



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.23-2017 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

CLAUDIO FERLAN

La pericolosità degli eccessi. Ignazio di Loyola e le regole della tavola

CICLO DI CONFERENZE SULLA INIZIAZIONE ALLA VITA SPIRITUALE

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

Contesto socio-religioso attuale e vissuto cristiano

FABRIZIO PIERI

"Rimasero con lui" (Gv 1,39):

Gesù inizia i discepoli alla vita spirituale nell'esperienza intima con Lui

ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.

Come iniziava Ignazio alla vita spirituale?

JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.

Tra discreta lontananza e una sacra intimità.

Chi dà modo e ordine nella vita spirituale

PAVULRAJ MICHAEL S.J.

Come si sviluppa la vita spirituale, ci sono delle tappe?

TONI WITWER S.J.

Sacramenti, liturgia, Chiesa? C'è bisogno?

PAUL ROLPHY PINTO S.J.

Iniziazione pratica alla preghiera e discernimento

CICLO DI CONFERENZE DEL GRUPPO DI STUDIO DI FILOSOFIA TRASCENDENTALE E SPIRITUALITÀ IGNAZIANA SU JOSEPH DE FINANCE S.J. (1904-2000)

FERENC PATSCH S.J.

Metafisica o fenomenologia?

Tomismo trascendentale in Joseph de Finance e fenomenologia ermeneutica in Hans-Georg Gadamer a confronto

GIORGIA SALATIELLO

Spiritualità ignaziana e alterità fondamentale in J. de Finance

DARIUSZ KOWALCZYK S.J.

L'orizzonte infinito di alterità e libertà.

Tra antropologia e teologia in Joseph De Finance

Rassegna di Riviste

da **Manresa**: JOSÉ A. GARCÍA

Ecología y espiritualidad ignaziana

da **Christus**: DOMINIQUE SALIN, S.J.

Michel de Certeau et la spiritualité de saint Ignace



Il numero si apre con un articolo di Cladio Ferlan su *La pericolosità degli eccessi. Ignazio di Loyola e le regole della tavola*. L'autore contestualizza in ambito ecclesiastico la pratica dell'astinenza e del digiuno durante la prima età moderna per trattare poi l'influenza del vitto sulla vita e il comportamento a tavola, secondo Sant'Ignazio.

Seguono le versioni scritte delle relazioni che hanno dato vita a un ciclo di conferenze offerte dai professori dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana sull'iniziazione alla vita spirituale, dalla prospettiva ignaziana, tenute nella medesima Università durante i mesi di ottobre e novembre dell'anno 2016. La prima è di Rossano Zas Friz De Col s.j., sul *Contesto socio-religioso attuale e il vissuto cristiano*; mentre la seconda è di Fabrizio Pieri sul modo in cui *Gesù inizia i discepoli alla vita spirituale nell'esperienza intima con Lui: "Rimasero con lui"* (Gv 1,39). La terza, di Rogelio García Mateo, risponde alla domanda: *Come iniziava Ignazio alla vita spirituale?* e la quarta, di Emilio González Magaña, tratta del ruolo del direttore spirituale: *Tra discreta lontananza e una sacra intimità. Chi dà modo e ordine nella vita spirituale*. Pavulraj Michael si chiede se ci siano delle tappe da percorrere nello sviluppo della vita spirituale e Anton Witwer si domanda invece se ci sia bisogno nella vita spirituale dei sacramenti, della liturgia e della Chiesa. Chiude il ciclo l'intervento di Rolphy Pinto su una *Iniziazione pratica alla preghiera e al discernimento*.

L'ultima parte del secondo numero di ogni anno, come si è fatto negli ultimi quattro anni, è riservata al gruppo interdisciplinare di professori dell'Università Gregoriana che investigano sul rapporto tra filosofia trascendentale e spiritualità ignaziana. In quest'occasione si è studiata l'opera del P. Joseph de Finance s.j. (1904-2000), professore di filosofia presso l'Università Gregoriana dal 1954 al 1970. La conferenza di apertura è stata offerta da Ferenc Patsch: *Metafisica o fenomenologia? Tomismo trascendentale in Joseph de Finance e fenomenologia ermeneutica in Hans-Georg Gadamer a confronto*. La seconda, sulla *Spiritualità ignaziana e alterità fondamentale in J. de Finance*, è stata tenuta da Giorgia Salatiello e ha chiuso Dariusz Kowalczyk con la terza relazione che ha sviluppato l'argomento: *L'orizzonte infinito di alterità e libertà. Tra antropologia e teologia in Joseph De Finance*.

Inoltre, come si è iniziato a fare nel numero precedente, offriamo due articoli di altre riviste. Il primo, di José A. García s.j., *Ecología y espiritualidad ignaciana*, pubblicato in *Manresa*, nel volume 87 del 2015, e il secondo di Dominique Salin s.j., *Michel de Certeau et la spiritualité de saint Ignace*, apparso in *Christus* (n. 224 dell'ottobre 2009).

Il Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Università Gregoriana, attraverso la pubblicazione di questa rivista, vuole divulgare le sue attività per condividere il lieto impegno della ricerca sulla tradizione della vita cristiana ignaziana.

La pericolosità degli eccessi. Ignazio di Loyola e le regole della tavola

di CLAUDIO FERLAN*

Il digiuno fece parte fin dalle origini del credo cristiano ma, come accade per molti comportamenti, fu oggetto nel tempo di radicali cambiamenti. Vincolata alle culture ebraica e greca, la pratica trovò spazio anche nel racconto dei Vangeli sinottici, in particolare a proposito dei quaranta giorni di Gesù nel deserto¹, ma non solo. Di fronte alle accuse di chi contestava l'inosservanza del digiuno nella sua cerchia di seguaci, Gesù rispose che gli amici dello sposo non potevano essere tristi fino a quando lui era assieme a loro, ma sarebbe arrivato il momento in cui egli sarebbe stato loro tolto e proprio allora avrebbero digiunato. Altri chiari riferimenti si trovano negli Atti degli Apostoli e in san Paolo, prima di tutto nella descrizione della chiamata di Saulo, che dopo la visione sul cammino di Damasco rimase per tre giorni cieco e senza né mangiare, né bere. Solo in seguito alla rivelazione di Anania, che riconobbe provenire direttamente da Dio la scelta di Paolo quale eletto per annunciare la parola, l'antico persecutore dei cristiani recuperò la vista e riprese a mangiare per ritrovare le forze necessarie alla futura opera di predicazione². Questo della necessità di nutrirsi per restare in salute, lo vedremo, è un tema fondamentale per la definizione delle idee ignaziane sui costumi della tavola, propri e altrui.

Dopo le prime testimonianze scritturali, la determinazione dei comportamenti alimentari ascetici si dovette soprattutto alla condotta degli antichi eremiti, noti con il nome collettivo di 'padri del deserto'. Le loro biografie ci raccontano di privazioni incredibili, anche se la realtà delle cose sembra suggerire un'immagine diversa da quella di un monachesimo ossessionato dalle rinunce e dalla magrezza³. I cristiani modellarono il senso del digiuno sull'esempio della cultura giudaica, considerandolo dunque una forma di penitenza e lo svilupparono facendo leva sulle conoscenze mediche dell'antichità e sul rifiuto del paganesimo, identificandolo per il primo aspetto come un'efficace maniera di sostenere le scelte di continenza sessuale e promuovendo, nel secondo caso, l'astinenza dalla

* CLAUDIO FERLAN, Ricercatore in Storia del cristianesimo presso l'Istituto Storico Italo-Germanico della Fondazione Bruno Kessler (Trento).

¹ Mc, 1, 12-13; Lc, 4, 1-13; Mt 9, 14-15.

² At 9, 18-19.

³ LUCIEN REGNAULT, *La vita quotidiana dei Padri del deserto*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 76-97.

carne anche in relazione all'opposizione alla consumazione di animali sacrificati, così comune nelle religioni pre-cristiane⁴. Per Tommaso d'Aquino il digiuno purgava la mente, confortava i sensi, sottometteva la carne allo spirito, rendeva il cuore umile e contrito, dissipava le nebbie della concupiscenza, spegneva gli ardori della libidine e accendeva la vera luce della castità. Ancora, mortificava la carne, tormentava la gola, debilitava la concupiscenza nella moderazione⁵. L'idea di san Tommaso sarebbe stata ripresa da un gran numero di autori, teologi e canonisti, corroborata pure dalle convinzioni mediche d'epoca tardo-medievale e moderna, secondo le quali mangiare carne poteva favorire gli eccessi sessuali. In virtù della teoria galenica degli umori, infatti, alimenti considerati caldi come la carne o ancora di più il vino avevano il potere di scaldare il corpo – quello maschile in particolare – e dunque di stimolarne gli appetiti carnali⁶.

1. Astinenza e digiuno ecclesiastico nella prima età moderna

Per le prime comunità cristiane è testimoniato il costume di un doppio digiuno settimanale, di norma il mercoledì e il venerdì⁷, salvo la sostituzione del mercoledì con il sabato in casi minoritari. Con il passare del tempo le norme ecclesiastiche si definirono con sempre maggiore precisione, determinando la proibizione del consumo della carne, talvolta quello di ogni prodotto di origine animale, in differenti tempi dell'anno e giorni della settimana. All'inizio dell'età moderna, quando nacque Iñigo di Loyola, si prevedevano addirittura centocinquanta giorni di precetto all'anno, tra digiuno e astinenza. Il rigore delle norme in tema era particolarmente severo in rispetto della vita monastica, in specie quella femminile, per la quale la già ragguardevole cifra di centocinquanta giorni annui veniva ampiamente superata. Un conciso elenco, preso dal mondo francescano, può aiutare a comprendere la portata della questione: astinenza perpetua dalla carne se non disposto diversamente dalla superiora, fatta eccezione per le monache deboli o ammalate; digiuno a partire dalla festa della Natività della Vergine (8 settembre) fino a Pasqua, fatti salvi il giorno di Natale e le domeniche, ancora digiuno nei venerdì di quaresima e alla vigilia della Natività della Vergine, astinenza da uova, formaggio e latticini dall'avvento a Natale e tra la domenica di quinquagesima e la Pasqua; vi erano poi altre disposizioni della Chiesa relative ai venerdì e ad altre occasioni festive, anche locali: in tutto si contavano più di duecento date in un anno⁸.

⁴ CARLA NOCE, "Il digiuno nel cristianesimo antico", in IGNAZIO DE FRANCESCO, CARLA NOCE, MARIA BENEDETTA ARTIOLI (ed.), *Il digiuno nella Chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci*, Paoline, Milano 2011, pp. 49-165.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 2.2, q. 147, art. 1; 2.2, q. 147 a.

⁶ THOMAS G. BENEDEK, "Food as Aphrodisiacs and Anaphrodisiacs?", in KENNETH F. KIPLE, KRIEMHILD CONEÈ ORNELAS, (ed.) *The Cambridge World History of Food*, Cambridge University Press, Cambridge et al. 2000, pp. 1523-1534.

⁷ Didachè, 8, 1-2.

⁸ ANGELO D'AMBROSIO, "Regimi penitenziali e cibo nelle regole alimentari francescane. Clarisse e cappuccine (sec. XVII-XIX)", in *Collectanea Franciscana*, 85 (2015), pp. 237-262, 240-241.

Prima di venire al pensiero di Ignazio sul tema, non è superfluo un appunto definitorio, per comprendere cosa si intendesse al suo tempo per 'digiuno', cosa per 'astinenza', alla luce di una casistica meno ovvia di quanto si potrebbe pensare, basti ricordare che ci fu chi arrivò a contare ventotto diversi tipi di digiuno. Generalmente, però, teologi e canonisti ne prevedevano quattro. Il primo era quello spirituale e riguardava l'astinenza da vizi, peccati e iniquità e coinvolgeva ogni cristiano (ne parlarono, tra gli altri, sant'Agostino, san Basilio e san Tommaso); il secondo era invece morale, anche questo doveroso per tutti i fedeli, e proibiva di mangiare e bere smodatamente, costituendo l'esatto contrario dei peccati di gola e ubriachezza. Il terzo tipo era il digiuno naturale, legato ai divieti alimentari definiti per chi doveva accostarsi alla comunione. Il quarto era quello di cui abbiamo tenuto conto sopra, il digiuno ecclesiastico, volontaria astinenza dal cibo concretizzata secondo gli ordini della Chiesa, il costume o voti particolari e si riferiva a certi momenti dell'anno o giorni ben identificati. Implicava un solo pasto al giorno, di norma a mezzodì, nel quale non si potevano assumere carne, latte o suoi derivati. L'astinenza costituiva invece la rinuncia ad assumere determinate qualità di cibi o bevande⁹.

Le dispense agli obblighi di digiuno e astinenza furono sovente amministrare dalle autorità competenti (in sintesi tutta la gerarchia ecclesiastica, dal pontefice fino ai parroci, a seconda dei luoghi e delle situazioni) con estrema elasticità, si potrebbe pure dire con notevole lassismo, cosa che non mancò di provocare vibranti proteste sia tra gli aderenti alla Riforma, sia tra i membri rimasti fedeli alla Chiesa di Roma. Cause di esonero erano prima di tutto l'impotenza del corpo, che riguardava i ragazzi non ancora ventunenni (anche se in casi straordinari pure loro potevano digiunare per dimostrare la propria devozione), gli anziani con più di sessant'anni, le donne incinte o in allattamento, i poveri privi di sostentamento e chi avesse una costituzione particolarmente debole. Il secondo caso si riferiva invece a quelli per cui era preferibile non osservare le norme del digiuno e dell'astinenza per evitare danni importanti o per ottenere un vantaggio straordinario: era un'eccezione pensata in favore dei lavoratori di fatica, ma anche di chi privandosi del sostentamento non sarebbe riuscito a fare qualcosa di utile per sé o per il prossimo, primi fra tutti i confessori. Infine, la dispensa valeva per coloro i quali attraverso le rinunce non avrebbero potuto completare azioni buone e sante che dovevano invece caratterizzare il loro comportamento (i pellegrini, per esempio, o le donne sposate decise a digiunare senza il consenso del marito). È ben chiaro da questi semplici cenni

⁹ Indichiamo di seguito solo alcuni testi di diritto canonico sul tema: DANIELE CONCINA, *La disciplina antica, e moderna della Romana Chiesa intorno al Sagro Quaresimale Digiuno espressa ne' due brevi Non Ambigimus, E In suprema del Regnante Sommo Pontefice Benedetto XIV*, appresso Simone Occhi, Venezia 1742, paragrafi LXV- LXVIII; MANUEL EXQUERRO PÉREZ, *Explicacion De Las Bulas Novissimas De ... Benedicto Xiv Sobre El Ayuno, Complice, Y Sigilistas: Y Suplemento Al Elenco Moral De Castropalao En Las Materias De Ayuno Y Penitencia*, Andrés Ortega, Madrid 1758, p. 3; PEDRO MURILLO VELARDE, *Cursus juris canonici, hispani, et incidi in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones...*, 3. Ed., Typographia Ulloae a Romane Ruíz, Matriti 1791, Libro III, Tit. XLVI, De observatione jejutorum, No. 423.

come l'interpretazione estensiva delle eccezioni fosse sempre dietro l'angolo, anche alla luce della folla di ecclesiastici a cui era consentito distribuire le immunità¹⁰.

La facoltà di dispensare era stata concessa nel 1551 anche alla Compagnia di Gesù, che l'aveva chiesta a Giulio III, unitamente a quella di assolvere nei casi di eresia *in foro conscientiae*. Nello specifico, a “quelli che sono prepositi provinciali o locali et hanno cura de altri” veniva consentito di sollevare dagli obblighi legati alle norme di digiuno e astinenza chi, sottoposto alla loro obbedienza, veniva giudicato troppo malato o debole per rispettare i precetti¹¹. La disposizione fu comunicata senza indugio nelle varie parti d'Europa ove si erano insediati i padri della Compagnia. Ignazio aggiunse una raccomandazione specifica per Simão Rodrigues (1510-1579), responsabile della nascente provincia portoghese, per sollevarlo da ogni obbligo legato alla condotta della tavola, a causa dei problemi di salute che lo tormentavano¹².

2. Lamentele evangeliche contro i costumi romani

Così come le proteste contro il commercio delle indulgenze e quelle verso gli abusi del clero, anche le denunce delle pratiche alimentari cattoliche contribuirono a creare la rottura confessionale che avrebbe segnato la storia della Chiesa nei secoli a venire, impegnando teologi e canonisti nei tempi successivi allo scisma, ma anche in quelli che seguirono la conquista spirituale delle Americhe¹³. Luterani, zwingliani e calvinisti si burlarono con insistenza delle regole alimentari imposte dalla Chiesa di Roma, trasgredendole con ostentazione. Non intendevano infatti rifiutare il digiuno in sé, ma difendevano la concezione che lo vincolava a un sincero desiderio interiore e non a una vuota condotta formale. Elogiavano una tavola sobria e senza eccessi, non era importante evitare la carne, quanto piuttosto essere moderati e temperanti¹⁴. Lutero sul punto dimostrò qualche ambivalenza, censurando da un lato le norme ecclesiastiche e dall'altro attaccando golosi e ubriaconi, senza però provare alcuna vergogna nel testimoniare i propri eccessi nel mangiare e nel bere, difendendoli come scelta consapevole, espressione dell'autonomia ottenuta dal nuovo cristiano, liberato dai falsi precetti imposti da

¹⁰ MARTÍN DE AZPILCUETA, *Manual de confesores y penitentes, en Casa de Andrea de Portonariis*, Impresor de S. C. Magestad, Salamanca 1556, Cap. 21, “Del segundo mandamiento de la Iglesia que es de ayunar los días que ella manda”, pp. 15-19, fol. 362-364.

¹¹ *Monumenta Ignatiana ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Series Prima, Epistolae et Instructiones*, Tomus Tertius, Typis Gabrielis López del Horno 1905, Pater Joannes de Polanco ex commissione Patri Jacobo Laino, Romae, 9.5.1551, pp. 457-458.

¹² Cfr. *Monumenta Ignatiana, Epistolae et Instructiones*, Tomus Tertius, pp. 488, 489, 505-506, dov'è l'istruzione per Simão Rodrigues, 536, 616.

¹³ KEN ALBALA, “The Ideology of Fasting in the Reformation Era”, in Trudy Eden, Ken Albala (ed.), *Food and Faith in Christian Culture*, Columbia University Press, New York 2012, pp. 41-58: 42.

¹⁴ KEN ALBALA, *Food in early modern Europe*, Greenwood Press, Westport – London 2003, pp. 199-207; RAYMOND A. MENTZER, “Fasting, Piety, and Political Anxiety among French Reformed Protestants”, in *Church History*, 76 (2007/2), pp. 330-362: 332-339.

Roma¹⁵. I cattolici si resero conto che le accuse mosse dal mondo riformato avevano dei fondamenti concreti e reagirono cercando di modificare le regole della vita monastica, oppure di proporre una radicale trasformazione, come effettivamente accade per gli ordini religiosi del rinnovamento cattolico, tra i quali un posto di rilievo va riservato alla Compagnia di Gesù.

Nel 1525 era stata pubblicata a Venezia l'opera completa del medico greco Galeno (vissuto tra il 129 e il 200 o il 216 d. C.), che basandosi sulle teorie di Ippocrate aveva definito un sistema di insegnamenti destinato a condizionare le convinzioni mediche fin oltre il XVII secolo. Il sapere galenico, infatti, fu la base sulla quale furono costruite le teorie relative agli effetti del cibo, o delle combinazioni di ingredienti, sulla salute dell'uomo. Già a partire dal XIV secolo la cultura dei ceti dominanti, includendo in tale definizione anche i depositari delle conoscenze alimentari più avanzate, si basava su una rigida distinzione tra i gruppi sociali. Quanto al nutrirsi, la regola fondamentale era che ciascuno dovesse mangiare tenendo conto delle proprie caratteristiche: età e sesso prima di tutto, ma anche stato di salute (e vedremo quanto questo incidesse sulla vita di Ignazio), tipo di attività, condizioni ambientali e di vita, oltre che della complessione umorale. Questa, comune a ogni essere vivente, dipendeva dalla combinazione di quattro fattori tra loro legati in coppia: caldo/freddo e secco/umido. Ciascuno di questi corrispondeva a un elemento fondamentale, ovvero fuoco (caldo), aria (freddo), terra (secco) e acqua (umido). La buona salute traeva origine anche dalla corretta combinazione dei fattori, e qui interveniva un'adeguata alimentazione, capace di aiutare nella ricerca dell'equilibrio, preparando per esempio cibi caldi per chi avesse un temperamento freddo. La cucina garantiva poi il bilanciamento tra gli ingredienti: una complessa tavola di intensità li classificava secondo i sopraccitati quattro fattori, così che un alimento freddo potesse essere corretto (cottura) o accompagnato (abbinamento) da uno caldo, e così via. Ricettari e testi di dietetica del Cinquecento erano scritti tenendo conto di questo tipo di cultura¹⁶. La cosiddetta 'dieta gesuitica' tenne conto di queste convinzioni e scelse di lasciare un certo spazio alle caratteristiche individuali, consentendo opzioni diverse all'interno dello stesso pasto e proponendo adeguate quantità e varietà di cibi, giudicate necessarie all'appropriata condotta di una vita attiva, quale era quella richiesta ai membri dell'ordine ignaziano¹⁷.

¹⁵ OLIVIER CHRISTIN, "La foi comme chope de bière: Luther, les moines, les jeûnes", in JULIA CSERGO, ANDRE RAUSCH (ed.), *Trop gros? L'obésité et ses représentations*, Autrement, Paris 2009, pp. 45-61.

¹⁶ MASSIMO MONTANARI, *Il cibo come cultura*, Laterza, Roma-Bari, 2004, Kindle Edition, Pos. 571; KEN ALBALA, *Eating Right in the Renaissance*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, pp. 30-36.

¹⁷ DAVID GENTILCORE, "The Levitico, or How to Feed a Hundred Jesuits", in *Food&History*, 8 (2010/1), pp. 87-120; qualche informazione introduttiva sulla 'dieta gesuitica' si trova nella sezione dedicata a "S. Ignazio di Loyola e la Compagnia di Gesù", in *Il cibo e la regola*, Biblioteca Casanatense, Roma 1996, pp. 213-228 nel dettaglio: LIVIA MARTINOLI SANTINI, "I gesuiti e il cibo"; MARGHERITA MARIA BRECCIA FRATADOCCHI, "En ces tables vous etes assis tous les jours... II refettorio e i luoghi della vita comune della Compagnia di Gesù".

Naturalmente, oltre alle convinzioni mediche del tempo, sulle regole alimentari della Compagnia di Gesù incisero fortemente anche le convinzioni del padre fondatore. Quella fondamentale, la ricerca dell'equilibrio, ci suggerisce un interessante parallelo con la biografia di Martin Lutero. Quando ancora era un monaco cattolico, racconta il riformatore di Wittenberg, non voleva per nessuna ragione ridurre il tempo della preghiera. Avanzando però nella carriera accademica e caricandosi sempre più di impegni pubblici e di scrittura, le ore a disposizione diminuirono drasticamente. Escogitò allora una soluzione: rinunciare periodicamente a mangiare e bere per dedicarsi all'orazione. Il risultato non fu affatto confortante: persistenti dolori alla testa, disorientamento, stordimento, addirittura rischio di pazzia. Secondo la testimonianza del padre della Riforma, fu Dio stesso a sollevarlo "con una certa violenza da quella macelleria di preghiere"¹⁸.

Così come Lutero, anche Ignazio di Loyola (quando ancora si chiamava Iñigo) sperimentò nella propria storia personale privazione e austerità, in special modo nel periodo di poco successivo alla propria conversione. Nella cosiddetta Autobiografia, risaltano in particolare i racconti relativi all'epoca della sua permanenza a Manresa. Tormentato dalle tentazioni, e soprattutto da quella del suicidio, il pellegrino si ricordò della storia di un santo, che, desiderando ardentemente una cosa da Dio, rimase senza mangiare fino al momento in cui la ottenne. Pensando fosse un buon modo di agire, Ignazio decise di imitare quella condotta, convinto ad aspettare che Dio gli mostrasse una via da seguire e a smettere di nutrirsi fino a quando tale strada non gli fosse stata svelata o al punto in cui l'inedia non lo avesse messo in pericolo di vita. Obbedì al proprio voto per otto giorni, fino a quando il confessore non gli intimò di rompere il digiuno. Passato qualche giorno di tormenti, però, Loyola comprese per illuminazione divina di non doversi più affliggere per i peccati della vita antecedente¹⁹. Continuò in ogni modo ad astenersi dalla carne, fino al mattino in cui, dopo essersi alzato, vide davanti a sé un piatto di carne pronto per essere consumato e sperimentò uno strano sdoppiamento: mentre i suoi occhi corporali non trasmettevano alcun desiderio di mangiarne, un "assenso della volontà" invece lo invitava a farlo liberamente. Confrontatosi con il confessore, ne ricevette il consiglio di verificare se non si trattasse di una tentazione; soffermandosi però sul proprio sentire Ignazio comprese con certezza di dover seguire quanto da lui pretendeva quell'assenso della volontà²⁰. Lo stimolo alla rinuncia era stato rinforzato in lui dal progetto del pellegrinaggio a Gerusalemme, che s'immaginava di dover condurre imponendosi pesanti sacrifici e nutrendosi solo di erbe, sull'esempio delle vite dei santi la cui lettura tanto lo aveva affascinato. Si figurava anche di limitarsi alle erbe una volta concluso il pellegrinaggio, quando progettava, con continui dubbi, di ritirarsi nella certosa di Siviglia²¹.

¹⁸ MARTIN LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden*, 1 Band, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1912, N. 495, pp. 220-221 (traduzione mia).

¹⁹ IGNAZIO DI LOYOLA, "Autobiografia", NN. 24-25, in MARIO GIOIA (a cura di), *Gli scritti*, UTET, Torino 1977 (si cita seguendo la numerazione dei paragrafi); ENRIQUE GARCÍA HERNÁN, *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid 2013, pp. 128-131.

²⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, "Autobiografia", N. 27.

²¹ IGNAZIO DI LOYOLA, "Autobiografia", NN. 8, 9, 12.

Le severe privazioni alle quali Loyola si sottopose prima di questi due momenti di svolta lasciarono comunque due significative eredità: in primo luogo un persistente dolore di stomaco che ciclicamente si presentava particolarmente aggressivo e che lo avrebbe accompagnato fino alla morte²², in seconda battuta la convinzione che le regole del digiuno dovessero essere osservate nella misura in cui consentivano di garantire un equilibrio perfetto sia alla salute fisica, sia a quella mentale. Tale convincimento si ritrova espresso con chiarezza sia negli Esercizi Spirituali, sia nella corrispondenza.

3. Ignazio di Loyola: l'influenza del vitto sulla vita

Per esaminare il pensiero del padre fondatore della Compagnia di Gesù sulla condotta alimentare è opportuno iniziare dagli Esercizi Spirituali. Nella Prima Settimana, a proposito dell'Addizione dedicata al modo migliore di farli e di trovare quanto si desidera, Ignazio affrontò anche il tema della penitenza, distinguendo tra quella interna – definita come rimorso per i propri peccati e proposito di non commetterne più – e quella esterna, legata invece al castigo per le mancanze personali. Tra i modi della correzione, il primo era legato al mangiare e si divideva tra temperanza (togliere il superfluo) e penitenza (il necessario), per la quale aggiungeva “e quanto più facciamo questo, più è, meglio è, purché il fisico non deperisca né segua malattia mortale”²³. Le altre modalità richiamaivano invece la maniera di dormire e un moderato castigo della carne.

L'attenzione per la buona salute di chi faceva gli Esercizi era primaria in Ignazio, che anche nel Direttorio Autografo raccomandava di dargli da mangiare quanto richiesto, mentre nelle Note date a voce troviamo un approfondimento dell'indicazione, volto ad assicurare che chi sparcchiava o portava il cibo all'esercitante gli domandasse cosa desiderasse per il pasto successivo e avesse poi cura di corrispondere ai suoi desideri: il vitto influiva molto sull'umore (“elevazione o depressione della mente”), nutrimento e disposizioni spirituali erano strettamente collegati e per questo la sobrietà e la moderazione dovevano assecondare l'indole del soggetto, ma senza esagerare. Chi dava gli Esercizi era insomma invitato a vigilare sul vitto di colui che gli era stato affidato, in modo da evitare qualsiasi eccesso, pur nel rispetto delle esigenze individuali. Si trattava, in definitiva, di un accorato invito all'equilibrio, da raggiungersi attraverso una condotta molto lineare, priva di ogni esagerazione²⁴. In tale ordine di preoccupazioni si riconoscono i futuri regolamenti della Compagnia di Gesù: prendiamo per esempio il testo delle Regole per il Collegio Romano (1551), opera di padre Polanco (1517-1576), dove si attribuiva al rettore il compito di vigilare sui digiuni degli alunni che volessero rendere più severo il regime canonico, “perché lui potrà giudicare quanto si debba concedere a tal

²² Come testimoniato, per esempio, durante il soggiorno parigino, cfr. IGNAZIO DI LOYOLA, “Autobiografia”, N. 84; cfr. anche PAUL DUDON, *Saint Ignace de Loyola*, Gabriel Beauchesne, Paris 1934, pp. 582-586.

²³ IGNAZIO DI LOYOLA, “Esercizi Spirituali”, NN. 82-83, in *Gli scritti*.

²⁴ IGNAZIO DI LOYOLA, “Direttorio Autografo”, N. 3, in *Gli scritti*; IGNAZIO DI LOYOLA, “Note date a voce sugli Esercizi”, NN. 1 e 4 (qui la citazione), in *Gli scritti*.

desiderio, et permetterà a ognuno quello li conviene”. La regola fu confermata l’anno seguente per gli allievi del Collegio Germanico e si sarebbe ripetuta in numerosi testi successivi²⁵. Ancora prima, i commenti di alcuni dei primi compagni sulle direttive di comportamento proposte da Ignazio avevano confermato che tutti i gesuiti residenti nella medesima casa avrebbero dovuto consumare lo stesso cibo “in quantità et in qualità regolarmente, salvo che per necessità o infirmità corporale manifesta dovrebbero gli bisognosi godere di libertà in questa parte”²⁶.

Le attenzioni rivolte a chi era impegnato negli Esercizi Spirituali, le “carezze” (così nel linguaggio gesuitico), non erano comunque le stesse che si prevedevano per i candidati all’ingresso nella Compagnia, come appare chiaramente dalle Costituzioni. Il capitolo IV dell’Esame Generale approfondiva i loro obblighi, tra i quali vi era un pellegrinaggio della durata di un mese, da farsi senza denaro così da abituarsi (tra le altre cose) a mangiare male e dormire disagiatamente²⁷. Il vitto per gli aspiranti compagni di Gesù doveva essere quello che si addice ai poveri. Per chi era già nell’ordine, le Costituzioni indicavano come il nutrimento dovesse essere povero ma adeguato, ancora una volta, non si voleva che eventuali privazioni danneggiassero la salute: digiuni, veglie e altri comportamenti austeri andavano bene, ma non dovevano in alcun modo assorbire troppo tempo e debilitare a tal punto il fisico da non consentire al singolo di aiutare spiritualmente il prossimo, tradendo per esagerati stenti lo spirito gesuitico²⁸.

Anche nel corposo epistolario di Ignazio non mancarono gli insegnamenti volti a raccomandare l’equilibrio nelle privazioni. In una lettera datata 20 settembre 1548 e diretta a Francesco Borgia (1510-1572), Ignazio ne elogio la condotta, volta al perfezionamento spirituale. Allo stesso tempo, però, gli intimò di non esagerare, specie a proposito di digiuni e astinenze. Serviva avere riguardo per il corpo, lo stomaco in particolare, curandosi di non debilitarlo, ma al contrario di rinforzarlo: un fisico debole, infatti, non avrebbe consentito allo spirito di agire per il meglio. Seguiva poi la confessione autobiografica di Loyola, che vale la pena riportare alla lettera, in ragione della sua franchezza:

“Io ho lodato molto i digiuni e l’astinenza rigorosa anche dai cibi comuni e per un certo tempo ne ho goduto, ma non potrei più farlo per l’avvenire quando vedo che lo stomaco, per via di tali digiuni e astinenze, non può compiere le sue funzioni normali né digerire quel po’ di carne ordinaria o di altri alimenti che sostengono convenientemente il corpo umano”.

Era giusto, dunque, nutrirsi adeguatamente ogni volta che fosse permesso e vantaggioso, dato che il corpo era al servizio dell’anima e doveva essere in grado di aiutarla e sostenerla²⁹.

²⁵ *Monumenta Paedagogica I (1540-1556)*, edidit LADISLAUS LUKÁCS, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1965, p. 68, citazione a p. 68 per il Collegio Romano, pp. 118-119 per il Collegio Germanico.

²⁶ “Conclusiones aliquorum patrum circa puncta a S. Ignatio proposita: 1549”, in *Monumenta Ignaziana, Series Tertia, Vol. IV, Regulae SI (1540-1556)*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1948, pp. 194-196, citazione a p. 195.

²⁷ IGNAZIO DI LOYOLA, “Costituzioni”, Esame Generale, cap. IV, N. 12, in *Gli scritti*.

²⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, “Costituzioni”, Parte VI, cap. II, NN. 579-580.

²⁹ *Gli scritti*, pp. 811-812.

Della giusta frugalità nella mensa Ignazio scrisse ancora, qualche anno dopo (12 maggio 1556) al rettore di Lovanio Adrian Adriaenssens (1520-1580), ribadendo il concetto che per quanto elogiabili fossero le rinunce, queste non dovevano mai andare a discapito della buona salute e per tale ragione era cosa corretta seguire i suggerimenti dei medici: chi era in forze doveva accontentarsi di cibi e bevande meno cari. L'esempio fatto rimandava alla possibilità di bere semplice acqua, birra o sidro là dove questo era la bevanda comune e sostituiva adeguatamente il vino, che poteva avere costi elevati legati alla qualità e alle spese d'importazione. Diverso il discorso per chi fosse cagionevole o debole, come alcuni confratelli quali Adrian Witte (Candidus, 1528c-1558), Bernard Olivier (morto nel 1556) e Pedro de Ribadeneira (1527-1611): in casi simili erano da sconsigliare i cibi ordinari e da privilegiare invece quelli atti a incidere favorevolmente sulla sanità del corpo. L'importante era non abituarsi al superfluo, e non mostrare apertamente che qualcuno potesse meritare trattamenti di favore, così da non suscitare gelosie o scandali:

“Non è cosa insolita che alla stessa tavola gli uni prendano certi cibi e bevande e altri diversi, secondo l'esigenza della disposizione sana o inferma dei loro corpi; né ciò deve essere ritenuto come una deroga alle abitudini, né ripreso dalle persone spirituali. Ma là dove ci fossero pusilli che si possano scandalizzare, si possono prendere i cibi necessari privatamente, ricordando il detto di san Paolo di non dare scandalo ai deboli”³⁰.

L'attenzione per il vino e i suoi possibili surrogati consente un breve approfondimento su una bevanda che, al di là delle connotazioni scritturali e liturgiche, costituiva un elemento fondamentale della dieta, sia per le sue qualità nutritive, sia per le presunte funzioni medicinali³¹. Come vedremo più dettagliatamente in seguito, anche le regole dietetiche suggerite a Ignazio per controllare i suoi abituali problemi di stomaco tennero conto del vino, muovendosi tra l'idea che fosse meglio evitarlo e l'inapplicabilità pratica del suggerimento, risolvendo l'impasse con l'indicazione di quali tipi di vino fossero da fuggire, quali da accettare. Erano avvertimenti pienamente in linea con le convinzioni mediche del tempo, ben sintetizzate dalla fortunata opera “Discorsi sulla vita sobria” del veneziano Luigi Cornaro (1588)³², che difendendo con accesa convinzione la bontà della moderazione non si spinse a suggerire di evitare il vino, quanto piuttosto di assumerlo nella giusta misura. I tradizionali regimi di sanità collegavano poi la sua consumazione alla tipologia, alla stagione, all'età, al sesso e alla conformazione umorale del bevitore. Quanto alla qualità, erano da evitare il vino novello o troppo invecchiato (questo fu anche il consiglio dato a Ignazio) e bisognava avere cura di equilibrarne la natura calda allungandolo con l'acqua³³. Per esempio, agli alunni del Collegio

³⁰ *Gli scritti*, p. 758; si veda anche DAVID GENTILCORE, “The Levitico”, pp. 88-90.

³¹ DAVID GENTILCORE, “The Levitico”, pp. 96-98.

³² Il libro di Cornaro (Alvise Corner) ebbe un notevole successo editoriale, come spiegato in GIUSEPPE GULLINO, “Corner, Alvise”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 29, 1983: http://www.treccani.it/enciclopedia/alvise-corner_%28Dizionario-Biografico%29/

³³ MATTHIEU LECOUTRE, *Ivresse et Ivrognerie dans la France moderne*, Presses Universitaires de Rennes/Presses Universitaires François Rabelais, Rennes-Tours 2011, pp. 175-179.

Romano (1551) era permesso bere vino ma solo “assai aquato et con misura”³⁴. Qualche anno dopo (1561), i gesuiti del collegio di Evora, invece, non ottennero la stessa licenza, a meno che non ci fosse un permesso medico o che non si trattasse del vino necessario alla celebrazione della messa³⁵.

Le concessioni fatte da Ignazio ai confratelli di Lovanio ebbero evidentemente un’interpretazione fin troppo estensiva, dato che Jerónimo Nadal (1507-1580) fu costretto nel 1567 a inviare alcune istruzioni ai padri del collegio fiammingo imponendo di abrogare la consuetudine per la quale esisteva un luogo adibito alla raccolta della birra, nel quale i convittori si potevano recare ogniqualvolta la sete li avesse spinti. Al contrario, la birra andava conservata dal guardiano, che era chiamato ad annotare gli eccessi e a seguire le indicazioni del prefetto o del viceprefetto in merito ai permessi individuali³⁶.

Oltre che sul tema della necessità di fuggire eccessive privazioni, il cibo entrò dettagliatamente negli Esercizi Spirituali in particolare a proposito dell’esperienza della Terza Settimana, attraverso la definizione di otto “Regole perché in futuro ci si possa moderare nel mangiare”³⁷. La prima era dedicata al pane, dal quale – puntualizzava Ignazio – era consigliabile astenersi meno, perché si trattava di un cibo che non provocava appetiti smodati e non tentava. Non sorprende certo la centralità del pane, alimento per eccellenza della cultura mediterranea e cristiana, alla luce dei suoi valori simbolici e nutrizionali³⁸. Astenersi dal bere sembrava abbastanza facile ed era dunque sufficiente comportarsi con equilibrio, tenendo conto di ciò che era effettivamente necessario, tralasciando il superfluo. Più allettante era la buona tavola: per fuggirne le lusinghe serviva abituarsi a consumare cibi ordinari e se proprio non si potevano evitare quelli raffinati, prenderne in modica quantità. La quarta regola richiamava invece le competenze mediche dell’epoca e dimostrava ancora una volta l’attenzione posta da Ignazio nell’evitare gli eccessi della mortificazione: “Pur stando attenti a non ammalarsi, quanto più ciascuno toglierà dal conveniente, tanto più rapidamente raggiungerà la giusta misura che deve osservare nel mangiare e nel bere”, così che l’esercitante potesse comprendere qual era per lui il giusto mezzo, senza rischiare di perdere le forze necessarie per portare a termine gli Esercizi. L’indicazione successiva (quinta regola) si legava invece alla corporeità del pasto. Ignazio scriveva che chi mangiava avrebbe dovuto immaginare di vedere a mensa Gesù con gli apostoli, figurandosene il comportamento, così che mentre il corpo si sosteneva, la mente si elevava. Un aiuto per tale innalzamento era offerto anche dal rivolgere il pensiero alla vita dei santi, a contemplazioni pie o a occupazioni spirituali: erano tutti rimedi volti a tenere il cibo al proprio posto, quello del puro so-

³⁴ *Monumenta Paedagogica I*, p. 82.

³⁵ *Monumenta Paedagogica II (1557-1572)*, edidit LADISLAUS LUKÁCS, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1974, p. 297.

³⁶ *Monumenta Paedagogica III (1557-1572)*, edidit LADISLAUS LUKÁCS, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1974, p. 145.

³⁷ IGNAZIO DI LOYOLA, “Esercizi Spirituali”, NN. 210-217.

³⁸ OLIVIER ASSOULY, *Les nourritures divines. Essai sur les interdits alimentaires*, Actes Sud, Paris 2002, cap. 2, par. 1: « La table chrétienne ».

stentamento anziché del piacere corporale³⁹. Sullo stesso piano stava la norma seguente, che ancora una volta suggeriva di non concentrare il pensiero su quanto si mangiava, rimanendo così padroni del ritmo del pasto e delle sue dimensioni. La regola finale indicava uno stratagemma per moderare le dosi del cibo: bastava infatti decidere quanto si dovesse consumare nel pasto a venire in un momento in cui non si era affamati e restare poi assolutamente fedeli alla misura così determinata. Questo consiglio valeva poiché quando non si ha appetito ci si accontenta di poco.

In due occasioni poi gli Esercizi si soffermavano sul digiuno e sull'astinenza imposti dalla Chiesa, elogiandoli e ricordando come non fossero vincolanti per chi era scusato da un legittimo impedimento⁴⁰: Ignazio dimostrava così di essere a piena conoscenza delle norme canoniche sul tema, delle quali abbiamo dato conto in precedenza.

È interessante per l'analisi della gerarchia interna alla Compagnia di Gesù la definizione del rapporto tra il cuoco (laico) e i suoi aiutanti (gesuiti), come specificato nelle Costituzioni. Tale relazione, appare chiaro, era uno specchio dell'obbedienza: ai collaboratori infatti si chiedeva di obbedire al cuoco "con molta umiltà", come fosse lui il superiore diretto; per tale motivo questi non avrebbe dovuto chiedere, ma ordinare, sia pure "con delicata semplicità".

"Infatti se lo prega darà piuttosto l'impressione di parlare da uomo a uomo, e che un cuoco laico preghi un sacerdote di pulire le pentole o di prestare altri simili servizi, non sembra né decoroso né giusto. Ma se gli dà un ordine e gli dice di fare questo o quello, darà piuttosto l'impressione di parlare come Cristo ad un uomo, dato che in nome di lui gli comanda".

In questo modo, chi obbediva doveva pensare che a dargli ordini non fosse un cuoco, o un qualsiasi superiore, ma Cristo stesso⁴¹. Va detto che non sempre a occuparsi della cucina sarebbero stati i laici, alla luce del costume, piuttosto diffuso tra le famiglie religiose della prima età moderna, di avvalersi del contributo di personale posto in posizione intermedia tra religiosi e semplici salariati, figura che all'interno dell'ordine ignaziano era stata istituzionalizzata nel profilo dei coadiutori temporali, chiamati comunque a pronunciare i voti. Tra i certosini, per esempio, questo non accadeva, essendo richiesto agli uomini di cucina di limitarsi a seguire le regole dell'istituto, senza impegnarsi però nelle promesse solenni⁴².

³⁹ ANGELO D'AMBROSIO, "Meglio eser macro e eser di Dio che eser grasso e eser del demonio. I gesuiti e il cibo nelle missioni", in MARIO SPEDICATO (ed.), "... nelle Indie di quaggiù". *San Francesco de Geronimo e i processi di evangelizzazione nel Mezzogiorno moderno*, Edizioni Panico, Galatina 2006, pp. 275-286: 278-279.

⁴⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, "Esercizi Spirituali", NN. 229, 359, in *Gli scritti*.

⁴¹ IGNAZIO DI LOYOLA, "Costituzioni", Esame Generale, cap. III, N.85, in *Gli scritti*; sui ruoli in cucina nella Compagnia di Gesù si veda ANGELO D'AMBROSIO, "Il cibo fra regole e bilanci. L'alimentazione dei gesuiti a Roma secoli XVI-XIX", in *Studi Romani*, LXII, (2014/1-4), pp. 209-231: 216-219.

⁴² FABIENNE HENRYOT, *À la table des moines. Ascèse et gourmandise de la Renaissance à la Révolution*, Vuibert, Paris 2015, pp. 153-161.

4. Ignazio a tavola

Abbiamo spiegato sopra come la vita del fondatore della Compagnia di Gesù fosse stata segnata da ripetuti problemi di stomaco, così non sorprende trovare tra la documentazione a lui relativa anche dei consigli medici legati al vitto. Il primo di cui ci occupiamo risale probabilmente al 1547 e riporta una lista di alimenti proibiti e concessi. Tra i primi si annoveravano tutti i tipi di carne domestica, le uova e i cosiddetti cibi ventosi (rape, legumi e simili)⁴³, a meno che non fossero corretti con qualcosa di lenitivo della “ventosità”. Era vietato anche il vino. Più ricca di notizie è la parte dedicata al nutrimento consentito: due volte alla settimana si cominciava al mattino con una minestra di verdura (lattuga o borragine) o un brodo di carne (castrato), talvolta arricchiti da farro, pane stufato o grattato. Andavano bene poi le lenticchie, insaporite con abbondante olio e un po’ di aceto (o altro condimento agro); le verdure con le quali si preparava la minestra potevano essere consumate crude con olio e vi si potevano aggiungere cicoria, portulaca, acetosa, cocuzza (una varietà di zuccina), cetrioli e indivia. Nelle minestre era lecito mettere anche, con il pane, anice o cumino. Via libera anche per il pesce cotto (con olio e aceto) e la bietola. Si consigliava poi di portare con sé dell’agnocasto. Il medico non aggiungeva i dettagli sull’uso dell’acqua, per il quale, era scritto, preferiva parlare di persona con il paziente. Questo probabilmente accadeva perché le convinzioni sanitarie del tempo guardavano con sospetto l’acqua, ritenuta dannosa per la sua natura fredda e umida; non è da escludere poi che malsana lo fosse davvero, in ragione dell’inquinamento⁴⁴.

Il secondo documento è stato scritto intorno al 1554, si intitola “Regimento para nuestro Ignacio” e contiene una serie di consigli utili per evitare il catarro, molti di questi legati all’alimentazione. C’è una lunga serie di alimenti sconsigliati, molto più nutrita di quella risalente a circa sette anni prima: no alle cose salate, aspre, acetose, stitiche e acute⁴⁵. Proibiti anche i cibi vaporosi, espressione con la quale si intendevano noci, nocciole, formaggio, latte, senape, porro, cipolla, vino novello, torbido o forte (segno che il consiglio di non berne contenuto nelle istruzioni del 1547 non era stato pienamente seguito). Da tralasciare poi erano i cibi cosiddetti umidi, quali carne di maiale e pesci di palude (tinche, per esempio), senza squame (anguille) e grassi (tonni). Si ribadiva poi che meglio sarebbe stato astenersi dal vino, mentre si potevano consumare alimenti magri: pollo, pollastra, gallina, pernice, tortora, colomba, vitella in estate,

⁴³ Secondo SCIPIONE MERCURI, *Degli errori popolari d’Italia*, Francesco Rossi, Verona 1645, p. 355 i cibi ventosi sono legumi (fave fresche e secche in particolare), noci, castagne, polenta di frumento, minestre di pasta, funghi, cipolle, scalogno, porri e verze.

⁴⁴ JEAN-LOUIS FLANDRIN, “L’alimentazione contadina in un’economia di sostentamento”, in JEAN-LOUIS FLANDRIN, MASSIMO MONTANARI (ed.), *Storia dell’alimentazione*, Laterza, Roma-Bari 2011⁵ pp.465-489: 481.

⁴⁵ Tra queste erano comprese, per esempio, aglio e cipolla: cfr. BALDASSARE PISANELLI, *Trattato della natura de’ cibi, et del bere*, Domenico Imberti, Verona 1616, p. 260.

castrato in inverno, capretto arrosto. Nei giorni di astinenza era bene usare uova fresche, tolta la parte chiara che stava in alto; così come farro con latte di mandorla. Quanto ai legumi, andavano sempre bene le borragini: prima dovevano essere fatte bollire e l'acqua di cottura si sarebbe scartata; seguiva la cottura con latte di mandorle o con brodo di carne; adeguate erano anche le lattughe bollite e il finocchio lessato. La frutta adatta alla conformazione individuale di Ignazio non era molta: fichi secchi, uva passa, mandorle; per qualsiasi altra bisognava valutarne le condizioni di salute. Pure le mele cotte erano buone, come il torrone, soprattutto se fatto con mandorle o noccioline. Il consiglio successivo riguarda ancora il vino, segno della sua importanza nella dieta del tempo: se proprio si doveva continuare a berlo dietro consiglio dei dottori, era opportuno che fosse leggero, invecchiato il giusto (né novello, né stagionato) e di buon profumo. Infine, si consigliavano condimenti di cardo, coriandolo o semi di finocchio⁴⁶.

5. Conclusione

In conclusione, ci rimane qualcosa da dire sul comportamento a tavola di Ignazio, argomento al quale le fonti consentono di accostarsi con informazioni interessanti. Prima di tutto, dall'Autobiografia veniamo a sapere quali fossero le sue abitudini grazie alla descrizione di un incontro avuto a Venezia, al tempo dell'attesa per imbarcarsi per Gerusalemme. Ignazio si procurava da mangiare con l'elemosina e incontrò un giorno un ricco spagnolo che, conosciuti i suoi progetti, lo ospitò per qualche giorno in casa propria e ne apprezzò la vicinanza, che spesso si rivelava interessante proprio a mensa. Loyola aveva una condotta precisa, assunta fin dai tempi di Manresa: quando mangiava in compagnia rimaneva in silenzio, limitandosi a rispondere brevemente se sollecitato. Ascoltava però con estrema attenzione, si soffermava su alcuni temi per lui di particolare interesse e li sviluppava al termine del pasto, prendendoli come spunto per discutere di Dio⁴⁷. La regola del silenzio, già delineata negli Esercizi, sarebbe stata confermata dai primi gesuiti, che in maggioranza stabilirono fosse meglio pasteggiare senza parlare⁴⁸: non si trattava certo di una novità, ma di un antico costume della tradizione monastica, per il quale il silenzio veniva riempito da letture edificanti, utili a nutrire l'anima contemporaneamente al corpo⁴⁹. Fin dalle sue origini l'ordine ignaziano scelse di fare pro-

⁴⁶ I due documenti si trovano in *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola. Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1977, pp. 666-667; 686-688. Si vedano anche LUIS GONZÁLEZ DE CÁMARA, "Memoriale", NN. 186-188, in *Fontes Narrativi de S. Ignatio et de Societatis Iesu initiis, vol. I, Narrationes scriptae ante annum 1557*, Institutum Historicum Societatis Iesu, pp., I, 640-641. Della dieta di Ignazio scrive CÁNDIDO DE DALMASES, *Il padre maestro Ignazio. La vita e l'opera di Sant'Ignazio di Loyola*, Jaca Book, Milano 1994², pp. 283-284.

⁴⁷ IGNAZIO DI LOYOLA, "Autobiografia", N. 43, in *Gli scritti*.

⁴⁸ "Conclusiones aliquorum patrum", p. 194.

⁴⁹ FABIENNE HENRYOT, *À la table des moines*, pp. 231-240; ANGELO D'AMBROSIO, "Meglio esser macro", pp. 280-281.

pria questa norma⁵⁰, tanto che la lettura in refettorio si rivelò presto uno dei momenti importanti per la costituzione dell'identità gesuitica, attraverso l'ascolto, oltre che di testi sacri e spirituali, di storie edificanti tratte dalle biografie dei confratelli, specie quelli impegnati in terra di missione⁵¹.

Dopo la fondazione dell'ordine, Ignazio era solito mangiare in una stanza attigua alla propria camera e non disdegnava di invitare a tavola i gesuiti con i quali doveva parlare di qualche particolare faccenda, chi era arrivato a Roma da poco o chi era in procinto di lasciare la città, destinato altrove. Accoglieva volentieri anche le persone esterne alla Compagnia, avvertendole però che pranzando con lui avrebbero fatto penitenza⁵². Rimaneva in lui ben presente quella inclinazione alla sobrietà che ne aveva caratterizzato i difficili tempi di Manresa, alla quale aveva saputo però dare equilibrio, contribuendo attraverso la propria esperienza di vita a definire regole alimentari precise e funzionali alla famiglia religiosa della quale era stato il padre fondatore.

⁵⁰ Summarii Constitutionum, anno 1560 editi, in Monumenta Ignatiana, Series Tertia, Vol. IV, Regulae SI (1540-1556), Romae 1948, p. 551.

⁵¹ JOHN W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 394-395.

⁵² LUIS GONZÁLEZ DE CÁMARA, "Memoriale", N. 185.

Contesto socio-religioso attuale e vissuto cristiano

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.*

Lo scopo di questa conferenza, ma in realtà di tutto il ciclo che si è organizzato, è mostrare come l'attuale contesto socio-religioso sia un'opportunità per la spiritualità cristiana, se interpretato in un certo modo. Perciò questa relazione vuole delineare l'orientamento di tale interpretazione.

In primo luogo accennerò a quello che considero il nodo principale da sciogliere, il rapporto tra spiritualità e religione, come introduzione alla comprensione di cosa si intende oggi per spiritualità nell'immaginario sociale, per poi tracciare un breve profilo della genesi di questa situazione. Solo dopo questo percorso necessario potremo pensare a come presentare il vissuto cristiano radicato nella nostra tradizione e che, allo stesso tempo, vada incontro alle sfide odierne.

1. Spiritualità e religione

Secondo David Tacey,¹ è in atto un modo nuovo di comprendere la religione e la spiritualità, in Occidente e in Oriente. Un fattore decisivo per questo cambiamento è il crollo della fiducia nella politica e nei politici per cambiare il mondo: essa non trasmette né speranza né senso. Come nei politicamente felici anni '70 e '80.

Così, la spiritualità si apre come la possibilità di un rapporto con la realtà che sia, simultaneamente, sensitiva, contemplativa e trasformante; che conduca al ritrovamento di se stessi, nel rispetto del mistero dell'esistenza. Una situazione nuova che pone fine al predominio ideologico dell'umanesimo dettato dall'Illuminismo con la sua negazione della religione e il rifiuto della spiritualità. A causa del rovesciamento della situazione precedente si parla oggi di modernità avanzata, di post-modernismo o, anzi, di post-cristianesimo.

Tuttavia, non manca di essere questa una situazione paradossale dove il richiamo della 'spiritualità' proviene dall'interno di un'organizzazione sociale che ha seminato e nutrito un lungo processo di secolarizzazione. Di fronte a questo paradosso, le religioni

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

¹ DAVID TACEY, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, Hove - New York 2004. Abbreviamo DT, seguito dal numero della pagina.

tradizionali trovano difficoltà ad auto-comprendersi e innovare il loro approccio religioso e spirituale nel nuovo contesto. Perciò il bisogno di una rinnovata comprensione dell'accaduto e di un nuovo linguaggio del vissuto cristiano per interloquire con esso.

In effetti, la 'spiritualità' si percepisce oggi come sinonimo di spontaneità, apertura e disponibilità, con una dimensione olistica che promuove la democrazia, la pienezza e la completezza, mentre la religione si percepisce piuttosto come un'istituzione rigida, dottrinale, moralizzante, autoritaria, promotrice di una 'perfezione' irraggiungibile, con segni di unilateralità e fonte di disuguaglianza (cf. *DT* 31).

Se la 'forma' non esprime il vissuto, la 'forma' si scarta, ma rimane il vissuto: mentre i sociologi dichiarano che il nostro tempo è secolarizzato, psicologi e terapeuti riportano che il sentimento religioso è molto spesso 'sepolto' nell'interiorità degli individui (cf. *DT* 31-32).

Per esempio, in tempi di stabilità culturale il vissuto religioso si esprime in modo fluido nella tradizione di appartenenza, anche se non sempre raggiunge tutti in ugual modo. La preoccupazione religiosa è quella di assicurare che tutti pensino ortodossamente e agiscano secondo la morale stabilita. L'accento non va messo sul vissuto di un rapporto immediato e personale con Dio perché la cultura stessa lo trasmette, dandolo per supposto nella vita familiare o nella formazione dei bambini in parrocchia, ecc. Invece, in tempi di crisi, la precedente fluidità culturale e religiosa si interrompe, non è più viabile perché non rilega più a Dio: il rapporto con i suoi simboli e le sue 'forme' non è più percepito spontaneamente, diventano senza significato, in-significanti. La crisi del rapporto tra vissuto cristiano e vita familiare oggi lo evidenzia drammaticamente. Non solo è crisi delle forme cristiane, né solo crisi della famiglia, è la crisi della cultura che produce entrambe.

Il vissuto religioso smette di essere spirituale e lo spirituale religioso, ma la domanda spirituale rimane, cercando nuove mediazioni mentre si allontana da quelle tradizionali. Le riserve simboliche si sono esaurite (cf. *DT* 32). Così, le energie vitali soggiacenti all'*élan* spirituale tornano volatili, instabili, ambigue e complesse, criticando le forme simboliche precedenti, ma anche le istituzioni religiose, politiche, educative, ecc., come primo passo nella ricerca di nuove formulazioni per le proprie esigenze interiori (cf. *DT* 35).

Nell'immaginario attuale si riflette la crisi in cui viviamo: la nuova spiritualità della ricerca ha occupato il posto della stabilità religiosa e delle sue pratiche tradizionali. Si presenta disordinata, mutevole, perfino caotica e anarchica (cf. *DT* 37). Rifiuta qualsiasi gerarchia, ha un'impostazione democratica di fondo per un'accoglienza paritaria di tutti, lontana dall'impostazione delle religioni tradizionali con il loro clero e le loro distinzioni. Ognuno si organizza spiritualmente secondo la sua coscienza e alimenta la sua esperienza con letture, pratiche e attività diverse, scegliendo il 'guru' che più gli conviene. Si tratta di un atteggiamento molto diffuso fondato sulla convinzione che qualsiasi scelta se non è frutto dell'esperienza e del vissuto personale non è autentica (cf. *DT* 38-39). È un nuovo paradigma.

2. La spiritualità secolare come nuovo paradigma

In effetti, la religione tradizionale non ‘tocca’ più il cuore delle persone, si presenta distante e lontana dalla gente, irrispettosa della coscienza, perché presenta un Dio che sta agli antipodi dei valori della vitalità. Di qui la necessità di andare oltre la filosofia, la metafisica, la teologia, le prove dell’esistenza di Dio e al di là di tutto quel discorso che le religioni dottrinali fomentano. La spiritualità non ha bisogno di tali argomenti, è sufficiente la presenza del Mistero nel mondo, che è più importante dei rituali e delle liturgie. La spiritualità è orientata verso un incontro interiore, intimo e intenso con il mistero della vita che si fa presente attraverso la realtà e la quotidianità. Un’esperienza olistica che non cerca la perfezione dell’anima, ma l’autenticità personale nell’integrazione del corpo, della mente e dello spirito nel vissuto armonioso della sessualità e del rapporto con la natura (cf *DT* 128, 163-164).

È lo scontro di due paradigmi diversi: quello vecchio, radicato nell’Illuminismo, sostenuto dalla prospettiva accademica tradizionale e dai professionisti della religione, che non fomenta il vissuto spirituale, e quello nuovo radicato nel vissuto di una fame di ‘qualcosa di più’ che cerca il contatto con il fondamento della realtà (cf *DT* 203-205).

La principale differenza tra i due approcci risiede nell’importanza data all’interiorità e al coltivare e sviluppare la vita interiore. La spiritualità è ricerca e comprensione di un viaggio interiore, invece la religione convenzionale rimane esterna al ‘self’ e molto lontana dalla situazione storica (cf *DT* 205).

Questa convinzione non è una moda o un tentativo di fuggire dalla realtà molto complessa in cui ci troviamo. Piuttosto è la reazione a una diffusa alienazione, scoraggiamento, delusione, alla mancanza di relazionalità e connettività della vita attuale: “ri-chiamare la spiritualità è richiamare la salvezza e la connettività. È ammettere che siamo divisi e lontani dal diventare un’ unità. È da riconoscere che le nostre vite sono frammentate e che speriamo in un mistero che metta assieme le parti” (*DT* 215).

Per Tacey la soluzione non è la deistituzionalizzazione della religione, ma piuttosto l’assunzione, da parte della religione, della dimensione del mistero per nutrire la fame di spiritualità attuale e rivelarne la sapienza che l’abita.

Prima di abbozzare una risposta dal cantiere del vissuto cristiano e per meglio proporla, è necessario chiedersi: “Come siamo arrivati a questa situazione in Europa, dopo duemila anni di cristianesimo?”. La prospettiva storica evidenzia la dinamica dei diversi fattori che hanno interagito nel lento processo che ha portato attraverso i secoli alla situazione presente. Secondo Charles Taylor, la civilizzazione occidentale

“ha conosciuto una trasformazione titanica. Non solo siamo passati da una condizione in cui la maggior parte delle persone viveva ‘ingenuamente’ entro una certa prospettiva (in parte cristiana, in parte legata a ‘spiriti’ di derivazione pagana) come se fosse la pura e semplice realtà, a una in cui quasi nessuno fa più questa esperienza, mentre tutti considerano la propria posizione come una tra le tante. [...] Ma siamo anche passati da una condizione in cui la credenza era l’opzione automatica non solo per le persone semplici ma anche per coloro che conoscevano, consideravano, discutevano l’ateismo, a una condizione in cui

per un numero sempre crescente di persone le prospettive dei non credenti sembrano di primo acchito le sole plausibili” (T 25-26).

3. Genesi della religione secolare

Per spiegare questa trasformazione presentiamo una breve rassegna storica, cominciando dagli antecedenti della Riforma, la Riforma stessa e le sue conseguenze nei secoli successivi. Seguiamo Charles Taylor nella sua opera *L'età secolare*.²

3.1. I prelude della Riforma

L'effetto del nominalismo e della nuova scienza rinascimentale sulla cultura europea lascia un segno profondo: “Non si tratta più, infatti, di ammirare un ordine normativo, in cui Dio si è rivelato mediante i segni e simboli. Dobbiamo piuttosto dimorare in esso come agenti della ragione strumentale che fanno funzionare efficacemente il sistema per realizzare gli scopi divini; poiché è tramite questi scopi e non tramite i segni che Dio si rivela nel suo mondo” (T 133). Il cosmo cessa di essere una sinfonia da ammirare per diventare una macchina che bisogna comprendere per trasformarla grazie alla ragione di cui Dio ha dotato la condizione umana. Se la ragione è lo strumento divino per capire e compiere la volontà divina, mediante la ragione scientifica si trasforma la natura per ricrearla. Una nuova situazione che adesso “esige che lavoriamo su noi stessi, che non lasciamo le cose come stanno, ma le cambiamo alla radice: implica una lotta per ripiarmarsi” (T 137). Dal sapere contemplativo si passa a quello trasformativo, sebbene rimanga ancora un umanesimo fondato religiosamente sul cristianesimo.

È importante rilevare che questo modo di pensare è patrimonio soltanto di un'élite intellettuale che poco a poco si stacca dalla cultura popolare fin qui imperante, dando luogo a un divario crescente, anche se si rimane ancora in un contesto religioso.

3.2. La Riforma

Il distacco culturale accennato tra un'élite e il popolo si produce anche nella Chiesa, a causa dell'influsso dell'arte e della scienza rinascimentale sul clero colto, mentre il popolo trasmette e alimenta il suo vissuto cristiano grazie alla religiosità popolare. La Riforma protestante vuole rompere questo doppio binario proprio del mondo cattolico, stabilendo l'uniformità tra i credenti, fondata sulla concezione teologica della salvezza mediante la sola fede. Così, senza clero e senza professionista della perfezione, la vita religiosa dei tre voti, si raggiunge una certa uniformità tra i credenti: tutti sono chiamati ugualmente alla perfezione evangelica.

² CH. TAYLOR, *L'età secolare*, edizione italiana a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009; citiamo T seguito dal numero della pagina.

L'assenza del clero produce il vuoto sacramentale e dei sacramentali e, di conseguenza, la religione e il mondo si 'disincantano'. Nasce una nuova mentalità umanistica in cui la ragione strumentale si applica non solo in rapporto alla natura, ma anche alla vita sociale con lo scopo di stabilire una società ordinata. In questo modo la ragione esige, dal singolo e dalla società come corpo, la pratica volontaristica della virtù in modo da raggiungere il benessere e la prosperità terrena, diluendosi poco a poco l'orizzonte escatologico della vita cristiana. Tuttavia, in queste circostanze, Dio non è tolto dall'orizzonte, è considerato ancora la fonte della ragione e l'uomo creato a immagine e somiglianza sua, anche se la ricerca della perfezione individuale e sociale si centra sempre di più storicamente, sbiadendo progressivamente la dimensione escatologica della vita cristiana.³

Lo sviluppo della semente piantata dalla Riforma porta, con l'Illuminismo, alla diffusione del deismo nel secolo XVII e alla negazione di Dio nei secoli successivi, fino agli sviluppi della spiritualità secolarizzata dei nostri giorni.

3.3. Il deismo provvidenzialista del secolo XVII

Una conseguenza del nuovo impianto teologico proposto dalla Riforma è il considerare Dio come creatore e benefattore, che ha lasciato però agli uomini la realizzazione del suo progetto, senza che questa realizzazione richieda un intervento speciale e ancora meno miracoloso da parte Sua. Si cede il passo a una concezione antropocentrica della provvidenza divina: bisogna cercare la prosperità, con i mezzi dati da Dio, cioè la ragione e l'operosità umana, per soddisfare il mutuo interesse dei cittadini nella ricerca del beneficio generale. A tale scopo basta avere fiducia nelle proprie forze umane per compiere la volontà divina.⁴

³ "Tutti questi tentativi di riforma e organizzazione sono accumulati da alcuni tratti ricorrenti: (1) sono attivisti; ricercano le misure più efficaci per riordinare la società; (2) sono uniformizzanti: il loro obiettivo è applicare un singolo modello o schema a tutto e tutti; si sforzano di eliminare le anomalie, le eccezioni, le popolazioni marginali e tutti i tipi di non conformisti; (3) sono omogeneizzanti; sebbene operino ancora in società basate su differenza di rango, tendono in generale a ridurre le differenze, a educare le masse e a renderle sempre più conformi agli standard che governano i comportamenti delle élite. Questo aspetto risulta molto chiaro nelle riforme ecclesiastiche, ma vale anche per i tentativi di ordinare le vite individuali tramite gli 'stati di polizia'; (4) sono anche 'razionalizzanti' nella duplice accezione weberiana del termine. Non solo implicano, cioè, un uso più ampio della ragione strumentale nel processo stesso dell'attivismo riformatore, così come nella definizione di alcuni dei fini della Riforma (ad esempio nella sfera economica), ma si propongono anche di ordinare la società intorno a un insieme coerente di regole (la seconda dimensione weberiana della razionalità: *Wertrationalität*). Tutto ciò, sommato alla spinta connaturata alle riforme religiose, favorì il disincantamento del mondo e l'abolizione della società basata sull'equilibrio gerarchico, fosse quello tra élite e masse o quello riflesso nel carnevale e nel 'mondo messo sotto-sopra' " (T 118-119).

⁴ "Da garante del trionfo, o quantomeno della solidità del bene, un mondo di spiriti e forze dotate di significato, Dio si trasforma (1) nell'indispensabile fonte di quel potere ordinatore con cui disincantiamo il mondo e lo volgiamo ai nostri fini; inoltre, in quanto origine della nostra esistenza, spirituale e materiale, egli (2) esige la nostra lealtà e venerazione, una venerazione che è ora più pura essendo svincolata dal mondo incantato" (T 300-301).

Un'altra conseguenza è la promozione e la consolidazione di un ordine impersonale fondato su un rapporto con Dio non più personale e immediato, ma mediato dall'ordine virtuoso del singolo e della società: "Ciò che avviene è in sostanza un progressivo distacco dalle concezioni cristiane ortodosse di Dio come agente che interagisce con gli uomini e interviene nella storia umana, è il passaggio a un'immagine di Dio come architetto di un universo operante secondo leggi immutabili, a cui gli esseri umani devono conformarsi oppure subirne le conseguenze" (T 346). Da una parte, non c'è più bisogno della grazia divina per compiere la volontà di Dio e, dall'altra, scompare il senso religioso del mistero per essere sostituito, più razionalmente, dall'enigma da risolvere.

Inoltre, appare il bisogno di liberarsi, mediante la ragione, dalla religione concepita secondo la tradizione cristiana. Dio non è più necessario per l'ordine personale e sociale, c'è un *Ordine Morale Moderno* fondato sull'abnegazione finalizzata alla prosperità generalizzata, rendendo superfluo ogni tentativo di trascendere la prosperità stessa: "Di conseguenza, solo l'abnegazione finalizzata alla prosperità generale (nella sua nuova definizione) era ammissibile in quanto scelta naturale e razionale, anch'essa solo entro limiti ragionevoli. Tutto il resto veniva condannato come stravaganza o 'entusiasmo'" (T 317).⁵ Non c'è bisogno di Dio e della sua grazia come motivazione per la trasformazione dell'uomo e della società.

Secondo Taylor "il cambiamento davvero faticoso per la storia che sto raccontando consiste nel restringimento degli scopi della divina provvidenza. I fini che Dio ha previsto per noi si riducono infatti all'unico obiettivo della realizzazione di tale ordine del beneficio reciproco da lui progettato per noi" (T 285-286). Questa inversione "è il cuore e l'origine della 'secolarizzazione' moderna, nel terzo senso in cui ho utilizzato tale termine, quello cioè delle nuove condizioni in cui la credenza e la non credenza coesistono precariamente e spesso entrano in conflitto nella società contemporanea" (T 378).

Una tale prospettiva colloca Dio al secondo posto, promuovendo l'uomo al primo. L'uomo è l'artefice della storia e del progresso per il profitto, la prosperità e il beneficio reciproco dei cittadini. Non c'è più bisogno di chiedere aiuto alla grazia divina: il giudizio divino ricadrà sulla bontà delle realizzazioni storiche. Si perde in questo modo il senso del mistero della provvidenza e dell'azione della grazia, considerati tradizionalmente come gli agenti fondamentali della trasformazione interiore, frutto del rapporto personale con Dio in un orizzonte temporale metastorico, escatologico. Nasce così l'umanesimo esclusivista: 'esclusivista' perché ha escluso Dio come interlocutore e fonte della trasformazione interiore.

⁵ Un nuovo quadro di riferimento in cui "gli esseri umani formano le società sotto le disposizioni normative dell'Ordine Morale Moderno e raggiungono i loro scopi utilizzando i doni della natura, con l'aiuto di una conoscenza accurata di essa e i congegni che successivamente prenderanno il nome di tecnologia. Tali agenti, inoltre, acquisiscono la conoscenza esplorando gli ordini impersonali con l'ausilio della ragione distaccata. È quest'ultima a definire ora la condizione epistemica umana" (T 376-377).

3.4. I secoli XVIII e XIX

Durante il secolo XVIII la nuova mentalità ha maggiore diffusione, ma resta comunque ancora forte l'influsso del cristianesimo nell'immaginario sociale. La grande novità è che nel secolo successivo, il XIX, questa concezione dell'esistenza diventa l'orientamento predominante dell'immaginario sociale. Se nel secolo precedente si conservano ancora le radici cristiane di una mentalità non cristiana, adesso si criticano lo stesso umanesimo esclusivista e il deismo da una prospettiva che rifiuta le radici religiose.

L'uomo è al centro del mondo e unico referente del suo agire, acquistando sempre di più "un senso di potere, di idoneità, derivante dalla capacità di dare ordine al proprio mondo e a se stessi. E, nella misura in cui tale potere era legato alla ragione e alla scienza, anche il senso di aver fatto grandi progressi in termini di conoscenza e comprensione" (T 383). Durante l'Ottocento l'io prende possesso di sé, si concepisce autosufficiente e sicuro, senza il bisogno di alcun riferimento implicito o esplicito a Dio. L'ordine sociale prescinde dalla religione, il tempo si secolarizza, così come la cultura.

Paradossalmente, cresce al contempo un malessere interiore: "Le nostre azioni, i nostri fini, le nostre conquiste ecc. mancano di peso, gravità, densità, sostanza. Manca loro una risonanza più profonda che sentiamo dovrebbe esserci" (T 391). Taylor interpreta quel malcontento come "un diffuso senso di disagio nei confronti del mondo disincantato, che a molti appariva piatto, vuoto; una multiforme ricerca di qualcosa all'interno o al di là di questo mondo in grado di compensare il significato dissoltosi insieme alla trascendenza; e questo non può essere considerato un tratto tipico di quell'epoca ma un disagio comune anche alla nostra" (T 385). Il paradosso: "sin dall'inizio il fenomeno più notevole è stato proprio la nascita di un gruppo sempre più numeroso di persone che, pur rifiutando il cristianesimo ortodosso, erano alla ricerca di fonti spirituali alternative" (T 385).

La ricerca di una terza via tra fede religiosa e ateismo nasce da questa situazione culturale in cui si ha la percezione interiore della perdita di 'qualcosa' rispetto al passato: la perdita di senso. Secondo Taylor, la ricerca di senso è un fenomeno proprio della modernità, che si acutizza nella post-modernità. La radice di un tale atteggiamento è il dubbio che "ci sia soltanto una cosa necessaria" (Lc 10, 42). È un malessere che penetra da per tutto, inavvertitamente, come l'umidità, accompagnando la vita quotidiana come "priva di una risonanza più profonda [...]"; le cose che ci circondano possono apparire morte, brute, vuote, e il modo in cui le organizziamo, le plasmiamo, le sistemiamo per vivere [sembra] non abbia significato, bellezza, profondità, senso. Di fronte a questo mondo insensato può venire una specie di 'nausea'" (T 392-393).

Tuttavia, la consapevolezza di una tale situazione vitale non spinge alla ricerca di una trascendenza nel senso cristiano tradizionale, ma piuttosto in un senso secolarizzato. Oramai la ricerca di senso che aveva luogo tradizionalmente in un'atmosfera religiosa (cristiana) si è secolarizzata. Nessun dubbio sul bisogno di darsi un senso, anzi, è una richiesta esistenziale. Ma non lo si cerca più spontaneamente nell'ambito della religione, perché si ha l'impressione che castri le energie vitali. Questa è la grande svolta. La ricerca di senso si avvia adesso, per esempio, "progettando di creare un nuovo mondo di

giustizia e prosperità. E analogamente, senza fare appello alla religione, si può cercare di fare risonanza alla vita quotidiana, alla natura e alle cose che ci circondano, facendo leva sul nostro più profondo senso interiore” (T 394-395).

La ricerca non si orienta più spontaneamente verso una trascendenza forte, religiosa, piuttosto si immanentizza e si moltiplicano le risposte, frammentandosi: “il XIX secolo è stato proprio il periodo in cui la gamma di alternative alla religione è diventata progressivamente sempre più ricca e ampia” (408; cf. T 394). E tutte le opzioni hanno lo stesso valore e si ‘fragilizzano’ a vicenda. È la democrazia dei valori e l’omologazione di tutti i sensi possibili. Si evidenzia così che “le prospettive irreligiose erano più profondamente ancorate nel mondo vitale e nel senso tacito della realtà degli uomini dell’Ottocento di quanto non lo fossero le analoghe concezioni dei loro predecessori settecenteschi” (T 409).

Due fattori hanno contribuito principalmente a minare il senso cristiano dell’esistenza vincolata ad una concezione biblica della vita: la ricerca astronomica e microscopica, così come la scoperta dell’evoluzione delle specie. La nozione spazio-temporale soffre una drammatica modifica: tutto evolve, tutto si trasforma, senza bisogno dell’intervento divino.

A questo punto, esclusa la religione e il suo mistero, l’attenzione interiore si rivolge verso la natura selvaggia che “comunica o impartisce qualcosa che risveglia in noi un potere che ci permette di vivere meglio ovunque ci troviamo” (T 430). Mette in contatto “con qualcosa di più grande, che si può facilmente perdere di vista. Per produrre tale effetto era indispensabile la natura ‘desolata’ e ‘solitaria’, spaventosa e arcigna delle aree selvagge” (T 431). Lo sguardo si rivolge adesso al mistero dell’interiorità umana.⁶ Un profondo selvaggio senza fondo, imperscrutabile, nel quale si pre-sente un’origine e un fine comune a tutta l’umanità. Non è una teoria sulla realtà, piuttosto un modo di sentirla che agisce come filtro della percezione personale: “l’idea di derivazione evoluzionistica secondo cui l’ontogenesi ricapitola la filogenesi, sommata alla forza dell’eredità romantica, ha contribuito a dare origine alla nostra visione di un soggetto profondo, opaco a se stesso, sede di processi sconosciuti e parzialmente impersonali, che deve cercare di ritrovarsi nel tempo immensurabile di una genesi oscura dal preumano, esterna e interna” (T 441).⁷ Il fascino dell’inconscio come fonte di auto-rivelazione del sé.

⁶ “Qui l’idea è che la nostra esistenza, vitalità o creatività dipendano non solo dall’inumano che è fuori di noi -per esempio dal potere soverchiante della natura incolta che risveglia in noi l’eroismo- ma da ciò che di selvaggio e inumano vi è in noi e che riecheggia quel potere esterno e alieno. Siamo andati ormai ben oltre Kant, dove il sublime risvegliava la nostra natura di agenti morali soprasensibili e dove il ‘cielo stellato sopra di noi’ poteva essere collegato alla ‘legge morale in noi’, due realtà che ci riempiono parimenti di ‘ammirazione e venerazione’. Ora ci troviamo piuttosto in un universo schopenhaueriano, dove la nostra energia vitale scaturisce da una Volontà selvaggia, senza scrupoli, amorale. Questa credenza nella nostra dipendenza dalle forze dell’irrazionalità, dell’oscurità, dell’aggressività, del sacrificio, è ormai molto diffusa nella nostra cultura” (T 437).

⁷ Per Taylor “questo complesso di teorie, concezioni irriflesse e immaginazione morale costituisce la *Weltanschauung* dominante nell’odierna civiltà occidentale. Il nostro mondo ne è saturo. La possiamo incontrare ovunque. È evidente, per esempio, nella psicologia postfreudiana. Molti magari rifiutano le teorie di Freud, ma il contesto culturale circostante da cui tali teorie traggono senso è qualcosa di profondamente radicato. L’idea di una natura profonda, di cui abbiamo perso le tracce e che può esser difficile da

Questo modo di ‘sentire se stessi’ è diventato l’atmosfera ovvia del secolo XIX. Si è aperto così un ventaglio di possibili interpretazioni che ricorda il vecchio adagio latino: tante teste, tanti sensi. Una situazione “in cui le persone possono vagare tra tutte queste opzioni e attorno a esse senza dover prendere partito chiaramente e definitivamente per una di esse” (T 444).⁸

In conclusione, si arriva alla fine dell’ottocento con la diffusione di una concezione materialista della vita, che propone un ordine etico impersonale e anonimo per il cosmo, la società e gli individui. Un possibile intervento di Dio nella storia si considera arbitrario poiché sono sufficienti le leggi causali e impersonali per rendere conto ragionevolmente di tutto ciò che esiste: “il successo della scienza ha fatto leva sull’idea che la religione cristiana con cui la gente aveva familiarità appartenesse a una forma di sapere sorpassato, più primitivo o meno maturo; l’insistenza su questa idea, poi, ha finito per consolidarla” (T 459). Questa visione materiale si presenta come un segno di sviluppo verso una vera maturità umana che superi l’ostacolo dell’infantilismo della credenza religiosa (cf T 460-461). Il secolo XX perfeziona questo atteggiamento che diventa patrimonio dell’immaginario sociale di milioni di persone.

3.5. Il secolo xx

La visione escatologica dell’esistenza è svanita progressivamente durante l’Ottocento perché adesso “siamo noi a determinare l’ordine delle cose umane e possiamo perciò scoprire in noi stessi il desiderio e la capacità di edificare l’ordine della libertà e del beneficio reciproco, a dispetto di un universo indifferente e persino ostile” (T 464). Tuttavia: “Una volta che abbiamo percepito la vastità spaziale e temporale dell’universo, la profondità infinitesimale della sua microcostituzione, e abbiamo avvertito sia la nostra insignificanza sia la nostra fragilità, possiamo anche capire quanto sia notevole che da questa immensa macchina senza scopo sia emersa prima la vita, e poi il sentimento, l’immaginazione e il pensiero” (T 464). Riappare, in un certo senso, il ‘mistero’, ma come domanda razionale, non come apertura a una Presenza velata. Non c’è nessun collegamento con la vita quotidiana o con un processo di trasformazione individuale che indirizzi verso un miglioramento personale.

L’opzione credente e quella non credente non riescono ad imporsi l’una sull’altra, e nessuna appare come quella ovvia: è in atto la “ricomposizione della vita spirituale in

recuperare; l’idea che essa debba essere recuperata, compresa, soprattutto rinarrando la nostra storia; l’idea che questa natura profonda possa essere in parte selvaggia e amorale -si tratta di quadri di riferimento ovvi, intuitivamente comprensibili per quasi chiunque, quale che sia la nostra opinione sulle specifiche teorie, o persino se siamo contrari per motivi filosofici all’intero quadro di riferimento teorico” (T 439).

⁸ E continua: “Nella guerra tra credenza e incredulità questa può apparire come una sorta di terra di nessuno; se non fosse che è diventata talmente ampia da assumere piuttosto l’aspetto di una zona neutrale, dove ci si può rifiutare sfuggendo del tutto alla guerra. In effetti, questo spiega in parte perché nella civiltà moderna tale guerra resti costantemente a corto di fiato, malgrado gli sforzi delle minoranze più zelanti” (T 444).

nuove forme, e di nuovi modelli di esistenza sia all'interno sia all'esterno della relazione con Dio" (T 551). Adesso non sono più le élite culturali a non credere, ma le masse.

Durante l'Ottocento e il Novecento si è prodotta una reazione contraria a questa tendenza culturale, promossa da governi, gerarchie ecclesiastiche, o altre élite decise "non solo a adottare nuove strutture, ma anche in una certa misura a modificare i propri immaginari sociali, la propria concezione della legittimità e persino la propria percezione di ciò che riveste importanza cruciale nella loro vita o nella loro società" (T 561). Taylor chiama questo periodo l'epoca della mobilitazione. Tuttavia il secondo dopoguerra ha spazzato via questi tentativi, con un doppio effetto: "o ha fatto sì che le persone venissero gradualmente reclutate nella cultura fratturata; oppure, dove la nuova cultura consumistica è riuscita a soppiantare completamente la prospettiva precedente, le ha scagliate brutalmente in questo mondo fratturato" (T 618).

Ciò significa che la visione del mondo si è frammentata e, come conseguenza, la ricerca di senso è diventata un'avventura personale legittimata dal vissuto personale/individuale: le persone "stanno cercando una sorta di unità e di integrità del sé, una rivendicazione dell'importanza del sentimento contro la supremazia unilaterale della ragione, e una riaffermazione del corpo e dei suoi piaceri rispetto alla collocazione subalterna e spesso tormentata dei sensi di colpa di cui era stato confinato nell'identità disciplinata e strumentale. L'accento cada ora sull'unità, sull'integrità, sull'olismo, sull'individualità; il loro linguaggio spesso evoca 'l'armonia, l'equilibrio, il flusso, l'integrazione, la concordia, la concentrazione'" (T 638).

In sottofondo opera la 'cultura dell'autenticità', ultimo sviluppo della secolarizzazione avanzata: "Devo scoprire la mia strada verso l'integrità e la profondità spirituale. L'attenzione è focalizzata ora sull'individuo e sulla sua esperienza. La spiritualità deve parlare a tale esperienza. La ricerca, [...] è quindi il modello fondamentale della vita spirituale. Una ricerca che non può prendere le mosse da esclusioni a priori o da punti di partenza ineludibili, che porterebbero a pre-giudicare questa esperienza" (T 638-639). La ricerca è 'spirituale', non 'religiosa', poiché questa impone a quella scelte previe rispetto all'esperienza della ricerca stessa.

In questo panorama, con il declino dell'influsso del cristianesimo nella società "sempre più raramente le persone saranno inglobate o trattenute in una fede da una forte identità politica o di gruppo, o dalla sensazione di essere il pilastro di un'etica socialmente essenziale" (T 647). Perciò i singoli 'personalizzano' la propria spiritualità attraverso "la meditazione o le opere di carità, oppure [mediante] un gruppo di studi, o un pellegrinaggio, o talune particolari forme di preghiera, o tante altre pratiche simili" (T 648).

In sintesi, è scomparsa dall'immaginario delle società occidentali la ricerca spirituale cristiana come prima opzione di una reale trasformazione personale nel rapporto con il Dio offerto dalla rivelazione cristiana.

4. In questo contesto: cosa è la spiritualità?

Bisogna ripartire da tre presupposti: (1) l'uomo è un essere vivo, biologico e psichico, ma anche spirituale, ovvero deve dare alla sua esistenza bio-psichica un senso nel tempo e nello spazio. La capacità riflessiva di cercare un senso come quella di sceglierne uno tra tanti, emerge spontaneamente dal suo essere bio-psichico. La ricerca di senso qualifica l'essere bio-psichico dell'essere umano come spirituale; (2) cercare e scegliere un senso è il frutto dell'interazione del singolo con il suo ambiente costituito da cose, persone e situazioni, che hanno un'esistenza previa e indipendente da colui che deve scegliere il 'suo' senso, perciò ogni individuo si inserisce in una tradizione e in una storia che lo precede, la cultura di appartenenza che si è scelto; (3) la situazione attuale è frutto del processo avanzato di secolarizzazione, che permette di parlare di spiritualità senza la necessità di nominare Dio, e non principalmente della multiculturalità o della pluralità delle religioni. Il fenomeno della globalizzazione può sembrare la causa della situazione odierna. Ma non è così. Basti pensare al '400 europeo, dove in assenza di secolarizzazione, diverse religioni convivevano in un ambiente religiosamente e spiritualmente stabile. La matrice della situazione di crisi socio-religiosa attuale è l'evoluzione secolarizzata del cristianesimo.

In sintesi, la ricerca di senso è una capacità propria degli esseri umani data dalla loro costituzione bio-psichica ed essa si compie nell'interazione con l'ambiente che la precede. Nel contesto attuale non c'è una tradizione culturale-religiosa egemonica, ma molte che interagiscono, proponendo ognuna il suo senso dell'esistenza. Con più offerte, maggiore difficoltà nel fare una scelta.

4.1. Le due facce della ricerca di senso

Se ci avviciniamo adesso alla dinamica della ricerca di senso, troviamo che ha due facce: una attiva e l'altra passiva. Attiva poiché la persona deve cercare e scegliere, e passiva perché il senso si riceve; anche se si cerca, il ricercatore non lo fabbrica: in quanto ricevuto è scelto. Un ricercatore che fabbrica quello che cerca, non è più un ricercatore, è un fabbricante. Se il desiderio di senso fosse percepito e immediatamente soddisfatto dalla stessa persona che lo desidera, non si potrebbe parlare di ricerca. Dal desiderio di bere, a quello di soddisfare la voglia 'di non so che', si tratta sempre di un desiderio che esige una soddisfazione proveniente dall'esterno.

4.2. Ricerca di senso e cultura

Nella tradizione culturale dell'Europa occidentale, fino a quando il cristianesimo permeava il tessuto della società civile, come datore finale di senso all'esistenza, proponeva tramite le sue istituzioni Gesù Cristo come referente ultimo della ricerca per il singolo e per l'intera società, in una prospettiva escatologica. Gesù è un punto di riferimento 'oggettivo' perché è interpretato come la manifestazione storica oggettivante di

Dio nascosto, creatore dell'universo e salvatore degli uomini nella storia. Scoprire e approfondire il rapporto con Gesù, in una relazione immediata e personale, costituisce il nocciolo del senso cristiano dell'esistenza.

Ebbene, a prescindere dalle precise coordinate spazio-temporali, la ricerca di senso è la stessa per gli uomini e le donne di tutti i tempi e di tutte le culture: sarà sempre una ricerca per ricevere il senso che si sceglie offerto dal contesto culturale di riferimento. 'Ricevere il senso scelto' significa che questo è ricevuto come donazione gratuita e disinteressata di 'qualcosa' che non è posseduto, ma che possiede. E, precisamente, poiché è ricevuto così, lo si può pubblicizzare disinteressatamente e gratuitamente.

Nella ricerca e nell'accoglienza di senso si riflette anche la ricerca spirituale cristiana. In effetti, la scelta di Gesù come senso ultimo dell'esistenza personale risponde al vissuto del mistero della sua Presenza come vissuto di un amore personale che chiede di essere corrisposto nell'amore. Lo scambio di amore reciproco trasforma colui che Lo accoglie in Colui che è accolto.

L'autodonazione amorosa di Dio in Gesù come senso si accoglie nella trascendenza del sé umano, che risponde altrettanto auto-donandosi disinteressatamente e gratuitamente come risposta alla consapevolezza di essere stato amato prima con un amore assoluto ed eterno. Perciò, cercare e scegliere il 'senso', cristianamente, implica apertura e donazione di sé nell'orizzonte dell'amore, e non, in senso inverso, in quello della strumentalizzazione di cose, persone e situazioni. Ogni persona ha la capacità antropologica di auto-trascendersi nell'amore nella ricerca e accoglienza del senso della vita offerto dalla rivelazione cristiana, con l'aiuto dello Spirito Santo. Con questa interpretazione anche la situazione attuale diventa un'opportunità per la spiritualità cristiana, senza distinzioni spazio-temporali.

5. Sintesi finale: cosa possiamo intendere per spiritualità oggi?

Nell'immaginario sociale attuale dell'Europa occidentale prevale un progetto di realizzazione personale non trascendente nel senso dell'amore auto-trascendente, come è stato delineato. Se si ammette e concede che è l'amore gratuito e disinteressato verso l'altro l'esperienza del valore umano di più alta realizzazione, in un contesto culturale di molteplici opzioni di senso, la proposta della spiritualità secolarizzata rappresenta una spiritualità che non aspira a tale amore gratuito e disinteressato. Non si escludono le eccezioni, ma la tendenza indirizza piuttosto verso il narcisismo. Tuttavia, il paradosso è che la spiritualità secolarizzata promuove un'auto-trascendenza centrata in un'autorealizzazione personale intra-storica, all'interno dei limiti della ragione, che si propone come alternativa alla stessa portata delle religioni tradizionali in generale, e perciò si orienta in linea di collisione con l'esperienza millenaria del vissuto umano e cristiano, in particolare.

In questo contesto e da una prospettiva antropologica che non presupponga ipotesi religiose preve, ma che permetta di stabilire un ponte tra la concezione secolarizzata odierna di spiritualità e il tradizionale vissuto cristiano, si può definire come 'spiritualità' la "ricerca per ricevere senso". Ricerca e ricezione che implicano una progressiva

trasformazione della persona nell'amore, perché sia umanamente sia cristianamente l'amore significa l'auto-trascendenza nella donazione gratuita e disinteressata di sé. Una trasformazione che dipende dal senso cercato, conosciuto e scelto nella tradizione a cui si è deciso di appartenere. Se quel senso scelto è il Dio cristiano rivelato da Gesù, allora le vie della trasformazione saranno cristiane, e così in tutte le tradizioni. Cristianamente la spiritualità è il vissuto trasformatore della scelta di un rapporto personale con il Dio della rivelazione biblica.

Giacché il futuro è aperto e ancora non è chiara la rotta che prenderà la situazione odierna, non è possibile dare risposte. Certamente è impossibile il ritorno a una situazione di omogeneità religiosa dove il cristianesimo sia l'unica opzione possibile, come un certo fondamentalismo vorrebbe. Dinanzi a questa incertezza, il *Centro di Spiritualità Ignaziana* dell'Università ha voluto organizzare questo ciclo di conferenze per dare fondamento teorico alla pratica della spiritualità cristiana. La proposta è precisamente volta a mostrare alcuni degli aspetti più importanti dell'accennato rapporto con Dio, dal punto di vista cristiano.

Così, don Fabrizio Pieri ci parlerà di come Gesù inizia i suoi discepoli all'esperienza intima con lui, per comprendere meglio come ci possiamo iniziare noi. In seguito, e nello stesso senso, dato che siamo nell'ambito di un programma di spiritualità ignaziana, il P. Rogelio García Mateo ci mostrerà come Sant'Ignazio inizia all'esperienza spirituale cristiana. Poi il P. Emilio González Magaña parlerà del ruolo di colui che accompagna il ricercatore di senso, aiutandolo a trovare il modo e l'ordine giusto nella sua ricerca. La quarta conferenza del P. Pavulraj Michel tratta un argomento molto importante: la vita cristiana nelle sue diverse tappe di crescita e di sviluppo. La settimana successiva il P. Toni Witwer parlerà dell'importanza di diverse istituzioni ecclesiali per il rapporto con Dio, come la liturgia, i sacramenti, i sacramentali, ecc., per dimostrare come sia impossibile maturare un senso della vita senza una struttura di sostegno. Infine, nell'ultimo incontro, il P. Rophy Pinto indicherà come iniziare in modo pratico a una vita di preghiera e all'esercizio del discernimento.

In questo modo il *Centro di Spiritualità* vuole contribuire a diffondere l'identità cristiana della spiritualità, assicurando come l'unico modo di praticare umanamente il cristianesimo oggi in senso forte sia quello di essere personalmente uniti a Gesù Cristo.

“Rimasero con lui” (Gv 1,39): Gesù inizia i discepoli alla vita spirituale nell’esperienza intima con Lui

di FABRIZIO PIERI*

Vogliamo entrare nella riflessione e nell’analisi di questa interessante e provocatoria tematica biblica permettendo ad alcune pericopi neotestamentarie di provocare il nostro ascolto credente.

Credo che non sia possibile partire nel nostro riflettere su come il Signore Gesù abbia iniziato i suoi discepoli alla vita spirituale, coinvolgendoli profondamente nella sua intimità rivolta verso il Tu relazionale del Padre, se non ricordando ciò che l’Apostolo Paolo afferma nella lettera ai Romani: “*la fede dipende dall’ascolto e l’ascolto dipende dalla parola*” (Rm 10,17).

È necessario, quindi, rivestirsi di questo *essere ascolto silenzioso* della Parola, che è Gesù, e mettersi così, come i discepoli in relazione accogliente e ricettiva del Suo essere Parola, che invita a seguirLo e a partecipare e configurarsi alla Sua Persona in un itinerario di autentica e trasfigurante *cristificazione* (cf Gal 2,20)¹.

Il nostro cammino si articolerà e si strutturerà in tre momenti. Accoglieremo in un primo tempo l’esperienza della chiamata di Gesù dei Dodici attraverso l’itinerario, che Gesù fa compiere ai suoi discepoli secondo il racconto e lo spessore teologico dell’evangelista Marco, passeremo, poi, ad esaminare l’esperienza giovannea, riassunta dall’icona *cuore-orecchio*, vissuta da Giovanni con Gesù (cf Gv 13,25) per giungere, infine, all’esperienza che Gesù vive e sperimenta con Paolo di Tarso formandoLo alla necessità di configurarsi a Lui per essere suo *profumo di salvezza per il mondo* (cf 2Cor 2,15).

* FABRIZIO PIERI, docente di Teologia biblica presso l’Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana.

¹ Con il termine *cristificazione* vogliamo intendere e delineare chiaramente, alla scuola dell’esperienza spirituale e missionaria dell’apostolo Paolo, tutti gli elementi e gli aspetti che concernono l’itinerario spirituale di ogni credente cristiano, che vive il suo lento e graduale portare a compimento la configurazione e la conformazione al Signore Gesù, iniziate nella immersione battesimale (cf Rm 6) per vivere fino alla pienezza (*plêrôma*) della piena maturità di Cristo (cf Ef 4,13) il “non sono più io che vivo ma Cristo vive in me” di Gal 2,20, che lo porta ad essere nel mondo, secondo la sua originale ed irripetibile vocazione, *sale della terra e luce del mondo*.

Introduzione

Prima di iniziare la riflessione sul nostro tema credo sia importante e doveroso ricordare come prendere in mano dei Testi biblici ed evangelici significhi iniziare il nostro cammino di lettura esegetico – spirituale – sapienziale, che ci porterà a contemplare queste pagine perché possano diventare, nella logica del metodo della *lettura spirituale della Scrittura*, consolazione, discernimento e azione per la nostra vita².

Se prendiamo insieme i quattro Vangeli possiamo definire attraverso di essi un itinerario esperienziale di fede e di sequela caratterizzato da 3 cicli di *iniziazione cristiana*³.

Possiamo considerare il *primo ciclo*, il ciclo catecumenale, quello caratterizzato dal Vangelo di Marco.

Il *secondo ciclo* con l'istruzione sui doveri della Chiesa, caratterizzato dal Vangelo di Matteo, e con l'istruzione del fatto cristiano nella storia del mondo (cioè l'introduzione del cristianesimo nella società e nella cultura del tempo e dell'ambiente) per cui sono punto di riferimento il Vangelo di Luca e gli Atti degli Apostoli.

Il *terzo ciclo* è la fase della *formazione mistica del cristiano interiore* con il relativo cammino educativo e formativo alla familiarità sperimentale con il mistero di Dio.

Nel Nuovo Testamento questa funzione è svolta da Paolo e soprattutto da Giovanni, e da un certo punto di vista dalla lettera agli Ebrei.

Quindi possiamo riassumere in questo modo:

Marco è il *Vangelo del catecumeno*;

Matteo, il *Vangelo del catechista*;

Luca, il *Vangelo del teologo*;

Giovanni, il *Vangelo del presbitero*, del Cristiano maturo nella fede.

1. Gesù chiama i Dodici perché siano con Lui: il passaggio dal discepolato nella chiamata al lago (Mc, 1,16-20; 2,13-14) alla chiamata sul monte (Mc 3, 13-19)

Vogliamo analizzare i due tipi di chiamata che Marco colloca nel capitolo 1 e nel capitolo 2 e, poi, nel capitolo 3 nell'ottica teologica del suo Vangelo, che non vuole solo tramandare i fatti, ma presentarceli in una cornice accurata e teologicamente elaborata

² È importante fare riferimento al metodo della lettura spirituale e sapienziale della Sacra Scrittura, così come è depositato e vissuto dalla Lectio divina secondo il monito autorevole di Papa Benedetto XVI nella *Verbum Domini* (soprattutto numeri 86-87). Oltre al cammino della Lectio divina credo sia importante ricordare il monito che Papa Benedetto XVI fa sempre nella *Verbum Domini* al numero 38, dove ricorda la necessità del *trascendimento della lettera* per giungere ad una autentica esegesi teologica del testo scritturistico (cf anche B. COSTACURTA, "Esegesi e lettura credente della Scrittura" in *Gregorianum* 73/4 (1992) 739-745).

³ C.M. MARTINI, *Il Vangelo secondo Giovanni nell'esperienza degli Esercizi spirituali*, Roma 1980, p. 16.

e strutturata, così da avere un senso ben determinato e profondo rispetto ad ogni parola e ad ogni scelta redazionale.

Alla luce degli ultimi studi esegetici si è soliti dividere i nostri testi nella “*vocazione presso il lago*” (Mc 1,16-20; 2,13-14) e nella “*vocazione presso il monte*” (Mc 3,13-19).

1.1. La vocazione presso il mare: (Mc 1,16-20 e 2,13-14)

Accogliamo il testo depositato nel Vangelo di Marco:

¹⁶Passando lungo il mare di Galilea, vide Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. ¹⁷Gesù disse loro: «Venite dietro a me, vi farò diventare pescatori di uomini». ¹⁸E subito lasciarono le reti e lo seguirono. ¹⁹Andando un poco oltre, vide Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello, mentre anch'essi nella barca riparavano le reti. ²⁰E subito li chiamò. Ed essi lasciarono il loro padre Zebedeo nella barca con i garzoni e andarono dietro a lui.

², ¹³Uscì di nuovo lungo il mare; tutta la folla veniva a lui ed egli insegnava loro.

¹⁴Passando, vide Levi, il figlio di Alfeo, seduto al banco delle imposte, e gli disse: «Seguimi». Ed egli si alzò e lo seguì.

Vogliamo entrare ad un livello di comprensione profonda dei testi marcani attraverso un momento di lettura teologico-spirituale della pericope.

Per lettura spirituale, parte integrante del nostro itinerario di esegesi teologico-spirituale, vogliamo intendere quell'analisi del vissuto esperienziale di fede, che il testo di Marco, o della Sacra Scrittura, consegna alla nostra riflessione per poter gustare l'itinerario spirituale, in questo caso, dei primi discepoli che Gesù chiama alla Sua sequela per iniziarli alla vita spirituale come intimità trasfigurativa con Lui.

Guigo il Certosino nella sua famosa opera *Scala Claustralium* afferma che: “mentre spezzi per me il pane ti riconosco, e quanto più ti conosco tanto più desidero conoscerti non *nell'involucro della lettera, ma nella profondità dell'esperienza*”⁴.

Ecco, allora, il nostro intento è quello di volere non solo studiare ed analizzare *l'involucro della lettera*, ma giungere e rimanere *nella profondità dell'esperienza* di questa Parola profondamente esperienziale⁵, che è Parola di Dio viva ed efficace più penetrante di ogni spada a doppio taglio (cf Eb 4, 12-13).

Proviamo ad entrare *nella profondità dell'esperienza* delle *vocazioni presso il mare* attraverso questa serie di domande:

1. Dove avvengono queste chiamate?
2. In quale situazione Gesù chiama?
3. Come chiama Gesù?
4. A che cosa chiama Gesù?
5. Con quale risultato chiama Gesù?

⁴ Il corsivo è nostro.

⁵ Cf B. MAGGIONI, *L'esperienza spirituale nella Bibbia* in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di S. De Fiores e T. Goffi, Cinisello Balsamo 1998, pp. 542-601.

1. Dove avvengono queste chiamate?

Presso il Lago.

Marco insiste chiaramente e molto su questo particolare, che ripete ben tre volte: *Passando lungo il mare della Galilea, vide Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori* (1, 16).

La stessa connotazione di luogo è ripetuta per la chiamata di Giacomo e Giovanni: *Andando un poco oltre* (1, 18).

La medesima situazione locale la troviamo nel secondo capitolo: *Uscì di nuovo lungo il mare* (2, 13); *Nel passare, vide Levi, il figlio di Alfeo, seduto al banco delle imposte* (2, 14).

Cosa vuol dire il lago per la presentazione di Marco?

Il lago è il luogo nel quale la gente di Galilea vive e lavora: Gesù cerca la gente nella propria situazione storica.

Marco ci presenta Gesù che va per le strade del mondo a cercare la gente lì dov'è (cf il "subito" del "qui ed ora").

2. In quale situazione Gesù chiama?

L'evangelista precisa con insistenza: nel proprio posto di lavoro. Per ciascuno sempre questa circostanza: *Passando lungo il mare della Galilea, vide Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori* (1, 16).

Sono dunque presso il lago, al loro mestiere.

Lo stesso per Giacomo e Giovanni: *Andando un poco oltre, vide sulla barca anche Giacomo di Zebedèo e Giovanni suo fratello mentre riassettavano le reti* (1, 19).

Quindi, non soltanto sono pescatori, ma stanno pescando, oppure si accingono a farlo, preparandosi alla pesca.

È interessante questo insistere sul fatto che siano lì, e stiano svolgendo il loro lavoro di ogni giorno.

La stessa precisazione è nel capitolo 2: *Nel passare, vide Levi, il figlio di Alfeo, seduto al banco delle imposte* (2, 14); quindi non solo si parla del suo mestiere, è gabelliere, ma è seduto lì al banco delle imposte, al suo lavoro di ogni giorno.

Che cosa vuole dire Marco?

Che Gesù chiama la gente a seguirlo là dove si trova, nella propria situazione concreta.

Va a porgere a ciascuno il suo invito là dove egli è, in una situazione comune, onesta, onorata, come quella dei pescatori Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni, oppure in una situazione disonorata e moralmente difficile come quella del gabelliere.

Gesù va dall'uno e va dall'altro e li chiama...!!!

In questa situazione, il catecumeno riconosce la sua chiamata, che a lui – come a ciascuno di noi – è stata rivolta là dove egli è: in una situazione geografica, ambientale, familiare, sociale, caratteriale diversa.

Dio ci ha incontrati e ci ha chiamati lì dove eravamo, invitandoci alla fede e alla sequela di Cristo Gesù.

La chiamata di Gesù, quindi, viene offerta a ciascun uomo, là dove egli si trova, nella propria situazione, nel proprio "qui ed ora".

3. Come chiama Gesù?

Viene sottolineato l'aspetto personale: attraverso un colloquio familiare.

Vede Simone ed Andrea, si avvicina loro, parla e li chiama.

Vede Giacomo e Giovanni, si avvicina, parla e li chiama.

Vede Levi di Alfeo e anche a lui, singolarmente, si presenta, parla e lo chiama.

Gesù si avvicina ad ogni uomo e, là dove questo è, gli fa ascoltare quella parola di speranza e fiducia, che è chiamata a seguirlo.

4. A che cosa chiama Gesù?

Questo non viene spiegato chiaramente ed espressamente, se non in maniera generica, ma al tempo stesso globale: *a seguirlo*: "Venire dietro a me" (*déute opiso mou*) (1, 17); "Seguimi" (*akolùthei mòì*) (2, 14).

Cioè chiama ad andare dietro a Lui, a percorrere la Sua Via, e quindi, chiede soprattutto un'immensa fiducia in Lui.

C'è in verità una frase misteriosa: *vi farò diventare pescatori di uomini* (1, 17), ma rimane avvolta nel mistero del futuro.

Ora bisogna fidarsi totalmente di Lui.

Così l'istruzione catecumenale della Chiesa primitiva leggeva l'abbandono fiduciale a Gesù necessario per percorrere la via verso la conoscenza del mistero.

Il catecumeno ha visto qualcosa di Gesù, della sua Chiesa, ha sentito un'attrazione e deve decidersi ad impegnarsi, altrimenti non potrà arrivare a percorrere il cammino.

Fiducia totale, donazione completa alla persona di Gesù e non ad una causa.

Perché Gesù non dice "vieni a fare una cosa o un'altra", ma solamente "abbi fiducia nella mia persona...!!!".

5. Con quale risultato Gesù chiama?

Marco sottolinea la subitanità, l'urgenza della risposta.

Tutti acconsentono subito:

in 1, 18 *E subito, lasciate le reti, lo seguirono;*

in 1, 20 *Li chiamò. Ed essi, lasciato il loro padre Zebedèo sulla barca con i garzoni, lo seguirono;*

in 2,14 *Nel passare, vide Levi, il figlio di Alfeo, seduto al banco delle imposte, e gli disse: "Seguimi".*

Questa prima serie di chiamate invita ognuno di noi a prendere coscienza di quanto la nostra vita sia stata trasformata dalla chiamata di Gesù.

Essa è per il catecumeno e per noi la vocazione battesimale: chiamata fondamentale nella quale si radica ogni altro tipo di chiamata, e che ci ha messo su una via, che è la via cristiana.

Itinerario globale, abbracciante tutta quanta la nostra esistenza e sempre legato alla persona di Gesù che noi seguiamo. Invita ognuno di noi a prendere coscienza, con riconoscenza, di quanto la nostra vita dipenda dal nome personale (cf *La Vocazione*

*personale*⁶) che Gesù, nella sua infinita bontà recando verso di noi la misericordia di Dio e facendola divenire Corpo e Parola, ha voluto pronunciare su ciascuno di noi.

1.2. La vocazione presso il monte (Mc 3, 13-19)

Accogliamo il Testo marciano:

¹³Salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che voleva ed essi andarono da lui. ¹⁴Ne costituì Dodici – che chiamò apostoli –, perché stessero con lui e per mandarli a predicare ¹⁵con il potere di scacciare i demòni. ¹⁶Costituì dunque i Dodici: Simone, al quale impose il nome di Pietro, ¹⁷poi Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni fratello di Giacomo, ai quali diede il nome di Boanerges, cioè «figli del tuono»; ¹⁸e Andrea, Filippo, Bartolomeo, Matteo, Tommaso, Giacomo, figlio di Alfeo, Taddeo, Simone il Cananeo ¹⁹e Giuda Iscariota, il quale poi lo tradì.

L'esperienza cui Gesù chiama i Dodici appare intensamente caratterizzata da questo desiderio del Maestro, Messia Crocifisso, di far sperimentare agli Apostoli l'intensità feconda dell'essere in Lui e rimanere in Lui.

Il quadro esperienziale che si delinea appare quello del desiderio da parte di Gesù di portare i Dodici a sperimentare il bisogno di quella intimità relazionale con Lui, che li crea come strumento eletto di evangelizzazione e di missione.

L'esperienza di unione mistica con il Signore Gesù diviene quindi il principio e fondamento di quella tensione apostolica per cui divenire vangelo nel vangelo, che è il Gesù che vive nell'esperienza degli apostoli e che può essere portato attraverso un vissuto esperienziale di senso, fa i Dodici profumo di salvezza per il mondo.

Ogni evangelizzazione e missione non potrà che essere frutto di questo perenne ed intenso rimanere in Lui ed essere trovato in Lui (cf Gv 1,37-39; Fil 3,9).

⁶ “Un tema fondamentale che troviamo scorrendo la Bibbia è quello di essere “chiamato per nome”. Non è ora il momento più propizio per enumerare i tanti e ricchissimi testi biblici che comprovano questo tema. La conclusione sarebbe semplicemente la seguente: io non sono uno dei tanti nella folla per Dio; non sono per Lui un numero della serie e neppure sono catalogato in un biglietto; sono irripetibilmente unico, perché Dio “mi chiama per nome”. Questa realtà potrebbe essere certamente chiamata la mia “identità personale”, oppure il mio “orientamento personale nella vita” oppure ancora il mio profondo e vero “io”. Secondo la Bibbia, però, preferisco chiamarla la mia “vocazione personale”: È cosa triste il fatto che abbiamo spesso limitato il termine “vocazione” alla chiamata al sacerdozio o alla vita religiosa, e forse a malincuore parliamo sempre più della “vocazione” al matrimonio o “vocazione” al laicato. Di fatto, nella Bibbia, la Parola di Dio designa ogni chiamata ad uno specifico orientamento o missione nella vita, come “vocazione”.

*[...] Stiamo tutti sospirando di avere unità e integrazione, in particolare noi, apostoli attivi. Francamente il grido più profondo del cuore che io sento degli apostoli attivi, nel mio ministero di direzione spirituale, è il grido, il desiderio di unità e di integrazione: “Ho tante cose da fare durante il giorno – questo, quest’altro e ancora altre cose – che alla fine della giornata sono sfinito, distrutto, dissipato. Come vorrei fare una cosa sola in profondità!”. Non è vero che più si avanza in perfezione e maturità, più semplici si diventa – una semplicità non di impoverimento, ma di una ricchezza concentrata in profondità! -”: Herbert ALPHONSO, S.J., *La vocazione personale. Trasformazione in profondità per mezzo degli esercizi spirituali*, Roma 1994, 19-24.*

Il testo di Marco apre poi la dinamica apostolica dei Dodici alla possibilità e alla capacità di cacciare i demoni e curare i malati.

Questa dimensione da un punto di vista spirituale credo che apra alla riflessione di quello che per Gesù, e l'esperienza in lui, significhi vivere ed essere discernimento spirituale come capacità di *esaminare tutto tenere ciò che è buono e rigettare ciò che è male* (1Ts 5,21-22).

Il demonio certamente oltre a dare dei segni classici ed evidenti di possessione nelle situazioni concrete si *maschera anche come angelo di luce* (cf 2Cor 11,14) in chi è in cammino di santità e di cristificazione dietro il Messia Crocifisso ed è quindi necessario divenire sempre più esperti e pratici nel discernimento degli spiriti cattivi e buoni per donare ed essere per gli altri servitori della *carità della verità*⁷.

2. L'esperienza della formazione nel cuore orecchio di Gesù con Giovanni: la relazione personale del discepolo amato⁸

La formazione che Gesù dona ai suoi discepoli si fa esperienza spirituale e diviene il nucleo fondamentale nel quale sono chiamati a crescere nel proprio rapporto personale ed originale con il Signore.

In questo modo l'esperienza spirituale neotestamentaria, e specificamente giovannea e paolina, può donarci un notevole contributo per proseguire questo nostro studio contemplativo sull'iniziazione di Gesù dei discepoli alla vita spirituale nell'esperienza intima con Lui.

Sappiamo bene che Giovanni vive il suo rapporto di fede e di sequela del Signore come un'esperienza forte di intimità e di amore d'amicizia nei confronti della Persona amica di Gesù.

La fede per Giovanni non è far propria una dottrina oppure speculare su una serie di idee. Non è un puro e semplice processo conoscitivo intellettuale⁹.

Il conoscere giovanneo dell'esperienza di fede coincide ed è il "conoscere" biblico ebraico. Lo "*jada*"¹⁰. E questo conoscere si caratterizza di una forte esperienza e di un forte sentire sponsale ed amicale.

⁷ Rimando per un approfondimento sia al mio libro *Paolo ed Ignazio Testimoni e Maestri del Discernimento spirituale*, Roma 2002, sia all'ultimo mio libro *L'itinerario di cristificazione di Paolo di Tarso. Caratteristiche di un'esperienza di Dio*, Roma 2010 (seconda ristampa 2016).

⁸ Riguardo alla *vexata quaestio* dell'identità di Giovanni ho consapevolezza e conoscenza della infinita diatriba degli studiosi e degli esegeti sull'identità dell'autore del Quarto Vangelo. Mi permetto qui di seguire quegli Autori, anche se in minoranza, che in sintonia con i Padri, considerano Giovanni "il discepolo che Gesù amava".

⁹ È interessante approfondire questo tema con il contributo di B. MARCONCINI, "Fede" in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 3^a ediz., Cinisello Balsamo 1989, 536-552 e J. ALFARO, "Fides in Terminologia Biblica" *Gregorianum* 42 (1961) 463-505.

¹⁰ Cf G. SEGALLA, "L'esperienza spirituale nella tradizione giovannea" in *La spiritualità del Nuovo Testamento* (a cura di R. Fabris) Città di Castello 1985, pp. 354-356; D. MOLLAT, *Giovanni maestro spirituale*, Roma 1989, pp. 104-107.

È la conoscenza dell'intimità dell'Altro, del pervenire nello spessore più profondo dell'essere dell'altro. È un'esperienza di unione, di affettività unitiva, che trasfigura i due in una nuova entità e realtà.

Paolo sintetizza questa conoscenza del Cristo, che lo ha conquistato (cf Fil 3,12) nel celebre versetto del capitolo 2 della lettera ai Galati: *Sono stato crocifisso con Cristo, non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita che io vivo nella carne la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me*".

Questa fede diventa, così, un cammino di adesione personale alla Persona di Gesù, il Cristo, il Verbo Amico incarnato e presente in ogni mio "qui ed ora".

Credere diviene, così, l'esperienza neotestamentaria, portata a compimento e pienezza (cf Mt 5, 17), dell'esperienza presente vissuta dai protagonisti dell'Antico Testamento.

Credere per l'Antico Testamento è sintetizzato dal verbo 'aman'¹¹. È l'abbandono fiduciale come l'albero, che si radica nel terreno e diffonde le sue radici nelle profondità del suolo e non è piegato da nessuna avversità, e viene nutrito e rinvigorito dall'humus del terreno profondo (cf Ger 17,7-8; sal 1).

È l'esperienza vissuta da Abramo in Genesi 15, che per questa fede fiduciale "crede sperando contro ogni speranza e gli viene accreditato come giustizia" (Rm 4,18).

Anzi è oggetto della conoscenza affettuosa e colma d'amore di YHWH, il suo scudo (Gen 15,1), che lo porta a divenire protagonista e destinatario del patto di alleanza che Dio stipula e taglia con lui (*kârat b'rit*).

Dio imbandisce il rito nomadico e passa in mezzo alle bestie uccise e divise invocando su di Sé la morte se non rimarrà fedele alla sua *b'rit* (Gen 15,9-15)¹².

Abram va e uccide gli animali, li divide, li colloca una metà di fronte all'altra, è il rito dell'alleanza secondo le usanze della popolazione locale nomadica. Il capo nomade in questo rito passava attraverso gli animali uccisi e diceva: "Succeda a me quello che è successo a questi animali se non sono fedele a questa alleanza".

Dio vuole che Abram gli prepari questo rito perché sarà Lui a passare in mezzo agli animali uccisi, non sarà Abram, è YHWH il Dio provvidente e abisso di carità.

È il Vivente che sta per scommettere sulla propria morte se non sarà fedele.

È interessante che si parli di una tortora e di un piccione, che non vengono divisi. La tortora e il piccione non erano animali sacrificali, erano fuori dal rito *tout court*, ma la tortora e il piccione sono simboli di fecondità, quindi, il Vivente che scommette e si butta in questa Alleanza vuole passare anche attraverso questo piccione e questa tortora non divisi per far capire ad Abram che lì si fa sul serio: è una paternità feconda, ben oltre il fatto che Sara sia sterile e lui sia oltremodo avanti in età! Brillano della giovinezza dell'eternità di Dio e quindi tutto è possibile a Dio!

¹¹ Cf H. WILDEBERGER, "mn" in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, v. I, 155-183.

¹² Per approfondire la tematica del *kârat b'rit* può essere utile leggere K. WESTERMANN, *Genesi*, Casale Monferrato 1989, pp.126-132 e R.J. CLIFFORD, "Genesi", in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, pp. 26-27.

Mentre il sole stava per tramontare un torpore cadde su Abram, quando tramontato il sole si era fatto buio, ecco un forno fumante e una fiaccola ardente passarono in mezzo agli animali divisi (v.17).

Abram è chiamato da Dio a percepire e gustare, come dice Ignazio, *che non è il molto sapere che sazia l'anima ma sentire e gustare le cose internamente...* (EESS, 2). Dove si sentono e si gustano le cose internamente? Nella quiete contemplativa di un tramonto, di un tramonto non solo spazio-temporale, ma dell'eterno tramonto, il momento più bello: il Vespro. Abram sente e gusta le cose del suo Signore in lui internamente e questo è il suo sonno, il suo *tardemàh*.

E solo così, si può ascoltare in piena profondità quel versetto con cui si conclude questo capitolo. *In quel giorno Dio concluse questa Alleanza con Abram: alla tua discendenza io darò questo paese (v.18).*

Qui ci vuole per forza la potenza dell'ebraico che ha una espressione tecnica importante, bellissima: Dio non conclude questa Alleanza ma *kârat*, "taglia" l'Alleanza con Abram.

Questa espressione tecnica, per l'alleanza civile e sociale, qui assume sempre di più nell'Antico Testamento un significato amicale, tanto è vero che la stessa espressione la troviamo in modo identico in 1 Samuele 18,3, quando Gionata stringe alleanza con Davide come suprema amicizia, e così in Gv 15,13 troviamo: *"Non c'è amore più grande di questo: dare la vita per l'amico"* e in Gv 15,15: *"Io vi ho chiamati amici!"*.

Allora l'amicizia, quella vera, l'amicizia dell'Alleanza, è una caratteristica fondamentale di Dio. Dio è Amico, è Amicizia, è Amore in quanto Amore di amicizia. Il tagliare alleanza con Abramo significa dirgli quello che si dice in Giacomo 2,23: *"Abramo credette e gli fu accreditato come giustizia e fu chiamato Amico di Dio"*.

L'esperienza di fede di Giovanni¹³ si inserisce e porta a compimento tutto questo. Giovanni, il discepolo amato¹⁴, che pone il proprio orecchio sul cuore del Verbo Amico, è l'icona del credere amante del discepolo e, quindi, del come aderire perfettamente all'iniziazione alla vita spirituale che Gesù dona e propone ai Suoi, Gv 13, 25¹⁵: *"Ora, uno dei discepoli, quello che Gesù amava si trovava a tavola a fianco di Gesù. Simon Pietro gli fece un cenno e gli disse: 'Di' chi è colui a cui si riferisce?'. Ed egli reclinatosi così sul petto di Gesù, gli disse: 'Signore, chi è?'"*.

È un riposo d'amore reciproco. L'uno è per l'altro consolazione, pace, gioia, rinvigorisimento fino a che l'amante è nell'Amato trasformato.

Il cuore di Giovanni diviene il cuore di Gesù. Il cuore di Gesù diventa il cuore di Giovanni.

¹³ Cf A. WEISER - R. BULTMANN, "pistéuo" in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. X, 337-488.

¹⁴ È molto utile leggere le pagine del Cardinal Carlo Maria Martini sull'amicizia tra Gesù e Giovanni, fondamento di questa relazione personale, nel contesto dell'amicizia nel quarto vangelo, nel libro di C.M. MARTINI, *Il caso serio della fede*, Casale Monferrato 2002, pp. 75-87.

¹⁵ Questa di Gv 13,25 è la prima citazione delle cinque in cui l'evangelista Giovanni si definisce come "il discepolo che Gesù amava". Le altre, come vedremo sono in Gv 19,26; 20,2; 21,7.20. Per approfondire la riflessione è utile anche la lettura di L. PACOMIO, *Il vangelo secondo Giovanni. Unità del cuore unità della storia*, Milano 1994, pp. 81-87.

È il cammino che dobbiamo incarnare e fare nostro perché l'esperienza di fede sia un'esperienza di unificazione, integrazione e maturazione della mia persona nella Persona di Gesù, il Verbo che vuole farsi carne della mia carne.

L'icona di Gv 13, 25 diventa una nuova penetrazione ed immersione nel mistero di sequela e di fede con un nuovo riferimento al versetto 26 di Gv 19: *"Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria di Magdala. Gesù, allora, vedendo la madre e lì accanto il discepolo che egli amava, disse alla madre: 'Donna, ecco il tuo figlio...'"*.

Giovanni guarda l'Amato amico da Amante amico per essere nell'Amato trasformato. Si permettono di essere se stessi in quel noi fecondo e comunione, che apre le porte a Gesù e a Giovanni per realizzare in pienezza la loro missione.

Giovanni permette al Gesù amico di aderire perfettamente al legno della croce, gli dà il coraggio. Guardandosi e contemplandosi saranno riandati con la memoria contemplativa a quelle "Quattro del pomeriggio" dove l'Agnello di Dio, che passava, chiamò con il suo silenzio d'amore: *"Che cerchi? Maestro, dove abiti? Vieni e vedi!"* (cf Gv 1, 39).

Ecco l'Agnello ha portato Giovanni qui sul Golgota a gustare ed imprimere ogni spasimo gioioso dello sgozzamento del suo Amico Agnello perché questo "imprinting" definitivo ed indelebile divenga, quasi inesorabilmente, l'ispirazione delle parole dell'Apocalisse, che diventeranno il suo nuovo essere, il suo nuovo programma di vita. Essere l'Amico dell'Agnello Pastore (Ap 7, 17): essere il sacramento dell'Agnello Pastore per la Chiesa madre in Maria. E si sente veramente beato perché sono giunte le nozze dell'Agnello e la sua sposa è pronta (Ap 19, 9). E lui è chiamato per l'eternità ad imbandire il banchetto dell'Agnello Amico. *"Questo è il mio corpo. Questo è il mio sangue"*.

Giovanni è ormai Gesù e Gesù è Giovanni.

La terza tappa del cammino di fede di Giovanni è in Gv 20,2: *"Maria di Magdala corse allora ed andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava e disse loro: 'Hanno portato via il Signore e non so dove lo hanno posto!'"*

Giovanni corre la mattina di Pasqua, insieme a Pietro, verso il sepolcro vuoto, fa entrare per primo Pietro, vede il lenzuolo ripiegato e crede: vede e crede perché rimane permanentemente nel cuore del suo Signore e Maestro...!!!

Cerca e trova Dio in tutte le cose. È un vero contemplativo nell'azione, consapevole che la "realtà è Cristo" (Col 2, 17).

La quarta tappa è in Gv 21,7: *"Allora quel discepolo che Gesù amava disse a Pietro. È il Signore..."*.

"È il Signore": Giovanni lo riconosce. Non si può sbagliare. Il suo cuore freme, ripensa ancora a quella scena sul Calvario. Ha visto Gesù dissanguarsi a poco a poco. Ha visto l'infinità e la concretezza della Sua amicizia. Lui c'era, non aveva nulla da difendere, da salvare, lì c'era il suo tesoro. Non si può sbagliare ora Gesù è il suo Amico e Fratello. Hanno la stessa Madre...!!! Sono carne della stessa carne, e tutta questa sua carne freme: È il Signore...!!!

La quinta tappa è rappresentata dai versetti 21,20.22: *Pietro allora, voltatosi, vide che li seguiva quel discepolo che Gesù amava, quello che nella cena si era trovato al suo fianco e gli aveva domandato: 'Signore, chi è che ti tradisce?'. Pietro dunque, vedutolo, disse a*

Gesù: 'Signore, e lui'. Gesù gli rispose: 'Se voglio che egli rimanga finché, io venga, che importa a te? Tu seguimi'.

L'amicizia che Gesù dona a Giovanni non ammette la gelosia o lo sguardo ambiguo, fatto di mormorazione, meschinità, sotterfugi degli altri.

Gesù invita Pietro a vivere in pienezza il suo rapporto unico ed irripetibile con Lui senza pregiudizi o sentenze sommarie sul Suo rapporto con Giovanni.

Gesù garantisce la fecondità di quel rapporto con Giovanni come con gli altri avocando, però, a Sé la voglia ed il desiderio di manifestare questo amore e questa sua amicizia come, nella Sua libertà, meglio crede di attuare perché è quella stessa libertà, che è salita sulla croce per Tutti.

Anzi Gesù sembra dire a Pietro: "Godi per questo mio rapporto, che c'è tra Giovanni e me perché, come ogni mio atto è fecondo, anche da questo scaturisce per te una carica salvifica ancora, paradossalmente, più potente, rinforzata dal dono reciproco di due libertà che si uniscono per il bene di Molti...!!!".

2.1. Gli elementi dell'esperienza relazionale giovannea: i verbi e gli elementi di questa esperienza spirituale (1Gv 1,1-4)¹⁶

Alla luce di Gv 13, 25 il porre l'orecchio sul cuore di Gesù per Giovanni significa aver vissuto e portato a compimento il suo pellegrinaggio di fede e di amore, che lo ha condotto a vedere Gesù e a rimanere in Lui.

Questo rimanere è il termine ultimo dell'esperienza di fede di Giovanni.

È un atto di fede, che diventa un permanente sperimentare un rapporto personale di amore fiduciale¹⁷.

Giovanni ama e si fida di Gesù. Gesù ama e si fida di Giovanni. Giovanni crede e rimane nell'amore di Gesù.

E questo amore lo porta a conoscere sempre più nell'essere profondo di Gesù, che è la Parola che fonda, motiva, matura, completa e perfeziona la sua Persona ed il senso profondo del suo essere.

Giovanni si specchia e si ascolta come il luogo del compimento della corsa gloriosa della Parola, che ha sete di lui (cf 2 Ts 3, 1).

Ecco, allora, come nell'inizio della sua prima lettera (1Gv 1,1-4) ci regala la sintesi esistenziale di questo suo percorso e cammino di penetrazione e di ascolto amante del Verbo, che costituisce e caratterizza la sua adesione a Lui, perché : "la fede dipende dall'ascolto e l'ascolto dipende dalla parola" (Rm 10, 17).

¹⁶ G. ZEVINI, "L'esperienza di Dio nel prologo della prima lettera di Giovanni (1 Gv 1,1-4)" *ParSpV* 30 (1994) 196-214.

¹⁷ Cf il concetto di *fides qua* e *fides quae* proprio della Teologia secondo il quale per *fides qua* intendiamo la fede biblica di pura ed assoluta adesione alla persona di Dio, come il radicarsi di un albero al suolo per rimanere stabile e pronto a resistere ad ogni mutamento atmosferico, mentre con il termine ed il concetto di *fides quae* si fa riferimento ai contenuti rivelativi dottrinali formulati dal Credo.

“Ciò che era fin da principio...ossia il Verbo della Vita”

La fede dipende dalla Parola. Questo per Giovanni significa sperimentare che il Gesù Parola, che Lui incontra, è, allo stesso tempo, il Logos Creatore e la Sapienza di Dio, ma anche il *rêma*, la parola efficace e dinamica, vitale ed effervescente.

Giovanni sperimenta che la Parola è per lui il Logos, che dà il senso profondo alla sua vita: è la roccia stabile su cui fondare la sua vita, ma è anche lo stimolo a non fermarsi mai, sentendo che è una parola dinamica, che non finisce mai di dissetare e di soddisfare la sua sete di conoscenza e di amore.

È un rapporto centripeto e centrifugo, come l'Amore della Trinità. I Tre si amano e più si amano più si aprano all'Amore.

In più, questa Parola, che nella sua dinamicità si fa carne della mia quotidianità, si fa Pane eucaristico. Il Logos diviene: *“Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà più sete”* (Gv 6, 35).

C'è il rapporto con una Parola, che si fa pane del cammino, fino a giungere all'invito trasfigurante del Logos eucaristico: *“chi mangia di me, vivrà per me”* (Gv 6, 57).

“Ciò che abbiamo udito”¹⁸

Per vivere questo Giovanni evidenzia il suo cammino caratterizzato da quattro atteggiamenti e disposizioni di tutto il suo essere.

Il primo è “ascoltare”, che nella logica biblica significa semplicemente, ma sostanzialmente, farsi tutto orecchio...!!! (cf Bar 2,31).

Essere orecchio, capace di ascoltare, significa diventare un cuore capace di ascoltare e divenire la Parola generandola e incarnandola.

Ascoltare è divenire la Parola, è generare la Parola, è permetterLe di vivere: “crescere in età, sapienza e grazia davanti a Dio e agli uomini” (Lc 2, 52).

L'ascolto del Logos è condizione necessaria e sufficiente per essere nella Vita.

La domanda che viene spontanea è quella di provocare la propria esperienza spirituale sull'interrogativo esistenziale riguardo al tipo di ascolto che ognuno di noi possa essere.

Per rispondere adeguatamente a questo quesito è necessario confrontarci con la Parabola del seminatore.

Prendiamo il testo caratteristico, secondo la versione del vangelo di Luca nel suo capitolo 8 ai versetti 11-15.18a.

v.12 I semi caduti lungo la strada sono coloro che l'hanno ascoltata, ma poi viene il diavolo e porta via la parola dai loro cuori, perché, non credano e così siano salvati.

La logica della strada sta a significare la “logica diabolica” del nostro essere e del nostro cuore, dove dopo l'ascolto superficiale e schizofrenico viene il diavolo e porta via la Parola dai nostri cuori.

¹⁸ Cf G. SEGALLA, “L'esperienza ...” pp. 350-352; G. KITTEL, “akoùo” in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. I, 581-599.

L'etimologia greca del termine *diavolo* è quella che rimanda al verbo *bàllo*: gettare, che qui è unito alla preposizione *dià*, che indica il significato della dispersione e della confusione.

Il diavolo è il *destrutturatore* ed il *disperdente* la nostra persona, che non è capace di unificare il suo essere centrandosi sul *Tu relazione* della Parola...!!!

Il contrario è rappresentato, sempre nel vangelo di Luca, dal verbo *sýmballo*, che significa l'esatto contrario: è quel *centrarsi ed unificarsi* nel *Tu relazionale* della Parola, così come Luca descrive Maria in 2, 19: "*Maria, da parte sua, conservava tutte queste cose meditandole nel suo cuore (sýmballoûsa en tê kardìa autês)*".

v.13 Quelli sulla pietra sono coloro che, quando ascoltano, accolgono con gioia la parola, ma non hanno radice; credono per un certo tempo, ma nell'ora della tentazione vengono meno.

La logica del terreno con la pietra rimanda, nel testo di Luca, alla dinamica della tentazione (cf *kairòs toù peiràs mou*), come il momento in cui l'ascolto e l'accoglienza della Parola vengono meno.

È interessante ricordare allora come il *mistero della prova* possa essere il luogo sottile e subdolo, in cui il "non ascolto" è portato lentamente e progressivamente a compimento.

La parola del Siracide ci ricorda nel capitolo 2 invece che:

¹ Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla tentazione.² Abbi un cuore retto e sii costante, non ti smarrire nel tempo della seduzione.³ Sta' unito a lui senza separartene, perché, tu sia esaltato nei tuoi ultimi giorni.⁴ Accetta quanto ti capita, sii paziente nelle vicende dolorose,⁵ perché, con il fuoco si prova l'oro, e gli uomini ben accettati nel crogiuolo del dolore.⁶ Affidati a lui ed egli ti aiuterà; segui la via diritta e spera in lui.

v.14 Il seme caduto in mezzo alle spine sono coloro che, dopo aver ascoltato, strada facendo si lasciano sopraffare dalle preoccupazioni, dalla ricchezza e dai piaceri della vita e non giungono a maturazione.

La sottolineatura lucana del terreno spinoso, che accoglie la Parola, è caratterizzata dalla sagace descrizione che a causa del sopraffare delle preoccupazioni della ricchezza e dei piaceri della vita, questo seme non giunge a maturazione.

Il greco di Luca si esprime con il verbo *telesphoréo*: letteralmente non giunge al suo fine, al suo scopo, alla perfezione.

Gli affanni (*merimnài*), che soffocano questa Parola rimandano immediatamente al testo di Luca del capitolo 10, dove nei versetti 38-42 è raccontato il famoso episodio dell'accoglienza di Gesù da parte di Marta e Maria nella loro Casa di Betania, dove la risposta di Gesù al rimprovero di Marta perché rimproveri Maria che l'ha lasciata sola a servire è di questo tenore: "*Marta, Marta, tu ti preoccupi e Ti agiti per molte cose: (merimnās perì pollà).*"

v.15 *Il seme caduto sulla terra buona sono coloro che, dopo aver ascoltato la parola con cuore buono e perfetto, la custodiscono e producono frutto con la loro perseveranza.*

La dinamica del terreno buono è quella del trattenere con cuore buono e perfetto la Parola per portare frutto con la perseveranza.

Nei testi paralleli e sinottici di Matteo e Marco si ricorda la gradualità di questa produzione di frutto con la perseveranza. Il trenta, il sessanta, il cento: quasi a ricordarci la bellezza della logica graduale e progressiva del nostro assimilarci nel Verbo, che ci porta, passo dopo passo, ad una reale e trasfigurante *crisificazione* (cf Mt 13,23 e Mc 4,20).

Il monito finale di Luca: *“Fate dunque attenzione a come ascoltate”* è quindi quello di fare profonda attenzione al nostro *essere ascolto* perché è necessario in ogni nostro “qui ed ora” diventare il luogo santo dove, come Maria, questa Parola si compie, si realizza e si incarna nella nostra originalità ed irripetibilità...!!!

Ascoltare la Parola significa, poi, anche divenire un cuore capace di essere discernimento. Capace di leggere, vedere ed interpretare le cose alla luce delle risonanze, che la Parola suscita in noi: *Concedi al tuo servo un cuore docile (lev shome'a) perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male...* (1 Re 3,9).

Il discernimento e la scelta della novità devono portare ad un continuo processo di crescita della vita dello Spirito.

Una sempre più profonda integrazione di desideri, sentimenti, reazioni e scelte per giungere ad un'attitudine esistenziale e permanente di totale affidamento nella sequela di Cristo.

“Cercare e trovare la volontà di Dio” significa “ascoltare e rispondere alla Parola di Dio qui ed ora”.

La Parola di Dio, come *Tu relazionale*, mi è rivolta in Gesù e si fa storia attraverso quell'insieme di “circostanze di tempo, di luogo, e di persona”, che vagliate ed interpretate, alla luce della Parola, divengono il luogo e l'occasione per penetrare sempre di più nel mistero personale della volontà del Padre sulla vita di ciascuno e aderirvi in piena libertà e con grande generosità (cf *EESS*, n.5).

Così l'ascolto del Verbo della Vita, nella Sua valenza profonda di *Parola appellativa*, diviene un elemento fondamentale del discernimento spirituale per la propria maturazione e crescita personale nella vita dello Spirito a vantaggio della Comunità: *“Non dobbiamo mai essere sordi alla sua chiamata, ma sempre pronti e disponibili a compiere la sua volontà”* (*EESS*, n.91).

“Ciò che abbiamo veduto con i nostri occhi”¹⁹

“Vogliamo vedere Gesù” (Gv 12, 21). Gesù si fa vedere e vuole essere visto con i nostri occhi.

Vuole essere oggetto di una vista di esperienza d'amore.

¹⁹ Cf W. MICHAELIS, “orò” in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. VIII, 968-971; G. SEGALLA, “L'esperienza...”, pp. 344-350.

Questo è il culmine del cammino di Giobbe: *Io ti conosco per sentito dire, ora i miei occhi ti vedono per quello che sei* (Gb 42, 5).

Vedere, fissare lo sguardo. È desiderare l'amato del cuore, è sperimentare: *I miei occhi hanno visto la tua salvezza, preparata da te davanti a tutti i popoli* (Lc 2, 30-31).

Questo vedere, che è sperimentare, ha una particolarità.

In greco vedere si dice *orào*, un verbo politematico, che nella sua formulazione del perfetto terzo usa una radice che significa "conoscere" (*oìda*): "ho visto, quindi, so".

La conoscenza sponsale dell'esperienza di fede è racchiusa qui.

Io vedo, quindi, conosco la Parola Sposo, e divento un tuttuno con Lui (cf 1 Cor 6, 17).

"ciò che noi abbiamo contemplato"²⁰

Contemplare è penetrare nel mistero, è divenire "Colui che contemplo".

Non a caso è la tappa centrale e fondamentale della lectio divina.

Finita la lectio e la meditatio si sta semplicemente nel riposo rinvigorente della presenza del Verbo della Vita, che è presente in quel frammento di Scrittura.

Ed è questa esperienza forte e semplice di stare in Lui, di rimanere in Lui, di essere in Lui, che mi spinge a vivere, quasi fisiologicamente, il *Contemplata aliis tradere* di Tommaso d' Aquino.

Ti do, Ti comunico semplicemente, ma intensamente, la mia esperienza di amore e di conoscenza del Cristo, Verbo della Vita.

"e ciò che le nostre mani hanno toccato"

Il verbo che Giovanni usa, come in Lc 24, 39, è il verbo *palpare* (*psêlaphao*) concreto e minuzioso.

Come noi possiamo palpare oggi il Verbo: "sentendo e gustando le cose internamente".

È sperimentare un tatto spirituale profondo, che è fatto di consolazione e di desolazione: quando il Verbo mi incendia il cuore aumentando la mia fede, la mia speranza, e la mia carità o quando il Verbo permette la desolazione.

Su questa dinamica è interessante soffermarsi e riflettere sull'esperienza di Ignazio di Loyola, che il santo basco annota con attenzione e precisione nelle due serie di "regole per il discernimento degli spiriti" negli *Esercizi Spirituali*.

"questo scriviamo perché la nostra gioia sia perfetta"

Questa esperienza di fede e di amore spinge ad essere "i collaboratori della gioia degli altri" (cf 2 Cor 1, 24).

"Ho visto il Signore, Ho incontrato il Signore" e ci porto gli altri emanando il "buon profumo di Cristo" (cf 2 Cor 2, 15), che siamo e stiamo sempre più diventando...!!!

²⁰ Cf W. MICHAELIS, "theàomai – orào" in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. VIII, 968-971, G. SEGALLA, "L'esperienza...", pp. 352-353.

3. Gesù inizia Paolo di Tarso alla vita spirituale formandolo alla necessità di configurarsi a Lui per essere suo profumo di salvezza per il mondo (cf 2Cor 2,15)

L'esperienza della iniziazione alla vita spirituale caratterizzata dal sentire giovanneo provoca e tocca ogni discepolo nella sua esperienza spirituale credente.

La riflessione tratta dalla spiritualità giovannea la possiamo integrare nel desiderio di trovare una nuova icona, che rappresenti questa dinamica della formazione di Gesù ad una relazione profonda ed intima con Lui.

Questa immagine iconica ce la vuole donare Paolo di Tarso condividendo con noi il suo vissuto esperienziale relazionale ed unitivo con il Gesù, che lo ha conquistato (cf Fil 3,12).

Il testo-esperienza di Paolo: Gal 2, 19b-20²¹

“Sono stato crocifisso con Cristo, non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita che io vivo nella carne la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me”.

“Sono stato crocifisso con Cristo”

Nella logica del perfetto che Paolo usa (*synéstaurômai*): “sono stato crocifisso con Cristo” e rimango “crocifisso con Cristo in ogni mio qui ed ora”.

Essere crocifisso significa entrare nella logica esperienziale di Rm 6, 6-7: *Sappiamo bene che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui perché fosse distrutto il corpo del peccato e noi non fossimo più schiavi del peccato. Infatti chi è morto, è ormai libero dal peccato.*

Essere crocifisso e rimanere crocifisso diventa allora un cammino di liberazione dal peccato, dal difetto predominante come cammino di cesellatura della nostra coscienza: *“rinnovatevi nello spirito della vostra mente”* (Rom 12,2)...!!!

Così possiamo vivere la logica di Ef 4, 20-24. Crocifiggere l'uomo vecchio significa spogliarsi dell'uomo vecchio: *con la condotta di prima l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici e dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera.*

Le passioni ingannatrici sono concretizzate nell'elenco di Gal 5, 19-21 (le opere della carne): *Fornicazione, impurità, libertinaggio* (v. 19), *idolatrie, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosie, dissensi, divisioni, fazioni* (v. 20), *invidie, ubriachezze, orge e cose del genere* (v. 21).

²¹ Per una lettura esegetica più precisa rimando alle pagine 181-184 del mio libro, già citato, *L'itinerario di cristificazione di Paolo di Tarso. Caratteristiche di una esperienza di Dio.*

E nell'ottica di Gesù: (Mc 7,20-22): *Quindi soggiunse: "Ciò che esce dall'uomo quello contamina l'uomo" (v. 20). Dal di dentro (esôthen) dal cuore degli uomini escono le intenzioni cattive: Fornicazioni, furti, omicidi (v. 21), adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza (v. 22).*

Spogliarsi dell'uomo vecchio significa immergersi in un cammino di purificazione e circoncisione del cuore, della mente e della volontà, fatto di ascolto della Parola, che è come una spada a doppio taglio che penetra nelle giunture e nelle midolla (cf Eb 4, 12).

Rivestirsi dell'uomo nuovo significa accogliere l'invito di Paolo ai Colossesi: *Rivestiti come amati di Dio santi e dilette di sentimenti di misericordia, di bontà, di mansuetudine, di pazienza (Col 2,12-13).*

Essere crocifisso significa, anche, crocifiggere i *propri falsi io* in un cammino di libertà libera, liberata e liberante.

Non c'è bisogno di essere molto esperti in psichiatria, in psicologia per sapere che noi abbiamo la libertà del nostro essere nell'io profondo, nell'io vero, nel cuore, dove abita la verità della mia speranza che mi fa libero. E allora io mi devo liberare dai miei "io" preconfezionati, dai miei "io" ideali, e dai miei "io" attuali, cioè quelli che io mi fabbrico, e che non sono veri e dai miei ideali che io mi invento e che servo in maniera idolatrica, in maniera quindi di schiavitù.

Libertà da questi "io" inventati da me per giungere al vero io profondo, dove abita il Cristo, mia libertà, fonte, principio e fondamento della speranza della mia vocazione.

"Non sono più io che vivo"

"Non sono" significa accettare il paradosso dell'attentato alla partecipazione dell'*Ehjah asher 'ehjah* di Es 3,14. L'io è colui che è, che era e che sarà.

In At 22,3 Paolo difendendosi a Gerusalemme dice: *"Io sono un Giudeo, nato a Tarso di Cilicia, ma cresciuto in questa città, formato alla scuola di Gamaiete nelle più rigide norme della legge paterna, pieno di zelo per Dio, come oggi siete tutti voi"*.

Questo, da una parte significa avere una profonda e vera capacità contemplativa della vita, ma dall'altra significa vivere ed incarnare la capacità esistenziale di considerare *skýbala*²² (Fil 3,8) tutto il nostro essere e la nostra storia:

Se qualcuno ritiene di poter confidare nella carne, io più di lui: circonciso l'ottavo giorno, della stirpe di Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, fariseo quanto alla legge; quanto a zelo persecutore della Chiesa; irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della legge. Ma quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le

²² Il sostantivo «σκύβαλον» è un *hapax legomenon* paolino. Il suo significato forte ed incisivo sta ad indicare tutto ciò che è il risultato ed il frutto del processo metabolico e fisiologico, ottenuto durante le peristalsi gastriche ed enteriche insieme al processo di assorbimento dei villi intestinali negli esseri viventi. Lo Zerwick lo traduce insieme alla Vulgata con «stercus» (*Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, 4^a ed., Romae 1984).

considero come spazzatura al fine di guadagnare Cristo ed essere trovato in lui, non con una mia giustizia derivante dalla legge, ma con quella che deriva dalla fede in Cristo, cioè con la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede (Fil 3, 5-9).

È necessario considerare le circoncisioni risposta alla *b^erit*²³ di Dio sterco.

Considerare la preghiera come combattimento e resa d'amore come Giacobbe sterco²⁴.

Considerare l'avventura del cammino della fraternità ritrovata come sterco²⁵ *perché conquistati da Gesù Cristo (Fil 3,12).*

Così si passa dall'*Io idolatrico*, saccente, arrogante, autonomo, autarchico all'*Io kenotico* dello spogliamento e dello svuotamento di Fil 2,6-8:

Cristo Gesù pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio. Apparso in forma umana umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce.

Che si fa capacità di rivestirsi dei sentimenti di Cristo, della mente, del cuore, della volontà di Cristo (cf Fil 2,5) ed entrare nel clima della pagina dell'esperienza di Giovanni 13, 1-17.

Fermiamoci, allora, in un attimo contemplativo a godere di questa pagina giovannea dentro la nostra riflessione paolina in modo da approfondire con il contributo di Giovanni il sentire esperienziale e spirituale paolino.

Nel momento culminante dell'esperienza di divenire l'Essere il più dell'Amore per eccellenza, Gesù, il Verbo della Vita, vive in pienezza il suo essere un *Io kenotico*.

Gesù non considera un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio e spoglia se stesso facendosi servo per amore (cf Fil 2, 6-11), e giungendo a vivere l'incarnazione esistenziale del "non vi chiamo più servi ma amici" (Gv 15, 15), per questo vive la logica conseguenza del "non c'è amore più grande di questo dare la vita per gli amici" (cf Gv 15, 13).

²³ Cf la pagina di Gen 15, che abbiamo precedentemente incontrato, dove Dio stipula l'alleanza (*kârat b^erit*) con Abram secondo il rito nomadico del passare attraverso gli animali uccisi e divisi a metà ed invocando su di sé la morte se non fosse rimasto a questa alleanza. E la pagina di Gen 17 dove Dio chiede ad Abramo il segno della circoncisione come risposta e collaborazione ad un'alleanza bipolare e non solamente unilaterale.

²⁴ Cf la pagina di Gen 32, 23-33 dove Giacobbe per chiedere a Dio la benedizione ingaggia con lui un combattimento nel quale Dio si benedice Giacobbe cambiandogli il nome in Israele: "Ti chiamerai Israele, perché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto", ma al termine di questo combattimento Giacobbe-Israele lascia lo Iabbok passando a Penuel zoppicando perché Dio lo ha ferito all'anca...!!!

²⁵ La storia di Giuseppe è raccontata nei capitoli 37-50 del libro della Genesi. All'inizio è caratterizzata dal suo essere rivestito dal padre Giacobbe a diciassette anni della "tunica dalle lunghe maniche", segno della primogenitura data a lui undicesimo nato. Questo chiaramente crea nell'adolescente Giuseppe quell'orgoglio sciocco e superbo, che dovrà essere purificato da quasi venti anni di "notte oscura": dalla vendita dei fratelli fino alla schiavitù in casa di Potifar e poi nella prigione del Faraone, per giungere attraverso l'interpretazione dei sogni del Faraone ad essere rivestito della vera tunica segno della sua autentica e realizzata vocazione ad essere davvero "colui che cerca e trova i suoi fratelli" (cf Gen37,16). La tunica dell'autorità di viceré di Egitto con la quale soccorre la fame dei fratelli e del padre Giacobbe e sazia la vera fame che era il ritrovamento e l'instaurarsi di una vera fraternità amica e comunionale.

“Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare a questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine”: (v. 1).

Gesù penetra nel mistero del suo essere l'ora del Padre attraverso un cammino di lenta e graduale conformazione al mistero del volere del Padre.

L'ora del Padre per Gesù è l'oggetto del suo amore e del suo desiderio di amore libero e liberante. Per Gesù essere l'ora del Padre significa incarnare la sua originalità vocazionale di Figlio e permettere, così, allo Spirito Amore di divenire potenza redentiva per tutti i suoi per i quali, Lui, il Verbo incarnato, Agnello di Dio, sta per versare il suo sangue per perfezionare l'alleanza iniziata nel sangue degli animali imbanditi da Abram su ordine di Dio, come abbiamo già visto e meditato in Gen 15.

L'ora è il momento, il *kairòs*, per essere amore puro e libero di donarsi totalmente ed integralmente per divenire ed essere davvero tutto a tutti (cf 1Cor 9,19).

Entrare nell'ora con Gesù, nella logica di Gv 12, 26, significa accogliere l'invito a cercare di essere nelle cose del Padre, perché sia operativa la logica eucaristica ed oblativa del “non come voglio io, ma come vuoi tu” (cf Lc 22,42): perché “io faccio sempre quello che piace al Padre” (Gv 8,29)...!!!

“Mentre cenavano, quando già il diavolo aveva messo in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone di tradirlo, Gesù sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio tornava, si alzò da tavola, depose le vesti e, preso un asciugatoio, se lo cinse attorno alla vita. Poi versò dell'acqua nel catino e cominciò a lavare i piedi dei suoi discepoli ed a asciugarli con l'asciugatoio di cui si era cinto.” (vv. 3-5).

Ecco la dinamica del gesto eucaristico dell'essere nell'ora del Padre nel “più dell'Amore” scelto, deliberato ed incarnato. È nel momento della Cena, nel banchetto dell'Agape, che la Pasqua dell'Agnello inizia la sua dinamica di compimento.

L'ora-Pasqua si concretizza nel giungere al segno, anche esteriore, dello svuotamento e dello spogliamento. Gesù depone volentieri e liberamente le vesti, non solo perché gli schiavi ed i servi erano quasi nudi nel loro servizio ai padroni, ma perché Gesù sente il bisogno di quella nudità per vivere in pienezza il senso salvifico della nudità apparentemente coercitiva e obbligata del rito barbaro e disumano della crocifissione romana.

Non è minimamente importante pensare che qui la nudità fisica di Gesù non sia completa, come lo sarà sicuramente stato sul Golgota (cf gli Autori latini che descrivono il modo di crocifiggere dei Romani); importante è la scelta con cui qui Gesù accetta e prende su di sé quello che, lì sul Golgota, sarà il solo apparente “rituale d'obbligo” della nudità e della spogliazione per quella macabra e sadica procedura di eliminazione di un uomo.

Un gesto d'amore libero e liberante, che si fa nudità, non solo necessariamente accettata, ma fecondamente capace di riportare l'uomo alla nudità d'amore dell'Eden prima del dramma di Gen 3: dove era iniziato il combattimento del vecchio Adamo con Satana portato a compimento vittorioso dal Nuovo Adamo, che lo sconfigge – anche nella sua presenza in Giuda, che su sua sollecitazione ed ispirazione aveva in cuore di tradire Gesù (cf v. 2).

Gesù in questa nudità si riveste solo dell'asciugatoio messo ai fianchi. Non può non venire in mente il significato biblico del “mettersi la cintura ai fianchi” o “cingersi i

fianchi”. È l’invito al combattimento e, finalmente, ad un combattimento d’amore per ferire ed essere feriti dall’ Amore. Essere feriti dall’ Amore, amare fino alla fine e pretendere che ci si faccia Amore fino alla fine: ecco la vera realtà salvifica e trasfigurante di questa esperienza di dono oblativo ed eucaristico, comunicata e consegnata dalla persona di Gesù ai suoi. In più, se ricordiamo l’invito di Paolo in Ef 6, 14: “cinti i fianchi con la verità”, viene facile trovare qui l’invito di Gesù ad essere e vivere “la carità della verità” per ogni persona, che incontriamo nel nostro pellegrinaggio umano e spirituale.

“Venne dunque da Simon Pietro e questi gli disse: ‘Signore, tu lavi i piedi a me?’. Rispose Gesù: ‘Quello che io faccio, tu ora non lo capisci, ma lo capirai dopo’. Gli disse Simon Pietro: ‘Non mi laverai mai i piedi!’, gli rispose Gesù: ‘Se non ti laverò, non avrai parte con me’. Gli disse Simon Pietro: ‘Signore, non solo i piedi, ma anche le mani ed il capo!’: (vv.6-9).

Pietro vive il dramma dello scandalo dell’ Amore nudo. Lo scandalo dell’ Amore Crocifisso. Entra nuovamente nell’esperienza amara di non comprendere esistenzialmente e con il cuore la necessità dell’ Amore di farsi ed essere Amore Crocifisso, che diventa “sacrificio di soave odore” (Ef 5,2).

Rientra nella logica del passare dallo slancio entusiasta del “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente” o del “Signore, da chi andremo tu solo hai parole di vita eterna” (cf Mt 16, 16; Mc 8,29; Gv 6,71) al “Signore, non ti accadrà mai”, che costringe Gesù a rivolgergli le parole dure ed amare del “Vattene, satana, perché tu ragioni non secondo Dio, ma secondo gli uomini...” (cf Mc 8, 33)!!!

Se non si accetta la logica della nudità necessaria dell’ Amore Crocifisso non si può ragionare nell’orizzonte liberante e trasfigurante della pienezza dell’ Amore, che giunge all’alba radiosa della Pasqua: compimento per Gesù dell’essere nell’Ora del Padre nel “più dell’ Amore...!!!

Per partecipare alla sorte gloriosa e apostolicamente feconda di Gesù, Pietro deve accogliere e vivere l’accettazione esistenziale del lasciarsi lavare i piedi per capire come si possano e si debbano lavare i piedi ai fratelli:

“Vi ho dato infatti l’esempio perché come ho fatto io, facciate anche voi” (v.15).

Questo versetto 15 ci invita a riflettere e contemplare cosa significhi esistenzialmente “lavarsi i piedi gli uni gli altri”, come cammino di libertà, che si dona e libera gli altri nella “carità della verità”, perché la carità si compiace della verità (1Cor 13,6).

Ci sono alcune possibili vie e piste di concretizzazione ed attualizzazione del “lavarsi reciprocamente i piedi” nel nostro essere divenuti Amore libero rivestito del solo asciugatoio del servizio del “Più dell’ Amore” e vivere la *diakonia dello spirito* (cf 2 Cor 3,8).

Questa *diakonia dello Spirito*, che è l’ Amore ed il “Più dell’ Amore”, assume sempre più per Paolo a livello operativo una serie di concretizzazioni che possiamo definire: *Diakonia della verità*, *Diakonia del “portare gli uni i pesi degli altri”* (cf Gal 6,2), *Diakonia del discernimento*, *Diakonia dell’affetto*, *Diakonia delle lacrime*.

La *diakonia della verità* è divenire, essere e farsi *carità della verità*.

È, cioè, entrare nella logica dell’essere persone libere e liberate dai falsi io, e che sono giunte sempre più al loro “io profondo ed autentico”, dove è la loro verità, il Cristo verità, “intimior intimo meo”, e rendono ragione del Cristo, loro Speranza, che facendo

loro conoscere la loro verità le fa libere e le fa capaci di liberare (cf Gv 8, 32) non imponendo nessun falso schema di artificiosa, sterile e sovrastrutturale verità di se stesse, riuscendo ad abbattere ogni maschera di falsità, menzogna ed ipocrisia: via diabolica nella nostra vita di relazioni comunitarie e fraterne (cf 2 Cor 11,14).

La *diakonia del portare i pesi gli uni degli altri* (cf Gal 6,2) è sempre più entrare nella logica che se *il fratello non mi è peso non lo posso considerare fratello*²⁶, che il Signore mi dona per crescere e maturare insieme in un dialogo di confronto sereno e di provocazione di amore libero ad aprirsi sempre più agli orizzonti di maturità cristificata per cui ciascuno originalmente è fatto e pensato da Dio per l'eternità.

La *diakonia del discernimento* significa ricordarsi del bisogno esistenziale di rivestirsi, come già dicevamo più sopra nel terzo paragrafo, di quell'amore delicato, raffinato, sensibile e tenero, che Paolo canta in Fil 1,9, e che è l'unica sicurezza per giungere a scegliere ed incarnare in ogni nostro "qui ed ora" il *miglio* ed il "Più dell'Amore", di cui si riveste la volontà dell'Amore del Padre su ciascuno di noi.

La *diakonia dell'affetto*, attraverso la quale Gesù vuole ricordare che il cuore del discepolo, iniziato e formato alla scuola dell'intimità con il Suo essere il Maestro, è fatto per amare e vivere, in una libertà del cuore sempre più autentica, le dinamiche relazionali con i fratelli nel Signore.

Queste dinamiche devono allora rivestirsi di sentimenti affettivi, che siano caratterizzati da risonanze di delicatezza, sensibilità, tenerezza e raffinatezza, che rappresentino e siano una permanente *schola affectus*²⁷ ai piedi del Maestro, che è Colui che ha "il Cuore mite ed umile" (cf Mt 11,29) e proprio per questo di amare in un amore appassionato, tenero, delicato ed allo stesso tempo forte, maturo e fecondo (cf 1 Cor 16, 24: "il mio affetto (*agâpe*) sia con tutti voi in Cristo").

La *diakonia delle lacrime*, che è la capacità di Paolo di essere nel Gesù, che vive in lui, protagonista del verbo *splanchnizomai*, con cui gli evangelisti descrivono la commozione empatica di Gesù per le folle, per Gerusalemme, per la morte di Lazzaro.

"ma Cristo vive in me"

Nel riprendere la nostra riflessione sul testo paolino di Gal 2,20 siamo invitati a giungere, *attraverso questo ascolto profondo e trasfigurante*, a vivere un'autentica esperienza di fede, di speranza e di amore che ci permette di vivere un'esperienza spirituale davvero cristificata, in cui il Cristo vive la sua originalità nella mia originalità.

Fabrizio *si cristifica*, Cristo *si "fabrizizza"*.

Cosicché il Cristo: *vive* (Fil 1,21) *pensa* (1 Cor 2,16), *opera* (Gal 2,20), *ama* (2 Cor 5,14), *vuole* (At 22,10), *prega* (Rom 8,26-27), *soffre* (Fil 1,29), *muore* (Gal 2,19b; Rom 6,6) *risuscita* (2Cor 5,17) *in me*²⁸.

²⁶ Cf D. BONHOEFFER, *La Vita Comune*, capitolo quarto, Milano 1980.

²⁷ Rimando alle pagine 15-17 del mio libro sopra citato: *La cristificazione...*

²⁸ G. ALBERIONE, *Donec formetur Christus in Vobis*. Meditazioni del Primo Maestro, Alba-Roma 1932, p. 64.

“Questa vita che io vivo nella carne”

È l’esperienza della vita nella carne eucaristica. Non più una vita nella carne di peccato, ma l’invito forte ed appassionato di Paolo alla vita nella carne, che diventa la carne dell’offerta del corpo. “Questo è il mio corpo”, come libertà liberata, che si dona per liberare molti nel “Più dell’Amore”.

“Divento carne e do me stesso da mangiare” (cf “Date loro voi stessi da mangiare”: Mt 14,16) nella logica della prevenzione dell’amore delicato, tenero e raffinato (cf Fil 1,9).

“Che mi ha amato e ha dato se stesso per me”

La cristificazione diventa partecipazione all’essere amore d’amicizia eucaristico: “*Non c’è amore più grande di questo dare la vita per gli amici*” (Gv 15,13).

Si giunge a donare il proprio “io profondo” nell’ “io profondo” di Gesù che lo dona ogni momento per me. È il cammino dell’esperienza spirituale cristificante come conformazione trasfigurativa e quindi sostitutiva.

Così si entra, *attraverso questo ascolto cristificante*, nell’Apostolato della vita interiore eucaristica e cristificata.

L’apostolo diviene ed è un ostensorio che contiene Gesù Cristo e spande una luce ineffabile intorno a sé, la luce che viene dalla perenne conversione (cf 2 Cor 4,6)²⁹.

Credo che questo veloce cammino di studio contemplativo, che la Parola ci ha donato, mettendoci alla scuola di come Gesù, il Maestro Divino, inizi i Suoi discepoli alla vita spirituale nell’esperienza intima con Lui, possa donarci quel desiderio e quella passione di chiedere al Signore Gesù anche noi come Giovanni: *Maestro dove abiti? per andare e rimanere con Lui* e vivere perennemente le nostre *quattro del pomeriggio nel cuore orecchio* con Gesù, nostro Signore, Maestro ed Amico (cf Gv 1,38-39).

²⁹ “Apostolo è colui che porta Dio nella sua anima e lo irradia attorno a sé. Apostolo è un santo che accumulò tesori; e ne comunica l’eccedenza agli uomini. L’Apostolo ha un cuore acceso di amore a Dio ed agli uomini; e non può comprimere e soffocare quanto sente e pensa. L’Apostolo è un vaso di elezione che riversa, e le anime accorrono a dissetarsi. L’Apostolo è un tempio della SS. Trinità che in lui è sommamente operante. Egli, al dire di uno scrittore, trasuda Dio da tutti i pori: con le parole, le opere, le preghiere, i gesti, gli atteggiamenti; in pubblico ed in privato; da tutto il suo essere. Vivere di Dio! e dare Dio”: G. ALBERIONE, *Ut perfectus sit Homo Dei*, Roma 1961, v. IV, pp. 277-278.

Come iniziava Ignazio alla vita spirituale?

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.*

1. Iniziazione alla vita spirituale in genere

1.1. A Gerusalemme e a Barcellona

Ignazio comincia ad “aiutare le anime”, così lui stesso chiama la sua attività apostolica, senza un programma determinato. Con il cambiamento di vita scaturito dalla sua conversione, iniziato con la convalescenza a Loyola, dopo essersi ferito gravemente difendendo la fortezza di Pamplona (maggio 1521), egli vuole andare da pellegrino a Gerusalemme per visitare i Luoghi Santi, cioè rammemorare la presenza terrena di Gesù. Non bastavano ovviamente le profonde esperienze spirituali e mistiche vissute a Manresa¹ poche settimane prima; attraverso di esse egli ha avuto conoscenza del mistero trinitario, della creazione del mondo e dell’umanità di Cristo, soprattutto nell’illustrazione presso il fiume Cardoner (Au 27-30)²; di modo che aveva l’impressione che Dio lo avesse trattato in questo periodo “come un maestro di scuola tratta un bambino, quando gli insegna”. Dunque, con il suo pellegrinare in Terra Santa Ignazio sente inoltre il bisogno di prendere sul serio il Gesù storico, il Gesù di carne e ossa per una vita spirituale autentica. Secondo alcuni gruppi del movimento degli “alumbrados”, che Ignazio conosceva bene, erano sufficienti le alte esperienze spirituali, tanto da disprezzare ciò che era materiale, terreno. Si trattava di una sorta di spiritualità che oggi si definirebbe come “liquida”, secondo la New Age, senza un contenuto evangelico chiaro³. Ignazio invece considera

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2. Ad Alcalá e Salamanca

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Da queste risposte come dai tentativi di Alcalá e Barcellona risulta chiaro il modo in cui Ignazio inizia alla vita spirituale in genere, cioè parlando familiarmente delle questioni che interessano, anzi colpiscono le persone che lo consultano. La conversazione spirituale diventa sin dai suoi primi passi apostolici il modo principale per aiutare le anime⁴.

1.3. A Parigi

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

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

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

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

Alcune di queste cose erano ben note allo stesso Ignazio, il quale, dopo la ferita di Pamplona, a Loyola e a Manresa faceva penitenze per i suoi peccati, cadendo nel tormento degli scrupoli, sentendosi poi “liberato per la misericordia di Dio” (Au 25)⁵. Così Ignazio consigliò a Fabro di riconciliarsi con Dio e con se stesso, facendo una confessione generale, e di frequentare i sacramenti. Fabro era pronto per fare gli esercizi spirituali; tuttavia Ignazio non lo considerava preparato e lo dissuase. Per il momento, invece, gli fece acquisire maggiore fiducia in se stesso, lo aiutò a superare i suoi scrupoli, gli insegnò a dominare le sue fantasie e a cercare la pace interiore, aspettando che lo sviluppo spirituale raggiungesse il momento opportuno per fare il mese di Esercizi; nella conversazione spirituale stessa, cercava i punti rilevanti, senza incuriosirsi riguardo agli atti peccaminosi. Certo, questo tipo di conversazione aveva a sostegno un sottofondo di sincera amicizia. Essa crea una sfera in cui sono trasfigurati ed impregnati di affetto i rapporti interumani; non impone uniformità, lascia libere le persone coinvolte, perché si sentano “amici nel Signore”, come diceva Ignazio⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Iniziazione agli Esercizi spirituali

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

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

parlare, trattare direttamente, “immediate con la sua anima devota, abbracciandola nel suo amore e lode” (EE 15), e ciò culminerà poi alla fine degli Esercizi nella “Contemplazione per raggiungere l’amore” (EE 230); quindi essi sono una sorta di *mistagogia*, come alcuni autori rilevano, cioè una iniziazione esperienziale e non puramente teorica o dottrinale al mistero dell’amore di Dio manifestato in Gesù⁸.

2.1. *Atletismo spirituale*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Amore divino e amore umano

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

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

Vivere lo scambio reciproco che questa preghiera esprime tra l'amore divino e l'amore umano è essenziale per una vita spirituale autentica in senso cristiano, perché il Dio di Gesù è Amore, ma, come già detto, un amore operativo, in modo tale che, dando i suoi doni, le sue opere, non dà qualcosa come purtroppo accade tante volte nell'amore umano, ma dà se stesso. K. Rahner lo sottolinea con l'espressione "Selbstmitteilung Gottes", che, come è noto, è profondamente motivata dalla spiritualità ignaziana⁹.

Il movimento di fondo è, secondo il Loyola, sempre questo: "cercare e trovare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Lui"¹⁰, cioè non staccare Dio dalle persone e dagli eventi che ci circondano: Dio nel mondo e il mondo in Dio, questa è la sintesi ignaziana, che ha la sua base nel mistero del Dio incarnato, un Dio che si fa uomo, si fa mondo e si fa storia senza perdere la sua divinità; perché solo il Figlio si fa uomo¹¹, di conseguenza senza il Dio uno e trino non sarebbe possibile l'incarnazione e pertanto non sarebbe possibile la salvezza¹². Per cui questo mistero si contempla ampiamente all'inizio della 2^a Settimana, legato inscindibilmente al mistero trinitario: "contemplare come le tre divine Persone osservando tutta la superficie o rotondità di tutto il mondo piena di uomini, e vedendo che tutti scendevano all'inferno, viene stabilito da tutta l'eternità che la seconda Persona si faccia uomo per salvare il genere umano; e così, giunta la pienezza dei tempi, inviano l'angelo san Gabriele a nostra Signora" (EE 102).

Emerge dunque che il "trovare Dio in tutte le cose", cioè in tutto ciò che è ed accade in noi, negli altri, nella Chiesa e nel mondo, ovvero questa onnipresenza divina non ha nulla a che vedere con il panteismo, con la divinizzazione del mondo. Tutte le cose e tutti gli eventi si sono fatti piuttosto trasparenti, tracce del divino, rivelando il Dio trinitario come creatore, redentore e santificatore; e perciò ogni cosa, ogni evento e ogni persona può diventare un segno della presenza di Dio e della sua volontà. Questo a volte non è chiaro a prima vista; ha bisogno di un accurato discernimento¹³. A questo fine giova il "farsi indifferente a tutte le cose create", come dice il "Principio e fonda-

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

¹⁰ Costituzioni della Compagnia di Gesù, n.288.

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

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

¹³ S. RENDINA, *La pedagogia degli Esercizi*, Roma 2002, 129 ss.

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

2.3. Volontà di Dio e autonomia dell’uomo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tra discreta lontananza e una sacra intimità

Chi dà modo e ordine nella vita spirituale

di JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.*

1. Introduzione: abbiamo negli Esercizi Spirituali un tesoro che non possiamo falsificare né perdere

Dopo il Concilio Vaticano II, la pratica degli Esercizi Spirituali fu considerata rigida e, addirittura, dura, si presentava con tanti atti di devozione e poco tempo per la preghiera personale. La persona che accompagnava l'esperienza, di norma chiamato "direttore", aveva una grande autorità ma, più che accompagnatore, era solo un predicatore. Il ritiro era indirizzato, in primo luogo, ai preti e alle religiose, e le meditazioni e le prediche di solito erano le stesse. Venivano privilegiati i gruppi e, gradualmente, si abbandonò l'accompagnamento personale; ne conseguì che tutti gli anni si ripetevano gli stessi sermoni in forma quasi identica e, visto che la persona non era più considerata come il "soggetto" del ritiro, non veniva richiesta nessuna preparazione; in tal modo si assicurava l'originalità e la fattibilità della pratica ignaziana. La principale preoccupazione era la fedeltà al testo ignaziano, tanto che in una settimana circa si cercava di terminare tutto il contenuto del libretto. In sintesi, dunque, si aveva una scarsa considerazione delle problematiche della persona che faceva il ritiro e, considerati i tanti interventi del predicatore, veniva a mancare il tempo per il colloquio personale. Così facendo gli Esercizi si trasformarono in un'attività esclusivamente passiva, in sostanza, solo di ascolto.

Alcune persone cominciarono a porsi la domanda: "Perché gli Esercizi non mi cambiano?" e, piano piano, s'impiegavano sempre meno giorni per il ritiro. I sacerdoti, per esempio, ridussero la durata da otto o dieci giorni a solo quattro o cinque; i laici, che non potevano lasciare il loro lavoro, da cinque a tre, e talvolta a due giorni. Diversi consideravano che i giovani mancassero di soggetto per vivere l'esperienza, anche se più tardi è stato dimostrato il contrario¹. Alcuni gesuiti, per attirare l'attenzione sulla pratica ignaziana e forse per reazione a chi pensava che la fedeltà al metodo² non fosse fonda-

* JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J., Professore presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, emilio@unigre.it

¹ Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. (2002). "El 'Taller de Conversión' de los Ejercicios. Volumen II: Los Ejercicios: una oferta de Ignacio de Loyola para jóvenes, México: SEUIA-ITESO.

² Cf. CALVERAS, José. (1958. 2ª Ed.). *Ejercicios Espirituales. Directorio y Documentos de S. Ignacio de Loyola*. Barcelona: Balmes, 42

mentale, cominciarono a prescindere da esso, a volte parzialmente, a volte totalmente, e a offrire giornate di studio teologico, corsi di aggiornamento o approfondimento biblico, incontri di revisione di vita, corsi di analisi della realtà sociale o politica e, ogni tanto, alcuni ritiri con una forte sfumatura di terapie psicologiche o semplicemente di sviluppo umano. Fortunatamente, diversi accompagnatori rimasero fedeli al metodo ignaziano e hanno vissuto l'esperienza in maniera autentica, in silenzio e in ritiro, attraverso la conoscenza e la previa preparazione accurata delle singole persone. Ma questi, pur sostenendo la fedeltà della pratica, senza assolutizzazioni, erano sempre in numero minore e non riuscirono a penetrare nell'ambiente ecclesiale con la serietà che meritava. Davanti a questo contesto, il Padre Arrupe, allora Preposito Generale della Compagnia di Gesù, preoccupato della situazione, fu molto chiaro nella sua richiesta di non abbandonare la pratica ignaziana con tutte le sue esigenze:

Se quelli che vengono da noi non sono preparati per fare gli Esercizi come si deve, meglio è tentare di prepararli per altri mezzi o procedimenti (conferenze, gruppi di studio, preghiera in comune, corsi, ecc.). Ma non devono chiamarsi Esercizi di Sant'Ignazio altre attività o riunioni spirituali, apostoliche, di studio, ecc., che non compiano con i requisiti richiesti per essi. D'altra parte, l'esperienza mostra anche oggi - e potrei citare moltissimi esempi - che benché sembri a volte che converrebbe 'ammorbire' o ridurre gli Esercizi, quando sono fatti con ogni serietà gli esercitanti rimangono molto contenti. Non cediamo pertanto, facilmente. Prima al contrario, vediamo piuttosto in quelle difficoltà una chiamata per rinnovare questo apostolato ritornando all'idea di Sant'Ignazio con tutto quello che porta con sé. Abbiamo negli Esercizi un tesoro che non possiamo falsificare né perdere³.

Sebbene non sia l'argomento centrale di questo lavoro un'analisi della pratica degli Esercizi Spirituali, la citazione del Padre Arrupe mi permette soltanto di ricordare un problema che si presentò spesso all'epoca della XXXII Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, il fatto, cioè, che la pratica fosse dominata dai criteri individualistici, un po' intimistici e non sempre secondo i criteri del servizio della fede e la promozione della giustizia nel discernimento degli spiriti. Era chiaro che mancava una ricerca approfondita degli Esercizi e la loro relazione con la teologia del post-Concilio Vaticano II. La XXXIII Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, che ebbe luogo dal 2 settembre al 25 ottobre 1983, riconobbe che c'era una rinnovata presa di coscienza riguardo all'importanza della vita religiosa, manifestata specialmente nel desiderio di dare un impulso decisivo alla pratica degli Esercizi Spirituali e al discernimento apostolico⁴. I padri delegati erano consapevoli di vivere "un momento unico", un "intenso periodo" della storia dei gesuiti. La Congregazione, fedele allo spirito ignaziano, pose l'attenzione sulle "esigenze degli uomini del nostro mondo" e cercò di capirli "così come li capisce Dio"⁵. Per questo, manifestò la necessità di mettere in pratica pienamente la spiritualità ignaziana e, soprattutto, gli Esercizi Spirituali. Riconobbe che essi corrispon-

³ ARRUPPE, Pedro, Preposito Generale della Compagnia di Gesù, 14 febbraio, 1972.

⁴ CONGREGAZIONE GENERALE XXXIII DELLA COMPAGNIA DI GESÙ, Decreto 1, 10. D'ora in poi CG.

⁵ CG., XXXIII, Decreto 1, 34.

dono alla pratica di uno degli apostolati tradizionali dei gesuiti e costituiscono un ministero che aiuta a rafforzare la fede che opera la giustizia⁶; ci invitano a contemplare il mondo di oggi per comprendere meglio i bisogni dell'uomo. Gli Esercizi affrontano, quindi, la sfida di adattarsi ai bisogni dei fedeli in modo che, insieme, possiamo capire il mondo "secondo lo stile di Dio" e richiedono un'abnegazione personale, condizione necessaria per il raggiungimento dell'atteggiamento indispensabile per svolgere un adeguato discernimento individuale e comunitario⁷.

La XXXIV Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, svoltasi dal 5 gennaio al 22 marzo 1995, ha fatto riferimento agli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola su un duplice piano. A livello del testo, immediato ed esplicito, non fa nessun riferimento alla pratica degli Esercizi come a un ministero dei gesuiti e al modo di metterlo in pratica. Afferma con chiarezza che si tratta di una proposta diretta ai laici per collaborare insieme, nella stessa missione, sotto l'ispirazione della spiritualità ignaziana e in particolare degli Esercizi⁸. Li riconosce come l'ispirazione della famosa espressione "*amici nel Signore*"⁹ e quindi individua un efficace collegamento tra i laici e la missione gesuita¹⁰. Essi sono, in definitiva, il seme, la fonte e l'origine della vocazione della Compagnia di Gesù¹¹. Per quanto riguarda la XXXV Congregazione Generale, che si è svolta dal 7 gennaio al 6 marzo 2008, l'Ordine ha riconosciuto ufficialmente l'importanza del ministero degli Esercizi Spirituali invitando i gesuiti a favorire "una rinnovata e profonda esperienza di riconciliazione con Dio in Cristo"¹²; come pure a "rintracciare le origini della mistica del servizio di Ignazio e dei suoi primi compagni nella loro esperienza degli Esercizi Spirituali"¹³. Infatti, "radunati dagli Esercizi Spirituali, essi giunsero ad avere un unico scopo: essere inviati in missione a immagine del Figlio e così servire il Signore come suoi compagni"¹⁴; e ancora che "la grazia degli Esercizi è disponibile a una cerchia più ampia e fornisce un linguaggio e una esperienza comunitaria"¹⁵. Questa esperienza "è il cuore di ogni opera ignaziana"¹⁶, e sta alla base della formazione dei gesuiti e dei loro collaboratori¹⁷. Nel tentativo di definire il nostro ministero nei tempi odierni, la Compagnia di Gesù torna ad affermare che "per essere contemplativi nell'azione, cercando e incontrando realmente Dio in tutte le cose, è necessario tornare continuamente all'esperienza spirituale degli Esercizi. Consapevoli che sono 'un dono che lo Spirito del Signore ha fatto alla Chiesa intera' dobbiamo, seguendo l'invito del

⁶ CG., xxxiii, Decreto 1, 43, 48.

⁷ CG., xxxiii, Decreto 1, 13.

⁸ CG., xxxiv, Decreto 13, 7-8.

⁹ CG., xxxiv, Decreto 7, 11.

¹⁰ CG., xxxiv, Decreti, 13, 14, 20 e 10.

¹¹ CG., xxxiv, Decreto 1, 7.

¹² CG., xxxv, Decreto 3, 19.

¹³ CG., xxxv, Decreto 4, 2.

¹⁴ CG., xxxv, Decreto 4, 23.

¹⁵ CG., xxxv, Decreto 6, 5.

¹⁶ CG., xxxv, Decreto 6, 9.

¹⁷ CG., xxxv, Decreto 6, 19, 24.

Santo Padre, ‘riservare un’attenzione specifica al ministero degli Esercizi Spirituali’¹⁸. Sono chiaramente confermati l’impegno e l’importanza di questo ministero¹⁹. Posto poi l’accento sulla necessità di riscoprire il nostro carisma, i padri delegati riconobbero che “ci sentiamo chiamati non solo a portare aiuto diretto a persone in situazioni di disagio, ma anche a riconoscere la loro piena integrità, reintegrandole nella comunità e riconciliandole con Dio. Spesso questo richiede un impegno a lungo termine, sia esso nell’educazione dei giovani, nell’accompagnamento spirituale attraverso gli Esercizi, nella ricerca intellettuale...”²⁰. Si afferma, inoltre, che “gli Esercizi Spirituali, che sin dall’inizio sono stati uno strumento prezioso a noi affidato, oggi si rivelano un sostegno di incalcolabile valore per i nostri contemporanei: ci sono di aiuto a muovere i primi passi e a progredire in una vita di preghiera, a cercare e trovare Dio in tutte le cose e a discernere la sua volontà, rendendo la fede più personale e più incarnata”²¹. Infine, nella presentazione delle nostre sfide, si asserisce che nel nostro “accompagnamento nei ritiri spirituali dovremmo invitare le persone a rendersi conto della centralità della nostra alleanza con la natura in vista di relazioni di giustizia con Dio e con gli altri...”²². È molto interessante costatare che, quarantaquattro anni dopo la citata affermazione del Padre Pedro Arrupe, la XXXVI Congregazione Generale, tenuta dal 2 ottobre al 12 novembre 2016, ha rilevato lo stesso problema quando dichiara: “l’interrogativo che si pone oggi alla Compagnia è quello di conoscere il motivo per cui gli *Esercizi* non ci cambino così profondamente come noi auspicheremmo. Quali elementi nelle nostre vite, nelle nostre opere o nei nostri stili di vita ostacolano la capacità di lasciare che la misericordia di Dio ci trasformi? Questa Congregazione è profondamente convinta che Dio chiami tutta la Compagnia ad un profondo rinnovamento spirituale. Ignazio ci ricorda che ogni Gesuita deve fare “in modo di avere dinanzi agli occhi, finché vivrà, prima d’ogni altra cosa, Iddio”²³. Riconobbe, inoltre, che gli Esercizi Spirituali rappresentano le fondamenta della nostra consacrazione al Signore, Dio Nostro e alla Chiesa, il senso ultimo della missione apostolica e, ci spinge ancora a *non falsificare ne perdere il tesoro che abbiamo negli Esercizi* con questa decisiva proclamazione: “così, tutti i mezzi che ci uniscono direttamente a Dio dovrebbero essere valorizzati e praticati più che mai: gli *Esercizi spirituali*, la preghiera quotidiana, l’Eucarestia e il sacramento della riconciliazione, la direzione spirituale e l’esame”²⁴. Noi abbiamo bisogno di appropriarci sempre di più del dono degli *Esercizi* che condividiamo con tante persone, in particolare con la famiglia ignaziana²⁵, e delle *Costituzioni* che animano la nostra Compagnia. In un mondo che sta perdendo il senso di Dio, noi dovremmo cercare di essere più profondamen-

¹⁸ CG., XXXV, Decreto 1, 12.

¹⁹ CG., XXXV, Decreto 1, 15.

²⁰ CG., XXXV, Decreto 2, 13.

²¹ CG., XXXV, Decreto 3, 21.

²² CG., XXXV, Decreto 3, 36.

²³ CG., XXXVI, Decreto 1, 18; Cf. Formula dell’Istituto (1550), 1.

²⁴ *Costituzioni*, 813.

²⁵ CG., XXXV, Decreto 5, 29.

te uniti a Cristo nei misteri della sua vita. Mediante gli *Esercizi* noi acquisiamo lo stile di Gesù, i suoi sentimenti, le sue scelte”²⁶.

2. Scopo dello studio: capire l'importanza di chi dà modo e ordine nella vita spirituale

Dopo aver analizzato la pratica degli Esercizi Spirituali negli ultimi anni, ho potuto constatare che una delle cause dell'irrigidimento del metodo ignaziano è stata la mancata formazione della persona che accompagna la pratica del ritiro. Con una certa buona volontà, ma con la falsa supposizione che la fedeltà consista nell'osservanza cieca del testo del libro, ci si è dimenticati del fatto che Ignazio di Loyola non volesse scrivere un direttorio sul modo di dare il ritiro. Una delle cose fondamentali che sono state trascurate è quella della capacità di adattamento e dell'importanza delle annotazioni. Chi che dà modo e ordine, dopo aver fatto gli Esercizi, deve conoscere e aver assimilato perfettamente il metodo, in modo tale che sia in grado di accompagnare le persone e, secondo i loro bisogni, di fare gli adattamenti necessari. È essenziale che capisca che non deve essere un predicatore, né può approfittare del ritiro per un corso di teologia, filosofia o per dirigere una terapia psicologica²⁷. Questi aspetti, infatti, non costituiscono in modo assoluto l'originalità del testo ignaziano, ma deve essere evidenziata la libertà che esso ci offre per guidare le persone nelle loro situazioni, nelle loro sofferenze e gioie, ecc.. Inoltre, un altro elemento importante è l'adattamento allo stato attuale della persona che fa il ritiro e l'integrazione della pratica nella realtà. Ignazio non ha sviluppato tutti gli elementi che si devono seguire e pregare nel ritiro; nemmeno ci ha dato tutti “i punti di meditazione” che si devono offrire obbligatoriamente²⁸. Tutto è offerto in forma sommaria perché la persona che accompagna possa svilupparli, o no, d'accordo sempre con la persona che ha chiesto l'aiuto e tutto questo si configura, secondo la pratica di Ignazio, come *chi dà modo e ordine*²⁹. Di seguito, ricorderemo solo alcuni punti.

Convinto che gli Esercizi Spirituali fossero le fondamenta del ministero della Compagnia di Gesù e una solida base per la crescita dell'Ordine, dopo il 1539, il lavoro di Ignazio si focalizzò sulla formazione dei direttori. La sua attenzione era, di fatto, rivolta al lavoro dei moltiplicatori del carisma dei primi compagni gesuiti. Ignazio trovò negli Eser-

²⁶ CG., xxxvi, Decreto 1, 18. Cf. Discorso del Santo Padre Francesco ai Delegati della Congregazione Generale il 24 ottobre 2016, 1, 2; Omelia del P. Arturo Sosa Abascal, S. I., Preposito Generale, nella Messa di Clausura della Congregazione Generale 36, Chiesa di Sant'Ignazio a Roma, 12 novembre 2016; Omelia del P. James E. Grummer, S. I., nella Messa dello Spirito Santo, Chiesa di Santo Spirito in Sassia, Roma, 14 ottobre 2016.

²⁷ Cf. RAHNER, KARL. (1979). *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de boy*. Santander: Sal Terrae, 6.

²⁸ Cf. IGLESIAS, Ignacio. (1989). “Dar ‘a otro modo y orden’ (Ex. 2)”. *Manresa* Vol. 61, 355-366.

²⁹ Cf. IPARRAGUIRRE, Ignacio. (1946). *Práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en Vida de su Autor (1522-1556)*, Bilbao-Roma: Biblioteca Instituti Historici S.I. Vol. III. El Mensajero del Corazón de Jesús. Institutum Historicum Societatis Iesu, 149-151.

cizi Spirituali un tesoro incalcolabile, un magnifico ed efficace strumento per trasmettere la sua esperienza di vita, i suoi inutili sforzi per raggiungere la fama e il prestigio, il potere e il modo in cui Dio lo aveva toccato quando egli lo aveva cercato sinceramente. Questo era ciò che lui comunicava a coloro che si erano messi nelle sue mani e la sua missione era, precisamente, favorire l'esperienza immediata di Dio³⁰. Gli Esercizi erano radicati nella sua anima e trasmetteva un grande entusiasmo per il servizio di Dio e un desiderio sconfinato di un'autentica conversione al Signore e ai fratelli³¹. Ignazio trovava la forza negli Esercizi per comunicare la possibilità della conversione in un mondo desideroso della vera pace e dell'autentica luce, in mezzo a sospetti, a rancori e con una chiesa divisa al centro di una severa confusione teologica, liturgica e spirituale. Se ebbe successo come accompagnatore degli Esercizi fu semplicemente perché parlava con la verità e ispirava fiducia, poiché era coerente con quello che diceva. Tutti i gesuiti che erano stati formati personalmente da Ignazio in questo ministero erano d'accordo sul fatto che un buon direttore fosse la chiave per comunicare il vero metodo degli Esercizi. Così ha affermato Eduardo Pereyra, discepolo di Francisco de Villanueva, uno dei gesuiti della prima generazione e a sua volta discepolo di Ignazio di Loyola e Pietro Fabro³². Daniello Bartoli lo conferma quando sostiene che il direttore è cruciale se si vuole favorire una vera conversione e che deve essere molto competente; ne consegue così che non tutti possono svolgere questo ministero giacché gli Esercizi sono un medicinale per le anime malate, tra le quali c'è molta differenza e la medesima cura non può essere di beneficio per tutti³³. Da parte sua, Gil González ha dichiarato che la poca efficacia degli Esercizi che si davano allora era dovuta all'inesperienza del direttore e alla sua mancanza di destrezza³⁴.

Jerónimo Nadal, gesuita della prima generazione, il quale ebbe un ruolo fondamentale nel processo di definizione della spiritualità ignaziana, conoscitore in modo approfondito della mente di Ignazio e del suo modo di procedere, diceva che i superiori dovevano preparare bene i gesuiti che dimostravano di avere le qualità necessarie per dare gli Esercizi, poiché questo era uno dei principali ministeri della Compagnia di Gesù³⁵.

³⁰ Cf. RAHNER, KARL. (1979). *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy...*, Opus cit., 4.

³¹ GONÇALVES DA CÂMARA. L. (1943). *Memoriale*, 226. Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio*, Tomus I, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Vol. I, Narrationes. Scriptae ante annum 1557, Vol., 66, Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu., *Memoriale*, I, p. 659. D'ora in poi FN, I.

³² BIBLIOTECA NAZIONALE DI ROMA. Fondo Gesuitico 742, f. 2r. Citato da IPARRAGUIRRE, Ignacio. (1955). *Historia de los Ejercicios de San Ignacio. Vol. II. Desde la muerte de San Ignacio hasta la promulgación del Directorio Oficial (1556-1599)*. Bilbao-Roma: Biblioteca Instituti Historici S.I.I. El Mensajero del Corazón de Jesús. Institutum Historicum Societatis Iesu, 374.

³³ BARTOLI, Daniello. (1659). *Della vita e dell'Istituto di S. Ignazio Fondatore della Compagnia di Gesù*. Roma.

³⁴ MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU. (1919). *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, Ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Series Secunda, Vol. 57, Matriti: Typis Successorum Rivadeneyrae, 904. D'ora in poi MHSI. MI. *Exerc.*

³⁵ MHSI. (1905). *Epistolae P. Hieronymi Nadal ab anno 1546-1577*, Tomus Quartus, *Selecta Natalis Monumenta in Ejus Epistolis Commemorata*, Vol. 27, Matriti: Typis Gabrielis López del Horno, 366, 388, 404. D'ora in poi MHSI. EN.

Secondo Antonio Cordeses, il direttore doveva essere una persona veramente unita a Dio e avere la qualità del discernimento degli spiriti, per se stesso e per gli altri, e una grande esperienza nell'accompagnare le anime³⁶. Riconosceva che il direttore era un semplice strumento del vero direttore, che è Dio e per questo doveva essere un uomo di preghiera profonda, di grande mortificazione ed essere disposto a mantenere un chiaro spirito di abnegazione e sacrificio³⁷. Giovanni Battista Ceccotti sottolineava che un direttore non si deve fidare delle sue doti naturali ma chiedere continuamente la grazia dello Spirito Santo tramite una continua vita di preghiera e una comunicazione intima con Dio, poiché solo così sarà in grado di aiutare meglio le persone³⁸. Juan Alfonso de Polanco, segretario dei primi tre Padri Generali della Compagnia di Gesù, chiedeva al direttore di orare sempre diligentemente per le persone accompagnate, in particolare nei suoi sacrifici, con la certezza che lo Spirito di Dio avrebbe dato la luce e la forza per compiere bene la propria missione³⁹. Aggiungeva che non erano sufficienti il talento, la scienza e la discrezione ma era più importante che il direttore avesse una vera dedizione e una passione provata per questo ministero⁴⁰. L'oratoria, secondo Polanco è importante sì, ma non è decisiva, dal momento che le persone traggono maggior profitto dalla testimonianza del direttore che dalle sue qualità e dalla sua conoscenza intellettuale; l'arte della parola è buona, ma lo è di più il lavoro di persuasione dell'azione di Dio. D'accordo con Carlo Rosignoli, le persone che vengono da noi non cercano dei saggi che garantiscano loro di conoscere tutto, bensì che siano in grado di aiutarle a comprendere i segreti della scienza di Dio. La parola di Dio, trasmessa da un uomo santo, lascia un'impronta indelebile ed è più forte di una parola "elegante" comunicata da una persona che l'ha imparata a memoria ma che non la sente come propria⁴¹.

3. Abbiamo bisogno di una persona che ci dia modo e ordine negli Esercizi o nella Direzione Spirituale nei nostri giorni?

Mi sembra davvero importante sottolineare che per evitare l'auto-inganno e come espressione di umiltà per favorire le mediazioni ecclesiali, abbiamo bisogno di una persona che possa accompagnare il nostro cammino verso il Signore per trovare la Sua volontà e fare tutto solamente per la Sua maggiore gloria. In qualsiasi attività, ma specialmente negli Esercizi Spirituali, nell'iniziazione alla vita di preghiera, nella pratica dell'esame quotidiano come parte del discernimento spirituale, o mediante un colloquio continuato dentro la direzione spirituale, non possiamo dimenticare la missione

³⁶ MHSI. MI. *Exerc.*, 949.

³⁷ MHSI. MI. *Exerc.*, 907.

³⁸ MHSI. EN, 571.

³⁹ MHSI. MI. *Exerc.*, 803.

⁴⁰ MHSI. MI. *Exerc.*, 803 n. 27.

⁴¹ ROSIGNOLI, Carlo Gregorio. (1835). *Notizie memorabili degli Esercizi spirituali*. Roma, 195-196.

della persona che dà modo e ordine secondo il metodo autenticamente ignaziano. Sono completamente d'accordo con l'affermazione di Arana quando dice che:

Oggi come oggi è impensabile una pastorale senza guida personale. In primo luogo perché l'uomo postmoderno è un *homo psicologicus*, cioè un soggetto centrato sul suo mondo interiore e un ricercatore instancabile delle più svariate forme di gratificazione affettiva. Spesso subisce il sistema in cui vive e opera in un modo piuttosto rassegnato. È restio alle grandi dichiarazioni e tende a investire molto tempo e molte energie nel divertimento, anche se futile e passeggero, afferrandolo in tutti i modi. Pertanto l'offerta che noi gli facciamo, se non ha un tempo di personalizzazione che tocca il mondo dei suoi veri interessi, quanto prima svanirà nel nulla. L'uomo del nostro tempo si dimena molto anche per l'emergere dall'anonimato in cui lo ha portato una struttura familiare di basso profilo e il richiamo ingannevole dei sistemi politici ed economici, che lo cercano soltanto come oggetto di consumo o di consenso. Molti uomini e donne arrivano all'età adulta dopo aver subito nella fase più rilevante della formazione della loro personalità un nutrimento affettivo e valoriale scarso o inadeguato. Ciò li rende deboli di fronte alle difficoltà e prolunga di molto la loro crisi adolescenziale, sempre alla ricerca disperata di briciole di riconoscimento, poiché sono pieni di incertezze riguardo alla loro identità. Una pastorale che non tenga conto di questo bisogno di riscoprire se stesso non sarà significativa e non aiuterà le persone a scoprire la loro dignità, tanto minacciata. Una scoperta che non dovrebbe finire nell'autocompiacimento ma nella capacità di rendersi disponibili a Dio a agli uomini. In molti ambienti fortemente secolarizzati la fede ha perso una plausibilità sociale direttamente percepita. In una società pluralista, il Vangelo preso sul serio, non emargina socialmente il credente, ma molte volte lo colloca di fronte ad atteggiamenti alternativi piuttosto inconsueti. Questa professione di fede palesata socialmente in comportamenti non assunti dalla maggioranza difficilmente resterà salda, se non ha il sostegno sia di una comunità viva, sia di un aiuto personale⁴².

A mio avviso, tutte le affermazioni del paragrafo precedente sono corrette ma, purtroppo, è quasi normale sentire tanti uomini e donne esprimere la difficoltà nel trovare vere guide e persone spirituali che li possano accompagnare. In tal senso, Pascucci opina che ciò obbedisce a una doppia ragione:

Oggi per i preti e religiosi impegnati nel ministero pastorale fra la gente, si presenta un duplice rischio: a). Anzitutto c'è il rischio di vivere nella frammentazione, dispersi cioè nelle mille richieste del ministero, non tutte dello stesso valore, ma tutte ugualmente necessarie. Gli impegni della nostra giornata sono così vari tra loro che non è sempre possibile unificarli attorno ad un valore che li giustifichi e, almeno, li tenga insieme. Il risultato di questa frammentazione è una specie di alienazione che ci lascia insoddisfatti. b). Il secondo rischio, legato in qualche modo al primo, è quello del funzionalismo, che ci porta a fare tutto e a farlo anche bene, ma come un ruolo che svolgiamo senza riuscire a metterci quella convinzione del cuore che trasforma il ministero in una sorgente di vita [...]. Non possiamo nasconderci che molti che non vengono più da noi vanno alla ricerca di altri guru, maestri di sapienza di altre religioni, oppure affollano le stanze degli psicologi: nulla da ridire! Però

⁴² ARANA BEORLEGUI, Germán. (Luglio 2007). *La cura personalis nel ministero sacerdotale*. Diocesi di Roma: Formazione permanente, 2-3.

noi sappiamo che la risposta vera sta nella via del Vangelo e della Chiesa. Offrire questo magistero spirituale è un impegno urgente anche per arginare una deriva che attira sempre più fortemente. Il cristianesimo non offre meno delle religioni orientali! Il mondo culturale post-moderno in cui impera il pensiero debole, e che si dichiara incapace di trovare la verità, la ricerca, paradossalmente, ancora più ansiosamente. Ma se noi non abbiamo una parola per esso, non potrà che cercarla altrove⁴³.

È interessante renderci conto che ci sono stati alcuni ostacoli nella pratica dell'accompagnamento spirituale. Uno di essi è quello della denominazione della persona che accompagna, che è descritta con espressioni molto diverse tra di loro. Risulta interessante mettere in evidenza che Ignazio di Loyola non usava il termine "*direttore spirituale*", ma parlava di "*chi dà modo e ordine*". Nella pratica odierna è di uso comune utilizzare termini come "*direttore spirituale*", "*guida spirituale*", "*maestro spirituale*", "*fratello spirituale*", "*amico spirituale*", "*accompagnatore spirituale*", "*consigliere spirituale*" e, talvolta, "*fratello maggiore*"⁴⁴. Alcuni di essi sono stati contestati dopo il Concilio Vaticano II, poichè – dicevano – si correva il rischio di attentare alla libertà personale e, a volte, si favoriva un certo tipo di manipolazione da parte della persona che accompagnava. Il termine "direttore", per molti, può sembrare infelice perché, infatti, dà l'idea che sia qualcun altro a spingere in una "direzione" preordinata, mentre è da comprendere come sia lo Spirito Santo a dirigere, intendendo la funzione del direttore come una semplice mediazione. I due termini, *direttore-diretto*, indicano anche grammaticalmente una relazione in cui l'uno è attivo e l'altro passivo, con la relativa possibilità di distorsione nell'intendere la direzione nella linea dell'autorità e dell'obbedienza⁴⁵. Per quanto riguarda l'interpretazione delle denominazioni "*paternità spirituale*", "*padre spirituale*" o "*figlio spirituale*", comportano elementi sia positivi, sia negativi.

Alcuni considerano le implicazioni positive perché si tratta di una relazione di aiuto intesa come un rapporto pedagogico, e, inoltre, si evidenzia un elemento affettivo e di donazione. Quando si mettono in rilievo gli aspetti negativi, si dice che il padre nella relazione naturale ha una vera autorità ma questa non entra in gioco quando si tratta di una paternità spirituale. L'accompagnatore spirituale è rivestito soltanto dell'autorità di Dio e della Chiesa⁴⁶. Per quanto riguarda le altre denominazioni, ovvero di "*accompagnatore spirituale*", "*guida spirituale*", "*consigliere spirituale*", possiamo affermare che tale terminologia è stata largamente utilizzata negli ultimi anni poichè esprime un rapporto empatico, di vicinanza, di rispetto e di accettazione incondizionata. Da un punto di vista positivo, si è compreso che tende a restituire il giusto ruolo di protagonista a colui che chiede l'ausilio perché si rileva la dimensione dinamica della vita spirituale, il suo signifi-

⁴³ PASCUCCI, Luciano. (Dicembre 2006). *La direzione spirituale nella vita e nel ministero del prete*. Diocesi di Roma: Formazione permanente, 2-3.

⁴⁴ FRATTALLONE, Raimondo. (2006). *Direzione Spirituale – Un cammino verso la pienezza della vita in Cristo*. Roma: LAS, 256-258.

⁴⁵ Cf. UKA, Anton. (2013). *Gli attori fondamentali della direzione spirituale*. Tesi di Licenza in Teologia con specializzazione in Spiritualità. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 127-128.

⁴⁶ MHSI. MI. *Exerc.*, 1116.

cato di itinerario progressivo mai finito sia per la “guida”, sia per la persona “guidata”, poiché entrambi sono chiamati a mettersi in cammino. Invece, il termine “consigliere” mette in risalto soprattutto il carattere non autoritario della guida, richiamando direttamente lo strumento privilegiato adottato nel rapporto, che è il consiglio⁴⁷. Indipendentemente da come sia chiamata la persona che accompagna, chi dà modo e ordine evoca la presenza, o per meglio dire il coinvolgimento di altri due attori, radicalmente costitutivi della direzione spirituale, cioè lo Spirito Santo e la persona che cerca la volontà di Dio.

Altre situazioni problematiche nel vissuto dell’accompagnamento corrispondono alle attuali sottolineature della vita umana e culturale, operate dalla religiosità e dalla teologia contemporanea. Secondo Pascucci, riguardo a questo argomento, dobbiamo prendere in considerazione i seguenti aspetti:

Le difficoltà teoriche sono: l’emergere del fenomeno della socializzazione e dello spirito comunitario che ha indebolito inevitabilmente l’impegno personale; lo sviluppo della psicologia in un contesto secolarizzato che ha fatto passare in secondo piano la dinamica della grazia; lo sviluppo della teologia e della prassi conciliare che hanno messo in evidenza aspetti ambivalenti quali: il valore della libertà individuale e dell’essere adulti, che esclude ogni possibile infantilismo, ogni dirigismo e autoritarismo; la dinamicità della vita spirituale (=Spirito) che non si lascia determinare o bloccare dalle prescrizioni della legge o delle formule; l’impegno storico che sembra preminente rispetto alla ricerca di una perfezione individuale e spirituale. Le difficoltà pratiche sono: oggi si sente affermare che non ci sono direttori spirituali capaci e disponibili per questo compito. Un’affermazione che non rende tutta la verità: infatti è positivo che ci sia molta richiesta; ed è anche positivo il rifiuto se viene dalla coscienza della difficoltà del compito. Non sarebbe invece sempre positivo che la direzione spirituale venisse richiesta perché considerata una possibilità di fuga dalla propria responsabilità nel prendere le decisioni; oppure quando nella ricerca del direttore spirituale si cercasse in realtà lo psicologo, il maestro di dottrina, il moralista che scioglie il caso, il canonista che interpreta la legge e dà la decisione finale bell’e fatta ecc. Nella crisi della direzione spirituale non è assente la disaffezione nei suoi confronti da parte di molti sacerdoti, i quali – ovviamente – non la potranno promuovere presso altri. Dei pochi che accettano di fare questo servizio spesso si sente dire: “Non ha tempo!”. Se ciò è vero (e spesso lo è), perché non cercare la direzione spirituale presso altre persone d’esperienza e preparate, che non siano necessariamente dei preti? La direzione spirituale, infatti, non è un compito riservato solo ai presbiteri⁴⁸.

4. Le qualità della persona che dà modo e ordine nella vita spirituale

4.1. Come abbiamo rilevato, chi accompagna un’altra persona nella sua esperienza di crescita umana e spirituale e molto di più nella ricerca della volontà di Dio

⁴⁷ Cf. UKA, Anton. (2013). *Gli attori fondamentali della direzione spirituale...*, Opus cit., 128-129.

⁴⁸ PASCUCCI, Luciano. (Dicembre 2006). *La direzione spirituale nella vita e nel ministero del prete...*, Opus cit. 11-12.

rispetto alla propria vita, deve raggiungere un primo insieme di qualità essenziali, pertanto deve essere innanzitutto:

- 4.1.1. Un uomo (o una donna) con la consapevolezza che tutta la sua autorità viene solo da Dio e si svolge al servizio della Chiesa e nella Chiesa⁴⁹.
 - 4.1.2. Se si tratta di accompagnare l'esperienza degli Esercizi, deve, inoltre, avere una pratica della vita spirituale; non diciamo *la pratica* perché Ignazio esplicitamente suppone il caso concreto della persona che vive l'esperienza esattamente e in ritiro, cioè gli Esercizi completi di trenta giorni, senza aver fatto l'elezione dello stato di vita.
 - 4.1.3. Dovrebbe essere un conoscitore del metodo, in accordo con le annotazioni 18^a, 19^a e 20^a del libro degli Esercizi, che indicano tutti i tipi di adattamento che si possono fare nelle diverse circostanze della persona. Il metodo chiarisce anche il senso e il fine delle quattro settimane di preghiera, ma lascia sempre il direttore come guida e arbitro del modo in cui, secondo i vari casi, dovrebbe realizzarli.
 - 4.1.4. L'accompagnatore deve essere una persona con una sana dottrina e una teologia che sia in grado di riconoscere la centralità di Dio, la realtà dell'uomo come creatura, l'importanza dell'indifferenza come espressione di una piena libertà, l'esistenza del peccato come una realtà contro la grazia divina, l'importanza dell'Incarnazione di Gesù, il Figlio Unico di Dio e il vero sentimento che dobbiamo avere con, nella e per la Chiesa. Deve essere anche in grado di collegare questa teologia con la realtà d'ingiustizia e sofferenza del nostro mondo.
 - 4.1.5. È necessario che sia una persona con un'esperienza spirituale profonda, la quale sia in grado di essere vicina nel processo dell'itinerario dell'uomo verso Dio.
 - 4.1.6. Una persona chiamata a sviluppare la prudenza, come la manifestazione della sua capacità di esprimere un giudizio pratico e accertato sui propri bisogni e sulle disposizioni della persona accompagnata.
 - 4.1.7. Allo stesso tempo, una persona in grado di approfondire la capacità di espressione della sua competenza per discernere gli spiriti alla luce della volontà che Dio comunica sia a chi accompagna sia a chi è accompagnato⁵⁰.
- 4.2. Per quanto riguarda le caratteristiche proprie di un autentico accompagnatore, padre, direttore, guida spirituale o chi dà modo e ordine, si può elencare un secondo insieme di qualità che sono state considerate basilari per la perso-

⁴⁹ MHSI. EM, 666, 668.

⁵⁰ Cf. IPARRAGUIRRE, Ignacio. (1972). *Tipi diversi di corsi e di Esercizi*. In: *Gli Esercizi Ignaziani per il cristiano di oggi. IV Corso Internazionale per Direttori*. Roma: CIS, 5. Cf. anche SCHLICKER, José. (1930). "El Director de Ejercicios", en: *Manresa* N° 6, 238-242.

na coinvolta nella missione della direzione spirituale e del discernimento. Sono le seguenti⁵¹:

- 4.2.1. Una persona innamorata di Gesù Cristo, che cerca l'intimità con Lui, con Cristo al centro dei suoi desideri che orienta tutta la passione del suo cuore. L'oggetto dell'innamoramento è il Buon Pastore che dà la vita per le pecore, che è venuto per servire e non per essere servito e riverito, che si rende prossimo ai più piccoli e ai disgraziati, mite e umile di cuore, che sopporta ed accompagna ogni debolezza offrendo sempre la luce radiosa di una speranza che non delude.
- 4.2.2. Il suo ministero deve essere sempre svolto in consonanza con la Parola di Dio contenuta, soprattutto, nella Sacra Scrittura, assiduamente letta, contemplata e approfondita, come fondamento per i suoi passi e fine del suo insegnamento.
- 4.2.3. Una persona fedele al Magistero della Chiesa capace di renderlo attraente e comprensibile per tutti. Che abbia l'arte di unire nella fede, speranza e carità gli uomini tra di loro, con il Papa, con i vescovi e con i superiori religiosi e che obbedisca alla loro autorità. Attenta, dunque, a non comunicare soggettivamente i propri giudizi o le proprie opinioni come se fossero la verità.
- 4.2.4. Chi accompagna deve vivere l'Eucaristia come centro della propria vita, perché, in essa, la sua azione *in Persona Christi* raggiunge la sua più grande e misteriosa attualità. Qui si realizza la sua vocazione con Cristo di mediazione e di oblazione per la salvezza di tutti, anche della propria.
- 4.2.5. Per quanto riguarda la missione particolare, deve compierla per obbedire a Dio e non per gratificazione personale e, quindi, deve essere riluttante piuttosto che eccessivamente desideroso di assumersi questa responsabilità consapevole che, talvolta, dovrà viverla come una croce sopportata e accettata per amore e non soltanto per obbligo.
- 4.2.6. Una persona accogliente e misericordiosa che tira fuori il meglio da ciascuno con enorme pazienza, che esce continuamente in cerca degli smarriti di cuore e che possiede l'arte e il merito di radunare, di costruire una famiglia o una comunità, di riconciliare e di creare legami di amore vicendevoles.

⁵¹ GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. (2016). Appunti del Corso ARP202 *La Direzione Spirituale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, Roma. Cf. DÍAZ BAIZAN, Jesús. (1989). "El que da ejercicios a otro': experiencia y actitudes según las anotaciones". *Manresa* Vol. 61, 303-323; COSTA, Maurizio. (2009). *Direzione Spirituale e Discernimento*. Roma: Edizioni ADP, 236-240; Cf. GOYA, Benito. (2004). *Luce e guida nel cammino*. Manuale di Direzione Spirituale, Bologna: EDB, 77-94; ARANA BEORLEGUI, Germán. (Luglio 2007). *La cura personalis nel ministero sacerdotale...*, Opus cit., 13-14.

- 4.2.7. Per quanto sia importante il consiglio, molto di più lo è la sua preghiera d'intercessione. Prega costantemente per le persone accompagnate, s'identifica con loro, considera le loro gioie e i loro dolori come suoi, prende sulle spalle il peso della loro colpa, della loro ansietà o dei loro dubbi. Di fatto nessuno può essere un buon padre spirituale se non prega insistentemente per gli altri.
- 4.2.8. Così come Mosè, il vero padre spirituale non sa dove Dio vuole portarlo, giacché il suo compito è di discernimento e annuncio della volontà di Dio nei confronti della persona che si fida di lui (lei).
- 4.2.9. Più che un'autorità che esercita il potere, è un semplice strumento che aiuta a scoprire la strada verso il Signore.
- 4.2.10. Consapevole della missione ricevuta, chi accompagna deve saper essere – all'occorrenza – anche duro, fermo e chiaro e non transigere su certi punti fondamentali per paura di perdere un certo grado di popolarità o accettazione.
- 4.2.11. Dato che l'accompagnatore ha ricevuto una missione dalla Chiesa, non deve parlare mai a nome personale perché chi dà sempre ragione, non ama veramente; davanti a Dio intercede per le persone che accompagna, ma davanti ad esse sa essere fermo.
- 4.2.12. È tenuto a manifestare i segni del vero profeta, cioè le cose che dice si realizzano e accadono sul serio perché sa interpretare i segni dei tempi.
- 4.2.13. Come Giovanni Battista, assume la sfida di essere consapevole del fatto che Cristo deve crescere e lui (lei) diminuire sempre.
- 4.2.14. È molto importante capire che è chiamato a vivere un processo continuo di maturazione umana, spirituale e teologica, e ad accettare la sfida di imparare *a imparare* nella vita, cioè, a non lasciare mai la formazione permanente. Inoltre, deve avere una buona condotta ed essere un saggio testimone alla luce della sua esperienza della verità divina.
- 4.2.15. Come parte del processo personale di crescita umana, spirituale e teologica, il direttore o padre spirituale deve essere attento a non cadere nella trappola dell'assolutizzazione di un'ideologia, di un autore, di una corrente teologica, politica o sociologica, di una scuola psicologica, ecc.
- 4.2.16. L'accompagnamento è un ministero ecclesiale. La persona che lo assume, dunque, lo deve svolgere gratuitamente, senza alcun interesse particolare.
- 4.2.17. Sempre sotto la guida dello Spirito Santo, ha la missione di aiutare le persone che lo hanno chiesto a cercare sinceramente la volontà di Dio riguardo alla loro vita, o rispetto alle decisioni personali e a non favorire qualsiasi altro fine che potrebbe scaturire dallo spirito cattivo, addirittura sotto parvenza di bene.

- 4.2.18. È chiamato a educare le persone alla verità e alla formazione della loro coscienza morale; a trasmettere la parola della fede, non mutilata, non falsificata, non diminuita, ma completa e integrale, in tutto il suo rigore e in tutto il suo vigore.
- 4.2.19. Come maestro del discernimento spirituale, deve essere in grado di educare a cercare, trovare e fare sempre la Verità di Dio, in conformità ai criteri di Cristo e di denunciare ogni tipo di schiavitù dalla propria sensibilità, dai suoi criteri personali o dalle proprie impressioni.
- 4.2.20. Il padre spirituale è l'uomo della pace interiore che, insieme al dono del discernimento, possiede il dono della guarigione spirituale fornita non solo attraverso parole di consiglio, ma anche tramite il silenzio, la meditazione e l'adorazione eucaristica.

5. La missione e i compiti della persona che dà modo e ordine nella vita spirituale

5.1. *L'accompagnatore è un semplice strumento*

L'esperienza di Sant'Ignazio di Loyola ci insegna che la cosa più importante per la persona che dà modo e ordine nella vita spirituale è aiutare gli altri nella propria esperienza a cercare, trovare e fare la volontà di Dio. Non è l'attore fondamentale di questa ricerca ma, solamente, uno strumento che facilita la strada perché altri possano avere un'esperienza immediata di Dio. Ignazio a Montserrat, grazie all'aiuto ricevuto dall'Abate Jean Chanones, ha imparato che l'aspetto decisivo è quello di non ostacolare l'azione divina, convinto come era “che Dio possa e voglia trattare di modo diretto con la sua creatura; che l'essere umano può sperimentare come tale cosa succede; che può captare il sovrano proposito della libertà di Dio sulla sua vita, il quale non è ormai qualcosa che possa calcolarsi, mediante un opportuno e strutturato raziocinio, come un'esigenza della razionalità umana, né filosofica, né teologica, né esistenzialmente”⁵². La missione della persona che accompagna è di agevolare il cammino perché un'altra possa cercare, trovare e fare la volontà di Dio ed essere in grado sia di ordinare la vita, sia di prepararsi per la scelta giusta dello stato di vita o, in certi casi, per superare alcuni momenti di incertezza o crisi personale. Un compito importante consiste nel disporre tutto affinché la persona possa usare gli strumenti adeguati per approfondire la vita di preghiera, imparare un metodo di contemplazione, essere in grado di discernere gli spiriti o di superare i momenti di difficoltà che si presentano nella crescita spirituale. Altro compito decisivo è quello di identificare e togliere le affezioni disordinate, riconoscere e chiamare il peccato per nome e, a volte, aiutare a superare alcuni problemi collegati con la maturità umana o affettiva e, addirittura, le crisi nei rapporti personali o comunitari, o qualche situazione di crescita nella vita

⁵² RAHNER, KARL. (1979). *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy...*, Opus cit., 6.

apostolica. La funzione del direttore spirituale è eminentemente pedagogica perché “fornisce gli strumenti adatti alla crescita del singolo partendo dal suo momento di crescita e dalle sue capacità. Questi strumenti vengono ordinatamente proposti tramite esercitazioni concrete, verificate poi con strumenti di discernimento che permettano di individuare l’azione di Dio e del nemico. Dalla farmacia spirituale del Vangelo e della tradizione della Chiesa, il sacerdote ricava medicinali di effetto sicuro. Però la medicina va somministrata gradualmente a seconda della capacità di assimilazione del singolo e ben adattata al suo momento di crescita. Così viene aiutato a camminare con una certa scioltezza, cioè con un ritmo deciso, ma non troppo spossante verso le cime della santità”⁵³.

5.2. La persona che accompagna deve essere come una bilancia

Innanzitutto, dobbiamo affermare che la cosa più importante non consiste nel fatto che la persona che accompagna dica o esprima la sua opinione, ma in tutto quello che la persona accompagnata fa come risultato dell’accompagnamento e dei consigli della guida⁵⁴. Non si tratta di dimostrare le qualità e le competenze del direttore ma di fare “in modo che chi dà gli esercizi non devii né si inclini da una parte o dall’altra, ma restando in mezzo, come una bilancia, lasci che il Creatore agisca direttamente con la creatura, e la creatura col suo Creatore e Signore”⁵⁵. La persona che accompagna deve favorire, soprattutto, un metodo adattato alla persona guidata⁵⁶; non deve mai confondere il suo intervento con quello dello psicologo perché, come abbiamo rilevato, l’accompagnamento spirituale non è una terapia di carattere psicologico, né si trattano le patologie di questo genere. Chi vive l’esperienza dell’accompagnamento non si dovrebbe fidare esclusivamente di chi accompagna, ma solo di Dio, perché “il direttore degli esercizi si limita a offrire un piccolo aiuto con l’oggetto che Dio e l’uomo possano trovarsi realmente in un modo diretto”⁵⁷. L’aiuto che offre l’accompagnatore dell’esperienza spirituale è volto a far vivere alla persona accompagnata, in modo intimo, un’esperienza diretta con Dio. Questo è quello che ordina e sistematizza tutto. Questa deve essere la rettitudine di coscienza con la quale l’accompagnatore deve agire. La fede nella possibilità della comunicazione diretta con Dio non deve supporre, come qualcosa di implicito, ma deve esplicitarsi, non solo in chi dà modo e ordine, ma anche nella persona che chiede l’aiuto⁵⁸. In questo caso, “la guida opera come un esperto nella lettura spirituale dei movimenti interiori. Non tanto per fornire ricette da consumare in fretta o risposte troppo formalisti-

⁵³ ARANA BEORLEGUI, Germán. (Luglio 2007). *La cura personalis nel ministero sacerdotale...*, Opus cit., 7. Cf. CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ. (1999). “Il nostro modo di dare gli Esercizi. Indicazioni e orientamenti sul ministero degli esercizi spirituali”, in: *Appunti di Spiritualità*. Napoli: CIS, 64-65. Cf. BERNADICOU, Paul. (1967). “The retreat Director in the Spiritual Exercises”, in: FLEMING, David L. (1967). *Notes of the Spiritual Exercises. The Way*, Volume 26, 28-29; 34-35.

⁵⁴ Esercizi Spirituali [2].

⁵⁵ Esercizi Spirituali [15].

⁵⁶ Esercizi Spirituali [17].

⁵⁷ RAHNER, KARL. (1979). *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy...*, Opus cit., 6.

⁵⁸ RAHNER, KARL. (1979). *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy...*, Opus cit., 9.

che, ma come un vero aiuto a cogliere nell'ambiguità dell'esperienza storica i segni che puntano alla vera crescita. In questo senso il prete agisce come un vero maestro spirituale, capace di discernere ciò che avviene all'interno della persona e capace di offrire uno sbocco efficace a partire da quella situazione. È chiaro che questa condizione 'sapienziale' del ministero è legata alla propria formazione intellettuale, ma non si esaurisce in essa. Richiede altresì, e non di meno, un'esperienza personale di Dio, che lo affina nella sua capacità di percepire l'azione di Dio, che sempre ha di mira la nostra salvezza e l'azione del nemico della natura umana, che invece cerca sistematicamente la nostra rovina"⁵⁹.

5.3. Un vero direttore spirituale non s'improvvisa

A mio avviso, non tutte le persone possono svolgere questo ministero. Anche se il sacerdote fosse un brillante professore, un eccellente pastore, o fosse stato dotato di straordinarie abilità in altri campi, in quanto direttore spirituale dovrebbe possedere tutta una serie di qualità e sviluppare competenze ben chiare senza le quali non potrebbe vivere adeguatamente la sua missione. È imprescindibile sottolineare che deve essere una persona con il carisma adeguato per fare attenzione ai movimenti interni di quanti si affidano a lui; deve possedere l'atteggiamento di chi non ha paura di affrontare la crescita continua nella sua capacità di osservare, ascoltare, accogliere, accompagnare e sostenere le persone nella loro strada verso il Signore. Dato che ha ricevuto la missione della Chiesa, svolge il suo insegnamento con autorità e la "realizza in maniera particolare quando prega per le persone e soprattutto quando offre per la loro salvezza il Sacrificio Eucaristico. Appunto perché alla fine è soltanto Dio l'agente di ogni salvezza e di ogni guarigione. La nostra missione è porre i nostri fratelli e noi stessi, affaticati e oppressi, pieni di sconforto e di tante malattie, dinanzi al Cuore di Cristo, che è morto e risorto per ridarci la vita nuova. Quando i fratelli ci chiedono di pregare per loro, intendono che noi staremo sempre vicini a loro con le nostre energie *in persona Christi*, ma intendono anche che in forza del nostro ministero diventiamo strumento della madre Chiesa che porta le loro sofferenze dinanzi al Cuore del Salvatore, con l'aiuto di Maria, nostra Madre, per ricevere i doni che sgorgano soltanto e direttamente da Lui⁶⁰. Allo stesso modo, è necessario che riceva una formazione adeguata in teologia spirituale, in spiritualità sacerdotale, in teologia morale e, addirittura, in diritto canonico. Inoltre prendendo in considerazione la complessità della natura umana, per quanto sia possibile, sarà di enorme aiuto che riceva alcuni elementi delle scienze umane come la psicologia, la pedagogia e l'antropologia che gli permettano di conoscere e intendersi con altre

⁵⁹ ARANA BEORLEGUI, Germán. (Luglio 2007). *La cura personalis nel ministero sacerdotale...*, Opus cit., 7. Cf. CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ. (1999). "Il nostro modo di dare gli Esercizi. Indicazioni e orientamenti sul ministero degli esercizi spirituali", in: *Appunti di Spiritualità*. Napoli: CIS, 65-66. Cf. LEACH, George. (1973). "Growing Freedom in the Spiritual Director". in: FLEMING, David L. (1967). *Notes of the Spiritual Exercises. The Way*, Volume 32, 39-42.

⁶⁰ ARANA BEORLEGUI, Germán. (Luglio 2007). *La cura personalis nel ministero sacerdotale...*, Opus cit., 8.

persone, specialmente con i giovani in formazione sia per la vita sacerdotale, sia per la vita religiosa, sia per il matrimonio o per una vita laicale consacrata. Solamente così potrà essere un vero padre, una guida, un accompagnatore e un fratello maggiore capace di capire le mozioni dello Spirito di Dio ed i movimenti dello spirito maligno per poter discernere quale sia la volontà di Dio nella vita di chi si lascia accompagnare⁶¹.

5.4. È un ministero che la Chiesa deve curare molto di più

Dalla mia esperienza nel campo della formazione dei formatori posso affermare che molto spesso nei seminari e nelle case di formazione alla vita religiosa si cura di più il campo intellettuale. E credo che debba curarsi. Nonostante, in varie occasioni, i vescovi o i superiori religiosi abbiano manifestato il pensiero secondo cui basterebbe che un sacerdote conseguisse una Laurea in Diritto Canonico, in Teologia Dogmatica o in Teologia Morale per svolgere questo ministero e che i soli titoli lo abilitino per accompagnare i giovani in formazione, ritengo che questo non sia assolutamente sufficiente. È in gioco la formazione integrale dell'individuo e, specialmente ai nostri giorni, è una questione delicata e prioritaria. Si deve procurare di assicurare una solida formazione dei pastori che abbiano la capacità di amare appassionatamente il popolo di Dio, di offrire la loro vita e di essere coscienti delle loro qualità e dei loro limiti. Deve prevalere anche, nell'orizzonte ecclesiale, la possibilità di formare sacerdoti che non abbiano paura di una vita di ascesi e disciplina, di sacrificio e abnegazione, con una visione chiara di quello che implica la strada per il sacerdozio, che non sarà esente dalla sofferenza e dalla presenza della croce, unica garanzia della sequela di Cristo. Per questa ragione, i superiori non devono misurare gli sforzi nella formazione di autentici accompagnatori e guide spirituali; devono garantire anche la libertà dei giovani in formazione di scegliere il loro padre e direttore spirituale. Se si tiene conto dei due versanti dell'accompagnamento, si sta assicurando una minima risposta alle sfide di una solida, limpida e matura formazione sacerdotale⁶². Secondo l'opinione di Arana, "il modo di rapportarsi della guida alla persona che aiuta è fonte di stimolo per lui. Si rende così portavoce del Signore che ci chiama sempre ad un 'di più' d'amore e di libertà in ogni circostanza, per brutta che sia. Perciò la guida alza sempre amorevolmente un'insegna di speranza anche nelle situazioni più difficili. Il prete mai si viene a trovare nella situazione di un medico che in certe situazioni ha esaurito completamente le sue risorse terapeutiche. Quando la libertà del soggetto è in grado di aprire un piccolo spiraglio al vento dello Spirito, ciò è sufficiente per renderlo adatto a ricevere la carità sconfinata e trasformante di Dio"⁶³.

⁶¹ Cf. PANIZZOLO, Sandro. (2000). "Il Director Spiritus nei seminari: excursus da Trento ai giorni nostri", *Seminarium*, 4, 485-487. Cf. LEACH, George. (1973). "Growing Freedom in the Spiritual Director", in: FLEMING, David L. (1967). *Notes of the Spiritual Exercises. The Way*, Volume 32, 39-47.

⁶² Cf. PANIZZOLO, Sandro. (2000). "Il Director Spiritus nei seminari...", Opus cit., 499-500.

⁶³ ARANA BEORLEGUI, Germán. (Luglio 2007). *La cura personalis nel ministero sacerdotale...*, Opus cit., 7-8. Cf. CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ. (1999). "Il nostro modo di dare gli Esercizi. Indicazioni e orientamenti sul ministero degli esercizi spirituali", in: *Appunti di Spiritualità*. Napoli: CIS, 72-73.

5.5. Accetta che l'accompagnamento si viva in un processo paziente di apprendimento

Il sacerdote, la religiosa o i laici che accettano la sfida di accompagnare i giovani in formazione devono ricordarsi, evitando alcuni gravi errori commessi nel passato, che bisogna camminare con pazienza. Molti giovani entrano nella casa di formazione con tanta buona volontà, ma non sono abituati al dialogo personale, non sanno discernere e, spesso, neanche sanno pregare. Pertanto, l'accompagnamento richiede una chiara pedagogia, un processo paziente d'insegnamento e di pratica dell'accompagnamento. Questo deve essere assicurato, soprattutto, nei primi anni della formazione, nel propedeutico o nel noviziato, come una parte insostituibile della formazione. Se ciò riesce nei primi anni, il gusto per l'accompagnamento sarà progressivamente maggiore qualora la persona percepisca di essere accompagnata da vicino. La direzione spirituale potrà raggiungere i suoi obiettivi unicamente se l'accompagnamento andrà molto oltre un mero requisito burocratico stabilito nel progetto formativo. Solamente in questo modo, l'accompagnamento passerà a far parte di una formazione che si assume personalmente come necessaria e, così, la persona potrà camminare verso una maturità armonica, alla ricerca di una vera crescita integrale con tutti gli elementi offerti per i formatori. In questo modo, l'individuo in formazione potrà trasformarsi in protagonista di una vera formazione aperta a scoprire la centralità di Gesù Cristo nella sua vita, come criterio ultimo e assoluto del suo sacerdozio, principio e fondamento del suo servizio nella Chiesa al servizio dei fratelli e, ovviamente, motivo ultimo del suo desiderio di cercare, trovare e fare la volontà di Dio⁶⁴.

5.6. Un padre spirituale favorisce la comunione

Una qualità senza la quale nessuno può essere un vero accompagnatore, guida, padre o direttore spirituale è che la persona abbia accettato Gesù Cristo come il principio e il fondamento del suo essere e del suo agire. Pertanto deve essere una persona con un atteggiamento chiaro di preghiera e di discernimento spirituale, capace di entusiasmare i fratelli più giovani nella ricerca della volontà di Dio, modello credibile di ciò che si predica e si insegna. Il padre spirituale deve avere una profonda intimità con il Signore e deve essere sempre unito a Lui, deve credere e amare la formazione. Non può assumere questo ministero come una punizione o – ciò che sarebbe peggiore – come un modo per fare carriera nel ministero sacerdotale. È chiamato a un lavoro di squadra, cioè a integrarsi in un corpo apostolico assumendo la complementarità e la comunione con gli altri formatori, con la diocesi, l'istituto religioso e la Chiesa universale. Per nessuna ragione deve accettarsi come direttore spirituale del seminario un franco tiratore, un uomo solitario, frustrato o amareggiato e, ancora meno, un uomo di poca fede, o che viva una crisi d'identità personale, affettiva o sacerdotale. Anche la persona che assume con amore, libertà e responsabilità la missione di accompagnare i giovani in formazione

⁶⁴ Cf. PANIZZOLO, Sandro. (2000). "Il Director Spiritus nei seminari...", Opus cit., 500-504. Cf. Cf. CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ. (1999). "Il nostro modo di dare gli Esercizi. Indicazioni e orientamenti sul ministero degli esercizi spirituali", in: *Appunti di Spiritualità*. Napoli: CIS, 63.

deve sentirsi in un processo di formazione permanente e avere un atteggiamento continuo di crescita nel compito di farsi conoscere e volere e guadagnarsi la fiducia della persona accompagnata⁶⁵.

5.7. Il direttore spirituale è capace di un'accezione incondizionata

È chiamato ad accettare incondizionatamente la persona che guida e accompagna. Accetta la sfida di crescere continuamente in una relazione profonda, interpersonale, di piena fiducia e intima comunione ed empatia. È invitato a creare una relazione di profondo rispetto e dialogo interpersonale. Il padre spirituale deve capire l'importanza di crescere nella capacità di ascolto paziente, di approfondire l'abilità di osservazione del linguaggio non verbale e di essere sempre aperto e umile nel penetrare nell'intimità della persona diretta ad una verità più profonda sulla sua vita, sulla sua relazione con Dio e alla ricerca paziente della volontà di Dio su di lei. Prendendo atto di come sia frequente l'auto-inganno nell'accompagnamento spirituale, è necessario chiedere alla persona accompagnata una disponibilità continua, l'onestà e la sincerità, la trasparenza e l'apertura di cuore per lasciarsi guidare, fondamentalmente per l'azione dello Spirito Santo che è il principale protagonista di questo dialogo⁶⁶.

5.8. Il padre spirituale sviluppa la capacità di ascolto

Non può fare altro che donare se stesso nel colloquio; è chiamato a comunicare la sua esperienza di Dio come il fratello maggiore che l'ha trovato nella sua vita e che, pertanto, non è tanto egoista da conservarlo solo per sé. Non può sviluppare vergognosamente la sua missione senza comunicare quello che egli stesso vive col Signore in una comunicazione impersonale e familiare. Può essere un vero testimone e profeta che trasmette la verità di Dio incarnata nella nostra storia. Può anche essere un modello di fratello e amico che, senza mettersi al di sopra della persona guidata, come se fosse un superiore asettico e scettico, gli comunica molto di più che una dottrina o un insieme di concetti e giudica i desideri e le resistenze morali e culturali del diretto. È il fratello maggiore che comunica con il fratello minore come una persona e non come un concetto o una semplice categoria⁶⁷. Chi accompagna è chiamato a "sapere ascoltare il figlio spirituale, il che significa considerarlo nella sua individualità e tenere in conto l'unicità del suo caso. Questo significa anche la necessità di agire spesso con chiara determinazione contro alcuni atteggiamenti moralizzanti della formazione ecclesiastica. Invece di va-

⁶⁵ Cf. PANIZZOLO, Sandro. (2000). "Il Director Spiritus nei seminari...", Opus cit., 504.

⁶⁶ BERNARD, Charles A. (2000). "La dinamica del colloquio spirituale", *Seminarium*, 4, 539-540. Cf. CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ. (1999). "Il nostro modo di dare gli Esercizi. Indicazioni e orientamenti sul ministero degli esercizi spirituali", in: *Appunti di Spiritualità*. Napoli: CIS, 62. Cf. LEACH, George. (1973). "Growing Freedom in the Spiritual Director", in: FLEMING, David L. (1967). *Notes of the Spiritual Exercises. The Way*, Volume 32, 42-45.

⁶⁷ Cf. BERNARD, Charles A. (2000). "La dinamica del colloquio spirituale"..., Opus cit. 540-543.

lutare con benevolenza tutti gli aspetti di una situazione delicata, esiste la tendenza a indicare immediatamente l'atteggiamento moralmente corretto, anche se tale consiglio si manifesta inadeguato, portando, dunque, il figlio spirituale allo scoraggiamento"⁶⁸. Nella capacità di ascolto, la persona che accompagna sviluppa anche la sua capacità di specchiare, di offrire una specie di riflesso di ciò che ascolta e di ciò che percepisce e, quindi, "la guida aiuta il soggetto a mettersi senza paura e con speranza dinanzi alla sua realtà. La sua empatia favorirà un resoconto autobiografico dove la persona si fa auto-presente a se stessa in modo più lucido ed impegnato. La condivisione della fede favorirà una lettura credente della realtà, vissuta come luogo d'incontro tra l'appello dell'amore di Dio e la risposta di volta in volta più responsabile dell'uomo. Lo specchio non è mai neutro. Non ha la pretesa esclusiva di una proiezione psicologica di un universo interiore fondato su se stesso. La verità sulla quale si rispecchia la nostra realtà personale e in cui trova definitivamente se stessa, è il mistero di Cristo, annunciato dalla Chiesa. La carità pastorale del presbitero non fornisce un'accoglienza senza criteri, ma costituisce un aiuto per riconciliare il singolo con la sua vocazione definitiva, offertagli da Dio"⁶⁹.

5.9. È capace di aiutare a risolvere le crisi personali

I giovani in formazione, che il Signore pone sulla strada di un accompagnatore cristiano che ha assunto questa bella ma difficile missione, arrivano con delle difficoltà concrete: molto frequentemente con alcune crisi, con le loro debolezze, poche volte condivise o confessate. Vivono immersi in un mondo di rumore, di solitudine, di competenze sleali, di poca comunicazione e, in molti casi, di famiglie disintegrate che hanno lasciato un'impronta di violenza, di amarezza e di risentimento. Altri provengono da movimenti laicali che forse hanno tanta buona volontà, ma non hanno saputo educare adeguatamente i giovani ad una sana dottrina e li hanno incanalati attraverso espressioni che potrebbero cadere in uno spiritualismo vuoto. In altri casi, si è insistito – magari esageratamente – su un servizio ideologizzato che potrebbe portarli alla ricerca di un cristianesimo *volontaristico* e, tuttavia, superficiale che non ha la centralità di Dio, il Padre di Gesù. Non sono pochi i giovani che chiedono aiuto quando si vedono impossibilitati a risolvere da soli la situazione. Molti sono caduti nello scoraggiamento, nel senso di colpa, in uno sterile ripiegarsi su se stessi, o nella ripetuta trappola di accusare altri – generalmente i genitori o la Chiesa – delle proprie frustrazioni e paure. È in questi casi che "seguendo l'esempio di Cristo e condividendo la sua autorità, il padre spirituale deve amare e conoscere i suoi figli di un modo particolare: "conosco le mie pecore, e le mie mi conoscono" (Jn 10,14). Possiamo intravedere già come la vera conoscenza personale supponga l'apertura reciproca, benevolente e gratuita dei cuori e si rende concreta necessariamente nell'amore filiale e nella fiducia reciproca"⁷⁰.

⁶⁸ Cf. BERNARD, Charles A. (2000). "La dinamica del colloquio spirituale"..., Opus cit. 547.

⁶⁹ ARANA BEORLEGUI, Germán. (Luglio 2007). *La cura personalis nel ministero sacerdotale*..., Opus cit., 6.

⁷⁰ Cf. BERNARD, Charles A. (2000). "La dinamica del colloquio spirituale"..., Opus cit. 544. Cf. CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ. (1999). "Il nostro modo di dare gli Esercizi. Indicazioni e orientamenti

6. Conclusione: la missione di chi dà ad altri il modo e l'ordine di meditare e contemplare è necessaria e molto importante per la vita spirituale

Dopo aver analizzato la missione e la figura della persona che accompagna un'esperienza spirituale, rimane ancora valida la domanda: "Perché abbiamo bisogno di un direttore spirituale?". La risposta sembra facile e potremmo dire che è necessario per iniziare o approfondire un cammino di preghiera come una relazione personale, come un incontro a tu per tu con il Dio vivente. Per entrare nel segreto di tale incontro, Sant'Ignazio di Loyola ci propone gli esercizi di preghiera e una serie di esercitazioni pratiche da fare con "modo e ordine"; l'esame della preghiera, da fare dopo ogni esercizio; il colloquio con la guida, chiamata "colui che dà gli esercizi". Tutto questo fa parte di un modo di procedere nell'iniziazione alla vita spirituale, si tratta dell'eredità di un uomo di Chiesa, che aiuta a fare un serio cammino di fede, per raggiungere un buon discernimento vocazionale e scegliere adeguatamente lo stato di vita, per ordinare o riformare la vita in modo tale che possiamo essere in grado di vivere un'autentica maturazione in Cristo e per suscitare e sostenere l'impegno personale nella fede e nella risposta alla santità cui si è chiamati⁷¹. Basterebbe analizzare accuratamente un'affermazione del Santo Padre Pio XII indirizzata a tutti coloro che pensano e sperano di trovare un padre spirituale: "nel cammino della vita spirituale non vi fidate troppo di voi stessi, ma con semplicità e docilità prendiate consiglio e domandiate aiuto a chi con saggia direzione può guidare l'anima vostra, prevenirvi nei pericoli che potete incontrare, suggerirvi rimedi idonei, e in tutte le difficoltà interne ed esterne vi può condurre rettamente ad avviarvi a quella perfezione ogni giorno maggiore, alla quale v'invitano con insistenza gli esempi dei santi del cielo e i sicuri maestri dell'ascetica cristiana. Senza questa prudente guida della coscienza, in via ordinaria, è assai difficile assecondare convenientemente gli impulsi dello Spirito Santo e delle grazie divine"⁷².

Abbiamo bisogno dell'aiuto di un padre spirituale per affrontare la problematica che ci presenta la cosiddetta società liquida in cui viviamo e che fu coraggiosamente denunciata dall'allora Cardinale Joseph Ratzinger quando ha affermato: "quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non

sul ministero degli esercizi spirituali", in: *Appunti di Spiritualità*. Napoli: CIS, 62. Cf. LEACH, George. (1973). "Growing Freedom in the Spiritual Director", in: FLEMING, David L. (1967). *Notes of the Spiritual Exercises. The Way*, Volume 32, 39-47.

⁷¹ Cf. FRATTALLONE, Raimondo. (2006). *Direzione Spirituale...*, Opus cit., 233-234 e COLOMBO, C. G. (2006). *Spiritualità sacerdotale. Lettere a un presbitero e due saggi sulla direzione spirituale*. Milano: Glosa, 25-30.

⁷² L'Osservatore Romano del 13 giugno 2004, 5.

⁷³RATZINGER, Cardinale Joseph. Omelia della Messa pro eligendo Romano Pontifice nella Patriarcale Basilica di San Pietro, lunedì 18 aprile 2005.

di rado agitata da queste onde - gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cf *Ef* 4,14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare "qua e là da qualsiasi vento di dottrina", appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie⁷³. Dato che è molto frequente cadere nella trappola dell'auto-inganno o abituarci a relativizzare tutto, per fare un buon percorso di fede, quindi, non bastano le proprie forze e capacità, ma bisogna fidarsi di qualcuno, essere semplici e docili, cioè chiedere consigli, suggerimenti e domandare aiuto a chi con saggezza sa guidare l'anima verso Dio. San Francesco di Sales, un altro uomo di Dio, esperto nell'accompagnamento spirituale, molto spesso diceva che se uno non è arrivato a questa consapevolezza, difficilmente chiederà aiuto al padre spirituale⁷⁴.

È necessario stabilire un rapporto frequente con un uomo o una donna in grado di accompagnarci per approfondire il desiderio di conoscere Dio e la voglia di stare alla sua presenza, per fare lo sforzo di vivere una vita pienamente cristiana, per superare i vari ostacoli che frenano una vita di fede più chiara e limpida; per affrontare i problemi interiori, sia che riguardino la crescita umana o affettiva, sia che siano collegati alla maturità della vita cristiana, o al vissuto della vocazione personale. È davvero importante avere l'aiuto di una persona che ci faccia compagnia per non lasciarci vincere dalla superficialità. Solo così troveremo risposte concrete e adeguate alle mozioni dello Spirito Santo per rispondere alla vocazione scelta, risolvere le difficoltà della preghiera e approfondire il desiderio di saper distinguere le mozioni che vengono da Dio e quelle che procedono dallo spirito cattivo, al fine di compiere la volontà di Dio e fare tutto solo per la Sua maggiore gloria. Il confronto e l'aiuto continuo di chi dà modo e ordine ci permette di entrare nel cuore della preghiera e capire il terreno sul quale esercitare la riflessione e l'affettività, perché anche Gesù nell'incontro con i due discepoli di Emmaus ha richiamato alla memoria i fatti recenti e le Scritture, facendone una lettura nuova e inedita; e mentre lo ascoltavano, si apriva l'intelligenza e soprattutto si riscaldava il loro cuore⁷⁵.

Il direttore spirituale ci aiuta a capire che "è necessario persuadersi che il tempo non è 'nostro' ma è 'per noi'. In particolare, il tempo degli esercizi è un 'tempo favorevole' che ci viene donato per realizzare con il Signore quell'unione profonda di vedute e di sentimenti che sola consente di fare scelte ordinate e a lui gradite. Un altro motivo è il nostro bisogno di imparare a stare davanti al Signore gratuitamente, andando al di là di un certo spontaneismo: 'prego quando voglio e finché ne ho voglia'. Come nell'appren-

⁷⁴ Cf. DI SALES, Francesco. (2009). *Filotea. Introduzione alla vita devota*, a cura di R. Baldoni. Roma: Città Nuova, 38-40.

⁷⁵ Esercizi Spirituali [3].

dimento di un'arte occorre esercitarsi a lungo per giungere a una spontaneità dell'amore puro e consiste nell'essere lì per l'Altro, persino quando sembra di non concludere niente⁷⁶. L'aiuto del padre spirituale è molto utile quando abbiamo come scopo principale quello di approfondire la nostra vita di fede e cercare di fare tutto per rispondere alla chiamata di Dio, nelle circostanze quotidiane della vita e nonostante i momenti di crisi o di prova⁷⁷. Un'altra cosa che deve avere la persona diretta è la consapevolezza che il padre spirituale è semplicemente colui che stimola, sorveglia, illumina con la parola di Dio e con la preghiera, indirizza i suoi passi, ma solo il diretto è l'artefice della propria santità⁷⁸. Non si va da un padre spirituale per spersonalizzarsi, per scaricare la propria responsabilità, ma per la certezza che la verità è l'amore e che dunque è nella comunione che si conosce⁷⁹. Concludendo, per spiegare l'importanza e il ruolo che un vero accompagnatore spirituale può avere nella vita di una persona che desidera approfondire la sua vita di fede, che cerca di conoscere e fare la volontà di Dio, possiamo terminare con una storia di Nouwen, che così racconta: "C'era una volta uno scultore che stava lavorando alacremente col suo martello e il suo cesello su un grande blocco di marmo. Un ragazzino che lo stava a guardare non vedeva altro che schegge di pietra piccole e grandi che ricadevano a destra e a sinistra; non aveva idea di ciò che stava accadendo; quando il ragazzino ritornò allo studio qualche settimana dopo, vide con sua grande sorpresa un grande e possente leone seduto nel posto dove c'era stato il blocco di marmo. Tutto eccitato, il bambino corse dallo scultore e gli disse: Signore, dimmi, come hai fatto a sapere che c'era un leone nel marmo?"⁸⁰.

⁷⁶ CENTRO IGNAZIANO DI SPIRITUALITÀ. (1999). "Il nostro modo di dare gli Esercizi...", Opus cit., 57.

⁷⁷ GOYA, Benito. (2008). *Luce e Guida nel Cammino. Manuale di direzione spirituale*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 96.

⁷⁸ GOYA, Benito. (2008). *Luce e Guida nel Cammino. Manuale di direzione spirituale*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 96.

⁷⁹ RUPNIK, Marco I. (2004). *Il discernimento*. Roma: Lipa, 224.

⁸⁰ NOUWEN, Henri J. M. (2008). *La direzione spirituale*. Brescia: Edizione Queriniana, 41.

Come si sviluppa la vita spirituale, ci sono delle tappe?

di PAVULRAJ MICHAEL S.J.*

1. Introduzione

Nel corso del cammino umano, una domanda centrale e costante si impone: «Come si sviluppa la vita spirituale, ci sono delle tappe?». Quando parliamo di «spiritualità», intendiamo dire «vita spirituale», ovvero «vita secondo lo Spirito Santo». San Paolo la definisce: «camminare nello Spirito Santo» (Rom 8,4)¹. Tuttavia possiamo comprendere questa «vita» come «vivere» da parte nostra e come una riflessione teologica su questa vita. La vita «spirituale», essendo comunicata da Cristo e poiché è partecipazione alla sua stessa vita, si chiama anche «vita in Cristo» (Col 3,3; Gal 2,20; Fil 1,21). Diciamo vita «spirituale» per distinguerla da una vita secondo la «carne» o secondo il proprio egoismo e peccato, lontano dalla carità: «Voi però non siete sotto il dominio della carne (appetiti disordinati), ma dello Spirito» (Rom 8,9). La vita «spirituale» equivale al «camminare nell'amore» (Ef 5,2), vale a dire, «come Cristo ci ha amati» (Ef 5,2). È la «vita nuova» (Rom 6,4). Si chiama anche vita «divina» ossia vita secondo Dio, secondo i suoi piani salvifici, «conforme alla sua volontà», per essere «a lode della sua gloria» (Ef 1,11-12). È, perciò, la partecipazione alla stessa vita trinitaria di Dio amore: «Per Cristo al Padre in un solo Spirito» (Ef 2,18). Questa vita spirituale riguarda ogni persona credente e tutta la comunità ecclesiale. È, dunque, vita personale e comunitaria. Si tratta della spiritualità della Chiesa stessa come «mistero» (segno chiaro e portatore di Cristo), «co-

* PAVULRAJ MICHAEL SJ, docente di teologia presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana; michael@unigre.it

¹ Vedere la spiegazione di «spiritualità», «teologia spirituale», «teologia della perfezione», ecc., secondo i diversi autori: J. AUMANN, *Spiritual theology*, London, Sheed and Ward 1984; A.M. BERNARD, *Compendio di Teologia spirituale*, Roma, Paoline 1989; L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Roma, Borla 1979; L. COGNET, *Introduction à la vie chrétienne*, Paris, Cerf 1967; A. DAGNINO, *La vita cristiana*, Roma, Paoline 1978; J. ESQUERDA BIFET, *Caminar en el amor, dinamismo de la vida espiritual*, Madrid, Sociedad Educadon Atenas 1989; P. FERIAJ, *Compendio de la vida espiritual*, Valencia, EDICEP 1990; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le tre età della vita spirituale*, Torino, Marietti 1949; T. GOFFI, *L'esperienza spirituale oggi*, Brescia, Queriniana 1984; A. RORO MARIN, *Teologia della perfezione cristiana*, Roma, Paoline 1960; F. RUIZ, *Caminos del Espiritu, compendio de teologia espiritual*, Madrid, EDE 1988; G. THILS, *Existence et sainteté en Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne 1982; C.V. THRUJAR, *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia 1971; J. WEISMAYER, *La vita cristiana in pienezza*, Bologna, Dehoniane 1989. La teologia spirituale studia la natura, gli obiettivi, le tappe e i mezzi della vita spirituale.

munione» (fraternità, corpo, popolo), «missione» (Chiesa inviata ad annunciare Cristo). La Chiesa sposa vive unita a Cristo sposo in un cammino di: incontro, relazione, unione, sequela, imitazione, configurazione. Così diventa «sacramento universale di salvezza» (LG 48; AG I), poiché il volto di Cristo «risplende sul volto della Chiesa» (LG I). Questa vita «spirituale» è vita di santità o di perfezione, che consiste nella carità (LG V), vita di comunione ecclesiale per costruire la stessa famiglia (corpo, tempio, popolo) convocata da Gesù, vita impegnata nella costruzione della comunità umana come riflesso della comunione trinitaria². La vita spirituale è la vita che corrisponde ad «uomini nuovi, creatori di una nuova umanità» (GS 30). La vita spirituale non è soprannaturale³, ma divina, nel senso che essa si sviluppa per l'azione dello Spirito di Dio. Nella prospettiva dinamica ed evolutiva l'azione creatrice si esprime secondo il livello che la persona ha raggiunto. La vita spirituale è una fioritura dall'interno, non un habitus sopraggiunto. In 1 Cor 2,14 Paolo distingue l'uomo psichico dall'uomo spirituale. L'uomo all'inizio è psichico e in seguito diventa spirituale, quando giunge alla consapevolezza dell'azione dello Spirito. Quando la persona prende coscienza che Colui che la guida è più grande di lei. Nella fase narcisistica l'uomo crede di essere il principio di sé e il centro di tutto. Solo quando si accorge di aver bisogno di un'offerta continua di vita, della grazia cioè, l'uomo può sviluppare la dimensione «spirituale». La grazia è l'azione di Dio già presente nell'uomo, ma solo quando l'uomo se ne rende conto e arriva alla consapevolezza della presenza di Dio può assumere un atteggiamento di accoglienza. Crescere perciò è imparare ad interiorizzare i doni «degli altri», di un Altro; è intrattenere rapporti intensi per accogliere tutte le offerte vitali che ci fanno diventare persona. In termini biblici si potrebbe utilizzare la metafora della «corsa che ci sta davanti» da correre «con perseveranza», «tenendo fisso lo sguardo su Gesù autore e perfezionatore della nostra fede» (Eb 12,2)⁴.

² Cfr. J.E. BIFET, *Spiritualità Mariana della Chiesa: Esposizione sistematica*, Roma, Centro di cultura Mariana 1994, p. 10.

³ La vita soprannaturale può essere soltanto un dono della divina carità: l'uomo con le proprie forze non può certamente innalzarsi a questo livello superiore di vita, anche dopo che Dio gliene avrà rivelato l'esistenza. A togliere quest'illusione, basta il semplice confronto delle realtà che si trovano di fronte. Non è nemmeno ammissibile che l'uomo possa avere l'esigenza di quest'aggiunta nello sviluppo e nel perfezionamento del suo essere naturale, dato che qui tutta l'attuazione appartiene al libero volere di Dio e solo la fede ci può istruire. L'uomo con le proprie forze può attuare spiritualmente il proprio essere sul piano dell'aldilà quanto basta per possedere una certa felicità umana, di cui egli si deve naturalmente contentare, a meno che Dio non si compiaccia di chiamarlo a una perfezione ulteriore. In questo modo, il contenuto esplicito e positivo del soprannaturale propriamente detto appare inaccessibile alla ragione e inattuabile alle forze naturali e perfino inesigibile al volere umano, e quindi, si dimostra assolutamente trascendente alla ragione e alla natura. Dobbiamo perciò esaminare la nozione connessa di rivelazione, l'unica che possa farlo conoscere all'uomo, per esaminare poi il rapporto esatto tra il soprannaturale propriamente detto e il desiderio naturale. Da questo studio risulterà che il soprannaturale propriamente detto e il desiderio si convengono vicendevolmente. H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio - Opera Omnia n.1. Sezione prima L'uomo davanti a Dio*, Milano, Jaca Book 2008, pp. 75-78.

⁴ Cfr. C. MOLARI, *La vita spirituale e la maturità della fede*, in http://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=4854:la-vita-spirituale-e-la-maturita-della-fede&catid=105:formazione-degli-educatori.

La dimensione spirituale comincia a svilupparsi quando emerge e si realizza una nuova consapevolezza e un nuovo controllo delle proprie azioni o nella presa di possesso della propria realtà. È un passaggio notevole, che avviene in un determinato momento della storia umana, e nelle singole persone rappresenta l'ultima tappa della maturità. È difficile determinare questi passaggi sia per l'umanità che per le singole persone.

2. Le tappe della vita spirituale

La triplice via è la crescita organica, gerarchica della relazione tra le tre Persone della Trinità e l'uomo. È messa in evidenza l'unità dinamica dell'itinerario spirituale dell'uomo in cammino verso Dio, ma con una certa successione delle vie.

a) PURIFICAZIONE: mentre sali con fatica il Monte Santo di Dio, ti distacchi dal peccato (Via Purgativa; la prima settimana degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio)⁵. Il meditante si prepara all'incontro con il Signore: prende coscienza delle sue motivazioni, del luogo e del tempo, vive un esercizio di pacificazione e di purificazione per prendere le distanze da se stesso (corpo - emozioni - pensieri disturbanti), purifica le sue intenzioni per raggiungere, con la guida del Maestro interiore, lo Spirito Santo, l'intimo del proprio essere (il cuore profondo) dove abita, vive e opera Dio Trinità: «verremo in lui e prenderemo dimora presso di lui» Gv 14. Bisogna purificare il cuore, uccidere l'uomo vecchio con i suoi desideri perché possa nascere l'uomo nuovo. Questa ascesi purificatrice è fondamentalmente orientata verso una nuova nascita, una crescita, una risurrezione. Essa libera per la vita, per l'amore, per la pienezza sperata. Essa è fin dall'origine e rimane, nella sua priorità essenziale, ascesi di risurrezione.

b) ILLUMINAZIONE: con la preghiera e la meditazione, sempre più assidue, vieni gradualmente illuminato dallo Spirito Santo sulla verità tutta intera (Via Illuminativa; la seconda settimana degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio)⁶. Raggiunto il cuore profondo, il meditante dispone tutto il proprio essere all'ascolto silenzioso della Parola di Dio che è Viva ed Efficace e da essa si lascia illuminare, contestare, questionare, medicare,

⁵ È importante comprendere questo: la sola purificazione attiva che l'uomo intraprende volendosi liberare dei propri vizi e avvicinare all'unione con Dio non è sufficiente a purificare l'anima in profondità finché non è il Signore stesso a intervenire e completare l'opera di purificazione in maniera passiva attraverso la notte dei sensi. Infatti per quanti sforzi possa fare per purificarsi non arriverà mai a farlo pienamente, perché non vede né conosce fin dalle radici i mali da cui è afflitta e non avrebbe perciò gli strumenti per poterli vincere da sola. La purificazione attiva invece, quella che possiamo chiamare combattimento spirituale, annovera tre strumenti principali: preghiera, pentimento e penitenza. J.H. NOUWEN, *Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo: i tre movimenti della vita spirituale*, Brescia, Queriniana 2004, p. 32.

⁶ La via illuminativa è quella che caratterizza i proficenti, cioè coloro che progrediscono nel cammino, e rappresenta anche il tratto di passaggio fino all'unione con Dio. Durante l'illuminazione, noi cominciamo ad andare dalle tenebre alla luce, iniziando ad illuminare tutto il nostro mondo interiore. J.H. NOUWEN, *Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo: I tre movimenti della vita spirituale*, Brescia, Queriniana 2004, p. 47.

sanare. Sulla Parola di Dio si dimora a lungo e in silenzio per permetterle di penetrare tutte le cellule dell'essere, come l'acqua penetra dolcemente la terra, l'ammorbidisce e la fertilizza. Dalla Parola ci si lascia guidare per discernere ciò che il Signore chiede nell'oggi della nostra esistenza. La parola illuminazione esprime bene questo valore trasfigurante della meditazione del Vangelo che configura allo Spirito di Cristo. Non c'è crescita spirituale senza questo sguardo prolungato sul Vangelo in cui il nostro spirito si espone alla luce dello Spirito manifestato nella persona di Gesù.

c) CONTEMPLAZIONE o UNIONE: per godere poi l'abbraccio ineffabile dell'amore increato ed eterno che ti si dona (Via Unitiva; la terza e quarta settimana degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio)⁷. Il dimorare a lungo nella Parola e con la Parola mette in moto un processo misterioso di trasformazione, di unificazione e comunione che configura a ciò che si medita e si contempla, cioè a Gesù Vita. In un certo senso si diventa in sinergia con lo Spirito ciò che si contempla e quasi si sperimenta una forza sacramentale e certamente trascendente. «Sempre ti dispiaccia ciò che sei, se vuoi arrivare a ciò che non sei. Infatti, quando ti ritieni soddisfatto, allora ti sei fermato. Se dici: 'Basta', sei perduto. Avanza sempre, cammina sempre: non fermarti, non tornare indietro, non smarrirti. Chi non progredisce si ferma, chi si volge là donde era partito retrocede; chi vien meno si smarrisce. Cammina meglio uno zoppo sulla retta via, che un atleta fuori strada»⁸. Chi arriva all'unione è santo, nel senso che, come Gesù e il Padre sono una cosa sola, così dovremmo essere anche noi.

Le prime due appartengono alla fase iniziale e centrale del cammino e potremmo chiamarle prevalentemente ascetiche in quanto l'anima progredisce in esso con un grande impegno personale di purificazione dai vizi e di crescita nelle virtù cristiane e nella preghiera. L'unione si raggiunge comunemente dopo aver attraversato i primi due stati, essersi impegnati a lungo nell'orazione vocale, mentale, affettiva e nella purificazione del cuore dall'affetto al peccato abituale. L'ultimo grado del cammino può essere definito mistico, in quanto l'azione principale di purificazione, illuminazione e trasformazione dell'anima viene svolta dallo Spirito Santo, mentre l'uomo, avendo ormai raggiunto un sufficiente grado di virtù, si limita a lasciarsi guidare, ispirare, condurre in tutto dal Signore, cercando di cooperare come meglio può a quest'opera divina⁹. È necessario

⁷ Sant'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti di Sant'Ignazio di Loyola*, Roma, Edizioni AdP 2007, n: 4 degli *Esercizi Spirituali*, pp. 184-185; Schema della Vita Spirituale in Bonaventura:

La via	Consiste nel	Corrisponde al senso	Conduce alla	Appropriata al	Come la virtù della
Purgativa	Fuggire il male	Morale	Pace	Padre	Speranza
Illuminativa	Imitare Cristo	Allegorico	Verità	Figlio	Fede
Unitiva	Unirsi a Dio	Anagogico	Carità	Spirito Santo	Carità

V. NOJA, *Esperienze Mistiche: negli Scritti dei Grandi Maestri*, Milano, Paoline 2008, pp. 310-317.

⁸ F. MONTEVERDE, *Opere di sant'Agostino. Introduzione generale (Opera omnia di S. Agostino)*, Roma, Città Nuova Editrice 2006, nn: 169, 15.18.

⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica: introduzione Generale*, Roma, Editrice Adriano Salani 1972, p.75.

comprendere bene che il Signore opera anche nella prima tappa spirituale in maniera preponderante, ma la sua azione, data l'incapacità e l'impurità dell'anima, non viene recepita in maniera così intima e spirituale come nei gradi successivi. Infatti la persona crede ancora che la cosa più importante sia quello che lei fa per Dio, mentre più avanti si renderà conto che la cosa che conta maggiormente in realtà è ciò che Dio fa in lei e attraverso di lei. Potremmo chiamare le prime due tappe ascetiche: purificazione attiva e illuminazione anche se quest'ultima partecipa già dei primi gradi mistici¹⁰. Quando si giunge alla tappa mistica dell'unione, la luce divina che invade l'anima produce in essa una trasformazione ma allo stesso tempo la purifica ed illumina, soltanto che queste operazioni sono ricevute passivamente in forma di contemplazione infusa.

3. La vita spirituale è un cammino

Come il cammino è fatto di tappe intermedie prima di raggiungere la meta o il traguardo del viaggio, così nella Vita Spirituale l'uomo non può raggiungere Dio se non percorrendo le tappe del cammino spirituale che conduce a Lui. L'importante è camminare sulla strada, anche se faticosa, verso la meta. La vita invoca una meta, pena l'apatia, la disperazione, il fallimento. Se Gesù Cristo, autore della nostra salvezza, giunse alla perfezione per mezzo di sofferenze (Eb 2,10; 5,8), il cristiano, che si è rivestito di Lui nel battesimo (Gal 3,27), non può pretendere di arrivarvi per vie diverse¹¹. La sequela di Gesù è la sequela del Crocifisso. Se, in queste circostanze della fragilità dell'uomo, «abbandoniamo con tranquillità quanto ci viene tolto, accettiamo il crepuscolo come la promessa di un natale eterno pieno di luce, valutiamo le piccole scomparse come eventi della grazia...prendiamo su di noi la croce quotidiana..., allora facciamo un passo avanti nella sequela del Crocifisso, allora esercitiamo la fede e la speranza piena di amore, in cui la morte viene accettata come evento della vita eterna e la sequela di Gesù, il Crocifisso, giunge alla sua perfezione»¹². Cristo si è fatto per te via per accompagnarti e sorreggerti nel viaggio della tua vita incon-

¹⁰ Fatta questa premessa conviene provare in maniera concisa ad affrontare le prime due tappe del cammino spirituale, quelle prevalentemente ascetiche. Parlo di prevalenza in quanto la situazione ordinaria in cui ci si trova è di attività e iniziativa personale, è vero però che occasionalmente il Signore può fare grazie mistiche anche ai principianti che si aggirano per questi primi sentieri, ma ciò è di solito passeggero e momentaneo. Un'altra precisazione necessaria è di tipo terminologico: parlando di illuminazione nel cammino ascetico, bisogna intendere: "illuminazione nel bene, crescita nelle virtù cristiane infuse per grazia"; quando invece si parla di "illuminazione" in senso mistico è da intendere: "illuminazione dell'intelletto per azione dei doni intellettuali dello Spirito Santo" che producono o delle grazie di intuizione spirituale o uno dei primi gradi di contemplazione infusa (raccolgimento, quiete, orazione di unione). È comunque sempre un'azione diretta dello Spirito Santo che muove in qualche modo le facoltà umane. G.C. FEDERICI, *Cammino ignaziano. Gli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*, Padova, Messaggero 2005, pp. 37-39.

¹¹ Cfr. K. RAHNER, "Eucaristia e sofferenza", in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Milano, Paoline 1965, p. 245.

¹² K. RAHNER, "Sequela del Crocifisso", in *Dio e Rivelazione, Nuovi Saggi, VII*, Milano, Paoline 1980, pp. 249-250.

tro al Padre. Non ti esime, però, dal compiere la tua parte. Senza la tua volontà e il tuo impegno assiduo, quotidiano, nel seguire lui, tu non cammini sulla strada. Nella vita spirituale fermarsi significa retrocedere. Medita le parole del grande dottore della Chiesa S. Agostino, sopra citate. «Se dici ‘Basta’ sei perduto. Avanza sempre, cammina sempre», ricordandoti che su questa strada non sei mai solo. I Maestri di vita nello Spirito hanno tracciato l’itinerario che progressivamente conduce l’anima ad incontrare Dio. All’inizio del cammino mistico, l’anima è ancora inadeguata ad accogliere la pura luce di Dio. Questa luce produce nell’anima allo stesso tempo purificazione, illuminazione e unificazione, ma al principio è più evidente l’aspetto purgativo della contemplazione, che a volte può anche essere doloroso per lo spirito, in quanto viene recepito come tenebre insondabili, e allora abbiamo quella che viene chiamata la notte oscura delle purificazioni passive. Progredendo però nella via mistica, queste tenebre vengono percepite sempre più in maniera illuminante e consolante dallo spirito. Questa vita è qualcosa di dinamico, possiede una energia propria la quale si manifesta in due differenti direzioni di uno stesso cammino. Da una parte, la vita spirituale suppone necessariamente il moto e il progresso verso una certa pienezza (il cui segno è la pace): tale dinamismo derivante dal dono della grazia santificante viene costantemente sollecitato e sostenuto dalle stimolazioni particolari dell’azione di Dio che ci spinge alla santificazione. Dall’altra, la vita cristiana tende a manifestarsi nelle opere e nello stile di vita: «Spogliatevi, quanto alla vostra precedente condotta, dell’uomo vecchio» (Ef 4,22), «Siate santi anche voi in tutta la vostra condotta, com’è santo colui che vi chiamò, perché sta scritto: Siate santi, perché io sono santo» (1 Pt 1,15)¹³. Presentando questo schema in tre tappe: purificazione, illuminazione, unione, già la tradizione faceva notare ciò che c’era di lineare e di concettuale. Si precisava che si trattava di tappe integrate più che di tappe successive: la purificazione resta presente, ma sotto altre forme, nel cuore stesso dell’unione. Per quanto classico sia, questo schema non è esclusivo; alcuni mistici gliene preferiranno altri: le sette dimore di santa Teresa d’Avila, le tappe della salita al Carmelo per san Giovanni della Croce o le quattro settimane degli esercizi spirituali di sant’Ignazio di Loyola. Presentando un percorso non più lineare, ma dialettico incentrato sulla decisione libera, preparata e accompagnata, Ignazio sottolinea il carattere pasquale della crescita spirituale: essa passa attraverso morti e risurrezioni, sempre ricorrenti; e così è crescita nello Spirito.

¹³ Essa è poi una *vita cristica*: con questa espressione vogliamo significare qualcosa di più di un rapporto storico col Cristo: il fatto che questa vita si riferisce immediatamente al mistero del Verbo incarnato; cioè: risiede in Cristo, prima di giungere a noi tramite i sacramenti e la parola di Dio. Nel Cristo infatti è la vita (Gv 1,4); è lui a disporne a suo piacimento (Gv 5,26) ed è lui a comunicarla (Gv 10,10). Dopo la risurrezione tale comunicazione si fa più abbondante poiché Gesù è divenuto «spirito datore di vita» (1 Cor 15,45) e «autore della vita» (At 3,15). Se vita spirituale vuol dire presenza e attività dello Spirito Santo nel nostro cuore, possiamo anche dire che possediamo la vita di Dio, la vita divina. I padri greci parlano della divinizzazione (*theopoiesis*) dell’uomo. Fanno appello al testo del Vangelo: «Non è forse scritto nella vostra legge: Io ho detto: voi siete dei?» (Gv 10,34). Gli autori occidentali, temendo che potesse essere mal compresa l’espressione, parlano maggiormente della “grazia” di Dio. La vita spirituale viene definita come “vita nella grazia”, “vita soprannaturale”. Entrambi hanno i loro vantaggi. Cfr. T. SPIDLIK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Milano, Piemme 1993, p. 17.

4. La vita spirituale è un dono

Il «Bagaglio Umano» cresce sempre di più comprese le esperienze negative. Nella fede, l'uomo viene assunto e «trasfigurato»: diventa esperienza di Dio e giungerà in cielo. La gloria che ognuno godrà in Paradiso sarà proporzionale al grado di Santità raggiunto nel cammino della vita spirituale. Il Percorso è senza limiti, perché tra l'uomo e Dio la distanza è infinita: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,45)¹⁴. La sorgente della vita spirituale è la Pasqua di Gesù (Passione-Morte-Risurrezione). Il Concilio Vaticano II ha indicato una via per l'impostazione d'un'antropologia teologica, unitaria e completa, nella relazione con Gesù, Verbo Incarnato, rivelatore del Padre¹⁵. Il Cristo è visto, quindi, come il rivelatore definitivo del Padre e, allo stesso tempo, come rivelazione e realizzazione del progetto di Dio sull'uomo. «L'uomo, infatti, avrà sempre desiderio di sapere almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, del suo lavoro, della sua morte...ma soltanto Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine, e che lo ha redento dal peccato, può offrire a tali problemi una risposta pienamente adeguata e ciò per mezzo della rivelazione compiuta nel Cristo, Figlio suo, fatto uomo» (GS, 41). In questo senso il documento conciliare è stato interpretato dalla *Redemptor Hominis* di Giovanni Paolo II: «Nel mistero della Redenzione l'uomo diviene nuovamente 'espresso' e, in qualche modo, è nuovamente creato... L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo (...) deve (...) avvicinarsi a Cristo. Egli deve, per così dire, entrare in Lui con tutto se stesso, deve 'appropriarsi' ed assimilare tutta la realtà dell'Incarnazione e della Redenzione per ritrovare se stesso» (RH, 10), e dal documento sulla Redenzione della Commissione Teologica internazionale: «Perciò l'incarnazione, la vita, la morte e la risurrezione del Figlio di Dio, mentre rivelano l'amore di Dio Salvatore, allo stesso tempo rivelano la condizione umana a se stessa»... «Nel rivelare il mistero dell'amore del Padre, Cristo rivela pienamente l'umanità a se stessa e svela l'altissima vocazione di ogni persona»¹⁶. «Dalla sua pienezza – dice S. Giovanni – noi tutti abbiamo ricevuto e Grazia su Grazia» (Gv 1,16). Questa pienezza di Grazia ci viene donata mediante i Sacramenti. Nel battesimo, che fonda la vita spirituale perché fonda la vita cristiana, per opera dello Spirito Santo veniamo incorporati in Cristo. In lui diveniamo figli di Dio e quindi coeredi con lui della vita eterna nella gloria. La vita spirituale è un

¹⁴ Cfr. S. CONSOLARO, *La Vita Spirituale: Il tuo volto io cerco*, Bovalino Marina, Nicola di Bari 2003, pp. 50-51.

¹⁵ Cfr. G. IAMMARRONE, *Gesù Cristo rivelazione di Dio e archetipo-modello dell'uomo nella cristologia contemporanea*, in G. IAMMARRONE - G. ODASSO - R. PENNA - A. POMPEI, *Gesù Cristo volto di Dio e volto dell'uomo*, pp. 146-252; P. CODA, «L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della *Gaudium et Spes*», in *Lateranum*, 54 (1988), Roma, p. 182, afferma che, anche se la chiave di lettura fondamentale della *Gaudium et Spes* è un'antropologia colta nella sua origine, nella sua vocazione e nella sua dinamica trinitaria, «il Cristo fonda lo statuto definitivamente cristologico dell'antropologia cristiana, in quanto Verbo Incarnato»; K. RAHNER, «La morte di Gesù in croce», in ID., *Elevazione sugli esercizi di S. Ignazio*, Milano, Paoline 1967, p. 375.

¹⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Alcune Questioni sulla Teologia della Redenzione, IV.37.46», in *La Civiltà Cattolica*, IV (1995), Roma, pp. 590-592.

cammino con Cristo, dall'esperienza dolorosa e drammatica della lotta in mezzo alle tentazioni nel deserto¹⁷, fino all'esperienza beatificante della contemplazione di Dio sul Tabor. Il Padre chiama ogni anima a percorrere questa strada verso il Monte Santo, per «trasfigurarla»¹⁸ nel proprio Figlio (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36). Questo cammino, la vita spirituale cristiana, è fatto di tappe successive: inizia nel momento del battesimo, laddove l'uomo risuscita a vita nuova perché confessa la sua fede quale dono dello Spirito. Attraverso la fede, nasce la progressiva conoscenza di Dio che genera la speranza, riconosciuta quale fine della vita in Cristo. Conseguenza di tutto questo è la nascita nel cuore del cristiano dell'agape, della carità. È proprio così: dalla fede e dalla speranza suscitata da essa, il credente viene a conoscenza di essere amato da Dio a prescindere e senza condizioni, di essere preceduto da questo amore divino anche mentre è peccatore

¹⁷ Il deserto è una tappa obbligata nell'itinerario verso Dio. La storia del popolo eletto nel suo peregrinare verso la terra promessa è ciò che deve rivivere ogni anima nel suo spirito e nella sua carne. Solo al termine di questa marcia sarà in grado di offrire, come il popolo di Dio, il sacrificio della lode perfetta. Il deserto è il luogo del totale silenzio, della estrema povertà ridotta all'essenziale, della solitudine, della prova, della tentazione. Ma è proprio nel deserto che Dio trasforma un'orda di povera gente in un popolo santo, il "popolo di Dio". Il deserto è il "luogo" della purificazione per poter incontrare Dio. Un episodio biblico ci illumina sul significato del deserto per incontrare Dio. Il profeta Elia, cercato a morte dall'empia regina Gezabele, fugge nel deserto dove, sfinito, si sente morire (1 Re 19,1-13). Ma Dio non lo abbandona: lo nutre "dall'alto", perché possa camminare fino all'incontro con Lui sul monte della rivelazione, il monte Oreb. Rivelazione che avviene dopo l'esperienza del deserto, che ha reso Elia capace di percepire Dio nel "mormorio di un vento leggero". Elia capì che era il Signore che passava e si coprì il volto con il mantello. Il deserto è la purificazione necessaria attraverso la quale deve passare l'anima per essere in grado di percepire il "leggero mormorio" nel quale il Signore le si rivela. L'uomo non può varcare la soglia del mistero se non a piedi scalzi e profondamente prostrato, come Mosè al roveto ardente (Esodo, cap. 3). S. CONSOLARO, *La Vita Spirituale: il tuo volto io cerco*, Bovalino Marina, Nicola di Bari 2003, pp. 64-67.

¹⁸ La nube è la Shekinah, la presenza di Yahweh, e a livello letterario è un richiamo alle teofanie dell'Antico Testamento: nel cammino dell'Esodo fu in una nube che Yahweh si rivelò a Mosè (Es 16,6; 19,9; 24,15-16; 32,9); una nube accompagnava i movimenti del popolo (Es 13,21; 40,34-45); una nube riempì il Tempio di Salomone nel momento in cui fu consacrato (1 Re 8,10-12); il misterioso Figlio dell'Uomo, figura divina che simboleggiava il "popolo dei Santi dell'Altissimo", apparve "sulle nubi del cielo" (Dn 7,8.10.13). Una nube avrebbe rivelato l'apparizione escatologica di Dio (2 Mac 2,7-8). L'ombra della nube è ancora un'immagine dell'Antico Testamento che descrive la dimora di Dio in mezzo al suo popolo (Es 40,35). Il fatto che la nube copre anche i discepoli significa che essi non sono solo spettatori, ma vengono coinvolti profondamente nel mistero della glorificazione di Cristo in quanto rappresentanti del nuovo popolo di Dio. La voce che si ode dal cielo, che parla de il mio figlio diletto, esprime una rivelazione della figliolanza divina di Gesù. Come nel racconto del Battesimo di Gesù, la voce allude a Is 42,1 e designa Gesù come il profeta-servo del Signore. Tuttavia in questo contesto le parole, rivolte ai discepoli ai quali era stato fatto da Gesù il primo annuncio della passione, costituiscono l'approvazione divina del ruolo di Gesù come Messia-Servo. Con l'aggiunta Ascoltatelo, non presente nella rivelazione al Giordano, Gesù viene designato come il profeta uguale a Mosè, il cui insegnamento va ascoltato, pena l'esclusione dal popolo di Dio (cfr. Dt 18,15). E difatti subito dopo la voce Mosè ed Elia scompaiono, cedendo il loro posto a Gesù, che rimane solo. Ascoltare Gesù significa comprendere che il cammino della sofferenza è l'unico che porta alla gloria. J.L. MACKENZIE, "Il Vangelo secondo Matteo", in *Grande Commentario Biblico*, Brescia, Queriniana 1973, p. 940; E.J. MALLY, "Il Vangelo secondo Marco", in *Grande Commentario Biblico*, Brescia, Queriniana 1973, pp. 873-874; C. STUHL-MUELLER, "Il Vangelo secondo Luca", in *Grande Commentario Biblico*, Brescia, Queriniana 1973, p. 1005.

e nemico di Dio. Questa esperienza d'amore, che poi non è altro che Spirito Santo effuso, abilita in un certo senso e spinge il cristiano a rispondere con l'amore. È, dunque, un cammino di responsabilità in cui colui che ascolta (cioè colui che accoglie la Parola di Dio) e che giunge a conoscere Dio, affidandosi a Lui e sperando in Lui, diventa capace di rispondere a Dio amandolo con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutte le sue forze e di conseguenza amando il prossimo suo come se stesso: questa è vita cristiana, ma è una vita che è creata e animata in primo luogo dallo Spirito Santo. Il Cammino spirituale dell'uomo che si trova di fronte al Mistero di Cristo è lungo e faticoso. Ma, se è fedele nel seguire lo Spirito Santo che la illumina, la guida, la fortifica, la persona inizia a vedere la propria vita con occhi nuovi: gli occhi della Fede.

5. La prima tappa nella vita spirituale è la purificazione

Il primo passo nella vita spirituale, ed in ogni Cammino di Conversione, è la detestazione della colpa, perché Dio non può abitare nel cuore dove regna il Maligno, ossia dove l'uomo vive in uno stato di ribellione contro di Lui. Alle origini dell'umanità, come ci attesta la Bibbia, il peccato dell'uomo e della donna è stato la causa di tutti gli altri mali, sintetizzati nella morte (cfr. Gen 3). «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con esso la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato» (Rm 5,12). In una corretta esposizione della soteriologia cristiana, perciò, non si dovrebbe separare con troppa precisione la grazia di Dio come divinizzazione e santificazione soprannaturale dalla grazia di Dio come perdono della colpa, cioè la grazia originaria di Dio dalla grazia perdonante di Cristo. Certamente esiste una distinzione formale tra divinizzazione indebita e disposizione indebita al perdono per opera di Dio. Però, nell'ordine concreto della salvezza, non solo non esiste perdono unicamente mediante grazia divina, in quanto essa eleva soprannaturalmente, ma è anche senz'altro legittimo supporre due cose. La prima, che pure la grazia divinizzante come tale è data all'inizio *intuitu meritorum Christi*, nella sua qualità di Verbo incarnato, e, quindi, questa diventa grazia che perdona, perché la volontà salvifica di Dio, che fin dal principio mira a Cristo come suo culmine storico, era assolutamente libera fin dall'inizio anche nei confronti del peccato. La seconda, che il peccato, che Dio potrebbe sempre impedire nella creazione, senza danno per la libertà umana, venne permesso da Dio, soltanto come già da sempre superato dalla sua grazia, poiché egli volle dimostrare che il suo assoluto amore personale è vittorioso anche sul no della creatura. Conseguentemente, divinizzazione e perdono sono due momenti praticamente sempre congiunti dell'unica partecipazione di sé al mondo, che Dio elargisce nella grazia increata. La grazia di Dio, all'interno dell'unico corso della storia, abbraccia anche la colpa, e si rivela, in questo modo, come l'amore che è più grande della stessa colpa¹⁹.

¹⁹ Cfr. K. RAHNER, "Redenzione", in *Sacramentum Mundi*, VI, Brescia, Morcelliana Edizioni 1976, pp. 734-735.

Nella vita spirituale, la visione che un'anima ha nei confronti del peccato è direttamente proporzionale al senso che ha di Dio. Chi minimizza il peccato, manifesta praticamente di non prendere sul serio Dio, il suo Mistero di Amore rivelatoci dalla croce, la sua infinita Santità: «Voi sapete che non a prezzo di cose corruttibili, come l'argento e l'oro, foste liberati dalla vostra vuota condotta ereditata dai vostri padri, ma con il sangue prezioso di Cristo, Agnello senza difetti e senza macchia» (1 Pt 1,18-19). Sant'Agostino, nelle pagine immortali delle «Confessioni», ci dà l'esempio più chiaro del cambiamento che opera lo Spirito Santo agli inizi della vita spirituale e agli inizi della conversione di un'anima. In tono umile, penitente e sincero ha espresso, in forma di profonda e accorata preghiera, la «visione» della propria vita di peccato sotto la Luce della Grazia di Dio che gli aveva toccato il cuore:

Tardi ti ho amato,
 bellezza così antica e così nuova,
 tardi ti ho amato.
 Tu eri dentro di me, e io fuori.
 E là ti cercavo.
 Deforme, mi gettavo
 sulle belle forme delle tue creature.
 Tu eri con me, ma io non ero con te.
 Mi tenevano lontano da te
 quelle creature che non esisterebbero
 se non esistessero in te.
 Mi hai chiamato,
 e il tuo grido ha squarciato la mia sordità.
 Hai mandato un baleno,
 e il tuo splendore
 ha dissipato la mia cecità.
 Hai effuso il tuo profumo;
 l'ho aspirato e ora anelo a te.
 Ti ho gustato,
 e ora ho fame e sete di te.
 Mi hai toccato,
 e ora ardo dal desiderio della tua pace²⁰.

6. La seconda tappa della vita spirituale è l'illuminazione

C'è crescita solo in una relazione, in risposta a una chiamata, a una parola. Ogni crescita spirituale suppone dunque la familiarità con Cristo, incontrato nella testimonianza dei Vangeli. Lo Spirito nel quale vogliamo crescere è lo Spirito di Gesù: quello che ha abitato in lui, che si è manifestato nelle sue parole, nei suoi gesti, nei suoi atteggiamenti.

²⁰ SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni* X, 27.38, Rizzoli, BUR Biblioteca Univ 2006.

giamenti. È necessario dunque aver contemplato Gesù, essersi impregnati del suo Spirito a tal punto da poterne vivere quasi naturalmente, discernendo in ogni cosa ciò che Gesù avrebbe detto e fatto. Fin dall'antichità cristiana si fa riferimento alla «illuminazione» ricevuta nel battesimo²¹. Essa introduce i fedeli, iniziati ai divini misteri, alla conoscenza di Cristo mediante la fede che opera per mezzo della carità. Anzi, alcuni scrittori ecclesiastici parlano in modo esplicito dell'illuminazione ricevuta nel battesimo come fondamento di quella sublime conoscenza di Cristo Gesù che viene definita come «teoria» o contemplazione. Agli inizi del cammino spirituale, l'anima viene illuminata soprattutto su due gravi insidie del male, che traggono in inganno e fanno cadere molte persone: la malizia dell'orgoglio, primo vizio capitale che li riassume tutti, e la nefasta seduzione che esercitano il denaro e le ricchezze sul cuore umano. La persona orgogliosa non vive nella verità del proprio essere di creatura, ma si autoinnalza al di sopra di se stessa e al di sopra degli altri, ponendosi di fatto, come i Progenitori, al posto di Dio. L'Apostolo Giovanni smaschera la superbia, come anche gli altri due vizi capitali che maggiormente «tiraneggiano» il cuore dell'uomo: l'avarizia e la lussuria²². Questi tre vizi, ai quali l'uomo si abbandona più facilmente, dimenticando il suo rapporto con Dio Creatore e Padre, possono essere sintetizzati concretamente nei tre verbi: potere, avere, godere. Si abitua semplicemente a riconoscerle e a confessarle con umiltà a Dio, riscoprendo gradualmente il Sacramento della Riconciliazione come la Medicina più potente per liberarsi dal male. Nel suo cuore iniziano a risuonare sempre di più le parole consolanti di Gesù rivolte ad ogni peccatore pentito: «Coraggio, figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati» (Mt 9,2). Il combattimento interiore contro i propri affetti disordinati, l'attaccamento al proprio giudizio, l'egoismo, e ogni sorta di peccato che ci allontana da Dio e ci fa perdere la pace e l'amore, viene messo in atto su ispirazione dello Spirito Santo, mediante la preghiera assidua e costante e il sostegno dei sacramenti della confessione e dell'Eucaristia. Ma la preghiera delle preghiere, il gesto dei gesti, è la santa Messa, il Sacrificio divino, «fonte e apice di tutta la vita cristiana» (LG 11): «nella Santissima Eucaristia, infatti, è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua» (PO 5). Nella partecipazione alla santa Messa offriamo al Padre, insieme al Sacrificio di Cristo, le pene e le gioie della vita, le difficoltà e le speranze, perché tutto acquisti valore per il tempo e per l'eternità. Gesù ci ha lasciato il memoriale del Sacrificio della Croce affinché la nostra vita spirituale possa attingere luce e forza, per imparare così ad amare come Lui ama ciascuno di noi. Prevale l'illuminazione a seconda dell'oggetto che ne è illuminato: l'anima o Dio! A seconda dell'illuminazione dell'oggetto vi sarà una conoscenza dolce o dolorosa. In quella dolorosa l'anima sente di essere rigettata da Dio e ricacciata come abietta nelle tenebre; il corpo partecipa delle ricchezze dell'anima; può essere di istanti o di momenti più lunghi; si ha a volte l'esperienza di

²¹ Nel cammino della vita cristiana alla purificazione segue l'illuminazione mediante l'amore che il Padre ci dona nel Figlio e l'unzione che da Lui riceviamo nello Spirito Santo (cfr. 1 Gv 2,20). J. RATZINGER, *Alcuni aspetti della meditazione cristiana: lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica*, Bologna, EDB 1990, n. 21.

²² Cfr. S. CONSOLARO, *La vita Spirituale: il tuo volto io cerco*, Bovalino Marina, Nicola di Bari 2003, p. 52.

Dio nella Sua unità e a volte nelle Sue tre persone; certamente si evolve per tappe che passano dal raccoglimento infuso e dalla quiete ed arriva all'unione trasformante; le tappe intermedie dipendono dal libero agire di Dio; tanto più è avanzata la via spirituale tanto più ogni esperienza mistica è unica ed irripetibile; nell'estasi c'è la sospensione totale o quasi dell'attività dei sensi dell'immaginazione e dell'attività mentale discorsiva; le notti mistiche sono gli stadi in cui l'anima è purificata dai propri difetti in modo da poter raggiungere l'unione mistica con Dio:

La vita interiore ci rivela i nostri limiti e le nostre negatività. È ricerca di luce ed esperienza di illuminazione, ma dove la luce splende nel fondo delle tenebre. È necessario toccare questo fondo buio di sé per conoscere la luce.... Chi vede la propria ignoranza e la conosce può entrare nella vera sapienza; chi vede i limiti della propria mortalità e temporalità può entrare nella vita; chi vede i propri limiti affettivi può entrare nell'autenticità dell'amore... Allora, questa illuminazione che viene dalla conoscenza delle proprie tenebre appare chiaramente come esperienza di resurrezione: se toccare il fondo del proprio cuore è esperienza di morte, la luce che si intravede è ingresso in una nuova vita. Allora si disvela l'uomo interiore, ovvero una vita interiore che dà forza, unificazione, pace, serenità, anche nel declinare delle forze e nell'andare verso la morte. Si sia credenti o no, se questa vita interiore è presente, forse si potrà fare della morte un compimento, non una fine. E si potrà dare vita alla propria vita²³.

7. La terza tappa nella vita spirituale è l'unione con Dio

Il termine dell'itinerario spirituale è l'unione con Dio, che si epilogava nella contemplazione attraverso l'amore, il quale precede come via, accompagna come uno dei costitutivi e termina come frutto della stessa contemplazione: qui l'anima gusta Dio con conoscenza sperimentale, detta anche conoscenza sapienziale, il cui atto è chiamato *sursum actio o excessus mentis, o amor estaticus*²⁴. In questo stadio l'anima rivede la sua vita di peccato, ne ha orrore, ma non si dispera, perché sta scoprendo sempre più il volto misericordioso di Dio, che la ama così com'è. Nel colloquio notturno con Nicodemo, che tocca le radici del senso della vita, Gesù dice con molta forza e chiarezza: «In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il Regno di Dio... Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel Regno di Dio. Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è Spirito» (Gv 3,3-6). L'anima prende coscienza del dono inestimabile ricevuto con il proprio Battesimo, che la eleva ad una dimensione di vita totalmente nuova, rendendola partecipe della vita stessa di Dio. In Cristo, che nel mistero dell'Incarnazione-redenzione, si è fatto puro dono di amore, riscopre il volto e il cuore del Padre. Incarnazione e redenzione non sono due tappe cronologicamente distinte dello stesso evento di Cristo. L'Incarnazione è redentiva per

²³ L. MANICARDI, *La vita interiore: dimensioni creative dell'esperienza umana*, Bologna, EDB 2014, p. 72.

²⁴ Cfr. A. LEVASTI, *Il misticismo di S. Bonaventura*, Bagnoregio, Centro di Studi Bonaventuriani, pp. 10-13.

se stessa²⁵. La cristologia è anche soteriologia. Il peccato, perciò, ha un ruolo molto secondario nell'opera redentrice del Cristo. L'offerta dell'autocomunicazione divina è necessariamente già un'offerta di perdono e di vittoria sulla colpa e sul peccato. Il perdono non dipende dalla colpa di Adamo ma deriva dallo stesso concetto dell'autocomunicazione che Dio fa di se medesimo²⁶.

Riscopre anche la verità profonda delle parole di Gesù a Nicodemo: «Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è Spirito». Tra «Carne» e «Spirito», in senso biblico, non vi è alcuna forma di conciliazione. Di fatto San Paolo dice: «Chi semina nella sua carne (vive assecondando i vizi e le passioni), dalla carne raccoglierà corruzione; chi semina nello Spirito, dallo Spirito raccoglierà Vita Eterna» (Gal 6,8). Il discernimento è un'illuminazione che viene da Dio e che mette la persona in grado di vedere attraverso le apparenze esteriori di un'azione o di un'ispirazione per poterne giudicare l'origine. Sia le ispirazioni sia le azioni possono derivare da tre fonti (o «spiriti»): Dio, la persona stessa o il diavolo. Dopo aver fatto il giusto discernimento della fonte, la persona potrà procedere con maggior sapienza in quella situazione. Quando una persona riceve un'ispirazione o si sente sollecitata ad agire, dietro tale attrazione vi è una potenza che ne sta alla base. Essa può essere originata da queste fonti: la persona stessa – per il fatto che l'uomo ha impulsi, desideri, speranze, timori e molti altri sentimenti che lo spronano all'attività; Dio – che cerca sempre di parlare all'uomo, di motivarlo e di guidarlo verso la felicità; gli angeli caduti – che continuano ad essere in relazione con la creazione, anche se sono caduti dalla grazia, e che ora hanno effetti negativi, dannosi e distruttivi²⁷. Limitando anche semplicemente la nostra considerazione al discernimento come tempo forte e come esperienza puntuale, dobbiamo operare in esso un'ulteriore distinzione tra il discernimento inteso come intero processo, dinamismo e itinerario spirituale di una concreta decisione per la volontà di Dio ricercata, conosciuta e amata, e il discernimento inteso come tappa particolare e specifica dell'intero itinerario. Il primo comporta il coinvolgimento di tutta la persona; nel secondo sono in gioco soprattutto l'intelletto e tutte le capacità, forze e virtù di carattere piuttosto cognitivo. La vita spirituale non è un'ideologia, non è una morale, ma è un'esperienza, è una vita: la vita nello Spirito e secondo lo Spirito. Anche il riconoscere l'origine della mozione e la qualità di essa, nella misura in cui il discernimento delle mozioni si

²⁵ Il terzo, guardare e considerare quello che fanno, com'è camminare e darsi da fare perché il Signore venga a nascere in somma povertà e, dopo tante sofferenze di fame, sete, caldo e freddo, ingiurie ed oltraggi, muoia in croce. E tutto questo per me. Poi, riflettendo, ricavare qualche frutto spirituale (EESS 116). Sant'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, Roma, Edizioni AdP 2007, p. 203.

²⁶ In fondo, Karl Rahner rigetterebbe il “*pro nobis*” della Croce inteso come espiazione vicaria e ridurrebbe la rivelazione biblica al “caso più felice della necessaria autoesposizione categoriale della rivelazione trascendentale”. La sua soteriologia “manca del decisivo momento drammatico; ciò si dimostra anche nel fatto che l'ira di Dio è da sempre superata dalla sua volontà di salvezza, la quale è da sempre al di là di ogni no umano contro Dio (in direzione dell'apocatastasi)”. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica, IV, L'azione*, Milano, Jaca Book 1982, pp. 252-263, qui p. 263.

²⁷ Cfr. J. CASTRO, *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana (A-F) Vol. I*, Bilbao, Mensajero-Sal Terrae 2007, pp. 607-611.

colloca come operazione spirituale per la crescita e la maturazione dell'uomo nuovo nello Spirito, in ultima analisi è orientato all'accoglienza o al rifiuto di questa o quella mozione, non semplicemente a una constatazione e percezione di un fatto²⁸.

La rinascita alla vita nuova avviene – come dice Gesù a Nicodemo – attraverso l'azione dello Spirito Santo. Bisogna ritornare bambini: capire di non sapere niente per poter percepire il più leggero vento dello Spirito inafferrabile, imprevedibile. «Chi ha raccolto il vento nel proprio pugno?» (Prov 30,4). «Come tu ignori quale via segua il vento, così ignori l'opera di Dio» (Qo 11,5). L'anima che è rinata nello Spirito, inizia a vivere una vita nuova, la vita di Cristo risorto. In lei è intervenuta una vera conversione. Incomincia a pensare, a vedere, a giudicare ogni realtà con gli occhi di Dio. Infatti, guidata dallo Spirito Santo, l'anima, con gioioso stupore, va via riscoprendo nella Chiesa la presenza viva di Gesù Crocifisso-Risorto, verbo incarnato dell'Amore del Padre. Così, pur constatando la gravità delle proprie colpe, essa avverte che il Sangue di Cristo la sta «lavando» dal suo peccato. Inizia a stabilire con Lui un contatto sempre più intimo e più vero, soprattutto mediante i Sacramenti della Riconciliazione e dell'Eucarestia. Lo stesso cammino unitario è vissuto nell'Eucaristia dove l'incontro esperienziale come Gesù Via-verità-Vita si fa particolarmente carico di grazia per l'azione sacramentale che viene compiuta. In un primo tempo comincia a percorrere un sentiero di consapevolezza e purificazione che la porta ad entrare nella sua camera (Mt 6,6) e a chiudere le porte (dei sensi, dei pensieri, delle ansie e affanni) per dimorare nel suo essere profondo dove Dio Trinità vive ed opera (Gv 14,23). È l'esperienza di Gesù Via; nel segreto del cuore si incontra con la Verità svelata dalla Parola e da questa si lascia illuminare e sanare. È l'esperienza di Gesù Verità; la Verità liberamente e responsabilmente accolta si trasforma in Vita che si esprime in carità, in comunione, in volontà di bene. È l'esperienza di Gesù Vita, perché è la Vita Nuova che Egli dona²⁹. La pratica meditativa diventa così un atto di vero culto spirituale in coerenza con il dinamismo «sacerdotale» del nostro Battesimo. Vissuta insieme, come gruppo di credenti, solidifica l'appartenenza al Signore, rende Chiesa, prepara al Santo Mistero della Cena e aiuta a gustare più profondamente l'Eucaristia. Man mano che persevera, si sente sempre più da Lui amata così com'è, nella sua fragilità, e nello stesso tempo sostenuta e rinnovata nel suo cammino di conver-

²⁸ Cfr. Il titolo che Ignazio di Loyola dà alle Regole del discernimento degli spiriti nei suoi *Esercizi spirituali*: «Regole per sentire e riconoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell'anima, per *accogliere* le buone e *respingere* le cattive» [313]. Sant'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, Roma, Edizioni AdP 2007, p. 304.

²⁹ L'anima che si incammina nella meravigliosa avventura della Vita nello Spirito deve sostenere una lotta contro il male, contro se stessa e anche, in un certo senso, contro Dio. La lotta, per così dire, contro Dio avviene, come c'insegna l'episodio di Giacobbe, quando l'anima si dibatte nell'aridità, nel dubbio, nell'oscurità, che le procura un'indicibile sofferenza. In quei momenti le sembra veramente che Dio l'abbia abbandonata a se stessa... Invece Lui si è semplicemente nascosto perché essa, attraverso la purificazione della prova, Lo possa ritrovare in un rapporto sempre più diretto e in una dimensione sempre più vera e più profonda. Il modo di uscire vincitori da questa lotta è la preghiera costante e perseverante. S. CONSOLARO, *La Vita Spirituale: il tuo volto io cerco*, Bovalino Marina, Nicola di Bari 2003, pp. 82-84.

sione, difficile ma esaltante. Più fa esperienza della Misericordia senza limiti del Padre, rivelata e donata nel Figlio, più si sente stimolata ad amarlo, restando nell'umiltà, che la rende consapevole della propria miseria. Davide, dopo il peccato commesso, illuminato dallo Spirito Santo, lo esprime molto bene nel Salmo: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio, un cuore affranto e umiliato, Dio, Tu non disprezzi» (Sal 50,19). S. Francesco d'Assisi nel suo «Testamento» puntualizza quest'esperienza della purificazione, dell'illuminazione e dell'unione con Dio:

Il Signore concesse a me, frate Francesco, d'incominciare così a far penitenza: poiché, essendo io nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi; e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da essi, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza d'animo e di corpo. E di poi, stetti un poco e uscii dal mondo. E il Signore mi dette tale fede nelle chiese, che io così semplicemente pregavo e dicevo: Ti adoriamo, Signore Gesù Cristo, anche in tutte le tue chiese che sono nel mondo intero e ti benediciamo, perché con la tua santa croce hai redento il mondo. Poi il Signore mi dette e mi dà una così grande fede nei sacerdoti che vivono secondo la forma della santa Chiesa Romana, a motivo del loro ordine, che anche se mi facessero persecuzione, voglio ricorrere proprio a loro. E se io avessi tanta sapienza, quanta ne ebbe Salomone, e mi incontrassi in sacerdoti poverelli di questo mondo, nelle parrocchie in cui dimorano, non voglio predicare contro la loro volontà. E questi e tutti gli altri voglio temere, amare e onorare come i miei signori. E non voglio considerare in loro il peccato, poiché in essi io riconosco il Figlio di Dio e sono miei signori. E faccio questo perché, dello stesso altissimo Figlio di Dio nient'altro vedo corporalmente, in questo mondo, se non il santissimo corpo e il santissimo sangue che essi ricevono ed essi soli amministrano agli altri³⁰.

Quando, in contesto cristiano, si parla di unione con Dio, di via unitiva, occorre subito precisare che si concepisce questa unione in una prospettiva trinitaria³¹. Si tratta di una unione di tipo sponsale e non fusionale, nel riconoscimento e nel rispetto delle differenze. In seno alla comunione mistica più profonda, Dio resta Dio e l'uomo resta

³⁰ G. RACCA, *Gli scritti di san Francesco*, Assisi, Porziuncola Edizioni 2010, nn: 110-114.

³¹ Per accostarsi a quel mistero dell'unione con Dio, che i padri greci chiamavano divinizzazione dell'uomo, e per cogliere con precisione le modalità secondo cui essa si compie, occorre tenere presente anzitutto che l'uomo è essenzialmente creatura, e tale rimane in eterno, cosicché non sarà mai possibile un assorbimento dell'io umano nell'io divino, neanche nei più alti stati di grazia. Si deve però riconoscere che la persona umana è creata "ad immagine e somiglianza" di Dio, e l'archetipo di questa immagine è il Figlio di Dio, nel quale e per il quale siamo stati creati (Cfr. Col 1,16). Ora questo archetipo ci svela il più grande e il più bel mistero cristiano: il Figlio è dall'eternità "altro" rispetto al Padre e tuttavia, nello Spirito santo, è "della stessa sostanza"; di conseguenza, il fatto che ci sia un'alterità non è un male, ma piuttosto il massimo dei beni. C'è alterità in Dio stesso, che è una sola natura in tre persone, e c'è alterità tra Dio e la creatura, che sono per natura differenti. Infine, nella santa eucaristia, come anche negli altri sacramenti – e analogamente nelle sue opere e nelle sue parole – Cristo ci dona se stesso e ci rende partecipi della sua natura divina. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 19 [EV 11 1373]: "La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore".

uomo. Come nella comunione perfetta delle persone divine, il Padre rimane Padre e il Figlio, Figlio. Ciò vuol dire che questa unione non deve essere pensata sul tipo della fusione, dell'assorbimento come in altri contesti mistici. È importante sottolinearlo al giorno d'oggi in cui vediamo rinascere, sotto diverse forme, delle mistiche unitive che concepiscono l'unione con Dio solo nell'assorbimento dell'uomo da parte del divino.

8. Conclusione

Questo «diventare dio secondo la grazia» esprime un dono e una responsabilità, una chiamata e una risposta. Il dono è il Battesimo, la risposta è il cammino del nostro mondo interiore, è il lavoro dell'anima. La vita spirituale è «spirituale» poiché è implicato il nostro spirito immortale con la sua libertà e le sue caratteristiche; è «spirituale» perché è un camminare secondo lo Spirito Santo che abbiamo ricevuto nel Battesimo: «In verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito non può entrare nel Regno di Dio. Quel che è nato da carne è carne e quel che è nato dallo Spirito, è Spirito» (Gv 3,5-6). E San Paolo riprende: «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito costoro sono figli di Dio... E lo Spirito attesta che siamo figli di Dio» (Rom 8,14-16). Ne consegue, da parte dell'uomo, il compito della vita spirituale: «Camminate secondo lo Spirito... se pertanto viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito» (Gal 5,16). Per questo dobbiamo avere fiducia: fiducia nell'azione potente dello Spirito Santo, primo protagonista del nostro itinerario spirituale. Lo Spirito infatti, conoscendo i segreti del Padre, agisce come Spirito santificatore e plasma la vita spirituale secondo la realtà eterna nascosta nel cuore del Padre.

Sacramenti, liturgia, Chiesa? C'è bisogno?

di TONI WITWER S.J.*

Introduzione: difficoltà dell'avversione verso Dio e la Chiesa

Negli ultimi decenni del secolo scorso, l'ateismo ideologico-combattivo cedeva in misura crescente dinanzi all'ateismo pratico: Dio non era più considerato un ostacolo che impedisce la libertà dell'uomo – e quindi qualcosa contro cui si deve lottare – ma, in una società edonistica e consumista, Dio è semplicemente dimenticato e l'uomo non sente la sua mancanza; l'uomo vive come se Dio non esistesse. La società secolarizzata è una conseguenza dell'ateismo pratico, il frutto dell'ateismo di fatto.

Contro l'ideologia ateista la Chiesa era ancora in grado di argomentare, cosa che risulta molto difficile nel caso dell'ateismo pratico: in tale ambiente la Chiesa appare – per dirlo con un'immagine – come un venditore di ombrelli in un giorno splendido in cui nessuno aspetta la pioggia. Con una parola: si prova a offrire qualcosa che non è richiesto. Perciò rendere testimonianza di Gesù Cristo risulta una sfida maggiore nella misura in cui una società è secolarizzata e la gente non sente più il suo bisogno di redenzione.

Inoltre, negli anni dopo il Concilio Vaticano II, in particolare in seguito alle rivolte studentesche del '68 contro ogni tipo di autorità e, quindi, contro le istituzioni come la Chiesa Cattolica, tra i giovani fedeli si sentiva in modo crescente lo slogan: “Gesù Cristo sì, Chiesa no!”. Cioè quei giovani non volevano abbandonare la fede, ma distanziarsi dalla Chiesa percepita soltanto come un'istituzione repressiva.

L'allontanamento dalla Chiesa tuttavia ebbe l'effetto di indebolire progressivamente la loro fede, poiché veniva meno anche il conforto continuo di una comunità ecclesiale, di cui il credente ha bisogno. La conseguenza di questo sviluppo è il grande numero di persone che si considerano “religiose” ma senza o con poca partecipazione alla vita liturgica e sacramentale, cioè non si tratta di “atei” ma di persone che “non praticano la fede cristiana”. Vivono come se la Chiesa non esistesse!

Sarebbe però troppo pessimista prendere in considerazione solo le difficoltà menzionate e i problemi esistenti che certamente devono essere affrontati. Ci sono ugualmente da considerare le moltissime persone che vanno regolarmente in Chiesa, partecipano alla liturgia e ricevono i sacramenti, dando così una testimonianza dell'importanza

* ANTON WITWER S.I., Preside dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana e Postulatore Generale della Compagnia di Gesù, witwer@sjcuria.org

che essi hanno per loro. Rendersi conto del “positivo” che c’è non è solamente importante per avere un’immagine equilibrata della realtà ecclesiale o per non cadere in un pessimismo che paralizza, ma è fondamentale per la fede cristiana stessa. Detto più chiaramente: è decisivo rendersi conto dell’operare potente di Dio negli uomini, nella Chiesa e nel mondo!

Perché? Perché solo le persone sensibili alla presenza di Dio e al suo operare possono riconoscere più profondamente l’importanza della sua presenza nella propria vita e sentire in modo crescente il “bisogno” continuo dell’aiuto di Dio, e solo nella misura in cui vivono della fiducia nell’operare di Dio per mezzo della Chiesa e dei sacramenti, possono diventare in modo crescente testimoni di tale “bisogno” per gli altri. In altre parole: dove non è visto e sentito il “positivo” che l’uomo può trovare nella Chiesa e nella sua liturgia, l’annuncio della forza vivificante dei sacramenti risulta molto difficile.

Conoscere il dono di Dio

Le persone che vanno in Chiesa per partecipare alla liturgia e ricevere i sacramenti sono infatti persone che hanno conosciuto il “dono di Dio” o hanno almeno il presentimento dell’importanza del “dono di Dio”, allo stesso modo della Samaritana nel Vangelo di Giovanni. Dopo le parole di Gesù: “Dammi da bere” e la perplessità della donna a causa della richiesta di un Giudeo a una Samaritana, egli le risponde: “Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: ‘Dammi da bere!’, tu avresti chiesto a lui ed egli ti avrebbe dato acqua viva” (Gv 4,10). Ciò significa che si può sentire il “bisogno” dei sacramenti, della liturgia e della Chiesa nella misura in cui si è arrivati a una conoscenza del “dono di Dio” e della persona di Gesù Cristo.

Come però conoscere Gesù Cristo, se non nella Chiesa e per mezzo della Chiesa? È la Chiesa come comunità dei credenti che annuncia il Vangelo e dà testimonianza di Gesù Cristo. La fede in Gesù Cristo presuppone l’annuncio, come dice la Lettera ai Romani: “Ora, come invocheranno colui nel quale non hanno creduto? Come crederanno in colui del quale non hanno sentito parlare? Come ne sentiranno parlare senza qualcuno che lo annunci? E come lo annunceranno, se non sono stati inviati? Come sta scritto: Quanto sono belli i piedi di coloro che recano un lieto annuncio di bene!” (Rm 10,14-15). Come è necessario l’annuncio, così c’è “bisogno” della Chiesa!

Tuttavia la conoscenza di Gesù presuppone testimoni, cioè presuppone persone che non sappiano solamente raccontare la vita di Gesù in modo eloquente e ripetere il suo messaggio evangelico, ma che abbiano veramente fiducia in Gesù Cristo. Sono quindi persone che nelle proprie necessità si sono rivolte al Signore e hanno fatto così l’esperienza del suo amore e del suo aiuto potente. La fede è una grazia e significa fiducia in Colui che ci può e ci vuole aiutare ed essere vicino a noi in tutti i momenti di bisogno e di difficoltà.

Sebbene molti fedeli siano poco consapevoli che la fede in Gesù Cristo è una grazia, ciò nonostante essi sono testimoni di questa grazia, proprio manifestando il loro bisogno e chiedendo l’aiuto del Signore. Malgrado la loro fede debole e limitata, essi testimoniano – forse senza rendersi conto di questo fatto – la loro fiducia nell’operare po-

tente di Dio per mezzo della Chiesa e nella presenza del Signore in essa. Sentiamo l'importanza della Chiesa nella misura in cui ci rendiamo conto che dobbiamo tutta la nostra conoscenza di Gesù Cristo alla Chiesa come comunità dei credenti in Lui. Non per caso Ignazio ricorda con le "regole per il retto sentire che dobbiamo avere nella Chiesa militante"¹ l'importanza di lodare ciò che ci viene offerto da Dio per mezzo della Chiesa². In questo modo prova ad approfondire la gratitudine per il "dono della fede" che dobbiamo totalmente a Dio.

La "grazia della fede" – la fiducia in Dio – tuttavia non toglie l'importanza dell'impegno personale "di conoscere intimamente il Signore che per me si è fatto uomo, perché più lo ami e lo segua"³, anzi ci fa capire la responsabilità di cooperare con la grazia di Dio per conoscerlo sempre meglio e per diventare così in modo crescente testimoni della sua presenza e del suo operare nella Chiesa. Prendere in considerazione la nostra responsabilità e contemplare con gratitudine interiore la grazia di fede ricevuta per mezzo della Chiesa è decisivo, non solo per sentire l'importanza di essa ma anche per far crescere la fiducia nel "dono" che Dio continuamente ci offre per mezzo della sua Chiesa, desiderando che noi lo accettiamo, cioè il "dono del suo amore".

Dio vuole condurci avanti nel cammino della conoscenza di Gesù Cristo per mezzo della Chiesa e offrirci il suo "dono". Dio desidera che reagiamo come la Samaritana che disse: "Signore, dammi quest'acqua, perché io non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua" (cf. Gv 4,15). Nei sacramenti che riceviamo e per mezzo della liturgia che celebriamo, Dio continua ad offrirci "la sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna" (cf. Gv 4,14) e non vuole altro che noi chiediamo con la stessa insistenza della Samaritana: "Dacci il tuo dono". Per mezzo della liturgia e dei sacramenti vuole portarci alla conoscenza sempre più intima di suo Figlio Gesù Cristo che infine disse alla Samaritana: "Sono io, che parlo con te" (Gv 4,26); Dio vuole manifestarsi a noi come l'amore di cui tanto abbiamo bisogno!

La nostra situazione da credenti

Guardando noi stessi e tanti altri credenti, dobbiamo constatare che da una parte siamo "consapevoli" del nostro bisogno dell'aiuto di Dio, ma dall'altra spesso siamo lontani dal chiedere aiuto e dall'aver fiducia solo in Dio. Abbiamo difficoltà a riconoscere e confessare il nostro bisogno e a rivolgerci a Dio nelle nostre necessità. Dobbiamo confessare con le parole del padre del figlio epilettico: "Credo; aiuta la mia incredulità!" (Mc 9,24).

Perciò fino ad oggi Gesù deve piangere anche su di noi, così come pianse sulla città di Gerusalemme dicendo: "Se avessi compreso anche tu, in questo giorno, quello che

¹ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 352.

² Cf. *Esercizi spirituali*, n. 354-363.

³ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 104.

porta alla pace! Ma ora è stato nascosto ai tuoi occhi” (Lc 19,42). Come Gesù sperava che Gerusalemme finalmente arrivasse a conoscerlo dopo la sua morte e risurrezione, così certamente spera anche per noi che, grazie alla continua contemplazione della sua morte sulla croce e alla fede nella sua risurrezione, arriviamo infine a riconoscerlo intimamente e ad avere piena fiducia in Lui.

Consapevoli della nostra situazione, da credenti dobbiamo domandarci quali siano i fattori in grado di ostacolare la nostra fiducia in Dio e di rendere difficile il credere alla presenza di Dio nella Chiesa e al suo operare per mezzo dei sacramenti. Ciò è importante per trovare i modi che possano aiutarci a cooperare meglio con la grazia di Dio, come pure per capire più chiaramente come Dio stesso ci venga incontro nella nostra debolezza di fede, in particolare per mezzo dell’eucaristia che Gesù ci ha lasciato in eredità e affidato come incarico: “Questo è il mio corpo, che è dato per voi; fate questo in memoria di me” (Lc 22,19).

La convinzione della fattibilità di tutto

Nella società in cui viviamo la fede viene ostacolata e indebolita da diversi fattori che spesso sono collegati e si potenziano a vicenda, condizionando tutto il nostro modo di vivere, inclusa la fede. Come primo e predominante fattore è da menzionare la convinzione che tutto sia fattibile e che l’uomo debba prendere tutto nelle sue mani⁴. Ciò fa nascere l’impressione che Dio non sia necessario e un atteggiamento volto a “salvare la propria vita” invece di perderla, come dice Gesù, “per causa mia e del Vangelo” salvandola (cf. Mc 8,35).

Questa mentalità, che crede e considera tutto fattibile per l’uomo, condiziona in gran parte anche la pratica di fede di molti cristiani, che considerano la fede come qualcosa che è possibile produrre da sé. Sovente la fede è guardata dagli uomini come qualcosa che deve servire alla “realizzazione di se stessi” e viene così ridotta a un semplice mezzo per essere più equilibrati e per salvarsi grazie al proprio impegno. La mentalità della fattibilità caratterizza anche gran parte della vita ecclesiale, sia nei diversi tentativi di alcuni laici attivi che vorrebbero rinnovare la Chiesa secondo le loro idee, sia nella preoccupazione dei rappresentanti della gerarchia che tentano di difendere la Chiesa per mezzo del loro potere. Tutto ciò fa apparire la Chiesa alla gente più come “opera umana” che come “opera di Dio”, e così diviene più difficile rendersi conto della presenza e dell’attività di Dio.

La pratica di fede si trova spesso in contrasto con la confessione esterna della fede come dono e grazia, perché manifesta l’atteggiamento di “produrre” la fede con lo sforzo umano, sia tentando di far crescere la propria fede, sia provando ad approfondire la fede in altre persone. Certamente, ciò indica la grande preoccupazione delle persone

⁴ Una presentazione più estesa dei fattori che condizionano la fede si trova in T. Witwer, *Spiritualità sacramentale nella vita quotidiana*. Roma 2006, *ibid.* p. 115-135.

per la fede che, a prima vista, appare come collaborazione viva con Dio, ma che, guardando più attentamente, si rivela come il tentativo di voler disporre di Dio.

Questo modo di pensare si ritrova anche in personaggi considerati esemplari per la loro fede come Sant'Ignazio di Loyola, che tentava di perfezionarsi facendo molte ore di preghiera, atti di penitenza e digiuni. Tutti questi comportamenti, di per sé certamente validi e meritevoli, non lo aiutarono a liberarsi delle sue tentazioni; solo l'esperienza della sua impotenza e della misericordia del Signore poteva liberarlo dai suoi scrupoli e dall'inquietudine per il proprio cammino di fede. Perciò Ignazio confessa nell'Autobiografia che prima di questa esperienza di grazia era "senza alcuna penetrazione delle cose interiori dello spirito"⁵, ma "in questo periodo Dio si comportava con lui come fa un maestro di scuola con un bambino: gli insegnava"⁶.

Questa mentalità della fattibilità di tutto si manifesta nelle situazioni in cui invitiamo gli altri con consigli ed esortazioni a "fare" la loro fede per mezzo di esercizi ascetici e così via, spingendoli a un "modo di fare" auto-liberatorio, invece di aiutarli a conquistare una fiducia più profonda in Dio e un'obbedienza più autentica nei Suoi confronti.

Neanche la liturgia è stata risparmiata da questa mentalità: per mezzo di una nuova forma esteriore data all'Eucaristia dopo il Concilio Vaticano II si è provato a riempire le chiese, ma senza successo. E' cresciuta progressivamente una certa superficialità nella comprensione dell'Eucaristia, e questo per un semplice motivo: mettendo in rilievo soprattutto la "forma" esteriore dell'Eucaristia, quasi inevitabilmente il suo "contenuto" – la celebrazione della morte e risurrezione del Signore – passava in seconda linea.

La mancanza di rapporti profondi

La tendenza a prendere la vita nelle proprie mani, che nasce o si approfondisce a partire dalla convinzione della fattibilità di tutto con mezzi umani, porta con sé anche la mancanza di rapporti profondi: l'uomo non vuole dipendere da nessuno, né avere bisogno degli altri. L'atteggiamento dell'uomo verso l'altro è: "Non ho bisogno di te!", o "Non hai nessuna importanza per me!", o "Lasciami in pace, non vorrei vederti più!" e così via. A causa di questo atteggiamento egoistico l'altra persona diviene facilmente un "oggetto scambiabile".

La preoccupazione eccessiva dell'uomo per se stesso rende difficile non solo la relazione con l'altro, ma indebolisce anche la sua disposizione ad essergli fedele. L'egoista valuta le persone secondo la loro utilità, l'amore invece è "orientato verso la persona", con la conseguenza che le cose vengono poste al servizio dell'altro. L'egoismo si manifesta nel "dimenticare e trascurare le piccole cose", perché si ha difficoltà a stimare queste cose semplici e quotidiane e a rallegrarsi di esse; non si è capaci di una gratitudine vera e profonda.

⁵ Cf. Ignazio di Loyola, *Autobiografia*, n. 20.

⁶ Cf. *ibid.*, n. 27.

L'atteggiamento egoistico non è qualcosa di voluto e ricercato dall'uomo, ma deriva dalla preoccupazione per la sua vita e rende difficile l'approfondimento della relazione con Dio. Per esempio si trascura la preghiera e altri esercizi spirituali, perché non si sente davvero la loro importanza; si è convinti che tante altre cose siano più importanti, più urgenti e più soddisfacenti. Cioè non si possono attribuire le difficoltà rispetto alla fedeltà nella preghiera unicamente ad una mancanza di volontà, ma esse derivano dal fatto che manca l'esperienza profonda dell'amore di Dio.

La difficoltà di vivere rapporti profondi produce nella Chiesa molti "fuochi di paglia", che si spengono facilmente e non danno molto calore per riscaldarsi veramente; le vocazioni come "fuochi durevoli" invece sono abbastanza rare. Ciò significa che ci sono molte persone disposte a impegnarsi per la Chiesa e a prestare diversi servizi certamente molto utili ed importanti per essa, ma la maggioranza di questa gente ha grandi difficoltà a legarsi strettamente alla Chiesa e a obbligarsi per tutta la vita. Sono persone che spesso lavorano con grande entusiasmo nella Chiesa e per la Chiesa, se hanno l'impressione che questa vada nella direzione in cui anche loro vogliono andare, ma d'altra parte non hanno nessuna difficoltà ad allontanarsi dalla Chiesa e a lasciare il loro servizio se non sentono la loro opinione condivisa dai responsabili della gerarchia.

Senza fiducia non è possibile un rapporto vero e profondo. La mancanza di rapporti profondi con la Chiesa e con Dio comporta una diminuzione della conoscenza della fede, per cui la gente ha sempre più difficoltà ad avere fiducia in Dio e nella Chiesa. Di conseguenza, decidere per Dio e per una vita religiosa nella Chiesa risulta sempre più difficile. L'indugio e l'incertezza di molti giovani rispetto a una tale decisione di vita e il continuo rinviarla non indicano la precisa volontà di non prenderla, ma esprimono in realtà l'incapacità di prendere una decisione, semplicemente perché non hanno fiducia.

L'uomo insicuro e disorientato

La poca fiducia in Dio e nelle altre persone produce ancora un altro aspetto fondamentale: il diffuso "disorientamento" dovuto all'immensità e alla complessità del mondo in cui l'uomo vive, che lo rende "insicuro". In questa situazione di vita egli si sente piccolo e dipendente e ha difficoltà a riconoscere il suo giusto posto e a sentirsi a casa. L'uomo "soffre" la sua debolezza, poiché si sente estraneo ad una realtà che non comprende e non riesce a concepire come cambiare e trasformare il mondo in cui si trova a vivere.

In questa situazione l'uomo si sente minacciato esistenzialmente, egli è tentato di rimuovere quanto più possibile l'idea di non essere in grado di cambiare lo stato delle cose e che tali cambiamenti richiederebbero necessariamente una cooperazione con gli altri. Per una persona che vuole credere che tutto sia umanamente fattibile e che non vuole essere dipendente dagli altri, ciò rappresenta una situazione alla quale sottrarsi. Tale tendenza alla fuga costituisce la base per l'emergere di forme diverse di fondamentalismo che semplificano la realtà a scapito della verità, offrendo soluzioni apparentemente non complicate e rapidamente perseguibili.

Il clima di mancanza di punti di orientamento e la conseguente insicurezza hanno pervaso anche la Chiesa. Molti responsabili nella Chiesa si sentono insicuri e cercano “soluzioni diplomatiche”, così come fece Pilato lavandosene le mani e dicendo: “Non sono responsabile di questo sangue; vedetela voi!” (Mt 27,24). Ci sono però anche le richieste da parte dei fedeli che rispecchiano la loro debolezza e le loro perplessità, il loro disorientamento e la loro insicurezza.

Qualcosa di questo disorientamento e di questa insicurezza è presente in tutti noi! Abbiamo bisogno di orientamento e di ricevere conferma e affetto per diventare più sicuri! Considerando la situazione e la pratica di fede dei singoli cristiani, possiamo constatare che il disorientamento si esprime spesso in un desiderio ardente di trovare sicurezza e chiarezza attraverso la vita spirituale. Pertanto si cerca aiuto per il discernimento degli spiriti, però non lo si chiede con il desiderio profondo di cercare la volontà di Dio e di vivere una fiducia più grande in Lui, ma piuttosto per raggiungere una maggiore “sicurezza personale”. Cioè si prova a prendere la vita nelle proprie mani invece di perderla e si cerca invano una sicurezza terrena, piuttosto che ricevere in dono quella vera sicurezza che deriva dal rapporto con Dio.

La repressione della realtà del peccato

La menzionata insicurezza e il disorientamento rendono l'uomo sempre più incapace di accettare se stesso e a volte gli impediscono di stimare la propria vita, portandolo sempre più vicino alla disperazione. Quindi, per autodifesa e per vincere la paura di affondare con la sua vita, l'uomo reprime la sua debolezza e ignora la realtà della colpa e del peccato.

La repressione della realtà del peccato è manifesta nella società come anche nella Chiesa. Nella società tutto ciò che ricorda la debolezza e la transitorietà della vita umana viene nascosto per quanto possibile: gli handicappati, i malati terminali e così via; e riguardo ai diversi problemi si cerca di trovare altri “responsabili” (immigrati, rifugiati, etc.) invece di ammettere la propria colpevolezza. È molto più facile parlare della “chiesa peccatrice” in genere che parlare dei suoi “peccati” concreti, e forse ancora più difficile è confessare che la Chiesa sbaglierà anche in avvenire!

Se la colpa e il peccato o il bisogno di redenzione vengono repressi, sarà difficile sentire la redenzione! Certamente l'uomo vorrebbe sperimentarla, ma a causa della repressione egli si difende proprio da ciò che desidera! La redenzione e la misericordia possono essere sentite solo da coloro che si riconoscono e si confessano bisognosi e colpevoli. Quindi in una società che rimuove continuamente tutto ciò che è negativo perché “questo non dovrebbe esistere”, diminuiscono le situazioni in cui l'uomo può incontrare una persona che vive nei suoi confronti l'atteggiamento che ha vissuto Gesù verso i peccatori, cioè incontrare qualcuno che gli dica: “Non avere paura! Coraggio, figliolo, ti sono rimessi i peccati! Comincia di nuovo! Va' e d'ora in poi non peccare più!” e così via.

Proprio la mentalità della fattibilità di tutto, così come era presente nei farisei, spinge molto di più ad accusare e a giudicare l'altro a causa della sua colpa e delle sue

mananze invece di perdonarlo. In questo modo l'uomo non riceve l'incoraggiamento necessario, ma rimane solo con la sua debolezza e demoralizzazione. Perché soltanto l'incoraggiamento lo rende capace di subire le conseguenze del suo agire.

Qual è l'incoraggiamento che Gesù offre all'uomo in tali difficoltà? Qual è la risposta di Dio a questi problemi? I fattori menzionati che rendono difficile ammettere il nostro "bisogno" della Chiesa e dei sacramenti non sono caratteristici solo del nostro tempo, ma sono in fondo le difficoltà dell'uomo di ogni tempo e, quindi, anche del tempo di Gesù. Sono conseguenze della tentazione continua dell'uomo di prendere la vita nelle proprie mani – di voler "salvare la sua vita" – e così l'uomo si mette in una situazione minacciosa e nefasta poiché distrugge proprio ciò che sta cercando.

La risposta di Dio a queste difficoltà dell'uomo: l'offerta del Suo amore

La risposta di Dio a questa situazione del mondo attuale è quella che Gesù ha dato già all'inizio della Sua predicazione: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo" (Mc 1,15). Dio si dimostra vicino all'uomo e lo invita ad affidarsi al Suo amore e alla sua misericordia⁷. Tutta la predicazione di Gesù è un'espressione del Suo continuo sforzo di rendere gli uomini capaci di vedere e sentire l'agire di Dio e di sperimentare il Suo amore, pregandoli di affidarsi a questo. Gesù rivela agli uomini l'amore di Dio – "il regno di Dio è vicino" – e li aiuta a rivolgersi a questo amore – "convertitevi e credete al vangelo".

La via per far conoscere agli uomini l'amore di Dio culmina nella passione di Gesù, culmina nel dare la sua vita per noi. Non sono i miracoli e le guarigioni che esprimono la grandezza dell'amore di Cristo, ma proprio la sua umiliazione più estrema, cioè il sacrificare la Sua vita per gli altri. La passione di Gesù Cristo però deve essere accettata e sentita nella fede, perché solamente così può essere riconosciuta come la rivelazione più grande e più profonda del Suo amore, altrimenti rimarrà sempre qualcosa di incomprendibile e qualcosa da cui l'uomo si sente minacciato.

Senza la fede, la passione e la morte di Gesù sulla croce saranno sempre motivo di paura e di preoccupazione, di incomprendimento e di disprezzo, e perciò vale sempre quello che San Paolo ricorda ai Corinzi: "E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini" (1 Cor 1,22-25). Ogni rinnovamento religioso nella storia della Chiesa ha avuto origine dalla riflessione approfondita sulla croce e dalla contemplazione della passione di Gesù.

⁷ Un'esposizione più estesa sulla "risposta di Dio" si trova in T. Witwer, *Spiritualità sacramentale nella vita quotidiana*. Roma 2006, *ibid.* p. 135-142.

La contemplazione della passione di Gesù – per esempio pregando la Via Crucis – deve essere mossa dal desiderio di sentire la presenza di Dio e di capire così qualcosa di più sul grande mistero dell’amore di Dio per noi. In altre parole, la Via Crucis deve sensibilizzare su quello che Sant’Ignazio indica negli Esercizi: “Considero che la divinità si nasconde; infatti potrebbe annientare i suoi nemici e non lo fa, e lascia che la santissima umanità soffra tanto crudelmente”⁸. Perciò una Via Crucis che non inviti a contemplare le sofferenze di Gesù davvero come “segni del suo amore”, limitandosi solamente al loro livello umano, inevitabilmente rimane superficiale.

L’esperienza dell’amore di Dio non è da conseguire solamente con l’impegno umano, ma ha bisogno della Sua grazia – perché solo tramite questa grazia i discepoli diventano capaci di riconoscere nel Signore risorto il Signore crocifisso e di comprendere e di accettare sempre più profondamente il mistero della croce. La necessità della grazia di Dio però non può essere un motivo per considerare poco importante il modo di contemplare la Via Crucis! Poiché soltanto cercando i “segni dell’amore” del Signore, l’uomo si apre a quella grazia e coopera con Dio che vuole rivelare e far sentire il Suo amore.

L’esperienza dell’amore di Dio, contemplando la passione di Gesù Cristo, è la chiave per poter superare le difficoltà prima menzionate, perché solo l’amore sentito e riconosciuto ci fa crescere nella fiducia. Ci libera dalla preoccupazione per noi stessi e dall’impressione di dover e poter fare tutto con le nostre limitate capacità umane, cosa che ci scoraggia. La contemplazione dell’amore manifestatosi sulla croce – nell’offerta della Sua vita per noi – ci rende più sicuri e ci aiuta a sentire in modo crescente la presenza incessante di Dio con noi. A causa della libertà interiore ritrovata grazie all’esperienza del Suo amore redentore, non ci sentiamo più costretti a nascondere i nostri limiti, difetti e peccati, ma siamo in grado di affidarci più profondamente alla Sua misericordia e di seguire davvero in modo crescente il Signore crocifisso. Cioè abbiamo “bisogno” dell’amore del Signore crocifisso affinché ci liberi da tutti quei fattori che ostacolano la nostra vita – e nella misura in cui ammettiamo tale “bisogno” cominciamo a riconoscere il nostro “bisogno” dei sacramenti e degli aiuti che Dio ci offre per mezzo della Sua Chiesa.

L’Eucaristia – contemplazione dell’amore crocifisso

Il sacrificio della Sua vita, che si contempla nella passione e nella morte sulla croce, è stato anticipato da Gesù nell’ultima cena – qualcosa che in fondo i Suoi discepoli compresero solo dopo la Sua morte. Nell’ultima cena stessa, molte delle parole di Cristo rivolte agli apostoli erano difficili da capire, e inizialmente era ancora più incomprensibile la Sua morte sulla croce. Però nonostante la loro incomprensione, Gesù offrì questa cena ai discepoli come segno e ricordo permanente del Suo amore: “Fate questo in memoria di me” (Lc 22,19).

⁸ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 196.

L'Eucaristia è il “banchetto”, al quale Gesù ci invita per offrirci se stesso in dono, ma anche per renderci capaci di riconoscere in questa celebrazione il Suo “sacrificio” sulla croce e per farci comprendere e sentire più profondamente il Suo amore. Così, la forma esteriore dell'Eucaristia è il “banchetto”, mentre il mistero interiore è il “sacrificio” di Gesù – il sacrificio della Sua vita per noi uomini peccatori. Nella misura in cui l'Eucaristia è vista e sentita dai credenti solo come un “banchetto”, la loro attenzione si limita alla forma esteriore dell'Eucaristia, e quindi la sua fecondità sarà ben poca!

La “forma” della liturgia certamente ha la sua importanza per aiutare i credenti ad approfondire il loro rapporto con essa, ma ciò nonostante la “forma” è al servizio del “contenuto” e corrisponde alla “composizione del luogo” nelle meditazioni degli Esercizi Spirituali⁹. Come la “composizione del luogo” serve all'esercitante nella sua preparazione interiore riguardo alla pericope da meditare, così anche la “forma” della liturgia non deve servire soltanto a rendere più bella una decorazione, ma deve aiutare i credenti a vedere più chiaramente il mistero dell'amore che si celebra, a sentirlo più profondamente e a lasciarsi “formare” da questo mistero – proprio nel senso espresso da Sant'Ignazio nel terzo preludio, quando domando quello che voglio: “domandare di conoscere intimamente il Signore... perché più lo ami e lo segua”¹⁰.

Interpretando l'Eucaristia soltanto come un “banchetto”, cresce l'impressione che questa celebrazione sia “fattibile” dai credenti stessi. La conseguenza è che anche formulazioni di per sé giuste, come per esempio quella della “comunità celebrante”, diventano facilmente ambigue ed equivocate. Questo malinteso può spingersi a tal punto che la “comunità celebrante” crede di poter rinunciare al sacerdote perché essa stessa sta “celebrando” l'Eucaristia, qualcosa che modifica necessariamente anche il ruolo e la missione attribuiti al sacerdote stesso poiché non è più considerato come colui che agisce “*in persona Christi*” – e se Cristo non è sentito e creduto presente, anche il sacerdote come “ministro di Cristo” diviene superfluo.

Intendendo l'Eucaristia invece veramente come il “mistero dell'amore di Dio”, la gente gradualmente si rende conto che la comunità non può disporre dell'Eucaristia e che questa non si trova nelle sue mani! L'amore come dono non è mai “fattibile” e non si può ottenere con la forza; l'amore come dono si può soltanto chiedere e ricevere in completa umiltà. Questa convinzione interiore, per cui l'Eucaristia non è “fattibile” da noi, ha delle conseguenze sia per la comprensione del sacerdote stesso sia per l'esperienza della comunità che celebra con lui l'Eucaristia. Il sacerdote non può far altro che pregare soltanto e sempre di nuovo nella “*epiklesi*” – nell'invocazione dello Spirito Santo – che Dio stesso realizzi il mistero del Suo amore, affinché possiamo essere trasformati da questo. In modo simile, anche la comunità che celebra con il sacerdote si renderà conto che l'Eucaristia è per tutti noi il dono della presenza di Dio tra noi.

La fede in Dio e la fede in Gesù Cristo dipendono dall'esperienza viva del loro amore così come la fiducia in loro e l'esperienza della redenzione – e quindi dipendono da

⁹ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 47, 91, 103, 112, 138, etc.

¹⁰ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 104.

ciò che celebriamo nell'Eucaristia. L'Eucaristia non è soltanto uno dei tanti strumenti per la crescita della vita spirituale che può facilmente essere sostituito con altre pratiche religiose, ma è essenziale per tutta la nostra relazione con Dio.

Dobbiamo aiutare le persone, affinché ammettano il loro bisogno di amore e riconoscano che Dio ci offre questo amore tramite l'Eucaristia. Se celebriamo l'Eucaristia riconoscendo e confessando il nostro bisogno profondo di questo amore – con l'intenzione ferma di contemplare nell'Eucaristia l'amore del Signore, crocifisso per noi e per i nostri peccati, e di comprendere questo amore come l'incarico di seguire l'esempio del Suo amore – l'Eucaristia non sarà solamente la celebrazione in cui, come crediamo, Dio “trasforma” i nostri doni del pane e del vino nel Suo corpo e nel Suo sangue, ma diventerà la celebrazione per mezzo della quale Dio “trasformerà” gradualmente anche noi stessi e ci farà uomini sempre più “conformi all'immagine del Figlio Suo” (cf. Rm 8,29).

L'Eucaristia può vincere le nostre difficoltà

Celebrata l'Eucaristia in tal modo, essa diventerà la fonte da cui attingiamo per le nostre necessità, causate dai diversi problemi che ci condizionano e rendono anche difficile la nostra relazione con l'Eucaristia stessa. Sarà la fonte che fornisce la nostra vita della libertà perduta a causa del peccato, restituendoci quella libertà che sola può regalare l'amore.

In primo luogo l'Eucaristia ci può liberare dalla “mentalità della fattibilità di tutto”, perché ci ricorda continuamente che l'amore e l'essere amati non sono “fattibili” e neanche ottenibili con la coercizione; essa ci ricorda che l'amore e l'esperienza di essere amati sono e rimangono sempre un dono gratuito, sebbene allo stesso momento possiamo sentirci dipendenti da essi. Ma a causa della nostra dipendenza umana e totale dall'esperienza dell'amore, non acquistiamo né il diritto di essere amati né la possibilità reale di costringere un altro ad amarci; l'amore sperimentato rimane sempre un dono e una grazia!

In secondo luogo l'Eucaristia può insegnarci la vera “solidarietà” e renderci capaci di vivere rapporti buoni e profondi con le altre persone, se siamo in grado giorno per giorno di ricevere la grazia della “disposizione eucaristica” – cioè la grazia di poter sacrificare la propria vita e di vivere veramente per gli altri – pregando affinché questa divenga sempre più una realtà nella nostra vita e nel nostro operare. La “disposizione eucaristica”, però, non è richiesta soltanto nell'Eucaristia stessa e nella preghiera, ma deve essere cercata anche in tutte le nostre occupazioni e in tutti i nostri incontri con gli altri. In questo modo Dio compirà in noi ciò che cerchiamo di vivere, malgrado tutta la nostra debolezza umana e seguendo l'esempio del Suo amore!

Se la nostra vita è indirizzata veramente all'Eucaristia, la nostra esistenza riceverà un “orientamento” non nel senso che il futuro ci apparirà chiaro, ma piuttosto nel senso che l'esperienza dell'amore contemplato nell'Eucaristia ci libererà dalla preoccupazione per il nostro futuro. Cioè, l'Eucaristia ci aiuterà a lasciarci guidare fiduciosamente da Dio sulla via dell'amore e del sacrificio di se stessi e proprio così ci restituirà la sicurezza che proviene dall'amore – la sicurezza del bambino che si sente protetto dall'amore di sua madre!

Infine l'Eucaristia può trasformare la nostra vita anche nel senso che essa può toglierci la paura della nostra debolezza e della nostra colpa. L'Eucaristia ci solleva e ci incoraggia, perché l'Eucaristia è in fondo la parola di Dio al peccatore: “Coraggio, figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati! D'ora in poi non peccare più!...” (cf. Mt 9,2 e Gv 8,11). L'Eucaristia ci condurrà verso l'esperienza spirituale e verso quella convinzione profonda che ha confessato San Paolo dicendo: “Egli mi ha detto: ‘Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza’. Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo” (2 Cor 12,9).

Conclusione

Gesù si rivolge a noi come alla Samaritana: “Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: ‘Dammi da bere!’, tu avresti chiesto a lui ed egli ti avrebbe dato acqua viva” (Gv 4,10), desiderando che la nostra conoscenza dell'Eucaristia – del “dono di Dio” – sia tale da farci chiedere con insistenza quell'acqua viva che zampilla dall'Eucaristia e dagli altri sacramenti per fare ogni giorno di nuovo l'esperienza del Suo amore infinito. Poi, la domanda retorica riguardo al “bisogno” dei sacramenti, della liturgia e della Chiesa trova risposta nell'esperienza personale – cioè nella conoscenza del Signore che ci chiede: “Dammi da bere!” – e sarà l'umile confessione: “Senza di te non posso far nulla” (cf. Gv 15,5) e, come dice San Paolo ai Filippesi: “Tutto posso in colui che mi dà la forza” (Fil 4,13).

Perciò ho sottolineato che l'Eucaristia è la risposta di Dio alle necessità di ogni tempo e quindi anche alle necessità del nostro tempo, ai bisogni dell'uomo e alla nostra personale necessità! Tuttavia dipende da noi cercare di accogliere questa risposta nella fede e attingere da essa. Dipende da noi attingere giorno per giorno da questa fonte dell'amore, affinché tramite la nostra esperienza personale possiamo annunciare questa sorgente d'amore anche agli altri e testimoniare così l'amore di Dio – rendendo gli altri partecipi della nostra vita mediante queste parole: “Il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo”!

Iniziazione pratica alla preghiera e discernimento

di PAUL ROLPHY PINTO S.J.*

Questo contributo si distingue dagli altri: ciò che mi è stato richiesto è una applicazione “pratica” della preghiera.¹ Dopo una breve introduzione, dividerò gli argomenti trattati in tre parti: 1. Preghiera; 2. Preghiera e discernimento; 3. Discernimento.

Introduzione

La relazione è iniziata con la visione di un breve filmato,² che mostra come un fanciullo monaco buddhista cerchi suo malgrado di rimanere sveglio durante la recitazione, da un libro, di una interminabile preghiera. Ciò che emerge è la lotta di un principiante alle prime armi nella preghiera. L'avvio divertente prende corpo e forma con le parole di papa Francesco pronunciate nell'omelia in occasione della canonizzazione di “Cura Brochero” ed altri:

Pregare non è rifugiarsi in un mondo ideale, non è evadere in una falsa quiete egoistica. Al contrario, pregare è lottare e lasciare che anche lo Spirito Santo preghi in noi. [...] I Santi sono uomini e donne che entrano fino in fondo nel mistero della preghiera. Uomini e donne che lottano con la preghiera, lasciando pregare e lottare in loro lo Spirito Santo; lottano fino al limite, con tutte le loro forze, e vincono, ma non da soli: il Signore vince in loro e con loro.³

Dalle parole del santo Padre si evince come vi sia una lotta della preghiera e nella preghiera per tutti i credenti, anche i santi sono uomini e donne che lottano. Chi persevera nella lotta si rende conto che è lo Spirito Santo a pregare.

* PAUL ROLPHY PINTO S.J., docente di teologia presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, rolphypinto@gmail.com

¹ La relazione è stata presentata al termine di una serie di interventi tenuti al centro di spiritualità Ignaziana dinanzi a un pubblico eterogeneo composto da studenti, professori, laici impegnati nella formazione e/o interessati a vario titolo. Non tutti con la stessa esperienza di vita spirituale.

² <https://www.youtube.com/watch?v=rdETA6CF7n8>. Accesso 27.11.2016

³ Il 16 ottobre 2016, http://it.radiovaticana.va/news/2016/10/15/domenica_il_papa_proclama_sette_nuovi_santi/1265337. Accesso 27.11.2016

1. Preghiera

1.1. Dire la preghiera e fare la preghiera

Questa conferenza non è su cosa sia la preghiera. Tuttavia, per evitare inutili fraintendimenti si riporta la definizione del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla preghiera ripresa da Santa Teresa di Gesù Bambino e Giovanni Damasceno: “Per me la *preghiera* è uno slancio del cuore, è un semplice sguardo gettato verso il cielo, è un grido di riconoscenza e di amore nella prova come nella gioia” (CCC 2558). “La preghiera è l’elevazione dell’anima a Dio o la domanda a Dio di beni convenienti” (CCC 2559).

È necessario distinguere la maturità fisica da quella spirituale. Non sempre coincidono! Difatti quando eravamo bambini ci hanno fatto imparare a memoria le preghiere, e noi le recitavamo. A volte può succedere che cresciamo con l’idea che recitare una preghiera a memoria sia pregare. Continuare solo a recitare le preghiere imparate da bambini quando si è adulti è come cercare di calzare le scarpe di quando eravamo piccoli. Per gli adulti, scarpe da adulti! *Dire* le preghiere non è sempre *pregare*. Le preghiere composte da qualcun altro possono suscitare in noi preghiere che diventano nostre. Quindi il dire le preghiere può diventare esso stesso la preghiera. Ad. es. Secondo modo di pregare negli *Esercizi Spirituali* [249], commento al *Pater Noster* di Santa Teresa di Gesù, *Cammino di Perfezione* C 24ss.

1.2. Primo passo

Il primo passo è rendersi conto del desiderio di Dio che è in noi. Esso è sovremenente rispetto agli altri ma non è così semplice scoprirlo subito. Se analizziamo il nostro “cuore”, troviamo che non è mai privo di desideri. In nessun momento la mente cessa di pensare e ad ogni pensiero è legato qualche desiderio. Nasconde in esso il desiderio di Dio che è l’ultimo desiderio dell’uomo. Così confessava Agostino: “Ci hai fatti per te, o Signore, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te”⁴. O come affermava San Giovanni Paolo II in una sua udienza citando Pascal: “Consolati, tu non mi cercheresti, se non mi avessi già trovato”⁵. Queste citazioni evidenziano la dimensione profondamente spirituale dell’uomo e della donna.

Solo quando nasce in noi la consapevolezza del desiderio di Dio, si inizia il cammino spirituale. A tal riguardo si narra questa bella favola. In India, si considera indispensabile l’aiuto di un *guru* per arrivare alla salvezza (*mokṣa*). Un uomo che cercava Dio seguiva un *guru* ogni mattina quando questi faceva la sua purificazione e le oblazioni nel fiume prima di entrare nel tempio. “Voglio trovare Dio”, diceva l’uomo, il *guru* però non ci faceva caso. Ma l’uomo persevera, giorno dopo giorno. Finalmente un giorno il *guru*

⁴ Confess. 1, 1, 1. Disponibile a <http://www.augustinus.it/italiano/confessioni/index2.htm>. Accesso 27.11.2016

⁵ Pascal, *Pensées*, 553: “Il mistero di Gesù”.

prende l'uomo per la testa e lo spinge dentro l'acqua, tenendolo giù, quasi affogandolo. L'uomo, resistendo con tutta la sua forza, riesce a uscire fuori e protesta dicendo: "Cosa vuoi fare? Ammazzarmi?". Risponde il *guru*: "Quando desideri Dio come hai desiderato l'aria per respirare, allora, troverai Dio".

Nella nostra società secolarizzata Dio sembra assente. Nella prima relazione di questa serie di interventi il P. Rossano Zs Friz De Col ha illustrato la storia dell'avvento della secolarizzazione e nel contempo ha affermato che nell'epoca postmoderna l'uomo cerca di dare un senso spirituale alla sua esistenza. In questo contesto la prospettiva ipotizzata da P. Zs Friz era quella di costruire un ponte fra quel desiderio umano di Dio e le verità dottrinali della fede cristiana.⁶ In questo quadro la domanda che viene esplicitata è come sia possibile tematizzare (rendere conto di) ciò che è atematico (latente o non evidente). Questo mi fa ricordare l'esperienza vissuta da bambino di come accendevano il fuoco la mattina presto le donne della mia casa. Nel focolare si *vedevano* solo le ceneri. Ma pensare che fossero solo le ceneri sarebbe uno sbaglio. Soffiavano forte sulle ceneri e pian piano si scopriva la brace ancora viva. Il nero si trasformava in rosso ambrato e cominciava ad ardere la fiamma.

1.3. Fare silenzio

Quali sono le ceneri che coprono il fuoco del nostro desiderio? Siamo circondanti dai rumori, esterni ed interni. Viviamo immersi in un inquinamento acustico, elettronico-digitale. Troppe sono le cose superflue che ci circondano. A questo riguardo, cosa significherebbe il silenzio? Sappiamo bene che il silenzio è più vicino alle "orecchie" che un tacere dalla "bocca". Ma non basta. Bisogna andare all'origine, alla radice dei rumori che ci abitano, che ci riportano al desiderio. Un'altra storia ci può essere di aiuto. Un giorno, un uomo vide in sogno che se avesse acquistato una pietra preziosa, posseduta da un *sādhu* (asceta), avrebbe trovato la felicità. Al suo risveglio, la mattina dopo, egli uscì da casa in cerca dell'uomo che aveva visto nel sogno. Dopo la fatica di una giornata intera, trovò quell'uomo. "La pietra, la pietra, dammi la pietra", gridò. Il *sādhu* tirò fuori dal suo piccolo sacchetto una pietra, la più preziosa, e la diede all'uomo dicendo: "Prendi. La trovai lungo cammino della foresta questa mattina". La felicità dell'uomo fu indicibile. Tornò a casa saltando e ballando. Ma il giorno dopo, l'uomo tornò dal *sādhu* con un volto rattristato e stanco, dicendo: "Tutta la notte non ho dormito neanche un momento. Ti restituisco la pietra. Ma ti prego, dammi quella libertà con la quale ti sei spogliato di questa pietra!".

Il Silenzio, quindi, è lasciar andare il superfluo che pensiamo ci appartenga, ed è ritenere l'essenziale. Sembra che da questa consapevolezza prendano l'avvio le parole del salmo 45:

⁶ Viene fatta questa proposta in risposta all'opinione assai famosa "Gesù sì, la Chiesa no".

¹¹ Ascolta, figlia, guarda, porgi l'orecchio,
 dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre;
¹² al re piacerà la tua bellezza.⁷

Il nostro Signore Gesù, prima di insegnarci il Padre Nostro, la preghiera per eccellenza, ci dà questa istruzione: “Tu invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà” (Mt 6: 6). Chiudere la porta ai rumori, ai desideri superflui e disordinati e chiudere le strade ai nostri capricci. Questo chiudere la porta può essere compreso come un aprire la porta al trascendente.

Anche Ignazio di Loyola, negli *Esercizi*, afferma che

Prima di entrare nella preghiera si riposi un poco lo spirito, sedendo o passeggiando, come meglio sembrerà, considerando dove vado e a che (*ES* [239]).

... quanto più la nostra anima si trova sola e isolata, tanto più diventa capace di avvicinarsi e unirsi al suo Creatore e Redentore; e quanto più così si unisce, tanto più si dispone a ricevere grazie e doni dalla sua divina e somma bontà (*ES* [20]).

A questo punto l'uditorio è stato guidato a una esperienza di silenzio con l'obbiettivo di rendersi conto di quanto sia faticoso liberarsi dai rumori interni per fare spazio al silenzio e quindi a Dio.

1.4. Ulteriori passi

Nel *secondo modo di pregare* negli *Esercizi*, Ignazio ci dà le istruzioni per pregare con le preghiere cristiane più importanti. Abbiamo detto sopra che bisogna passare dal *dire* le preghiere al *fare* la preghiera. Ecco un esempio di come si fa quel passo.

...stando in ginocchio o seduto, come ciascuno si sente meglio disposto e trova maggiore devozione, tenendo gli occhi chiusi o fissi su un punto senza muoverli qua e là, si dice “Padre”; su questa parola ci si sofferma a riflettere finché si trovano significati e paragoni, gusto e consolazione nelle considerazioni che si riferiscono ad essa. Si fa lo stesso con ogni parola del Padre nostro o di qualunque altra preghiera che si vuole recitare in questo modo (*ES* [252]).⁸

⁷ Il libro *Audi figlia* di San Giovanni d'Avila, che mette in rilievo l'importanza del silenzio, prende spunto da questo salmo.

⁸ Le istruzioni di Santa Teresa d'Avila corredano questo metodo di preghiera. Scrive la santa nel *Cammino di perfezione*: “Ciò che io ora, dunque, voglio consigliarvi è il modo in cui dovete pregare vocalmente, in quanto è giusto che comprendiate quello che dite. E siccome chi è incapace di pensare a Dio può darsi che si stanchi anche di lunghe preghiere, non voglio affatto parlarvi di esse, ma solo di quelle che, come ogni cristiano, dobbiamo necessariamente recitare, cioè il Pater noster e l'Ave Maria, sì che non possano dire di noi che parliamo senza sapere quello che diciamo, salvo che basti, a nostro avviso, seguire l'abitudine, contentandoci solo di pronunciare le parole. Se basti o no, non è affar mio; lo diranno i dotti. Ciò che io vorrei che noi facessimo, figlie mie, è non contentarci solo di questo. Quando, infatti dico «credo», mi sembra giusto che capisca e sappia ciò che credo; e quando dico «Padre nostro», l'amore esige che io comprenda chi sia questo Padre nostro e chi sia il Maestro che ci ha insegnato tale preghiera” (24,2).

Il *terzo modo di pregare* negli Esercizi, invece, segue la stessa scia ma semplifica la preghiera, facendola meno discorsiva e più affettiva. La respirazione è un'attività incessante, finché siamo vivi, ed è stata impiegata per pregare da tutte le tradizioni religiose del mondo.

... ad ogni anelito o respiro si prega mentalmente dicendo una parola del Padre nostro o di un'altra preghiera che si vuole recitare; così, tra un respiro e l'altro, si pensa principalmente al significato di quella parola, o alla persona a cui è rivolta, o alla propria pochezza, o alla distanza fra quella grandezza e la propria pochezza. Con lo stesso procedimento e la stessa misura si continua con le altre parole del Padre nostro; infine si dicono nel modo solito le altre preghiere, cioè l'Ave Maria, l'"Anima di Cristo", il Credo e la Salve Regina (ES [258]).

Non è adesso il momento di fare un trattato sulla preghiera, ma è importante delineare i primi passi. Anche se non vediamo tutto il percorso, occorre fare il primo passo, come diceva Martin Luther King Jr. Certamente ci saranno delle tappe nella vita spirituale. Questo è stato l'argomento di una delle conferenze della serie. Ci può essere d'aiuto un articolo recente del gesuita Hezel Francis⁹, che parla della sua esperienza personale nella preghiera. Nel noviziato egli comincia con la lotta nella preghiera, operando la transizione dal dire le preghiere al farle. Desidera imparare la preghiera del silenzio o la preghiera *contemplativa* propostagli dai suoi maestri. I metodi orientali, specialmente quelli reinterpretati dal gesuita indiano Tony De Mello, di fare il silenzio aiutano Hezel. Mentre va avanti, egli scopre che la sua modalità di pregare subisce dei cambiamenti adeguati e arriva alla consapevolezza che lo Spirito prega in lui e che la preghiera trabocca di vita facendosi vita piena di preghiera. Crescendo nella vita spirituale egli sperimenta l'ideale ignaziano della *contemplazione in azione*.

Il discorso fatto finora può scoraggiare qualcuno, suscitando il dubbio e l'ansia circa la propria adeguatezza per cominciare o continuare il percorso di vita spirituale. Ci si può chiedere se ci siano dei pre-requisiti per iniziare la vita di preghiera, o se si debba fare una specie di anno *propedeutico* nella scuola di preghiera. Fortunatamente la scuola di Dio ammette tutti senza chiedere le credenziali. La pedagogia di Dio segue un metodo unico. Egli ci prende per mano là dove ci troviamo e ci porta avanti. Anzi, ci viene a cercare come il buon pastore che va in cerca della pecora smarrita (Cf. Mt 18: 12-14, Lc 15: 3-7). Questo è il paradosso, spesso il cammino spirituale comincia nel mezzo di una situazione di smarrimento o di crisi.

2. Preghiera e discernimento

Seguendo il titolo della conferenza, sarebbe logico trattare adesso del discernimento. Ma ritengo opportuno parlare prima dello stretto legame fra preghiera e discerni-

⁹ Cf. Hezel Francis X., "Let the Spirit Speak, *Learning to Pray*", *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 47/4, 2015.

mento. Direi che il discernimento è indispensabile per arrivare ad una giusta comprensione della preghiera.

Nel momento in cui una persona prende sul serio la sua vita spirituale, quali sono i criteri per “misurare” il progresso spirituale? Si possono ipotizzare alcune risposte, come la quantità delle ore spese in preghiera, il pregare a lungo senza distrazioni, la fedeltà e la regolarità nella preghiera, etc. Questi criteri certamente indicano qualcosa ma non toccano ancora il punto centrale della preghiera. Negli *Esercizi* Ignazio ci dà, piuttosto, un criterio pratico. Conclude il paragrafo che tratta della riforma della vita così: “Pensi, infatti, ciascuno che tanto profitterà in tutte le cose spirituali, quanto uscirà dal proprio amore, volere e interesse” (*ES* [189]).

Uscire dal proprio amore, volere e interesse ci fa pensare al cammino in discesa che ha fatto il verbo incarnato, la *kenosi*. Paradossalmente, per l'uomo è anche il cammino di divinizzazione, cioè il meraviglioso scambio che ci fa *cristoformi*. Don Fabrizio Pieri, che è intervenuto in questo ciclo di conferenze, ha parlato della iniziazione alla vita spirituale di San Paolo. La preghiera per San Paolo è l'esperienza dell'inabitazione in Cristo, espressa dall'apostolo in questa maniera:

Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce (Fil 2: 5-8) per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo (Fil 3: 8).

Spogliandosi del proprio amore, volere e interesse si rende possibile l'abitazione di Cristo in noi. Per Ignazio, lo stesso principio lega strettamente la vita di preghiera alla vita. In che senso? C'è un famoso aforisma che spesso viene associato ad Ignazio: “Prega come se tutto dipendesse da Dio e lavora come se tutto dipendesse da te”. L'aforisma sembra logico, addirittura ragionevole. Tanti allievi dei gesuiti sono stati esortati con queste parole, che non troviamo però in nessuno scritto ignaziano, né questo pensiero si allinea con il suo pensiero. Quale sarebbe la possibile conseguenza per la vita spirituale se seguissimo questo consiglio? Può separare la preghiera dalla vita. Pone da una parte la preghiera e dall'altra l'azione. La preghiera e l'azione possono diventare due dimensioni della vita divisibili.

Qual è dunque l'origine dell'aforisma? È una parafrasi semplificata e sbagliata di una formulazione latina più complessa del pensiero ignaziano. L'autore dell'aforisma è Gabriel Havenessi, nel suo libro *Scintillae Ignatianae* (1705). Ecco la traduzione italiana dell'originale:

Che la prima regola della tua azione sia questa: confida in Dio, come se l'esito delle cose dipendesse in tutto da te, niente da Dio; e senza esitazione, dedica a Dio tutto il tuo sforzo, come se tu non fossi capace di far niente, Dio solo sia il fattore di tutto.¹⁰

¹⁰ Tradotta da Emma Caroleo. L'aforisma originale è: *Haec prima sit agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil,*

Questo aforisma complesso riflette più fedelmente il pensiero ignaziano. Il significato è il contrario del precedente. L'aforisma di Havenessi riesce a integrare preghiera e vita, contemplazione e azione. La persona orante deve confidare in Dio come se l'esito delle cose dipendesse da sè stesso e non da Dio. Questo ci porta ad impegnarci nella preghiera, nell'atto di porre la fiducia in Dio. Il confidare in Dio presuppone l'obbedienza alla sua volontà. Dunque, impegnarsi nella preghiera vuol dir, fare silenzio per ascoltare con il cuore la voce di Dio per scoprire la sua volontà per ciascuno di noi - discernimento. L'orante, l'uditore della parola, se non è attento nella preghiera, può sbagliare e sentire altri voci che non rivelano la volontà di Dio. Se si sbaglia nell'ascoltare, nel contemplare, si sbaglia facilmente anche nell'azione che è la conseguenza della contemplazione.

Dopo aver scoperto la volontà di Dio nella preghiera, si procede con ciò che dice la seconda parte dell'aforisma. Dobbiamo adesso dedicare a Dio tutto il nostro sforzo per compiere la sua volontà scoperta nella preghiera. Da chi dipende il frutto della mia azione? Solamente da Dio. L'uomo può solo preparare il campo e seminare bene. Il seminatore, anche se vegliasse tutta la notte, non potrebbe far crescere il seme (Cf. Mc 4: 26-29). Guai se lavorassimo come se tutto dipendesse da noi! Questo atteggiamento produce enorme angoscia e toglie la pace interiore. Ci farà "svegliare di notte" inutilmente. Il dedicarsi a compiere la volontà di Dio dopo averla cercata impegnandosi sinceramente nell'ascolto all'interno della preghiera, cioè nel discernimento, ci conduce sulla strada della pace interiore¹¹, e allo stesso tempo ci fa contemplativi nell'azione o fa in modo che la vita si trasformi in una continua preghiera.

Papa Francesco ha accennato a questo atteggiamento nel suo discorso ai padri congregati nella Congregazione Generale 36^a, lo scorso ottobre 2016:

È anche proprio della Compagnia il servizio del discernimento del modo in cui facciamo le cose. [...] È proprio della Compagnia fare le cose sentendo con la Chiesa. Fare questo senza perdere la pace e con gioia, considerati i peccati che vediamo sia in noi come persone sia nelle strutture che abbiamo creato, implica portare la Croce, sperimentare la povertà e le umiliazioni, ambito in cui Ignazio ci incoraggia a scegliere tra sopportarle pazientemente o desiderarle.¹²

Deus omnia solus sit factururus. Per approfondire vedi, GARCÍA, J.A., «Confía en Dios como si todo dependiera de ti...», *MANRESA* 82 (2010), 277-284.

¹¹ Il *Bhagavadgīta* 2: 47 parla del concetto del *niskāmakarma*, cioè l'azione disinteressata. Il discorso di Kṛṣṇa ad Arjuna è ambientato nel campo di battaglia. Arjuna resta perplesso perché deve muovere guerra contro i suoi fratelli e cugini. Il dovere di Arjuna come guerriero è di fare la guerra per proteggere i giusti. È la volontà divina per lui. È vero che la visione cristiana non è d'accordo con una volontà di Dio scoperta in questo modo. Ma ciò che è interessante è questo. Quello che spinge Arjuna è il compiere la volontà di Dio, cioè proprio l'atteggiamento del *niskāmakarma*. È il desiderio del frutto della nostra azione che ci fa prigionieri e ci toglie la pace. Bisogna quindi adoperarsi nella consapevolezza di non essere noi a produrre i frutti, bensì solo Dio. Cf. Zaehner, R.C., *The Bhagavad-Gita*, Oxford University Press, London-Oxford-New York 1973, 183.

¹² http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161024_visita-compagnia-gesu.html. Accesso 28.11.2016

3. Discernimento

Abbiamo visto il legame stretto che intercorre fra la preghiera e il discernimento, e come sia importante discernere nella preghiera la volontà di Dio *per me*, per sviluppare una sana spiritualità. Il verbo discernere significa separare o mettere da parte. Separare cosa? Qual è l'oggetto del discernimento? Sono le mozioni interiori (mociones). In altre parole, separare gli innumerevoli desideri che spuntano nei nostri cuori, quelli che vengono da Dio da quelli provenienti dal maligno. Ignazio ci dice che dobbiamo accogliere le mozioni che vengono da Dio e respingere quelle che provengono dal maligno (Cf. *ES* [313ss]).

Senza fare un discorso approfondito sul discernimento ignaziano, ecco una leggenda presa dalla saggezza del popolo Cherokee che ci dà un bell'insight. Un ragazzo, dopo aver litigato con qualcuno va piangendo da suo nonno. Il nonno, come tanti nonni, cerca di spiegare la lotta interna di suo nipote con un racconto. Ci sono due lupi che abitano dentro di noi e litigano tutto il tempo. Uno è buono e l'altro cattivo. "Nonno, chi vince?", chiede ansiosamente il nipote. E giunge la risposta saggia del nonno: "Dipende, figlio mio, da chi dei due nutri di più".

3.1. Indifferenza

Sono diverse le condizioni necessarie per fare un continuo discernimento nella vita. L'atteggiamento di indifferenza è quella più importante. Chi ha l'appropriato atteggiamento di discernimento guarda il mondo con gli occhi di Dio. Per fare ciò, bisogna rendersi¹³ indifferenti rispetto alle realtà di questo mondo. Spiega Ignazio negli *Esercizi*:

È necessario avere come obiettivo il fine per cui sono creato, che è per lodare Dio nostro Signore e salvare la mia anima; e con questo trovarmi indifferente, senza alcuna affezione disordinata, in modo da non essere inclinato o affezionato più a prendere la cosa proposta che a lasciarla, né più a lasciarla che a prenderla; ma in modo che mi trovi come nel mezzo di una bilancia, per seguire quello che sentirò essere più a gloria e lode di Dio nostro Signore e per la salvezza della mia anima (*ES* [179]).

L'arte della prospettiva creata dal fratello Andrea Pozzo ci può aiutare meglio a comprendere quello che dice Ignazio. A Roma ci sono almeno due esempi eccellenti delle opere del fratello gesuita, nell'antisala delle Camerette di Sant'Ignazio e nella chiesa di Sant'Ignazio. Per contemplare bene l'opera d'arte, Pozzo segnala, sul pavimento, i punti di vista. Quando ci mettiamo nei punti indicati – "in modo che mi trovi come nel mezzo di una bilancia" – vediamo l'opera nella sua armonia perfetta. Quando ci spostiamo dai punti di osservazione, vediamo le cose in maniera distorta. Farmi indifferente vuol dire trovare il mio giusto punto di vista per guardare la realtà come Dio vuole che io la guardi. Se il mio punto di vista è sbagliato, guarderò una realtà distorta. Quindi, distorte saranno le mie decisioni.

¹³ E non essere indifferenti, come ci ricordava il P. García Mateo nella sua conferenza di questa serie.

3.2. *Esame quotidiano*

Dopo aver proposto il titolo della prima parte del libro degli *Esercizi*, Ignazio comincia una breve descrizione degli *Esercizi* così: “con questa espressione «Esercizi spirituali» si intende ogni modo di esaminare la coscienza...” (*ES* [1]). Questo è indicativo dell’importanza che Ignazio dà all’esercizio dell’esame di coscienza. Inoltre, è un esercizio di preghiera e non una mera attività di introspezione. È un esercizio di preghiera perché si discerne e ci si domanda: “Come Dio è stato presente nella mia vita oggi?”. L’Esame quotidiano è anche il momento della giornata (secondo le *Costituzioni* i gesuiti devono fare l’esame due volte al giorno) in cui l’orante prende consapevolezza di tante cose vissute in modo incosciente o per inerzia durante il giorno. Possiamo dire che l’esame è il momento “Giacobbe” della giornata. Questi, svegliatosi dal suo sonno si accorge che “Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo” (Gn 28: 16). Anche l’orante può prendere coscienza dei momenti in cui egli non è stato davanti alla presenza di Dio. Cioè, si accorge dei momenti nei quali ha alimentato le forze del maligno. Ciò accade quando la persona, invece di uscire dal proprio amore, volere e interesse, li cerca.

3.3. *Conversazione spirituale*

L’esame quotidiano è un esercizio che si fa da soli, nell’intimità del cuore. In questo spazio privilegiato, si va incontro facilmente al pericolo dell’autoinganno. L’orante può cercare il proprio amore e il maligno gli fa credere invece che sta uscendo da esso. È attraverso la conversazione spirituale che Ignazio iniziava le persone alla vita spirituale (conferenza del P. Garcia). Aprire il cuore periodicamente all’accompagnatore spirituale è un ottimo rimedio contro l’autoinganno. L’accompagnatore spirituale è il co-pellegrino che cammina insieme all’orante e rappresenta la Chiesa. È una attività quasi sacramentale. Abbiamo visto che sono necessari la Chiesa e i sacramenti per la crescita spirituale (conferenza del P. Toni Witwer). Il P. Emilio Magaña che ha una lunga esperienza nell’accompagnare seminaristi, religiosi e preti diceva che, nella maggioranza dei casi, quando uno abbandona la vocazione religiosa, la causa principale è l’abbandono della pratica della conversazione spirituale. Dobbiamo ricordare che “nessuno si salva da solo”.¹⁴

Conclusione

La preparazione di questa conferenza mi ha fatto pensare alle parole di Madre Teresa di Calcutta, considerate come il suo biglietto da visita. Le ho lette tante volte, ma solo in questa occasione mi sono accorto che esse sono frutto di una lunga esperienza di vita spirituale. Le parole sono:

¹⁴ http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140115_udienza-generale.html. Accesso 28.11.2016

Il frutto del silenzio è la preghiera
 Il frutto della preghiera è la fede
 Il frutto della fede è l'amore
 Il frutto dell'amore è il servizio
 Il frutto del servizio è la pace

Abbiamo cominciato vedendo come sia indispensabile fare il silenzio per entrare nella preghiera. La preghiera è un atto di fede, è un confidare in Dio, nonchè l'ascolto che ci rivela la sua volontà – il discernimento. La preghiera è un atto d'amore o contemplazione. Il servizio, o l'azione, è la conseguenza della contemplazione. L'azione disinteressata, o il dedicare tutti i nostri sforzi per compiere la volontà di Dio, con la consapevolezza che Egli è il fattore di tutto, ci dona la vera pace.

Ogni persona è unica e irripetibile, come il suo cammino spirituale. Ognuno prega come può. O meglio, lascia che lo Spirito preghi in lui/lei a modo suo. Nonostante ciò, per capire come lo Spirito ci guida, ci servono gli esempi dei santi. Vorrei menzionare tre santi, così come appaiano a prima vista, come tre grandi paradigmi (non sono esaustivi). Possiamo guardarci dentro di loro come se fossero tre grandi specchi. 1. Sant'Ignazio di Loyola ha un "prima" rispetto all'esperienza della sua conversione (vissuta intensamente in un spazio di circa due anni); e ha un "dopo", nel quale avviene una progressione spirituale approfondita. 2. In Santa Teresa d'Avila possiamo discernere tre periodi significativi del cammino spirituale, "primo" "di mezzo" e "dopo". Il primo periodo (i primi 20 anni) è della giovinezza, ed è dedicato principalmente alle preoccupazioni "mondane". Il periodo di mezzo, ancora più o meno 20 anni, è il periodo fra la prima e la seconda conversione nella quale lei vuole vivere in due mondi contemporaneamente.¹⁵ Il terzo periodo è quello della fecondità spirituale crescente, senza ricadute. 3. San Giovanni della Croce è un modello di progressiva crescita spirituale fin dalla sua infanzia. La vita spirituale iniziata può prendere delle strade imprevedibili perché così sono le strade del Signore, imperscrutabili (Cf. Is 55: 6-13). La vita spirituale è un'avventura. Nell'intraprendere questo cammino d'avventura si scopre il Dio delle sorprese.

¹⁵ Che ella stessa descrive come: "Così, dunque, di passatempo in passatempo, di vanità in vanità, di occasione in occasione, cominciai a espormi a tali tentazioni e ad avere l'anima così guasta da tante vanità, che mi vergognavo di tornare ad avvicinarmi a Dio, con quella particolare amicizia, che è data dall'orazione; a questo contribuì il fatto che, aumentando i peccati, cominciai a mancarmi il gusto e il piacere delle pratiche di virtù" (*Vita* 7,1).

Metafisica o fenomenologia?

Tomismo trascendentale in Joseph de Finance e fenomenologia ermeneutica in Hans-Georg Gadamer a confronto

di FERENC PATSCH S.J.*

Il compito per eccellenza dell'intellettuale di tutti i tempi, è di tenere alta la fiamma dello spirito anche in tempi in cui molti preferivano l'oscurità¹ e di ricordare coloro che hanno fatto la stessa cosa in epoche precedenti. Con questa conferenza desidero onorare l'apporto filosofico di Joseph de Finance (1904-2000), grande pensatore neotomista e professore per 25 anni alla Pontificia Università Gregoriana, volendo contribuire in questo modo a renderlo accessibile ai pensatori odierni. Ma onorare qualcuno non significa essere acritici nei suoi confronti. Al contrario: possiamo rendere giustizia a qualcuno solamente se prendiamo l'iniziativa di parlare in modo franco e diretto, a nostro nome, cercando senza compromessi solo la verità degna di essere detta da filosofi. È proprio questo a richiedere l'*onestà intellettuale* nei confronti di un gigante del calibro di padre de Finance.

Nelle pagine seguenti verrà trattata, dopo una breve presentazione bio-bibliografica (1.), innanzitutto, la questione del metodo filosofico in Joseph de Finance (2.). La filosofia – nota il giovane Heidegger – è «un girare attorno al metodo (*ein Ringen um die Methode*)»²; sarebbe difficile, quindi, trovare un tema migliore per presentare la natura dell'opera del grande filosofo francese, e riconoscere a pieno i suoi meriti, al di là della sua metodologia. Ma il nostro progetto non si esaurisce qui. Trovandolo necessario, vogliamo criticare anche la sua proposta ricorrendo alla filosofia fenomenologico-ermeneutica del filosofo tedesco, padre fondatore dell'ermeneutica filosofica, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) (3.). A noi sembra che tale prospettiva sveli come la posizione metafisico-trascendentale di de Finance soffra di qualche seria manchevolezza e sia bisognosa di un'ulteriore correzione. Dal nostro discorso, come speriamo, dovrebbe emergere una spiritualità più autenticamente ignaziana, che risulti fedele alle intuizioni originarie di Ignazio di Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù (4.). Mentre per il resoconto su de Finance ci appoggeremo su una grande varietà di scritti primari³ e seconda-

* FERENC PATSCH SJ, docente di teologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; patsch@unigre.it

¹ Karl Rahner ha parlato a tal proposito di «tempo invernale» (*winterliche Zeit*) cf. Paul Imhof (Hrsg.) – Hubert Biallowons (Hrsg.) *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Patmos, Düsseldorf 1986.

² Cf. Martin Heidegger *Gesamtausgabe* Band 58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 135-136; pp. 228-229.

³ Cf. le note del prossimo paragrafo.

ri⁴, la parte critica si baserà prevalentemente sull'*opus magnum* di Gadamer, dal titolo *Wahrheit und Methode* [Verità e metodo] (1960)⁵ e due altri scritti più piccoli, intitolati *Das Problem des historischen Bewußtseins* [Il problema della coscienza storica] (1963)⁶ e *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer* [Autoesposizione] (1975)⁷.

1. Cenni bio-bibliografici: provenienza e cammino intellettuale di de Finance

Un cammino intellettuale non è mai del tutto separabile dagli influssi subiti durante il percorso e, a volte, ne è molto e direttamente dipendente. La strada percorsa da padre de Finance è una dimostrazione di questa tesi. Di seguito, innanzitutto, metteremo a fuoco l'inizio del suo cammino intellettuale (1.); dopo di che vedremo una fase intermedia del suo sviluppo (2.); arrivando, infine, ai temi e agli scritti più maturi (3.).

1. In un volume che fa il resoconto de *La filosofia cristiana del novecento*⁸, Xavier Tilliette, confratello gesuita e collega alla Pontificia Università Gregoriana, evidenzia la provenienza del padre Joseph de Finance con queste parole:

«Entrato nella Compagnia di Gesù alla fine dei suoi studi secondari, Joseph de Finance era, anche dal punto di vista intellettuale, un puro prodotto degli scolasticati, in cui maestri coscienti dispensavano un insegnamento severo e rigido, anche se l'ampiezza del *cursus studiorum*, in cui erano rappresentate tutte le discipline filosofiche, arieggiava la monotonia delle lezioni. Il suarezianesimo, pur non essendo la dottrina gesuita ufficiale, dominava, e il

⁴ Giuseppe Modica, Dialettica interna e fondazione del valore morale in J. de Finance, in *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 68 (1976), pp. 306-318; Silhar Stefano, *La filosofia della libertà. Nel pensiero di J. de Finance*, estratto della dissertazione per il dottorato in filosofia, Roma 1977; Bernard De Margerie, Itinéraire et oeuvre philosophiques du p. J. de Finance s.j., in *Archives de Philosophie*, 47 (1984), pp. 77-87; P. Savarese, *L'io e l'altro nel pensiero di J. de Finance. Linee di un'analisi fenomenologica della relazione intersoggettiva quale radice del diritto in quanto regola coesistenziale*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 64 (1987), 4, pp. 659-697; Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, in L. Zarmati (a cura di), *La filosofia cristiana del Novecento. 2: Joseph de Finance*, Roma 1997, pp. 31-41; Paolo Valori, *La fondazione dell'etica filosofica in de Finance*, in L. Zarmati (a cura di), *La filosofia cristiana del Novecento. 2: Joseph de Finance*, Roma 1997, pp. 43-48; Giovanni Magnani, *Presentazione*, in J. de Finance, *Persona e valore*, tr. it. di B. Vitali, Roma 2003, pp. VII-XXIX; Paul Gilbert, *Etica e metafisica in circolo virtuoso di P. de Finance*, *Gregoriana* 44 (2013), pp. 36-37.

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960; *Verità e metodo*, trad. ital. di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 2001¹³. Sull'autore: Valerio Verra – Gianni Vattimo, *Enciclopedia Filosofica*, volume 5, Fondazione Centro Studi Filosofici de Gallarate, Bompiani, Milano 2006, pp. 4530-4531.

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Das Problem des historischen Bewußtseins*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1963, 1975, 2001; *Il problema della coscienza storica*, tr. it. di G. Bartolomei, Guida Editori, Napoli, 1969.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer*, in *Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1993, pp. 479-508; *Autoesposizione*, in *Verità e metodo 2. Integrazione*, trad. it. di Riccardo Dottori, Bompiani, Milano 1995, pp. 457-515.

⁸ Luigino Zarmati (a cura di), *La filosofia cristiana del Novecento. 2: Joseph de Finance*, Roma 1997.

tomismo favorito da Leone XIII aveva diritto di cittadinanza e perfino un sapore di rinnovamento. Docile per temperamento, e d'altronde destinato da sempre ad insegnare ai giovani gesuiti, il padre de Finance si è adattato abbastanza bene alle consuetudini»⁹.

Il giovane de Finance, quindi, non si presentava come uno spirito rivoluzionario. Contrariamente ad alcuni dei suoi illustri predecessori e contemporanei, come ad esempio Henri de Lubac, Gaston Fessard, Jean-Marie Le Blond ed altri, egli non ha recalcitrato davanti ad una certa vetustà delle opinioni e dei metodi ancora consueti negli anni venti e trenta della *societas christiana* europea e della chiesa ad essa conforme. Essendo però favorito da una capacità lavorativa straordinaria, che ha conservato per tutta la sua lunga vita, nonché da una curiosità intellettuale e una certa versatilità, de Finance si è orientato verso sentieri creativi. Padre Tilliette racconta che, quale lettore infaticabile, letterato e poeta, de Finance era capace di recitare a memoria dei lunghi brani di Corneille, di André Chénier, di Alfred de Musset ed altri autori classici francesi.¹⁰ La sua cultura letteraria era paragonabile alla sua erudizione filosofica: è raro che, sul filo di uno sviluppo arduo e astratto, non appaia un verso, un'immagine, una metafora, «vestigia di un tempo in cui egli entusiasmava i suoi allievi con vibranti citazioni»¹¹.

Nell'arco della sua lunga vita, questo talento ha portato il padre de Finance a percorrere una strada intellettuale feconda. Egli non pretendeva di innovare per intero la sua eredità neo-scolastica, ma aveva l'intenzione di porre la sua pietra nell'edificio rinnovato, vale a dire preferiva accompagnare fedelmente e seguire i riscopritori di Tommaso, studiosi come Etienne Gilson, Jacques Maritain, André Marc, Johannes-Baptist Lotz, Cornelio Fabro¹². «In questo plotone di tomisti illustri – ribadisce Tilliette – Joseph de Finance mantiene una sua originale fisionomia, per la duttilità dei suoi esposti, per la familiarità con i problemi classici» ma, nondimeno, anche «per la volontà di non chiudersi nell'atmosfera neoscolastica [...]»¹³. Proprio al contrario, egli voleva ricorrere alla storia della filosofia e ad una varietà di prospettive originarie: «Se esiste un tomismo aperto, è il suo»¹⁴ – conclude Tilliette.

2. Quali sono, quindi, i segni di questo tomismo aperto e accademicamente tanto prolifico? Sulla scia dei suoi maestri neotomisti degli anni degli studi, l'attenzione di Joseph de Finance si è concentrata innanzitutto sullo stesso Aquinate. Il suo più grande contributo al tomismo forse l'ha fornito con la sua tesi di dottorato,¹⁵ intitolata *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas* [Essere e agire nella filosofia di San Tommaso]¹⁶

⁹ Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, pp. 31-32.

¹⁰ Cf. Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, p. 32.

¹¹ Ibidem.

¹² Autori che, inoltre, vengono citati anche nella sua *Ontologia*: cf. Joseph de Finance, *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie. Essais pour notre temps* 4, Desclée de Brouwer, Parigi-Bruges 1966, p. 325.

¹³ Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, p. 39.

¹⁴ Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, p. 39.

¹⁵ Cf. Battista Mondini, *Storia della Metafisica* 3, Dehoniane, Bologna 1998, pp. 379-682, qui: p. 680.

¹⁶ Joseph de finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Beauchesne, Parigi 1946, 2ª ed. (leggermente modificata) nel 1960 a Roma, 3ª ed. Roma 1966.

(un'opera conclusa nel 1938, che però poté essere discussa solo nel 1943 a causa degli eventi bellici e pubblicata tre anni più tardi, nel 1946¹⁷). L'opera, secondo la valutazione di Battista Mondini, fu una delle «pietre miliari» nell'itinerario verso la riscoperta della metafisica dell'essere di S. Tommaso¹⁸. All'opera poi ne sono seguite molte altre: innanzitutto *Existence et liberté* [*Esistenza e libertà*] (1955)¹⁹; *Ethica generalis* [*Etica generale*] (1959)²⁰; ed *Essai sur l'agir humain* [*Saggio sull'agire umano*] (1962)²¹, solo per citare i frutti più importanti di questo primo periodo.

Per quanto riguarda le tematiche principali, si nota uno stampo classico. Sulla base delle acquisizioni tomistiche, la teoresi di de Finance mira metodicamente a trattare e rischiarare nella loro complessa architettura, innanzitutto, la soggettività umana, l'obiettivo trascendenza dell'essere, e la tensione ideale costitutiva della condotta morale. Lo sviluppo del suo pensiero viene influenzato, possiamo dimostrarlo una volta di più, anche da un elemento biografico. Inizialmente, come abbiamo menzionato sopra, la sua riflessione si è focalizzata sul rapporto fra *esistenza e libertà*²² – tema centrale degli esistenzialisti, in particolare di quelli di stampo sartriano. In seguito, però, dopo essere stato chiamato alla Gregoriana nel 1955 (dove ha insegnato fino a divenire emerito nel 1980) si sono aperte altre prospettive. Il nuovo ambiente offriva, senz'altro, un'ulteriore opportunità per maturare e per modificare leggermente l'intonazione sistematica: de Finance ha esplorato la relazione fra persona, bene e valore – asse dell'insegnamento di etica generale e dell'omonimo trattato – anche dai punti di vista, caratteristici del secondo novecento, della soggettività dell'alterità e della socialità.²³

¹⁷ Cf. Luigino Zarmati, *Vita e opere di Joseph de Finance*, in *La filosofia cristiana del novecento*, pp. 7-30, qui: p. 23.

¹⁸ Cf. Battista Mondini, *Storia della Metafisica 3*, p. 680; e ancora C. Fedeli, de Finance, in *Enciclopedia filosofica*, Volume 3, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006, pp. 2595-2596, Giorgia Salatiello, *Presentazione*, in Joseph de Finance, *A tu per tu con l'altro*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, pp. IX-XXXII.

¹⁹ Joseph de Finance, *Existence et Liberté*, E. Vite, Parigi-Lione, 1955; trad. ital. *Esistenza e libertà*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990. La linea di base di quest'opera è costituita dalle idee-forza della tesi con insistenza sullo *Ipsum esse*, l'atto di essere «atto intimo dell'essenza e fonte della sua positività» (cf. *Existence et Liberté*, p. 54.).

²⁰ Joseph de Finance, *Ethica generalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1959, ed. 2? 1963, ed. 3? 1966; trad. fr. *Ethique générale*, Roma 1967; tr. it. *Etica generale*, 1975, 1986, 1997; tr. ing. *An Ethical Inquiry*, Roma 1991. È un corposo manuale, che nella sua versione latina, *Ethica generalis*, ha istruito generazioni di studenti.

²¹ Joseph de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Università Gregoriana, Roma 1962, trad. spagnola: *Ensayo sobre el obrar humano*, ed. Gredos, Madrid 1966, trad. tedesca: *Grundlagen der Ethik*, Herder, Vienna 1968, trad italiana: *Saggio sull'agire umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992. Il teso è ben costruito, incentrato sulla libertà e in dialogo con parecchi grandi pensatori della libertà (Aristotele, San Tommaso, Descartes, Bossuet, Sartre, che soppianta Maritain), risentendo già fortemente del nuovo insegnamento; testo che evidenzia l'apertura e la sensibilità dell'autore nei confronti delle nuove correnti dell'epoca.

²² Joseph de Finance, *Existence et Liberté*, Emanuel Vite Editeur, Lyon 1955, cf. nella nota 19 sopra.

²³ Cf. C. Fedeli, "de Finance, Joseph", in *Enciclopedia filosofica*, vol. 3, p. 2596.

3. Altri libri e articoli di padre de Finance (in totale 230)²⁴, che, concentrati in tre decenni, hanno fornito all'instancabile scrittore l'occasione di dispensare il suo tomi-smo aperto e attento a tutte le vicinanze, qualità che caratterizzano ogni suo scritto. L'etica è stata un tema permanente di questo grande letterato francese: lontano dalle limitazioni dell'insegnamento diretto, ma alle prese con un'etica all'altezza dell'uomo, egli ha dato libero corso alla sua vena di umanista in due libri appassionati, intitolati *L'affrontement de l'autre* [*L'affrontare l'altro*] (1973)²⁵ e *Citoyen de deux mondes* [*Cittadino di due mondi*] (1980)²⁶. Con queste tematiche – nota in modo incisivo Tilliette²⁷ – l'autore ha largamente anticipato la scoperta di Paul Ricoeur: sé come un altro²⁸. Non è illegittimo attribuire all'influsso della teologia e al contatto quotidiano con i teologi della Facoltà di Teologia il suo libro *Le sensible et Dieu* [*Il sensibile e Dio*] (1988)²⁹, oltre alle raccolte di articoli *L'ouverture et la norme* [*L'apertura e la norma*] (1989)³⁰, *Personne et valeur* [*Persona e valore*] (1992)³¹, *En balbutiant l'indicible* [*Balbettando l'indicibile*] (1992)³², che potrebbero essere facilmente seguite da altri volumi, sempre sulla scia dell'esplicazione delle grandi tesi tomistiche di stampo metafisico.³³ Ora, dopo questo resoconto sintetico, volgiamo la nostra attenzione direttamente al contenuto filosofico ed in particolar modo alle caratteristiche della sua metodologia.

2. Il tomismo trascendentale quale metafisica aperta di de Finance: un'analisi del suo metodo

Per analizzare in modo più dettagliato il sistema filosofico di padre de Finance, individuiamo ora tre elementi centrali della sua metafisica aperta. Ci sembra che in ognuno di questi aspetti sia possibile individuare anche un punto debole e, da questi angoli di

²⁴ La bibliografia intera di de Finance si trova in Luigino Zarmati, *Joseph de Finance: tutte le opere pubblicate*, in *La filosofia cristiana del novecento*, pp. 49-59 (si eccettuano solo le recensioni e la nuova edizione del *A Tu per tu con l'altro*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma che risale al 2004).

²⁵ Joseph de Finance, *L'affrontement de l'autre. Essai sur l'altérité*, Università Gregoriana, Roma 1973.

²⁶ Joseph de Finance, *Citoyen de deux mondes: la place de l'homme dans la création*, Università Gregoriana Editrice, 1980, ed. ital: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

²⁷ Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, p. 40.

²⁸ Cf. Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, p. 40

²⁹ Joseph de Finance, *Le sensible et Dieu. En marge de mon vieux catéchisme*, Univ. Gregoriana – Ed. Beauchesne, Parigi-Roma 1988; trad. it. *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.

³⁰ Joseph de Finance, *L'ouverture et la norme. Questions sur l'agir humain*, Libreria Editrice Vaticana, 1989.

³¹ Joseph de Finance, *Personne et valeur*, Editrice pontificia Università Gregoriana, Roma 1992.

³² Joseph de Finance, *En balbutiant l'indicible*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992.

³³ Tilliette conclude il suo resoconto affermando: «Allo stesso tempo la ricerca è una rivisitazione di filosofie che non hanno paura delle vette metafisiche» (Xavier Tilliette, *Tradizione e modernità in de Finance*, in *La filosofia cristiana del novecento* (II), a cura di Luigino Zarmati, Joseph de Finance, Edizioni Romane di Cultura, Roma 1998, pp. 31-41, qui: p. 41.

osservazione, a nostro parere, la metafisica di de Finance deve essere sottoposta, con il dovuto rispetto, ad una critica ulteriore. I tre aspetti, ciascuno riguardante la metodologia, saranno: innanzitutto, i fondamenti metafisici di de Finance, ereditati da San Tommaso (1.); poi, l'aspetto «trascendentale» del suo approccio (2.); e, infine, la sua etica (3.).

1. *Fondamenti tomistici.* – Sebbene il metodo metafisico-tomista di de Finance sia onnipresente³⁴, il filosofo francese raramente lo chiarifica espressamente. Una tra le poche circostanze, quasi eccezionali, si trova nell'introduzione del già menzionato *Essai sur l'agir humain* (1962). Qui, de Finance accenna al suo metodo in questi termini: «Per quanto metafisico ed etico, l'orientamento del nostro lavoro sarà, in fin dei conti, più etico che metafisico. Proiettando nell'agire la luce dell'essere, il nostro scopo non è semplicemente di comprenderlo, ma di vedere meglio dove e come guidarlo»³⁵. Prescindendo dal fatto che queste parole fanno intuire la portata complessiva della riflessione dell'autore, si scopre già a questo punto come la metodologia di de Finance abbia l'intenzione di liberarsi dalla metafisica rigida, rigorosa e metodologicamente deduttiva dei neoscolastici e, almeno in teoria, come apra la strada per un approccio induttivo. Già negli scritti giovanili, ad esempio nella dissertazione dottorale secondaria *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas* [Essere e agire nella filosofia di San Tommaso] (1946), dove de Finance svolge una disamina delle nozioni di «essere» e «ragione», il suo scopo è di documentare l'erroneità della definizione del tomismo come «filosofia dell'essere» inteso in senso oggettivistico, irrimediabilmente contrapposta alle più moderne «filosofie del soggetto» (da Cartesio, attraverso Kant e Kierkegaard, fino a Heidegger e Sartre). La contrapposizione fra le due, secondo de Finance, può essere superata riscoprendo l'originaria coestensione della ragione all'essere, tanto «obiettivo» quanto «soggettivo»³⁶. L'originalità di San Tommaso consiste, per il filosofo francese, nello scoprire l'inesauribile ricchezza di determinazioni dell'essere come *actus essendi*, nonché dell'agire come sua sovrabbondanza, la particolare natura dell'uomo, definita come «coscienza ontologica», la quale, differenziandolo da ogni altro ente, gli dischiude «una comprensione assolutamente privilegiata» di sé e rappresenta una peculiare via d'accesso alla dimensione assoluta dell'essere. Il tomismo aperto, che si svolge attraverso questo discorso, tradisce però una certa ingenuità nei confronti dei suoi stessi pregiudizi: sembra trascurare la preparazione della sua stessa situazione di comprensione e il rendere filosoficamente ragione delle disposizioni che guidano verso la propria problematica filosofica e la sua comprensione.

³⁴ Solo per menzionare un unico esempio: in *Cittadino di due mondi*, de Finance teorizza una visione astorica dello spirito puro, quello degli angeli e quello dell'uomo, ribadendo che «[la storia] non ha senso, sembra, al di fuori dell'uomo. Se gli angeli intervengono nel corso della storia, essa però rimanere esteriore a loro. È nostra la storia, non loro» (pp. 167-169, qui: p. 167). La «metastoria degli angeli» (p. 168) vale a dire la «storicità umana vista dall'alto» senza però problematizzare sul *come* di una visione di questo genere! Cf. Joseph de Finance, *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993. Se questo sia un difetto o un vantaggio, dobbiamo ancora verificarlo (cf. la nota 40 sotto).

³⁵ Joseph de Finance, *Introduction a Essai sur l'agir humain*, Roma 1962, tr. it. di A.M. Ercoles – A. Bussoni, *Introduzione al Saggio sull'agire umano*, Roma 1992, pp. 5-32, qui: p. 6.

³⁶ Cf. *Ibidem*.

In breve: dalla prospettiva tomistica sfugge largamente l'approccio *fenomenologico*, i cui principali sostenitori – Husserl, Heidegger e Gadamer, insieme a molti altri pensatori, moderni e postmoderni – nel caso migliore trovano posto tra gli «*avversari*» sulle pagine dei manuali neoscolastici. L'aspetto fenomenologico-ermeneutico, che per l'Heidegger dell'*Essere e tempo* è la filosofia *tout court*³⁷, ci sembra invece indispensabile per trovare una via d'uscita dalla trappola della metafisica rigidamente sistematizzata e costretta ad utilizzare la metodologia prevalentemente deduttiva.³⁸

2. *L'aspetto "trascendentale"*. – Il secondo aspetto che caratterizza la metodologia di de Finance che vogliamo sottolineare (e che fornisce un grande aiuto nella formulazione del suo sistema filosofico), proviene non meno dai suoi principi tomistici. Due sono i pilastri su cui San Tommaso ha costruito la sua metafisica: la distinzione reale tra essenza ed esistenza, da una parte, e il primato assoluto dell'essere, rispetto a qualsiasi altro principio metafisico, dall'altra.³⁹ De Finance sarà d'accordo con Etienne Gilson nel dover constatare che in San Tommaso non esiste alcuna elaborazione sistematica di una nuova metafisica interamente sviluppata e sistematizzata: «benché le suddette dottrine dominino tutta la sua metafisica, egli non ne ha mai ricavato un sistema dalle ossature chiare ed evidenti; mai ha organizzato intorno a queste verità fondamentali le grandi tesi della sua filosofia»⁴⁰. Ciò che San Tommaso non ha fatto, bene o male, la neoscolastica ha tentato di realizzarlo. Possiamo definire un merito di padre de Finance il fatto che egli, contrariamente agli altri filosofi neoscolastici, non abbia mai voluto una elaborazione, del tutto sistematica, della metafisica dell'essere⁴¹. Egli ha evitato questa tentazio-

³⁷ Come è ben noto, nel capitolo di *Essere e tempo* (1927) sul metodo (§ 7) Heidegger scrive: «L'ontologia e la fenomenologia non sono due diverse discipline che fanno parte della filosofia assieme ad altre. I due termini denotano entrambi la filosofia, nel suo oggetto e nel suo procedimento. La filosofia è ontologia universale e fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto dove l'indagine *sorge* e infine *ritorna*» (Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, p. 59).

³⁸ La questione del metodo era stata una delle più dibattute dai moderni filosofi; e non a caso, essendo di capitale importanza. «In metafisica – ribadisce lo storico della filosofia Battista Mondini –, sin dai tempi di Platone e Aristotele, esistevano due metodi: quello "dall'alto" o compositivo [...]; e il metodo "dal basso" o risolutivo [...]. All'uno o all'altro di questi due metodi si erano affidati tutti i metafisici sino a Kant: al metodo dall'alto i seguaci di Platone; a quello dal basso i seguaci di Aristotele. Un nuovo metodo, che non procedeva più né dall'alto, né dal basso, era stato introdotto da Husserl. [...] Heidegger fa suo il metodo [fenomenologico] del [suo] maestro ma ne fa un uso completamente diverso: ciò su cui intende far luce la sua fenomenologia non è la coscienza, bensì l'essere. Così egli trasforma la fenomenologia trascendentale di Husserl in fenomenologia ontologica» (Battista Mondini, *Storia della Metafisica*, Volume 3, Dehoniane, Bologna 1998, p. 593, sul metodo fenomenologico pp. 593-596).

³⁹ «L'originalità di San Tommaso è di avere interpretato la distinzione tra essenza ed essere mediante la teoria della partecipazione e quella dell'atto e della potenza, facendole assumere proporzioni insospettite da Aristotele» Joseph De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Roma 1960, p. 110.

⁴⁰ Joseph de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Roma 1960, p. 109. Cf. Battista Mondini, *Storia della metafisica*, vol. 3. op. cit. p. 681.

⁴¹ Dal nostro punto di vista, quindi, la mancanza di sistematicità al riguardo, invece di essere un difetto, rappresenta piuttosto un vantaggio per la sua filosofia. Tuttavia, come menzionato più avanti, la sua impostazione ci offre pochissimi spunti per una consapevolezza della limitazione del suo sistema in

ne sia in *Etre et agir* (1946), sia nelle opere successive rigettando la *hybris*, da un lato coraggiosa ma, dall'altro, troppo violenta e presuntuosa nel voler sistematizzare, una volta per sempre, tutta la realtà. Lo ha salvato da questo pericolo, probabilmente, la sua sensibilità rispetto all'aspetto storico (etico) dell'esistenza umana e al suo contesto (sociale), come, nondimeno, forse anche la sua formazione spirituale (ignaziano-gesuitica). La metafisica nella sua forma neoscolastica si dimostra essere, almeno nella mia lettura, veramente arrogante. Ciò che de Finance ha imparato da San Tommaso è piuttosto un aspetto del pensiero che a ragione viene definito «trascendentale», nel senso più ampio del termine⁴². Si tratta di mettere a fuoco le condizioni ontologiche di possibilità della libera adesione alla rivelazione quale base strutturale (ontologica) dell'essere umano: di fatto, appartiene alla «natura umana» il suo essere indirizzata (trascendentalmente) all'Assoluto. Sulla base di questa sua esistenza l'uomo è *necessariamente* aperto alla rivelazione in quanto risposta (quella *a priori* la migliore) alla domanda esistenziale sull'essere umano. Per questo, la filosofia (trascendentale) non è in contraddizione con la teologia, ma si consuma e giunge a compimento in essa.

Per provare quanto detto sopra, basta citare un solo testo. Nell'ultimo capitolo del suo libro, magistralmente intitolato *De l'un et de l'autre* [A tu per tu con l'altro] (1993)⁴³, de Finance giustamente si riferisce a un'istanza «metafilosofica» – potremmo dire quasi: «anonimamente cristiana» (teologica) – del pensiero umano «non per tutti accessibile», ma «pur questo valida [per tutti]». Egli scrive:

«Qui entriamo in un ambito in cui non si entra se non per una libera opzione – ciò che non vuol dire per un capriccio intellettuale. Per questo intitoliamo questa conclusione: epilogo metafilosofico. L'aggettivo stesso è valido solo agli occhi di colui che ha fatto – positivamente – l'opzione. Un altro ci potrebbe vedere solo fantasticherie para- o pseudo-filosofica. Ebbene, accetti pure come fantasticherie ciò che stiamo per dire! Dopo tutto, certe fantasticherie, nella storia si sono dimostrate stimolanti e ricche di conseguenze per il pensiero.»⁴⁴

La «libera opzione», sopra sollecitata, apre la strada all'esplicita fede cristiano-religiosa. L'aspetto «trascendentale» del metodo della metafisica in de Finance permette di identificarlo, *ante litteram*, con ciò che Xavier Tilliette, suo amico, collega e connaziona-

fondo aprioristico e astorico. Tra le pochissime e sporadiche tracce in riferimento ne citiamo una: «[D]obbiamo giudicare un'affermazione nel suo contesto» (Joseph de Finance, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, p. 390).

⁴² In questo senso in tutta la storia della filosofia – anche quella pre-kantiana – e della teologia si trovano elementi che si possono (anzi si devono) definire come filosofia e teologia «trascendentali» (cf. Hans Michael Baumgartner, voce “Trascendentalphilosophie” in *Herders Theologisches Taschenlexikon* (in acht Bänden) herausgegeben von Karl Rahner, 7. Band, Herder, Freiburg 1972, pp. 318-324). Cf. ad es. «La legge naturale – è più ancora la legge eterna – è la radice donde ogni legge positiva trae il suo vigore: ne è, potremmo dire la condizione trascendentale» (Joseph de Finance, *Etica generale*, 2° ed., riveduta e corretta, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, p. 253).

⁴³ Joseph de Finance, *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, ed. rivista e corretta de *L'affrontement de l'autre*. Editrice Università Gregoriana, Roma 1993; trad. it. *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004.

⁴⁴ Joseph de Finance, *A tu per tu con l'altro.*, p. 383.

le, in un altro contesto denominerà «cristologia filosofica»⁴⁵. Ciò significa un modo di filosofare sotto l'influsso esplicito di un incontro con una persona, Cristo. Per de Finance, «[c]on Cristo e nel Cristo, Dio diventa veramente per l'uomo un Tu (*Toi*) e il dialogo può instaurarsi, dialogo che la religione cercava ma che la filosofia sembrava interdire, almeno sotto una forma capace di appagare il nostro cuore»⁴⁶. Per de Finance, l'alterità del Trascendente diventa per l'esistenza umana, senza nulla perdere della sua trascendenza, quella di un *alius*. «E forse – nota il filosofo francese –, in quanto aperto all'Assoluto, ogni uomo, ogni creatura razionale, in qualche modo media, tramite la sua alterità orizzontale, l'alterità verticale. Ma qui non si tratta più di immagine. L'alterità orizzontale è intrinsecamente trasfigurata dall'alterità verticale e comunica qualche cosa di questa trasfigurazione all'alterità orizzontale degli *alii*»⁴⁷.

L'idea è bella, profonda e anche spiritualmente nutriente. Che cosa manca, tuttavia, nella metafisica trascendentale di de Finance? Malgrado una certa sensibilità nei confronti dell'aspetto storico della realtà (sociale, etica, artistica, etc.), sicuramente l'autore non rende giustizia fino in fondo né alle *conseguenze* di questa storicità (il condizionamento [*Bedingtheit*] come tale) del conoscere umano in generale⁴⁸, né alle condizioni del *proprio* «sistema metafisico» in particolare. Detto in parole povere: pur essendo un tomismo *aperto*, la metafisica di de Finance non si premura (o almeno non lo fa *sufficientemente*) delle *proprie* condizioni storiche, culturali e linguistiche. Quest'aspetto, infatti, non si può imparare da San Tommaso. Ci vogliono, come vedremo nel prossimo capitolo, altri maestri da seguire (Gadamer).

3. *Metodo nell'etica*. – L'ultimo aspetto che ci sembra indispensabile esaminare, riguardante il metodo di de Finance, è l'*etica*. In modo appropriato così si esprime Battista Mondini: «L'opera di de Finance è consacrata alla realizzazione etica della metafisica»⁴⁹. L'affermazione risulta calzante; forse ancora di più dell'autodefinizione dello stesso filosofo francese! Nell'Introduzione del suo grande libro sull'*Éthique générale* [Etica generale], infatti, egli mette in guardia contro una visione unilateralmente deduttiva (metafisica) dell'etica tomista⁵⁰, sollecitando – almeno per l'etica *filosofica* – un metodo

⁴⁵ Cf. Xavier Tilliette, *Che cosa è la cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2004; cf. ancora Simone Stancampiano, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette. Fede e sapere in dialogo*, Trauben, Biblioteca di Filosofia del "Centro Pareyson", Torino 2007.

⁴⁶ Joseph de Finance, *A tu per tu con l'altro*, p. 386.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Joseph de Finance, *A tu per tu con l'altro*, p. 390.

⁴⁹ Battista Mondini, *Storia della metafisica*, vol. 3, p. 679.

⁵⁰ De Finance scrive: «L'etica è spesso presentata secondo un ordine sintetico e deduttivo, non soltanto da coloro che la riconducono alla metafisica, ma anche da tutti quelli che, come la maggior parte degli scolastici e molti dei neoscolastici, vogliono costruirla partendo dal fine ultimo dell'uomo. Esso può essere stabilito differentemente: sia attraverso la Rivelazione, se si tratta di una morale teologica, sia al termine di una metafisica che avrà mostrato l'ordinazione a Dio di tutti gli esseri e in particolare degli esseri ragionevoli, sia per mezzo di una riflessione sull'attività spirituale e sulla sua finalità radicale, ecc. Ma una volta posto, è esso che serve da principio per fondare le nozioni essenziali della morale: il bene, l'obbligazione, la legge naturale, la coscienza, il diritto, il dovere... Questo carattere deduttivo è,

induttivo. Tuttavia, possiamo sollevare dei dubbi riguardanti l'implementazione dei suoi principi. Nel paragrafo sulla *vexata quaestio* si legge:

«Il fatto morale è presente, nella coscienza individuale e nella società, molto prima di ogni elaborazione e di ogni giustificazione filosofica. Gli uomini non hanno atteso le speculazioni dei moralisti sulla natura, il fine, la condizione dell'uomo, ecc., per riconoscere praticamente il valore morale e sentirsi obbligati [...]. Il fatto morale è a tal punto il presupposto di ogni elaborazione etica, che le nozioni che si potrebbero costruire, le conclusioni che si potrebbero dedurre resterebbero allo stato di intenzione vuote, se non vi si collegassero. È da qui, dunque, che dobbiamo partire. Il nostro metodo sarà così anzitutto *analitico* e *induttivo*. Esso dovrà cominciare col riconoscere i dati della coscienza morale, ed è cercando di interpretarli, di coglierne il significato ultimo che raggiunge il principio da cui sarà possibile la deduzione»⁵¹.

Sintetizzando in questo modo magistrale i *principi* della sua metodologia, il padre de Finance, rappresentante di spicco della filosofia pratica basata sulla metafisica aristotelico-tomista, si trova in autocontraddizione. Da una parte, egli si mostra, almeno in teoria, sensibile all'istanza storico-induttiva, ma, dall'altra, continua a coltivare un'etica metafisica, aristotelico-tomista. Ma quale Aristotele viene qui riferito? In realtà, quello degli scolastici, «metafisizzato», è veramente ben concepito? Alla luce di un'analisi approfondita, infatti, un tale approccio, diretto ed automatico, allo Stagirita risulta essere storicamente ingenuo e bisognoso di ulteriori elaborazioni. La mancanza di quest'aspetto fenomenologico-ermeneutico in de Finance⁵² e il legame storicamente ingenuo con il suo Aristotele sono problemi seri, filosofici. Ma c'è di più. Non è possibile che abbiano ragione coloro che sospettano che perfino in teologia risulterebbe proficuo ed auspicabile porre fine ad un atteggiamento autosufficiente e presuntuoso di carattere «ontoteologico» (Heidegger) e aprire la strada per un riconoscimento più chiaro e onesto della fragilità umana (basata sulla contingenza ontologica)? Magari non è del tutto sbagliato sperare che su questa scia si apra anche la via per una spiritualità nuova che possa essere di più al servizio della teologia, essendo più umile e, quindi, più conforme al Dio cristiano abbassatosi nella sua *kenosi* dell'incarnazione. Resta la domanda: «Una tale spiritualità non risulterebbe più autentica di quella basata su una metafisica dell'essenza (Derrida), troppo sicura di sé? Per rintracciare questo cammino, possiamo seguire le orme di un altro filosofo: ci servirà, come guida, il padre fondatore della corrente «ermeneutica filosofica» nel pensiero contemporaneo. Attraverso lui speriamo di trovare un apparato correttivo per il tomismo trascendentale.

d'altra parte, inegualmente rigoroso presso i diversi autori, in particolare per ciò che riguarda la determinazione della norma morale e del concetto stesso di bene morale. Grosso modo, possiamo dire che tale metodo è quello di San Tommaso nella *Prima Secundae*» (Joseph de Finance, *Etica generale*, Tipografica Meridionale, Cassano Murge (Bari), 1986, pp. 24-25).

⁵¹ Joseph de Finance, *Etica generale*, pp. 24-25.

⁵² Paolo Valori fa un tentativo – almeno a livello terminologico – per fondare «fenomenologicamente» l'etica (sebbene la parola «ermeneutica» per lui sia semplicemente un sinonimo di interpretazione). Cf. Paolo Valori, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Morcelliana, Brescia 1971.

3. L'ermeneutica fenomenologica di H.-G. Gadamer quale correttivo dell'approccio tomista-trascendentale

Da quanto detto sopra, emerge con chiarezza come ci vogliano necessariamente dei supplementi per correggere le manchevolezze poc'anzi identificate nella metafisica di de Finance. Il filosofo tedesco, Hans-Georg Gadamer ci offre uno strumentario adatto per tutti e tre gli aspetti menzionati. L'ermeneutica filosofica renderà giustizia: 1. all'aspetto interpretativo (del tutto mancante nella metafisica classica); 2. a quello storico (in gran parte trascurato dal tomismo trascendentale); 3. a quello induttivo (basato su una lettura dell'Aristotele pre-scolastico).

1. *Ermeneutica fenomenologica (comprensione, movimento dialettico, domanda): un correttivo della metafisica tomista.* – Mentre i principi tomistici risultavano quasi ciechi rispetto al fatto che la filosofia, cominciando già dalla sua impostazione e dalle sue prime domande elevate, fosse fondamentalmente condizionata dal suo contesto (e così questi principi non prestavano attenzione all'aspetto interpretativo del pensiero umano), la filosofia gadameriana può essere considerata *tout court* come filosofia dell'interpretazione (ermeneutica).

Nel suo capolavoro *Wahrheit und Methode [Verità e metodo]*⁵³ (1960), Gadamer elabora un approccio filosofico alla realtà secondo cui ogni autentico conoscere va inteso come interpretazione. Sulla scia del suo maestro, Heidegger, Gadamer porta a compimento un cambiamento di senso della stessa parola «ermeneutica» (*Hermeneutik*), inserendola, una volta per tutte nella storia della filosofia⁵⁴. Possiamo individuare in questo processo due passi decisivi. In un primo momento, gli studiosi di frontiera dell'onda romantica e storicista dell'ermeneutica (Schleiermacher, Droysen, Dilthey) hanno realizzato una «svolta universalistica» dell'ermeneutica, cambiando così anche il campo semantico della stessa parola (ermeneutica)⁵⁵: a partire dall'epoca moderna, la disciplina ermeneutica non è più ristretta alla spiegazione giusta dei testi oscuri dei classici greci e latini; né si limita ad essere una disciplina ausiliare dell'esegesi biblica e giuridica con la finalità di assicurare la comprensione degli scritti sacri e del codice; né si può più iden-

⁵³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (d'ora in poi: WM) = *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica* (1960) (d'ora in poi: VM). Gadamer ha dedicato quest'opus magnum alla natura e ai compiti dell'ermeneutica. È importante ancora al riguardo: *Il problema della conoscenza storica* (1963), in cui egli cerca di chiarire i principi gnoseologici e linguistici che stanno alla base della sua nuova ermeneutica. Infine, abbiamo ritenuto utile ancora uno scritto retrospettivo: Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, in *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 2010, pp. 457-515.

⁵⁴ Questo cambiamento ha cominciato a realizzarsi nel 1923, nel corso di Heidegger sull'Ontologia. Ermeneutica dell'effettività (cf. Martin Heidegger, *Ontologie [Hermeneutik der Faktizität]*, *Gesamtausgabe* 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988; *Ontologia, Ermeneutica dell'effettività*, a cura di Eugenio Mazzarella, trad. it. di Gennaro Auletta, Guida, Napoli 1998²).

⁵⁵ L'espressione è ben stabilita nella letteratura: cf. Giovanni Fornero, *Filosofia ed ermeneutica*, in Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 8, TEA, Milano 2000, pp. 3-103, qui: pp. 5-7.

tificare l'ermeneutica con una lista di regole d'interpretazione per decifrare le tradizioni orali. Dopo un'evoluzione graduale, l'ermeneutica si è estesa anche a tutto ciò che ci è consegnato dalla storia (tradizione).

«così parleremo – scrive Gadamer –, per esempio, dell'interpretazione di un avvenimento storico, o, ancora, dell'interpretazione delle espressioni spirituali, mitiche, dell'interpretazione di un comportamento, ecc. Con ciò intendiamo sempre dire che il senso del dato, offerto alla nostra interpretazione, non si svela senza mediazione, e che è necessario guardare al di là del senso immediato per poter scoprire il “vero” significato nascosto»⁵⁶.

Infine, un ulteriore passo, l'ultimo e il decisivo, è stato fatto da Heidegger e lo stesso Gadamer: è l'occasione della nascita dell'ermeneutica filosofica, attraverso la «svolta ontologica» dell'ermeneutica. Da questo momento in poi, l'interpretare e il comprendere sono divenuti una sola cosa: ciascuno di essi veniva inteso come una caratteristica particolare, vale a dire come un «modo di essere» (*Seinsart*) della stessa esistenza umana. Con le parole di Gadamer: «il comprendere non è uno dei possibili atteggiamenti del soggetto, ma il modo di essere dell'esistenza stessa come tale. In questo senso è stato adoperato qui [in *Wahrheit und Methode*] il termine “ermeneutica”. Esso indica il movimento fondamentale dell'esistenza, che la costituisce nella sua finitezza e nella sua storicità, e che abbraccia così tutto l'insieme della sua esperienza del mondo»⁵⁷.

Secondo l'ermeneutica filosofica, quindi, il comprendere non va inteso più come un atto «soggettivo» (*nota bene*: sulla scia di Heidegger, Gadamer intende superare la dicotomia soggetto-oggetto!), ma come la penetrazione della realtà vivente della tradizione. Nel processo della comprensione (sempre contestuale), la «familiarità» (*Vertrautheit*) del presente (ovvero, in genere, di ciò che è conosciuto) e l'«estraneità» (*Fremdheit*) del passato o del futuro (sconosciuto e insolito) si danno costantemente la mano⁵⁸. Da questo emergerà il nuovo concetto (ontologico) dell'ermeneutica, il quale, durante la sua protostoria, troppo spesso è stato dominato dall'idea di procedimento e di metodo. In senso gadameriano, in opposizione, l'ermeneutica significa un movimento perpetuo, un “andirivieni” dialettico tra familiarità ed estraneità (conosciuto e sconosciuto) che giungono a una «fusione di orizzonti»⁵⁹ fortunata nella comprensione.

⁵⁶ Hans-Georg Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1969, p. 29.

⁵⁷ Hans-Georg Gadamer, *Prefazione alla seconda edizione* [del WM], VM p. 8. L'aspetto interpretativo (ermeneutico) in Gadamer è onnipresente. Grazie a questo fatto, esso viene ad assumere gli stessi connotati della filosofia: filosofia ed ermeneutica si equivalgono. Scrive lo stesso Gadamer: «In questo senso radicale e universale la presa di coscienza storica [vale a dire ermeneutica] non è l'abbandono del compito eterno della filosofia, ma la via che ci è stata data, per accedere alla verità sempre ricercata» (Hans-Georg Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, 93; sull'«aspetto universale» (*universale Aspekt*) dell'ermeneutica cf. ancora WM 449-569=VM 541-559, specie: «L'ermeneutica [...] è in questo senso un aspetto universale della filosofia, e non solo la base metodologica delle cosiddette scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*)»: WM 451=VM 543 – corsivo originale).

⁵⁸ «La posizione tra familiarità ed estraneità, che il contenuto della trasmissione storica ha per noi, è il medio tra l'oggettività del dato storiografico e l'appartenenza a una tradizione. *Questa medietà* [tra familiarità ed estraneità] è l'autentico luogo dell'ermeneutica» (WM 279=VM 345 – corsivo di Gadamer!).

⁵⁹ Cf. WM 289-290; 356-357; 359; 375=VM; 356-357; 432-436; 456.

È possibile rendere palese il carattere «dialettico» della conoscenza (ermeneutica), attraverso la «logica della domanda e della risposta» (*die Logik von Frage und Antwort*)⁶⁰ gadameriana. Per Gadamer, infatti, ogni conoscenza è la risposta a una domanda: «la dialettica [del sapere] si attua come domandare e rispondere, o meglio, come passaggio di ogni sapere attraverso il domandare»⁶¹. Ciò significa che il conoscere è anzitutto un interpretare, e quest'ultimo è sempre determinato da una situazione particolare da dove la domanda (sempre motivata) scaturisce. Così inteso, pur suona strano, la domanda ha il «primato» nel conoscere e non la risposta. Conosciamo la realtà dialogando con le nostre esperienze sulle cose e dialogando con noi stessi (che è il pensare): «l'arte del domandare è [...] l'arte stessa del pensare»⁶². Non c'è conoscenza senza questo movimento dialettico: *Wer denken will, muß sich fragen* – suona il robusto *verdict* di Gadamer – «Chi vuol pensare, deve interrogarsi»⁶³.

Che cosa ci ha portato, fino a questo punto, l'ermeneutica fenomenologica? Invece di essere il metodo della metafisica, la comprensione si rivela come una dialettica della domanda e della risposta inserita in una determinata situazione, da cui la domanda acquisisce il suo senso specifico. In questo modo, il metodo della metafisica viene contestualizzato – e ciò sembra essere un esito duraturo che è ormai obbligatorio prendere in considerazione nella filosofia contemporanea.

2. *Storicità e pregiudizi: correttivi dell'unilateralità del metodo trascendentale.* – Mentre la metodologia tomista-trascendentale di de Finance lasciava ben poco spazio alla storicità, la fenomenologia gadameriana mette quest'aspetto al centro della riflessione. Infatti, per Gadamer la storicità rappresenta la scoperta più originale e più importante della modernità. Scrive il filosofo:

«l'apparizione di una presa di coscienza storica è verosimilmente la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna. La sua portata spirituale sorpassa probabilmente quella che noi riconosciamo alle realizzazioni delle scienze naturali, realizzazioni che hanno visibilmente trasformato la superficie del nostro pianeta. La coscienza storica che caratterizza l'uomo contemporaneo è un privilegio (forse perfino un fardello) quale non è stato imposto a nessuna delle generazioni precedenti»⁶⁴.

⁶⁰ Cf. WM 351-360=VM 427-437.

⁶¹ WM 345=VM 420.

⁶² WM 349=VM 424. Per Gadamer non al giudizio ma alla domanda spetta il primato della logica del parlare. Ma il primato gadameriano della domanda rispetto alla proposizione significa che la proposizione, per sua natura, non è altro che *risposta*. Non è facile, certo, trovare *la* domanda, di cui una data proposizione è effettivamente la risposta, soprattutto perché una domanda non è mai qualcosa di semplice e primo, a cui si possa arrivare solo se lo si voglia. Tuttavia, durante il lavoro ermeneutico (filosofico e anche storico) «[n]oi cerchiamo di ricostruire la domanda di cui il testo rappresenterebbe la risposta» (WM 356=VM 431). Ogni domanda è motivata e anche il suo significato non è mai dato interamente in essa, e perciò si «deve distruggere l'illusione che i problemi esistano come esistono le stelle in cielo. La riflessione sull'esperienza ermeneutica ritrasforma i problemi in domande, che sorgono e trovano il proprio senso in base alla loro motivazione» (WM 359=VM 435. Cf. la nota 85 sotto).

⁶³ WM 357=VM 433.

⁶⁴ Hans-Georg Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, tr. It. Di G. Bartolomai, Guida Editori, Napoli 1969, p. 27.

Per Gadamer, la realtà umana, vale a dire il *Dasein* o l'Esserci (in ogni sua espressione, inclusa la conoscenza), è essenzialmente segnalata dalla storia, in breve: è realtà storica. Quest'aspetto, cioè la presa di coscienza della propria storicità (anche quella ontologica del nostro essere), implica una revisione sostanziale sia della teoria classica della conoscenza sia di quella della metafisica. La conoscenza umana non può più essere concepita né come diretto rispecchiamento della realtà (secondo la cosiddetta «teoria della corrispondenza»), come volevano i realisti antichi e moderni (praticamente dai tomisti fino ai neopositivisti), né come creazione originaria dell'io (come affermavano gli idealisti), ma va intesa come *interpretazione temporale di situazioni concrete*. Al contrario con la gnoseologia e la metafisica classiche, l'ermeneutica filosofica collima con le esigenze della storicità dell'uomo, poiché un essere storico comprende se stesso e gli altri soltanto attraverso l'interpretazione. Egli fa necessariamente parte di un circolo ermeneutico della comprensione: gli vengono offerte dal passato delle tradizioni che egli riceve interpretandole e di nuovo le comunica agli altri, i quali a loro volta le fanno proprie interpretandole⁶⁵.

Un ulteriore postulato gadameriano, che scaturisce proprio da questa situazione storica del nostro conoscere, è l'affermazione secondo cui nessuna conoscenza risulta «pura», «neutra» o «impregiudicata». Il conoscere umano è sempre, per così dire, «misto»: accompagnato e condizionato da «pregiudizi» (*Vorurteile, préjudices, prejudicia*)⁶⁶. Questo postulato generale del pensiero di Gadamer, che è una delle logiche conseguenze della sua concezione dell'uomo (*Dasein*, Esserci) come essere storico, è in contrasto con l'ingenuità scolastica, che usualmente non è consapevole di questo legame della conoscenza con alcune tradizioni, prospettive, situazioni. In Gadamer, invece, sono proprio queste tradizioni, prospettive, situazioni a produrre i pregiudizi.⁶⁷

A ben guardare, Gadamer attribuisce al termine «pregiudizio» un significato che si discosta sostanzialmente da quello abituale radicatosi dopo l'Illuminismo, e questo almeno per due ragioni: una storica e una speculativa. Innanzitutto, un'analisi dettagliata della storia dei concetti dimostra come solamente nell'illuminismo il concetto di pregiudizio acquisti la connotazione negativa che oggi gli è normalmente attribuita. Nel secondo significato, ancora oggi in uso, il pregiudizio è una conoscenza errata che ci rende di parte e così ci impedisce di vedere e giudicare rettamente in talune situazioni. Nel suo senso più originale (pre-illuministico), invece, nota Gadamer, il pregiudizio non aveva questa connotazione negativa di falsità e di falsificazione, ma voleva significare semplicemente una conoscenza previa, che poteva essere sia corretta che sbagliata⁶⁸. Provando a saltare la tradizione più recente (illuministica), Gadamer tenta di tornare indietro,

⁶⁵ Cf. Battista Mondini, *Storia della Metafisica*, volume 3, p. 762.

⁶⁶ Cf. WM 250-269=VM 312-334.

⁶⁷ Cf. Battista Mondini, *Storia della Metafisica*, volume 3, p. 764.

⁶⁸ «Di per sé, pregiudizio significa solo un giudizio che viene pronunciato prima di un esame completo e definitivo di tutti gli elementi obiettivamente rilevanti. Nell'uso giuridico, pregiudizio è una decisione giudiziaria che precede il vero e proprio giudizio definitivo» (WM 255=VM 317-318). «Lo screditamento (*Diskreditierung*) del pregiudizio [è l'] opera dell'illuminismo» (WM 256=VM 319).

giungendo a questa tradizione più antica. Il programma porta alla «riabilitazione (*Rehabilitierung*)⁶⁹ di autorità e [di] tradizione» *tout court*, basate sui «pregiudizi» e messe in crisi nel mondo moderno. La seconda ragione è che nell'uso della lingua e nell'accezione comune il pregiudizio è qualcosa di contingente, qualcosa quindi che si può superare, neutralizzare. Gadamer dimostra invece che, *stricto sensu*, questo è impossibile: come si è detto, infatti, i pregiudizi fanno parte della storicità dell'uomo e perciò appartengono necessariamente alla sua esistenza, accompagnandola, senza la speranza di «superarli». Questo fatto, tuttavia, non significa che la conoscenza umana debba essere schiava dei pregiudizi. Esiste un unico modo per ottenere una certa «indipendenza» o una libertà maggiore rispetto ad essi: prenderne coscienza ed elevarli al livello della conoscenza. Neanche così potremo dominarli, ma questo in realtà non è necessario – anzi sarebbe la fine della conoscenza! Senza pregiudizi, infatti, non saremmo capaci neppure di conoscere il mondo: dal punto di vista ontologico, essi sono le condizioni di possibilità di ogni comprensione⁷⁰. Di alcuni pregiudizi, quindi, ci si deve disfare; rimane però il problema di come distinguere tra pregiudizi giusti (legittimi) e falsi (illegittimi). Sebbene l'ermeneutica fenomenologica di Gadamer non ci offra molti spunti al riguardo⁷¹, l'elaborazione di una criteriologia pratica costituisce uno dei massimi compiti dell'ermeneutica filosofica contemporanea⁷².

Qual è, dunque, il secondo contributo gadameriano per «correggere» le manchevolezze del tomismo trascendentale di de Finance? È, senz'altro, quello di mettere in primo piano la *storicità* della comprensione (anche quella dello stesso essere umano) e la contingenza della situazione dalla quale essa viene condizionata (attraverso pregiudizi inevitabili) durante il processo conoscitivo, da una parte, e la riabilitazione degli stessi pregiudizi quali condizioni di possibilità del conoscere umano, dall'altra. Così viene reinterpretato e sviluppato lo stesso concetto di «verità»⁷³: la verità ermeneutica (fenomenologica) risulta un complemento necessario della verità metafisica (trascendentale) elaborata nell'ambito del tomismo di de Finance.

⁶⁹ Cf. WM 261-269=VM 325-334.

⁷⁰ «I pregiudizi come condizioni della comprensione (*Vorurteile als Bedingungen des Verstehens*)» WM 261=VM 325.

⁷¹ L'unico criterio esplicitamente ritenuto valido in *Wahrheit und Methode* è la «distanza temporale» (*Zeitenabstand/zeitlicher Abstand*) (cf. WM 282=VM 349).

⁷² Su questo punto problematico, si permetta di fare riferimento al mio saggio: Ferenc Patsch, *L'esperienza ermeneutica del "Tu". Il modello delle relazioni interpersonali in H.G. Gadamer nelle professioni di supporto*, *Gregorianum* 97, 2 (2016) pp. 361-375.

⁷³ Gadamer giustamente insiste sul fatto che esiste una verità la quale non può essere acquisita con il metodo delle scienze della natura, e tuttavia esige il nostro riconoscimento (come ad es. la verità della filosofia, quella dell'arte e della storia – per non parlare di quella della religione!). L'«impegno [di Gadamer, quindi,] è di scovare quell'esperienza della verità che supera l'ambito della ricerca scientifica dovunque si trovi e di saggiarne i titoli di legittimità. Così le scienze umane (*Geisteswissenschaften*) vengono ad allinearsi con quelle forme di esperienza che stanno al di fuori dell'area scientifica: con l'esperienza della filosofia, con l'esperienza dell'arte e con l'esperienza stessa della storia; con tutte le esperienze insomma nelle quali si annunzia una verità che non può essere verificata con gli strumenti della scienza» (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1965, 2° ed., pp. XXV-XXVI).

3. *Phronesis: l'attualizzazione della filosofia pratica aristotelica (induttivo-fenomenologica)*. – Un ultimo importante possibile supplemento, con il quale Gadamer può contribuire alla correzione della metodologia tommasiana, è la riscoperta della filosofia pratica di Aristotele. Questo significa, innanzitutto, la giusta comprensione del concetto di *phronesis* dello Stagirita.

Si deve ad Aristotele la nascita dell'etica in quanto disciplina autonoma rispetto alla metafisica. Lo Stagirita critica l'idea platonica del bene come universalità vuota e oppone ad essa il problema del bene umano, del bene che vale come tale nell'agire umano. Per limitare l'intellettualismo socratico-platonico rispetto a ciò che riguarda il problema del bene, Gadamer si serve del concetto-chiave di *phronesis*. In contrasto con l'*episteme* (ragione discorsiva, teoretica e «scientifica»), la *phronesis* è una conoscenza pratica ed etica. Da essa, certamente, non si può pretendere quell'esattezza estrema che c'è in matematica, tuttavia, e qui sta la novità gadameriana, deve essere considerata anche come una *conoscenza*⁷⁴ che ha un particolare compito. Per Gadamer, questo tipo di sapere filosofico [pratico] «dovrà appunto guardare alla situazione concreta riconoscendo, per così dire, ciò che essa esige da lui, o, in altre parole, colui che agisce deve vedere la situazione concreta alla luce di ciò che in generale si esige da lui»⁷⁵. Il sapere etico è, quindi, *sapere il proprio diritto*; un sapere che deve necessariamente essere *contestualizzato*.

Proprio qui viene manifestato il vero problema dell'agire morale, di cui si occupa Aristotele nell'etica. Per illuminare meglio il carattere specifico di questo tipo di sapere, Gadamer mette a fuoco un altro concetto-ausiliare: una guida dell'azione da parte del sapere si verifica anzitutto e in modo esemplare in quella che i Greci chiamano *techne*. *Techne* secondo il senso antico greco significa abilità, esprime il sapere dell'artigiano che sa come produrre una determinata cosa. Secondo l'intuizione di base gadameriana, anche il sapere morale è di questo tipo, ovvero esso è un sapere che dice come l'uomo deve foggare se stesso. Già Socrate e Platone hanno applicato il concetto della *techne* a quello dell'essere dell'uomo e, nota Gadamer, «non si può negare che così essi abbiano messo in luce qualcosa di vero»⁷⁶. Qui, si tratta di un'«autentica arte e capacità», un «vero sapere», un «sapere autentico» che contiene anche il poter applicare il sapere ai singoli compiti particolari⁷⁷.

Qual è la portata di questo concetto per l'etica metafisica di de Finance? Sebbene, come abbiamo visto sopra, il filosofo francese neotomista insista giustamente sull'importanza dell'aspetto *induttivo* nella filosofia pratica, almeno a livello fraseologico, non

⁷⁴ «[S]i tratta di una ragione (*Vernunft*) e di un sapere (*Wissen*)» (WM 295=VM 363).

⁷⁵ WM 296=VM 364.

⁷⁶ WM 298=VM 366. Malgrado le similitudini senz'altro sussistenti, è interessante notare le differenze nel rapporto tra la *phronesis* (sapere etico) e la *techne* (sapere tecnico). Per Gadamer, qualche differenza salta subito all'occhio: 1. mentre la *techne* si impara e la si può anche disimparare, il sapere morale «non si impara e non si può disimparare» (WM 300=VM 368); 2. il sapere etico (diversamente da quello tecnico) «concerne sempre la vita giusta nel suo insieme» (cioè l'uso dogmatico è impensabile!) (WM 304=VM 372); 3. «Il sapersi della deliberazione morale [...] un particolarissimo rapporto con se stesso [...] (e un trovarsi) unito all'altro» (WM 306=VM 374; 275).

⁷⁷ Cf. WM 298=VM 366.

ne riconosce tuttavia le conseguenze radicali: la dinamicità della filosofia pratica di un Aristotele (pre-scolastico), soprattutto con il suo concetto di *phronesis*, non si lascia ridurre ai semplici principi metafisici.

4. Quale spiritualità filosofica?

Dopo questo incontro-scontro con la metafisica di de Finance (resoconto metodologico in cui ci siamo serviti dell'ermeneutica gadameriana quale sua correzione), appare necessario ormai porre la domanda: "Quale tipo di *spiritualità* scaturisce dal nostro approccio filosofico?". E ancora in modo più incisivo: "Quale spiritualità sembra essere auspicabile per una teologia del XXI secolo?". Opteremo per un pensiero *ermeneuticamente* sensibilizzato che, in ultima analisi, risulterà essere anche più in sintonia con la spiritualità ignaziana, che non la metafisica neoscolastica.

A costo di qualche semplificazione, possiamo individuare tre caratteristiche principali di una tale «spiritualità filosofica» del futuro che ci sembrano particolarmente importanti al riguardo: 1. la spiritualità dell'*essere in cammino*; 2. la spiritualità della *modestia*; e, infine, 3. la spiritualità della *flessibilità* (innanzitutto quella terminologica). 4. Nell'ultimo punto formuliamo, in sintesi, la spiritualità contemplativa, filosofica, *in fieri*.

1. *La spiritualità dell'essere in cammino: verso una visione dinamica (dialettica) dell'uomo, della realtà e della volontà di Dio.* – Molti presuppongono la necessità di una metafisica, stabile e statica, per la teologia, senza la quale, questa la presunzione, tutte le opinioni diventerebbero scivolose e rivalutabili. I sostenitori di questo pensiero, gli apologhi della metafisica classica, spesso si riferiscono a Platone e alla sua «dottrina delle idee». Tale teoria serve loro come fondamento, presumibilmente indispensabile, per le «verità eterne», anche nel campo della filosofia pratica. Ma possiamo domandarci: "Il mondo platonico delle idee fu davvero così immobile come viene da loro presunto? È veramente legittimo fare riferimento a Platone in tal senso?". Per Gadamer, studioso appassionato di filosofia greca per tutta la vita, non è così. Scrive Gadamer: «l'ipotesi delle "idee" [in Platone] non era tanto una "dottrina", ma indicava piuttosto una direzione di ricerca, sviluppare e discutere le cui implicazioni è il compito della filosofia»⁷⁸. La chiave di questa interpretazione, dimostra Gadamer, è la giusta ermeneutica della dialettica platonica. Essa significa, come abbiamo già visto sopra, «l'arte di condurre un dialogo» in genere, e «l'arte di condurre un dialogo con se stesso», in particolare. Da qui emerge ciò che abbiamo già accennato precedentemente: «[...] nel senso platonico, la dialettica è l'arte del pensare»⁷⁹. Stando così le cose, viene delineata una visione più dinamica della realtà in cui l'essere umano è ben diverso da quello dell'*animal rationale* della metafisica. Chi pensa in modo dialettico, scopre di non avere una posizione statica,

⁷⁸ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, in *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 2010, pp. 457-515, qui: p. 487.

⁷⁹ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 487.

ma di essere in costante cambiamento. Nota Gadamer: «così ci si immette in un cammino. O meglio ancora esprimersi così: si è già in cammino»⁸⁰. Da questa prospettiva, certo, esistono ancora delle cose «fisse» (durevoli) come la «natura umana» oppure la «disposizione naturale dell'uomo alla filosofia». Il primo invece non viene inteso come realtà prefabbricata, ma piuttosto come qualcosa attivamente con-creato dall'esistenza stessa vivendo la sua vita; e il secondo «non [è da concepire] nel senso dell'eterna dottrina di una *philosophia perennis*, ma piuttosto riconoscendo che il nostro pensare non resta fermo a quel che qualcuno intende con questo o con quello». La conclusione di Gadamer è inevitabile: «Il pensare rimanda sempre oltre se stesso», rimanda, cioè, sì «all'Uno, all'Essere e al "Bene"», però non come grandezze immobili metafisiche, ma piuttosto come realtà che hanno la funzione di orientare e che «si presentano nell'ordine dell'anima, nella costituzione della città come in tutto l'universo»⁸¹.

In breve, la filosofia *ermeneuticamente* caratterizzata non si intende come una posizione «assoluta» e ben circoscritta (del tipo «idea chiara e distinta»), ma come un *cammino dell'esperienza*. È molto facile riconoscere la vicinanza di tale visione filosofica a quella della spiritualità ignaziana. Ignazio di Loyola – o, come a lui stesso è piaciuto definirsi, il Pellegrino – cercava incessantemente la volontà di Dio, per mezzo di un discernimento interiore.⁸² Di conseguenza, Ignazio non percepiva la «Trascendenza» come una realtà inserita in una *Weltanschauung* già determinata, assicurata e ormai chiusa, ma riconosceva invece l'importanza dell'attività interpretativa personale, sempre dinamica (dialogica, dialettica e processuale), di scoprirla e farla propria. A un tale approccio sembra essere più conforme l'ermeneutica filosofica (con la sua dialettica) che non una struttura metafisica prefissata.

2. *La spiritualità del domandare e quella della modestia: verso un'apertura nei confronti della verità dell'Altro.* – Non è sbagliato per principio attribuire alla metafisica classica l'origine dell'atteggiamento fondamentale, spesso (e forse anche tendenzialmente) arrogante, della scienza moderna e dell'era tecnologica. Se possiamo credere alla critica heideggeriana, in quest'ultima addirittura si compie la metafisica come oblio dell'essere e come volontà di potenza. Certo, si tratta di un processo progressivo non lineare, né unidirezionale. Gadamer giustamente riconosce che un grande passo è stato compiuto da Heidegger, il che consiste «nell'averci scosso da un quasi completo oblio [dell'essere], insegnandoci a domandare di nuovo»⁸³. La domanda, vecchia-nuova e recentemen-

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Cf. Ibidem.

⁸² Ignazio di Loyola offre delle «regole per sentire e conoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell'anima»: per accogliere le *buone e respingere* le cattive, da applicare durante la prima e la seconda settimana degli esercizi spirituali (egli suggerisce quattordici regole per la prima settimana e otto per la seconda). (Cf. Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali. ricerca sulle fonti* (a cura di Pietro Schiavone), San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, nn. 313-327.

⁸³ Nella sua *Autointerpretazione*, Gadamer rammenta un fatto risalente al tempo in cui era allievo di Heidegger: «Mi ricordo come nel 1924 Heidegger terminò la discussione di un seminario sul *De nominum analogia di Cajetanus*, con la questione: che cosa è questo, l' "essere"? Noi ci guardammo come

te riscoperta, della filosofia suona così: “Che cosa è questo, l’«essere»?”. Il merito della filosofia *ermeneutica* (post-heideggeriana) è, nota Gadamer, che oggi «anche i difensori della tradizione metafisica più tradizionale, che vogliono fare i critici di Heidegger, non sono più prigionieri di quella ovvietà con cui la comprensione dell’essere fondata sulla metafisica tradizionale valeva senza che vi fosse questione. Essi difendono piuttosto la risposta classica come una risposta, il che vuol dire che hanno riacquisito la domanda come domanda»⁸⁴. Quindi, qui è stata aperta una possibilità positiva per la filosofia contemporanea. Con quali conseguenze spirituali?

Sia per i filosofi che per i teologi della nostra epoca (figli e figlie dell’era mondiale della tecnica) è necessario imparare ad essere modesti. La filosofia ermeneutica si intende come «scuola del sospetto» (P. Ricoeur), in quanto, partendo dalla realtà concreta e fenomenale, essa mette in discussione tutto ciò che sembra essere dato per scontato (incluso i principi metafisici), dimostrando il loro essere condizionati e i loro motivi segreti⁸⁵. L’ermeneutica, come sostiene Gadamer, «[...] insiste sul fatto che non c’è un principio più elevato [...] del tenersi aperto al dialogo. Ciò significa però riconoscere sempre la ragione possibile dell’altro, anzi la superiorità del partner del dialogo»⁸⁶. La pretesa è ben alta. Possiamo darle senso ravvisando che, per poter condurre un dialogo autentico, si deve riconoscere, con un certo tipo di onestà e di apertura (atteggiamenti che si può pretendere), che l’altro può avere ragione. E questo non è poco.

Come è ben noto, la spiritualità gesuitica è stata sempre caratterizzata da una elevata disposizione a porre delle domande⁸⁷. Nel corso della lunga storia dell’ordine, i gesuiti hanno sempre eccelso nelle *disputationes* cercando di valutare la possibilità di verità anche nei loro avversari (spirituali e confessionali). Senza cadere nella trappola degli anacronismi (proiettando i valori attuali in un’epoca in cui le «regole del gioco» differivano essenzialmente dalle nostre), possiamo senz’altro affermare che nella tradizione spirituale di Ignazio di Loyola è stata sempre presente, e spesso coltivata, un’apertura verso la possibile verità dell’Altro (anche quello religioso). E ciò si può chiamare «spiri-

allibiti, scuotendo la testa sull’assurdità di questa domanda. Nel frattempo tutti siamo diventati di nuovo memori di questa domanda», p. 488.

⁸⁴ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 488.

⁸⁵ «Ogni asserzione è motivata, e ciò significa che si può rivolgere, in modo sensato, a tutto ciò che vien detto, la domanda: “Perché dici questo!”. E soltanto quando il non detto viene compreso con ciò che è detto, l’enunciato diventa comprensibile. Lo vediamo soprattutto nel caso della domanda. Una domanda di cui non comprendiamo i motivi, non può neanche trovare risposta. Perché, infatti, la storia della motivazione della domanda apre, primissimamente, l’ambito dal quale può esser tratta e quindi data la sua risposta. Così in verità, nella domanda come nella risposta, si instaura un discorso infinito, nel cui ambito si trovano la parola e la risposta. Tutto ciò che si dice opera in tale ambito» (Hans-Georg Gadamer, *Uomo e linguaggio*, in *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1995, pp. 115-123, qui: p. 122).

⁸⁶ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 488.

⁸⁷ Il gesuita tedesco Willi Lambert, uno dei massimi esperti in spiritualità ignaziana nel territorio linguistico tedesco, cita la barzelletta secondo cui a un gesuita viene posta la domanda: «Per quale motivo i gesuiti rispondono a una domanda con un’altra domanda?». La risposta del gesuita è laconica: «Perché no?». Cf. Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit. Grundworte ignatianischer Spiritualität*, Matthias-Grünewald, Mainz 1991, p.18.

tualità della modestia» (o quella dell'umiltà), tanto auspicabile nell'era dell'incessante comunicazione planetaria.

3. *La spiritualità della flessibilità: verso una legittimazione della pluralità dell'uso del linguaggio.* – Gadamer tenta di pensare il linguaggio dal punto di vista del dialogo. Questa idea non è affatto sorprendente per un pensatore che si presenta come qualcuno «che era stato per tutta la vita allievo di Platone»⁸⁸. È quasi inevitabile che un tale tentativo giunga alla «superabilità di ogni fissazione [linguistica] attraverso il processo del dialogo»⁸⁹. Certo, non si tratta di negare la necessità e l'adeguatezza della fissazione terminologica rispetto all'ambito costruttivo della scienza moderna; essa è il prezzo per poter rendere disponibile il sapere per ognuno. Nell'ambito del movimento del pensiero filosofico, tuttavia, una tale pretesa diviene sospetta e altamente problematica. Il compito del filosofo (e quello del poeta, dell'artista, dei cultori delle «scienze dello spirito» = *Geisteswissenschaften*, etc.) è un altro. Per descriverlo, ancora una volta, Gadamer risale ai Greci:

«I grandi pensatori greci si conservavano la mobilità del loro linguaggio anche là dove – nell'analisi tematica – intraprendevano delle fissazioni concettuali. Ma c'è la Scolastica, antica, medievale, moderna e ancora più moderna. Essa accompagna la filosofia come la sua ombra. Perciò il rango di un pensatore si misura da quanto egli riesca a spezzare le pietrificazioni rappresentate dal linguaggio della tradizione comunemente usato»⁹⁰.

Infatti, tutti i grandi pensatori della modernità – persino un filosofo così cerimoniale come Kant (che aveva sempre in mente il linguaggio scolastico latino), trovavano il loro «proprio» linguaggio, con o senza neologismi, acquisendo nuove espressioni per i concetti tradizionali. Sotto questo profilo, anche l'importanza di padre Joseph De Finance si misura, rispetto al neotomismo (sia contemporaneo che antico), proprio dal fatto che la forza intuitiva del suo spirito riuscì a fondere, in uno stile unitario, le tradizionali espressioni artificiali e la fluidità descrittiva del suo vocabolario.

Anche qui si trova un chiaro parallelismo «meta-letterario» tra filosofia ermeneutica e spiritualità ignaziana. È interessante notare come lo stesso Ignazio di Loyola suggerisca alla persona che fa gli esercizi spirituali di cambiare lo stile linguistico al fine di trovare una strategia efficace di conversazione. Il caso viene analizzato nel contesto di un'attenta investigazione del comportamento di satana da parte di Ignazio. Il santo arriva, e ciò deve essere inteso in modo corretto, a chiedere di imitare l'atteggiamento dello spirito maligno, per giungere allo scopo positivo:

«per guadagnare qualcuno, perché cooperi al maggior servizio di Dio N.S., badiamo a usare la stessa tattica di cui il nemico [della natura umana, cioè il satana] si serve con un'anima buona: egli tutto per il male, noi tutto per il bene. Il nemico entra dalla porta dell'altro ed esce dalla propria; entra non contraddicendo le sue abitudini, anzi lodandole; familiarizza con l'anima, attirandola a buoni e santi pensieri, apportatori di tanta pace per l'anima buo-

⁸⁸ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 491.

⁸⁹ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 491.

⁹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Autointerpretazione*, p. 491.

na; quindi a poco a poco procura di uscire dalla sua, conducendola sotto parvenza di bene a qualche errore o illusione, per sfociare sempre al male. Così noi possiamo per il bene lodare e consentire su qualche cosa particolare buona, dissimulando su altre cattive. Cattivandoci l'affetto dell'altro, miglioreremo le nostre relazioni e così, entrando dalla sua porta, usciremo dalla nostra»⁹¹.

Sulla scia del loro maestro, Ignazio di Loyola, i gesuiti coltivavano, e coltivano ancora oggi, l'arte del dialogo, adattandosi instancabilmente al linguaggio e alla «strategia» del loro interlocutore (che normalmente non è «il diavolo» stesso!), nella speranza, con questa *flessibilità* e con questo zelo per le anime, di riuscire a portare più frutto in carità.

4. *Facit: verso una filosofia contemplativa.* – Sulla base di quanto detto sopra, riteniamo provate le due tesi: (1.) occorre un innesto ermeneutico sul tronco del tomismo trascendentale; e (2.) esiste qualche somiglianza tra la spiritualità filosofico-ermeneutica e quella ignaziana. Ricapitolando, abbiamo optato per un tipo di tomismo trascendentale, *ermeneuticamente* caratterizzato⁹². Ciò significa una sensibilizzazione delle strutture ontologico-linguistiche per rispettare di più la polivalenza ontologica della realtà in generale e la natura interpretativa del conoscere umano in particolare. La «spiritualità» di una filosofia di questo tipo (fecondata dal pensiero fenomenologico-interpretativo, da una parte, e conforme alla spiritualità ignaziana, dall'altra) viene espressa in modo fortunato in un breve brano di Heidegger, tratto dalla *Lettera sull'umanismo* [Über den Humanismus] (1947). Secondo le parole celebri del pensatore della Foresta Nera, l'uomo non può essere arbitro dell'essere né il suo padrone, bensì il suo umile servo, il suo custode, il suo fedele pastore:

«Ma l'uomo non è il padrone dell'essere. Egli è il pastore dell'essere [Hirt des Seins]. In questo "meno" l'uomo non ci perde, bensì ci guadagna, mentre perviene alla verità dell'essere. Egli guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste in questo: nell'essere chiamato dall'essere stesso alla custodia della sua verità [...]. L'uomo è nella sua essenza storica quell'essente il cui essere consiste come *existere*, in questo: nell'abitare in prossimità dell'essere. L'uomo è il vicino di casa [Nachbar] dell'essere»⁹³.

Nel mondo attuale, la filosofia, e non di meno la teologia, deve lasciarsi alle spalle qualche atteggiamento, una volta abituale ma ormai divenuto obsoleto (ad es. la dominanza imperiale, l'arroganza autosufficiente e presuntuosa e la volontà di potenza), dando luogo a un approccio più contemplativo e pacifico nei confronti dell'Alterità e dell'Altro (ad es. quello culturale e, anche, quello religioso). Invece di un «saper meglio» e di un «capir meglio», a volte dobbiamo accontentarci di un semplice «capir diversamente»⁹⁴,

⁹¹ Ignazio di Loyola, *Epistolae et instructiones*, I, 180; Id., *Esercizi*, p. 407 (327, nota 3).

⁹² Con l'espressione fortunata di Thomas Sheehan: «tomismo *ermeneuticamente* trascendentale» (hermeneutical *transcendental Thomism*) – corsivi suoi (cf. Thomas Sheehan, *Metaphysics and Bivalence: on Karl Rahner's Geist in Welt*, *The Modern Schoolman* 63 [1985/86], pp. 21-43, qui: p. 22).

⁹³ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1947, p. 29.

⁹⁴ «È sufficiente dire che, *quando in generale si comprende*, si comprende *diversamente* (*Es genügt zu sagen, daß man anders versteht wenn man überhaupt versteht*)» (Hans-Georg Gadamer, WM 280=VM 346 – corsivi originali).

riconoscendo ancora che solo quest'ultimo approccio è riconciliabile con l'eredità spirituale di Ignazio di Loyola, mentre la «spiritualità» della metafisica mostra un'intrinseca tendenza alla violenza⁹⁵.

Con ogni probabilità, la ricchezza sbalorditiva del tomismo trascendentale di padre Joseph de Finance, con le dovute correzioni, rimarrà ancora a lungo una fonte inesauribile del pensiero filosofico cattolico del futuro. Egli è uno dei giganti (insieme ad Etienne Gilson, Jacques e Raissa Maritain etc.) sulle spalle dei quali dobbiamo salire – per poter vedere più lontano di loro.

⁹⁵ Sul rimprovero postmoderno (ad es. da parte di Jacques Derrida, di Gianni Vattimo e di Odo Marquard, etc.), spesso rivolto contro la metafisica (e non senza fondamenti!), che sia un rapporto intrinseco tra essa e la violenza cf. ad es. Paolo Bettineschi, *Metafisica e violenza*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

Spiritualità ignaziana e alterità fondamentale in J. de Finance

di GIORGIA SALATIELLO*

La riflessione sull'alterità e sul rapporto con l'altro conduce sovente, ed in particolare nell'attuale contesto filosofico, alla considerazione di questioni di primaria rilevanza etica, che anche de Finance ha affrontato con grande profondità e con una specifica attenzione¹.

Tuttavia, in de Finance l'interesse per l'alterità è molto più vasto rispetto all'ambito delle tematiche etiche e, radicato in una robusta proposta metafisica, implica un ampio ventaglio di approcci interdisciplinari, tra i quali spiccano, per la loro rilevanza, da un lato, quello psicologico e, dall'altro, quello dell'indagine della teologia filosofica, aperta ultimamente alla teologia rivelata.

Proprio la prospettiva della teologia filosofica con il suo esito, non scontato, ma certo possibile, sul piano di ciò che la Rivelazione addita è quella che qui si privilegerà per far emergere, in primo luogo, l'originalità dell'apporto di de Finance nell'impiego del metodo trascendentale e poi, con importanza sicuramente non minore, il nesso intrinseco tra il suo pensiero e la spiritualità della Compagnia di Gesù a cui appartenne.

A tal fine, dopo aver inquadrato il tema dell'alterità all'interno dell'indagine di de Finance, indicandone le peculiarità, ci si concentrerà su quella irriducibile figura che è rappresentata dall'alterità fondamentale in rapporto alla quale si istituisce la relazione in cui consistono la fede e, quindi, la religione.

Le forme dell'alterità

Alla base del pensiero di de Finance sull'alterità vi è, come presupposto imprescindibile, la rilevazione fenomenologica, poiché «qui non bisogna definire la natura degli «altri» o i diversi modi di alterità, ma semplicemente la maniera in cui essa ci si svela»².

Ciò significa che la ricerca non muove dalla considerazione di un "altro" in particolare, mentre a questo si arriverà solo successivamente, ma dalla constatazione delle manifestazioni dell'alterità, che inevitabilmente si presentano al soggetto, in forme differenti, tra loro non assimilabili.

* GIORGIA SALATIELLO, Professore ordinario di Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, salatiello@unigre.it

¹ Cfr., oltre a numerosi saggi ed articoli: DE FINANCE J., *Etica Generale*, Bari 1975.

² DE FINANCE J., *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, Roma 2004, p. 4.

De Finance individua qui tre manifestazioni o “tipi” di alterità che si distinguono proprio per il loro rapporto con il soggetto, pur essendo tutte e tre “orizzontali”, cioè radicalmente date nel mondo: quella “esterna”, ovvero tra gli oggetti; quella “dall’esterno”, ovvero tra il soggetto e gli oggetti ed infine quella “dall’interno”, cioè intrinseca al soggetto medesimo: «La prima è percepita, la seconda vissuta, la terza in parte vissuta e in parte riflessa»³.

L’alterità “esterna”, tra gli oggetti, non è direttamente implicata nelle riflessioni che si intende sviluppare e, quindi, l’attenzione si porta subito su quella “dall’esterno”, perché con essa si apre lo spazio della relazione interpersonale dal momento che in tale forma di alterità il soggetto non incontra soltanto le cose, ma anche e primariamente gli altri soggetti con i quali entra in un rapporto che non è solo conoscitivo, ma anche pratico, coinvolgendo gli atti della libertà, e de Finance ricorre al latino per sottolineare la radicale diversità tra l’altra cosa, l’“aliud”, e l’altro personale, l’“alius”⁴.

Il soggetto, ovvero, come ora si può propriamente dire, l’Io, si trova di fronte a quello che emerge come un Tu, cioè un altro esistente, caratterizzato dalla medesima soggettività, e tra i due si instaura una comunicazione strutturata dialogicamente, tra coloro che insieme costituiscono un Noi, in un intreccio di rapporto con l’altro e una sempre più approfondita coscienza di sé (sebbene il Tu non sia la condizione necessaria per la coscienza di sé, che, anzi, è la premessa indispensabile per il riconoscimento dell’umanità dell’altro⁵).

Il precedente riferimento alla libertà consente poi di evidenziare una cruciale peculiarità del rapporto Io-Tu, perché in esso l’alterità è, se così si può dire, potenziata dal fatto che l’“alius” può rifiutare di stabilire il rapporto che, di conseguenza, non è mai automatico, ma sempre dipendente dal libero orientamento intenzionale di ciascuno dei due soggetti.

Il terzo “tipo” di alterità, infine, è quello che, interiormente al soggetto, lo contrappone a se stesso, introducendo diverse forme di una dualità che è sia sincronica (l’Io e la natura, la determinazione e l’apertura, il corpo e lo spirito), che diacronica (l’opposizione tra passato e presente), e su questa dualità si dovrà tornare per il suo valore condizionante nei confronti della capacità di cogliere l’alterità esterna.

Le condizioni trascendentali di possibilità

È ora necessario riprendere ad un ulteriore livello di approfondimento le considerazioni precedenti per far emergere pienamente la peculiarità di de Finance ed il significa-

³ IBIDEM.

⁴ IBIDEM, p. 11: «questo orientamento non è puramente noetico: per parlare, bisogna voler parlare, voler comunicare».

⁵ IBIDEM, p.12: «se non si può assolutamente affermare che il Tu sia essenziale alla coscienza dell’Io, l’inverso non è vero: la coscienza dell’Io è richiesta per cogliere il Tu, che, come Tu, non è nulla se non in rapporto all’Io».

to che, nel suo pensiero, assume l'utilizzo del metodo trascendentale, aprendo la strada al successivo approccio al tema dell'alterità fondamentale.

La rilevazione fenomenologica delle manifestazioni dell'alterità, cioè, esige che si proceda nella direzione della ricerca di ciò che le rende possibili, conferendo a ciascuna di esse il suo valore in relazione alla complessità ed all'integralità del vissuto concreto.

Sul piano esistenziale, infatti, il manifestarsi dell'alterità è il dato primario, ma «Nei limiti della nostra esperienza, intesa nel senso più ampio, l'alterità ci appare sempre sullo sfondo di una unità che essa lacera»⁶ e che consente quell'apparire che, altrimenti, non potrebbe mai essere colto indipendentemente da un riferimento comune⁷.

Tale unità non è il risultato di un processo di unificazione susseguente che il soggetto compie muovendo dalla frammentazione introdotta dall'alterità, ma è, al contrario, ciò che fonda sia l'Io che l'altro, costituendo l'unico terreno in cui possa attuarsi il loro rapporto.

Vi è qui l'incrocio di un doppio condizionamento, poiché, da una parte, l'unità, che è quella dell'essere, è la condizione del rapporto suddetto, mentre, dall'altra, solo nel presentarsi dell'alterità può essere raggiunto quell'essere che non è mai conosciuto in se stesso, ma solo in quanto è il "luogo" di tale rapportarsi: «L'unità dell'essere – l'abbiamo già detto – è presupposta ad ogni relazione, ad ogni incontro, ma la sua conoscenza non si realizza, l'essere è pienamente per noi soltanto mediante l'alterità»⁸.

È particolarmente significativa, poi, la sottolineatura che de Finance opera riguardo alla tensione tra unità ed alterità anche rispetto all'alterità interna al soggetto, a cui ci si è prima riferiti, perché, pure in questo caso del tutto peculiare, ciò che è sempre originario è l'unità personale, che è la sola a consentire che le varie forme di alterità interne siano sperimentate⁹.

L'ultimo, radicale passaggio in questo movimento di ricerca delle condizioni di possibilità delle manifestazioni dell'alterità è quello che conduce de Finance a rilevare come l'altro esterno possa essere colto solo perché l'Io è già abitato dall'alterità, in quanto «Prima di ogni incontro, di ogni invasione dall'esterno, l'altro è già in noi e la sua alterità condiziona *a priori* per noi la percezione dell'altro fuori di noi»¹⁰.

Come si può agevolmente constatare, quindi, la fenomenologia delle manifestazioni dell'alterità è il punto di partenza dell'intera indagine, ma questa prosegue individuando, da un lato, il valore condizionante dell'unità dell'essere, sempre sottesa, e, dall'altro, il ruolo dell'alterità interna, che è la condizione che permette l'apertura verso l'altro esterno che si presenta.

⁶ IBIDEM, p. 3.

⁷ IBIDEM, p. 7: «L'alterità è relazione e la relazione è pensabile solo nella comunanza».

⁸ IBIDEM, p. 19.

⁹ IBIDEM, p. 23: «L'alterità «all'interno» ha come condizione l'unità di questo interno, l'unità della persona, dell'Io».

¹⁰ IBIDEM, p. 21.

L'alterità fondamentale

La ricerca di de Finance, tuttavia, non si arresta all'ambito dell'indagine strettamente filosofica, ma, giunta al vertice della riflessione metafisica che coglie l'essere come fondamento degli enti e, quindi, dell'Io e del Tu, opera il decisivo passaggio, che è quello di riconoscere che «L'affermazione di Dio ci rivela un nuovo tipo di alterità, l'*alterità fondamentale*, condizione di ogni altra alterità»¹¹.

Riguardo a tale alterità fondamentale, si deve subito rilevare che «Noi possiamo chiamare "verticale" questa alterità, in opposizione alle alterità situate sullo stesso piano creaturale, cosmico, il piano degli esistenti, e che possiamo qualificare "orizzontali»¹².

Emerge subito l'essenziale differenza tra questa forma di alterità e tutte le altre, ma, nonostante ciò, de Finance non accetta l'espressione, mutuata dalla teologia protestante, con la quale Dio è indicato come il "Totalmente Altro", perché con essa si toglie qualsiasi fondamento all'unità, che pure è reale, tra Dio e gli esistenti da lui liberamente posti in essere.

Tale unità è quella che scaturisce dalla partecipazione per la quale ogni creatura sussiste nella pienezza dell'Essere divino, senza, però, esserne, in alcun modo, una parte che, in quanto tale, intaccherebbe l'assoluta semplicità di Dio, che è «l'Essere degli esseri – non come costitutivo intrinseco, ma come principio trascendente»¹³.

Il concetto di partecipazione, che de Finance sottolinea con forza, e che è inscindibile da quello di creazione, rende ragione tanto della somiglianza, quanto dell'insormontabile differenza tra gli esistenti e Dio, poiché, da una parte, è l'essere partecipato che rende la creatura simile a Dio, mentre dall'altra, proprio per l'atto creatore, l'esistente è posto nella sua radicale alterità e, quindi, differenza da Dio.

L'ineliminabile tensione tra somiglianza e differenza, che è presente sul piano dell'essere, diviene, nel contesto del linguaggio, quella tra affermazione e negazione rispetto a ciò che si può dire di Dio, che è sempre al di là della nostra conoscenza esplicita, ma che, nonostante ciò, non è totalmente ignoto, privo di qualsiasi relazione con il pensiero umano.

Conseguentemente, poiché Dio è quello che sorregge e consente il discorso su di Lui, la sua alterità trascendente non è totalmente estranea al conoscere, in quanto «Dio è nel cuore del pensiero: è proprio necessario, poiché il pensiero è essenzialmente aperto all'essere»¹⁴ e, dunque, non trova Dio primariamente al di fuori di sé, ma già nella sua più intima struttura costitutiva.

Il riferimento all'alterità fondamentale consente, quindi, di portare al massimo livello di profondità la ricerca delle condizioni trascendentali di possibilità delle manifestazioni dell'alterità orizzontale che, come si è visto, richiedono un'unità fondante, quella dell'essere, che è ad esse presupposta.

¹¹ IBIDEM, p. 329.

¹² IBIDEM, p. 330.

¹³ IBIDEM, p. 332.

¹⁴ IBIDEM, p. 337.

L'essere di tutti gli enti, tuttavia, non è l'ultimo livello raggiungibile, perché con esso non si esce dal piano orizzontale e con questa unità è affermata la condizione del manifestarsi, ma non dell'esistere che, invece, richiede l'atto creatore.

De Finance è, a questo riguardo, estremamente esplicito nel sostenere che «L'unità "orizzontale" tra gli esseri deriva, a tutti i livelli, da questa unità immediata – nella più grande alterità possibile – dell'Essere e degli esistenti»¹⁵, permettendo di comprendere che, proprio dove è maggiore l'alterità, là è maggiore anche l'unità.

Unità inscindibile e alterità radicale sono, dunque, la cifra del rapporto tra gli esistenti e Dio, che sorregge tutti gli altri rapporti creaturali, conferendo a ciascun ente la sua irriducibile alterità, che è tanto più forte, quanto più sono marcate l'unicità e l'irripetibilità, che raggiungono il loro vertice in quell'esistente intelligente e libero che è il soggetto umano.

L'Altro è il "luogo" del rapporto

L'essere, dunque, come è finora chiaramente emerso, è il "luogo" del rapporto con l'alterità orizzontale, ma questa precisa affermazione richiede di essere ulteriormente e più profondamente specificata quando l'alterità è quella verticale di Dio e quando si considera il rapporto che con Lui ha l'essere umano.

Innanzitutto, con riferimento a qualsiasi esistente, si deve subito rilevare che, nella relazione con Dio, non vi è l'essere come ambito preesistente a tale relazione, ma che, in questo caso, «Colui che avvolge è uno dei termini della coppia: Dio è l'ambito della sua propria alterità»¹⁶, poiché l'altro, "alius" o "aliud", può sussistere solo in quanto sempre sorretto dall'Essere divino.

Senza introdurre alcun sospetto di panteismo, proprio per la decisa sottolineatura della radicale alterità tra la creatura ed il Creatore, la prima è vista nel suo essere integralmente "avvolta" nell'assoluta unità di Dio che pone l'altro da Sé, distinto da Sé, donandogli l'esistenza¹⁷: «È questa unità primaria dell'Essere-Amore che sottointende l'alterità creatura-Creatore e permette nello stesso tempo di superarla»¹⁸.

Le ultime parole citate inducono immediatamente a porre al centro dell'attenzione il peculiare rapporto che con Dio può avere l'essere umano, che si trova a vivere un'esistenza che, essendo dono, scaturisce da un libero atto di quell'Amore che è Dio stesso che crea l'alterità per ricondurla a Sé.

L'alterità del soggetto, quindi, si fonda sull'Amore che la pone in essere per un puro dono d'amore ed allora il quesito che si pone è quello riguardante la risposta che egli è

¹⁵ IBIDEM, p. 340.

¹⁶ IBIDEM, p. 339.

¹⁷ IBIDEM, p. 375: «La creazione non è essenziale a Dio, il mondo non è un momento del suo divenire, una condizione del suo compimento. La creazione è un atto gratuito, che nulla aggiunge a Dio».

¹⁸ IBIDEM, p. 376.

chiamato a dare nella sua libertà ed alterità, corrispondendo alla volontà di Dio che crea per amore.

Ricompare qui, su di un altro piano, la tensione già evidenziata tra unità ed alterità, e de Finance sintetizza in un breve passaggio il suo pensiero al riguardo: «Così la sola attitudine capace di superare veramente senza annullarla l'alterità dell'Assoluto, è ciò che chiameremo l'attitudine del Sì»¹⁹, nella quale il movimento dell'amore della creatura avvia il ritorno al primo Amore creatore.

La ricerca delle condizioni del manifestarsi dell'alterità, svolta mediante l'utilizzo del metodo trascendentale, conduce a trovare nell'alterità fondamentale di Dio ciò che consente l'umana alterità nei Suoi confronti, ma, nello stesso tempo, la possibilità di tornare a Lui in quella suprema libertà che è l'amore, capace di garantire l'alterità e di ricomprenderla in un'unità più profonda: «Così nell'amore, la dualità è mantenuta: io non posso volere, amando Dio, la negazione dell'atto con il quale Dio mi costituisce nel mio essere-altro. La dualità è mantenuta nell'atto unitivo, come condizione ed espressione di questo atto»²⁰.

L'indagine, iniziata sul piano della rilevazione fenomenologica e passata attraverso un rigoroso approfondimento metafisico, giunge qui al vertice della teologia giovannea dell'Amore, che la ricerca filosofica può additare, ma non penetrare, mentre, d'altra parte, emerge con un particolare rilievo l'ispirazione ignaziana di de Finance, che sottolinea il ritorno della creatura intelligente e libera che dona a Dio tutto quello che ha ricevuto dal Suo amore, senza confondersi in Lui, ma non potendosi separare, proprio mentre afferma la sua alterità creaturale: «Prendi, Signore, e ricevi tutta la mia libertà, la mia memoria, la mia intelligenza e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo; tu me lo hai dato, a te, Signore, lo ridono»²¹.

La riflessione propriamente filosofica a questo punto si arresta, ma de Finance, avendo accostato il tema dell'alterità fondamentale di Dio, prosegue ricevendo nuovi stimoli dalla teologia rivelata, che su quel Dio che è amore diffusivo può dire altre significative parole.

Alterità verticale e orizzontale in Cristo

Il passaggio al piano della teologia rivelata non è operato in base a motivazioni estrinseche rispetto allo svolgimento delle riflessioni filosofiche fino a qui effettuate, ma scaturisce dall'esigenza di trovare una soluzione per un cruciale interrogativo che si presenta quando la filosofia si confronta con l'alterità fondamentale di Dio.

La domanda che la filosofia si pone, infatti, è quella sulla possibilità di rivolgersi all'alterità verticale di Dio come ad un Tu, e la risposta, a questo livello, è decisamente

¹⁹ IBIDEM.

²⁰ IBIDEM, p. 379.

²¹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, n. 234.

negativa perché l'Altro rimane nella Sua trascendenza che preclude il rapporto Io-Tu, ma, in questo modo, vi è «il rischio di ridurre Dio ad un oggetto, ad un'idea»²².

D'altra parte, il Tu divino è, al contrario, il termine del tendere delle religioni, ma de Finance sottolinea il pericolo, sempre incombente, dell'antropomorfismo e dell'idolatria, mentre rileva che filosofia e religione possono, insieme, concorrere alla formazione di un'immagine di Dio sempre più purificata, ma, tuttavia, inevitabilmente inadeguata rispetto all'alterità trascendente.

Si inserisce qui la parola nuova della rivelazione che indica una prospettiva assolutamente imprevedibile, poiché con l'Incarnazione Dio non può più essere un concetto astratto o un Assoluto impersonale, mentre, d'altra parte, non è possibile cadere nell'idolatria, perché «Quell'uomo che il cristiano adora non è soltanto un uomo «divino» o un uomo di Dio (come lo erano i profeti), ma un uomo-Dio, un uomo che è Dio»²³.

Cristo si presenta ora nella sua radicale singolarità di un Io, di un uomo che, «in fondo al suo essere, alla sua più intima realtà, al suo "sé più personale, è Dio»²⁴, e Dio, rimanendo nella sua assoluta trascendenza, diviene, però, realmente un "alius" con il quale può instaurarsi un autentico rapporto Io-Tu.

Il conflitto insanabile tra il Dio dei filosofi e il Dio delle religioni trova, in tal modo, risoluzione e, giunti a questo livello di profondità, risulta opportuno citare per esteso il passaggio con cui de Finance conclude questa serrata argomentazione: «Così con il Cristo e nel Cristo, Dio diventa veramente per l'uomo un Tu (Toi) e il dialogo può instaurarsi, dialogo che la religione cercava ma che la filosofia sembrava interdire, almeno sotto una forma capace di appagare il nostro cuore»²⁵.

Certamente de Finance è ben consapevole che la portata del dogma cristologico non si esaurisce qui, ma sottolinea con forza il superamento della lontananza di Dio, che, senza nulla negare della Sua fondamentale trascendenza, è un apporto che solo Dio medesimo, rivelando Se stesso, poteva fornire alla creatura umana, sempre combattuta tra l'affermazione dell'alterità fondamentale di Dio e l'esigenza di entrare con Lui in un rapporto personale intimo e vitale.

Per concludere, si deve rilevare che tutte le riflessioni ora svolte si inseriscono nel quadro di una complessiva ripresa dei temi riguardanti l'alterità, che de Finance opera, come si è detto, alla luce della fede nella rivelazione di Dio ed, in tal modo, si stabilisce un rapporto che, senza annullare la specificità di ciascun percorso, illumina le acquisizioni della filosofia al di là delle sue sole capacità.

Il metodo trascendentale, portato così alle sue estreme conseguenze, supera se stesso e si apre all'indagine teologica a cui la ricerca filosofica prepara il terreno ponendo domande che il soggetto non può eludere, ma per le quali non trova in sé piena ed esauriente risposta.

²² IBIDEM, p. 349.

²³ IBIDEM, p. 384.

²⁴ IBIDEM, p. 385.

²⁵ IBIDEM, p. 386.

L'orizzonte infinito di alterità e libertà

Tra antropologia e teologia in Joseph De Finance

di DARIUSZ KOWALCZYK S.J.*

Un *io* esiste solo di fronte ad un altro *io* che si presenta come *tu* o *egli*. Questa tesi, divenuta comune a diverse correnti personalistiche, alle filosofie del dialogo o dell'altro, può piacere anche ai teologi, perché – come fa notare Joseph de Finance – «sembra dare una nuova portata al dogma della Trinità»¹. Già negli anni '30 Sergej Bulgakov partendo dall'affermazione che l'*io* creato si costituisce soltanto «guardandosi nello specchio di altri *io*», arriva al postulato che, se Dio è il Soggetto assoluto, «devono essere contenute in lui stesso [...] simultaneamente *Io* e *Tu* ed *Egli* e quindi *noi* e *voi*»². Secondo il teologo russo l'uomo può arrivare a questo postulato con la forza della sua ragione naturale, ma, dopo esservi giunto, dovrebbe aspettare una rivelazione che gli offra la risposta. Infatti, seguendo tale intuizione, possiamo dire che la risposta ci è stata data in Gesù Cristo che ci svela il Dio uno e trino: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Veramente questo passaggio dall'antropologia ai postulati trinitari che riguardano Dio è così ovvio, e, viceversa, la dottrina trinitaria può essere applicata facilmente alla vita personale e sociale degli uomini?

1. L'altro e la costituzione dell'*io*

«È vero e fino a quale punto, che la relazione all'altro entra necessariamente e radicalmente nella struttura della persona come tale [...] di modo che l'ipotesi di una persona che si ponesse in sé, senza situarsi dinanzi ad un altro soggetto, debba essere tenuta come contraddittoria?»³ – si domanda de Finance. Forse il parlare dello spirito nel mondo che si costituisce solo nell'incontro con gli altri è, piuttosto, una questione di moda e non di un preciso ragionamento filosofico?

* DARIUSZ KOWALCZYK S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, kowalczyk@unigre.it

¹ J. DE FINANCE, *Persona e valore*, Roma 2003, p. 83.

² S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 2012, p. 109.

³ J. DE FINANCE, *Persona e valore*, p. 84.

Il filosofo francese indica cinque ragioni a favore del vedere nel rapporto con un altro l'elemento fondamentale della vita spirituale del soggetto. La prima, la coscienza è sempre intenzionale, cioè si costituisce davanti al mondo, come dicono alcuni, oppure, davanti all'essere, come vogliono altri; e questo davanti al mondo o davanti all'essere si realizza attraverso gli altri uomini. La seconda, non si vede come sarebbe possibile per un *io* astrarre la nozione di un *io* senza gli altri *io*. L'esperienza di se stesso presuppone almeno un'attesa dell'altro. La terza, l'altro è necessario per poter affermare qualcosa; e non si tratta soltanto del fatto che il linguaggio è legato alla comunicazione ad un altro. De Finance sottolinea un ulteriore aspetto: «Affermare in maniera assoluta, è affermare come valevole per tutti. La qual cosa significa affermare gli altri, in generale, come una pluralità indefinita»⁴. L'altro sarebbe, in questa prospettiva, un garante della possibilità di non essere intrappolato nelle illusioni. La quarta, è l'altro che rimanda l'*io* alla Trascendenza, all'Assoluto e lo fa non come gli oggetti, i quali attestano l'Assoluto con la loro limitatezza e accidentalità. L'altro, infatti, porta nella sua struttura un'apertura all'orizzonte assoluto e, come tale, è un'immagine dell'Assoluto. La quinta ragione, infine, indica l'altro in quanto portatore dell'assoluto, che mi apre all'universo dei valori; prima di tutto all'amore disinteressato, che costituisce per l'essere spirituale il massimo della sua attività. «Se dunque – conclude retoricamente de Finance – è necessario perché questa operazione perfetta possa aver luogo, non bisogna concludere che egli è iscritto anticipatamente nella struttura dell'essere spirituale come tale?»⁵.

Da quanto è stato detto risulta chiaramente che il soggetto umano vive in rapporto agli altri e che questo rapporto è pieno di significati; ciò, però, non vuol dire che la persona umana sia necessariamente costituita da questi rapporti, cioè che essa non possa esistere senza un altro. Il nostro autore dimostra un'«esitazione ad affermare che il soggetto non accede alla coscienza personale se non nel rapporto Io-Tu»⁶. È vero che l'apertura dell'*io* all'essere si realizza nella comunità di soggetti, ma da ciò non risulta che al di fuori dell'altro l'*io* non sarebbe capace di ritrovarsi alla presenza dell'Essere. Inoltre, si deve far notare – sottolinea de Finance – che prima di ogni alterità *dall'esterno*, abbiamo a che fare con un'alterità *dall'interno*: «l'altro è già in noi e la sua alterità condiziona a priori per noi la percezione dell'altro fuori di noi»⁷. L'alterità *dall'interno* esprime la differenziazione che va insieme all'unità del soggetto spirituale, la sua determinazione e indeterminazione. Evidentemente il filosofo gesuita non nega che nella realtà come essa, di fatto, si presenta un altro svolga il ruolo cruciale per la costituzione dell'*io*, ma vuole sottolineare l'importanza dell'Essere per l'esistere dell'*io* come *io*.

L'alterità nelle relazioni orizzontali tra le persone è possibile grazie all'apertura verticale di ogni persona, cioè grazie all'apertura all'Assoluto, e non viceversa. Ciò non nega il fatto che dall'altro lato l'Essere assoluto si riveli negli altri in modo privilegiato: «L'es-

⁴ *Ibidem*, p. 90.

⁵ *Ibidem*, p. 95.

⁶ J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro*, Roma 2004, pp. 11-12.

⁷ *Ibidem*, p. 21.

sere è il luogo dell'incontro con l'altro, ma l'altro è il luogo dell'intelligenza dell'essere»⁸. La persona avrebbe "bisogno" dell'altro non tanto per costituire se stessa, ma per donare la sua *caritas*. Inoltre, per donare qualcosa, si deve dapprima essere ed avere. «Quindi sembra – dice de Finance – [...] che la relazione con l'altro sopraggiunga alla persona piuttosto che essa non la costituisca»⁹. Si dovrebbe, dunque, dire che l'amore dell'altro è fondato nell'amore di sé? Non necessariamente. Il nostro autore mette in rilievo come l'amore dell'altro finito trovi il suo fondamento nell'amore del Sé assoluto. Di conseguenza, «ciò che fa il valore della persona (del soggetto spirituale) è, in modo più radicale della sua apertura all'altro, la sua apertura all'Assoluto»¹⁰, cioè all'alterità verticale. Se le cose stanno così, si potrebbe dire che forse non è contraddittoria l'idea di uno spirito creato solo di fronte all'Assoluto.

2. Dall'alterità orizzontale all'alterità verticale, e viceversa¹¹

La relazione all'Essere infinito, che si rivela nella relazione con gli altri, costituisce il soggetto finito. Diciamo, pertanto, che la persona umana è relazionale. A volte Dio è chiamato il «Totalmente Altro». De Finance, a tal riguardo, fa notare che il Totalmente Altro, l'Altro assoluto, sarebbe, di fatto, il nulla e come tale non potrebbe essere per noi un altro. Per questo, è preferibile parlare del «Tutto dell'Essere che è *altro* dagli esseri e dalla loro totalità»¹². L'alterità e l'unità in questo caso costituiscono un paradosso: da un lato Dio non ha niente in comune con la creatura, ma, dall'altro lato, tutto ciò che c'è nella creatura è dapprima in Dio. L'Assoluto che è l'Altro ci trascende non soltanto dall'esterno, ma anche dall'interno. «Lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» (1Cor 2,10) – afferma san Paolo. Questo scrutare vuol dire anche trascendere dall'interno. Dio, essendo l'Altro, circonda la sua creatura dall'esterno e dall'interno. Fuori di lui non c'è nulla. Questo vuol dire che al contrario dell'alterità orizzontale, in quella verticale uno dei termini della coppia, cioè Dio, «è l'ambito della sua propria alterità»¹³.

L'unità e l'alterità orizzontale derivano «da questa unità immediata – nella più grande alterità possibile – dell'Essere e degli esistenti»¹⁴. Tutte le opposizioni e le divisioni trovano il loro fondamento – sottolinea de Finance – nella differenza prima, cioè quella tra l'Essere e gli esseri. In altre parole, la condizione della possibilità del porsi degli

⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁹ J. DE FINANCE, *Persona e valore*, p. 97.

¹⁰ *Ibidem*, p. 98.

¹¹ Cfr. G. SALATIELLO, *Filosofia dell'alterità e Trinità: riflessioni a partire dal pensiero di Joseph de Finance*, <https://mondodomeni.org/teologia/salatiello2011.htm>

¹² J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro*, p. 335.

¹³ *Ibidem*, p. 339.

¹⁴ *Ibidem*, p. 340.

esseri nella loro alterità reciproca è l'alterità verticale: «Io non sono te, innanzitutto perché né tu né io siamo Dio»¹⁵. Dall'altro lato, l'alterità orizzontale ci rimanda al mistero del Trascendente, al Soggetto assoluto. L'esperienza di non-essere Dio costituisce, così, l'inizio della differenza e dell'alterità. Se, però, l'alterità orizzontale e quella verticale sono così intrecciate, esiste il pericolo di ridurre l'una all'altra. De Finance fa notare che quando l'alterità trascendente viene confusa con l'alterità orizzontale, si può scivolare verso un «cristianesimo umanista, secolarizzato, desacralizzato, per il quale Dio sembra indistinguibile dal prossimo»¹⁶. Tale cristianesimo è falso, perché l'amore per Dio non si scioglie nell'amore al prossimo, ma trova in esso un segno di credibilità. L'apostolo Giovanni insegna: «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1Gv 4,20). Questa frase, però, non significa che il comandamento dell'amore per Dio si possa ridurre al comandamento dell'amore per il prossimo, e nemmeno significa che l'amore per il prossimo possa costituire il fondamento dell'amore per il Trascendente. Anzi, «l'altro è [...] stimato, amato in quanto altro, perché la sua alterità rappresenta per noi quella dell'Altro»¹⁷.

Il nostro autore a questo punto si domanda se, da quanto detto, emerga un'immagine del «Tu assoluto», del «Dio del dialogo» così come lo vede p.es. Martin Buber. Secondo de Finance le obiezioni alla filosofia del Tu divino sono ben fondate. L'Altro assoluto non è, infatti, come gli altri nell'ordine orizzontale. L'orizzonte di Dio è Egli stesso. «Filosoficamente parlando – sottolinea de Finance – non è un Tu (Toi). È all'orizzonte dei Tu (Toi); suprema condizione di ogni dialogo, egli non ci rientra»¹⁸. Il Trascendente si presenta piuttosto come l'Egli ma questo Egli non è qui un Tu degradato, cioè spersonalizzato, ridotto a un Ciò, bensì un Tu esaltato. La filosofia parla di Dio in terza persona. È la religione che compie un passaggio parlando di Dio in seconda persona e si rivolge a Lui come Tu. La filosofia corre il rischio di ridurre Dio ad un oggetto, la religione invece rischia di antropomorfizzare Dio. Perciò la filosofia e la religione hanno bisogno di purificarsi a vicenda, per mantenere un equilibrio tra il Dio maestoso, lontano e l'immagine del «buon Dio».

Nella prospettiva della fede cristiana Dio diventa per noi un Tu nella persona di Gesù Cristo. Nel Dio incarnato la relazione orizzontale dell'io umano con il Tu del Figlio di Dio, vero uomo, diventa la relazione verticale dell'io umano con il Tu divino. In altre parole, l'alterità verticale dell'Altro divino si rende accessibile a noi attraverso l'alterità orizzontale di Gesù di Nazareth. «Così con il Cristo e nel Cristo – scrive de Finance – Dio diventa veramente per l'uomo un Tu (Toi) e il dialogo può instaurarsi, dialogo che la religione cercava ma che la filosofia sembrava interdire»¹⁹.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 341-342.

¹⁶ *Ibidem*, p. 345.

¹⁷ *Ibidem*, p. 346.

¹⁸ *Ibidem*, p. 348.

¹⁹ *Ibidem*, p. 386.

3. L'alterità in Dio

Si può passare dal carattere relazionale dell'uomo all'Assoluto attribuendo a Dio in se stesso il carattere relazionale come ha fatto Sergej Bulgakov? De Finance sostiene che non c'è nessun passaggio diretto dalla persona umana alla dottrina di Dio. Tale passaggio si potrebbe sviluppare nella direzione di tre conclusioni. Prima, l'Assoluto non può essere relativo, ma non essendo relativo non ha nessuna personalità. Seconda, Dio diventa personale nell'incontro con il mondo che ha creato. Terza, nel nome della ragione si deve affermare in Dio una struttura pluri-ipostatica (*Io, Tu, Egli* intradivini). Secondo il nostro autore nessuna di queste tre conclusioni soddisfa la teologia cristiana, poiché Dio senza personalità non sarebbe il Dio della storia della salvezza, e Dio che acquisisce personalità nell'incontro con la sua creatura non sarebbe assoluto. Per quanto riguarda la terza conclusione, però, si potrebbe discutere.

Nella teologia si distinguono i misteri naturali e soprannaturali. Il Concilio Vaticano I parla di due ordini di conoscenza distinti per il loro principio e per il loro oggetto: «per il principio, perché nell'uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina, per l'oggetto, perché oltre la verità che la ragione naturale può capire, ci è proposto di vedere i misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non sono rivelati dall'alto»²⁰. Tra i misteri soprannaturali vengono distinti *i misteri propriamente detti* (in senso stretto) e *i misteri in senso largo*. Questi ultimi non sono accessibili alla sola ragione umana, ma una volta rivelati sono facilmente conoscibili. I misteri in senso stretto, invece, anche dopo essere stati comunicati nella Rivelazione, sovrastano la nostra intelligenza. E proprio la Trinità è un mistero della fede in senso stretto. Nel Catechismo leggiamo: «l'intimità del suo [di Dio] Essere come Trinità Santa costituisce un mistero inaccessibile alla sola ragione, come pure alla fede d'Israele, prima dell'incarnazione del Figlio di Dio e dell'invio dello Spirito Santo»²¹. In tale contesto de Finance afferma che la pretesa di poter arrivare alla struttura pluripersonale di Dio comprometterebbe il mistero trinitario rendendolo una verità di per sé razionalistica. Una cosa, però, è arrivare a un postulato della ragione e un'altra affermare con certezza la pluri-ipostaticità in Dio, e ancora un'altra conoscere il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Leo Scheffczyk perciò scrive: «Il riconoscimento di Dio come amore indipendente nel suo essere dal mondo porta a pensare all'esistenza di relazioni all'interno di Dio, che costituiscono il mistero della Trinità. Naturalmente questo passaggio logico è possibile sulla base di una rivelazione divina positiva sulla personalità trina di Dio, quale si trova nella storia della salvezza»²². Il ragionamento di Bulgakov, pertanto, se rimane un postulato non preciso aperto alla Rivelazione, non sembra essere in opposizione alla dottrina del mistero in senso stretto.

²⁰ DH 3015.

²¹ Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 237.

²² L. SCHEFFCZYK, «Dio», in *Sacramentum Mundi* (it.) III, ed. A. DARLAP – K. RAHNER, Brescia 1974ss., p. 92.

In ogni caso de Finance si mette dalla parte della critica tomista dei ragionamenti come quello di Riccardo di S. Vittore, che dalla verità «Dio è amore» pretende di arrivare ai Tre: *Diligens, Dilectus e Condilectus*. Egli fa notare che l'argomento secondo cui il Dio monopersonale non può essere veramente l'amore perfetto, perché amare se stesso è egoistico, si potrebbe respingere con l'affermazione che «c'è egoismo solo là dove un oggetto particolare riconduce a sé il bene universale. Quando il soggetto è il Bene universale "in persona", la parola perde ogni significato»²³. Il nostro autore sottolinea che sarebbe irresponsabile passare troppo facilmente dalla pluralità delle persone finite alla pluralità divina, cioè a Dio compreso come una "équipe" suprema e, viceversa, dalle persone divine alle società umane. «Ciò che non è l'Assoluto deve la sua dignità al suo rapporto all'Assoluto. Ma con quale diritto estendere questa esigenza di rapporto all'Assoluto stesso?»²⁴ – domanda de Finance. La ragione umana da sola non può negare all'Assoluto il carattere relazionale, né attribuirlo con certezza come condizione di non contraddizione.

Nonostante tutte le obiezioni sopramenzionate resta il fatto che la fede cristiana, in quanto ci apre alla relazionalità e all'alterità intradivina, propone alla ragione una nuova comprensione di relazione e di alterità. «La Rivelazione proietta – scrive il filosofo francese – una luce nuova sulla nozione di persona e invita a reinterpretare il carattere razionale che un'analisi puramente razionale metterebbe in conto della finitezza»²⁵. In Dio rivelato da Gesù Cristo, cioè nel Dio uno e trino, vediamo l'alterità ben diversa da quella orizzontale, cioè l'alterità che costituisce il fondamento per ogni alterità tra le persone create. Nella prospettiva della fede cristiana de Finance afferma: «L'alterità senza limitazione – l'alterità per relazione pura – delle Tre Persone, è l'origine e l'ideale dell'alterità fondata sul limite, che è la nostra condizione di esistenti creati»²⁶.

Ogni alterità è legata a una negazione: "Io" non sono "altro". Anche nella Trinità esiste una negazione: il Padre non è il Figlio, il Figlio e il Padre non sono lo Spirito Santo. Questa negazione, però, riguarda solo le relazioni opposte e non l'essere. Ciascuno dei Tre possiede, anzi, è l'Essere assoluto. Pertanto, «in Dio c'è dell'altro. Ma quest'altro non è altro che Dio»²⁷. In altre parole, «c'è dell'altro in Dio, senza che ci sia in Dio dell'altro-che-Dio»²⁸. Possiamo conoscere questo mistero dell'alterità in Dio – afferma de Finance – non facendo dei ragionamenti filosofici, bensì rispondendo con fede alla Rivelazione. Il filosofo può arrivare *all'Ipsum Esse Subsistens*, ma non alla distinzio-

²³ J. DE FINANCE, *Persona e valore*, p. 100.

²⁴ *Ibidem*, p. 99.

²⁵ *Ibidem*, p. 102. Alcuni filosofi, come ad es. Giuseppe Zanghì, vogliono vedere nella dottrina trinitaria una ispirazione per rinnovare l'ontologia: «Il grande discorso ontologico iniziato dai greci, assunto dai Padri e dai Maestri della Scolastica, nascosto ma insieme portato avanti nelle aperture soggettive della modernità, oggi va ripreso in chiave *trinitaria*» (G. ZANGHÌ, «La filosofia ha ancora oggi un destino?», in *Nuova Umanità* 6 (1996), pp. 636-637).

²⁶ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, Città del Vaticano 1990, p. 171.

²⁷ J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro*, p. 396.

²⁸ J. DE FINANCE, *Persona e valore*, p. 124.

ne tra le Persone divine. Il pensatore francese afferma: «dal punto di vista dell'essere comune la pluralità delle persone non ha senso»²⁹. E poi addirittura dice: «Il cristiano non vede la verità interna dell'affermazione trinitaria meglio del non cristiano: se la vedesse non crederebbe più; ma le dà un senso...»³⁰.

La Rivelazione ci offre un approccio radicalmente nuovo alla questione dell'Altro assoluto. Nel mistero trinitario possiamo vedere l'alterità che nello stesso tempo costituisce un'unità perfetta. Nella più alta alterità è possibile la più altra unità che ci salva. Questa unità non s'impone, ma si propone a noi, cioè può essere accolta dalla nostra libertà, ma può essere anche rifiutata in maniera definitiva. L'uomo ovviamente non è capace di annullare l'alterità dell'Altro, ma si può chiudere al lato positivo dell'alterità, cioè all'unità dell'amore. De Finance conclude: «Dipende dall'uomo che questo Altro si manifesti a lui nella sua positività, in questa unità finale che l'amore reciproco instaura [...], o, al contrario, che si manifesti nella sua alterità seconda e definitiva, nella sua temibile negatività, come un fuoco che consuma»³¹. Qui si apre la questione del dramma della libertà creata.

4. Le libertà e la Libertà originaria

Che cosa è la libertà? Quali sono le sue condizioni di possibilità? Cosa o chi ci rende liberi? Ecco le domande che sorgono nell'incontro dell'*io* con l'altro e soprattutto con l'Altro assoluto. Il termine "libertà" ha molti sensi, p.es. politico o morale, ma qui ci interessa la libertà come «la facoltà del soggetto di determinare se stesso»³², cioè di andare oltre la situazione presente. La persona è libera in quanto, essendo se stessa, è capace di autotrascendersi³³. Questo autotrascendimento è fondato sull'apertura all'essere in generale. In tale prospettiva il parlare della libertà presuppone che il soggetto non sia definitivamente definito dalla sua natura o che la sua natura non sia finita, ma che rimanga aperta alle diverse possibilità di sviluppare se stessa. Il soggetto libero è, cioè esiste in un modo definito, ma nello stesso tempo diventa se stesso oppure nega se stesso. Questo vuol dire che la libertà si attua nel cammino che fa il soggetto. Il nucleo di questa attuazione non riguarda tanto le decisioni particolari (faccio questo oppure quello), ma piuttosto la determinazione del modo di essere interiore. Ovviamente la natura del soggetto non è una cosa vuota da riempire con qualsiasi contenuto, per questo la libertà non consiste semplicemente nel fare ciò che piace. De Finance dirà che «l'indeterminazione nella creatura spirituale è costitutiva della sua stessa determinazione»³⁴ e

²⁹ J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro*, p. 396.

³⁰ *Ibidem*, p. 397.

³¹ *Ibidem*, p. 398.

³² J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 11.

³³ Cfr. G. SALATIELLO, «Il soggetto spirituale in Joseph de Finance», in *Nuova Umanità* XXVI (2004/3-4), pp. 437-450.

³⁴ J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, Citta del Vaticano 1992, p. 217.

come tale costituisce il presupposto della libertà. La determinazione, cioè l'essenza del soggetto capace di trascendersi, è un'essenza spirituale. «Lo spirito è, per noi – sottolinea il filosofo gesuita – un essere che, in quanto tale essere, riceve la sua determinazione ultima dal rapporto all'essere come tale»³⁵.

Nell'esperienza dell'atto libero che il soggetto finito può compiere, si fa presente, anche se in modo atematico, una Libertà originaria e trascendente che sarebbe indipendente da qualsiasi determinazione esterna. È la relazione della nostra libertà finita con la Libertà assoluta che ci fa andare sempre oltre verso il Valore assoluto e fa in modo di non farci fermare a un valore finito. D'altro lato proprio nel movimento verso il Valore assoluto viene affermata la Libertà originaria. De Finance cercando di descrivere questa Libertà fa notare: «La libertà non è veramente libera se non si pone liberamente come libertà. Una libertà come la nostra, che non è libera di essere libera, è solo una semilibertà»³⁶. Da qui si potrebbe trarre la conclusione che la Libertà assoluta non solo è indipendente dalle determinazioni esterne, ma è libera da qualsiasi determinazione interna, cioè è causa di sé. Questo, però, pone due problemi. Il primo riguarda la causalità in Dio. Se Dio causa se stesso, è sempre causato ma Dio non ha bisogno di nessuna causa per esistere. Dobbiamo, dunque, dire, insieme a de Finance, che in Dio non si tratta di una causalità efficiente, bensì di una causalità formale. Con ciò vogliamo semplicemente dire che l'essenza di Dio è tale che Egli non potrebbe non esistere sempre. Il secondo problema riguarda il contenuto dell'Atto assolutamente libero, ovvero, in quanto assolutamente libero, esso deve essere vuoto, cioè privo di natura, essenza, idea? Il nostro autore si oppone a tale pensiero indicando come la Libertà assoluta coincida con la pienezza infinita dell'Essere, con l'orizzonte infinito del Vero e del Bene. Nell'Essere assoluto l'essenza è identica all'esistere, ma questo non priva l'essenza di contenuto. Anzi, Dio è la fonte di ogni essenza e non soltanto di ogni esistenza.

5. Libertà assoluta – ostacolo o fondamento?

Come la libertà finita si può relazionare con la Libertà assoluta? La risposta a tale quesito dipende, prima di tutto, dalla Libertà assoluta, ma dovrebbe tener conto anche di quella finita. In realtà, il problema sembra ancora più radicale. La corrente dell'umanesimo ateo vi vede una profonda contraddizione: se l'uomo è veramente libero, allora questo limita Dio e di conseguenza Dio non è più Dio, ma se Dio governa senza nessun limite, allora la libertà dell'uomo è un'illusione, anzi l'uomo sarebbe senza un'essenza vera e propria. Così insegnavano Feuerbach e Marx³⁷.

Come de Finance affronta questo problema da lui stesso definito sconcertante? Infatti, l'Essere assoluto, che dovrebbe essere il fondamento di tutti gli enti finiti, viene

³⁵ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 63.

³⁶ *Ibidem*, pp. 82-83.

³⁷ Cfr. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere di Marx ed Engels*, Roma 1976, vol. III, p. 333.

presentato come un ostacolo alla vera esistenza del mondo e dell'uomo. La chiave della questione è la comprensione dell'Essere. Se l'Essere assoluto fosse un'individualità chiusa e impenetrabile, l'esistenza reale del non-Dio sarebbe impossibile. Se, però, l'Essere è generoso, comunicabile e partecipabile senza limiti, allora l'esistenza vera degli esistenti creati diventa non solo comprensibile, ma ovvia. La comunicabilità infinita dell'Essere lo fa intuire come una «Fonte indefinitamente disponibile di partecipazioni»³⁸. Questo essere partecipabile senza limiti è un aspetto – dirà de Finance – «dell'infinita “libertà” dell'Atto divino»³⁹. A questo punto si impone una domanda sulle condizioni di possibilità della comunicabilità infinita dell'Essere. Per essere partecipabile in modo tale che gli enti partecipanti in esso mantengano il loro vero valore esistenziale, l'Essere assoluto dovrebbe raccogliere tutti i valori dell'interiorità e della soggettività, deve essere personale, per poter far partecipare in sé ciò che non è assoluto, ma gode della propria libertà. A volte si pensa che la creazione *ex nihilo* significhi che accanto a Dio esiste uno spazio metafisico vuoto dove Dio chiama all'esistenza le creature. In realtà, non c'è niente fuori Dio. Egli riempie tutto. Si deve smettere – sottolinea de Finance – «di vedere in Dio una cosa *accanto* alle altre, per riconoscervi l'Atto che contiene in sé gli atti propri di tutte le cose, e li contiene, precisamente in quanto si distinguono da lui, secondo la modalità del pensiero e dell'Amore»⁴⁰.

San Paolo predicava ai Greci all'Areòpago: «Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene [...], essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. [...] In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,24-28). Dunque, non esistiamo fuori di Dio ma in Dio. Questo non ci porta ad alcun panteismo, dove tutto è Dio e non c'è nessun posto per la vera libertà del non-Dio. Le cose create sono interiori a Dio, ma non sono un frammento o un momento dell'Essenza divina. Questo vuol dire – fa notare de Finance – che gli enti creati, pur essendo diversi da Dio, non aggiungono niente all'Essere assoluto. Il nostro autore spiega: «L'essere finito, anche nella sua individualità più intima, non costituisce affatto per Dio un *al di là*. Dio non deve *uscire da sé* per creare. [...] Creare, per Dio, significa volersi come partecipato»⁴¹. E questo vuol dire che l'interiorità della creazione è legata alla Libertà assoluta che è determinata solo da sé. La Libertà assoluta è capace di dare l'alterità vera agli enti senza che essi sfuggano dal suo sguardo. In questo consiste l'amore. L'amante è vicino, dà se stesso all'altro, ma nello stesso momento rispetta l'alterità e la libertà dell'amato. Dio «non si oppone agli

³⁸ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 156. «Sennonché l'*Ipsum Esse Subsistens* non è un padrone esteriore, ma direi, coniando una parola nuova, “transinteriore”. Non limita la nostra libertà, la nostra dignità: anzi le fonda. Lungi dall'usarci per il suo vantaggio, non vuole – e questa è la sua gloria – che il nostro bene: è l'*Esse*, infinitamente comunicativo e principio di ogni comunicazione, generoso, aperto, non come noi verso un “orizzonte” ma, essendo lui stesso l'orizzonte degli orizzonti, aperto per dare e darsi» (J. de Finance, «Un nuovo volto di Dio?», in AA.VV., *Un nuovo volto di Dio? Il processo al teismo nella teologia contemporanea*, Roma 1976, p. 133).

³⁹ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 156.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 158.

⁴¹ *Ibidem*, p. 161.

altri, ma li abbraccia come delle sue partecipazioni. [...] Così Dio, amandosi ed amando gli altri attraverso la propria amabilità, li ama però in se stessi»⁴². La Rivelazione ci permette di fare un passo avanti ed affermare che tutto l'universo è radicato nelle idee eternamente generate nel Verbo. Leggiamo nella lettera agli Efesini: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo» (1,4). O ancora nella lettera ai Colossesi: «Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (1,16-17).

Ma se viviamo in Dio e tutto riceviamo da Lui, in che cosa consiste il nostro essere diversi da Lui? Esso consiste – dirà de Finance – nel non-essere Dio. La creatura che determina se stessa, non può limitare o negare Dio. Essa nega semplicemente di essere Dio. Paradossalmente se uno volesse seguire la tentazione del serpente del paradiso e diventare come Dio (cfr. Gen 3,5), negherebbe la sua alterità, il suo essere se stesso. Pertanto, l'essere creato non conferma se stesso rivolgendosi contro Dio, cioè prendendo il suo posto, ma, al contrario, l'uomo conferma il suo essere quando accetta di non-essere Dio ed avere tutto da Dio. È perciò assurdo – sottolinea il nostro autore – credere che saremo più liberi, cioè che i nostri atti saranno più nostri, se fuggiremo dalla Libertà assoluta, cioè dall'Autore della libertà.

Nella vita spirituale questa situazione trova la sua espressione nel timore reverenziale: io non sono Dio che è infinitamente diverso da me. Essendo diverso posso confermare me stesso non in una ribellione contro Dio, ma nell'atto libero dell'amore che risponde all'amore creatore di Dio. Perciò non perdiamo niente del nostro io, se – come sant'Ignazio di Loyola afferma – vediamo il senso della nostra esistenza nel «lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore»⁴³. «Lodare Dio, glorificarlo, non è soltanto degno, giusto, ragionevole in sé, ma anche salutare per noi. E per noi stessi che Dio chiede di amarlo più di noi stessi»⁴⁴ – scrive de Finance.

6. Libertà è necessità in Dio

Le riflessioni fatte finora sulla scia di de Finance conducono all'affermazione che l'esistenza degli enti è dovuta all'atto di libertà dell'Assoluto. Il nostro autore fa notare, però, che qui si pone la domanda sulla libertà e necessità in Dio. Se l'Essere assoluto è comunicabile e partecipabile, come potremmo immaginare il fatto che Dio scelga di stare da solo, senza creare l'universo, cioè il non-Dio? Se Dio è amore, non si deve dire che Egli non poteva non donarsi liberamente al non-Dio? O forse la Libertà assoluta non ha niente a che vedere con la scelta di fare o non fare qualcosa? Forse si deve dire che essa coincide in Dio con la necessità?

⁴² *Ibidem*, p. 164.

⁴³ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, a cura di P. Schiavone, Cinisello Balsamo 1988 (=ES), nr. 23.

⁴⁴ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 204.

Dio non ha bisogno della creatura per realizzare se stesso o per essere più Dio; ma questo non vuol dire che il suo creato non abbia nessun valore per Lui. «Dio non ha alcun *interesse* a creare – dice de Finance – ma la sua creazione gli interessa moltissimo, poiché egli vi si *interessa* liberamente»⁴⁵. Inoltre, non ha senso immaginarsi Dio che sta per decidere se creare o non creare. L'Assoluto determina se stesso da sempre e non c'è in Lui nessuna indeterminazione. Così da sempre ha determinato se stesso come il Creatore. La contingenza dell'uomo in quanto da sempre voluta dalla Libertà assoluta non è assurda, ma si manifesta come un valore autentico. Pertanto il nostro autore vuole vedere nel mondo il sacramento della libertà divina.

La questione della libertà o della necessità dell'atto della creazione trova la sua radice nella vita eterna della Trinità che ci è stata rivelata nella persona di Gesù Cristo. L'Atto assolutamente libero ci appare, alla luce della dottrina trinitaria, non come puramente indiviso, ma come espressione di una pluralità personale. Non abbiamo a che fare con una Libertà originaria astratta, ma con la Libertà dei Tre: del Padre, del Figlio e dello Spirito. Il Padre genera da sempre il Figlio. Qui nasce, però, la questione che troviamo in Sant'Agostino: «Dio Padre è Dio volendo o non volendo; rispondere che è Dio non volendo, significava porre in Dio una imperfezione [...]; rispondere che lo è volendo significava mettere l'altro in condizione di replicare così: "Dunque anche lui è Dio per sua volontà, non per natura"»⁴⁶. Abbiamo detto che Dio agisce liberamente creando il mondo, ma in se stesso Lui non può cessare di essere Dio, dunque esiste necessariamente come Dio. Il Padre non può non-essere il Padre, il Figlio non può non-essere il Figlio, e lo stesso vale per lo Spirito. Questo nega la libertà del Dio uno e trino?

Abbiamo già notato – seguendo de Finance – che la Libertà assoluta non è vuota, perché essa si identifica con la pienezza dell'Essere. L'Esistere è identico all'Essenza. Non esiste perciò in Dio l'alternativa: libertà o necessità. Sia la libertà, sia la necessità sono identiche all'essenza divina. Luis Ladaria scrive: «Dio è come vuole essere (libertà), ma vuole essere come è (necessità)»⁴⁷. Nel libero disegno della creazione e della storia della salvezza Dio rivela la sua essenza eterna che è necessaria, ma nello stesso tempo la sua libertà perfetta, perché dall'eternità Dio è come vuole essere. La libertà di Dio non è vuota e non consiste nel determinare se stesso in maniera arbitraria secondo una volontà del momento. «Dio è amore» – afferma l'apostolo Giovanni (1Gv 4,8.16). Non soltanto per noi, ma prima di tutto da sempre in se stesso. La libertà divina è, dunque, la libertà infinita dell'amare. L'uomo che sta davanti alla scelta: amare o rimanere indifferente, e che può rifiutare l'amore, non è più libero di Dio che è tutto l'amore⁴⁸.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 180.

⁴⁶ SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, XV, 20.39, trad. G. Beschin, Roma 2011, p. 525.

⁴⁷ L. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2009, p. 60.

⁴⁸ Cfr. J. DE FINANCE, *Saggio sull'agire umano*, p. 299: «Nella nostra condizione, invece, non c'è mai piena sicurezza; al fondo del nostro essere si nasconde sempre la minaccia di un cedimento o di un tradimento. Così, mentre la libertà nel bene esprime la natura di Dio, la libertà che ci caratterizza, la libertà umana di fondo, presupposta da tutte le nostre scelte particolari e che dà loro la colorazione, è quella che rende possibile l'opzione tra il bene e il male».

La possibilità di odiare non aumenta la libertà, ma la rende finita. François Varillon insegnava: «Dio è sovranamente indipendente, quindi libero. Ma libero di amare di andare fino in fondo nell'amore. Il fondo dell'amore è la rinuncia all'indipendenza»⁴⁹. Questa rinuncia trova il suo fondamento nelle relazioni delle tre Persone divine: il Padre non vuole essere indipendente dal Figlio, il Figlio non vuole essere indipendente dal Padre ecc. Questa libertà dell'amore in Dio esclude una causalità che riduce l'altro all'effetto e lo rende in questo modo dipendente.

Abbiamo toccato la questione della causalità in Dio che – come dice de Finance – non è efficiente ma formale. Alla luce della fede cristiana il nostro autore afferma: «Il Padre non è causa del Verbo e dello Spirito, ma ne è il principio»⁵⁰. Questa frase potrebbe piacere a Sergej Bulgakov, menzionato all'inizio della riflessione. L'autore russo, infatti, si opponeva fortemente alla comprensione causale delle processioni intradivine (generazione del Figlio e processione dello Spirito). Egli parla addirittura di un'ipnosi mentale dell'Oriente e dell'Occidente cristiano nel loro vedere nella causalità delle processioni dal Padre la garanzia dell'unità delle tre Ipostasi divine. In questo modo, però, si sostiene che il Figlio e lo Spirito hanno bisogno di una causa, ma la loro esistenza, che insieme al Padre è l'esistenza dell'unico Dio, non deve essere giustificata attraverso un processo di causa-effetto. L'esistenza delle tre persone, che sono tutte ugualmente eterne, non ha bisogno di nessuna spiegazione.

Bulgakov afferma: «La scolastica cattolica si è posta il compito sbagliato – posizione che in parte ha anche contagiato la teologia ortodossa – di fondare le singole ipostasi attraverso le loro differenze reciproche e le loro relazioni ipostatiche. Intanto, è sbagliato porsi un tale compito, perché la triipostaticità è radicata nella natura del Soggetto Assoluto stesso, e non necessita per nulla di una motivazione concreta»⁵¹. Ed evidenzia il teologo russo: «Nella vita eterna di Dio non esistono né la prima, né la seconda né la terza persona, perché ogni persona è prima, seconda e terza. L'ordine inizia soltanto nell'ambito della rivelazione di Dio all'uomo; soltanto essa ha i suoi tempi, ha il suo primo, secondo, terzo»⁵². Dunque, tutti e Tre in Dio sono non causati da nessun altro, anche se il Padre è il principio delle loro relazioni. La generazione e la processione non sono le relazioni causali, d'origine, ma piuttosto le relazioni di manifestazione reciproca dei Tre. Si può e si deve parlare della dipendenza reciproca in Dio ma questa dipendenza non è imposta, ma eternamente voluta come espressione dell'amore libero. Perciò – come dice de Finance – «il fondamento dell'essere è insieme unità e comunione, esistenza in sé e dono di sé»⁵³.

Vale la pena menzionare qui il pensiero originale, diverso da quello di Bulgakov, sulla libertà di Dio, che ci offre un altro teologo ortodosso, Ioannis Zizioulas. Egli usa il

⁴⁹ F. VARILLON, *Traversate di un credente*, Milano 2008, p. 133.

⁵⁰ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 138.

⁵¹ S. BULGAKOV, *Capitoli sulla Trinitarietà*, in P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003, p. 91.

⁵² *Ibidem*, p. 98.

⁵³ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 138.

linguaggio causale per radicalizzare la monarchia e la libertà del Padre, trovando in questo modo il fondamento ultimo nella Persona. Seguendo i Padri greci afferma non solo che l'esistenza dell'universo è radicata nella libertà, ma che l'essere stesso di Dio va identificato con la libertà. Il teologo greco si oppone a tutte le interpretazioni che in qualche modo ritornano a pensare che il principio ontologico di Dio consista nella sua assoluta e necessaria sostanza. Il principio o causa ontologica della vita divina consiste – secondo Zizioulas – «nella persona del Padre. Il Dio unico non è la sostanza unica ma il Padre, che è la causa (*aitía*) della generazione del Figlio e della processione dello Spirito»⁵⁴. La sostanza di Dio non è mai nuda, cioè senza il Padre, il Figlio e lo Spirito. Essa esiste in queste tre modalità che deve non a se stessa ma al Padre. «Al di fuori della Trinità – afferma Zizioulas – Dio, cioè la sostanza divina, non esiste; infatti il principio ontologico di Dio è il Padre. L'esistenza personale di Dio (il Padre) costituisce, ipostatizza la sua sostanza. L'essere di Dio si identifica con la Persona»⁵⁵. La libertà umana viene spesso compresa come la potenza di scegliere tra le diverse possibilità, però – fa notare Zizioulas – l'uomo in quanto creato non sceglie liberamente il suo esistere; lo può soltanto accettare, confermare come un dato di fatto. Solamente l'ente increato, che non è legato ad alcuna necessità, nemmeno alla necessità di esistere, è libero nel senso assoluto. La libertà assoluta è ciò che noi chiamiamo Dio. Questa libertà non è radicata nella sostanza divina, ma nella persona del Padre, che trascende le necessità ontologiche della sostanza generando il Figlio e facendo procedere lo Spirito. La comunione trinitaria dell'amore non è il risultato di un'estasi necessaria della natura divina, ma della volontà del Padre. In tale prospettiva la necessità in Dio non s'identifica con la sua libertà, ma sarebbe in un certo qual senso il frutto della libertà.

7. Il dramma della libertà – la possibilità del peccato mortale

Ritorniamo, alla fine della nostra riflessione, alla possibilità drammatica dell'uomo di negare la positività dell'Alterità e della Libertà assoluta oppure di porre la speranza in essa. De Finance vede la storia dell'uomo muoversi tra due momenti. Il primo momento è quello in cui la libertà finita viene creata, cioè data a se stesso. Il secondo, è quello della determinazione libera della sua esistenza. L'ente personale, libero, può, però, scegliere il male, cioè concentrarsi su se stesso, sul non-Dio, e rigettare il Dio vero. De Finance scrive: «Egli [lo spirito creato] può rifiutare il suo consenso, può fermarsi nella sua ascesa, può situare il proprio centro di interesse a livello del me o delle cose, senza riferirle a un Centro universale [...]. Questa è l'opzione fondamentale, a partire dalla quale tutto si spiega»⁵⁶.

⁵⁴ I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Magnano (BI) 2007, p. 39.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁶ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 248.

La prospettiva del possibile fallimento totale della libertà creata ci pone la domanda: “Perché Dio non ha limitato la fallibilità dell’uomo?”. Sì, l’uomo chiamato all’amore eterno non può essere ridotto a un meccanismo che reagisce per forza positivamente ai progetti divini. Soltanto una persona libera è capace di rispondere all’amore. De Finance, a tal proposito, fa notare che il dogma dell’Immacolata Concezione ci permette di pensare che Dio poteva proteggerci di più dai fallimenti, cioè aveva la possibilità di preservarci dal male⁵⁷. In realtà, anche se Maria è stata preservata dal peccato originale, questo non vuol dire che le è stata tolta la libertà e che non peccare sia stato per lei automatico; anzi, Maria doveva rispondere liberamente alla grazia ricevuta. Il nostro autore ipotizzando scrive: «Non conosciamo tutte le condizioni dell’essere. Potrebbe darsi che i privilegi di cui si parla abbiano senso solo se, di fronte a quelle libertà mantenute impeccabili, ve ne siano altre da sostenere e da risanare. Forse è nel suo insieme che la creazione stessa deve decidere della propria sorte, deve dare a Dio la risposta che attende ad essa, con il rischio, per l’Amore creatore, di vedersi rifiutato»⁵⁸.

In ogni caso la pluralità dei soggetti spirituali finiti comporta il rischio di discordia. Dio che creò il mondo e l’uomo doveva prendere in considerazione questo rischio. Pertanto l’accordo totale non può essere semplicemente dato all’inizio della creazione, altrimenti la libertà di scelta delle persone sarebbe compromessa. Se il peccato, dunque, è possibile, in quanto i soggetti liberi sono liberi, non c’è da stupirsi che esso di fatto esista. Verso la vita di impeccabilità definitiva, cioè la vita eterna, è necessario incamminarsi rigettando la possibilità di scegliere il nulla che c’è nelle creature. De Finance fa notare che anche il privilegio della preservazione dal peccato ha senso, se può essere realmente accordato o no.

Dio, nel suo volere eterno, vuole il bene e permette il male, perché esso è incluso nella costituzione delle creature finite ma libere. A questo punto sorge la domanda sull’onniscienza e prescienza divina: “Perché l’onnisciente fa esistere i soggetti che sceglieranno definitivamente il nulla, cioè cadranno nel peccato mortale?”. Il nostro autore risponde: «Volere che Dio crei soltanto degli esseri infallibili, significa dichiarare, ancora una volta, che, nella creatura, la possibilità reale di fallire è inconciliabile con la bontà divina, significa negare la condizione radicale dell’essere finito»⁵⁹. E questo vuol dire togliere alla vita dell’uomo la sua serietà rendendola di fatto illusoria. De Finance condivide la posizione di Schelling che rigetta i ragionamenti che sfociano nel postulato assurdo: «affinché non ci sia nessuna opposizione all’amore, non debba esservi nemmeno l’amore»⁶⁰. Perciò, aspettarsi che Dio non dia l’essere all’ente e rigetti l’unità d’amore con Lui non ha senso. Tutto sommato il fine della creazione non consiste – come ci ricorda de Finance – nel renderla felice ad ogni costo, ma «di renderla felice mediante

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 249-250.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 250.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 253.

⁶⁰ F.W. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana*, Bari 1974, p. 78.

una libera opzione, la quale comporta la possibilità di fallire e di perdersi, che ancora una volta, sarebbe illusoria se la bontà divina fosse tenuta a neutralizzarla»⁶¹.

8. Ispirazione ignaziana?

Joseph de Finance, come gli altri grandi esponenti dell'approccio trascendentale all'Essere e al mistero di Dio, era un gesuita formato alla scuola di S. Ignazio di Loyola⁶². Possiamo trovare qualche affinità tra il filosofare e il teologare di de Finance e la spiritualità ignaziana? C'è negli «Esercizi spirituali» del fondatore dei gesuiti e negli altri suoi scritti qualcosa che potremmo chiamare una traccia mistica dell'Essere nella sua dimensione di alterità e di libertà in grado di ispirare de Finance?

Certamente possiamo vedere un legame tra il principio ignaziano del “poter cercare e trovare Dio in tutte le cose” e l'approccio trascendentale secondo cui in ogni atto libero dell'uomo si manifesta l'essere come condizione di possibilità degli atti umani. Le esperienze mistiche di Ignazio di Loyola, come quella principale sul fiume Cardoner quando il santo «ricevette – come lui stesso scrive nell'«Autobiografia» (n. 30) – una grande luce dell'intelletto»⁶³, mostrano che il loro nucleo non è una conoscenza categoriale, ma piuttosto ciò che possiamo chiamare la conoscenza trascendentale, la luce dell'essere che illumina tutto. In più, la famosa “indifferenza ignaziana” verso tutte le cose (cfr. ES, n. 23d) potrebbe essere interpretata come il postulato di non fermarsi all'ente stesso, ma di scoprire il suo ultimo fondamento, cioè l'Essere assoluto, Dio⁶⁴.

Nell'opera “Esistenza e libertà” de Finance si riferisce a Sant'Ignazio circa 10 volte. Il nostro autore fa notare come nella visione ignaziana, da un lato, l'uomo riceva tutto da Dio, ma come, dall'altro, l'uomo sia veramente libero e possa scegliere. Negli “Esercizi spirituali” Ignazio invita a “vedere come tutti i beni e i doni discendano dall'alto, cioè la mia limitata potenza dall'alto, da quella somma e infinita” (ES, n. 237). E, allo stesso tempo, parlando del peccato degli angeli indica che essi non si volevano «servire bene del loro libero arbitrio per riverire e obbedire al loro Creatore e Signore» (ES, n. 50b). De Finance si riferisce proprio a questo brano degli «Esercizi» quando scrive: «Noi siamo fatti per, liberamente, farci liberi. Più precisamente: siamo fatti per, “servendoci del libero arbitrio”, aderire a cooperare all'azione trascendente che ci promuove verso la libertà perfetta»⁶⁵.

⁶¹ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 254.

⁶² P.es. Joseph Maréchal (1878-1944), Karl Rahner (1904-1984), Bernard Lonergan (1904-1984), Johannes Baptist Lotz (1903-1992), Juan Alfaro (1914-1992), Emerich Coreth (1919-2006).

⁶³ SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, in *idem*, *Gli scritti*, a cura dei gesuiti della provincia d'Italia, Roma 2007, p. 674.

⁶⁴ Cfr. D. KOWALCZYK, «**Il passaggio dall'essere al Dio personale secondo Johannes B. Lotz**», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 19 (2015), 42-43.

⁶⁵ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, p. 213.

Infine, il nostro autore menziona il concetto dell'“obbedienza ignaziana” quando parla della libertà finita che non è minacciata dalla Libertà assoluta, ma – al contrario – trova in essa il suo fondamento. «Come scrive magnificamente sant'Ignazio di Loyola – afferma de Finance – l'obbedienza ben lungi dal distruggere la libertà, l'accresce e la perfeziona, poiché, grazie ad essa, la volontà dell'inferiore si conforma alla regola assoluta di ogni volontà retta, che è la stessa volontà divina»⁶⁶. L'obbedienza non diminuisce la libera volontà, ma ne costituisce uno slancio, come spiega sant'Ignazio in diversi modi nelle sue lettere sull'obbedienza⁶⁷, alle quali si riferisce de Finance. Questo paradosso dell'obbedienza che conferma la libertà si spiega a livello metafisico con il fatto che l'obbedienza fa partecipare alla Libertà assoluta. L'obbedienza nella libertà all'Altro assoluto ci apre alla positività dell'alterità assoluta, cioè all'amore che unisce senza negare la differenza.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 319.

⁶⁷ Cfr. IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, a cura di M. Gioia, Torino 1977, pp. 773-795.

I Ecología y espiritualidad ignaciana

José A. García

Una anécdota para comenzar. Hace cosa de dos o tres años, y a propósito del creciente interés de la Iglesia y de muchos grupos cristianos por la relación entre espiritualidad y ecología, le oí comentar a una amiga: “Verás cómo sale por ahí algún jesuita diciendo: *esto ya lo intuyó san Ignacio*”. Se refería, claro está, a ese afán desmedido que mostramos en ocasiones algunos jesuitas de convertir al santo en un “sabelotodo”, incluso sobre problemas que él nunca se habría planteado. Ciertamente, no quisiera ser yo ahora ese jesuita...

Pienso, sin embargo, que existe otro modo de explorar la relación entre ecología y espiritualidad ignaciana que va más allá de esa injusta anticipación. Consistiría en analizar si en la esencia de dicha espiritualidad, en lo más nuclear de ella, existe una visión del mundo que pueda inspirarnos hoy una comprensión más honda de la creación y un mayor cuidado de nuestra “casa común”, el planeta Tierra. No sólo una visión sino también un proceso espiritual para encarnarla en nuestra vida y para presentarla, incluso, en la plaza pública. En caso positivo, no se trataría ya de retrotraer indebidamente el presente al pasado (la ecología, tal como se plantea hoy, a Ignacio de Loyola), sino de introducir el pasado (Ignacio de Loyola) en el presente de un problema que nos afecta a todos y ver qué posibilidades tiene movilizarnos y convocarnos en torno a él.

Un ejemplo de esta posibilidad lo tenemos precisamente en el último número de esta revista. Sylvie Robert, teóloga francesa, escribe un artículo sobre el voto de castidad en la espiritualidad ignaciana, tradición a la que ella misma pertenece. La autora sabe muy bien que la única observación sobre el tema que aparece en las Constituciones da por supuesto lo que hoy no podemos ya suponer, y que además lo hace con un lenguaje desfasado [cf. *Co* 547]. “¿Quiere esto decir –se pregunta a continuación– que a la vida religiosa ignaciana le faltan recursos en su tradición para reflexionar y vivir la castidad”? Su respuesta es que no. Sólo que tales recursos habrá que buscarlos en otros niveles más profundos de esa espiritualidad, allí donde se fragua el modo de relacionarse de la persona consigo misma, con los demás, con la naturaleza y con Dios, porque es ahí, en

José A. García

esos niveles, donde se juega básicamente el problema de la castidad. Y de todo eso sí que habla Ignacio, y mucho... Uno se pregunta, dando por bienvenidas todas las aportaciones que nos ayuden a ser castos sí, privadas de esa orientación de fondo, pueden generar por sí solas una verdadera castidad apostólica.

Creación primero y encarnación después van a ser para la espiritualidad ignaciana los dos pilares que mantienen en pie la visión sacramental del mundo que vive Ignacio.

Pues bien, algo parecido nos vamos a encontrar al estudiar la relación entre espiritualidad ignaciana y ecología, sólo que en este caso la vinculación entre ambas es literalmente más cercana que en la anterior.

Para comenzar ya con el tema quisiéramos afirmar lo siguiente: *El cuidado de la Tierra es tan importante para el presente y futuro de la humanidad que todas las tradiciones humanistas, científicas o religiosas que tengan algo que aportar a ese cuidado deben hacerlo. La espiritualidad ignaciana lo tiene.*

na lo tiene.

De esa convicción surge la pregunta que nos hacíamos anteriormente: ¿tiene la espiritualidad ignaciana algo propio e interesante que decir para un mejor cuidado de la “casa común”, en sinergia con los movimientos ecológicos del momento? Creemos que sí. El objetivo de estas páginas es mostrarlo.

318

1. San Ignacio y su visión sacramental del universo

Del universo podemos tener una “visión plana” o una “visión sacramental”. La visión plana ve cosas, las analiza científicamente, las relaciona entre sí, admira las maravillas que descubre, etc., pero se queda ahí. No las trasciende con preguntas sobre su origen último, su finalidad, su sentido... La visión sacramental, por el contrario, acepta los datos que le da la visión plana y científica de la realidad, pero no se cierra en ella. La perfora hacia su fundamento último, hasta descubrir el universo entero y todas las realidades que lo componen como nacidas de Dios, Amor primordial del cual provienen.

Pues bien, san Ignacio pertenece claramente a esta segunda clase de hombres, de lo cual tenemos muchos y tempranos testimonios. Dice, por ejemplo, la Autobiografía que estando enfermo en Loyola “la mayor consolación que recibía era mirar el cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y por largo espacio porque con aquello sentía en sí un muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor” [Au 11]. He ahí un primer ejemplo

Ecología y espiritualidad ignaciana

claro de mirada sacramental del universo. El cielo no es sólo cielo, las estrellas no son sólo estrellas. Presente en ellos, a la vez que trascendiéndolos, Ignacio descubre la grandeza y el amor de Dios, fuente de la consolación que experimenta.

Creación primero y encarnación después van a ser para la espiritualidad ignaciana, tal como aparece en los Ejercicios y veremos después, los dos pilares que mantienen en pie la visión sacramental del mundo que vive Ignacio. Porque todo es creado, todo es sacramento del Creador. Porque Dios mismo se hizo mundo, el mundo es el hábitat de Dios y *casa común de la humanidad* a la que los hombres debemos sumo respeto. Nadie está autorizado a poseerla o maltratarla en su servicio.

Pero donde a mi modo de ver se manifiesta de un modo insuperable la concepción sacramental del mundo en la espiritualidad ignaciana es en la última contemplación de los Ejercicios, la contemplación para alcanzar amor. Fijémonos que no se trata de una más de las contemplaciones ignacianas, sino del modo espiritual en el que San Ignacio quisiera devolver al ejercitante de los Ejercicios a la vida cotidiana. Es decir, de toda una espiritualidad para la vida; una espiritualidad que recoge en síntesis el espíritu de los Ejercicios para vivirlos en el interior de nuestra presencia en el mundo. De ahí le viene su centralidad y especial importancia.

Pues bien, según esa contemplación, y como veremos a continuación, el universo entero es don, gracia que desciende. Presencia que lo habita todo y trabaja en todo a favor nuestro.

Así pues, en la espiritualidad del propio Ignacio de Loyola el mundo entero y todas sus cosas son sacramento de un Dios amoroso y mayor. Las cosas no están ahí para que podamos utilizarlas arbitrariamente. Tienen una vocación recibida de Dios que el hombre no puede torcer en beneficio suyo.

Esa es, creo yo, una primera y central aportación de la tradición cristiano-ignaciana al cuidado de la Tierra. Veámoslo un poco más detenidamente.

2. Principio y final de los Ejercicios. ¿Una gran “inclusión”?

Como es bien sabido, los Ejercicios comienzan con el Principio y Fundamento (PyF) y terminan con la Contemplación para alcanzar amor (CaA). Ellos son el viento y cimiento de la espiritualidad ignaciana, la Roca firme donde asentar la libertad humana y el Horizonte de esa misma libertad. Las cuatro semanas señalan el proceso de cristificación del ejercitante sin el cual ni podremos recibir esa libertad que Dios nos ofrece como don suyo (PyF), ni mucho menos articularla en el mundo como

José A. García

nuestro modo propio de colaborar con el Sueño de Dios sobre el mundo (CaA).

A lo largo de todo ese proceso espiritual la llamada a convertirnos a Dios y a la comunidad humana nos es, por lo general, bien conocida. No

*No es tan claro que
hayamos interiorizado
lo que toca a nuestra
conversión ecológica,
es decir nuestra
relación con
“las cosas”.*

es tan claro, sin embargo, que hayamos interiorizado con igual inteligencia y afecto lo que toca a nuestra *conversión ecológica*, es decir nuestra relación con “las cosas”, expresión muy querida para Ignacio y que, precisamente por su máxima abstracción le sirve para referirse a todo lo que no es ni Dios ni la criatura desnuda ante Él. Esa relación con las cosas está menos explorada, con el peligro claro de un antropocentrismo exagerado que pierde de vista nuestra condición de habitantes del planeta Tierra, matriz mundana de todo el resto

de nuestras relaciones.

Pues bien, ¿qué dicen al respecto ese principio y final de los Ejercicios que parecen abrazar todo su proceso lineal al modo de una gran “inclusión”? ¿Qué dicen sobre las cosas, sobre esa casa común y sobre nuestra necesaria conversión a ella? Veamos:

320

– *Las cosas son más que cosas. Son creaturas y dones del Amor de Dios a la humanidad.* El PyF sostiene que no sólo el hombre sino “las otras cosas sobre la haz de la tierra”, todas ellas, son creadas por Dios [Ej 23], es decir, provienen en último término de su amor originante. “Tú Señor amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que hiciste, pues si algo odiases, no lo habrías creado. ¿Cómo subsistiría algo si tú no lo quisieras? ¿Cómo se conservaría si no lo hubieras llamado?” (Sab 11,24-25). Preciosa argumentación. Si Goethe pudo escribir que “el amor *mueve* el mundo”, este judío creyente afirma otra verdad previa: que el Amor *crea* el universo.

– La CaA añadirá por su parte a lo anterior que *toda realidad, toda cosa, es lugar de encuentro con Él, medio divino donde Dios se revela y nos espera.* Un Dios que es y se manifiesta, según san Ignacio, según estas cuatro metáforas (K. Rahner):

a) *dando la realidad y dándose en ella;* los hombres podemos dar sin darnos, Dios no. Se auto-comunica en lo que da.

b) *habitando las “cosas”,* para que podamos encontrarle siempre en ellas. No al modo de los dioses míticos que hacían incursiones en la humanidad para volverse después a su propio Olimpo.

c) *trabajando* en ellas por nosotros. “Mi Padre trabaja siempre y yo también trabajo”, dice Jesús (Jn 5,17). El Espíritu Santo está siempre activo en

Ecología y espiritualidad ignaciana

la creación, trabaja en ella para abrirnos a su misteriosa vocación de participar (una vez liberada de la esclavitud a la que se ve sometida por el hombre en contra de su deseo) en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (cf. Rom 8,19-22).

d) *descendiendo* a ellas. Un descenso que es para nosotros kénosis salvadora, amor que desciende para estar a nuestra propia altura e inundarnos de su agua y de su luz. “Como del sol descienden los rayos (de luz), de la fuente las aguas, etc.”, dirá san Ignacio [Ej 237].

Desde sus experiencias espirituales en Loyola y Manresa el mundo es para Ignacio una gran teofanía. En él se manifiesta Dios y en él quiere ser encontrado, adorado, amado y servido. Esa es su nueva mística, la que le transforma de eremita en (futuro) jesuita. A partir de entonces la pasión de Ignacio no se focalizará ya en ayunos, penitencias y oraciones sino en amar y servir a Dios, amando y sirviendo a su mundo. Cuando más tarde escriba las Constituciones de la Compañía de Jesús pedirá a cada uno de sus miembros algo que vale para todos porque define el horizonte más precioso de su espiritualidad: “Es preciso buscar y hallar a Dios en todas las cosas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a su santísima voluntad” [Co 288].

¿No existe ahí un *principio inspirador* de esa triple relación con Dios, con los demás y con la Tierra en la que se mueve la vida de la humanidad? ¿Podremos acaso, una vez situados en esa cosmovisión, separar a Dios de lo que él tanto ama, la casa común que nos ha regalado? ¿Responder a su amor sin expresárselo en el cuidado del hábitat de todos los seres vivos? Decididamente no. Cuando nos relacionamos horizontalmente con las cosas –viene a decir Ignacio– es preciso encontrar y amar *en ellas* a su Fuente y Dador; ser *místicos horizontales*, contemplativos en la acción. Cuando nos relacionamos verticalmente con Dios, es preciso descubrir y amar *en Él al mundo y sus cosas*; ser activos en la contemplación.

En esta visión ignaciana del mundo como realidad transida de Dios, y de Dios como Alguien que nos regala el mundo y se da en él, una cosa es de notar. Que hombres y mujeres, naturaleza, cosmos, acontecimientos históricos, etc., no son una *ocasión* a partir de la cual, como si de una pértiga espiritual se tratara, nos elevamos a Dios. No. Que no encontramos a Dios *a través de ellos sino en ellos*. ¿Cómo, entonces, si la tierra es don de Dios y lugar en el que Él se nos da, podríamos des-interesarnos de ella? Y no sólo por razones de supervivencia humana (que también) sino estrictamente teológicas, es decir, sagradas.

En el movimiento ecológico convergen de hecho muchas tradiciones,

José A. García

*Las cosas son criaturas,
son don de Dios, no
propiedad nuestra.
No son de uso libre.
Son de Él, no nos
pertenecen.*

cada una con su propio acento. El nuestro es éste: las cosas son criaturas, son don de Dios, no propiedad nuestra. No son de uso libre. Al acercarnos a ellas lo primero que tendríamos que hacer es dar *un paso atrás* –“quítate las sandalias porque el suelo que pisas es santo” (Ex 3,5)– porque son de Él, no nos pertenecen. Sólo después de este paso atrás podremos dar *un paso adelante*, cuando ya las cosas han pasado a ser franciscanamente hermanas de creación. Es lo que quiere decir Ignacio con el ‘tanto-cuanto’ del PyF y con el ‘*en todo amar y servir a su divina majestad*’ de la CaA. ¿No tenemos todos alguna experiencia de que sin ese primer paso atrás, hecho de respeto, reverencia y acción de gracias, nuestra relación con las cosas se pervierte fácilmente, se convierte en dominio, explotación, auto-búsqueda?

La espiritualidad ignaciana lleva pues en sus entrañas esa cosmovisión según la cual Dios y el mundo no son la misma cosa, no pueden ser pensados en clave panteísta, antigua o moderna, pero tampoco dos realidades des-vinculadas entre sí como querría un falso dualismo. En este punto Ignacio se aleja por igual de ambos extremos. Más cerca parece estar de Pablo cuando en el areópago de Atenas proclama que *todo es en Dios*, que todo recibe de Él la vida, el aliento y todas las cosas (cf. Hch 17,24-29). En términos cultos, a esta visión paulina, que es también la ignaciana, suele dársele el nombre de *panenteísmo*, término griego cuyo significado literal es “todo (es) en Dios”. “En Él nos movemos, existimos y somos”. Nos movemos nosotros, existimos nosotros, somos nosotros. Con la autonomía propia de toda criatura, es cierto, pero radicada en Dios. Eso que los teólogos llaman “autonomía teónoma”.

322

2. Una visión así, y sobre todo una vida coherente con esa visión, no son obvias, están amenazadas

Amenazadas desde profundas tendencias arcaicas que tiene su origen en el interior del hombre, y también desde una cultura tecno-funcional y consumista, objetivación por una parte de dichas tendencias y reforzamiento de las mismas, por otra.

2.1. San Ignacio alude en el PyF [Ej23] a tres de esas tendencias como impedimentos mayores para que el ser humano se convierta en el aliado de Dios y de su Proyecto sobre la Creación. Se trata de tres instintos (buenos

Ecología y espiritualidad ignaciana

en sí) que con harta facilidad se transforman en otras tantas obsesiones en torno a las cuales construimos nuestras vidas:

– *el instinto de vida* (bueno) cuando se transforma en obsesión por vivir. “No querer más salud que enfermedad, vida larga que corta”

– *el instinto de tener* (bueno también), cuando se transforma en obsesión por la acumulación. “No querer más riqueza que pobreza”

– *el instinto de valer* (también bueno) cuando se transforma en obsesión por el prestigio. “No querer más honor que deshonor”

Cuando alguna de esas obsesiones, o las tres, gobiernan nuestra vida, ¡pobres de los que viven a nuestro lado y pobre también de la creación que nos rodea! Se convierten en tres ídolos insaciables a los que hay que sacrificarlo todo, personas y cosas. No existe ya el paso atrás ni la reverencia ante nada. Se acabó la mirada contemplativa sobre la realidad y el encuentro con Dios en ella. De ahí la importancia de la famosa “indiferencia ignaciana” que no consiste (es importante notarlo para evitar malentendidos) en que *me dé igual* estar sano o enfermo, ser querido u odiado, etc., sino en que mi Deseo se oriente siempre hacia Dios y su Reino. Esa Pasión logrará lo que ninguna ascética puede lograr: que esas tres obsesiones, fijaciones insanas del deseo, no marquen el horizonte de nuestras elecciones.

323

2.2. *Un paso más.* Cuando en la primera semana aborda san Ignacio el tema del pecado, las meditaciones avanzan así: a) el pecado es fruto del mal uso de la libertad humana: “no se queriendo ayudar de su libertad” [Ej 50]; b) el pecado es en sí feo y malo, tiene una dimensión estética y otra ética que afectan a quien lo comete y también al género humano: “cuánta corrupción vino en el género humano...” [Ej 51], “mirando la fealdad y la malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí...” [Ej 57]; c) “exclamación admirativa”: ¡cómo me han dejado con vida las criaturas! ¡cómo no se han abierto para sorberme los cielos, el sol, la luna, las estrellas, la tierra...! [Ej 60]; d) el pecado es, en su último y más grave escalón, “un hacer contra la bondad infinita” [Ej 52].

Parece claro que para san Ignacio el pecado del hombre y de la humanidad tiene que ver directamente con Dios, le afecta en aquello que le constituye: ser bondad infinita, Amor. Pero que ello es así porque antes (si se puede utilizar este término) ha herido a sus criaturas: al género humano, a las criaturas, a la Tierra... Así pues, el pecado llega hasta el corazón de Dios a través de la “fealdad y malicia” que genera en el mundo. En el mundo tal como el Dios-Amor lo quiere y lo sueña.

San Ignacio, como acabamos de ver, se admira de que los elementos materiales del cosmos no se amotinen contra el hombre, ya que sobre ellos

José A. García

San Ignacio se admira de que los elementos materiales del cosmos no se amotinen contra el hombre, ya que sobre ellos descarga el efecto devastador del pecado.

descarga el efecto devastador del pecado que les impide su vocación de servicio a la humanidad y a Dios. ¿No resuena aquí el mensaje paulino de la frustración que experimenta la creación a causa del pecado del hombre, y la esperanza que la anima de verse liberada de su esclavitud para participar en la libertad de los hijos de Dios? (cf. Rom 8,20-22).

En el proceso de la primera semana de Ejercicios hay, pues, un poderoso argumento teológico en el que apoyar nuestra “conversión ecológica”.

2.3. *Otro paso adelante.* Cuando ya en la segunda semana nos pone san Ignacio en contacto con la Trinidad que mira al mundo y que decide la encarnación del Hijo, y más adelante con el nacimiento de Jesús en la cueva de Belén, ¿qué significa este

acontecimiento fundante del cristianismo con respecto a una vivencia cristiana de la ecología?

– Significa que uno de la Trinidad se ha hecho hombre como nosotros y al hacerlo se ha hermanado, no sólo con el hombre individual, sino también con los elementos cósmicos de los que éste hombre está hecho y con la casa (eikos) en la que el hombre habita.

– Significa que la encarnación de Cristo ha hecho santa la creación, la ha dotado de una vocación: ser hermana del Hijo y ponerse al servicio del Reino de Dios inaugurado por Él.

– Significa que el hombre no puede apropiarse arbitrariamente de la creación, sino recibirla como don y hermanarse con ella en el servicio al Plan de Dios.

2.4. *Y, por fin, una gran intuición de san Ignacio en “las dos Banderas”.* ¿En qué consiste tal intuición? El corazón del hombre es un lugar ambiguo al que llegan dos tipos de “propuestas salvadoras”. Uno anunciándole un camino aparente de vida que en realidad es de muerte, y otro de seguimiento de Jesús (y consiguientemente de negación de sí) que parece de muerte pero es de vida. El primero es falso, pero “parece” verdadero; por eso atrae tanto. El segundo es de vida, pero no lo parece. Sólo quienes entran por él, siguiendo a Jesús, saben que lleva a la “vida verdadera”.

Hasta aquí, todo es normal, pura doctrina cristiana. Lo original de la interpretación ignaciana está en que para san Ignacio la primera propuesta del “enemigo de natura humana” es, en la mayor parte de los casos, la *codicia de riquezas*, bien sean éstas materiales o espirituales. Una vez en ella el

Ecología y espiritualidad ignaciana

pecador saltará al *vano honor del mundo*, y de ahí a *crecida soberbia*. Y de ella, a todos los vicios... [Ej 142].

Uno se pregunta: ¿por qué ha de ser precisamente así, que el primer escalón de la maldad sea la codicia de riquezas y no otro de los pecados capitales? Es cierto que el texto introduce una matización, “*ut in pluribus*” (como sucede “en la mayoría de los casos”), pero modulada y todo la afirmación queda ahí. El Enemigo sabe que la propuesta más atrayente, y la que aparece con mayor potencial de *salvación* es la que conecta directamente con ese arcaísmo humano del acaparamiento. Si logro acumular muchos bienes, bien sean de orden material o intelectual o espiritual –parece insinuarle la tentación al hombre–, adiós inseguridades, adiós miedos... ¡Llegó seguridad total y con ella la salvación! Sabemos que no es verdad, pero la propuesta conecta muy bien con ese equívoco de nuestro pobre corazón... ¿Cómo se explica si no que logre tantos adeptos a lo largo y ancho de nuestro mundo?

Codicia, ambición de prestigio y soberbia se ejercen, no sólo contra el hombre, sino también contra la Tierra.

No hay por qué detenerse mucho en cómo incide este “engañó antropológico” en el tema de la ecología. Codicia, ambición de prestigio y soberbia se ejercen, no sólo contra el hombre, sino también contra la Tierra.

325

3. Algunas conclusiones

Quisiera terminar este artículo poniendo de manifiesto algunas conclusiones derivadas de todo lo dicho:

1ª. El potencial ecológico de la espiritualidad ignaciana es muy real pero necesita ser más explicitado porque el momento que vivimos así lo exige. En primer lugar cuidando que la concentración relacional del hombre con Dios y con Jesucristo, típica de los Ejercicios, no mande al olvido esa otra relación del hombre con las cosas (con la *casa común*) que también está presente en ellos, aunque todavía poco explorado. El peligro de tal concentración (que en su cara negativa supone una amputación) no es imaginado, es real. Tendremos, pues, que potenciar más esta dimensión ecológica de los Ejercicios, tanto en nuestra vida espiritual como en el ministerio de los Ejercicios.


2ª. La “conversión ecológica”, que si es real ha de manifestarse en el cuidado de la Tierra, no es opcional para quien desee vivir el seguimiento de Jesús en clave ignaciana. Nace de su entraña y nos afecta a todos, militemos o no en algún movimiento ecológico.

José A. García

3ª. En cualquiera de los dos casos, pero mucho más en el caso de la militancia ecológica, el reto está en que esa implicación sea, ella misma, espiritual. Es decir, que se trate de una “ecología con Espíritu”: radicada en Dios Padre creador del universo, en el Hijo que plantó su tienda entre nosotros, y en el Espíritu Santo que inspira la construcción de un cielo nuevo y una tierra nueva. Los análisis científicos y técnicos serán imprescindibles, pero no suficientes. Necesitamos vivirlos desde una espiritualidad que sostenga y aliente religiosamente nuestras motivaciones a largo plazo y convierta nuestra praxis ecológica en anuncio del Evangelio (buena noticia) de Dios para la Tierra...

4ª. Ignacio es muy realista con respecto a lo que hemos llamado “tendencias arcaicas” del ser humano que inciden directamente sobre el despojo de la tierra. También lo fue, y más, Jesús: quien intenta salvar su vida por la codicia de riquezas y la idolatría de la acumulación (cf. Lc 12,16-21) la pierde. Pero resulta que además de perderla él mismo, tuerce y arruina la vocación de las cosas y de las personas, especialmente de las más pobres y desprotegidas, una vocación sembrada en ellas por el propio Dios. Tarea nuestra es desvelar personal y públicamente este “defecto de fábrica” como primer paso para impedir que se expanda y ensanche el camino...

5ª. Queda, por fin, un tema harto difícil de plantear, pero también insoslayable. ¿Puede el acento y las motivaciones cristiano-ignacianas de la preocupación por el medio ambiente formar parte explícita del debate ecológico, al lado de otros acentos y tradiciones humanistas o científicas? ¿Debe hacerlo? Uno piensa que sí, pero el cuándo y el cómo son muy complejos y han de ser más pensados. Ojalá otros artículos de este mismo número se atrevan a abordar este tema.


 Études ignatiennes

Michel de Certeau et la spiritualité de saint Ignace

↓
 DOMINIQUE
 SALIN, S.J.

Centre Sèvres,
 Paris.

Dernier article
 paru dans *Christus*:
 « L'expérience
 des spirituels »
 (n°224, Octobre
 2009).

Après Pierre Teilhard de Chardin et en compagnie de Henri de Lubac, Karl Rahner et Bernard Lonergan, Michel de Certeau est l'un des cinq jésuites les plus marquants du XX^e siècle; ceux du moins qui continuent à faire écrire sur eux dans le monde entier. Trente ans après sa disparition, son existence de jésuite, pour brève qu'elle ait été (trente-six ans), laisse une trace singulière. Ce n'est pas seulement une pensée qui s'est déposée dans son œuvre, mais aussi, un peu comme dans le cas de Teilhard, une aventure risquée aux frontières des savoirs, des cultures et des orthodoxies. Une manière d'être, un style continuent d'appeler à des formes inédites de liberté.*

* Né en 1925, entré diacre dans la Compagnie de Jésus en 1950, prêtre en 1956, Certeau fut emporté par un cancer le 9 janvier 1986. Attaché à *Christus* à partir de 1956 (vingt articles, multiples notes et comptes-rendus) puis, à partir de 1967, à *Études*, il fut d'abord historien de la spiritualité, spécialiste des XVI^e-XVII^e siècles (éditions savantes de Pierre Favre et de Jean-Joseph Surin, *La possession de Loudun*, 1970). Ses articles à chaud sur Mai-68 dans *Études* lui valurent la célébrité médiatique (« En mai dernier, on a pris la parole comme on avait pris la Bastille en 1789 »). Croisant ses compétences en psychanalyse, en sociologie et en sémiologie avec son métier d'historien, il élargit de plus en plus son champ d'intervention (séminaires à Paris VIII-Vincennes puis à Paris-VII, outre son séminaire à l'Institut catholique de Paris). À partir de 1978, il enseigne l'anthropologie religieuse et culturelle à l'université de Californie, à San Diego. Élu à l'École des hautes études, il inaugure en septembre 1984 son séminaire « Anthropologie historique des croyances, XVI^e-XVII^e siècle », qui sera interrompu par sa mort, à l'âge de soixante ans. Ouvrages majeurs: *La prise de parole* (1968), *L'étranger ou l'union dans la différence* (1969), *L'écriture de l'histoire* (1975), *L'invention du quotidien* (2 t., 1980 et 1994), *La Fable mystique* (2 t., 1982 et 2013), *La faiblesse de croire* (posthume, 1987), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (posthume 1987), *Le christianisme éclaté* (1974), *La culture au pluriel* (1974).

C'est pourquoi envisager le rapport de Certeau à la spiritualité de saint Ignace invite certes à évoquer les analyses que l'historien de la spiritualité a consacrées à la doctrine de son maître à vivre, dans la revue *Christus* notamment. Mais cette évocation doit aussi tenter de faire droit à la manière dont la vie même de Certeau peut être considérée comme une « interprétation » de cette doctrine, au même titre que l'interprétation, par un virtuose, d'une grande partition.

— Les accents d'une spiritualité

La note fondamentale, qui jamais ne faillit, c'est l'optimisme, tout ignatien, du regard porté sur l'homme et sur l'histoire, sur la création et sur la société, en dépit des échecs et des horreurs. Pour Ignace, l'homme n'est pas corrompu par le péché originel, comme le pensaient les luthériens et les jansénistes. Il n'est que blessé. Le monde est la demeure de Dieu. L'homme, le jésuite notamment, doit s'y sentir chez lui (« Le monde est notre maison », disait Jérôme Nadal). Il y a beaucoup à faire pour rendre la maison habitable par tout le monde. On se retrouve les manches, on n'a pas peur de salir sa soutane. Ce seront donc les collèges, les missions, les réductions du Paraguay, l'engagement dans les débats intellectuels et sociaux, etc. – quelles que soient les ambiguïtés que, plus tard, ne manqueront pas de souligner les historiens.

Grand voyageur dans l'espace et dans le temps, Certeau était marqué par « le goût de l'autre », comme il disait à propos de l'historien, par la passion de l'autre. Rien de ce qui était humain ne lui était étranger, surtout pas l'étranger, justement. Ceux qui ont pratiqué Certeau dans les multiples séminaires, formels ou informels, dans lesquels il intervenait; les jeunes chercheurs qui ont bénéficié de son hospitalité (à l'instar de Maurice Giuliani, son premier « patron » à *Christus*, il s'était installé, en 1974, dans un appartement pour recevoir plus librement, plus libéralement) étaient frappés par la positivité de son regard sur l'autre, sa bienveillance, sa capacité d'écoute et de respect, sa serviabilité, la facilité avec laquelle il partageait son immense savoir. *L'invention du quotidien* témoigne de l'originalité de son regard sur « l'homme des masses », traditionnellement considéré comme matière première moutonnaire et consommatrice par les sociologues et les prescripteurs économiques. Certeau, lui, s'est attaché à déceler chez lui des tactiques insoupçonnées dans l'art de

≡ Études ignatiennes

se frayer un chemin de liberté, si étroit qu'il fût, dans le maquis des injonctions sociales, à l'écart des pistes tracées.

« Le monde est bon. Je bénirai la vie. » Certeau n'a pas cité la *Saison en enfer*. Mais, aux époques où triomphaient à l'Université l'existentialisme, la pensée marxiste multiples fois déclinée puis des variantes, plus ou moins sophistiquées, d'un nihilisme fatigué, il n'a jamais cru que les autres et le monde, c'était l'enfer. Il a cru le contraire, de toute son âme, comme Maître Ignace, que lui avait révélé Henri de Lubac, lorsqu'il était séminariste à Lyon.

Le goût de la liberté: les *Exercices spirituels*

Au cœur de la vocation jésuite, il y a les *Exercices spirituels*. Ils représentent la codification par Ignace de son expérience personnelle à Loyola et Manrèse. Le *Récit* la raconte, les *Exercices* en sont la version codifiée de telle sorte que d'autres puissent en tirer parti. Comme tout jésuite, Certeau a fait deux fois les trente jours. Après son Troisième An, il a passé l'année 1960-1961 à la villa Manrèse, à Clamart, où il donnait les Exercices. Quelques-uns de ses articles dans *Christus* témoignent de ce qu'il ne s'était pas contenté de faire les Exercices et de les donner, mais qu'il les avait aussi pensés. Pour lui comme pour les jésuites de sa génération et des générations à venir, la manière de comprendre les *Exercices* est celle du philosophe Gaston Fessard. La *Dialectique des Exercices spirituels* parut en 1956, l'année même où Certeau était ordonné prêtre, deux ans après la fondation de *Christus* par Maurice Giuliani.

Fessard a considérablement renouvelé la conception que les jésuites se faisaient des *Exercices*. Depuis le XVII^e siècle, la plupart y voyaient une école de prière ou d'union à Dieu. Certains, au XX^e siècle, les considéraient comme un parcours d'entraînement au « service dans l'Église ». Fessard y a vu d'abord une école de liberté. Car le cœur des Exercices, leur raison d'être, c'est l'élection, comprise comme décision libre ; aussi libre que possible par rapport aux conditionnements de fait. Les *Exercices* aident à choisir librement sa vie. Au terme, le retraitant peut dire : « Cette orientation de vie, ce choix, c'est moi qui l'ai voulu, librement ». Et aussi bien : « C'est Dieu qui l'a voulu en moi ». Puisque la liberté, c'est vouloir comme Dieu veut.

Les *Exercices* comme procédure, « manière de procéder » favorisant la naissance d'un acte libre. Cette manière de les considérer, et

Michel de Certeau et la spiritualité de saint Ignace 


de les donner, les jésuites de France et d'ailleurs l'ont pleinement assumée et monnayée. Les jésuites, de France et d'ailleurs, l'ont adoptée. Elle fait partie du patrimoine commun.

Deux articles de Certeau témoignent de cette intelligence. Dans le numéro de mars 1957: « Les lendemains de la décision. La “confirmation” », Certeau montre les tentations auxquelles est exposé celui qui vient de faire élection, significativement appelé par lui « l'élu », qu'il s'agisse du retraitant ou, avant lui, de Jésus lui-même aussitôt après son baptême.

1957 avait été l'année des premiers articles de Certeau dans *Christus*. 1973 fut l'année de son dernier article: « L'espace du désir ». C'est un magnifique commentaire du « Principe et fondement »¹. Plusieurs des grands thèmes qui articuleront *La Fable mystique*, dix ans plus tard, s'y annoncent. Le *désir*, d'abord. Il est appelé à se « dérégionaliser », à se laisser désengluier, configurer à « l'indifférence » de Dieu – Dieu qui est « toujours plus grand ». Pour devenir indifférente, la *volonté* de l'homme doit d'abord vouloir l'être (indifférente). « Demander ce que je veux »: l'invitation se répétera au début de chaque temps de méditation. Ici, vouloir ne rien vouloir, plus précisément ne rien préférer. L'aimantation de la volonté ne peut être le fait de l'homme laissé à lui-même. Elle se fera par les *affectus* (en français: les affects, les motions) qui sont autant d'irruptions de la volonté de Dieu dans celle de l'homme. Leur discernement au fil des journées permettra d'instaurer un ordre nouveau à la place du désordre antérieur.

Au seuil des *Exercices*, le Fondement instaure une rupture par rapport aux temps qui ont précédé. La coupure crée un espace pour que « ça parle ». Ce qui fait parler, ce n'est pas la réplétion, la saturation, c'est au contraire la dépossession, la rupture, l'absence. En outre, toutes les chicanes par où devra passer le désir, dans les semaines à venir (préambules, compositions de lieux, colloques, mises en scène intérieures, exercices des sens, etc.), toutes ces « opérations » n'ont pour but que de rendre possible la parole du désir. Les *Exercices* ne sont pas un catalogue de vérités à contempler, mais une suite d'opérations à faire, de discernements à mener à bien. Ce qui organise les *Exercices*, c'est la parole de l'autre, en vue

1. Luce Giard l'a heureusement reproduit dans *Le lieu de l'autre*, 2005, dont il constitue le ch. 10.


 Études ignatiennes

du choix, de l'élection. « Le texte fonctionne comme une attente de l'autre, un espace ordonné par le désir ». Pour que place soit faite à l'autre. L'autre, c'est d'abord le « directeur » qui fait place au retraitant, qui lui-même fait place au désir qui vient de l'autre.

Il fallait insister sur le Fondement des *Exercices*, sur ce fondement que sont les *Exercices*. Nul doute qu'ils ont été pour Michel de Certeau le lieu où il a pu renaître d'en haut. Comme Pierre Favre (celui qui, selon Ignace, donnait le mieux les *Exercices*), il y a entendu la voix qui l'appelait à naître à la liberté, et à aider les autres à se mettre à son écoute. Car ce qui frappait chez Certeau, ce qui scandalisait parfois, ce qui intriguait toujours, c'était sa tranquille liberté d'allure et de ton. Loin d'être toujours « conforme », il était rarement où on l'attendait.

« Trouver Dieu en toutes choses »

Être assez libre pour « trouver Dieu en toutes choses ». Le leitmotiv ignatien (mais la formule vient de plus loin, déjà chez Eckhart et Ruusbroec), Certeau a eu sa manière à lui de la comprendre. Pour lui, comme pour saint Augustin, Dieu est en réalité introuvable. Puisqu'il est, non au ciel, mais en toutes choses, on n'a jamais fini de le trouver. Plus précisément, le « trouver », c'est « le chercher "davantage" », c'est-à-dire plus universellement. Relance constante du désir. Car Dieu est un amour opérant sans cesse dans le monde. C'est du moins ainsi que le présente, en hors-texte à la fin des *Exercices*, la « contemplation pour parvenir à l'amour ».

Un bel article d'avril 1966 (« L'universalisme ignatien ») montre comment, chez le jésuite (c'est-à-dire l'ignatien qui s'efforce de vivre selon les *Constitutions* de l'Ordre fondé par Ignace, texte qui représente le deuxième pilier de la sagesse ignatienne), il y a forcément tension entre la voix de l'Esprit (de qui relève « l'intention ») et l'objectivité de la mission confiée et des conditions de son exécution. L'« examen de conscience » et le « compte de conscience » (conversation avec le supérieur) aident à un ajustement constant. En tout état de cause, l'action apostolique est d'abord pensée par Ignace comme une relation, un *conversar* permanent, avec Dieu et avec les autres. Pierre Favre est ici le jésuite idéal.

Ces quelques touches ne permettent que d'esquisser la manière dont Certeau rendait compte de la spiritualité de saint Ignace telle qu'il la comprenait. Telle aussi qu'elle peut être vécue par tout

chrétien (les *Exercices* sont à la disposition de tout le monde). Mais l'appel aux *Constitutions* de l'Ordre invite à considérer la manière d'être jésuite qui fut celle de Certeau.

— Une manière jésuite d'exister

Paradoxalement, c'est dans ses écrits consacrés à la condition et à l'expérience chrétienne en général que s'exprime, en filigrane mais indiscutablement, le « style » propre au jésuite Certeau.


Sortir et circuler

Au cœur des *Exercices*, au moment de l'élection, le retraitant est invité à « penser qu'il progressera en toutes choses spirituelles dans la mesure où il sortira de son amour, de son vouloir et de ses intérêts propres » (§ 189). « Sortir de son amour... » Étrange formulation. Pourtant, il n'est pas d'aventure spirituelle qui ne commence par un exode, à commencer par celle d'Abraham. Multiples sont, dans les écrits de Certeau, les évocations du père des croyants. Tout commence par une sortie de soi, jamais acquise, toujours à reprendre. Sortir de soi, de la maison d'enfance et des sentiers battus, pour aller au-devant de l'autre, de l'étranger, de celui qui dérange, inquiète, fait peur parfois. La fécondité d'une existence est à ce prix².

Il ne suffit d'ailleurs pas de sortir et de rencontrer, de nouer un *conversar*, il faut circuler, marcher, arpenter, sans repos³. À côté d'Abraham, l'autre figure tutélaire de Certeau est « Le Pèlerin » du *Récit* ignatien. Ignace convalescent, dès qu'il a pu marcher, s'est mis en route. Son itinérance a duré vingt ans. Vingt ans pour trouver son lieu, là où Dieu le voulait : à Rome. Encore le voyage n'était-il pas achevé : pendant les seize années qu'il lui restait à vivre, Ignace, en esprit, n'a cessé de voyager avec ses fils qu'il envoyait aux quatre coins du monde et tout en entretenant avec eux un *conversar* épistolaire aussi serré que possible. « Notre vocation est d'aller d'un lieu à un autre et de vivre en n'importe quelle partie du monde un plus grand service de Dieu et une plus grande aide des âmes », écrit

2. Joseph Moingt, « Une théologie de l'exil », *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Claude Geffré, Cerf, 1991.

3. Stanislas Breton, « Le pèlerin, voyageur et marcheur », *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Luce Giard, Cerf, 1988.


 Études ignatiennes

Ignace⁴. Il n'est pas nécessaire de passer sa vie dans les avions pour répondre à cette vocation. Certeau a limité l'essentiel de ses voyages aux deux Amériques. Car la pérégrination que souhaitait Ignace est d'abord culturelle et spirituelle. À cet égard aussi, Certeau fut un jésuite selon le cœur d'Ignace. Le contraire d'un assis. Son œuvre témoigne qu'il fut un grand arpenteur des savoirs, des époques et des champs culturels et sociaux. Au point de donner le tournis à ceux qui avaient du mal à le suivre : mais où est-il ? qui est-il ? que pense-t-il vraiment ?⁵

François Dosse a donné pour sous-titre à sa biographie de Certeau : *Le marcheur blessé* (2002). Autant qu'Ignace le boiteux, c'est le « Marcheur chérubinique », *Der Cherubinischer Wandersmann*, du poète mystique Angelus Silesius (XVII^e siècle) qui se profile ici. C'est d'ailleurs sur son évocation que s'achève *La Fable mystique*. On cite souvent le commentaire de Certeau : « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce *n'est pas ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de cela. Le désir crée un excès. Il fait aller plus loin, ailleurs ».

D'aucuns ont cru voir là un autoportrait de l'auteur en posture de mystique. Il s'agissait bien de cela ! Ce dont il est question ici, c'est le désir. C'est le propre du désir que d'être mystique. C'est la grâce de Certeau de l'avoir reconnu, à la lumière de saint Augustin, d'Ignace, de Freud et de Lacan sans doute. Dès lors, pour peu qu'on y fasse attention, le monde est plein de mystique et de mystiques. Certeau lui-même si l'on y tient, mais là n'est pas le point.

La vie commune

Quelques pages de Certeau, parmi les plus limpides qu'il ait écrites, introduisent à ce mystère, qui est au cœur de sa vie et de ses entreprises. D'abord le court texte intitulé « L'étranger » qui ouvre *L'étranger ou l'union dans la différence*⁶. L'expérience des disciples d'Emmaüs suscite une méditation sur l'autre, le désir de l'autre et

4. *Constitutions*, § 304.

5. Pour une brève et suggestive évocation de son itinéraire spirituel, voir « Cherchant Dieu », introduction par Luce Giard à la nouvelle édition de *La faiblesse de croire* (1^{re} éd. 1987, éd. de poche 2003).

6. Il y a lieu de croire qu'outre l'édition du *Mémorial* de saint Pierre Favre, ce livre est, pour le pape François, une référence.

Michel de Certeau et la spiritualité de saint Ignace 

l'aventure chrétienne telle qu'elle se structure autour d'un Dieu toujours autre, dans une communauté de frères constamment appelée à sortir d'elle-même pour pouvoir être elle-même. Le chrétien ne peut être tel que dans la relation, sans cesse à nouer et à reprendre, avec le frère humain, et d'abord celui qui ne se reconnaît pas chrétien.

L'autre texte, plus ample, s'intitule « L'expérience spirituelle »⁷. Il développe ce thème du rapport à l'autre dans l'ensemble de la vision propre à Certeau. Il montre (soit dit très vite et de manière plutôt abstraite) comment chaque individu, chaque groupe, chaque communauté historique...

trouve *sens* dans sa relation à ce qu'il *n'est pas* et, fondamentalement, avec Dieu. Ce « pas sans » est déjà en quelque sorte posé par Jésus lorsqu'il disait: Je ne suis rien sans mon Père et je ne suis rien sans vous, frères, ou sans un avenir que j'ignore. Une articulation avec les autres (indéfiniment) et avec Dieu (infini) est la façon dont chacun de nous, à sa mesure (extrêmement modeste), s'ouvre à l'infini. Chaque fois, l'infini est ce que nous recevons *et* ce qui nous manque, ce dont nous ne pouvons pas ne pas parler mais ce qui nous condamne aussi⁸.

L'infini, l'absolu, l'inconditionné n'est pas à chercher dans quelque empyrée inaccessible ni dans quelque expérience exceptionnelle. Il circule comme ce qui articule notre quotidien, il sourd mystérieusement dans les relations, l'espace, le jeu de différences dans lesquels nous sommes pris et sans cesse brassés, sans que nous sachions vraiment où tout cela nous mène. Certeau place cette situation sous le signe, le sous-titre, de « La vie commune ». L'expression, reprise du mystique flamand Ruusbroec (XIV^e siècle), désigne, non la vie en communauté, mais l'existence « ordinaire » dans la mesure où elle se reconnaît transie par « cet Autre qui ne cesse de manquer », au-delà ou en deçà de toute sensation ou sentiment particulier. Dans la mesure aussi où cette « vie commune » est le contraire même d'une vie solitaire. C'est ainsi que Certeau comprenait, pour lui-même et pour nous, l'existence mystique, la dimension mystique de l'existence.

7. Article paru dans *Christus* en octobre 1970. Luce Giard l'a introduit en tête de la réédition de *L'étranger* en 1991.

8. *L'étranger*, éd. de poche 2005, p. 18.

≡ Études ignatiennes

La terminologie n'est évidemment pas celle d'Ignace de Loyola. Mais c'est bien le genre d'expérience dont témoigne le pragmatisme apostolique qui caractérise sa correspondance et les *Constitutions* de l'ordre jésuite, aussi bien que les pages qui nous restent du journal de sa vie mystique.

*

Ces quelques considérations n'épuisent pas ce que la spiritualité et la tradition ignatiennes ont inspiré à Michel de Certeau. Il faudrait faire droit aussi à ses réflexions sur le rapport que peuvent entretenir un individu ou une institution avec une tradition, précisément. Les vues qu'il a exposées dans un article de 1966, « L'épreuve du temps »⁹, permettent de comprendre la manière, souvent déconcertante, dont Certeau s'est voulu fidèle à l'Église romaine et à la Compagnie de Jésus. Elles permettent aussi de dissiper certains malentendus autour de la notion de « rupture instauratrice » et de la distance prise à son égard par le P. Henri de Lubac, dont il s'est toujours voulu le disciple reconnaissant mais, à son tour, créatif.

9. *Christus* 51, 1966, repris dans *La faiblesse de croire*, ch. 3: « Le mythe des origines ».



La pericolosità degli eccessi. Ignazio di Loyola e le regole della tavola

di CLAUDIO FERLAN	3
1. Astinenza e digiuno ecclesiastico nella prima età moderna	4
2. Lamentele evangeliche contro i costumi romani	6
3. Ignazio di Loyola: l'influenza del vitto sulla vita	9
4. Ignazio a tavola	14
5. Conclusione	15

Contesto socio-religioso attuale e vissuto cristiano

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.	17
1. Spiritualità e religione	17
2. La spiritualità secolare come nuovo paradigma	19
3. Genesi della religione secolare	20
3.1. <i>I preludi della Riforma</i>	20
3.2. <i>La Riforma</i>	20
3.3. <i>Il deismo provvidenzialista del secolo XVII</i>	21
3.4. <i>I secoli XVIII e XIX</i>	23
3.5. <i>Il secolo XX</i>	25
4. In questo contesto: cosa è la spiritualità?	27
4.1. <i>Le due facce della ricerca di senso</i>	27
4.2. <i>Ricerca di senso e cultura</i>	27
5. Sintesi finale: cosa possiamo intendere per spiritualità oggi?	28

“Rimasero con lui” (Gv 1,39): Gesù inizia i discepoli alla vita spirituale nell'esperienza intima con Lui

di FABRIZIO PIERI	30
Introduzione	31
1. Gesù chiama i Dodici perché siano con Lui: il passaggio dal discepolato nella chiamata al lago (Mc, 1,16-20; 2,13-14) alla chiamata sul monte (Mc 3, 13-19)	31
1.1. <i>La vocazione presso il mare: (Mc 1,16-20 e 2,13-14)</i>	32
1.2. <i>La vocazione presso il monte (Mc 3, 13-19)</i>	35
2. L'esperienza della formazione nel cuore orecchio di Gesù con Giovanni: la relazione personale del discepolo amato	36
2.1. <i>Gli elementi dell'esperienza relazionale giovannea: i verbi e gli elementi di questa esperienza spirituale (1Gv 1,1-4)16</i>	40

3. Gesù inizia Paolo di Tarso alla vita spirituale formandolo
 alla necessità di configurarsi a Lui per essere suo
profumo di salvezza per il mondo (cf 2Cor 2,15) 45

Come iniziava Ignazio alla vita spirituale?

- di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J. 52
1. Iniziazione alla vita spirituale in genere 52
 - 1.1. *A Gerusalemme e a Barcellona* 52
 - 1.2. *Ad Alcalá e Salamanca* 54
 - 1.3. *A Parigi* 56
 2. Iniziazione agli Esercizi spirituali 58
 - 2.1. *Atletismo spirituale* 59
 - 2.2. *Amore divino e amore umano* 60
 - 2.3. *Volontà di Dio e autonomia dell'uomo* 62

Tra discreta lontananza e una sacra intimità

Chi dà modo e ordine nella vita spirituale

- di JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J. 65
1. Introduzione: abbiamo negli Esercizi Spirituali un tesoro
 che non possiamo falsificare né perdere 65
 2. Scopo dello studio: capire l'importanza di chi dà modo
 e ordine nella vita spirituale 69
 3. Abbiamo bisogno di una persona che ci dia modo e ordine
 negli Esercizi o nella Direzione Spirituale nei nostri giorni? 71
 4. Le qualità della persona che dà modo e ordine nella vita spirituale 74
 5. La missione e i compiti della persona che dà modo
 e ordine nella vita spirituale 78
 - 5.1. *L'accompagnatore è un semplice strumento* 78
 - 5.2. *La persona che accompagna deve essere come una bilancia* 79
 - 5.3. *Un vero direttore spirituale non s'improvvisa* 80
 - 5.4. *è un ministero che la Chiesa deve curare molto di più* 81
 - 5.5. *Accetta che l'accompagnamento si viva
 in un processo paziente di apprendimento* 82
 - 5.6. *Un padre spirituale favorisce la comunione* 82
 - 5.7. *Il direttore spirituale è capace di un'accettazione incondizionata* 83
 - 5.8. *Il padre spirituale sviluppa la capacità di ascolto* 83
 - 5.9. *è capace di aiutare a risolvere le crisi personali* 84
 6. Conclusione: la missione di chi dà ad altri il modo e l'ordine di meditare
 e contemplare è necessaria e molto importante per la vita spirituale 85

Come si sviluppa la vita spirituale, ci sono delle tappe?

di PAVULRAJ MICHAEL S.J.	88
1. Introduzione	88
2. Le tappe della vita spirituale	90
3. La vita spirituale è un cammino	92
4. La vita spirituale è un dono	94
5. La prima tappa nella vita spirituale è la purificazione	96
6. La seconda tappa della vita spirituale è l'illuminazione	97
7. La terza tappa nella vita spirituale è l'unione con Dio	99
8. Conclusione	103

Sacramenti, liturgia, Chiesa? C'è bisogno?

di TONI WITWER S.J.	104
Introduzione: difficoltà dell'avversione verso Dio e la Chiesa	104
Conoscere il dono di Dio	105
La nostra situazione da credenti	106
La convinzione della fattibilità di tutto	107
La mancanza di rapporti profondi	108
L'uomo insicuro e disorientato	109
La repressione della realtà del peccato	110
La risposta di Dio a queste difficoltà dell'uomo: l'offerta del Suo amore	111
L'Eucaristia – contemplazione dell'amore crocifisso	112
L'Eucaristia può vincere le nostre difficoltà	114
Conclusione	115

Iniziazione pratica alla preghiera e discernimento

di PAUL ROLPHY PINTO S.J.	116
Introduzione	116
1. Preghiera	117
1.1. <i>Dire la preghiera e fare la preghiera</i>	117
1.2. <i>Primo passo</i>	117
1.3. <i>Fare silenzio</i>	118
1.4. <i>Ulteriori passi</i>	119
2. Preghiera e discernimento	120
3. Discernimento	123
3.1. <i>Indifferenza</i>	123
3.2. <i>Esame quotidiano</i>	124
3.3. <i>Conversazione spirituale</i>	124
Conclusione	124

Metafisica o fenomenologia?

*Tomismo trascendentale in Joseph de Finance e fenomenologia ermeneutica
in Hans-Georg Gadamer a confronto*

di FERENC PATSCH S.J.	126
1. Cenni bio-bibliografici: provenienza e cammino intellettuale di de Finance ...	127
2. Il tomismo trascendentale quale metafisica aperta di de Finance: un'analisi del suo metodo	130
3. L'ermeneutica fenomenologica di H.-G. Gadamer quale correttivo dell'approccio tomista-trascendentale	136
4. Quale spiritualità filosofica?	142

Spiritualità ignaziana e alterità fondamentale in J. de Finance

di GIORGIA SALATIELLO	148
Le forme dell'alterità	148
Le condizioni trascendentali di possibilità	149
L'alterità fondamentale	151
L'Altro è il "luogo" del rapporto	152
Alterità verticale e orizzontale in Cristo	153

L'orizzonte infinito di alterità e libertà

Tra antropologia e teologia in Joseph De Finance

di DARIUSZ KOWALCZYK S.J.	155
1. L'altro e la costituzione dell'io	155
2. Dall'alterità orizzontale all'alterità verticale, e viceversa	157
3. L'alterità in Dio	159
4. Le libertà e la Libertà originaria	161
5. Libertà assoluta – ostacolo o fondamento?	162
6. Libertà è necessità in Dio	164
7. Il dramma della libertà – la possibilità del peccato mortale	167
8. Ispirazione ignaziana?	169

da Manresa: Ecología y espiritualidad ignaciana

di JOSÉ A. GARCÍA	171
1. San Ignacio y su visión sacramental del universo	172
2. Principio y final de los Ejercicios. ¿Una gran "inclusión"?	173
2. Una visión así, y sobre todo una vida coherente con esa visión, no son obvias, están amenazadas	176
3. Algunas conclusiones	179

*da Christus: Michel de Certeau et la spiritualité de saint Ignace*

di DOMINIQUE SALIN, S.J.	181
Les accents d'une spiritualité	182
<i>Le goût de la liberté : les Exercices spirituels</i>	183
« Trouver Dieu en toutes choses »	185
Une manière jésuite d'exister	186
<i>Sortir et circuler</i>	186
<i>La vie commune</i>	187
Indice	190