johannes Baptist Lotz, come è noto, non è costretto a fare riferimento ad alcun dogma o alcun documento del magistero ecclesiastico. L'autorità della sacra scrittura conta ugualmente poco su questo campo; come non è convincente nemmeno una tradizione solo perché è stata sancita da una religione. L'*ultima ratio* a cui si può far riferimento, l'*unica* autorità destinata a convincerci, la *sola* istanza che, in ultima analisi, può contare, è, innanzitutto e per lo più, l'*intelletto umano*<sup>2</sup>. Quest'ultimo deve fornire, per mezzo di un ragionamento logico e discorsivo, ogni argomento plausibile e valido nella dissertazione; almeno così suona la distinzione, comune e consensuale, tra filosofia, *in stricto sensu*, e teologia, intesa in modo tradizionale. Ciò che segue, quindi, ha l'unica pretesa fondamentale di essere comprensibile ed accettabile sulla base del *sensus communis* di una persona che usa l'intelletto.

La «metafisica» oggi ha una cattiva fama. Nel mondo anglosassone il campo semantico del concetto richiama l'immagine di una costruzione intellettuale nebulosa e fantasmagorica. Sotto l'influsso della tradizione dell'empirismo, la metafisica la si associa quasi «normalmente» a una teoria più o meno insensata e chimerica<sup>3</sup>. Ma anche nel

<sup>2</sup> Heidegger, e sulla sua scia anche Lotz, distingue tra «*das vorstellende Denken*» (il pensiero rappresentativo) e «*das wesentliche Denken*» (il pensiero essenziale), distinzione che illumina la differenza tra filosofia e scienza: cf. Martin Heidegger, *Was heißt denken? (Vorlesung Wintersemester 1951-52)*, *Gesamtausgabe*, Band 8, Klostermann, Frankfurt am Main 2002; Johannes Baptist Lotz, «Ob und in welchem Sinne die Wissenschaft nicht denkt», in Benedetto D'Amore – Angela Ales Bello (edd.), *Metafisica e scienze dell'uomo. Atti del VII Congresso Internazionale Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali (Bergamo, 4-9 settembre 1980)*, vol. I, Borla, Roma 1982, 202-208.

<sup>3</sup> Com'è noto, la tradizione anglosassone è sotto l'influsso dell'empirismo di David Hume. Il filosofo, volendo richiamarsi alla percezione originaria del mondo da parte della natura umana, ribadisce che nessuna filosofia sarà mai in grado di condurci al di là delle esperienze quotidiane né potrà mai darci regole di condotta diverse da quelle che riceviamo riflettendo sulla vita di tutti i giorni. Hume scrive: «Se ci viene tra le mani qualche volume, per esempio di teologia o di metafisica scolastica, chiediamoci: contiene qualche ragionamento astratto sulla quantità e sui numeri? No. Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto o di esistenza? No. E allora gettiamolo nel fuoco, perché non contiene che sofisticherie e inganni» (cita: Jostein Gaarder, *Il mondo di Sofia. Romanzo sulla storia della filosofia*, Longanesi & C., Milano 1994, 283).

ramo culturale europeo si fanno automaticamente dei paragoni negativi: ciò che è «metafisico» viene associato, in genere, a qualcosa che è poco chiaro e piuttosto oscuro. Dall'illuminismo in poi, per molti, ciò che non è misurabile e sperimentalmente ripetibile – come ad esempio la poesia, il mito e, appunto, la narrativa religiosa – non viene considerato nemmeno come vero o reale (almeno in termini scientifici). Delle cose di *questo* genere si può fare un discorso senza verso; dato che i criteri della verità sono assenti! In breve, su questo campo, ritengono molti, si può dire ciò che si vuole.

Il senso *comune* della parola «metafisica», quindi, non ci ha aiutato molto a chiarire il significato sensato del termine. Forse l'etimologia può esserci di ausilio. Anche coloro che sono profani nel campo della linguistica, non avendo familiarità con il greco classico, possono intuire però un senso etimologico, *per analogiam*. È noto che l'espressione «metacomunicazione», in genere, allude ad una dimensione del processo comunicativo che *va oltre, oltrepassa*, il livello verbale. Così, anche la *meta*-fisica deve significare qualcosa che supera il livello fisico. Detto in parole povere, quindi, la metafisica rappresenta, sia etimologicamente che contenutisticamente (e perfino anche storicamente), l'ambizione umana di «oltrepassare», con l'aiuto dell'intelletto, ciò che è *fisico*. Dal momento inoltre che la caratteristica più comune, generale, del mondo fisico è il suo mutamento e la sua temporalità, possiamo concludere che la *meta*-fisica è quella scienza (filosofica) che si occupa delle verità immutabili («eterne»); essa è il tentativo da parte del pensatore di superare la propria storicità o temporalità<sup>4</sup>. Per provare che questo tentativo da parte del metafisico non è una mera illusione o chimera, ma invece un'ambizione reale e realizzabile, in questa sede basta far riferimento al fatto che la negazione di ciò (cioè l'affermazione che *non* si può avanzare la pretesa di andare oltre ciò che è temporale) contiene un'*autocontraddizione performativa* (dato che anch'essa *de facto* avanza la stessa pretesa<sup>5</sup>).

Sebbene gli approcci di cui sopra possano essere ritenuti «ingenui», i loro esiti (le definizioni raggiunte durante il ragionamento) vengono giustificati sia dalla tradizione scolastico-tomista in generale, sia dalla filosofia esistenziale neotomista di Johannes Baptist Lotz in particolare. Infatti, Lotz utilizza il metodo trascendentale (l'indagine delle condizioni necessarie di possibilità della conoscenza) per fondare la metafisica contro la corrente nietzscheana e heideggeriana, considerata come relativismo storicistico e pan-ermeneutico<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> «Perlomeno quanto segue dovrebbe essere indiscutibile: una concezione filosofica, secondo la quale è in linea di principio impossibile trovare un concetto di un senso definitivamente valido, concetto al di là del quale non è più possibile criticamente spingersi, toglie alla legittimazione della fede cristiana il terreno di sotto i piedi» (Hansjürgen Verweyen, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 70).

<sup>5</sup> Riguardo all'autocontraddizione performativa, terminologia che risale a Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, sia permesso di far riferimento al mio libro: Ferenc Patsch, *Metafisica e religioni: strutturazioni proficue. Una teologia delle religioni sulla base dell'ermeneutica di Karl Rahner*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011, 405-439.

<sup>6</sup> Sulla concezione radicalizzata – «pan-ermeneutica» – di Nietzsche sull'ermeneutica cf. Jean Grondin, *Introduction to philosophical hermeneutics*, Yale University Press, New Haven (CT) – London 1994. Un'altra concezione invece – quella non-relativista, «obiettivo-idealistica» – veniva elaborata da Vittorio

Nel suo libro, ormai classico, intitolato *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger* (1990), Lotz giustamente collega la crisi moderna della metafisica al nome di Nietzsche e di Heidegger<sup>7</sup>. Analizzando in seguito questo testo, dove l'Autore confronta la sua posizione con quella dei suoi interlocutori (non semplicemente "adversarii"!), possiamo delineare più dettagliatamente la *sua* metafisica individuandone anche la caratteristica peculiare.

## 2. Il nichilismo di Nietzsche quale compimento della fine della metafisica

Iniziando la sua carriera di insegnante nel 1936 come docente di ontologia e di antropologia filosofica nel *Berchmannskolleg* a Pullach (che più tardi diverrà la nota Hochschule für Philosophie di Monaco), e continuandola tra il 1952 e il 1984 come professore alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, Lotz si è occupato quasi ininterrottamente della filosofia di Friedrich Nietzsche (1844-1900). Nella sua valutazione riguardante il filosofo nichilista, Lotz era sotto l'influsso del suo maestro Heidegger nel ritenere che Nietzsche conducesse l'«oblio dell'essere» (*Seinsvergessenheit*) fino alle sue estreme conseguenze. Infatti, questo oblio ha come esito il nichilismo nietzscheano. Esso sta alla fine di un lungo processo in cui viene annunciata, come culmine dell'oblio, la «morte di Dio»: affermazione che esprime simbolicamente in modo più espressivo l'impossibilità di ogni metafisica. Cosa significano queste misteriose parole?

1. «Dio è morto»<sup>8</sup> – le parole difficilmente comprensibili di Nietzsche esprimono, in ultima analisi, un totale rinnegamento di ogni *metaphysicum*. Il gesto distruttivo nietzscheano non risparmia il mondo tradizionale dei valori del pensiero occidentale e lascia dietro di sé nient'altro che una somma di fenomeni frammentati, senza alcun fondamento. In Nietzsche, inoltre, è operante una comprensione naturalistica della vita: tutti gli esseri umani sono solamente *Fleisch und Blut* (carne e sangue), come anche lo stesso spirito umano non è che un mero giocattolo del corpo al servizio degli istinti e della conservazione della specie umana. La realtà funziona secondo la logica della «volontà di

Höfle (cf. Vittorio Höfle, Verità e comprensione. Un'ermeneutica obiettivo-idealistica, in *Hermeneutica, (Quale metafisica?)* 2005, 321-346.

<sup>7</sup> Johannes Baptist Lotz, *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993. Qui, Lotz prende le mosse dalla posizione heideggeriana secondo cui Nietzsche ha portato a compimento la fine della metafisica, mentre Heidegger ha entrato nella fase del suo oltrepassamento o superamento (cf. Martin Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», in *Holzwege*, Frankfurt 19634, 193-247 (trad. it., «La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"» in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 191-246); Idem, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen 1961.

<sup>8</sup> «Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini!"»: Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* II, 125 (74, 140) (trad. it., *La gaia scienza*, in *Opera di Friedrich Nietzsche* V/II, Adelphi, Milano 1965, 129).

potere» (*Wille zur Macht*)<sup>9</sup>: tutto ciò che è buono ci dà la sensazione del potere e aiuta ad accrescere il potere dell'uomo. Per Nietzsche, tale volontà è il motore ultimo della storia; essa è in atto anche nell'amore e nella filosofia (anzi, persino nella rinuncia dei santi!). Da ciò consegue una visione evoluzionistica del mondo: l'uomo è un animale non ancora compiuto che deve essere allevato per giungere al suo stato perfetto: il «super-uomo» (*Übermensch*)<sup>10</sup>. Quest'ultimo, in quanto uomo nobile (mescolanza di Cristo e Cesare), per divenire se stesso, è obbligato a rinnegare ogni debolezza. Così, nella filosofia nietzscheana, pace e umiltà non sono più valori, ma semplicemente mancanze: i deboli devono sparire dalla superficie della terra facendo posto al super-uomo in arrivo<sup>11</sup>. La sua venuta è irresistibile, poiché «il vecchio Dio è morto, [e noi “spiriti liberi”] ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora»<sup>12</sup> che segnala e prepara l'avvenimento. Il compito del super-uomo sarà proprio questo: la trasmutazione di tutti i valori creandone altri essenzialmente nuovi, mentre lo scopo della terra sarà ri-dato dall'Anticristo<sup>13</sup>. Qui si rivela la mancanza dei fondamenti e l'abissalità della visione nichilistica nietzscheana: il mondo non ha un fondamento metafisico e non è legittimo, quindi la necessità di interpretarlo dal punto di vista di uno scopo, di un senso, di una unità o di una verità<sup>14</sup>. Con il compimento della metafisica è arrivata anche la sua fine che si manifesta nel nichilismo<sup>15</sup>.

Non deve sorprendere che Nietzsche, sulla base dei suoi presupposti intellettuali, si dimostri un critico aspro del cristianesimo e della sua concezione di Dio<sup>16</sup>. I cristiani, annunciando la «morale del gregge» (*Herdentier-Moral*) lodano la sottomissione, magnificano e glorificano l'umiltà, predicano incapacità e miseria. In realtà, in Nietzsche, valori come amore, compassione, umiltà e altruismo sono concetti e atteggiamenti che

<sup>9</sup> In essa si realizza un «nichilismo attivo» (cf. Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht*, 22 [78, 20] [trad. it., *Frammenti postumi (1887-1888)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, Adelphi, Milano 1971, 12]).

<sup>10</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und kleinen*, Insel-Verlag, Frankfurt 1977 (trad. it., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Longanesi, Milano 1972).

<sup>11</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral* (1886-1887), De Gruyter, Berlin 1968 (trad. it., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1992; Id., *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1992); Idem, *Trasmutazione di tutti i valori. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ditrambi di Dioniso*, Monanni, Milano 1927.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* V, 343 (74, 236) (trad. it., *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* V/II, Adelphi, Milano 1965, 205).

<sup>13</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, Adelphi, Milano 1992. Cf. ancora Andreas Urs Sommer, *Friedrich Nietzsches “Der Antichrist”: ein philosophisch-historischer Kommentar*, Schwabe Verlag, Basel 2000.

<sup>14</sup> Cf. Tamás Nyíri, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Szent István Társulat, Budapest, 1991, 442-453.

<sup>15</sup> Heidegger, nelle pagine dei suoi due volumi su Nietzsche giunge alla conclusione che l'essere, proprio perché ormai soltanto essenzializzato, nella terminologia filosofica dell'Occidente viene manifestato sotto il segno dell'astratta essenza: «la metafisica è in quanto tale l'autentico nichilismo» (M. Heidegger, *Nietzsche*, Naske, Pfullingen 1961, vol. II, p. 350.)

<sup>16</sup> Cf. Bernhard Welte, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1994; Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993; Karl-Heinz Vokmann-Schluck, *Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Königshausen – Neumann, Würzburg 1991.

vanno contro la vita e la sua volontà<sup>17</sup>. La democrazia e il socialismo – conseguenze dell'insegnamento di Gesù – sono da sradicare ad ogni costo. Per il Nietzsche profeta, che mette in guardia contro tutti i valori tradizionali, una «morale dei signori» (*Herrenmoral*) deve essere promossa e glorificata: i veri valori, degni del super-uomo sono la forza, il coraggio, la lotta passionale, la volontà di potenza e la superbia aristocratica. È interessante notare quanto a Nietzsche piacciono le strutture della chiesa cattolica, i privilegi dei sacerdoti e il metodo, ingiustamente attribuito ai gesuiti, secondo cui “lo scopo giustifica i mezzi”, poiché in essi riconosce la volontà di potenza<sup>18</sup>. Semplificando un pò si potrebbe dire che Nietzsche valorizza nel cristianesimo tutto ciò che non è evangelico; condanna e rinnega invece ciò che è conforme all'insegnamento di Gesù.

2. Non a caso tale presa di posizione filosofica ha provocato la critica, dura e fondamentale (seppure non unilaterale), di Lotz, sia dal punto di vista gnoseologico (a), che metafisico (b) e morale (c). Dal punto di vista antropologico-gnoseologico, Lotz definisce la produzione filosofica di Nietzsche *tout court* come «prospettivismo»<sup>19</sup>; da quello ontologico-metafisico oppone il suo «monismo»; dal punto di vista etico-morale si obietta al «nichilismo». Più in particolare, Lotz individua tre «conflitti», strettamente collegati a concetti propriamente nietzscheani, dove il filosofo deve essere criticato e confutato.

(a) *Il super-uomo: obiezioni antropologico-gnoseologiche*. – Il primo conflitto è tra uomo e Dio. Qui la “soluzione” nietzscheana va verso l'elaborazione del concetto di «super-uomo» (*Übermensch*). Lotz riconosce che il prospettivismo nietzscheano non affonda in un semplice immanentismo: invece di dissolvere del tutto l'elemento sovransensibile, il Nietzsche di Lotz «fornisce l'immanente della magnificenza del *sovramondano*»<sup>20</sup>. Ciò che un tempo era trascendente, viene ricondotto in questo modo all'immanente, senza essere formalmente estinto. Per questo, esso dovrebbe essere denominato piuttosto «monismo»<sup>21</sup>. In questa sorta di monismo, ribadisce Lotz, «i contrari sono così conciliati l'uno con l'altro, che solamente il loro negativo viene superato, mentre il positivo risulta essere pienamente conservato»<sup>22</sup>. La pretesa di Nietzsche che l'uomo e Dio guadagnino nel super uomo la loro unità originaria, precedente alla separazione (la qua-

<sup>17</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *L'anticristo*, Idem, *Trasmutazione di tutti i valori*.

<sup>18</sup> Con la volontà di potenza viene svelato quale è il principio di ogni futura determinazione di valori: per Nietzsche tutto è un valore in quanto serve alla volontà di potenza, e un disvalore in quanto vi si oppone. Proprio in questo modo è dato il sovvertimento di tutti i valori: nella *Weltanschauung* nietzscheana i valori sovransensibili, che sono divenuti vani, vengono sostituiti dai valori intramondani, che sono necessariamente connessi alla volontà di potenza. Così si costrisce il mondo, che è «volontà di potenza e nient'altro» (Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi* [1884-1885], in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, Adelphi, Milano 1975, 292-293).

<sup>19</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 96.

<sup>20</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 98. Lotz riconosce la capacità nietzscheana di superamento «monistico» della frattura che, a suo modo di vedere, «ha tolto la sua pienezza a ciò che è terreno, ed ha cacciato il sovramondano in una semplice irrealtà» (Ibidem).

<sup>21</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 101.

<sup>22</sup> Ibidem, 101.

le era stata distrutta solamente attraverso l'influsso del cristianesimo), per Lotz risulta inaccettabile, per ragioni teologiche.

(b) *L'eterno ritorno: obiezioni ontologico-metafisiche.* – Anche il secondo conflitto, quello presente tra tempo ed eternità, individuato e affrontato da Nietzsche, si basa su un fraintendimento. Qui entra in gioco come “soluzione” il concetto nietzscheano dell'«eterno ritorno» (*ewige Wiederkehr*). Il termine, in parte oscuro, è la grande formula di Nietzsche per esprimere l'unità dell'infinito e del temporale: dev'essere un'unità visuta con il Qui ed Ora corporeo-terreno di ogni singolo attimo e della sua esistenza e nessun tempo intermedio deve separare il «Qui ed Ora» (*hier und jetzt*) dal suo ritorno. Il ritorno così inteso non è ad una nuova vita, ma a questa stessa, identica vita, vale a dire quella vita che coincide con le infinite volte del suo divenire e ritornare nuovamente<sup>23</sup>. A tal punto, per Nietzsche, la pienezza dell'eternità viene assorbita nell'unità monistica sopramenzionata, nel Qui ed Ora, da non essere, ancora una volta, per Lotz accettabile, per motivi teologici.

(c) *Il dionisiaco: obiezioni etico-morali.* – Infine, il terzo conflitto è quello tra divenire e essere assoluto, dove la “soluzione” nietzscheana sta nell'elaborazione del concetto «dionisiaco». Dioniso è il nome di un dio della mitologia greca: divino è l'eterno splendore dell'inesauribile Qui, divino il piacere con cui l'esistenza umana, al di là di ogni divisione, abbraccia il suo inesauribile Qui, divino e dionisiaco, nella sua trionfante libertà<sup>24</sup>. Ecco la festa sfrenata della vita promossa da Nietzsche, con cui Lotz non può essere d'accordo, sulla base dei suoi principi etici cristiani. In breve: Cristo non può essere rimosso e superato da Dioniso.

Comprendere Nietzsche non è mai un compito facile. Egli risulta il più delle volte un poeta, se non addirittura un profeta (pur ateo o semireligioso) piuttosto che un filosofo che utilizza termini definiti. Egli si muove alle volte sul limite tra genialità e follia: talora esprime un desiderio disperato di Dio, ma ciò non gli impedisce di travolgere ogni sistema di valori mentre non offre alcun'alternativa. In ultima analisi, il suo mondo si disgrega finendo in piccoli pezzi. Una delle conseguenze della sua visione oscura è che la vita e la morale senza Dio sono destinate a crollare.

In sintesi, Lotz svela il nichilismo nietzscheano come una sorta di «platonismo rovesciato» in cui i valori supremi, sovrasensibili e ultramondani, si svalutano. In Nietzsche tutto ciò che risultava fino ad allora determinante per ciò che è terreno perde la sua validità o si annulla. Il mondo e la vita, che Nietzsche esalta, non necessitano più di una giustificazione proveniente da qualche altra parte, ma reggono se stessi, o sono essi stessi il valore, da cui tutto dipende. In questo modo, essi sono riferiti alla volontà di poten-

<sup>23</sup> Cf. Karl Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003; e ancora, Lotz, *Dall'essere al sacro*, 99-100.

<sup>24</sup> In Nietzsche, la volontà di potenza è ciò che si trova al di sopra di ogni altra cosa, persino il divenire dionisiaco non è in grado di affermarsi semplicemente (cf. Bernhard Welte, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1994, 21-54).

za, e perciò del tutto relativi o privati di ogni assolutezza<sup>25</sup>. Ecco, ancora una volta, il «prospettivismo», «monismo» e «nichilismo» nietzscheano: così, la volontà di potenza emerge quale principio della nuova determinazione di valori, in cui ha luogo il «rovesciamento di tutti i valori» – nichilismo e oblio dell'essere come frutti amari dell'epoca del compimento della metafisica e del suo nichilismo. In fin dei conti, per Lotz, tutti e tre i pilastri principali (quello di carattere antropologico-gnoseologico, quello di carattere ontologico-metafisico e quello etico-morale) sono effetti dell'oblio dell'essere di cui, per Heidegger, ma non per Lotz, la metafisica sarà innanzitutto colpevole.

### 3. L'esistenzialismo di Heidegger come inizio di una nuova fase (post-metafisica?)

Lotz poteva avere un'esperienza *diretta* della filosofia heideggeriana, dal momento che, tra il 1934 e il 1936, per completare i suoi studi filosofici all'università di Friburgo, insieme al suo confratello gesuita Karl Rahner (1904-1984), frequentava i corsi e i seminari dell'allora giovane professore Martin Heidegger (1889-1976). Il pensiero affascinante di Heidegger ha marcato fortemente la sua filosofia sino alla tesi di laurea e lo ha stimolato fino alla fine, in particolare per quanto riguarda qualche tema classico della metafisica e la sua storia<sup>26</sup>. Tra questi temi ha un posto di rilievo la sfida lanciata da Nietzsche, finora trattata.

1. *Spunti su Heidegger*. – È stato Heidegger il primo a sostenere che l'idea grande nietzscheana, la cosiddetta «morte di Dio», c'è perché l'uomo si è dimenticato dell'essere. Si tratta del fatto che l'uomo, nel percorso della storia della metafisica occidentale, non ha prestato attenzione alla «differenza ontologica» (*ontologische Differenz*), perdendo di vista la distinzione tra essere ed ente (l'essere in cui si manifesta l'essente e l'essente da esso distinto) e si è occupato esclusivamente dell'ente<sup>27</sup>. L'«essere» (*Sein*) per Heidegger è la totalità misteriosa della realtà; né spirito, né materia, ma un mistero che va espresso da sempre, anche inconsapevolmente, quando pronunciamo la parola «è» (*ist*)<sup>28</sup>. L'essere si annuncia (si svela e si cela, contemporaneamente) in modo inevita-

<sup>25</sup> In Nietzsche i valori non sono più, e non possono essere, realtà obiettive che si reggono in se stesse (cf. Ludwig Marcuse, *Die Individualität als Wert und die Philosophie Friedrich Nietzsche*, Schmitz & Bukolzer, Berlin 1917).

<sup>26</sup> Cf. Johannes Baptist Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Neske, Pfullingen 1975; Idem, *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt am Main 1990 (trad. it. *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993).

<sup>27</sup> Cf. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*; Idem, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 2006.

<sup>28</sup> Nell'*opus magnum* heideggeriano si legge: «Non sappiamo che cosa significa “essere”. Ma per il solo fatto di chiedere: “Che cosa è essere?” ci manteniamo in una comprensione dell'“è”, anche se non siamo in grado di stabilire concettualmente il significato di questo “è”» (Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1988, 20-21).

bile in ogni nostra «precomprensione» di essere, anche se non siano in grado di esprimerlo adeguatamente con le nostre proposizioni essendo limitati nella sua comprensione. In Heidegger, l'«Esserci» (*Dasein*), vale a dire l'esistenza umana, è quel territorio particolare, luogo circoscritto dell'essere, dove si manifesta l'apertura all'infinità dell'essere. L'Esserci non è il corpo umano compreso in modo isolato dal resto della realtà, cioè dal mondo; esso deve invece essere colto come «essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*) al quale appartengono «mezzi» (*Zeugen*), «cose» (*Sachen*) e anche altri esseri umani («essere-con» = *mit-Sein*). L'Esserci umano è a tal punto collegato al mondo da poter dire (anche se suona assai provocatorio) che non c'è mondo senza Esserci, poiché il mondo è «un carattere dell'esserci stesso (*Seinscharakter des Daseins*)»<sup>29</sup>. Per Heidegger, e Lotz sarà d'accordo con questa idea, il tratto caratteristico a cui deve giungere la filosofia occidentale è rappresentato dall'oblio dell'essere.

2. *Punti di scontro.* – Mentre Lotz, da un lato, apprezza molto il risultato di Heidegger, che, secondo il suo giudizio, «giunse fino alla scoperta o all'evidenza dell'essere e segna così la via verso un pensiero che problematizza l'essere come prima nessun altro aveva fatto»<sup>30</sup>, dall'altro lato, invece, non ne risparmia la critica dal punto di vista «neotomista esistenziale»<sup>31</sup>. Il territorio da cui lui si sente di dover prendere le distanze è, innanzitutto e per lo più, la metafisica. Il punto focale della critica di Lotz su questo campo, e qui si trova anche il fulcro della stessa problematica heideggeriana, è la questione se *ci sia essere indipendentemente dall'ente*.

«[T]utto dipende dal fatto se l'essere è necessariamente *legato* all'essente, o se è in ultimo indipendente da esso»<sup>32</sup> – così viene individuato, giustamente, il punto principale che divide la posizione tomista (tradizionale e metafisica) da quella di Heidegger (fenomenologica, ontologico-esistenziale). In altre parole, il nocciolo del problema è se l'essere sia unicamente e necessariamente «essere dell'essente» (ciò che nel sistema tomiano-scolastico è solo l'*esse communis*), o se l'«essere stesso» (*l'ipsum esse*), nel suo intimo, vada oltre questa limitatezza e riesca a raggiungere anche l'Assoluto come tale. Chi ha ragione? Tutto dipende da cosa pensiamo della capacità dell'intelletto umano: se esso riesca a giungere conseguentemente alla trascendenza o no.

3. *La critica di Lotz.* – L'intero pensiero di Heidegger, nota Lotz, nasce dall'esperienza dell'«oblio dell'essere»<sup>33</sup>. Lo stesso Heidegger però, secondo il giudizio duro ed equi-

<sup>29</sup> In questo senso si può dire che l'Esserci non c'è, a sua volta, se non in quanto «essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*). (cfr. Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2001<sup>15</sup>, 23-28, qui: 25).

<sup>30</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 114.

<sup>31</sup> G. Penso caratterizza Lotz come «filosofo e teologo dell'esistenza» (cf. Giorgio Penso, Postfazione. Johannes B. Lotz, filosofo e teologo della esistenza, in Lotz, *Dall'essere al sacro*, 143-172, qui: 150).

<sup>32</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 108.

<sup>33</sup> Mentre in Nietzsche è segnato dal destino dell'oblio dell'essere, e porta a compimento la fine della metafisica, per Heidegger, ritiene Lotz, il ritorno dell'essere stesso è l'accadere caratteristico, attraverso cui egli si spinge oltre la metafisica e così prepara la via al futuro pensiero dell'essere (cf. Lotz, *Dall'essere*

voco del filosofo neotomista, è caduto nella trappola non essendo privo di un tale oblio. Scrive Lotz:

«Poiché [...] Heidegger non perviene alla piena trascendenza, egli non penetra nemmeno nella *profondità più intima* o nel sé originariamente autentico dell'essere, non riuscendo quindi, nonostante la propria tematizzazione dell'essere, a superarne l'oblio senza residui. Gli rimane celato propriamente quell'ultimo segreto a partire dal quale solamente l'essere si mostra come tale ed anche l'essente è dato come tale: obliato è l'essere *sussistente*»<sup>34</sup>.

Un giudizio così forte richiede, necessariamente, ulteriori spiegazioni. Lotz si riferisce, innanzitutto, allo scritto *Che cosa è la metafisica* (1930) in cui Heidegger si confronta con le cause ontologiche dell'essere «celato» dell'essere *nel* suo «svelamento» (*Entbergung*). Lotz nota che l'essere di Heidegger «non appare solo per noi come il non-essente, ma è in sé il non-essente o appunto il *nulla*, quest'ultimo appartiene all'«essere stesso», nella cui costituzione dunque il nulla viene necessariamente a giocare un ruolo»<sup>35</sup>. Per Lotz, invece, questa visione si avvicina alla contraddizione di Nietzsche, secondo cui il lato trascendente dell'essere viene assorbito da quello monista-immanente. Di conseguenza, dunque, Heidegger non sarebbe riuscito a superare del tutto il nichilismo nietzscheano.

Certamente, c'è san Tommaso d'Aquino dietro la posizione critica lotziana. Anche il Dottore Angelico procede dall'essente, inteso, a suo modo, come «avente-essere» (*habet esse*) ovvero, più precisamente, come ciò che «ha-parte all'essere» (*ens per participationem*). Ma Tommaso, secondo Lotz, riesce a fare un ultimo passo in avanti, arrivando a ciò che l'«essere è» (*est esse*), giungendo all'«*ens per essentiam*», la cui essenza dunque non è altro che l'«essere stesso» (*ipsum esse*) che racchiude «tutti i modi dell'essere» (*omnem modum essendi*) essendo, esso stesso, l'illimitata e infinita pienezza dell'essere che non dipende dall'essente. Infatti, questa concezione dell'essere assolutamente trascendentale è ciò che «tutti chiamano Dio» (*quod omnes dicunt Deum*): «da cui dipende ogni essente, mentre essa stessa, in quanto indipendente da ogni essente, sta o riposa in se stessa (*ipsum esse subsistens*)»<sup>36</sup>. Qui in Lotz siamo giunti alla distinzione che, in ultima analisi, funge da soluzione per salvaguardare la piena trascendenza di Dio che risuona nell'essente per il fatto che è un con-creatum. Per questo afferma Lotz: «Heidegger supera l'oblio dell'essere solamente nelle sue penultime zone [come *ens commune*], mentre la *dimensione ultima* dell'essere [come *ipsum esse subsistens*] rimane obliata»<sup>37</sup>.

È un giudizio *troppo* coraggioso? Rimproverare l'oblio dell'essere al suo ideatore, di sicuro un gesto forte – ma è giustificato? Cosa offre il nostro Autore in cambio? E qual è il valore filosofico della sua argomentazione?

*al sacro*, 105; Idem, *Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Betrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*, Knecht, Frankfurt am Main 1953; Idem, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein*, Neske, Pfullingen 1975).

<sup>34</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 110.

<sup>35</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 108.

<sup>36</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 109.

<sup>37</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 113.

### 3. Superare Nietzsche e Heidegger? – Verso una metafisica del Dio cristiano (personale e «divino»)

Abbiamo visto che Lotz giudica Heidegger, con la categoria centrale di quest'ultimo, prigioniero dell'«oblio dell'essere» (*Seinsvergessenheit*). Ora, facendo un passo in avanti, analizziamo brevemente con quale strumentario concettuale Lotz tenta di delineare una metafisica del Dio cristiano.

1. *Il Dio personale: una distinzione tra "il grande esso" e "il grande tu"*. – Per iniziare rievochiamo il concetto heideggeriano dell'«evento» (*Ereignis*) come punto di contrasto con la posizione lotziana. Per Heidegger l'essere discende dal e si realizza nell'evento<sup>38</sup>. Quest'ultimo però non può essere inteso come la causa dell'essere, poiché per l'evento heideggeriano non esiste causa ulteriore. Per tale ragione dell'evento si può dire esclusivamente che esso accade e che non è rintracciabile l'essere da cui l'evento deriva. L'evento, in un certo qual modo, si presenta come creazione dal nulla e pone l'essere dell'essente. Ancora una volta, criticando la posizione di Heidegger, Lotz si riferisce all'Aquinate, secondo l'asserzione pregnante che «la creazione non sarebbe mutamento (*creatio non est mutatio*)», mentre Heidegger, nota Lotz, colloca la «creatio» «nella "poiesis" greca e la intende quindi come cambiamento»<sup>39</sup>.

Per correggere questo errore, Lotz continua a riferirsi a san Tommaso e, in particolare, al suo modello gnoseologico del «completo ritorno» (*reditio completa*)<sup>40</sup>. Dio risulta visibile soltanto come il Tu (non solo come il «grande esso», soggetto delle cause e degli effetti, ma invece come il «grande tu»), vale a dire come *persona*. Infatti, solamente quest'ultima può esercitare la libertà. Nella tradizione scolastico-tomista, Dio, quale *ipsum esse subsistens*, è persona nella più elevata compiutezza (l'assoluta interiorità) e, di conseguenza, nell'assoluta libertà (indipendenza)<sup>41</sup>. Se invece il grande esso, cioè l'essere sussistente, viene sottratto al pensiero (cioè dal mondo di causa-effetto), finisce veramente col mancare il «grande tu», come nel caso dell'evento heideggeriano. In tal modo, invece, ribadisce Lotz, viene «espressamente ammessa la radicale incapacità del pensiero e l'ultimo oblio viene assunto così come destino insuperabile»<sup>42</sup>. Da qui prende vita l'indagine su una concezione più autentica di Dio.

2. *Il «Dio divino» (göttlicher Gott): dal comportamento intellettuale a quello religioso*. – Sempre sulla scia di Heidegger, Lotz analizza il concetto di Dio, distinguendo tra il comportamento umano meramente *intellettuale* e quello *religioso* nei suoi confronti<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Il pensiero heideggeriano sull'*Ereignis* (evento) prende forma nella seconda metà degli anni '30 (cf. Martin Heidegger, *Betriäge zur Philosophie [Vom Ereignis]*, *Gesamtausgabe* 65, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989).

<sup>39</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 112.

<sup>40</sup> Tommaso d'Aquino, *De Ver*, 1,9; *Sup. Lib. De Causis Exp.*, 15.

<sup>41</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 111.

<sup>42</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 111.

<sup>43</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 114-118.

L'antitesi, che emerge già espressamente anche in Heidegger ha questo significato: il pensiero (comportamento intellettuale) si sviluppa in base alle leggi della necessità logica secondo le sue proprie strutture e leggi, mentre nel comportamento religioso opera essenzialmente la libera dedizione. Come la dedizione, in assenza di un pensiero sano e in qualche modo critico, degenera facilmente nell'esaltazione priva di dedizione, si perde troppo spesso in concetti astratti e infruttuosi, e diviene «hybris» (orgoglio) da parte dell'uomo che pensa di poter dominare e «conoscere» tutto – atteggiamento che «è di poco vantaggio per qualsiasi dedizione»<sup>44</sup>.

Lotz rimprovera che Heidegger, quando voleva liberarsi del Dio dei filosofi, volgendosi al «Dio divino» (*der göttliche Gott*), con questo gesto, appunto, «forse si avvicina di più degli sforzi dei filosofi»<sup>45</sup>. Il Dio divino è proprio quello di fronte al quale può mostrarsi sensatamente il *comportamento religioso*, vale la pena la dedizione<sup>46</sup>. Lotz critica Heidegger perché quest'ultimo rifiuta di essere considerato come teista, ma anche come ateista. In quest'«apertura» Lotz, da una parte, sospetta il pericolo dell'«indifferentismo» ma, dall'altra, vede l'ulteriore opportunità di una futura «chiara presa di posizione»<sup>47</sup>. Ma è davvero tanto importante il gesto quasi-razionalista di definirsi con le categorie metafisiche tradizionali? Di fatto, anche lo stesso Lotz apre una strada, per così dire, «più trascendentale» verso la conoscenza di Dio.

#### 4. Una particolarità della metafisica di J.-B. Lotz: la «conoscenza con l'amore»

Ha l'amore a che fare con la metafisica? Lotz sostiene di sì inevitabilmente. Forse in questa sede possiamo individuare anche il suo contributo più fecondo alla questione.

1. *Conoscenza con l'amore.* – Attraverso il suddetto dualismo del comportamento intellettuale e religioso Lotz arriva a una connessione metafisica tra la conoscenza e l'amore. Prendendo come esempio la conoscenza di Dio, il filosofo scrive: «egli [Dio come *ipsum esse subsistens*] è il nostro segreto più altamente celato. Perciò [...] la conoscenza dev'essere fecondata dall'amore, e il comportamento intellettuale, per raggiun-

<sup>44</sup> Cf. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 115.

<sup>45</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 114.

<sup>46</sup> Su questo tema cf. Teodoro Di Bella, *L'autenticità dell'esistenza e il problema di Dio in Martin Heidegger*, Istituto teologico S. Tommaso, Messina 2004; Luis Romera Oñate, *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*, Barghigiani, Bologna 1996; Giovanni Giorgio, *Il Dio ultimo come origine della verità. Saggio sul pensiero di Martin Heidegger*, Dehoniane, Roma 1998; Jean Beaufret et al., *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980; Secondo Bongiovanni, *La liberté du fondement. Le sens du "fondament" chez Martin Heidegger et ses implications sur la question de Dieu*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2003; George Kovacs, *The question of God in Heidegger's phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1990.

<sup>47</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 116.

gere il suo obiettivo, deve [...] compenetrarsi in quello religioso»<sup>48</sup>. Dato quest'esplicito collegamento tra le due grandezze, conoscenza e amore, non è illegittimo definire la modalità di metafisica specifica di Johannes Baptist Lotz come «agapica».

L'idea, certo, ha delle radici profondissime nella tradizione metafisica segnata dal cristianesimo. Infatti, già S. Bonaventura nota che la conoscenza sapienziale non è una conoscenza «fredda», ma in essa ha una parte l'amore, concludendo che l'atto di tale conoscenza ha inizio nell'intelletto e termina nella parte affettiva. Sulla stessa scia anche S. Tommaso d'Aquino osserva che la «conoscenza» umana va situata in quella che egli chiama *cognitio per connaturalitatem*: un certo tipo di conoscenza «quasi intuitiva», «per esperienza» e «per affinità spirituale». Infatti, la rettitudine di giudizio, in San Tommaso, «può essere di due modi: conforme all'uso perfetto della ragione o per una certa connaturalità con ciò che si ha da giudicare»<sup>49</sup>. Di che cosa si tratta più in particolare?

Sebbene S. Tommaso abbia parlato esplicitamente di conoscenza per connaturalità in un numero molto limitato di testi<sup>50</sup>, il suo contributo è divenuto un modello attendibile. La caratteristica comune di una tale conoscenza è il riferimento all'esperienza mistica. S. Tommaso voleva dare un fondamento scientifico (filosofico-teologico) a quest'ambito della spiritualità cristiana, dai principi così diffusi nella Chiesa e sul quale, anche ai suoi tempi, vi sono state, e vi sono ancora oggi, diverse opinioni tra i teologi. La conoscenza mistica è una conoscenza partecipata per dono divino ed è una partecipazione che mantiene una somiglianza con la stessa conoscenza di Dio. Quest'ultima, afferma S. Tommaso, non procede *per compositionem* come la scienza umana, perché attribuire a Dio una conoscenza razionale vorrebbe dire assegnare alla sua conoscenza un limite di non-essere. La conoscenza di Dio invece deve essere necessariamente assoluta e semplice, *per simplicem intuitum* e deve cogliere la realtà, della quale è causa, con un solo sguardo, tutta intera. Di questa conoscenza divina partecipa la conoscenza umana, *per analogiam*, se e in misura in cui ama<sup>51</sup>.

2. *Dall'amore legato a sé a quello dimentico di sé.* – L'intuizione centrale di Lotz, che segue S. Tommaso, secondo cui senza amore non si può conoscere né Dio né il mondo, risulta estremamente importante per la fondazione della metafisica; non solo quella della vita morale, ma, e forse innanzitutto, quella della vita spirituale. Il nostro Autore nota che nel processo conoscitivo si realizza un circolo, in cui il conoscente assume in sé il

<sup>48</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 118.

<sup>49</sup> San Tommaso, *Summa Theologiae* II-IIae, q. 45 a.2. – cita Pié-Ninot, *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza»* (1 Pt 3,15), Queriniana, Brescia 2010, 189. «[...] la *cognitio per connaturalitatem* – scrive Pié-Ninot – suscita un tipo di conoscenza che può essere qualificata anche come affettiva, per contatto, per istinto o per semplice intuizione, che genera una «sintonia comunicativa», e ricorda la tradizione cristiana della esperienza mistica...» (Ibidem, 189).

<sup>50</sup> Cf. *In III Sent. dist.* 35, p. 2 a. 1, in c.; I, q. 1, a. 6, ad 3um; II-II, q. 45, a. 2. in c; *In de Div. Nom. Exp.*, cap. II, lect. IV, nn. 191-192: è singolare come questi testi mantengano un andamento sinottico di perfetta corrispondenza quasi letterale (cf. Marco d'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 41; 69).

<sup>51</sup> Cf. Marco d'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, 57-58.

conosciuto, l'amante invece, per così dire, si dirige fuori, verso l'amato. Questo movimento emerge, commenta Lotz, «soprattutto nell'amore dimentico di sé, all'opposto di quello legato a sé, ragion per cui l'amore si compie o arriva del tutto al dispiegarsi nella sua essenza solo nel primo, e non ancora, invece, nel secondo»<sup>52</sup>.

La mancanza proprio di *quest'*aspetto, quello dell'amore, rende il conoscere (vale a dire tutta la filosofia) di Nietzsche e di Heidegger mancante, se non addirittura, almeno in qualche misura, erroneo – ecco la conclusione «agapica» della metafisica lotziana. Mentre Nietzsche «rifiuta decisamente il comportamento religioso»<sup>53</sup>, Heidegger «rimane, oscilla tra il cristianesimo e il paganesimo greco»; in entrambi «l'amore non perviene al suo pieno dispiegamento»<sup>54</sup>. L'impurità dell'amore anche in loro è la maggiore fonte di errori: «[i]n entrambi i casi, quello che viene esaminato è solo l'amore deformato, *legato a sé*, fino all'egoismo più sfrenato, mentre l'amore dimentico di sé viene del tutto ignorato»<sup>55</sup>.

3. *Qualche accenno per una «storia degli effetti» (Rousselot e Rahner).* – Non è questo il luogo per un resoconto esaustivo della «storia degli effetti» (*Wirkungsgeschichte*) di questi pensieri. Basti solo riportare due nomi: la concezione di Pierre Rousselot (1878-1915) su «gli occhi della fede» (*les yeux de la foi*)<sup>56</sup> e l'accento di Karl Rahner (1904-1984) sulla conoscenza di Dio condizionata dall'amore<sup>57</sup> sono segni univoci della recezione.

## 5. Facit

Quale conseguenza possiamo trarre da ciò che è stato detto? Infatti, una verità filosofico-teologica, che non ha nessun influsso sulla nostra vita concreta, non è ancora

<sup>52</sup> Johannes Baptist Lotz, *Dall'essere al sacro*, 116. Cf. ancora Idem, *Die Drei-Inheit der Liebe. Eros-Philia-Agape*, Knecht, Frankfurt am Main 1979; Idem, *Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape*, Knecht, Frankfurt am Main 1971.

<sup>53</sup> Più precisamente, scrive Lotz, «[...] anche in Nietzsche che pensa che l'uomo dovrebbe respingere l'amore di Dio a rivoltarsi contro di esso, per essere se stesso. In realtà invece, proprio nella dedizione a quest'amore l'uomo viene donato a se stesso, e cioè, nell'avvicinamento sopra descritto, come *partner* di Dio» (Lotz, *Dall'essere al sacro*, 117).

<sup>54</sup> Lotz, *Dall'essere al sacro*, 118.

<sup>55</sup> Secondo Lotz, in Heidegger non si può affatto parlare di amore. Seppur egli tocchi di sfuggita il tema della «grazia» e il «favore» dell'essere, in lui dall'essere non emerge Dio e manca la persona capace di amare. «Forse – indovina Lotz – nella trasmissione o nell'appello dell'essere è celato l'amore, come pure nel corrispondere all'appello da parte dell'uomo. Si può anche far riferimento al fatto che l'uomo è già sempre chiamato dall'essere al di sopra di se stesso, e proprio in questo viene donato a se stesso nella sua autenticità» (Johannes Baptist Lotz, *Dall'essere al sacro*, 117).

<sup>56</sup> Cf. Pierre Rousselot, *Gli occhi della fede*, Jaca Book, Milano 1977, spec. 70-73, intitolato «Visione tramite l'amore».

<sup>57</sup> Karl Rahner scrive: «A questo punto bisogna ricordare di nuovo che nell'intimo della trascendenza dell'uomo verso Dio si attua un suo rapporto volontario nei propri riguardi, per cui l'amore condiziona la conoscenza di Dio. Si è detto soprattutto dell'amore necessario verso Dio, connaturato all'esistenza dell'uomo» (Karl Rahner, *Uditori della parola*, Borla, Roma 1988, 142).

compresa sufficientemente. Prima delle parole conclusive sulla metafisica lotziana (2), vorrei fare un cenno a qualche conseguenza pratica (1).

1. Infatti, nella nostra epoca post-moderna, molti si mostrano riluttanti nel cominciare ad amare finché non ritengono il loro amore veramente “genuino”, “autentico”, vale a dire perfetto. Tuttavia, da una parte, le nostre motivazioni mai saranno impeccabili da questo punto di vista! Dall'altra parte, invece, un senz'altro non aspetta la nostra intenzione impeccabile, piuttosto il nostro aiuto *concreto*. Non a caso le personalità con grande autorità spirituale dicono di cominciare ad amare con il tuo amore imperfetto e con le tue motivazioni miste, in parte inevitabilmente egoistiche, con un amore che, appunto, hai! La purificazione del nostro amore avverrà come conseguenza della prassi giusta – e quasi automaticamente!

Forse, così è anche la metafisica. Siamo partiti dalla definizione «ingenua» di essa (ma conforme alla filosofia classica in generale e a quella di Lotz in particolare) dicendo che la metafisica è l'ambizione (realistica o chimerica) umana di «oltrepassare», con l'aiuto dell'intelletto, ciò che è *fisico* (cioè *temporale*), giungendo alle verità immutabili (cioè «eterne»). In realtà, un tale superamento, nella sua forma ideale, forse non sarà mai possibile: la verità ultima risulta irraggiungibile, rimanendo però per sempre quell'ideale che ispira il pensiero umano<sup>58</sup>. Quest'irraggiungibilità però non rende superflua la sua necessità: in quanto capace di riflettere sui suoi limiti inevitabili (ed in questo contesto si tratta della nostra limitatezza in quanto esseri umani) la metafisica può rendere un servizio notevole fornendo la conoscenza, pur frammentaria ed effimera, delle ragioni e verità intuite nel «sottofondo» della nostra esperienza. In fin dei conti, il problema della possibilità di una conoscenza assolutamente vera (metafisica) è interamente connesso alla domanda se «la fedeltà di Dio [e il suo amore sia] più forte delle nostre fragilità» (2Tim 2,13).

2. Siamo giunti alla conclusione. È riuscito il filosofo neotomista, Johannes Baptist Lotz, a salvare (creativamente recuperare e assicurare) la metafisica dalla critica di Nietzsche e Heidegger? È riuscito il superamento progettato dalla sua parte? Qual è il valore della versione di metafisica “agapica” da Lui delineata? E infine in che cosa consiste, se mai, la sua originalità? Alle prime due domande forse converrebbe rispondere dicendo che probabilmente le loro formulazioni sono già troppo ambiziose! Infatti, la metafisica non necessita di esser «salvaguardata», «recuperata» o «assicurata» da nessuno; basti la semplice dimostrazione che coloro che cercano di negarla sono inevitabilmente in contraddizione, coltivando, essi stessi, la metafisica. Rispetto alla terza e alla quarta domanda (riguardanti il «valore» e l'«originalità» del nostro Autore), probabilmente nemmeno Lotz rivendicherebbe un livello di novità molto alto per se stesso: da buon tomista, egli faceva riferimento abbondantemente ai maestri medioevali, innanzitutto a Tommaso.

<sup>58</sup> Come dice Karl Rahner in modo calzante: «Dica pure Heidegger che la metafisica è morta. Essa non è morta e continuerà a rimanere viva. Anzi, si aggira come uno spettro quando la si vuole negare» (Karl Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Città Nuova, Roma 1994, 75).

Una cosa invece è senz'altro a favore di Lotz: Tommaso ancora non poteva riflettere sulle sfide lanciate da Nietzsche e Heidegger! C'era bisogno di un competente conoscitore moderno, contemporaneo di questi autori, che non li trattasse solo come «*avversarii*», lontani ed estranei, ma invece li capisse, per così dire, «intrinsecamente», dal di dentro. Per questo motivo possiamo ritenere la metafisica «agapica» di Johannes Baptist Lotz, tra le limitazioni suddette, come un contributo creativo ed originale al dibattito odierno circa la metafisica.

# La contemplazione di Gesù negli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio alla luce dell'esperienza trascendentale di Johannes Baptist Lotz S.J.

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

Johannes Baptist Lotz (1902-1992) offre nel suo libro *L'esperienza trascendentale* il frutto maturo delle lezioni impartite all'Università Gregoriana per più di dieci anni (dall'anno accademico 1963-1964 a quello del 1975-1976)<sup>1</sup>. Lo scopo di questo studio è mettere in evidenza come nella contemplazione di Gesù attraverso i Vangeli, secondo la proposta del libricino degli *Esercizi Spirituali*, si ricapitolino tutti i livelli dell'esperienza trascendentale, così come spiegata da Lotz.

Nell'itinerario a seguire si offre, in primo luogo, un breve accenno al significato della contemplazione di Gesù negli *Esercizi Spirituali*, specialmente negli esercizi della seconda settimana, per mostrare in seguito il rapporto tra quella contemplazione e l'esperienza trascendentale e constatare come nella 'Contemplazione per giungere ad amare' si riassume l'esperienza trascendentale. Infine, si chiude con una considerazione sul senso trascendentale dell'esperienza di Gesù negli *Esercizi Spirituali*.

## 1. La contemplazione di Gesù negli esercizi spirituali della seconda settimana

Dopo la prima settimana, l'esercitante è più consapevole delle sue affezioni disordinate e, dunque, può essere più attento al discernimento delle sue mozioni per identificare la provenienza dei suoi pensieri. Un tale esercizio significa che l'interiorizzazione del *Principio e fondamento* si è avviata e che l'esercitante ha cominciato a mettere in pratica le regole del discernimento proprie di quella tappa. Quindi, nel corso della seconda settimana, imparerà anche a identificare le tentazioni sotto apparenza di bene.

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

<sup>1</sup> J. B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg 1978; trad. it: *Esperienza trascendentale*. Introduzione e traduzione di Massimo Marassi, Vita e Pensiero, Milano 1993.

Il paragone tra un re di questo mondo e quello eterno che Sant'Ignazio suggerisce di fare nella contemplazione della chiamata del Re temporale, tra la prima e la seconda settimana, offre all'esercitante il senso della vita cristiana, cioè seguire Gesù decentrandosi per amore suo, in modo da impegnarsi a faticare con lui per riposare con lui. Il prosieguo delle successive contemplazioni (incarnazione e nascita, fino al battesimo) ha il fine di mostrare all'esercitante come la comprensione di chi sia Gesù dipenda da un'illuminazione interiore che è opera dello Spirito Santo, non dalla sua intelligenza. Perciò l'esercitante chiede continuamente la grazia che tutte le sue intenzioni e operazioni siano puramente ordinate al Suo maggior servizio e lode attraverso tutti gli esercizi [46]<sup>2</sup>. Tuttavia, durante i primi tre giorni della seconda settimana quella preghiera acquista maggiore precisione nel terzo preludio, in quanto consona al contenuto di ciò che si contempla, poiché si chiede "conoscenza interiore del Signore, che per me si è fatto uomo, perché più lo ami e lo segua" [102]. E nel colloquio si deve pensare a "quello che devo dire alle tre Persone divine, o al Verbo eterno incarnato, o alla Madre e Signora nostra, chiedendo, secondo quello che sentirò in me, di seguire e imitare di più il Signore nostro, appena incarnato" [109].

All'esercitante la consapevolezza che Gesù è Dio fatto uomo per lui la può dare soltanto Gesù stesso in quanto uomo/Dio attraverso la sua umanità (presenza metastorica) e la sua divinità (rivelazione interiore dello Spirito Santo). Ma siamo ancora nei primi tre giorni della settimana, la cui dinamica è preparare l'esercitante ad una scelta.

In effetti, prima di introdurre l'esercitante nel quarto giorno, Sant'Ignazio propone un preambolo per considerare i diversi stati o forme di vita di cui Gesù ha dato esempio: obbedendo ai genitori ha insegnato l'osservanza dei comandamenti, e ha insegnato anche la perfezione evangelica distaccandosi dai genitori, rimanendo nel Tempio. Adesso lo scopo è di "investigare e domandarci in quale vita o stato sua divina maestà vuole servirsi di noi. E così, come introduzione a questo, nel primo esercizio che segue vedremo l'intenzione di Cristo nostro Signore e, al contrario, quella del nemico della natura umana; e come dobbiamo disporci per arrivare alla perfezione in qualsiasi stato o genere di vita che Dio nostro Signore ci darà di scegliere" [135].

La disposizione alla perfezione è in primo luogo il disporsi alla conoscenza di Gesù, e, in secondo luogo, non solo la conoscenza delle proprie affezioni disordinate, ma anche il prendere consapevolezza della propria vocazione in modo da scegliere quello che Gesù ha scelto per l'esercitante, avendo cura di non lasciarsi ingannare dal 'nemico della natura umana' sotto forma di bene.

Così, nella prima meditazione del quarto giorno, quella delle due bandiere, la preghiera del terzo preludio si trasforma nel "chiedere conoscenza degli inganni del cattivo capo e aiuto per guardarmene; e conoscenza della vita vera che il sommo e vero capitano indica e grazia per imitarlo" [139]. Nella contemplazione successiva, le tre categorie di

<sup>2</sup> Le citazioni degli *Esercizi Spirituali* sono tratte da: SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali. Ricerca sulle fonti*. Edizione con testo originale a fronte a cura di Pietro Schiavone S.I., San Paolo, Cinisello Balsamo <sup>3</sup>2012.

uomini, il terzo preludio è così formulato: “Qui sarà chiedere la grazia per scegliere quello che più sia a gloria di sua divina maestà e salvezza dell’anima mia” [152]. E il colloquio di ambedue le contemplazioni è lo stesso: l’esercitante chiede di essere ricevuto sotto la bandiera di Gesù in povertà spirituale, ma anche in povertà materiale qualora Gesù lo voglia, e se questa è la Sua volontà anche subendo ignominie e ingiurie per imitarlo meglio [147].

Riassumendo, cosa ci si aspetta dalle contemplazioni di Gesù durante la seconda settimana degli *Esercizi*? Li si aspetta che l’esercitante riordini tutta la sua persona guardando al fine per il quale è stato creato, mediante l’indifferenza, riuscendo in questo modo a prendere delle decisioni attraverso le quali riesca ad utilizzare le cose e a rapportarsi con le persone tanto quanto necessario affinché realizzi la sua personale vocazione. E questo da una parte grazie alla conoscenza di Dio che riceve mediante la contemplazione di Gesù, e, dall’altra, grazie anche alla conoscenza dei suoi disordini affettivi e degli inganni del nemico della natura umana. Può rispondere così alla chiamata evangelica che Gesù gli rivolge attraverso il vissuto della povertà spirituale, comune a tutte le vocazioni cristiane e, se è il caso, a una particolare chiamata alla povertà concreta e all’essere disprezzato per amore suo, come recita il terzo grado di umiltà, secondo cui “per imitare e assomigliare più attualmente a Cristo nostro Signore voglio e scelgo piuttosto povertà con Cristo povero che ricchezza, piuttosto ignominie con Cristo pieno di esse che onori, e desidero più di essere stimato insensato e folle per Cristo, il quale per primo fu ritenuto tale, che saggio e prudente in questo mondo” [167].

Nel prossimo paragrafo si mostra come nella scelta di seguire Gesù nell’indifferenza propria della povertà spirituale, ma anche in una condizione più estrema come quella dell’umiliazione pubblica a causa sua, siano coinvolti, consapevolmente o inconsapevolmente, tutti i quattro passaggi dell’esperienza trascendentale.

## 2. Contemplazione di Gesù ed esperienza trascendentale

L’esperienza della contemplazione di Gesù implica, da una parte, una *ricettività passiva*, nel senso che l’esercitante non produce quello che contempla, ma piuttosto è il Contemplato a venirgli incontro e, dall’altra, si può parlare di una *spontaneità* che consente all’esercitante di interpretare attraverso l’intendimento ciò che recepisce passivamente. Così l’esercitante percepisce ed elabora a un primo livello eidetico quello che contempla grazie a un *a-priori* che lo distingue dagli altri animali: la capacità di trasformazione eidetica appunto. Una capacità dovuta alla sua dimensione spirituale, non solo interpretare tramite l’intendimento, ma ragionare a partire da ciò che recepisce passivamente. Con questo presupposto, l’esercitante può, oltre che cogliere l’essenza degli enti, percepire anche quella di Gesù se illuminato da un atteggiamento teologale: può riconoscere nella sua Presenza Colui che È. Ma non solo.

A un livello successivo, ma non differente psicologicamente, chi contempla l’essere storico di Gesù, contempla non solo Colui che È, ma percepisce la sua essenza, cioè Colui mediante il quale tutti gli enti sono, Colui che dà l’essere, fondamento dell’essen-

za di tutti gli enti concretamente esistenti per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte. E qui si può fare ancora un successivo approfondimento.

In effetti, se Gesù è l'Essere mediante il quale tutto è stato fatto, allora bisogna riconoscere che Egli è l'Essere sussistente, e, quindi, contemplandoLo, l'esercitante passa dal livello ontologico a quello metafisico. Ma come è possibile che un essere concreto, Gesù, possa essere l'Essere fonte degli enti e che sia al di là di tutti gli enti concretamente esistenti, quando Lui è un concreto esistente? Se si considera il fatto che in ogni ente si manifesta l'essere e nell'essere è già presente l'Essere sussistente, almeno implicitamente, come esplicitare e identificare l'Essere sussistente con l'essere storico di Gesù? Per questa operazione è necessario distinguere Gesù da tutti gli altri esseri ed enti. Una tale distinzione è frutto di un lavoro riflessivo che il credente/esercitante compie sull'esperienza che ha della rivelazione interiore di Gesù, così come si coglie attraverso la riflessione la presenza implicita dell'Essere nell'essere dell'ente, per renderla esplicita. In altre parole, per passare da una conoscenza implicita di Gesù come l'Essere sussistente a una esplicita è necessario riconoscerLo come Dio.

Il riconoscimento esistenziale di Gesù come Dio deve realizzarsi nel personale divenire storico dell'esercitante. Ed è possibile perché, da una parte, Gesù si auto-manifesta, si esplicita storicamente come 'Colui che è', come 'la Risurrezione e la Vita', come 'Alfa e Omega', e, dall'altra, l'esercitante, come qualunque credente, è assistito, 'illuminato' interiormente dallo Spirito Santo per elaborare e produrre tale riconoscimento. Assentendo interiormente alle affermazioni che Gesù fa di se stesso, Lo si riconosce come fondamento del proprio ente esistente e di quello degli altri, così come il punto di riferimento della storia dell'umanità.

L'esperienza dell'essere che si fa in ogni ente rivela, sempre implicitamente, l'Essere sussistente, che si manifesta esplicitamente soltanto quando si rivela come tale, come avviene nel caso di Gesù. Allora si compie il passaggio dall'esperienza metafisica all'esperienza propriamente religiosa, la quale in senso cristiano si dà attraverso l'atto di fede che apre alla speranza metastorica e all'Amore trascendente, cioè l'atteggiamento teologale.

Tale passaggio significa che il credente/esercitante è riuscito a penetrare, grazie allo Spirito, nella carne di Gesù per cogliere il Verbo che l'inabita e riconoscerLo come il Signore, come Dio, come l'Essere sussistente. A questo punto egli si avvia verso l'indifferenza, così come l'insegna Sant'Ignazio [23], giacché il suo vissuto della realtà è ordinato e distaccato dalle cose create, cioè dalle cose e dalle persone, perché ama ordinatamente Gesù in tutto e tutto in Gesù: negli enti come Colui che dà il loro essere; come l'Essere Assoluto sussistente e trascendente; e come Colui che storicamente è morto e risorto. Chi ama Gesù ha tutto, perciò si può distaccare da tutto, poiché ha tutto. Per Gesù si lascia tutto, ma si recupera tutto. Amando Gesù si ama tutto quanto esiste: dall'aria all'altro come me, includendo i mari e la terra e tutto ciò che contengono. E dal momento che si acquisisce il vero senso delle cose, si può offrire la propria vita come testimonianza di quello che si ama, ma si può anche agire in senso contrario a ciò che è culturalmente e politicamente corretto, ritenendo un onore l'essere disprezzati e considerati pazzi per amore di Gesù, l'Essere sussistente incarnato.

### 3. La contemplazione per giungere ad amare alla luce dell'esperienza trascendentale

Nell'esperienza cristiana di Ignazio si rintracciano i quattro livelli dell'esperienza trascendentale, come indicato nella 'Contemplazione per giungere ad amare'. Ignazio colloca l'esercitante invitandolo a immaginare se stesso davanti a Dio nostro Signore, agli angeli e ai santi che intercedono per lui [232] indicandogli di chiedere, alla fine della quarta settimana, la conoscenza profonda del tanto bene ricevuto durante gli *Esercizi*, affinché riconoscendolo possa in tutto amare e servire sua divina maestà [233]. E poi elenca i tre punti della contemplazione in cui si possono identificare e distinguere i diversi momenti dell'esperienza trascendentale.

Quando Ignazio, nel primo punto, indica all'esercitante di richiamare alla memoria i benefici ricevuti nella creazione, come nella redenzione, con tutti i doni particolari avuti, gli sta chiedendo di discernere 'con molto affetto' tutto ciò che Dio nostro Signore gli ha fatto e dato di quello che Egli stesso ha, e aggiunge, in seguito, che il Signore stesso desidera donarsi all'esercitante secondo il suo disegno divino. È da notare come, quando Ignazio dice 'Dio nostro Signore', siano implicate le tre persone della Trinità che hanno dato all'esercitante non solo l'essere *quell*'esercitante, ma anche tutto il creato che sostiene l'essere concreto di *quell*'esercitante, arrivando, anzi, fino all'estremo per cui è la Trinità stessa a darsi all'esercitante, giacché "l'amore consiste nella comunicazione reciproca, cioè nel dare e comunicare l'amante all'amato quello che ha, o di quello che ha o può, e così a sua volta l'amato all'amante; di maniera che se l'uno ha scienza la dia a chi non l'ha, e così se onori, se ricchezze l'uno all'altro" [231].

Nel secondo punto della contemplazione l'esercitante deve osservare "come Dio abita nelle creature: negli elementi dando essere, nelle piante facendo vegetare, negli animali fornendoli di sensi, negli uomini dando l'intendere; e così in me dandomi essere, vita, sensi e facendomi intendere; così pure col fare di me un tempio, essendo io creato a somiglianza e immagine di sua divina maestà" [235]. L'esercitante, nel terzo punto, deve pensare a come Dio fatica e opera per lui in tutte le cose create sulla faccia della terra, comportandosi come uno che lavora "nei cieli, negli elementi, nelle piante, frutti, armenti, ecc., dando essere, conservando, facendo vegetare, dando i sensi, ecc." [236]. E, infine, l'esercitante considera come tutti i beni e i doni ricevuti discendano dall'alto; così la sua potenza, giustizia, bontà, pietà, misericordia discendono da quelle di Dio come i raggi discendono dal sole e le acque dalla fonte [237].

La contemplazione per giungere ad amare esige uno sforzo di riflessione illuminato dall'atteggiamento teologale, che perciò non è solo frutto della naturale capacità dell'esercitante, ma del vissuto del suo personale incontro con Gesù attraverso la contemplazione che non è altro che un muto scambio d'amore: "E con questo riflettere in me stesso, considerando con molta ragione e giustizia quello che io devo da parte mia offrire e dare a sua divina maestà, cioè tutte le mie cose e me stesso con esse, come uno che offre con molto affetto" [234].

Certamente la consapevolezza riflessa dei diversi livelli dell'esperienza trascendentale non è necessaria per ricevere l'impronta della grazia del Contemplato, ma in questa sono implicitamente presenti, poiché Gesù è riconosciuto non solo come Colui mediante il quale tutte le cose sono state fatte, ma anche come la rivelazione del fondamento dell'Essere, e perciò come l'Essere sussistente presente in tutti gli enti, Signore della vita e della morte di quanto esiste.

#### 4. Il senso trascendentale dell'esperienza di Gesù

L'esperienza di Gesù negli *Esercizi* radica l'esercitante nella realtà, svelandogli la sua densità visibile e invisibile, cioè ontica, ontologica, metafisica e religiosa. Contemplando Gesù si realizza l'esperienza trascendentale totale. Il nocciolo dell'esperienza degli *Esercizi* porta a prendere una decisione sulla personale vocazione come risposta all'amore del Signore. E questa presuppone il riordinamento affettivo che l'esercitante compie durante la prima settimana, affinché la sua scelta sia ordinata al fine per il quale è creato. La mediazione è la contemplazione di Gesù, ragione per la quale si può affermare che, nel contesto degli *Esercizi*, l'esperienza trascendentale diventa eminentemente affettiva e non solo cognitiva.

In effetti, a tutti i livelli dell'esperienza trascendentale l'affettività ha un ruolo importantissimo poiché non si tratta soltanto della percezione e cognizione di 'qualcosa', sia esso l'ente, l'essere o l'Essere sussistente, ma principalmente del fatto che tale percezione produce una reazione affettiva e opera una trasformazione interiore nel soggetto, qualsiasi sia la decisione che prende di fronte a ciò che percepisce.

Durante gli *Esercizi* l'esercitante si trasforma nel processo che lo porta a prendere la sua decisione dinanzi alla progressiva consapevolezza di chi sia Gesù. Prendere una decisione riflessamente pensata, come risposta a una richiesta nella quale si riconosce la volontà di Gesù come la volontà dell'Essere sussistente, significa che quella risposta ha un valore trascendentale, nel senso classico, perché supera le coordinate del tempo e dello spazio, ha un valore eterno poiché è risposta a una richiesta Assoluta, divina. Così, le scelte negli *Esercizi*, ma lo si potrebbe dire di ogni scelta *cristiana*, sono indirizzate ordinatamente dal desiderio di compiacere colui che si riconosce come il Signore Assoluto e sussistente. E questo è un amore che ha una prospettiva metastorica.

Nel rapporto con il Gesù del Vangelo l'esercitante si va trasformando perché la sua esperienza gli fa percepire una realtà che va oltre i limiti della ragione e della storia. Precisamente questa percezione lo fa trascendere. Ma non solo poiché in lui si trovano le condizioni antropologiche *a priori* che rendono possibile tale superamento, ma perché si trovano in lui anche le condizioni cristiane *a priori* della conoscenza di Gesù, cioè l'azione illuminante dello Spirito Santo che agisce come complemento soggettivo della rivelazione oggettiva. Questa è la dimensione trascendentale cristiana in senso kantiano.

Quando l'esercitante contempla Gesù si pone in contatto con la realtà oggettiva della rivelazione a lui indirizzata. Tuttavia il recepirla e interiorizzarla dipende dalla sua personale risposta non solo a quanto contempla, ma a quel dialogo interiore che stabili-

sce con se stesso e che senza l'illuminazione dello Spirito non può concludersi nella donazione di sé nell'amore. E qualora la sua risposta all'invito rivoltogli fosse negativa, essa sarebbe un rifiuto consapevole rispetto all'apertura all'Amore percepito da parte di Gesù.

Un approccio come quello sviluppato in quest'ultimo paragrafo non può dirsi filosofico in senso stretto, in quanto si allude alla Rivelazione che sfugge ai limiti della ragione e della storia. Tuttavia è radicato nella ragione e nella storia, nel senso che ragionando si superano le coordinate dello spazio e del tempo per raggiungere Colui che, nella storia, la trascende. Come afferma San Bonaventura:

Così come per coloro che piamente guardavano Cristo, la visione patente della sua umanità era via per la conoscenza latente della divinità, così anche l'occhio dell'intelligenza razionale è portato dalla mano, mediante figure enigmatiche e mistiche, alla vera conoscenza della divina sapienza. In questo modo, non può essere conosciuta da noi la sapienza invisibile di Dio se non conformandosi, per via di somiglianza, a queste forme delle cose sensibili che conosciamo e manifestandosi tramite esse le invisibili che non conosciamo.<sup>3</sup>

## Conclusione

La contemplazione di Gesù illuminata dall'atteggiamento teologale, dentro o fuori dagli *Esercizi*, si presenta al contemplativo sempre come un'esperienza di trascendenza in cui si ricapitolano tutte le dimensioni in essa comprese: quella dell'ente, dell'essere, dell'Essere sussistente e di Dio. Per questa ragione contemplare Gesù fa mettere radici nella realtà visibile e anche in quella invisibile, in modo da avere la visione completa che quanto esiste è *stato creato*. E contemporaneamente l'esercitante è trasformato interiormente e affettivamente, poiché il suo naturale disordine è ordinato nella rilettura della sua affettività alla luce dell'Amore ricevuto, al punto da disporsi a subire disonore e umiliazioni per amore suo, andando contro ciò che il senso comune reputa culturalmente corretto. Perciò gli *Esercizi* si concludono con una contemplazione per raggiungere non solo l'amore, ma per amare. Nelle parole di San Paolo: "Egli [Dio] l'ha abbondantemente riversata su di noi [la sua grazia] con ogni sapienza e intelligenza, poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra" (Ef 1, 8-10).

<sup>3</sup> *De Plantatione Paradisi*, 1, in *Opera Omnia*, edita, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Aquas Claras, Quaracchi 1882-1902, V, 564b-575a.

# Lotz and Lonergan: Two Jesuit Attempts to Engage Post-Modernity

by GERARD WHELAN S.J.\*

Johannes Baptist Lotz was a German Jesuit and much respected professor of the philosophy faculty of the Gregorian University, where he taught from 1952 until 1985. He was known as having strong credentials in Thomist metaphysics and as interpreting Thomas in a way that was innovative for his time. He formed part of the group of philosophers and theologians known as *Transcendental Thomists* who were influenced by Joseph Maréchal. This older Belgian Jesuit had interpreted Thomas in the light of the philosophy of Immanuel Kant, employing a notion of the *turn to the subject* to ground metaphysics in epistemology and anthropology. In taking this approach, both Jesuits demonstrated instincts that derived from the notion of discernment of spirits found in *The Spiritual Exercises of St Ignatius*.

Lotz began his career in the Gregorian at a time of great vitality in the faculty, working with colleagues such as Bernard Lonergan. In this article, I begin with an outline of the thought of Lotz, and articulate certain criticisms of that have been made of it. I then compare the thought of Lotz to that of Lonergan and suggests that weaknesses in the thought of the former are overcome in the thought of the latter<sup>1</sup>. At the same time, I suggests that strengths are preserved of rooting a modern philosophical argument both in Thomism and in instincts that derive from *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*.

## Lotz, Maréchal, and Heidegger

Lotz never actually taught full-time at the Gregorian, but rather alternated semesters between Rome and the philosophate of the German province of the Jesuits. His first assigned course was Theodicy, the philosophical reflection on suffering, and in successive years he was given responsibilities for major courses in metaphysics. He also taught a variety of optional courses in aesthetics and existentialism. He had a lengthy publication record, beginning with a book published in 1938, *Sein und Wert* (Being and Value),

\* GERARD WHELAN S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, [whelan@unigre.it](mailto:whelan@unigre.it)

<sup>1</sup> The following account of the life and thought of Lotz relies much on the article by Paul Gilbert, "La differenza e il bene in J.B. Lotz, in Id., *Saggi di metafisica II* (1955), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995, 120-138.

that established him as an important Thomist thinker<sup>2</sup>. Following the thought of Maréchal, this book explains how metaphysics can be grounded in an account of the knowing subject. This book first enunciates the principle to which Lotz would remain loyal throughout his life: «that transcendental experience is the condition of possibility of ontic experience»<sup>3</sup>.

This attentiveness to interiority continued when, in 1940, Lotz co-authored a book with another Jesuit in which expanded his philosophical reflection with to some inspired by spiritual and theological themes<sup>4</sup>. In succeeding decades, this interest in exploring interiority and in dialogue with modern thought led him to engage deeply with the thought of Martin Heidegger. Lotz was one of the first Catholic intellectuals to recognize the significance of Heidegger for modern culture and the importance of engaging respectfully with this thought. Much of his life's work can be understood as bringing the thought of Maréchal into dialogue with this German philosopher.

Heidegger criticizes the modern tendency to trust so much in technology as to lose a sense of what it means to be human. Articulating an *existentialist* argument, he suggests that full human living involves making free and responsible choices that have a creative effect both on the world around us and on our own characters. He speaks of a paradox of how we live finite lives and are destined to die, but at the same time possess a greatness because of our capacity to think and act in a creative manner. While this philosophy might seem immediately compatible with Christianity, Heidegger holds what can best be described as an ambiguous position on this point. To start with, he criticizes Christian theology and philosophy as having contributed to the major mistake of Western philosophy, that of thinking in an abstract and theoretical manner and *forgetting* the more existential realities of human living. He suggests that much of Western theology and philosophy had explained God as if he was an ordinary object of knowing, much like other objects in the universe. He speaks of this as a forgetfulness of the *ontological difference*, between God and all that is in the world.

By contrast with such a reductionistic approach to being, Heidegger proposes a somewhat ambiguous notion of *Dasein* which explains how the human individual participates in a larger process whereby being (*Dasein*) realizes itself through his or her decision-making. He suggests that individuals can choose to perform this task authenti-

<sup>2</sup> Gilbert offers the following publication list of books by Lotz, with special attention to those translated into Italian: J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg, Herder, 1978 (trad. ital. di M. Marassi: *Esperienza trascendentale*, Milano, Vita e Pensiero, 1993; *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt-am-Main, Knecht, 1990 (trad. ital. di F. Stelzer: *Dall'essere al sacro*, Brescia, Queriniana, 1993; *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1957; *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein*, Pfullingen, Günther Neske, 1975; "La mia prospettiva filosofica" in AA.VV., *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna, Il Mulino, 1967, 250; "Identità e differenza in un confronto critico con Heidegger" in AA.VV., *La differenza e l'origine* (a cura di V. Melchiorre), Milano, Vita e Pensiero, 1987, 280-301.

<sup>3</sup> GILBERT, 121.

<sup>4</sup> J.B. LOTZ - J. DE VREIS, *Die Welt des Menschen, Eine Vorschule zur Glaubenslehre*, Regensburg, Pustet, 1940.

cally and so to fulfill their potential. Alternatively, they can become “drifters”, who exhibit a *forgetfulness of being*, and avoid carrying such creative responsibility. Again, this call to responsible action might seem compatible with Christianity, but, at least in his early years, Heidegger makes a clear distinction between *Dasein* and God, suggesting that in order to protect the principle of ontological difference it is sufficient to respect the reality of and to participate responsibly in *Dasein*. However, in his later writings, Heidegger seems ready to reconsider this question. As he explores the flow of consciousness in the existential subject he recognizes that there exists a sense of the sacred and that can stimulate authentic participation in *Dasein*<sup>5</sup>.

In response to Heidegger, much of the thought of Lotz addresses the theme of a philosophy of God. However, he suggests that even at an ethical level there is an ambiguity in the thought of his fellow German philosopher. He suggests that, at times, Heidegger places so much stress on the irresistible force of *Dasein* in history that it seems capable of dispensing with the question of whether individuals are making a choice to cooperate with it or not<sup>6</sup>. Lotz was quite aware that Heidegger’s own behavior in the face of Nazism did not express the ability to take a firm stand against evil. As a corrective to Heidegger, he insists that talk of being must focus on the ability of the human individual to know truth and to act authentically:

The full explanation of the human individual points to being. And reflecting on being necessarily leads to a reflection on man and his full flourishing. Thus anthropology opens out onto ontology and ontology must be based on anthropology<sup>7</sup>.

This ethical concern leads Lotz to articulate his position on being and on God. First, however, he acknowledges that there exists a certain validity in the criticism which Heidegger makes of much of Western philosophy and theology. However, he suggests that what Heidegger criticises constitutes a decadence within Western tradition – especially associated with *nominalism* – and not its essential characteristic. He points to the manner in which St. Augustine spoke of God as «closer to me than I am to myself»; how

<sup>5</sup> Gilbert quotes an Italian translation of Heidegger on the notion of the sacred: «solo a partire dalla verità dell’essere si può pensare l’essere del sacro. Solo a partire dall’essenza del sacro si può pensare l’essenza della divinità. Solo alla luce dell’essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola “Dio”» Gilbert adds his own explanation of Heidegger’s argument, «Noi non possiamo intendere “Dio” che a partire da ciò che precede la sua rappresentazione, al di là degli enti determinati dai nostri metodi destinati all’ontico, solo «attraverso la chiarificazione della trascendenza» (GILBERT, 130, quoting M. HEIDEGGER, “Lettera sull’umanismo” in ID., *Segnavia*, 303).

<sup>6</sup> Gilbert paraphrases the critique Lotz offers of Heidegger’s ethics, «Tuttavia, una tale intesa dell’etica a partire dall’ontologia non ci soddisfa. Il “lasciar-essere” può identificarsi con un reale disimpegno della responsabilità. Può svuotare la pratica concreta di ogni significato e di ogni senso. L’*impasse* dell’etica conduce a porre delle questioni ad Heidegger sui suoi impegni politici. L’etica non dovrebbe tuttavia svilupparsi nell’attenzione al concreto della vita? Heidegger non si è fermato ad un’“estetica” dell’agire, nel senso di Kierkegaard? », GILBERT, 131.

<sup>7</sup> This is my translation of Gilbert quoting Lotz’s work, *Antropo-onto-logia*, «La spiegazione piena dell’uomo conduce all’essere, e all’essere si arriva solopassando per l’uomo. Perciò l’antropologia sbocca nell’ontologia e l’ontologia si fonda sull’antropologia» (GILBERT, 128).

this Church father spoke of God in terms of being and *infinite light*; and how he suggested that the enquiring mind represents a participation in the *intellectual light* that is God. He suggests that Aquinas carries forward this insight and articulates his own proposition that echoes both these authoritative Christian authors:

It <Being> reaches the innermost dimension of the individual. It is the ultimate foundation of the human person and at the same time forms part of his or her innermost self. Being is that within which the individual is most completely himself or herself<sup>8</sup>.

Lotz suggests that such an explanation of being as an innermost, and usually hidden, principle of our knowing and acting protects the notion of ontological difference which Heidegger was so eager to preserve. Then, following a Maréchal interpretation of Aquinas, he proposes an explanation of just how metaphysics must be rooted in anthropology. He speaks of the philosophical moment as beginning with an analysis of the transcendental experience that lies behind every act we make of judging truth. He claims to be able to «reveal what being is by conducting an analysis of the act of judgment»<sup>9</sup>. He suggests that each act of judgement involves an act of *formal abstraction* of the essence of a thing. Then, employing Kantian vocabulary, as does Maréchal, he invites the individual to reflect on the *condition of possibility* of having been able to make such a judgment. He suggests that the individual is compelled to agree that his or her ability to judge must have involved a certain limited participation in the knowledge of God himself, who alone can conduct not merely an act of formal abstraction, but also of *total abstraction*. He suggests that recognizing the nature of formal abstraction helps to establish an (indirect) understanding of Being and of God:

Being emerges as the condition of possibility of the act of judgment. In this way, we recognize the way in which humans relate to that which is infinite, in which our actions in time open out onto that which is timeless, i.e. to subsistent being, which is God himself<sup>10</sup>.

Lotz suggests that his account of anthropology and ontology is more adequate than that of Heidegger, but he returns to the terminology of Heidegger so as to stress convergences that exist between his thought with that of his fellow German. He takes up the

<sup>8</sup> My translation of Lotz, quoted in translation in Gilbert: «[Essere] raggiunge la dimensione più intima, cioè l'essere come fondamento ultimo dell'essente e nel contempo il sé più intimo dell'uomo, in cui egli è del tutto se stesso» (J.B. LOTZ, *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt-am-Main, Knecht, 1990. Trad. ital. di F. Stelzer: *Dall'essere al sacro*, Brescia, Queriniana, 1993, 29. In GILBERT, 133.

<sup>9</sup> Gilbert states that the epistemology of Lotz seeks to explain how one can make «apparire l'essere mediante l'analisi del giudizio» J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1957, X. Quoted in GILBERT, 121.

<sup>10</sup> My partial translation of the following text: «Il confronto con queste <...> concezioni <di Kant, Hegel e Heidegger> farà risultare che da una parte la finitezza dell'operare umano dev'essere preservata e dall'altra che a questo stesso operare inerisce il rapporto all'essere, come sua più alta condizione di possibilità, precisamente il rapporto all'essere che per sé è infinito, attraverso il quale al tempo stesso viene aperto l'accesso all'Essere sussistente, cioè divino» J.B. LOTZ, «La mia prospettiva filosofica» in AA.VV., *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna, Il Mulino, 1967, 250. Quoted in GILBERT, 123.

comments of the late Heidegger on the inborn sense of the sacred which appertains to all individuals and suggests that this supports the account that he has offered of transcendental experience and its relationship to God. However, in spite of this nuance, his response to Heidegger remains essentially a Maréchalian one.

Finally, Gilbert offers a critique of the thought of Lotz. While, he largely agrees with the critique that Lotz provides of Heidegger, he is less convinced that Lotz succeeds in offering a persuasive alternative. To start with, he notes that Lotz performed little direct study of Aquinas, and was content merely to rely on the interpretation of Maréchal. Next, he states, «to tell the truth, one does not often see just where Thomas has made the philosophical assertions that Maréchal attributes to him»<sup>11</sup>. Finally, and perhaps most critically of all, Gilbert notes that a wide range of philosophers are critical of the thought of Maréchal on speculative grounds<sup>12</sup>. Another critic of Maréchal was Bernard Lonergan. However, like Lotz, Lonergan believed in the importance of developing a way of relating thinkers like Kant and Heidegger to a position that has roots in Thomas. Also like Lotz, one recognizes in Lonergan the self-reflective spirit of *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*. Consequently, Lonergan's critique of Lotz and Maréchal is more one of constructive criticism than is that of some of the authors quoted by Gilbert.

## Lonergan and Lotz

Lonergan arrived as a full-time professor at the Gregorian a year after Lotz and they would be colleagues and friends for the next twelve years. He had recently finished a draft for his major work on epistemology and metaphysics, *Insight: A Study of Human Understanding* that had many points of overlap with transcendental Thomism. He now found himself free to undertake new research projects and began a major study of modern and post-modern philosophers such as Edmund Husserl, Martin Heidegger, and Wilhelm Dilthey. Insights deriving from this research would culminate in a set of major insights that would contribute to his publishing his second master-work in 1972, *Method in Theology*<sup>13</sup>.

In some writings of the 1950s, Lonergan makes explicit reference to his collaboration with Lotz had how this confrere helped him understand Heidegger. In fact, such was Lonergan's admiration for Lotz, as well as for other transcendental Thomists at the

<sup>11</sup> «A dire il vero, non si vede di frequente dove san Tommaso avrebbe definito queste determinazioni filosofiche come basi della sua argomentazione» (GILBERT, 123).

<sup>12</sup> Gilbert cites the following criticisms of Lotz: O. MUCK, *Die Transzendente Methode in der Scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, Rauh, 1964; M. CAMPO, "Trascendentale kantiano e trascendentale della tradizione scolastica" in AA.VV., *Ricerche sul trascendentale kantiano* (a cura di A. Rigobello), Padova, Antenore, 1973, 259-269; V. MELCHIORRE, "Maréchal critico di Kant" in AA.VV., *Studi di filosofia trascendentale* (a cura di V. Melchiorre), Milano, Vita e Pensiero, 1993, 3-48.

<sup>13</sup> B. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Volume 3, *Collected Works of Bernard Lonergan* (Toronto, 1992); *Method in Theology* (Toronto, 1972).

time, that he did not object to being described as part of this school. However, in the years after he published *Method in Theology*, he became increasingly clear that there were subtle but important differences between his thought and these others and he began to ask that he not be considered a transcendental Thomist<sup>14</sup>.

A study of the difference between Lonergan's thought and that of Lotz is illuminated by Gilbert's criticism of Lotz. To start with, Lonergan cannot be accused of not having studied Thomas Aquinas directly. Rather, from 1938-49, Lonergan had undergone what he described as an eleven-year apprenticeship to Aquinas, beginning with his doctoral studies on the theology of grace of Thomas and culminating in four articles on the cognitional theory of the Medieval doctor: *Verbum, Word and Idea in the Thought of Thomas Aquinas*. Writing these articles inspired Lonergan to proceed to composing *Insight*. Secondly, in the opinion of the present writer, *Insight* offers a proposal regarding the relationship of cognitional theory, to epistemology and metaphysics that is intellectually satisfying because it is empirically verifiable. Thirdly, in works such as *Method in Theology*, Lonergan integrates the thought of existentialist thinkers such as Heidegger more intrinsically into his thought than does Lotz<sup>15</sup>.

Already in the *Verbum* articles, one recognizes key differences in Lonergan's reading of Aquinas from that of Maréchal, differences that support Gilbert's suggestion that Maréchal's thought is not well grounded in that of the Angelic doctor. To begin with, Lonergan suggests that Aquinas does not focus so exclusively on the act of judgement as a starting point in analysing cognitional process. Rather, he discovers that the cognitional theory of Aquinas revolves around two distinct notions of the term *intelligere* (to understand). He suggests that the interest of Aquinas in cognitional theory was driven by his desire to find a basis in human nature for an analogical understanding of processions within the Trinity, processions which can allow for a distinction between two aspects of a reality without this distinction becoming two separate things.

According to Lonergan, the cognitional theory of Aquinas is as follows: First, an act of insight occurs where the mind grasps the *formal cause* of a sensible object by examining the phantasm of that object which has been created in the imagination. This act of insight is then followed by a *procession of an inner word (emanatio intelligibilis)*, which expresses in conceptual form what the mind has just grasped. Next, the mind's participation in *intellectual light* compels it to move from mere insight, which answers the question, "What is it?", to an act of judgment which answers the question, "Is it so?" What

<sup>14</sup> For comments by Lonergan on Lotz, see Lonergan, *Phenomenology and Logic*, Collected Works of Bernard Lonergan, Volume 18 (Toronto, University of Toronto Press, 2001), 278. Andrew Beards traces Lonergan's relationship to transcendental Thomism in «Generalized Empirical Method» (A. BEARDS, in G. WHELAN (ed), *Lonergan's Anthropology Revisited: The Next Fifty Years of Vatican II* (Rome, G&B Press, 2015), 103-128.

<sup>15</sup> B. LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Collected Works of Bernard Lonergan, Volume 2 (Toronto, 1997); For an extensive analysis relating Heidegger to Lonergan, see Frederick Lawrence, «Lonergan's Search for a Hermeneutics of Authenticity: Re-originating Augustine's Hermeneutics of Love», *Lonergan's Anthropology Revisited*, 19-56.

now occurs is a moment of *reduction or division (resolutio in principia)* where the mind appeals to the foundational principles of intellectual light to check if its first act of *intelligere* was correct. What can next occur is a second form of *intelligere* where the mind grasps that all the conditions have been fulfilled to affirm the truth of a proposition. At this stage, a second procession of an inner word occurs where an act of judgment is made.

In Lonergan's *Verbum* articles, one is left in no doubt that Aquinas respected what Heidegger described as ontological difference. Aquinas states, «the very intellectual light that is in us is nothing other than a participated similitude of the uncreated light»<sup>16</sup>. What is more, this participation occurs at two distinct cognitional levels, involving distinct acts of *intelligere*. First our minds move from the act of understanding's grasp of the intelligibility in images based on the sensible data to "valid concepts of essence and true affirmations of existence, because such procession is in virtue of our intellectual light, which is a participation of eternal Light"<sup>17</sup>.

In comparing this analysis of Aquinas with that of Maréchal, one finds that Lonergan would consider as false any suggestion that Aquinas encourages us to reflect on cognitional activity based only on an analysis of the act of judgment. Next, echoing the critique of Maréchal by Gilbert, Lonergan suggests that Aquinas does not invite a reader to anything like an act of transcendental self-reflection.

As soon as Lonergan had written his *Verbum* articles, he felt inspired to bring such ideas into dialogue with modern philosophers such as Descartes and Kant. He recognized the value of the *turn to the subject* of these thinkers and recognized that, while Aquinas had offered a penetratingly accurate description of cognitional process he was not of an age where one would think of inviting individuals to advert explicitly to their own subjectivity. However, Lonergan asserts that it is only by taking this explicit step that one can move from mere cognitional theory to an epistemology which can establish – with empirical certainty – that "I am a knower." Consequently, for all his admiration of the cognitional theory of Aquinas he states: «As an ontology of knowing it is satisfactory, as an epistemology it is null and void»<sup>18</sup>.

In *Insight* Lonergan advances from cognitional theory to epistemology and from there to metaphysics. He invites his readers to engage in a moment of *intellectual conversion*. This begins with individuals accepting that one can expand one's notion of empirical attentiveness – so respected in the age after the Scientific Revolution – to a sustained attentiveness to the *data of consciousness*. He then invites readers to recognize that our conscious activities are structured according to three cognitional levels – much as Aquinas describes them. He then invites the reader to affirm himself or herself as a knower.

Self-affirmation involves performing a reflexive act of experiencing, understanding, and affirming as true the fact that one is characterized by these three cognitional levels.

<sup>16</sup> LONERGAN, *Verbum*, 85, citing Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2 c: *ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati.*

<sup>17</sup> LONERGAN, *Verbum*, 85-6.

<sup>18</sup> LONERGAN, *Verbum*, 86.

He suggests that this helps one to recognize for oneself that one's *pure to desire to know* ultimately *intends being*. In a sense, Lonergan's thought converges with that of Maréchal at this stage. He agrees that it is by an analysis of our act of judgment that we are able to affirm that we are knowers of being, and this gives us some limited participation in the life of God who is being in its fullness, including a perfect self-knowledge. However, conducting a deductive argument concerning "*a priori* conditions of possibility" for this judgment has no part of Lonergan's approach. Rather, it is in the experience of affirming for oneself that one really does reach the moment of the second type of *intelligere* described by Aquinas where one knows reality, that constitutes the breakthrough moment for epistemology and which permits an advance toward metaphysics.

Lonergan grounds his metaphysical statements on the insight that the *pure desire to know* that drives us through three cognitional levels «intends the concrete universe of being», and so reveals itself to be a *notion of being*.

The notion of being is the notion of the concrete in the same manner as it is of the universe. It is of the universe because questions end only when there is nothing more to be asked. It is of the concrete, because until the concrete is reached, there remain further questions. Hence it is not the single judgment but the totality of correct judgments that equates with the concrete universe that is being<sup>19</sup>.

Respecting a notion of ontological difference, Lonergan claims only that our unrestricted desire to know – our notion of being – seeks to know all that we can about the universe in which we live. It is by a "second order definition" that he speaks of the existence of God and agrees with Aquinas how states "the very intellectual light that is in us is nothing other than a participated similitude of the uncreated light"<sup>20</sup>.

Lonergan's account of intellectual conversion can be understood as an alternative form of the *transcendental reflection* proposed by Maréchal. It benefits from a dialogue with the turn to the subject of modern philosophy. However, as already implied above, Lonergan also offers a critique of that philosophy. Ultimately, he suggests that thinkers such as Descartes and Kant fail in their self-declared project of being attentive to subjectivity. He suggests that Kant turns to a deductive argument about *conditions of possibility* to sustain his epistemology, without empirically affirming the existence of the kind of *a priori* conditions for knowing that he retains to exist. Lonergan suggests that this argument involves a kind of short-circuiting of the journey to self-knowledge and results, ultimately, in the problem of "idealism" where a gulf remains between subjectivity and objectivity.

Students of Lonergan have suggested that Maréchal adopts this same Kantian strategy and attributes it, inaccurately, to Aquinas<sup>21</sup>. Consequently, we can conclude that Lotz – who follows Maréchal so closely – suggests that we should begin transcendental

<sup>19</sup> LONERGAN, *Insight*, 387.

<sup>20</sup> LONERGAN, *Verbum*. 85, citing Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2 c: *ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati*.

<sup>21</sup> See, M. VERTIN, «The Finality Of Human Spirit: From Maréchal To Lonergan», *Lonergan Workshop*: Volume 19, Ed. Fred Lawrence (Boston, 2006), 267-286.

reflection with an analysis of the conditions of possibility of making a judgement, he is making two mistakes. He attributes to Aquinas a transcendental argument that the medieval thinker was incapable of making; and he fails to recognize that, anyway, this argument is unconvincing as it fails to provide the empirical basis for epistemology that is achieved only by an act of intellectual conversion.

An additional question remains about what value Lonergan took from his reading of Heidegger and how this relates to use that Lotz made of this thinker. First, Lonergan, like Gilbert, largely agrees with the analysis, both positive and negative, that Lotz makes of Heidegger. He cites Lotz in making a broader criticism of existentialism in general:

In Heidegger, to a less extent in Sartre, but really in the whole movement, truth arises as the fundamental problem <...> Fr. Lotz – he was a pupil of Heidegger <...> states that on Heidegger's position it is not possible to prove the existence of God because of the method on which the position rests<sup>22</sup>.

However, in spite of this criticism of existentialism, Lonergan includes aspects of this philosophical movement to a striking degree. What is more, he describes Heidegger as «the most profound of the lot» and praises his attempts at producing «a phenomenology of the existing man»<sup>23</sup>.

Lonergan spent much of the 1950s reading widely in phenomenology, existentialism, and hermeneutical thought. This brought him new insights which helped him expand his notion of the levels of consciousness and of conversion. The most important fruit of this was the insight he gained into how an *empirical* approach to theological method would require that it be based on a notion of *functional specialization*. However, part of this insight included distinguishing a fourth level of consciousness from a third, and in making this step, Lonergan was indebted to existentialism. This level begins with an *affective response to value*, a *judgement of value* (that constitutes a third act of *intelligere*, to use Thomistic language) and proceeds (in a third *procession of an inner word*) to an act of *decision*. In this account of a level of consciousness devoted to decision-making Lonergan especially appreciated the existentialist account of how the decisions we make often have more impact on our own self-construction as authentic individuals than they do on the world around us. He would extend this insight to speak of the Church as a process of authentic self-construction, with a mission of being a catalyst in the processes self-construction of world culture.

However, much as Lonergan criticised Kant for not completing the turn to subject, so also he criticised existentialists for not doing justice to the manner in which the divine is at the heart of our ability to affirm value just as much as it is to affirm truth. In this respect, he spoke of *transcendental notions* of the intelligible, the true, and the good,<sup>24</sup>

<sup>22</sup> LONERGAN, *Phenomenology and Logic*, 278. Lonergan also notes that Heidegger was once a Jesuit novice and «gives us an apostate's understanding of human existence», Lonergan thus seeks to learn from Heidegger, while restoring a place for God in any existentialist notion of *Dasein* (Philosophical and Theological Papers, 1958-64, Collected Works of Bernard Lonergan, Volume 6 [Toronto, 1996] 189).

<sup>23</sup> LONERGAN, *Phenomenology and Logic*, 250, 274.

and added to his account of intellectual conversion, explanations of moral and religious conversions, both of which are registered at the fourth level of consciousness. In fact, Lonergan suggests that most people will only move to intellectual conversion as a result of a prior religious and moral conversion. This seems to overlap with the appeal that Lotz makes to a sense of the sacred as a stimulus for transcendental reflection.

## Conclusion

Some penetrating criticisms of the thought of Johannes Lotz that can be developed on the basis of Lonergan's thought. However, these can ultimately be understood as friendly and constructive criticisms. A number of philosophers cited by Gilbert suggest that philosophy today has moved beyond the call to a transcendental reflection such as that made by Lotz. By contrast, Lonergan suggests that an act of *self-appropriation of conscious intentionality* remains important, but needs to be understood more comprehensively than does Lotz. Finally, we can note that both these Gregorian professors of the 1950s and 60s pursued an approach that has deep resonance with Ignatian spirituality, a spirituality which I suggest has an abiding importance. Each of them offered invitations to philosophical self-reflection that echoes the call of St. Ignatius to a regular *examination of consciousness* and an effort to discern whether one is experiencing *consolation*, which prompts authentic decision-making, or *desolation*, which obstructs one's cooperation with the will of God. No doubt there is much to build upon, and even correct, in the thought of both Lotz and Lonergan: However I suggest that they both deserve to be rediscovered in this globalizing age where there is such need to reflect on what is the authentic way forward for both individual living and for history.

<sup>24</sup> LONERGAN, *Method in Theology*, 34-36.

# La sfida ignaziana

## *Un commento alla Sentenza di Hevenesì*

di SECONDO BONGIOVANNI S.J.\*

*Haec prima sit agendorum regula:  
 sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet;  
 ita tamen iis operam admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.*

La traduzione italiana della nota Sentenza di Hevenesì (d'ora in poi: *SH*) può esporsi a qualche difficoltà. Senza pretese filologiche, cerco di renderne il senso teologico e spirituale, suddividendola in tre momenti composti da un *incipit* (A) e, per così dire, dalle due pale di un unico dittico (B e C):

A- *«Questa sia la prima regola di coloro che agiscono:*

B- *confida in Dio come se la riuscita delle cose [intraprese] dependesse interamente da te, e nulla da Dio.*

C- *Tuttavia, in esse impiega ogni sforzo come se nulla fosse fatto da te e tutto da Dio soltanto».*

Il presente intervento intende approfondire l'intensa tensione spirituale che qui si esprime, riconoscendo che lo spirito degli *Esercizi Spirituali* (*ES*) di s. Ignazio trova una singolare sintesi in questa formulazione. Nel cogliere il cuore dell'esperienza spirituale del Loyola, attraverso la sua calibrata enunciazione, la *SH* interpreta con sapienza l'esperienza analogica che ogni credente (*alter Christus*) vive dell'Incarnazione del Figlio di Dio, *vere homo et vere Deus*.

Dopo l'*incipit*, la parte B della Sentenza sottolinea l'impossibilità di qualsiasi confusione con Dio, invitando il credente ad assumersi integralmente l'impegno umano – *come se la riuscita delle cose [intraprese] dependesse interamente da te, e nulla da Dio*. Mentre, nell'interpretazione che sarà proposta, la parte C afferma l'impossibilità di separare l'agire umano dall'operare di Dio nella [sua] storia – *come se nulla fosse fatto da te e tutto da Dio soltanto*.

Benché distinti nell'analisi, i due momenti dovranno essere assunti nel reciproco e fecondo rinvio ermeneutico. Come in un dittico, i due pannelli (B e C) sono strettamente legati l'un l'altro e non possono comprendersi separatamente: il loro senso è inoltre regolato dall'*incipit*. Nel suo insieme, la *SH* esige l'abbandono delle confusioni e delle separazioni che le astratte riflessioni filosofiche o teologiche prescrivono tra Dio e l'uomo.

\* SECONDO BONGIOVANNI S.J., si occupa di filosofia contemporanea, teologia filosofica e fenomenologia, risiede a Padova, [s.bongiovanni@jesuits.net](mailto:s.bongiovanni@jesuits.net)

Come detto, l'intervento si sofferma in particolare sulla profonda tensione che segna e singolarizza la Sentenza e il modo di procedere di s. Ignazio. In questa vera e propria 'sfida ignaziana' è possibile riconoscere un'efficace e prassica attualizzazione della grande intuizione dogmatica e spirituale dell'*inconfuse et indivise* di Calcedonia (*et et*)<sup>1</sup>.

*Modus procedendi.* Dopo alcuni brevi riferimenti storici [1], verrà chiarito il principio ermeneutico di fondo che ispira l'interpretazione della *SH* [2]. Si passa poi ad un'analisi delle tre parti A, B, C [3, 4, 5], cui segue la Conclusione.

## 1. Riferimenti storici preliminari<sup>2</sup>

La formulazione della Sentenza è del padre Gábor Hevenesi (1656-1715), gesuita ungherese, che la pubblicò nel 1705 in una raccolta di massime, le *Scintillae Ignatianae*.

La *SH* è stata approfonditamente studiata nel secolo scorso dal p. Gaston Fessard, al termine di una poderosa analisi degli *ES*. Lo studioso francese esamina nel dettaglio quattro tra le più importanti versioni che la Sentenza ha ricevuto nella storia. Si trovano però molteplici altre formulazioni a testimonianza dell'interesse suscitato e del rilievo che essa assume nell'interpretazione del modo di procedere di s. Ignazio.

Tra le tante, la versione di Balthasar Gracián (1601-1658, scrittore e filosofo del *Siglo de Oro*, spagnolo<sup>3</sup>) recita così: «Bisogna servirsi dei mezzi umani, come se non ce ne fossero di divini; e dei divini, come se non ci fossero mezzi umani». E aggiunge: «è il precetto di un grande Maestro», che «non [ha] affatto bisogno di commentari»<sup>4</sup>. In questo intervento non seguirò tale suggerimento...<sup>5</sup>

Si trovano inoltre alcune testimonianze dirette su Ignazio in cui riecheggia il proposito espresso nella *SH*. Verso la fine dell'anno 1555 egli si trova ad affrontare le conseguenze del fallimento di una missione nel corso della quale aveva cercato di ottenere la fiducia dell'ambasciatore di Spagna a Roma. In questa circostanza confessa a Ribadeneira che il Signore già 30 anni prima gli aveva fatto comprendere come, in tutto ciò che riguardava il Suo santo servizio, egli avrebbe dovuto usare tutti i mezzi umani onesti a disposizione: confidando, tuttavia, interamente in Dio e non in questi mezzi<sup>6</sup>. Secondo lo stesso Ribadeneira Ignazio pensava che la speranza della Compagnia fosse affidata

<sup>1</sup> Secondo la nota formulazione del Concilio di Calcedonia (a. 451) Canone 28 (Cf *Denzinger*, 302). L'intuizione di s. Ignazio si connota anzitutto come *pratica* spirituale, modo di procedere nelle vie dello Spirito: in questo senso non è una dottrina teologica o filosofica, ma una prassi.

<sup>2</sup> Cf lo studio classico di Gaston Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1956 (in part. pp. 305-363).

<sup>3</sup> Autore, tra l'altro, anche de *L'arte della prudenza*, noto manuale di disciplina e galateo sociale.

<sup>4</sup> Riportato da Fessard (*oc*, 362s).

<sup>5</sup> Certo, non occorrono molti commentari per comprendere che siamo interpellati nella vita concreta, nel nostro abituale modo di vivere la fede. Laddove la difficoltà emerge soprattutto nelle situazioni in cui siamo sopraffatti dalla sfiducia in noi stessi o, al contrario, quando siamo accecati dall'ambizione delle nostre personali capacità.

<sup>6</sup> *De Actis S. Ignatii*, Cf Fessard, *oc* 309.

solo a Dio e a nessun'altra creatura della terra. E aggiunge: «Nelle cose che intraprendeva per il servizio di Nostro Signore egli impiegava tutti i mezzi umani per riuscire, con tutta la cura e l'efficacia possibile, come se il loro successo dipendesse da queste stesse cose; nello stesso modo, egli confidava in Dio e si abbandonava alla Divina Provvidenza, come se tutti gli altri mezzi umani di cui si serviva fossero di nessun effetto»<sup>7</sup>.

Anche se il testo di Hevenesì non coincide letteralmente con queste testimonianze, emerge però la stessa tensione nell'attenzione rivolta, insieme, ad un rigoroso impegno da parte dell'uomo e ad una fiducia totale riposta soltanto in Dio.

## 2. Non senza di te: il principio ermeneutico

Il criterio di fondo che ispira l'interpretazione della *SH* fa riferimento a quella che può definirsi una prospettiva incarnazionale.

In modo molto conciso la *SH* espone la tensione propria all'esperienza personale di Dio che, nell'Incarnazione del Figlio di Dio, assume una determinazione unica: in termini teologico-dogmatici si dispiega una singolare formulazione del rapporto tra Dio e l'uomo articolato nella complessa relazione tra la Grazia (di Dio) e la libertà (dell'uomo) – tema centrale nella discussione e ricerca teologica cristiana. La *SH* suggerisce un difficile punto di equilibrio prassico che consente di sottrarsi a due potenziali deviazioni o eresie (se si vuole utilizzare una terminologia apologetica): con una certa semplificazione, esse fanno riferimento al (quello che oggi diremmo) quietismo e al pelagianesimo, quest'ultimo ben noto fin dai tempi di s. Agostino e da lui fortemente avversato. Senza entrare in una specifica discussione, è tuttavia utile ricordarne le implicazioni per attestare l'orizzonte implicito di fondo su cui si staglia la *SH* rispetto al problema sempre aperto del rapporto tra l'azione di Dio e quella dell'uomo nella storia.

Reagendo agli eccessi ascetici rigoristici del giansenismo, il quietismo propugna uno stato di quiete passiva e fiduciosa dell'anima al fine di raggiungere una sorta di indifferenza mistica<sup>8</sup>. L'impegno umano è sospeso e svalorizzato in favore di uno stato di totale quiete a cui l'uomo deve aderire passivamente<sup>9</sup>.

Dal canto suo, almeno nella versione volgarizzata e alquanto caricaturata dai suoi nemici, il pelagianesimo ritiene che il peccato originale non abbia macchiato la natura umana e considera la volontà dell'uomo capace di scegliere il bene o il male senza

<sup>7</sup> *Ib.*

<sup>8</sup> Anche se il quietismo si formula in questi termini solo a partire dal XVII secolo, le radici di tale movimento spirituale sono molto antiche e precedono lo stesso cristianesimo. Potremmo indicarne alcuni tratti nel fatalismo, forma di determinismo spirituale che assume tutto ciò che accade come da sempre già preventivamente stabilito a cui è impossibile sottrarsi (le interminabili discussioni storiche sulla predestinazione nella teologia cristiana e islamica costituiscono un retaggio di questa mentalità). Negando ogni possibilità di poter cambiare il corso degli avvenimenti, anche le preghiere sono considerate superflue (*aegrae mentis solacia*, Seneca, *Quaest. natur.*, II, 35).

<sup>9</sup> Il quietismo sarà condannato come eresia da papa Innocenzo XI con la bolla *Caelestis Pastor* del 20 novembre 1687.

alcun particolare aiuto divino<sup>10</sup>. In queste condizioni, il ruolo della Grazia viene svilito e infine evacuato.

Al di là dei dibattiti teorici, il confronto concreto tra queste due tendenze o inclinazioni spirituali è vissuto nell'esperienza personale di ciascuno. Nel primo caso, il fatalismo quietista, siamo sfidati dalla rinuncia o addirittura dalla diffidenza e dal rifiuto di ogni volontà umana, ritenendo che è comunque Dio a fare tutto; siamo invece pelagiani anonimi quando – più o meno consapevolmente – la presunzione della nostra (buona) volontà ci rende protagonisti di una salvezza in cui l'azione gratuita di Dio viene evacuata<sup>11</sup>.

Le due tentazioni sono presenti – in vari modi e più o meno esplicitamente – nelle diverse situazioni che ci è dato di vivere. Quando le cose vanno bene e siamo sicuri delle nostre possibilità/capacità tendiamo a sostituirci a Dio chiamandolo in causa solo *post hoc*, eventualmente e/o nominalmente, per tranquillizzare la coscienza. Nel caso contrario, volentieri proclamiamo di affidarci a Lui dimettendoci dalle nostre responsabilità, e invociamo il Suo aiuto perché ci sostituisca nelle difficoltà della storia – salvo poi lamentarci quando questo pare non accadere.

Anche se non cesseremo mai di apprendere la corretta postura spirituale, entrambi gli atteggiamenti non possono considerarsi evangelici e devono verificarsi e convertirsi a partire dal mistero fondamentale dell'Incarnazione, nel quale si dice insieme la consegna di Dio all'uomo e l'affidamento dell'uomo a Lui. Il criterio ultimo di confronto di un'esperienza spirituale evangelica resta, in ogni caso, il modo di vivere di Nostro Signore. Ed è questa che chiamo la prospettiva spirituale incarnazionale.

L'esistenza terrena di Gesù Figlio di Dio è normativa e paradigmatica per il credente. Dopo avere compiuto ogni cosa (Cf *Gv*13) nel momento supremo del suo impegno risulta 'essere necessario' (il *dein* lucano, *Lc* 17,25) per il Figlio dell'uomo ricomprendere la sua missione: ciò avviene concretamente attraverso l'essere consegnato nelle mani degli uomini che 'lo arresteranno, condanneranno, uccideranno' ... Nel momento decisivo Gesù *sa* che la sua opera si inverte nel totale affidamento al Padre, attraversando l'umiliazione della consegna, della passione e della morte: cioè nell'Amore che giunge fino a rinunciare a disporre di sé nella storia. Nell'affidamento, il Padre assume l'iniziativa assoluta del compimento ultimo di ciò che appare solo come fallimento umano. La relazione Dio-uomo si compie alla luce della fiducia e della promessa di un Amore più grande delle avversità storiche. In tal modo si evince, tra l'altro, che soltanto nell'attraversamento della morte (e della morte a se stessi, anzitutto) possono ri-comprendersi l'impegno umano e l'operare salvifico di Dio<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Le teorie pelagiane sono state condannate nel Concilio di Efeso del 431.

<sup>11</sup> La salvezza resta comunque dono di Grazia, immeritato e gratuito, e non può mai trasformarsi in una costruzione umana.

<sup>12</sup> In questo senso, anche il grande tema del compimento delle Scritture implica uno spiazzamento nella comprensione della fede in Dio: dalla prospettiva circoscritta e determinata dal raggiungimento del proprio bene personale o di gruppo (come quando elezione e alleanza vengono comprese in termini esclusivi di privilegio), a quella di un Bene più grande che, senza escludere il proprio (bene), lo pone in profonda vitale interazione con un Bene aperto e disponibile per tutti -anche i nemici. Solo così sarà possibile comprendere il senso della salvezza di Dio che rimane sempre nella prospettiva della 'Sua' promessa.

In ogni caso, nella *SH* il grande dibattito teologico-dogmatico sopra-accennato presenta una formulazione per certi aspetti provocatoria: prospettando un delicato punto di equilibrio *prassico* nella tensione tra la Grazia e la libertà, il dono di Dio e l'iniziativa umana nella storia, la consegna di Dio all'uomo e l'affidamento dell'uomo a Dio. L'aspetto provocatorio insito nel testo risiede nell'esporsi ad una condizione apparentemente impossibile o addirittura assurda, enunciando una giustapposizione di prospettive senza esplicitare una reale interazione tra di esse.

Per evitare tali *impasses* ci riferiamo anzitutto ad un'illuminante intuizione agostiniana: 'Chi ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te'<sup>13</sup>. Nella prima parte dell'affermazione dell'Ipponate, l'evento della creazione (che è già salvezza) ricorda che la Grazia di Dio non giunge come merito o ricompensa al termine di uno sforzo umano: in questo caso la Grazia non sarebbe più tale. Tuttavia, la Grazia non 'appare' (Cf *Tito* 2:11) senza una qualche forma di coinvolgimento e di collaborazione *ex parte hominis*. Si coglie qui il principio evangelico del 'non senza di te': per il quale, la Grazia di Dio non si sostituisce mai alla libertà umana e alla sua storia<sup>14</sup>.

In altri termini, la salvezza promessa non si produce a partire dalle nostre sole forze o volontà, per quanto buone e necessarie: essa resta una promessa cui affidarsi, la quale, pur *non* realizzandosi senza di noi, cioè senza il nostro attivo contributo e coinvolgimento, *non* si compie a partire da noi, cioè grazie ai nostri meriti o alle nostre buone azioni. Questa impostazione del problema riconosce che un possibile senso della salvezza in Cristo non dovrà comunque mai opporre Dio all'uomo o l'uomo a Dio<sup>15</sup>, e neppure umiliarne la reciproca libertà che si esprime nella volontà umana (la possibilità di scegliere) e nella Grazia di Dio. La nozione di salvezza ha un senso solo all'interno di un legame collaborativo o di una relazione (non di contrapposizione dialettica) tra Dio e l'uomo: tra un Dio che è capace di comunicarla rendendola significativa per l'uomo, e un uomo che la desidera e la invoca nella storia.

Anche se alla fine, il Compimento, rimane opera esclusiva di Dio, esso non si produrrà senza di noi, senza cioè avere operato da parte nostra quanto ci è stato possibile nella storia affidata. Così come l'inizio – la creazione – anche la fine – il compimento, l'*eschaton* o la risurrezione, che il Vangelo definisce nei termini della pienezza della vita e della gioia – appartiene all'opera esclusiva e assoluta del Padre. Come nel caso di Gesù, risorge una vita vissuta nel Nome del Padre, non un modo di vivere chiuso in se stesso o nelle proprie economie: a questo livello deve cogliersi il senso del 'non senza di te' agostiniano. Una vita cioè protesa nell'attesa di una qualche salvezza che è possibile sperare ma impossibile da realizzare da soli nella storia. Anche il mio vivere per Lui, in

<sup>13</sup> «[...] chi ti ha creato senza di te, non ti giustifica senza di te: ha creato chi non sapeva, non giustifica chi non vuole », *Serm.* 169, 11, 13.

<sup>14</sup> La logica evangelica si attiva sempre e solo a partire dalla risposta umana ad una chiamata personale da parte di Dio: iniziando con Maria di Nazareth e passando per la chiamata di 'ciascuno in particolare' degli Apostoli.

<sup>15</sup> Come è avvenuto anche in certa teologia luterana che volendo esaltare la Grazia salvifica di Dio ha svaloriato la [Grazia della] creazione.

sé, non ha alcun potere di farmi risorgere o di salvarmi; tuttavia, senza questo modo di vivere (per Lui) la Risurrezione non ha senso alcuno. Se riconosciamo Dio quale Compimento di ogni cosa, allora – nella Sua Misericordia – questo stesso ultimo Evento (Compimento) *non* si compirà *senza* l'uomo. Dove il 'non senza di te' costituisce, anzitutto, l'invocazione stessa del Padre rivolta nello Spirito di Gesù ad ogni uomo. Per quanto qui stiamo svolgendo, il 'non senza di te' riassume comunque il principio ermeneutico di fondo che guida l'interpretazione della *SH*.

La *SH* formula il problema in modo più specifico. Nella 'riuscita' delle cose intraprese il nostro limitato punto di vista, anche se ispirato alla ricerca del bene, rimane ambiguo: se chiuso in se stesso può indurre in errori e deviazioni. Per questo motivo, qualunque impegno umano non potrà mai esimersi da uno 'sforzo' ancora più grande di affidamento a Dio: come a Colui che solo, senza umiliarci, può liberarci dalla volontà di appropriazione e di rivendicazione del bene compiuto che ci renderebbe inaccessibili alla Grazia.

L'apparente dilemma della *SH* non impone *aut-aut* ma coinvolge in una singolare versione dell'*et et* cattolico (Calcedonia): sfidandoci nel *tenere insieme*, sia pure tensionalmente, situazioni (solo) apparentemente contraddittorie<sup>16</sup>. Si tratta di evitare sia le facili contrapposizioni ideologiche, del tipo: se c'è Dio allora non c'è spazio per l'uomo e per la sua libertà, che le vaghe confusioni in cui sia Dio che l'uomo si dissolvono in un ambiguo misticismo dove non resta più nulla né dell'uno né dell'altro – come nel soprannaturalismo o nel suo contrario, il materialismo. La sfida concreta della fede *cattolica* è nel tenere insieme senza giustapporre, né opporre, né confondere, né separare Dio e l'uomo, la Grazia di Dio e la libertà dell'uomo. Questo processo storico rimane necessariamente *tensionale*, ma non contraddittorio: momenti di contraddizione potranno e dovranno sempre essere affrontati e attraversati, ma non costituiscono l'orizzonte ultimo della relazione con Dio.

La prospettiva dogmatica rinvia all'*inconfuse et indivise* di Calcedonia che ha formulato in questo modo il rapporto tra la natura umana e divina in Gesù Cristo: stabilendo una volta per sempre (*epaphax*, Eb10:10) i termini della relazione tra Dio e l'uomo in quanto non separabili e non confusi. È la prospettiva *incarnazionale* dell'esperienza spirituale evangelica, in cui Dio una volta per sempre ha liberamente scelto l'uomo come 'collaboratore della Grazia' (Cf 2Cor 6:1), secondo il principio agostiniano del 'non senza di te'. La relazione tra l'uomo e Dio non si comprende né confondendo l'uno con l'altro, né separando l'uno dall'altro: in Gesù, e attraverso di Lui in ogni uomo, la loro relazione è il luogo/tempo della reciproca comunicazione che, nella logica dell'Incarnazione, si compie come comunione. Comunione non significa comunque mai confusione, ma incontro tra due alterità.

Dunque: 'Chi ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te'. L'affermazione esprime il corretto orientamento da assumere nell'interpretazione della *SH* di cui ora propon-

<sup>16</sup> La sfida della *SH* è impraticabile e destinata ad un'insanabile contraddizione in un regime di pensiero teologico e spirituale di totale separazione e alterità del divino. Non però per un'esperienza spirituale vissuta nell'orizzonte incarnazionale.

go un'analisi delle tre parti: A, B, C. Ricordando che, pur distinguendole analiticamente, nessuna di esse è comprensibile se non nel legame strutturale con l'altra che evita ambiguità interpretative. Questo legame strutturale emerge implicitamente fin dall'*incipit*.

### 3. La regola dell'agire (A)

«Questa sia la prima regola di coloro che agiscono» (*Haec prima sit agendorum regula*)

L'indicazione orienta il senso e la comprensione di ciò che seguirà in B e C. Su questo *incipit* formulo *tre considerazioni* raccolte intorno al tema dell'agire con Cristo che caratterizza il contemplativo nell'azione.

a. La Sentenza non propone una regola teorica metafisica o religiosa disincarnata, ma riguarda la concretezza dell'agire e dell'azione umana. Nello spirito di s. Ignazio prevale sempre la centralità dell'agire (per Dio). La comunione (relazione) con Dio si sperimenta e si realizza nel lavorare con Lui, per il bene degli altri. Si tratta di una mistica dell'impegno per Dio, una mistica del servizio di Dio<sup>17</sup>, secondo lo stile proprio dell'*in actione contemplativus*. La ricerca del Signore si compie in modo prassico, attraverso l'azione concreta intrapresa nel servizio in favore degli altri.

b. L'*intentio* ignaziana trova esemplare formulazione nel testo dell'*Offerta* al Re Eterno, al [95c] degli *ES*<sup>18</sup>: «Pertanto, chi vuole venire con me, deve *lavorare con me* perché, seguendomi nella sofferenza, mi segua anche nella gloria». La declinazione ignaziana dell'agire è sempre quella dell'essere *insieme* con il Signore, vivendosi e scegliendosi *con* Lui, lasciandosi emendare da protagonismi e disordinate ricerche di affermazione mondana. Ci si riconosce e si comprende nella prospettiva della sequela del compagno di Gesù: senza agire in modo autosufficiente<sup>19</sup> o per l'esclusiva utilità o convenienza personali, ma seguendolo e collaborando, lavorando e faticando con Lui per entrare infine nella Sua Gloria (Re eterno).

c. La terza considerazione richiede qualche chiarimento in più.

Può essere utile infatti considerare cosa sia in gioco nell'azione umana a partire da una riflessione di Hannah Arendt<sup>20</sup> che commenta una (altra) frase folgorante di s. Agostino: *Initium ut esset, creatus est homo* – «affinché ci fosse un inizio, fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nulla» (*De Civ. Dei* 12, 20, 4). Nella prospettiva dell'Ipponate la comprensione della creazione sembra sdoppiarsi in due momenti, *ex parte dei* e

<sup>17</sup>Cf Hugo Rahner, *La mistica del servizio: Ignazio di Loyola e la genesi storica della sua spiritualità*, tr.it. di A. Rizzi, Ed. Selecta, Milano 1960.

<sup>18</sup> Nella mia interpretazione della *SH* rimane sempre implicito il confronto con il decisivo esercizio del *Regno* degli *ES* [91-98].

<sup>19</sup> La meditazione dei *Tre binari* o *Le tre categorie di uomini* negli *ES* [149ss] è volta ad evitare l'affermarsi di un protagonismo spirituale autarchico vissuto nel monologo interiore.

<sup>20</sup> Cf H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964.

*ex parte hominis*. Dio (*Principium*) nel suo atto creativo ha dato avvio assoluto al vero inizio (*initium*) nella storia, riconosciuto nell'agire e nell'azione umana fondata sulla libertà di iniziativa<sup>21</sup>. Senza mettere in questione il primato assoluto di Dio, tuttavia, sia Dio che l'uomo, insieme, sono considerati iniziatori della/nella storia –dal punto di vista dell'agire sociale, comunitario, politico. L'uomo è stato creato da Dio perché fosse inizio nella/della storia, affinché la storia avesse inizio. Attraverso l'azione nella storia, azione libera e condivisa con altri, l'uomo può essere detto co-creatore, insieme con Dio. Commenta la Arendt: «Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile»<sup>22</sup>. Il senso dell'agire non concerne solo l'inizio di qualcosa, ma di *qualcuno*: si tratta del costituirsi di un agente attivo nella storia, un iniziatore libero – in altri termini: non un semplice 'che cosa' (*Was*), ma un 'chi' (*Wer*).

Con la creazione dell'uomo è entrato nel mondo il principio del cominciamento. L'uomo è tale inizio: egli è l'iniziatore di se stesso, quale agente libero capace di intervenire nella storia. Iniziatore in quanto con lui è entrato nel mondo delle cose il principio della libertà. Tale evento implica una presa di posizione libera sulla realtà in un'attiva interazione con essa. In questo senso, sostiene ancora la Arendt, l'azione segnala: «un'iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità»<sup>23</sup>.

La riflessione della pensatrice ebraica è più ampia di quanto ripreso con il solo scopo di approfondire la particolare declinazione spirituale ignaziana dell'agire. Si è detto che l'azione umana si comprende a partire dalla libertà di iniziativa e di creazione di qualcosa di inedito che non può esistere senza di essa (l'azione umana). Nella prospettiva degli *ES*, in particolare, l'azione si declina nell'agire *per e con* Cristo, il lavorare e faticare *con* Lui. In Lui la Creazione si compie attraverso la collaborazione libera dell'uomo/donna chiamati per nome, ciascuno in particolare, a lavorare con Lui.

Rifiutando lo spiritualismo disincarnato, l'esperienza personale di Dio a cui Ignazio invita si compie nell'agire *con* Cristo. Solo nel servizio concreto e condiviso con Lui sarà possibile conoscerLo più intimamente e seguirLo più da vicino [104; 130]; al tempo stesso, nel servire insieme sarà possibile a ciascuno conoscersi più autenticamente (davanti a Lui). In ogni caso, è nell'agire con/per Lui che si realizza la comunione/relazione con Lui.

<sup>21</sup> Per comprendere questo impatto creativo dell'inizio dell'azione umana la Arendt lo paragona alla nascita di un nuovo nato.

<sup>22</sup> Arendt, *oc* 131. L'agire viene compreso nell'aspetto non necessitante o utilitarista. Si tratta della libertà del prendere l'iniziativa, dell'iniziare, del mettere in movimento qualcosa; e tale cominciamento è premessa per la comparsa di qualcosa che non c'era: «È nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti» (*ib*, 129). La Arendt riconosce questa possibile realizzazione nella politica.

<sup>23</sup> *Ib*, 128.

#### 4. Esercizio di incarnazione (B)

Passiamo ora alla prima parte del dittico (B).

«*Confida in Dio, come se la riuscita delle cose [intraprese] dipendesse interamente da te e nulla da Dio*». (*Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet*)

*Confida in Dio*

L'intera Sentenza si comprende e si regge integralmente su questo *sic Deo fide*. La 'riuscita' delle azioni è sospesa al preventivo confidare/credere in Dio: senza tale ancoraggio, essa risulta ambigua, devastata da volontà disordinate di potenza e di arrivismo personali. Il successo nelle azioni non va compreso in termini mondani o terreni<sup>24</sup>.

... [come se] la riuscita delle imprese dipendesse interamente da te<sup>25</sup>

Al riguardo della riuscita/successo in questione non si dovrebbe evitare un confronto sul fallimento umano (terreno) della missione di Gesù che culmina nella crocifissione e morte. Oltre a questa necessaria considerazione, il testo non sostiene che la semplice riuscita o il successo delle imprese umane coincidano con il compimento dell'opera di Dio in Gesù Cristo. Il mistero pasquale manifesta anzi, non di rado, che i due obiettivi divergono o addirittura si oppongono. È così non perché ogni impresa umana sia irrimediabilmente segnata dal male o dal peccato – il principio del *totaliter corrupta* non appartiene alla tradizione cattolica (Cf *S.Th.* q. 109, art. 2). Piuttosto, qualunque iniziativa umana deve sottomettersi al giudizio ultimo di Dio, concernente la sovrabbondanza (*Rm* 5:20) di un Bene più grande di quello che l'uomo – anche onestamente – può perseguire.

Da queste considerazioni consegue che il *sic Deo fide* iniziale non riveste soltanto una funzione 'strumentale' di affidamento dell'iniziativa umana a Dio; ma custodisce un senso performativo più profondo. Lo possiamo indicare nella progressiva trasformazione e sintonizzazione dei progetti umani all'unica finalità della salvezza che, nei termini giovannei, si configura nella pienezza della vita e della gioia.

... e [come se] nulla dipendesse da Dio

Radicati nel *sic Deo fide* siamo resi capaci di assumere la condizione umana, senza sconti o garanzie e privilegi esclusivi, fino in fondo. In questa prospettiva si comprende l'indicazione del '[come se] nulla dipendesse da Dio', in cui traspare il modo di vivere di Gesù che ha assunto integralmente la sua consegna nella storia degli uomini: simile «in tutto a noi, fuorché nel peccato» (*Eb* 4,15).

Alla luce del *sic Deo fide*, quanto detto in B costituisce quindi l'invito ad un rigoroso esercizio di incarnazione. La fede espone al pieno impegno umano, nella ricerca del

<sup>24</sup> Gli *ES* permettono tale rielaborazione nel confronto con il Re Eterno della contemplazione del *Regno* [91ss].

<sup>25</sup> La riflessione sui due 'come se' presenti nel dittico (B e C) viene rinviata al termine di questo percorso, prima della Conclusione.

bene (come se dipendesse interamente da te...): il principio di incarnazione, d'altra parte, implica che ciò avvenga senza particolari garanzie o privilegi.

Non si dà esperienza di Dio esimendosi dall'esperienza umana, sempre contingente, vulnerabile e senza garanzie. D'altra parte, l'impegno integrale per la riuscita nelle imprese umane responsabilizza e mette in gioco: rendendo, per così dire, capaci di rischiare la faccia. Evitando di comportarci come se non avessimo niente da perdere, ci impegniamo lealmente con le forze e le energie di cui disponiamo, come se gli effetti del nostro impegno dipendessero solo da noi e dalla nostra dedizione – radicati nella fiducia in Lui. Questa responsabilità dell'agire impedisce di dimetterci dalla nostra umanità.

*Sintetizzando:*

a. Questa prima parte del dittico (B) della *SH* è attraversata dalla forte tensione che si genera nel confronto tra il *sic Deo fide* e il *nihil a Deo penderet*. Da un lato, come detto, il «come se la riuscita delle cose [intraprese] dipendesse interamente da te» costituisce un ammonimento a non trasformare Dio in un mezzo a disposizione dell'uomo che lo riduce [Dio] a una garanzia magica e autoreferenziale, manipolabile a piacimento<sup>26</sup>. D'altro canto, il *sic Deo fide* ricorda che, in Gesù Cristo, Dio si fida/affida senza riserve all'uomo/donna adulti nella fede che si fidano/affidano a Lui solo. Tale disposizione spirituale, tuttavia, non solo non esonera dall'attraversamento della storia ma ne implica la piena assunzione.

b. Nell'agire umano è possibile impegnarsi come se la riuscita dipendesse solo dall'uomo e dal suo impegno. Questo invito non è riducibile all'astrazione finzionale di un *etsi Deus non daretur*, ma è ispirato da una precedente e fondamentale fiducia in Dio. La forza e la verità dell'agire umano si fondano su tale affidamento, senza il quale l'uomo rimane prigioniero della solitudine e dell'incapacità di uscire da se stesso. È possibile impegnarsi totalmente nel successo e nella riuscita di quanto intrapreso, sul Principio e Fondamento del totale affidamento a Lui. Si coglie così il senso profondo del contemplativo nell'azione: riconoscendo nell'impegno umano una fondamentale esperienza di affidamento a Lui, senza confusioni o separazioni – modalità inadeguate a pensare l'esperienza umana a partire dall'Incarnazione di Dio in Gesù Cristo<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Un episodio illuminante della vita di s. Ignazio aiuta a comprendere. Già Generale della Compagnia, nei 40 giorni che vanno dal 2 febbraio al 12 marzo 1544 egli si interroga ripetutamente davanti a Dio se anche le chiese della Compagnia debbano rinunciare a ogni rendita. Poiché non giunge ad alcuna determinazione, e neppure riceve un chiaro segno da parte di Dio (consolazione) riguardo alla decisione da prendere, intensifica le preghiere e la devozione nella celebrazione delle Messe. La liberazione non arriva fino a quando egli non comprende che non può costringere Dio al bisogno compulsivo di garanzie. Da allora impara ad andare avanti da solo assumendosi il peso delle decisioni da prendere in nome di Dio, anche in assenza di particolari segni di conferma. Abilitato a operare e decidere sulla base della sua responsabilità, Ignazio entra in questo modo in un più autentico rispetto di Dio.

<sup>27</sup> In altri termini, la salvezza non si gioca sulle cose che faccio, ma nel modo in cui mi dispongo ad agire nella storia.

c. La tensione a cui siamo esposti nell'agire nel mondo ci consegna a un delicato equilibrio, mai scontato, sempre da ricercare e da chiedere al Signore. Da un lato, occorre imparare a viverci liberi nel dare il meglio di sé, senza riserve di garanzia. Al tempo stesso, bisogna evitare di identificarsi e di confondersi con l'impegno profuso, appropriandoci di un dono che esclude il Creatore/Donatore.

La sfida a cui veniamo esposti in B potrebbe dunque sintetizzarsi così: siamo pienamente attivi nella storia se siamo integralmente presenti a Lui. In caso contrario restiamo preda di ambizioni, paure, convulsi bisogni che ci rinchiudono in noi stessi incatenandoci alle immagini di noi stessi.

## 5. L'agire di Dio (C)

Passiamo alla seconda parte del dittico. Dopo le premesse, alcune considerazioni.

*«Tuttavia, in esse impiega ogni sforzo come se nulla fosse fatto da te e tutto da Dio soltanto»  
 (ita tamen iis operam admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus)*

Come detto, l'intento volto a tenere insieme le due parti B e C, senza ridurle alla semplice contraddizione, sembra costringere ad una tensione insostenibile. Come connettere il 'tutto da te' e il 'tutto da Dio', senza venire confinati nella pura impossibilità o essere costretti a un impraticabile strabismo?

Ciò che il dittico propone è attuabile solo in un regime di pensiero in cui si evitano sia la confusione che la separazione tra l'uomo e Dio. Sia l'assoluta trascendenza (*Ganz Andere*) che le molteplici agevoli versioni panteistiche, insieme a tutte le forme di pensiero teologico e filosofico che non si riconoscono nell'Incarnazione di Dio in Gesù Cristo, non rientrano nella 'regola' della *SH*. Solo in Lui, una volta per sempre, si riconcilia nella storia la verità dell'uomo e la verità di Dio, il *vere Deus et vere homo*<sup>28</sup>. In Cristo, iniziatore e compimento della fede<sup>29</sup>, l'impegno dell'uomo e l'operare di Dio sono senza confusioni e senza separazioni: si confrontano senza contrapporsi fino a divenire l'uno piena manifestazione dell'altro<sup>30</sup>. Si comprende allora come la regola di Hevenesì sia in realtà

<sup>28</sup> Nella *Gaudium et spes* (22.2) si afferma: «*Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit*; con la sua Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in qualche modo con ogni uomo». Secondo l'adagio: *christianus alter Christus ...*

<sup>29</sup> Il riferimento è al passaggio di *Eb* 11:40 che definisce il Cristo: «autore e perfezionatore della fede». In realtà, notano alcuni teologi, la traduzione più appropriata dei termini greci *arkegòne teleiotèn* dovrebbe essere 'iniziatore', nel senso di colui che principia, e 'colui che compie' [la fede]. Cristo non cessa di introdurre l'uomo nella relazione con Dio, iniziandolo alla piena comunicazione e comunione con Lui. Gesù Cristo è Colui che costantemente opera e mette in atto la relazione tra l'uomo e Dio, e in questa 'opera' in qualche modo scompare lasciando il posto alla storia di ciascuno. La traduzione di *a/rxhgo\j* lo riconosce quale iniziatore della relazione tra l'uomo e il Padre. In tal senso, la narrazione evangelica può essere considerata un vero e proprio percorso iniziatico.

<sup>30</sup> Può forse comprendersi in questa prospettiva il riferimento scritturistico alla «piena maturità di Cristo» (*Ef* 4:13).

un'indicazione mistagogica che può condurre alla vita piena in Cristo. La regola non dissolve l'inevitabile tensione a cui siamo consegnati nella concreta esperienza umana, ma consente di viverla come luogo/tempo del dialogo/confronto uomo/Dio.

In questa prospettiva comprendiamo anche lo sforzo da compiere che viene suggerito – 'impiega ogni sforzo ...'. Si tratta di evitare le identificazioni alienanti con il lavoro e con quanto intraprendiamo vivendo ogni cosa nella memoria attualizzante dell'opera di Dio in noi e attraverso di noi. La *SH* consiglia di non disperderci nelle cose che facciamo, diventando di fatto noi stessi il centro di ogni prospettiva. È bene impegnarci totalmente in esse, ma ciò deve avvenire nella relazione con Lui. Così quanto realizziamo diventa un modo per raccoglierci in Lui, evitando la sottile e pervasiva tentazione (sempre in agguato) del possederci nelle cose che facciamo o negli impegni/ruoli che svolgiamo: l'illusione di possederci in essi, alienando e disperdendo l'identità di figli di Dio<sup>31</sup>. Questo modo di procedere costituirebbe una forma pratica di ateismo, in cui l'uomo si configura all'interno delle cose che possiede e in cui crede di trovare sicurezza, fondamento, garanzia<sup>32</sup>. Dio diviene quindi progressivamente in-sensato e incomprensibile, perché il cerchio della vita è stato definitivamente ridotto, naturalizzato, con-chiuso dal modo di viverci: anche quando si proclama ufficialmente il rispetto dei valori cristiani ...

Alcuni approfondimenti su quanto detto.

a. I termini impiegati nelle due parti del dittico sono importanti e il loro contenuto pone in gioco attitudini e disposizioni diverse. C non pone più l'accento sulla *riuscita* personale nelle cose intraprese – come se essa [riuscita] *dipendesse* (*penderet*) 'solo da te' (come detto in B) –, ma invita allo *sforzo* da impiegare *in ciò che si fa* (*sit facturus*), che deve rivolgersi a Dio soltanto.

b. La sfida di Hevenesì risiede nell'affermare che siamo tanto più presenti nel nostro agire quanto più e meglio ci viviamo consegnati/affidati a Lui: siamo pienamente impegnati nelle azioni intraprese se riconosciamo che ogni operare ha in Lui solo origine e compimento. In questo senso, l'obiettivo di B è volto a coinvolgere interamente l'uomo nel desiderio di riuscire in quanto viene intrapreso, richiamandolo al massimo livello delle sue possibilità di realizzazione. Tuttavia, affinché tale responsabilità non saturi l'orizzonte soggiogando l'uomo ad un'alienante ansia di prestazione, l'impegno per il successo dovrà essere vissuto come il fare/operare in/con Dio<sup>33</sup> – attraverso cui si realizza pienamente l'*incipit* del *sic Deo fide*. Come se tutto dipendesse da te e, al tempo stesso, tutto fosse fatto da Dio soltanto. Detto altrimenti: dipende da te riconoscere che la prov-

<sup>31</sup> C'è un'alienazione più profonda della sottrazione capitalistica del frutto del proprio lavoro: nel confonderci con le cose che produciamo e realizziamo trova compimento non soltanto la morte di Dio (l'ateismo) ma anche quella dell'uomo (l'inumano).

<sup>32</sup> Si compie così la parola del *Sl* 48/49: «l'uomo nell'abbondanza non comprende, è come gli animali che periscono...».

<sup>33</sup> Il grande tema ignaziano del lavorare/faticare *con* Lui. La laboriosità di Dio è un tema che emerge spesso: Cf in particolare i nr. [234 e 235] degli *ES* dove si invita a considerare come Dio «lavora e opera per me».

videnza di Dio *contiene* e porta a compimento il desiderio, l'impegno e la responsabilità umana che sono in te. Dipende da te, dal modo in cui scegli di viverti: rimanere ostaggio di te stesso, di fantasmi e ambizioni, oppure accettare di impegnarti in un cammino di progressiva liberazione (da te stesso, anzitutto) nel fiducioso affidamento a Lui.

Ancora: il 'come se nulla fosse fatto da te' non afferma l'inutilità di ciò che facciamo: piuttosto, il senso dell'azione umana non risiede nell'utilità che gli attribuiamo o che rivendichiamo, ma nella fiducia con cui l'affidiamo e la consegniamo a Lui. In questo modo si realizza la massima valorizzazione dell'impegno umano, insieme alla massima fiducia in Lui soltanto: dunque, non nelle nostre forze e non nei mezzi che utilizziamo.

Oltre a ciò: dal nostro lavoro Dio può trarre un frutto inedito o impensato – che però non si darebbe senza il nostro impegno. L'invito è a mantenerci disponibili all'azione di Dio senza sostituirci a Lui: senza identificarci con la nostra volontà (come se tutto dipendesse da noi ...<sup>34</sup>), ma lasciando libero lo spazio affinché il Signore possa – con il nostro impegno – operare un Bene più grande.

c. Il mistero dell'agire di Dio nella storia non si compie senza il contributo dell'uomo: 'non senza di te'<sup>35</sup>. Con questa formulazione non si afferma una necessità imposta a Dio: si indica invece il *modo* evangelico in cui nella storia umana si compie la sua Volontà. L'iniziativa appartiene solo a Dio, ma Egli ha liberamente scelto in Cristo di non manifestarsi senza l'attiva collaborazione umana. I grandi teologi medievali segnalavano qualcosa di analogo affermando che la grazia di Dio si innesta sempre sulla natura: non la sopprime, ma la porta a perfezione (*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*). L'onnipotenza di Dio non solo non esclude l'uomo ma lo costituisce come essere libero e capace di collaborare nel perseguire il Bene.

Anche per tale motivo negli *ES* Ignazio insiste sulla necessità di maturare un profondo senso del servizio di Dio<sup>36</sup>: questo è il modo in cui è possibile conoscere Dio più da vicino, nella comunione con il suo operare. Nel servizio *per* l'uomo, il Padre e il Figlio sono una cosa sola (*Gv* 10:30); *nel* servizio condiviso con il Figlio l'uomo accede alla stessa comunione d'Amore.

d. Prima di concludere, consideriamo i due 'come se' che scandiscono la dinamica della Sentenza. Permettendone un ulteriore approfondimento della logica interna, le osservazioni che seguono illuminano un aspetto rilevante della stessa struttura degli *ES*.

<sup>34</sup> Forma tipica della volontà di potenza che vuole sempre di più, dove l'umanità dell'uomo si disperde. Se ci identifichiamo con la nostra volontà e i nostri progetti, quando questi falliscono siamo perduti.

<sup>35</sup> E tale collaborazione con Dio non si realizza solo nella forza o nella pienezza dell'attività umana. Ignazio lo sostiene con profonda acutezza nel Principio e Fondamento [23] affermando che, disponendoci al servizio di Dio, non dobbiamo cercare «più la salute che la malattia, più la ricchezza che la povertà, più l'onore che il disonore, [...]». Il 'renderci indifferenti' ci fa comprendere che il servizio di Dio non è maggiore quando ci sentiamo più utili o più capaci di incidere nella storia...

<sup>36</sup> Si pensi all'orazione preparatoria da formulare all'inizio di ogni esercizio [46] negli *ES*: «chiedere grazia a Dio nostro Signore perché tutte le mie intenzioni, azioni e operazioni siano puramente ordinate in *servizio* e lode della sua divina maestà».

Riportiamo la formulazione:

«*Confida in Dio come se la riuscita delle cose [intraprese] dipendesse interamente da te / ... come se tutto [fosse fatto] da Dio soltanto*».

L'espressione avrà una certa storia nella filosofia moderna a partire da Kant e una ripresa nel neo-kantismo dell'*Als ob*, dove indica il carattere finzionale del rapporto tra la realtà e la conoscenza di essa<sup>37</sup>. Nella *SH* il 'come se' assume una diversa funzione e sostiene una certa presa di distanza riflessiva e spirituale rispetto a ciò che effettivamente accade e si può qualificare nei termini del 'di fatto'. Nello specifico, il *come se* suggerisce che *di fatto* non tutto dipende da te nelle cose che intraprendi, e non tutto dipende solo da Dio.

Tuttavia, ciò che rende spiritualmente significativo tale esercizio è, in entrambi i casi, il suo radicamento nel precedente richiamo alla fiducia totale in Dio: 'Confida in Dio...', senza il quale si ricadrebbe in una pura finzione retorica fine a se stessa, chiusa nell'orizzonte psicologico di un soggetto. Soltanto l'atto dell'affidarsi a Lui, riconoscendosi cioè in una relazione costitutiva e vitale, consente di assumere in modo creativo e senza lacerazioni distruttive la tensione a cui si viene rinviati.

Attraverso il 'come se', in ogni caso, la *SH* evidenzia uno scarto tra una *realtà immaginativa* (espressione ossimorica!<sup>38</sup>) e la *realtà abituale* vissuta dall'ascoltatore o dal lettore [della stessa Sentenza]. La differenza segnalata, però, non soltanto non contrappone le due modalità di accesso alla realtà, separandole e scindendole in modo schizoide, come avviene negli immaginari patologici, ma consente un'intelligenza più consapevole e ampia della realtà abituale, abilitando la persona ad un suo accesso più profondo attraverso l'attivazione delle risorse simboliche rimaste inattive. Mentre *l'immaginario*

<sup>37</sup> Secondo la concezione elaborata dal neokantiano Hans Vaihinger nella sua opera *Die Philosophie des Als Ob* (del 1911). Per questo filosofo l'unico modo di ordinare il mondo e la realtà è di assumerli riflessivamente 'come se' fossero davvero corrispondenti alle nostre formulazioni teoriche. Mentre questo 'come se' (a differenza dell'ipotesi) non avrà mai la possibilità di essere verificato, il 'come se' ignaziano rende possibile la verifica concreta dell'autenticità della vita spirituale, cioè del modo (nominale e virtuale oppure effettivo e incarnato) in cui si vive la fede in Dio.

<sup>38</sup> L'espressione 'realtà immaginativa' appare contraddittoria finché si considera la realtà oggettivamente determinata e non riconosciuta nella sua costitutiva relazione con l'agente umano compreso in tutte le sue possibilità di interazione con essa. Più ampiamente, la realtà immaginativa può riferirsi a una differenza importante che si coglie negli *ES*, in particolare nella contemplazione del *Regno* [91ss], dove viene proposto di distanziarsi da un mondo *immaginario*, quello proprio delle [auto]narrazioni narcisistiche che esaltano l'ego e la propria affermazione personale – secondo la logica del re temporale che abitava le fantasie cavalleresche in cui era imprigionato Ignazio stesso prima della conversione. Questo mondo rinchioda le preziose energie personali dissolvendole in un immaginario fantasmatico, dispersivo e auto-referenziale, rendendo la persona incapace di porsi al servizio di un Bene più grande, liberata dalla volontà disordinata di sé. Gli *ES* propongono di confrontarsi con il mondo spirituale *immaginativo* (e non *immaginario*), facendo ricorso a tutte le feconde risorse simboliche di senso a disposizione di ciascuno, utili per suscitare nell'esercitante il desiderio di un bene più grande e di una sequela autentica del Signore, unico Re Eterno. In questo caso, il 'come se' della contemplazione e dell'ascolto del Re Eterno libera l'esercitante dalle maglie dell'immaginario fantasmatico in cui è costretto e fissato il suo confronto con la realtà. Si apre in tal modo la possibilità di un accesso diverso a se stessi e al senso della propria esistenza.

costituisce una fuga dalla realtà (e dall'incarnazione), *l'immaginario*<sup>39</sup>, disponendo la persona in una prospettiva temporale progettuale e simbolica di senso, attiva nel presente le energie per operare scelte ('di maggior valore e di maggiore importanza' [97d]) che l'appiattimento sulla realtà abituale non riconosce<sup>40</sup>.

Il senso del 'come se' della *SH* va dunque colto a questo livello. Per meglio comprendere ciò che è in gioco nell'esperienza abituale è necessario porre una certa distanza rispetto al suo impatto immediato, quasi sempre scontato, che impedisce una ripresa riflessiva e autenticamente *spirituale* di quanto accade e si produce nella storia. Si tratta di una strategia funzionale alla creazione di uno spazio in cui la persona, esercitando le sue risorse immaginative e simboliche, riceve la possibilità di comprendersi più profondamente rispetto all'abituale appiattimento su una realtà definita e codificata in partenza.

Così inteso, il 'come se' costituisce la struttura portante di ogni esercizio spirituale, in cui l'esercitante riceve la consegna di viverci in una determinata scena evangelica – 'come se' fosse realmente presente a quanto accade. Nella logica degli *ES* ciò consente di accedere a uno spazio/tempo capace di liberare l'energia spirituale (il volere e il desiderio, lo scegliere e il decidere) che diversamente rimarrebbe incapsulata o ignorata nelle sue possibilità. *Esercitarsi spiritualmente* significa, infatti, istituire una distanza immaginativa che permette di distaccarsi dalla morsa della medietà delle opinioni e delle abitudini mentali in cui risulta impossibile mettere ordine nella vita.

## Conclusioni: collaboratori della Grazia

Per s. Ignazio l'esperienza personale di Dio si compone secondo la paradossale tensione sintetizzata nella *SH*. Nel totale affidamento a Dio, la 'riuscita' umana è sempre meno esibizione di volontà o di capacità individuali, e sempre più (*magis*) esperienza di comunione con Dio: con il Padre che comunque «opera sempre» (*Gv* 5:17). In tal modo, siamo situati nel cuore di una tensione spirituale che non lascia dormire sonni tranquilli (o 'fare il nido in casa altrui' [322]), esigendo anzi 'ogni sforzo' per smascherare i protagonismi narcisistici sempre insorgenti e le varie forme di quietismo fatalistico che coincidono con il rifiuto dell'Incarnazione.

La *SH* esprime in modo esemplare una *mistica incarnazionale*. La sfida ignaziana non contrappone la contemplazione all'azione, né l'azione alla contemplazione. Nel lavorare con Lui, riconosce la Grazia di poterlo conoscere più intimamente seguendolo più da vicino<sup>41</sup>. Senza il nostro attivo e faticoso impegno non ci disponiamo al servizio di Dio

<sup>39</sup> Nell'esistenza terrena di Gesù, la potenza immaginativa gli ha permesso di essere costantemente teso verso il compimento della missione affidatagli dal Padre.

<sup>40</sup> Negli *ES* questa possibilità è risvegliata solo dalla chiamata personale del Re Eterno, a cui occorre non essere sordi.

<sup>41</sup> La *Grazia* del lavorare con Lui è domandata nel *Regno* [98]; mentre le richieste di conoscerlo più intimamente e di seguirlo più da vicino sono oggetto di ripetute preghiere e domande negli *ES* – Cf, tra gli altri [104].

nella storia: la cui 'opera' però supera ogni progetto e non può essere incatenata alle aspettative o alle pretese umane. L'uomo non è uno strumento passivo nelle Sue mani e neppure il proprietario dell'opera di Dio, nei suoi tempi e modi su cui nessun uomo può avanzare pretese conoscitive (Cf *At* 1:7; *Mt* 24:36). In quanto figli, siamo collaboratori della Sua Grazia (*2Cor* 6:1). In ciò si raccoglie e si sprigiona la sfida della sapienza spirituale di s. Ignazio di Loyola.

# Poner orden: el itinerario espiritual de Pedro Fabro

di LUIS GARCÍA ORSO S.J.\*

El 15 de junio de 1542, Pedro Fabro, primer sacerdote de la Compañía de Jesús, decide escribir las gracias espirituales que va encontrando en su vida cotidiana, como un testimonio agradecido y memorioso de la obra de Dios en él. Así lo hace hasta principios de 1546, año de su muerte. Su diario espiritual recoge esas gracias y mociones del Señor al ritmo de su oración diaria y de los lugares y las actividades a los que la obediencia lo lleva, obediencia que es escucha atenta del Señor en todas las cosas del día y camino que va recorriendo unido a Él. Así el itinerario geográfico y apostólico del hombre contemplativo en la misión se convierte en su itinerario espiritual, que el mismo Fabro lo resume en algunos momentos, como cuando expresa el deseo de “mirar lo que está más alto” en lugar de “moverse a ras del suelo...inclinado a las cosas ínfimas” (184), o de “poner orden” en toda su vida (333) y “tender a lo que le place a Dios” (54); o cuando confiesa que vivió un tiempo de la inconsciencia, luego un tiempo de búsqueda y de discernimiento, después una invitación a volver su amor a Dios y al prójimo más efectivo y servicial (cfr. Memorial 353 y 203).

Aquí presentamos una síntesis en cuatro claves de ese itinerario espiritual (Todas las citas se refieren al Memorial). La lectura atenta y meditativa del texto mismo de Fabro puede alcanzarnos los frutos que él mismo enuncia: “sea que sirvan para rezar mejor, o contemplar, sea que concurran a entender, a actuar, o a alcanzar cualquier otra ventaja espiritual” (Introducción al Memorial).

## Pedro Fabro, un ser humano desordenado y en búsqueda de Dios

Toda la vida de Pedro Fabro está acompañada por escrúpulos, remordimientos, tristezas, turbaciones, angustias, ansiedad, temores, confusiones, sufrimientos espirituales, desconfianza de sí y de otros, juicios negativos de sí y de los demás, tentaciones carnales, impureza, inclinaciones de lujuria, sensación viva de ser muy débil e imperfecto... (cfr. 9, 11, 12, 35, 64, 66, 168, 188, 192, 241, 268, 277, 294, 353, etc.). Así es

\* LUIS GARCÍA ORSO S.J., jesuita mexicano, doctor en teología, ha sido docente de Teología Fundamental. Actualmente es asesor espiritual y académico en el Pontificio Collegio Pio Latino Americano en Roma, [lgorso@jesuits.net](mailto:lgorso@jesuits.net)

como lo va a encontrar Ignacio en París y lo va ayudar a discernir y hacerse libre (6, 9). Así incluso termina su memorial en enero de 1546: “por la experiencia de diversas tentaciones, sentí que tenía necesidad de una gracia abundante que me defiendan contra mis sentimientos de pobreza y las tentaciones provenientes de mis varios temores y deficiencias” (443).

La vida de Fabro es como una vida desordenada: atormentada, afligida, deseosa de salir adelante (64, 294). Siente hondamente la desnudez de su alma (168), siente que su vida se mueve a ras del suelo (184), se ve a sí mismo como la mujer encorvada del evangelio (Lc 13, 10-17) (184). Confiesa que la confusión y el desorden forman parte de su naturaleza (192), y que reviven en él las experiencias de muerte e inquietud, de desorden, malos espíritus y falta de discernimiento, que creía ya se habían atenuado (268). Es decir, siente dentro de sí los signos del viejo Adán más de lo que quisiera (277), o el mal espíritu que arrastra nuestro espíritu y nuestra carne a lo más bajo (294, 314).

Le parece que las reflexiones que le vienen de sus desordenes son su ‘cruz’, con tres elementos: inconstancia en la santificación, defectos en las obras de caridad al prójimo, falta de devoción o de dedicación a Dios (241, 277).

El mismo Pedro hace un recuento (cuando está en Maguncia, en julio de 1543) de tres etapas de su vida espiritual, de su conocimiento de sí: “Hubo un tiempo en el que yo no me daba cuenta de mis defectos, ni internos ni externos; ni siquiera sentía la gracia de Dios (...). Luego vino un tiempo en que la gracia me fue otorgada, y me fue concedido buscar la paz que ella lleva consigo (...). Finalmente, el Señor, para acrecentar todavía más el cúmulo de sus misericordias, me ha hecho ver que yo me acomodo demasiado plácidamente en mi Dios y en el amor al prójimo, mientras que tengo notables faltas en actuar tantos y tan grandes talentos que se me han concedido” (353).

Pero este conocimiento de sí tan doloroso y atormentado, tan sincero y humilde, no llevará a Fabro al desánimo sino a Dios, para confiarse en su gracia y a hallar en Él la verdadera medida de su humanidad: “crecer en la vida consiste en mirar lo que está más alto” (184); así que Fabro, desde su bajeza, mirará a Aquel que lo salva. Fabro experimenta que el Señor le da siempre la gracia de “pedir, buscar y llamar” (12).

Discernir los espíritus – como veremos enseguida con más detalles – y orar insistentemente – sobre todo centrado en la vida de Jesús (188-189) – van llevando a Fabro a hallar la paz y la castidad del cuerpo y del espíritu gracias a la Bondad del Espíritu (cfr. 30, 35, 66, 188, 192, 241, 254, 304, 353, etc.).

## El discernimiento como camino para ordenarse

Ya desde el principio de su memorial, Pedro Fabro da testimonio de que el Señor lo va a enseñar a discernir las muchas agitaciones de su vida y lo va a hacer libre: “Él me daba la gracia de pedir, buscar y llamar, y aquí están incluidas las innumerables gracias de conocimiento y sentimiento sugeridas por los varios espíritus, que yo entonces día a día iba conociendo” (M 12). Pedro va aprendiendo por experiencia y por gracia de Dios: “Para discernir el buen espíritu del malo importa mucho conocer, penetrar y expe-

rimentar los altos y los bajos que suceden en cada uno, lo mismo que el crecimiento y la disminución” (88), y va logrando una notable perspicacia, finura y claridad de discernimiento (cfr. 143, 146, 155-158, 170, 241, 249, 254, 294-296, 300-302, 304-306, 314, 335, etc.), así como humildad para hacerse solamente “un instrumento del buen espíritu” (158) y “conocer y sentir las cosas de Dios” (295). Las tentaciones del mal espíritu lo llevan a asumir con paciencia y realismo su condición humana: “si no fuera así, no nos daríamos cuenta de nuestra arena” (296), y a pedir la gracia de “estar siempre orientado hacia los bienes que están por delante y por encima” de uno (294), a “buscar a Dios y a Cristo fuera y por encima de toda criatura, y a querer conocerle” (305).

Fabro se siente impelido con fuerza “en un movimiento continuo hacia los bienes que quisiéramos tener y poseer” (295), y él se deja llevar, enseñar, formar, siempre en camino hacia Dios y en el camino de la misión; no quedándose conforme sino siempre en busca de lo que agrada a Dios: “Dispón tu corazón a subir, a crecer, a progresar hacia el interior” (54). Identifica él tres modalidades del progreso espiritual: conocimiento de Dios y de sus mociones, conocimiento de sí mismo y de aquello que es para su bien, conocimiento de las mociones para bien del prójimo (295).

Una acción tan simple como ajustar su reloj, le da a Fabro la luz para darse cuenta que es Dios el que quiere ‘ajustar’ su vida y que a él le pide poner toda su dedicación y atención en el ejercicio espiritual (248-249) y estar siempre con el corazón abierto a Dios y a las cosas de Dios (143). Y “es a través de la mortificación de la propia carne y la abnegación del espíritu como se llega a la posesión de Dios. Por eso hay que entrar por la puerta estrecha, y ésta, si se la considera bien en cada uno, es precisamente el camino para llegar al corazón. Y allí dentro, los que se han inclinado para entrar, se encuentran inmersos en la verdad de la vida” (355).

Por eso Fabro suplica la gracia de “poner orden” en él y en toda su vida cotidiana (333). En el espíritu del principio y fundamento de los ejercicios ignacianos, Fabro reconoce que ese “orden” de su vida toda no lo alcanza si no se libera de sus apegos y aficiones, si no busca en primer lugar lo que le agrada a Dios (54) y si no se deja poseer por el amor-caridad que viene de Dios (72). La dirección fundamental de la vida es para Fabro “el amor de Dios buscado por sí mismo” (54). La “orientación de nuestro amor” se convierte así criterio principal de discernimiento (146).

Entonces se graba en él un gran deseo: “Abrirse y dejarse tomar por Cristo, que entra en mí, y dejarle ocupar el centro del corazón. Entonces todos los vicios y las imperfecciones se fundirían frente a Él como la cera ante el fuego” (68). Jesucristo se convierte para él en su “Principio y Fundamento”, el ‘orden’ de su vida, el modelo de su servicio y misión. Así escribe su compromiso:

“La tarea de los apóstoles y de los discípulos de Cristo y de sus sucesores es que todo lo que es de Cristo y viene de él, por medio de él y en él, todo lo que le es propio y hace referencia a él, y está ordenado por el Padre a su gloria, todo eso tienen que buscarlo con la máxima

diligencia, pensarlo, imitarlo, glorificarlo y difundirlo, para que de esta forma no se pierdan los beneficios procurados para nuestra redención” (343).

## El encuentro con el Señor ordena la vida

En agosto de 1542, en Espira, Fabro escribe: “El Señor empezaba a darme la gracia de poner en orden mi espíritu, de modo que el primer movimiento del corazón fuera desear lo que es esencial y original; que el primer lugar se deje a la solicitud constante de encontrar a Dios, con los ejercicios esenciales a nuestra disposición para buscarle y encontrarle inmediatamente, a saber, la oración, la contemplación y sobre todo la misa” (63). El peregrino inquieto desea de corazón lo que es ‘esencial’, desea buscar y encontrar al Señor, y para esto – en esta dirección fundamental aprendida en los ejercicios ignacianos (cfr. EE 23, 169, 177, 184, 189, etc.) – orar será vital en su vida diaria. Oración que Fabro practicará de muchas y variadas formas (cfr. 21): orar a cada una de las personas de Dios Trino, orar a Cristo especialmente, a la Santísima Virgen, a los santos que recuerda cada día; orar por los difuntos, por personas vivas, por pueblos y sus necesidades; orar siguiendo los misterios de Cristo, celebrar diariamente la eucaristía, rezar el oficio divino, pedir por intenciones particulares, orar con todos los sentidos y con el cuerpo (22, 187), rezar con oraciones aprendidas en su familia, etc. (casi todos los números del memorial de Fabro dan cuenta de su oración).

Las gracias y frutos que se piden en las cuatro semanas de los Ejercicios están siempre presentes (303). Así mismo recomienda atender el tiempo, el lugar, las personas, las palabras, la preparación y la revisión de la oración, y sobre todo “el movimiento del corazón hacia Dios” (37).

Cada experiencia vivida se vuelve para Fabro materia de su oración: su viaje de España a Alemania (32) y las ciudades capitales importantes de entonces (33), sus múltiples viajes y las personas que encuentra (434), el recuerdo de sus compañeros en dispersión (48), el regreso de un misionero (73) y las personas que lo ayudaron (76), las personas que trabajan en una iglesia que él visita y el adorno mismo del templo(87), los familiares de sus compañeros (123), un amigo (341), las catástrofes en pueblos (57, 151), los enfermos e indigentes (159), los frutos de la tierra, la paz del país (147), sus sacerdotes y maestros (190), los que no son cristianos (151), las palabrotas que oye en una hospedería (408), el portero que no lo permite entrar a la capilla real (412), etc. Fabro se empeña por ver y amar a Dios “en todas las cosas” (306).

Fabro agradece que el Señor tenga muchísimos caminos para conducirnos y “alcanzar Amor” y crecer en él, para servir a Dios y a las personas (66). En la Navidad de 1542, Pedro agradece su progreso espiritual en el deseo de “buscar los signos del amor de Dios, de Cristo y de las cosas que se refieren a él, para que en el futuro tienda a meditar más, desear predicar más y practicar con un corazón generoso lo que Dios quiere” (202).

Fabro es muy claro en proponer una oración que lo ordene para realizar buenas obras a favor de los demás y buenas obras que nos lleven a la oración; ambas dimensio-

nes enriqueciéndose y potenciándose mutuamente, para “encontrar a Dios en todas las cosas”, o ser “contemplativo en la acción”, porque en ambas actividades se vive el espíritu de Cristo (cfr. 126-128). Esto es lo que él considera el criterio esencial y lo que hay que revisar, siendo conscientes de que ir en ayuda del prójimo exige mucho para verdaderamente hacer el bien y no buscarse a sí mismo: “se necesita mucha luz espiritual” (128). Las buenas obras son consecuencia de un nuevo orden interior que comprende tres ángulos de la vida espiritual: la renuncia a sí mismo y al propio egoísmo, para ayudar y servir al prójimo, y para manifestar la piedad hacia Dios y sus cosas (cfr. 129).

La vida espiritual de Fabro se nutre de todas las experiencias exteriores e interiores que va viendo, y se vuelve una vida de memoria, gratitud y entrega a Dios y a la gente. Por ello decide escribir sus memorias espirituales: “Escribir – para recordarlas – algunas de las gracias espirituales que Dios me había concedido, sea que sirvan para rezar mejor, o contemplar, sea que concurren a entender, a actuar o a alcanzar cualquier otro provecho espiritual” (Memorial, Introducción en Espira). En sus primeras páginas repite una y otra vez “recuerda”: los beneficios recibidos, las gracias, las personas, los frutos, etc. (cfr. 19-23). Este espíritu marca el inicio de su diario y lo atraviesa todo, inspirado en el salmo 103: “Alma mía, bendice al Señor, y no te olvides de las dádivas que te hace quien salva tu vida de la perdición y te corona con su misericordia sobreabundante” (Espira, introducción).

## **Del amor recibido al amor ordenado que se entrega a los demás.**

Desde la experiencia vivida y sufrida por Fabro de tantos desórdenes, tentaciones, tristezas y temores, el Señor lo lleva a experimentar su Amor en un nuevo orden de confianza, humildad y libertad, como tanto se lo ha suplicado (66). Fabro nos hace ver que se trata de un proceso que va pasando por etapas en cada persona: “pricipiantes, proficientes, perfectos” (67), en las que el Señor nos ayuda a ir creciendo para que sea “el amor el que impulsa a conocer a Dios y su voluntad, para realizarla con todos los medios posibles” (67); por eso pide en la comunión “abrirse y dejarse tomar por Cristo, que entra en mí, y dejarle ocupar sobre todo el centro del corazón” (68). Cree firmemente que cuando el amor-caridad se posesiona de toda la persona, entonces uno encuentra orden, paz, libertad (72).

Igualmente Fabro cree que alcanzamos misericordia de Dios si nos entregamos a obras de misericordia espiritual con el prójimo, a veces más que con la oración personal (341). Así mismo invita a buscar a Dios en las buenas obras por los demás para encontrar mejor a Dios en la oración, y a orientar la oración “hacia los tesoros de las buenas obras” (126-128). Llega un momento de su itinerario espiritual en que afirma: “Con ese espíritu debemos pasar el resto de nuestras vidas, haciéndolo todo por el servicio del prójimo y la gloria de Dios. En el pasado ya hemos vivido bastante, más aún demasiado, para nosotros mismos y para nuestra comodidad en este mundo, como si hubiéramos nacido sólo para nosotros mismos” (194). Comparte Fabro su experiencia para ayudar a todo cristiano a reconocer las etapas de crecimiento y el momento en que el Espíritu

le pide “no tanto a ser amado por Dios, cuanto a amarle”. La vida de Fabro es un crecimiento en el amor (67).

Fabro quiere hacer de su vida toda una entrega *ordenada*, un “culto” (cfr. Rom 12, 1), y ofrecerse a Dios totalmente para darle gloria, servirle, obedecerle, “dándome y entregándome por completo en el bien de mis hermanos y por amor de ellos” (323). Evidentemente Fabro quiere seguir el ejemplo de Jesús – es parte de su Compañía –, “imitando a aquél que se dio por completo a cada uno, y vivió, sufrió y murió por cada uno” (429). Por eso en el espíritu del Evangelio, de los Ejercicios y de las Constituciones de la Compañía, Fabro expresa así su profundo deseo y su oración: “Entonces deseé y pedí, con gran devoción y un sentimiento nuevo, que me fuese concedido finalmente ser servidor y ministro del Cristo que consuela, socorre, libera, cura, salva, enriquece y fortalece. Y eso para que también yo, a través de Él, pueda ayudar a muchos, consolarlos, liberarlos de sus enfermedades, hacerlos libres, iluminarlos no sólo en el campo espiritual, sino también – si tal audacia y esperanza las permitiera Dios –, en el material, con todo lo que la caridad puede hacer por el alma y el cuerpo de cualquier hermano” (151).

## Conclusión

Ésta es la figura de Pedro Fabro que se transparenta como servidor de Cristo en todas las misiones a las que lo lleva la obediencia al Papa y a su Superior religioso, por Italia, Francia, Alemania, España y Portugal (en tan sólo siete años): participa en los coloquios entre católicos y protestantes en Worms y Ratisbona, trata personalmente a protestantes y no creyentes, expone clases de teología, da los Ejercicios Espirituales como ningún otro del grupo de Ignacio, da un lugar prioritario a las conversaciones personales y las confesiones, funda comunidades y colegios de la Compañía, promueve y consigue vocaciones a la Compañía, trata con notable acierto, acogida y delicadeza a reyes y nobles, cardenales y obispos, clero y religiosos, universitarios y gente sencilla; es enviado al Concilio de Trento y muere antes de llegar.

Fabro ha sentido hondamente el desorden interior y la necesidad de ordenarse, por ello quiere y desea intensamente que Cristo lo *ordene* para ser todo de él, para que él sea su paz y alegría (425): “me esforzaré por hacer que Cristo – camino, verdad y vida – se encuentre en el centro de mi corazón” (307), “como la esposa que se mantiene junto al esposo con un amor apasionado, y que no podría soportar quedarse mucho tiempo sin verlo” (381). Ese es Pedro Fabro: el hombre enamorado, apasionado, entregado, a causa de Jesús. Desde su pequeñez y debilidad, Fabro ha sido llevado a “mirar lo que está más alto” (184) y así ordenar su vida toda.

Pocos meses antes de muerte, Fabro deja escrito en su diario (en Valladolid, septiembre de 1545) algunos de sus últimos deseos, y uno en particular sobresale por su hondura y por su radicalidad: convertirse en “escoba de Cristo” (440) que sirve para ayudar a limpiar la vida de las personas, mientras él se queda sucio y maltrecho, pero no desordenado; gastar y ensuciar su vida con tal de ayudar y servir a los demás. Y como si

esto no le bastara, lo mismo desea para toda la Compañía de Jesús y sus futuros miembros: “Deseaba además que Dios encargara esa tarea a la Compañía entera, para que Cristo, que tiene instrumentos tan admirables en su casa, o sea en la Iglesia, se dignase empezar a limpiarla y a utilizarnos a nosotros, y a todos los miembros futuros de la Compañía, como instrumentos bastos y a propósito para ser sus escobas” (441).

## Bibliografía

- FABRO, Pedro, *Memorias espirituales*, Edicep, Valencia, 1991 (traducción de la edición italiana de G. Mellinato).
- GARCÍA DE CASTRO, José, *Pedro Fabro: orar y vivir*, en *Sal Terrae* 94 (2006) 551-571.
- GÓMEZ-PUIG, Enrique, ***Pedro Fabro, un modelo inspirador para la cultura de nuestro tiempo***, en *Ignaziana* 18 (2014) 209-272.
- LEITNER, Severin, *Fisonomía espiritual de Pedro Fabro*, en *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 109 (2005) 1-25.
- RAMBLA, Josep Ma., *El arte de la amistad en Ignacio de Loyola*, en *Eides* 51 (2008) 3-31.
- RODRÍGUEZ, Hermann, *Peregrinación interior de Pedro Fabro*, en *Theologica Xaveriana* 160 (2006) 641-664.
- SARIEGO, Jesús Manuel, *Pedro Fabro: del temor al amor apostólico*, en *Diakonía* 119 (2006) 44-64.
- ZAS FRIZ, Rossano, *Pedro Fabro, amigo de Dios*, en *Manresa* 78 (2006) 211-222.
- ID., ***“Él es lo primero y principal”***, en *Ignaziana* 1 (2006) 54-78.

# La “sacratísima humanidad” de Cristo, punto de encuentro de dos místicos: Francisco Javier y Teresa de Ávila

di PAUL ROLPHY PINTO S.J.\*

Francisco Javier y Teresa de Jesús fueron canonizados el mismo día, el 12 de marzo de 1622. En dicha ceremonia, el Papa Gregorio XV también declaró santos a Ignacio de Loyola, Felipe Neri y Isidro Labrador. Francisco y Teresa eran españoles, originarios de Navarra y Castilla, y contemporáneos. Francisco, nacido en 1506, era nueve años mayor que ella; pero Teresa vivió una vida más larga. Mientras que Francisco falleció en 1552, Teresa lo hizo treinta años después, en 1582.

Ahora bien, ¿aparte de estos hechos fortuitos, es posible establecer un lazo de unidad entre estos dos grandes santos de la Iglesia? En apariencia, todo los aparta. Nunca coincidieron. Cuando Francisco estaba zarpando hacia las Indias orientales, Teresa se encontraba reclusa en Ávila, en el Convento de la Encarnación, luchando en contra de la enfermedad. Además, a Francisco se le suele considerar como “arquetipo de misionero”<sup>1</sup> o misionero por excelencia, después del apóstol San Pablo. El llamado “divino impaciente” recorrió 80 mil kilómetros en los diez largos años de su vida misionaria<sup>2</sup>, de los cuales un tercio lo pasó navegando. A Teresa, en cambio, se la asocia con la vida contemplativa. Sin embargo, por un lado, la “andariega de Dios”<sup>3</sup> no fue menos activa. Recorrió el amplio territorio de España, en condiciones penosas, ya fuera a pie o en incómodos carruajes, de forma tal que la santa llegaría a decir, “la vida es una noche en una mala posada”. Y, fundó dieciocho monasterios reformados, diecisiete de ellos en los últimos quince años de su vida. Por el otro, la vida de Francisco tiene una innegable dimensión contemplativa.

\* PAUL ROLPHY PINTO S.J., docente di teologia presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, [rolphypinto@gmail.com](mailto:rolphypinto@gmail.com)

<sup>1</sup> Cf. J.Enrique Ruiz de Galarreta, “Francisco Javier, ¿arquetipo de misionero?”, *Manresa* 78/306 (2006).

<sup>2</sup> Cf. Xavier Léon-Dufour, *San Francisco Javier: itinerario místico del apóstol*. F. Aguirre (Tr.), Ediciones Mensajero-Sal terrae, Bilbao-Santander, 1998, 130.

<sup>3</sup> Cf. Marcelle Auclair, *Vida de Santa Tresa de Ávila. La andariega de Dios*, Losada, Buenos Aires, 1954.

La intención de este artículo es ahondar, sin pretender agotar el tema, en los escritos de estos dos santos para dejarnos sorprender por la cercanía y la afinidad de su experiencia de Dios; un Dios siempre mayor a las categorías humanas.

## 1. Estilo literario

Francisco y Teresa nos han legado una amplia obra literaria. El corpus javeriano que se ha conservado consta de 138 documentos, de diversa índole y longitud<sup>4</sup>. En su mayoría se trata de cartas. El resto lo componen dos catecismos y varias instrucciones. A éstos, según los expertos, habría que añadir otros 89 documentos, que se han perdido<sup>5</sup>. En la mayor parte de los casos, la intención de Francisco no era publicar. Escribió para instruir, gobernar, pero sobretodo, obedecer. En 1540, antes de partir de Lisboa a la India, Ignacio de Loyola le ordenó que escribiera cartas contando lo que hacía, lo que veía y cómo eran los lugares y gentes donde estaba; “Yo así lo haré, respondió Francisco, como me lo enviáis a mandar, cuanto a lo del escribir a menudo, guardando el orden de las hijuelas”.<sup>6</sup>

El corpus de Teresa es mucho más amplio. Además de las tres obras más conocidas (*Libro de la Vida*, *Camino de Perfección*, *Moradas del Castillo Interior*), consta de otras como el *Libro de las Fundaciones* y el *Epistolario*, además de 476 cartas, publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos en 1986. Sin embargo, los expertos estiman que a lo largo de su vida la santa escribió cerca de 15 mil cartas<sup>7</sup>. Sus motivos fueron similares a los de Francisco: gobernar, instruir y obedecer. El *Camino de Perfección*, por ejemplo, lo escribió para atender a las monjas del recién fundado monasterio de San José que le pedían las enseñara a orar. Además, porque consideraba que, dada la carencia de libros espirituales en el nuevo monasterio, las religiosas requerían de instrucción y lectura espiritual.<sup>8</sup> Sus obras mayores las escribió obedeciendo a sus superiores o confesores. En el prólogo del *Libro de la Vida*, por ejemplo, aseguraba que, “quisiera yo que, como me han

<sup>4</sup> La edición inglés es de 462 páginas, sumario de cada carta y notas incluidas. M. Joseph Costelloe (ed.), *The Letters and Instructions of Francis Xavier*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1992.

<sup>5</sup> M. Joseph Costelloe, “Introduction: Francis Xavier: The letters and the Man”, in J. Costelloe *The letters and instructions of Francis Xavier*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1992, x.

<sup>6</sup> *Doc. 5.1*. Los escritos javerianos, independientemente de que sean cartas o instrucciones, vienen denominados como documentos. Félix Zubillaga (ed.), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, BAC, Madrid, 1979.

<sup>7</sup> Efrén de la Madre de Dios and Otger Stegink (ed.), *Santa Teresa de Jesús Obras completas de La Editorial Católica*, Madrid, 1986, 863.

<sup>8</sup> Los libros buenos fueron incluidos en el índice de los libros prohibidos por el inquisidor general Valdés en 1559. Cf. Kieran Kavanaugh, “Spanish Sixteenth Century: Carmel and Surrounding Movements”, in L. K. Dupreì, D. E. Saliers and J. Meyendorff (Ed.), *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, Crossroad, New York, 1989, 73-74. Teresa empezó a escribir *Camino de Perfección* en 1562. En el monasterio de la Encarnación tuvieron que quemar libros prohibidos que poseían. Cf. P. Eduardo Sanz de Miguel, *Santa Teresa de Jesús*, [http://www.mercaba.org/Eduardo/santa\\_teresa\\_de\\_jesus.htm](http://www.mercaba.org/Eduardo/santa_teresa_de_jesus.htm) [acceso 06.03.2015].

mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho... yo haga esta relación que mis confesores me mandan..”<sup>9</sup> En forma similar, en el prólogo de *Moradas* sostenía que, “pocas cosas que me ha mandado la obediencia, se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración...”<sup>10</sup>

Aún cuando Francisco poseía formación universitaria, y en París había recibido el título de maestro, no escribió su correspondencia con un estilo elegante, ni académico. Lo hizo con un estilo espontáneo y natural, utilizando un lenguaje directo y sencillo, y siendo plenamente sincero. Su preocupación no estaba en el estilo, sino en el contenido que debía comunicar. Escribía o dictaba las cartas con prisa<sup>11</sup>, en condiciones adversas, en la calle o sobre la playa, con la nave a punto de zarpar. Plasmaba por escrito lo que tenía en mente, sin tiempo para organizar las ideas, con un lenguaje que surgía del corazón. En consecuencia, en ocasiones, las cartas resultan repetitivas e, incluso, gramaticalmente incorrectas.<sup>12</sup> Cuando su correspondencia llegaba a Portugal, su descuido hacia las formas de la escritura clásica llevó los editores a modificar el estilo original y ajustarlo a estructuras más complejas, en latín clásico, humanístico y cicerónico. El resultado fue desastroso: distorsionó el espíritu y contenido original de Francisco. Por fortuna, su estilo original ha sido debidamente recuperado en las publicaciones del siglo pasado.<sup>13</sup>

Teresa nunca pisó los umbrales de la universidad. Su formación literaria fue resultado de su pasión por la lectura. De joven solía leer libros de caballería a escondidas de su padre<sup>14</sup>, y llegó incluso a componer un sabroso “libro de cavallerías”.<sup>15</sup> Sin embargo, sus escritos no siguieron ni el estilo de los libros de caballerías, ni de los doctos libros religiosos de la época. Teresa desarrolló un estilo propio, austero y espontáneo. Con el lenguaje de la Ávila de su tiempo, construyó diálogos, ya fuera con los lectores, con Dios o con ella misma. Como Francisco, escribía en medio de múltiples ocupaciones, a gran velocidad y sin tiempo para corregir.<sup>16</sup> *Las Moradas del castillo interior*, una obra maestra de la espiritualidad cristiana, fue redactada en tan solo dos meses.<sup>17</sup> Su pensamiento se desarrollaba sobre la marcha, sin esquemas previos. Su lenguaje es cálido, afectivo y expresivo. Todo lo que escribía pasaba antes que por la pluma, por el corazón. La op-

<sup>9</sup> V Prólogo 1,2. [V = *Libro de la Vida*]. Todas las obras citadas de Teresa son sacadas desde Efrén de la Madre de Dios and Steggink (ed.), *Obras Completas...*

<sup>10</sup> M Prólogo 1. [M = *Moradas del Castillo Interior*]

<sup>11</sup> Cf. *Doc.* 96,56.

<sup>12</sup> Xavier Añoveros Trías de Bes, “Cartas y documentos escritos por San Francisco Javier”, *Príncipe de Viana* 64/230 (2003), 600; James Brodrick, *Saint Francis Xavier (1506-1552)*, Burns Oates, London, 1952, 28, nota 1.

<sup>13</sup> Zubillaga (ed.), *Cartas y Escritos...*, 38.

<sup>14</sup> Cf. V 2,1.

<sup>15</sup> Cf. E. de la Madre de Dios and Steggink (ed.), *Obras Completas...*, 31

<sup>16</sup> Cf. Ninfa Watt, “Estilo literario”, in T. Álvarez (Ed.), *Diccionario de Santa Teresa: doctrina e historia*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, 270-276.

<sup>17</sup> Cf. E. de la Madre de Dios and Steggink (ed.), *Obras Completas...*, 469. Empieza la obra en Toledo en junio de 1577 y la termina en noviembre del mismo año. El tiempo actual empleado en redactar el libro es de 9 semanas.

ción por eludir las formas y modelos retóricos de su tiempo hace que sus obras sean sencillas y accesible a un lector con escasa formación académica.<sup>18</sup>

## 2. Expresión de la experiencia personal

Llegado a este punto, habría que preguntar ¿porqué ambos, a pesar de ser personas cultivadas, desarrollaron un estilo poco convencional? O dicho de otra forma, ¿por qué escribieron como lo hicieron? La clave de la respuesta radica en su intención de dar expresión a una experiencia personal y vital. No deseaban hacer referencia a experiencias ajenas, lo que les hubiera permitido tomar distancia y emplear formas refinadas y convencionales de expresión. Ambos narraban en primera persona “para plasmar su experiencia de la forma más viva y expresiva”.<sup>19</sup> Solo pasaron al papel lo que habían vivido en persona y no conocimientos previos o experiencias ajenas. Así lo manifestaba Francisco al final de una carta enviada a sus compañeros en Europa, “os escribiré lo que por experiencia de estas partes tuviere visto y conocido”.<sup>20</sup> De igual forma, sólo después de visitar y trabajar en las tierras nuevas de misión, mandó que lo hicieran sus compañeros. Por su parte, Teresa, la andariega, viajó para conocer los lugares donde había que fundar nuevos monasterios. Y, sólo cuando se había fundado, los confió a otras monjas.

Lo mismo sucedió con su experiencia de las cosas de Dios. Francisco, en sus instrucciones, compartía con sus compañeros lo que él mismo había aprendido por experiencia. En una ocasión, invitó al P. de Hereida a prestar atención a los procesos internos y a tomar nota, “...los hombres, por carecer de este interior sentimiento, vienen a aprovechar poco de lo que los santos escribieron. Por eso os encomiendo que los sentimientos espirituales los escribáis y tengáis en grandísima estima...”.<sup>21</sup> La instrucción al P. Barzeo (el documento 80) puede ser considerada un testamento espiritual condensado. Teresa legó un testamento espiritual mucho más amplio, que plasmó, de forma particular, en sus tres obras más famosas.

En ocasiones, ambos acudían a alusiones veladas para referirse a sus experiencias personales de Dios, sobre todo cuando la experiencia de Dios era indecible, inefable.<sup>22</sup> Al respecto, escribía Francisco a Ignacio de Loyola, “Yo sé una persona, a la cual Dios hizo mucha merced, ocupándose muchas veces, así en los peligros como fuera de ellos, en poner toda su esperanza y confianza en él...”<sup>23</sup>. En las *Moradas* Teresa escribe, “Yo he conocido persona que le acaecía así, que, estando muy perdida, gustaba de que se apro-

<sup>18</sup> N. Watt, “Estilo literario”..., 270-276.

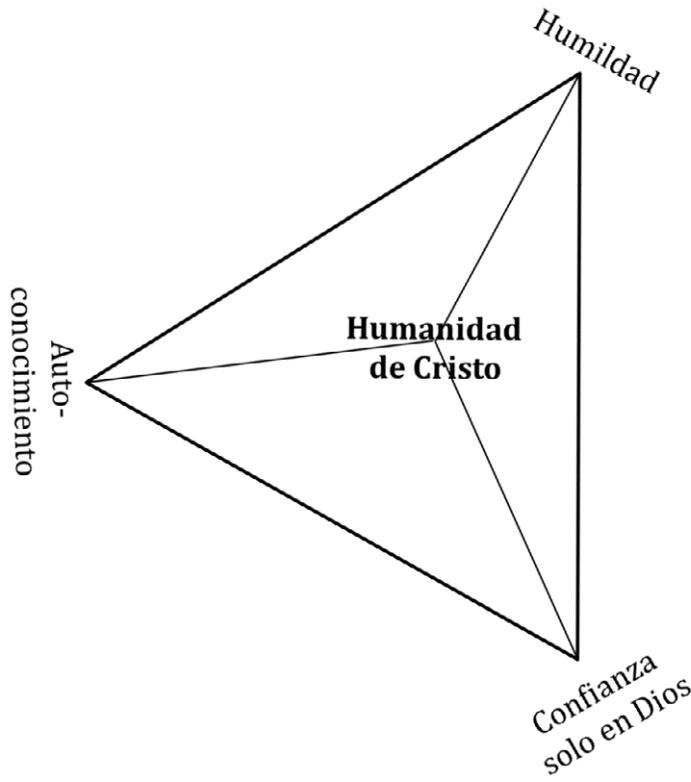
<sup>19</sup> N. Watt, “Estilo literario”..., 272.

<sup>20</sup> *Doc.* 55,16. Amboina 10 de mayo 1546. Para la importancia de la experiencia personal ver *Doc.* 90,37.

<sup>21</sup> *Doc.* 120, 8. Instrucción al Padre Antonio de Heredia. Cochín, hacia 24 de abril 1552.

<sup>22</sup> Cf. José Camón Aznar, “Santa Teresa creadora de un estilo en literatura y en arte”, Santa Teresa de Jesús, Patrana de los escritores españoles, Instituto de España, Madrid, 1966, 39.

<sup>23</sup> Kagoshima, 5 de noviembre 1549. *Doc.* 90,24. Ver también *Doc.* 20,13.



vechasen otras con las mercedes que Dios le había hecho y mostrarles el camino de oración a las que no le entendían, e hizo harto provecho, harto”.<sup>24</sup>

### 3. La mística: Una dinámica piramidal

La experiencia a la que Francisco y Teresa se refieren en sus escritos es una experiencia mística, es decir, la historia de cómo actuó Dios en ellos. La experiencia mística es, por naturaleza, una experiencia dinámica, que en el caso de los protagonistas de este ensayo podría articularse en forma piramidal. Aun cuando esta conceptualización no pretende agotar la vasta riqueza de su experiencia mística, resulta de utilidad para destacar aspectos fundamentales de sus itinerarios.

De acuerdo con el diseño elegido, los vértices del triángulo de la base de la pirámide son: la virtud de la humildad, el conocimiento de sí mismo y la confianza en Dios. En el ápice de la pirámide está la humanidad de Cristo. La dinámica interna del alma es bidimensional, horizontal y vertical. Por un lado, la relación entre los tres vértices de la base de la pirámide es horizontal y mutuamente dependiente. Es decir, cada una de ellas, mantiene una estrecha relación con las otras. Por otro lado, la dinámica vertical corres-

<sup>24</sup> 5M 3,2. Ver también 1M 2,2;

ponde a la relación entre el ápice y los vértices. Esta es de doble sentido, ascendente y descendente. La centralidad de la humanidad de Cristo, en un movimiento descendente, hace crecer la humildad, el autoconocimiento y la confianza en Dios. La respuesta al movimiento descendente, iniciativa de Dios, produce un movimiento ascendente de imitación de la “sacratísima” humanidad de Cristo y de unión con ella.

Sin olvidar el estrecho vínculo entre los tres vértices de la base, a fin de concretar lo que se ha dicho hasta ahora, considero que, dada su importancia, el autoconocimiento podría ser un buen punto de partida.

### a. *El autoconocimiento*

“Primeramente acordaos de vos mismo, teniendo cuenta con Dios principalmente, y después con vuestra conciencia. Con estas dos cosas podréis mucho aprovechar a los prójimos”,<sup>25</sup> empezaba Francisco las instrucciones dadas a P. Barzeo, quien había de ir a Ormuz. El autoconocimiento es el primer paso para crecer espiritualmente. Para Francisco, conocerse es conocer las debilidades de uno mismo, conocer de “cuán bajo metal”<sup>26</sup> uno está hecho. En este sentido, en una de sus primeras cartas sostenía, “... conociendo mi flaqueza, y esto, por la bondad divina, cuán inútil soy para todo; después de haber tenido algún conocimiento de mi, o a lo menos una sombra de él...”.<sup>27</sup> Y, concluía su reflexión asegurando que el conocimiento de sí mismo lo empujaba a poner toda su confianza en Dios.

El lenguaje teresiano es cercano al de Francisco. En el *Libro de la Vida* dice, “... esto del conocimiento propio jamás se ha de dejar [...] y en esto de los pecados y conocimiento propio, es el pan con que todos los manjares se han de comer, por delicados que sean, en este camino de oración, y sin este pan no se podrían sustentar”.<sup>28</sup> No cambia la opinión después de una docena de años. Escribía en las *Moradas*, “¡Oh que si es en el propio conocimiento! Que con cuán necesario es esto [...] aun a las que las tiene el Señor en la misma morada que El está, que jamás por encumbrada que esté le cumple otra cosa ni podrá aunque quiera”.<sup>29</sup>

Sería un error interpretar los textos antes citados como abajamiento de uno mismo. El autoconocimiento es proporcional al conocimiento de Dios. Francisco y Teresa no se refieren a un conocimiento meramente psicológico, sino a un conocerse ante Dios. El conocimiento de sí mismo se incrementa en la medida en que uno va conociendo más a Dios. Es en la luz de Dios donde se ilumina el propio ser.<sup>30</sup> Escribía Francisco a sus compañeros,

<sup>25</sup> *Doc.* 80,1. Goa, principios de abril 1549.

<sup>26</sup> *Doc.* 13,3.

<sup>27</sup> *Doc.* 8,1. A Martín De Azpicueta, Coímbra. Lisboa 28 de septiembre 1540

<sup>28</sup> V 13,15.

<sup>29</sup> 1M 2, 8.

<sup>30</sup> Cf. Sal 36: 9.

Hácame Dios tanta merced por vuestras oraciones [...], que en vuestra ausencia corporal conozco Dios nuestro Señor [...], darme a sentir mi infinita multitud de pecados, y darme fuerzas para andar entre infieles, de que doy gracias a Dios nuestro Señor muchas.<sup>31</sup>

Y Teresa,

...a mi parecer jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza; y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes.<sup>32</sup>

Desde el conocimiento de uno mismo ante Dios, uno cae en la cuenta de la infinita bondad y grandeza de Dios. La respuesta del hombre al amor desbordante de Dios es la humildad y confianza radical en Él.

### **b. La humildad: La raíz de la vida espiritual**

Quizás donde más se parecen las espiritualidades de Francisco y Teresa es en su insistencia sobre la necesidad de la virtud de humildad. Las referencias a la humildad en sus obras son numerosos y continuas. Bastan algunos ejemplos para sustentar lo afirmado. En el memorial que Francisco redactó para el P. Barzeo, siete meses antes de su muerte, aseguraba, “Primeramente y sobre todo mirad por vos, humillándoos interiormente todo cuanto en vos fuere, rigiéndoos por las reglas de humildad que os di”.<sup>33</sup> Francisco, en las cartas donde solicitaba más misioneros para Oriente, pedía que los jesuitas destinados fueran probados en la virtud de la humildad.<sup>34</sup> La razón de ello se encuentra en la instrucción al novicio Bravo,

...en todas las cosas pretended ser abatido y humillado; porque sin la verdadera humildad ni vos podéis crecer en espíritu, ni aprovechar en él a los prójimos, ni seréis acepto a los santos ni agradable a Dios, ni, finalmente, perseveraréis en esta mínima Compañía...<sup>35</sup>

Pero, la humildad debía estar unida al amor, como manifiesta Francisco en una contundente frase que escribe a la comunidad de Goa, “Sobre todo os encomiendo que os hagáis amar de todos, lo que será bien fácil, viendo en vosotros mucha humildad y amor entre vosotros mismos”.<sup>36</sup>

Teresa parece estar siguiendo el mismo hilo que Francisco cuando escribe las siguientes palabras, que son citadas con frecuencia,

<sup>31</sup> Doc. 20, 14. Cochín 15 de enero 1544. Cf. X. Léon-Dufour, *San Francisco Javier...*, 107.

<sup>32</sup> 1M 2,9.

<sup>33</sup> Doc. 117,1. Instrucción cuarta al padre Barzeo sobre la manera de conducirse. Goa, entre 6 y 14 de abril 1552.

<sup>34</sup> Cf. Docs. 73, 7; 79, 22.

<sup>35</sup> Doc. 89.7. Instrucción para el novicio Juan Bravo. *Malaca 23 de junio 1549*.

<sup>36</sup> Doc. 84,8. A los padres Pablo Camerte, Antonio Gomes Y Baltasar Gago. Goa Malaca 20-22 de Junio 1549.

Solas tres [cosas] me extenderé en declarar, que son de la misma Constitución, porque importa mucho entendamos lo muy mucho que nos va en guardarlas para tener la paz que tanto nos encomendó el Señor, interior y exteriormente: la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad, que aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas.<sup>37</sup>

Ahora bien, ¿cuál es la verdadera humildad interior? Ciertamente no es encogimiento o apocamiento, ni es andar por la vida con una cara triste<sup>38</sup> y aburrida.<sup>39</sup> Lo que Teresa entiende por “humildad es andar en verdad”.<sup>40</sup> Dice más, “así entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí es darme el Señor a entender que es la misma Verdad”.<sup>41</sup> Teresa liga estrechamente el conocimiento propio (entender) con la humildad.<sup>42</sup> La humildad es más que verdad, entendida como autenticidad, sinceridad, honestidad y coherencia. Humildad es andar delante de la misma Verdad, con mayúscula. Y esa Verdad es Dios mismo, la suma Verdad. Y caminar delante de la Verdad es ser consciente de que somos criaturas, y “no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira”.<sup>43</sup>

Darse cuenta de quién se es delante de Dios, es lo que constituye la verdadera humildad, y ello conduce a la persona a confiar en Dios. Por lo contrario, si la persona atribuye el origen de los dones y talentos que uno tiene a sí mismo y se los apropia, pone la confianza en sí mismo. Esta humildad de la que hablan Teresa y Francisco no son evidentes para quien las posee. Dice Teresa, “Verdad es que estas virtudes [desasimiento y humildad] tienen tal propiedad, que se esconden de quien las posee, de manera que nunca las ve ni acaba de creer que tiene ninguna, aunque se lo digan”.<sup>44</sup> Esta afirmación tan acertada, se verifica en la vida de los protagonistas de este artículo. Sus vidas desmontan el concepto convencional de humildad, según el cual las personas humildes se retraen y no obran grandes cosas. Cuando la humildad es verdadera, no es la persona la que se esconde, sino la humildad la que se esconde en ella.

Para ambos, la humildad es la virtud base que abre, en la persona, el espacio para la acción de Dios. Escribe Teresa, “este edificio [de oración] todo va fundado en humildad, mientras más llegados a Dios, más adelante ha de ir esta virtud”.<sup>45</sup> Los términos

<sup>37</sup> C 4,4. [C = *Camino de Perfección*]

<sup>38</sup> Cf. F. Malax, “Humildad”, in T. Álvarez (Ed.), *Diccionario de Santa Teresa: doctrina e historia*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, 348.

<sup>39</sup> Por ejemplo, dice Francisco, “con mucha humildad y con rostro alegre, le diréis lo que por fuera se dice de él [el capitán]”. *Doc.* 80, 17. Goa, principios de abril 1549.

<sup>40</sup> 6M 10, 7.

<sup>41</sup> V 40, 3.

<sup>42</sup> Cf. 1M 2, 13.

<sup>43</sup> 6M 10, 8. Hay que leer esto junto con lo siguiente para no malinterpretar la frase: “andemos en verdad delante de Dios y de las gentes de cuantas maneras pudiéremos, en especial no queriendo nos tengan por mejores de lo que somos, y en nuestras obras dando a Dios lo que es suyo y a nosotras lo que es nuestro, y procurando sacar en todo la verdad, y así tendremos en poco este mundo”. 6M 10, 7.

<sup>44</sup> C 10,4. Cf. V 22, 3 y 5.

<sup>45</sup> V 12, 4.

que Teresa emplea para hablar de la humildad son *esconder, crecer, edificio y fundamento*. Alargando su pensamiento se podría decir que la humildad es la raíz de la vida espiritual. El concepto de fundamento, aunque se esconde, es estático, no crece. En cambio, la raíz está escondida y crece en la profundidad, haciendo que crezca el árbol de la mística hacia las alturas.

### **c. La confianza radical en Dios**

La formación humana de hoy en día hace énfasis en la confianza en uno mismo. Francisco y Teresa parecen tener otra lógica. Desconfían de sus propias fuerzas. Es posible afirmar que poner “toda mi esperanza y confianza en Dios”<sup>46</sup> es el *leitmotiv* de las cartas de Francisco. La virtud de la humildad está estrechamente vinculada con la virtud teologal de la esperanza. Sin la humildad y el anonadamiento difícilmente se puede cultivar la fe y la esperanza en el alma. La confianza en Dios es fruto del autoconocimiento y la humildad.

El mayor temor de Francisco era desconfiar de Dios, que es lo mismo que confiar en sí mismo. Era el demonio quien inducía a uno a confiar en sí mismo y no en Dios. Y recomendaba para enfrentar los tiempos de prueba, “en tales tiempos, es mostrar muy grande ánimo contra el enemigo, totalmente desconfiando el hombre de sí, y confiando grandemente en Dios, puestas todas las fuerzas y esperanzas en él.”<sup>47</sup> Para Francisco, la pusilanimidad no era la falta de confianza en uno mismo, sino lo contrario. En situaciones que superaban la propia capacidad, quien ponía su confianza en sí mismo, se asustaba y huía de la “suave cruz” de Cristo. En cambio, el que ponía toda su esperanza y confianza en Dios superaba las dificultades y dejaba que Dios hiciera cosas magnánimas a través de él. Así lo explicaba Francisco:

Por este mal tan grande de pusilanimidad, viven desconsolados muchos de los que comenzaron a servir a Dios, por no ir adelante, llevando la suave cruz de Cristo con perseverancia. Esta miseria tan peligrosa y dañosa tiene la pusilanimidad que, como el hombre se dispone a poco, por confiar en sí, siendo una cosa tan pequeña, cuando se ve en necesidad de mayores fuerzas de las que tiene, que le es forzado totalmente confiar en Dios, carece de ánimo en las cosas grandes para usar bien de la gracia que Dios nuestro Señor le da para esperar en él; y los que se tienen en alguna opinión, haciendo fundamento en sí para más de lo que son, despreciando las cosas bajas sin haberse mucho ejercitado y aprovechado, vencéndose en ellas, son más flacos en los grandes peligros y trabajos que los pusilánimes; porque no llevando a el cabo la que comenzaron, pierden el ánimo para cosas pequeñas, así como lo perdieron en las grandes.<sup>48</sup>

La doctrina teresiana sigue el mismo hilo. Teresa afirmaba que, “tener gran confianza, porque conviene mucho no apocar los deseos, sino creer de Dios”, “vayan con hu-

<sup>46</sup> Docs. 8, 1; 13, 4; 55,4 etc.

<sup>47</sup> Doc. 90, 7. A sus compañeros Residentes en Goa. Kogoshima 5 de noviembre 1549.

<sup>48</sup> Doc. 90, 8.

mildad y ninguna confianza de sí”. Las almas cobardes “con amparo de humildad”<sup>49</sup> no hacen el progreso debido en la vida de oración. Teresa lo aprendió por propia experiencia. Tardó años en salir de la falsa humildad. Sostenía, “...mas no debía entender que todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios”.<sup>50</sup> ¿Por qué no debemos fiarnos de nosotros mismos? Respondía Teresa, “porque somos flacos y no hay que fiar de nosotros; cuando más determinados, menos confiados de nuestra parte, que de donde ha de venir la confianza ha de ser de Dios”.<sup>51</sup> No reconocer y recibir los dones de Dios es falsa humildad. Es la forma en que resistimos a que el Señor obre cosas grandes en nosotros. Explicaba Teresa,

que nos los [dones] da Dios sin ningún merecimiento nuestro, y agradezcámoslo a Su Majestad; porque si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar. Y es cosa muy cierta que mientras más vemos estamos ricos, sobre conocer somos pobres, más aprovechamiento nos viene y aun más verdadera humildad.<sup>52</sup>

También para Teresa pusilanimidad era confiar en uno mismo y no en Dios. El que obstaculizaba la confianza en Dios era el demonio. Reflexionando sobre su experiencia de fundar el monasterio en Villanueva de la Jara (1580) decía,

Era tanto lo que yo temía el admitir tantas hermanas, pareciéndome había de haber algún bando contra las que fuesen, como suele acaecer, y también en no ver cosa segura para su mantenimiento, porque lo que ofrecían no era cosa que hacía fuerza, que me vi en harta confusión. Después he entendido era el demonio, que con haberme el Señor dado ánimo, me tenía con tanta pusilanimidad entonces, que no parece confiaba nada de Dios.<sup>53</sup>

Concluiremos este tercera vértice del triángulo con una oración de Teresa. En ella mostraba quién es el hombre ante Dios, cuál es la actitud recta ante Él y qué se debía evitar. La humildad no era pusilánime, sino magnánima.

¡Oh grandeza de Dios! ¡Y cómo mostráis vuestro poder en dar osadía a una hormiga! ¡Y cómo, Señor mío, no queda por Vos el no hacer grandes obras los que os aman, sino por nuestra cobardía y pusilanimidad! Como nunca nos determinamos, sino llenos de mil temores y prudencias humanas, así, Dios mío, no obráis vos vuestras maravillas y grandezas. ¿Quién más amigo de dar, si tuviese a quién, ni de recibir servicios a su costa? Plega a Vuestra Majestad que os haya yo hecho alguno y no tenga más cuenta que dar de lo mucho que he recibido, amén.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> V 13, 2.

<sup>50</sup> V 8, 12. También V 9, 3.

<sup>51</sup> C 41, 4. Dirá Francisco, “confiando mucho en Dios, pues ninguno es flaco cuando usa bien de la gracia que Dios nuestro Señor le da”. *Doc.* 90.9.

<sup>52</sup> V 10, 4.

<sup>53</sup> F 28, 14. [F = *Libro de las Fundaciones*]

<sup>54</sup> F 2, 7.

#### d. El ápice: La humanidad de Cristo

Francisco y Teresa son herederos de la *Devotio Moderna*<sup>55</sup> y su espiritualidad es Cristo-céntrica. El Cristo-centrismo no se opone a la espiritualidad trinitaria cristiana ya que el misterio de Cristo nos introduce al misterio trinitario.<sup>56</sup> La experiencia fundamental de Francisco fueron los *Ejercicios Espirituales*, que hizo acompañado por Ignacio de Loyola. En ellos contempló los misterios de la vida de Cristo y se libró de afectos desordenados. Contempló larga y hondamente la humanidad de Cristo, sobre todo en su pasión.<sup>57</sup> Aunque Francisco no habló de manera directa de su vida de oración, es posible afirmar, a partir de los testimonios que se conservan y de los consejos que dio a sus compañeros<sup>58</sup>, que la contemplación de la pasión de Cristo fue el contenido principal de sus largas horas de oración nocturna en las tierras orientales. Una de sus mayores experiencias de consolación espiritual, aseguraba, tuvo lugar en medio de una tormenta marítima, “puesta toda mi esperanza en los infinitísimos merecimientos de la muerte y pasión de Jesucristo nuestro Redentor y Señor, con todos estos favores y ayudas halléme tan consolado en esta tormenta, tal vez más de lo que fuí después de ser libre de ella”.<sup>59</sup>

En la ascética de Francisco, la vía segura para vencerse a sí mismo es experimentar la pasión de Cristo. Sólo el que se haya encontrado con Cristo en su pasión puede ayudar a los demás en el camino hacia la libertad espiritual. Dice Francisco,

...en razón está que los que en sí sienten mucho sus pasiones, y con gran diligencia las curan bien, que sentirán las de sus prójimos curándolas con caridad, acudiendo a ellos en sus

<sup>55</sup> La influencia de *Devotio Moderna* sobre Francisco fue a través de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, *padre de su anima* (Cf. *Doc.* 70, 16) . Pedro de Leturia traza la historia de la llegada de *Devotio* en España desde sus orígenes. Cuando Ignacio llega al monasterio benedictino de Montserrat, la *Devotio* estaba bien establecida allí. Cf. Pedro De Leturia, “La “Devotio moderna” en el Montserrat de San Ignacio”, in I. Iparracuirre (Ed.), *Estudios Ignacianos II*, IHSI, Roma, 1957. La *Devotio* (especialmente la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis y el *Ejercitatorio* de García de Cisneros) influyó en la elaboración de los *Ejercicios Espirituales*. Cf. Javier Melloni, *The Exercises of St. Ignatius Loyola in the Western Tradition*, Gracewing, Herefordshire, 2000, 9; M. A. Lewis, “Reforma católica”, in C. O’Neill and J. M. Domínguez (Ed.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús : biográfico-temático IV*, IHSI - Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, 3504.

Además del ambiente prevalente de la *Devotio* en España en los años finales del S. XV y principios del S. XVI, Teresa leía los libros de los autores de *Devotio* (*Contemptus mundi* o la *Imitación de Cristo* y *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia) y de los autores influenciados por ella. Cf. Elena Carrera, *Teresa of Avila’s Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, Legenda, Oxford, 2005, 27-33; Rogelio García Mateo, *Cómo es Dios según santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos, 2014, 86.

<sup>56</sup> La espiritualidad teresiana es explícitamente trinitaria. Ella explica con detalle su visión trinitaria (7M 1). El misterio trinitario es más implícito en la espiritualidad de Francisco. Obviamente la doctrina trinitaria tiene prioridad en su catecismo (*Doc.* 14), pero el apostolado de Francisco es la Trinidad en acción. Muere con la Santísima Trinidad en los labios.

<sup>57</sup> “Considerar cómo [...] dexa padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente”. *Ejercicios Espirituales de San Ignacio* [195].

<sup>58</sup> Cf. *Docs.* 14,26; 66, 23 y 25; 83, 2; 85, 2-3; 96, 14 y 45.

<sup>59</sup> *Doc* 59, 21. A sus compañeros residentes en Roma. Cochín 20 de enero 1548.

necesidades, poniendo la vida por ellos; porque así como en sus ánimas se aprovecharon sintiendo e curando sus pasiones primero, sabrán curar y dar a sentir las ajenas, y por donde ellos vinieron a sentir la pasión de Cristo, serán instrumento para que otros la sientan, y por otra vía no veo manera, cómo los que en sí no las sientan, las den a sentir a los otros.<sup>60</sup>

Contemplando a Cristo en su humanidad, a Cristo crucificado, es como Francisco aprende a conocerse, a hacerse humilde y a poner toda su confianza en Dios.

La auto-donación definitiva a Dios de Teresa acaeció delante del “Cristo muy llagado”,<sup>61</sup> en la Cuaresma del 1554. Fue su experiencia fundacional. Según refiere en el *Libro de la Vida*, entonces acabó lo que ella aseguraba era, “tener oración, mas vivir a mi placer”. Desde aquel momento Teresa fue toda de Cristo.<sup>62</sup> Haciendo referencia a su método de oración, en el mismo capítulo que el texto precedente, aseguraba,

Tenía este modo de oración: que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí, y hallábame mejor a mi parecer de las partes adonde le veía más solo. [...] En especial me hallaba muy bien en la oración del Huerto. Allí era mi acompañarle.<sup>63</sup>

El capítulo 22 de esa obra trata con más detalle la “sacratísima humanidad” de Cristo, y la recomienda como la vía segura de oración: “Así que vuestra merced, señor, no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de contemplación; por aquí va seguro”.<sup>64</sup> Para llegar a esta conclusión, la santa seguramente tuvo que vencer resistencias. Algunos de los libros doctos que Teresa había leído aconsejaban que en los altos grados de la contemplación u oración mística, quien hacía oración fuera “espiritual perfecto”. Es decir, trascendiera lo corpóreo, incluso la humanidad de Cristo.<sup>65</sup> Comentaba Teresa,

Hízome gran confusión. Llevóme por medios que parecía del todo me tornaba otra. ¡Qué gran cosa es entender un alma! Díjome tuviese cada día oración en un paso de la Pasión, y que me aprovechase de él, y que no pensase sino en la Humanidad, y que aquellos recogimientos y gustos resistiese cuanto pudiese, de manera que no los diese lugar hasta que él me dijese otra cosa.<sup>66</sup>

Quien la ayudó a aclarar su confusión fue el P. Diego de Cetina de la Compañía de Jesús, recién llegado en Ávila.<sup>67</sup> De él decía Teresa, “en todo me parecía hablaba en él el Espíritu Santo para curar mi alma”.<sup>68</sup> El P. Cetina había bebido de las mismas fuentes

<sup>60</sup> Doc. 90, 37. A sus compañeros residentes en Goa, Kagoshima 5 de noviembre 1549.

<sup>61</sup> V 9, 1.

<sup>62</sup> Dirá, *Vuestra soy, para Vos nació, ¿Qué madáis hacer de mí?*. Obras Completas, 655.

<sup>63</sup> V 9, 4.

<sup>64</sup> V 22, 7.

<sup>65</sup> Cf. Tomás Álvarez, “Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa”, in T. Álvarez (Ed.), *Diccionario de Santa Teresa: doctrina e historia*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, 383.

<sup>66</sup> V 23, 17.

<sup>67</sup> Cf. “Jesuitas”, in T. Álvarez (Ed.), *Diccionario de Santa Teresa: doctrina e historia*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, 978.

<sup>68</sup> V 23, 16.

que Francisco y el consejo que le dio a Teresa no sorprende. Habiendo recibido beneficio espiritual yendo por esta vía la santa aconsejaba, “he visto claro que por esta puerta hemos de entrar”. Añade, “este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes [...] Mirando su vida, es el mejor dechado”.<sup>69</sup> Teresa, como Francisco, se conoció a sí misma en Cristo, se hizo humilde con Él y se entregó a Él, haciéndose la esposa de Cristo. Años más tarde cuando el alma de Teresa gozaba el matrimonio espiritual, ella siguió alabando la humanidad de Cristo y le dedicó el capítulo séptimo de las *Moradas* sextas. No le pareció que tuviera razón quien decía que “no se detiene en estos misterios [de la humanidad de Cristo] y los trae presentes muchas veces en especial cuando los celebre la Iglesia Católica, ni es posible que pierda memoria el alma que ha recibido tanto de Dios, de muestras de amor tan preciosos”.<sup>70</sup>

## Conclusión

Escribía Francisco a sus compañero en Europa, “...aunque toda la fe, esperanza, confianza sea don de Dios, dala el Señor a quien le place; pero comúnmente a los que se esfuerzan, venciéndose a sí mismos, tomando medios para eso”.<sup>71</sup> A estas palabras, les hacen eco las de Teresa, “Harto gran misericordia hace a quien da gracia y ánimo para determinarse a procurar con todas sus fuerzas este bien. Porque si persevera, no se niega Dios a nadie”.<sup>72</sup> En estas frases se encuentra el meollo de la ascética y mística del apóstol del Oriente y la doctora de Ávila. La consolación o la gracia espiritual son un don gratuito del Dios, pero las recibe quien se dispone mejor. Los vértices del triángulo base de la pirámide son los aspectos ascéticos (que a su vez son dones) comunes en Francisco y Teresa y el ápice que sujeta la base es el aspecto místico. Es Jesucristo quien se dona al creyente orante, y como experimentaron ambos santos místicos, todos los beneficios espirituales descienden de Él.

Los místicos que gozan de las consolaciones de Dios, tarde o temprano, ya no desean más que a Dios mismo. Por eso dirá Francisco,

¡Oh Señor!, no me deis muchas consolaciones en esta vida; o ya que las dais por vuestra bondad infinita y misericordia, llevadme a vuestra santa gloria, pues es tanta pena vivir sin veros, después que tanto os comunicáis interiormente a las criaturas.<sup>73</sup>

Y Teresa,

¡Cuán Triste es, Dios mío,  
La vida sin ti!

<sup>69</sup> V 22, 6 y 7.

<sup>70</sup> 6M 7, 11.

<sup>71</sup> Doc. 85, 13. A la Compañía de Jesús, Europa, Malaca 22 de junio 1549.

<sup>72</sup> V 11, 4.

<sup>73</sup> Doc. 20, 13. A sus Compañeros residentes en Roma, Cochín 15 de enero 1544.

Ansiosa de verte  
*Deseo morir.*<sup>74</sup>

Tan enamorados estaban de Cristo que uno prefería “ser cautivo por sólo el amor de Dios, que libre[s] por huir de los trabajos de la cruz”,<sup>75</sup> y a la otra solo le bastaba Dios.

Tras este breve recorrido, en el que a través de unos pocos textos nos hemos asomado a los corazones ardientes de amor de Dios de Francisco y Teresa, habría que preguntarnos si todavía resulta conveniente etiquetar sus experiencias místicas y de la acción de Dios en y por ellos. Más bien habría que afirmar que, siguiendo el título del primer número de la revista *Manresa* 2015,<sup>76</sup> que Francisco y Teresa son dos acentos del mismo anhelo. La acción y la contemplación no son necesariamente polos opuestos de la vida cristiana en general y de la vida religiosa en particular, sino polos en constante tensión. La vida de Francisco, caracterizada por la actividad, tiene el impulso del Espíritu. El Espíritu que sopla en su alma durante las largas horas de soledad y contemplación nocturna en las tierras asiáticas. La vida de Teresa, que acentúa la contemplación, tiene también el impulso del mismo Espíritu que la empuja hacia la acción, la acción que busca el servicio de la Iglesia. Los dos santos acudieron a su fuente última de inspiración que es el Verbo hecho carne representado en el interior, que, al mismo tiempo es la perfecta integración de la acción y la contemplación.

Para concluir, resulta sorprendente la cercanía y la semejanza de los textos citados en este breve ensayo. Parecería que Francisco y Teresa leyeron los escritos uno del otro. ¿Leyó Teresa las cartas de Francisco? Es imposible asegurarlo. Lo único que se puede afirmar es que, antes de la muerte de Teresa, ya circulaban las cartas de Francisco por Europa. Aun cuando en sus obras Teresa no hizo mención alguna de dichas cartas, es muy posible que tuviera noticias de Francisco a través de los varios Jesuitas que conoció durante su vida.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Poesía 6, *Ayes del Destierro*. E. de la Madre de Dios and Steggink (ed.), *Obras Completas...*, 656.

<sup>75</sup> *Doc.* 135, 9.

<sup>76</sup> Tiene por título, “Dos acentos del mismo anhelo: Teresa de Jesús e Ignacio de Loyola”

<sup>77</sup> Cf. “Jesuitas”, en *Diccionario de Santa Teresa...*

## Bibliografía

- “Jesuitas”, in T. Álvarez (Ed.), *Diccionario de Santa Teresa: doctrina e historia*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, 977-980.
- ALVAREZ, TOMÁS, “Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa”, in T. Álvarez (Ed.), *Diccionario de Santa Teresa: doctrina e historia*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, 373-384.
- AÑOVEROS TRÍAS DE BES, XAVIER, “Cartas y documentos escritos por San Francisco Javier”, *Principe de Viana* 64/230 (2003), 587-612.
- AUCLAIR, MARCELLE, *Vida de Santa Tresa de Ávila. La andariega de Dios*, Losada, Buenos Aires, 1954.
- BRODRICK, JAMES, *Saint Francis Xavier (1506-1552)*, Burns Oates, London, 1952.
- CARRERA, ELENA, *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, Legenda, Oxford, 2005.
- COSTELLOE, M. JOSEPH (ed.), *The Letters and Instructions of Francis Xavier*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1992.
- DE LA MADRE DE DIOS, EFRÉN AND STEGGINK, OTGER (ed.), *Santa Teresa de Jesús Obras completas de La Editorial Católica*, Madrid, 1986.
- GALARRETA, J. ENRIQUE RUIZ DE, “Francisco Javier, ¿arquetipo de misionero?”, *Manresa* 78/306 (2006), 33-48.
- GARCÍA MATEO, ROGELIO, *Cómo es Dios según santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos, 2014.
- KAVANAUGH, KIERAN, “Spanish Sixteenth Century: Carmel and Surrounding Movements”, in L. K. Duprè, D. E. Saliers and J. Meyendorff *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, Crossroad, New York, 1989, xxvi, 566 p.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER, *San Francisco Javier: itinerario místico del apóstol*. F. Aguirre (Tr.), Ediciones Mensajero-Sal terrae, Bilbao-Santander, 1998.
- LETURIA, PEDRO DE, “La “Devotio moderna” en el Montserrat de San Ignacio”, in I. Iparracuirre *Estudios Ignacianos II*, IHSI, Roma, 1957, 3-58.
- LEWIS, M. A., “Reforma católica”, in C. O'Neill and J. M. Domínguez (Ed.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús : biográfico-temático IV*, IHSI - Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, 3504-3506.
- MALAX, F., “Humildad”, in T. Álvarez (Ed.), *Diccionario de Santa Teresa: doctrina e historia*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, 346-350.
- MELLONI, JAVIER, *The Exercises of St. Ignatius Loyola in the Western Tradition*, Gracewing, Herefordshire, 2000.
- WATT, NINFA, “Estilo literario”, in T. Álvarez (Ed.), *Diccionario de Santa Teresa: doctrina e historia*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, 270-276.
- ZUBILLAGA, FÉLIX (ed.), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, BAC, Madrid, 1979.

<b>Presentazione</b> .....	2
----------------------------	---

### **Come formare la coscienza?**

di MICHELINA TENACE .....	3
1. Introduzione .....	3
<i>Prima citazione</i> .....	3
<i>Seconda citazione</i> .....	3
<i>Come definire allora la coscienza spirituale?</i> .....	4
2. Come si forma la coscienza? .....	5
2.1. <i>La coscienza si forma inserita in una visione dell'uomo</i> .....	5
2.2. <i>In principio c'è la libertà. La coscienza si forma mentre si libera</i> .....	7
2.3. <i>Il principio dell'incarnazione: la coscienza si forma mentre incarna lo Spirito</i> ..	8
2.4. <i>Contemplazione e azione. La coscienza si forma mentre osserva e fa luce</i> .....	9
2.5. <i>La coscienza si forma mentre scopre il gusto spirituale e fa memoria di Dio</i> ...	10
3. La coscienza si forma nella pratica dell'esame .....	12
Una specie di conclusione .....	16
Appendice .....	18
<i>Proposta di esame di coscienza</i> .....	18

### **Accogliere la misericordia**

di MARK ROTSAERT S.J. ....	19
Il Racconto del Pellegrino .....	19
La Misericordia di Dio nell'esperienza cristiana .....	20
Misericordia e Giustizia .....	21
Perdono e Misericordia negli Esercizi Spirituali .....	23
Purificare la nostra affettività profonda .....	25
Per una spiritualità dell'imperfezione .....	27

#### TAVOLA ROTONDA

### ***Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Johannes B. Lotz***

### **Introduzione**

di GIORGIA SALATIELLO .....	28
-----------------------------	----

### **Il passaggio dall'essere al Dio personale secondo Johannes B. Lotz**

di DARIUSZ KOWALCZYK S.J. ....	33
1. Dall'essente all'essere .....	33
2. Dall'essere all'Essere sussistente .....	35
3. Dall'Essere sussistente al Dio personale .....	36
4. La spiritualità come l'apertura all'essere .....	39
5. Ignazio di Loyola – il mistico dell'essere? .....	42

### **Oltrepassare Nietzsche e Heidegger?**

#### **La proposta di una metafisica «agapica» di Johannes Baptist Lotz**

di FERENC PATSCH S.J. ....	44
1. Cosa è la metafisica? – Una definizione da un approccio «ingenuo» .....	45
2. Il nichilismo di Nietzsche quale compimento della fine della metafisica .....	47
3. L'esistenzialismo di Heidegger come inizio di una nuova fase (post-metafisica?) ..	51
3. Superare Nietzsche e Heidegger? – Verso una metafisica del Dio cristiano (personale e «divino») .....	54
4. Una particolarità della metafisica di J.-B. Lotz: la «conoscenza con l'amore» .....	55
5. Facit .....	57

### **La contemplazione di Gesù negli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio alla luce dell'esperienza trascendentale di Johannes Baptist Lotz S.J.**

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J. ....	60
1. La contemplazione di Gesù negli esercizi spirituali della seconda settimana .....	60
2. Contemplazione di Gesù ed esperienza trascendentale .....	62
3. La contemplazione per giungere ad amare alla luce dell'esperienza trascendentale .....	64
4. Il senso trascendentale dell'esperienza di Gesù .....	65
Conclusione .....	66

### **Lotz and Lonergan: Two Jesuit Attempts to Engage Post-Modernity**

by GERARD WHELAN S.J. ....	67
Lotz, Maréchal, and Heidegger .....	67
Lonergan and Lotz .....	71
Conclusion .....	76

### **La sfida ignaziana**

*Un commento alla Sentenza di Hevenesì*

di SECONDO BONGIOVANNI S.J. ....	77
1. Riferimenti storici preliminari .....	78
2. Non senza di te: il principio ermeneutico .....	79

3. La regola dell'agire (A) .....	83
4. Esercizio di incarnazione (B) .....	85
5. L'agire di Dio (C) .....	87
Conclusione: collaboratori della Grazia .....	91

### **Poner orden: el itinerario espiritual de Pedro Fabro**

di LUIS GARCÍA ORSO S.J. ....	93
Pedro Fabro, un ser humano desordenado y en búsqueda de Dios .....	93
El discernimiento como camino para ordenarse .....	94
El encuentro con el Señor ordena la vida .....	96
Del amor recibido al amor ordenado que se entrega a los demás. ....	97
Conclusión .....	98
Bibliografía .....	99

### **La “sacratísima humanidad” de Cristo, punto de encuentro de dos místicos: Francisco Javier y Teresa de Ávila**

di PAUL ROLPHY PINTO S.J. ....	100
1. Estilo literario .....	101
2. Expresión de la experiencia personal .....	103
3. La mística: Una dinámica piramidal .....	104
a. <i>El autoconocimiento</i> .....	105
b. <i>La humildad: La raíz de la vida espiritual</i> .....	106
c. <i>La confianza radical en Dios</i> .....	108
d. <i>El ápice: La humanidad de Cristo</i> .....	110
Conclusión .....	112
Bibliografía .....	114

<b>Indice</b> .....	115
---------------------	-----