



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.25-2018 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

ARTURO SOSA S.J.

Discernimento apostolico in comune

CICLO DI CONFERENZE

LEGGI DI LIBERTÀ: IL DISCERNIMENTO SECONDO LE REGOLE DI SANT'IGNAZIO

GAETANO PICCOLO S.J.

Le regole della prima settimana EE [313-327]

JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.

*Come se vedesse Cristo nostro signore mangiare con i suoi apostoli.
Le regole per regolarsi in futuro in quanto al mangiare [ES 210-217]*

FEDERICO LOMBARDI S.J.

Le "Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante"

ANNA MARIA CAPUANI

*Leggi di libertà. Il discernimento secondo le regole
della seconda settimana degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio*

TAVOLA ROTONDA:

SPIRITUALITÀ IGNAZIANA E METODO TRASCENDENTALE IN BERNARD LONERGAN

GIORGIA SALATIELLO

Alcune note sul metodo trascendentale in Rahner e Lonergan

FERENC PATSCH S.J.

*La gradualità della «coscienza differenziata» in B. Lonergan.
Origini ignaziane?*

ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.

La conversione secondo Lonergan e Loyola

ROBERT M. DORAN S.J.

*The Trinitarian Visions of St Ignatius Loyola and Bernard Lonergan:
Comments on the Divine Missions*

Rassegna di Riviste

da **Christus**: **TIBOR BARTÓK S.J.**

Saint Joseph, dans la mystique de Lallemand

da **The Way**: **PHILIP ENDEAN S.J.**

The Concept of Ignatian Mysticism: Beyond Rahner and de Guibert

da **Manresa**: **JAVIER MELLONI S.J.**

San Ignacio ante la muerte



Il P. Arturo Sosa s.j., superiore generale della Compagnia di Gesù, ha offerto una conferenza sul *discernimento apostolico in comune* nell'ambito del convegno organizzato dall'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana per la celebrazione dei cento anni dell'inaugurazione della cattedra di teologia ascetica e di teologia mistica nell'Università. A cui segue un ciclo di conferenze intitolato: *Leggi di libertà: il discernimento secondo le regole di Sant'Ignazio*, con una prima relazione del P. Gaetano Piccolo s.j. sulle regole della prima settimana (*Esercizi Spirituali*, 313-327), una seconda del P. Emilio González Magaña s.j. dal titolo: "Come se vedesse Cristo nostro Signore mangiare con i suoi apostoli". *Le regole per regolarsi in futuro in quanto al mangiare* (*Esercizi Spirituali*, 210-217), La terza, del P. Federico Lombardi s.j., sulle *Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante* (*Esercizi Spirituali* 352-370), e concludendo con la relazione della Dott.ssa Anna Maria Capuani su *Il discernimento secondo le regole della seconda settimana degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio* (*Esercizi Spirituali* 328-336).

Inoltre, come avviene già da diversi anni nel secondo numero, presentiamo la tavola rotonda sul tema che coinvolge la spiritualità ignaziana e la filosofia trascendentale, in questa occasione centrata intorno al pensiero di Bernard Lonergan s.j. (1904-1984). Così, la Prof.ssa Giorgia Salatiello presenta *Alcune note sul metodo trascendentale in Karl Rahner s.j. e Bernard Lonergan s.j.*, mentre il P. Ferenc Patsch s.j. riflette su *La gradualità della «coscienza differenziata» in B. Lonergan. Origini ignaziane?* e il P. Rogelio García Mateo su *La conversione secondo Bernard Lonergan e Ignazio di Loyola*. Conclude la tavola rotonda il P. Robert M. Doran s.j. su *The Trinitarian Visions of St Ignatius Loyola and Bernard Lonergan: Comments on the Divine Missions*.

Infine, nella sezione *Rassegna di Riviste*, si offrono in questo caso tre articoli. Il primo del P. Tibor Bartók su «Saint Joseph, dans le mystique de Lallemant», uscito nella rivista *Christus* 251 (2016) 96-105 (www.revue-christus.com/article/saint-joseph-dans-la-mystique-de-lallemant-4357). Il secondo del P. Philip Endean s.j. su «The Concept of Ignatian Mysticism: Beyond Rahner and de Guibert» apparso in *The Way Supplement* 103 (2002) 77-86; e il terzo di P. Javier Melloni su «San Ignacio ante la muerte», pubblicato nella rivista *Manresa* 87 (2015) 119-129.

Con questo numero gli editori della rivista sperano di dare continuità all'impegno assunto di offrire ai lettori interessati materiale per la loro riflessione e approfondimento nella tradizione ignaziana.

Discernimento apostolico in comune

di ARTURO SOSA S.J.*

La celebrazione dei cento anni di formazione spirituale dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana è senza dubbio un'occasione per ringraziare il Signore per il tanto bene ricevuto e fatto. È anche un'occasione propizia per riconoscere il contributo a questo compito fondamentale della formazione come accompagnatori nella vita nello Spirito di migliaia di persone nel corso di questo arco di tempo. "Cento anni" significa molte generazioni di formatori e formati che hanno dato vita a tante modalità di accompagnamento del complesso e ricco cammino della Chiesa Cattolica nel corso del ventesimo secolo e di questa parte del ventunesimo, segnato in modo del tutto particolare dalla preparazione, dalla realizzazione e poi dalla travagliata messa in pratica del Concilio Ecumenico Vaticano II.

Con questo sguardo di gratitudine al cammino fatto e alle persone che lo hanno percorso, è anche importante approfittare di questa celebrazione per osservare il nostro contesto e individuare *i segni dei tempi*, le sfide che il medesimo Signore, che ha dato inizio a questo cammino e lo ha accompagnato, ci pone davanti per indicarci dove dirigere i nostri passi. A questo fine risulta fondamentale quell'atteggiamento spirituale che va sotto il nome di *discernimento*.

I. Contribuire al discernimento in comune

Lo stesso Papa Francesco fa continuamente riferimento alla necessità del *discernimento* nella vita della Chiesa, oggi in modo del tutto particolare. Nella sua recentissima Esortazione Apostolica *Gaudete et Exultate*¹ egli dedica l'ultimo capitolo al posto centrale del discernimento nella vita spirituale di ogni persona e della Chiesa. «Al giorno d'oggi – scrive Papa Francesco – l'attitudine al discernimento è diventata particolarmente necessaria. Infatti la vita attuale offre enormi possibilità di azione e di distrazione e il mondo le presenta come se fossero tutte valide e buone»².

* ARTURO SOSA S.J., Superiore Generale della Compagnia di Gesù e Vice Gran Cancelliere della Pontificia Università Gregoriana. Conferenza tenuta venerdì 13 aprile 2018 nella sede della medesima Università.

¹ Datata 19 marzo 2018, anche se pubblicata il 9 aprile 2018. In seguito citata come GE.

² GE, n° 167.

Il riflettere a proposito del discernimento ci apre un vasto campo della spiritualità cristiana. Non c'è infatti un modo solo di intendere ciò che significhi discernere, né di proporre concrete modalità di discernimento. Le riflessioni che oggi voglio condividere con voi evitano comunque di entrare in una discussione terminologica che rischierebbe di diventare senza fine e di distoglierci dall'obbiettivo che mi è stato proposto. Sappiamo molto bene che il lasciarsi trascinare in discussioni terminologiche è una delle grandi tentazioni del mondo accademico e di fatto qui stiamo parlando in una Università! Le riflessioni che vi propongo hanno dunque soltanto lo scopo di condividere con voi la maniera in cui la Compagnia di Gesù sta mettendo in pratica quella modalità particolare di discernere che viene normalmente definita come "discernimento in comune", a partire dalla sua Congregazione Generale 36^a riunitasi nell'ottobre e nel novembre 2016.

Va detto subito che ogni discernimento cristiano è personale e comune³ insieme, perché in linea di principio è sempre fatto da persone in dialogo con Dio e con altre persone. È la materia su cui discernere che, in genere, fa la differenza. Se si tratta cioè dell'elezione personale per esempio dello stato di vita, qualifichiamo questo processo come discernimento personale, anche se sappiamo che nel corso di esso la persona si apre al dialogo con il Signore e si confronta con chi l'accompagna nel processo. Quando si tratta invece di prendere una decisione – fare una elezione – che attiene alla missione condivisa, parliamo di discernimento in comune, anche se sappiamo che esso è possibile a condizione che ciascuno dei membri del gruppo che discerne porti l'oggetto dell'elezione nella sua preghiera personale davanti al Signore e confronti i suoi sentimenti e le sue intuizioni con gli altri, in modo da permettere a tutti di ascoltare lo Spirito Santo.

Preferisco chiamarlo *discernimento in comune* invece che *discernimento comunitario*, perché non sempre il gruppo che discerne è costituito da una comunità in senso stretto. Le comunità cristiane, laiche, religiose o di altro tipo sono invitate a discernere in comune, ma lo sono anche altri gruppi che condividono una missione, anche se non vivono come comunità. Per l'esperienza di cui intendo parlarvi attraverso questa comunicazione faccio riferimento alle comunità dei religiosi della Compagnia di Gesù, così come a quanti (religiosi, religiose, laici e laiche) esercitano delle responsabilità nelle nostre opere apostoliche o sono legati ad esse in ogni altra modalità di condivisione della missione apostolica.

L'appello del Papa ad acquisire *l'habitus* (cioè l'atteggiamento profondamente interiorizzato) del discernimento in comune fa riferimento, in linea di principio, ad ogni cristiano, ma soprattutto a coloro che condividono, a partire dalla fede, il servizio della riconciliazione di tutte le cose in Cristo, che è la ragion d'essere della Chiesa e il senso della vita dei discepoli di Gesù. Si tratta, pertanto, di un discernimento *apostolico* in comune. Uniti cerchiamo di obbedire allo Spirito Santo. Uniti affrontiamo ciò che il Signore ci invia a fare per annunciare il Vangelo, cioè *la Buona Notizia* per eccellenza.

³ Con frequenza si distingue tra discernimento personale e discernimento in comune. Personale o comune è una falsa alternativa. Il discernimento non è un'esperienza intimista, né individualista, ma è sempre un dialogo in cui entrano la persona e il suo Signore e, almeno, un'altra persona come accompagnatore.

Materia del discernimento è il *cercare e trovare* il contributo maggiore e migliore possibile⁴ alla missione di Cristo, cioè il contributo migliore di ciascuna persona e il contributo migliore di ogni comunità o gruppo responsabile di iniziative apostoliche.

II. Le basi del discernere in comune

Dalla creazione del mondo e, in un certo senso in maniera più esplicita, a partire dalla sua entrata nella storia attraverso l'incarnazione, Dio continua a condurre la storia umana: questo è il presupposto da cui prende le mosse ogni discernimento. A partire dalla sua entrata definitiva nella storia attraverso l'incarnazione di Gesù – il Figlio – nel seno della Vergine Maria, attraverso la sua vita, passione, morte e resurrezione, Dio continua ad operare attraverso lo Spirito Santo. «Ho ancora molte cose da dirvi, ma ora non potete comprenderle. Quando verrà lo Spirito di Verità, egli vi introdurrà in tutta la verità» ha detto Gesù ai suoi discepoli durante l'ultima cena, secondo il racconto del IV Vangelo⁵.

Il Signore, dunque, ha ancora molte cose da dirci. Di più: Egli è deciso a farlo con la generosità che caratterizza il suo modo di impegnarsi con noi, uomini e donne, per puro amore. La nostra parte è quella di ascoltare queste *cose* per metterle in pratica. Di fatto esse esprimono la *sua volontà*. Imparare a capire quello che ci dice il Signore è proprio cercare la sua volontà. E decidere di agire secondo quello che ci ha comunicato significa scegliere di fare la sua volontà e quindi diventare discepoli del Signore.

La convinzione che Dio operi nella storia e continui a comunicarsi a noi è il presupposto sul quale si fondano gli sforzi anche per discernere in comune. Ma, lo sappiamo bene, la storia umana è ambigua, in essa combattono forze opposte. Nella storia sono presenti il bene e il male e si esercita la libertà di ogni essere umano e di ogni gruppo o società umana che può scegliere un percorso o un altro. Per capire questo fino in fondo ci è utile ricordare la parabola del grano e della zizzania⁶ che ci insegna ad essere attenti davanti alla complessità delle situazioni e ad avere pazienza storica per permettere al Regno di Dio di crescere. Il discernimento è lo strumento per distinguere l'azione del cattivo spirito operante nella storia e all'interno del cuore umano da quella dello Spirito Santo, dono del Signore a coloro che lo accolgono. Dice il Papa:

«La vita cristiana è un combattimento permanente. Si richiedono forza e coraggio per resistere alle tentazioni del diavolo e annunciare il Vangelo. Questa lotta è molto bella, perché ci permette di fare festa ogni volta che il Signore vince nella nostra vita.

Non si tratta solamente di un combattimento contro il mondo e la mentalità mondana, che ci inganna, ci confonde e ci rende mediocri, senza impegno e senza gioia. Nemmeno si riduce a una lotta contro la propria fragilità e le proprie inclinazioni (ognuno ha le proprie: la pigrizia,

⁴ Coloro che hanno familiarità con il linguaggio ignaziano troveranno qui l'eco degli Esercizi Spirituali e la caratteristica tensione del *magis* che viene proposta nel Principio e Fondamento.

⁵ Gv 16,12-13.

⁶ Mt, 13,24-30.

la lussuria, l'invidia, le gelosie, e così via). È anche una lotta costante contro il diavolo, che è il principe del male. Gesù stesso festeggia le nostre vittorie. Si rallegrava quando i suoi discepoli riuscivano a progredire nell'annuncio del Vangelo, superando l'opposizione del Maligno, ed esultava: "Vedevo Satana cadere dal cielo come una folgore" (Lc 10,18).⁷

Per questo si devono cercare le condizioni che permettano di ascoltare lo Spirito Santo e di lasciarsi guidare da Lui nella vita-missione. Tale disposizione, personale e di gruppo, ad accogliere e seguire lo Spirito che si comunica, evita i falsi discernimenti in comune che cercano solo di rivestire di un linguaggio ignazianamente corretto decisioni prese precedentemente secondo quelli che di fatto sono i criteri del gruppo, piuttosto che quelli dello Spirito.

Nei capitoli 42 e 43 del profeta Geremia incontriamo un chiaro esempio di un falso discernimento in comune.

«Tutti i capi delle bande armate e Giovanni, figlio di Karèach, e Azaria, figlio di Osaìa, e tutto il popolo, piccoli e grandi, si presentarono al profeta Geremia e gli dissero: "Ti sia gradita la nostra supplica! Prega per noi il Signore, tuo Dio, in favore di tutto questo resto, perché noi siamo rimasti in pochi dopo essere stati molti, come vedi con i tuoi occhi. Il Signore, tuo Dio, ci indichi la via per la quale dobbiamo andare e che cosa dobbiamo fare"».

Il Profeta, fiducioso nella sincerità di questo gruppo, trasmette loro la Parola ricevuta:

«Così dice il Signore, Dio d'Israele, al quale mi avete inviato perché gli presentassi la vostra supplica: Se continuate ad abitare in questa regione, vi edificherò e non vi abatterò, vi planterò e non vi sradicherò, perché mi pento del male che vi ho arrecato. Non temete il re di Babilonia, che vi incute timore; non temetelo – oracolo del Signore –, perché io sarò con voi per salvarvi».

Invece, questo gruppo aveva già deciso cosa fare prima di ascoltare il Signore. Voleva soltanto coprire le proprie paure e decisioni con le parole del Profeta per presentarle come adempimento della volontà di Dio.

D'altra parte, dobbiamo riconoscere l'esistenza di preziose esperienze di discernimento in comune tanto nella tradizione quanto nella vita attuale della Chiesa e della Vita Consacrata. Fare una ricognizione delle *buone pratiche* di discernimento in comune, così come della bibliografia relativa ad esse per metterla a disposizione di quanti partecipano alla missione, sarebbe di grande aiuto per rafforzare una cultura del discernimento in comune. Incoraggio l'Istituto di Spiritualità della PUG a prendere parte a questo lavoro di ricerca e creazione, così come anche ad elaborare processi formativi sul discernimento in comune, che siano accessibili a tutti coloro con cui condividiamo la missione e a tutti quei membri della Chiesa che si sentono chiamati a crescere in questa importante dimensione della vita cristiana.

⁷ EG 158-159.

III. Principali proprietà del discernimento in comune

Voglio riferirmi ora alle principali proprietà del discernimento in comune. Sono proprietà presenti in diverso grado, in funzione delle circostanze in cui si realizza tale esperienza. L'enumerazione che segue non pretende di proporre tappe o passi, bensì intende indicare ciò che caratterizza un discernimento in comune attraverso almeno alcune delle sue proprietà. Seguendo il criterio ignaziano, il discernimento in comune tiene in conto *le persone, i tempi e i luoghi*.

Un buon discernimento in comune dunque richiede le seguenti proprietà:

1. *Unione degli animi*

Il discernimento in comune richiede l'esistenza di ciò che Ignazio di Loyola chiama *unione degli animi* del gruppo che discerne, poiché si propone liberamente di fare una *elezione* conforme alla volontà di Dio.

Questa unione degli animi nasce dalla condivisione del medesimo scopo da parte di tutti, perché ciò che è in gioco nel discernimento riguarda tutti e ciascuno direttamente. Per questo, c'è bisogno di una buona conoscenza reciproca che faccia nascere la fiducia degli uni negli altri e stimoli la partecipazione attiva di ciascuno.

2. *Conoscenza di come si discerne*

Negli Esercizi Spirituali Sant'Ignazio presenta tre *tempi* (modi) per una sana e buona elezione⁸. Nel primo modo⁹ il gruppo arriva ad una situazione nella quale non c'è alcun dubbio su quale sia la volontà di Dio. Il gruppo sperimenta una serenità condivisa riguardo alla decisione presa e la percepisce come ispirata dallo Spirito Santo senza ombra di dubbio. Questo modo è una vera grazia del Signore e come tale va riconosciuta e messa in pratica.

Un altro modo¹⁰ di fare il discernimento è a partire dalla presa di coscienza delle cosiddette *mozioni spirituali*.

Che cosa intende S. Ignazio con questa espressione? Va detto subito, anche se non si tratta di cose nuove per la maggior parte di voi, che non stiamo parlando di stati d'animo. Le mozioni spirituali sono piuttosto effetti sensibili degli spiriti che cercano di muovere la volontà delle persone in una direzione o in un'altra. Nel linguaggio ignaziano le mozioni più importanti per il discernimento si chiamano *consolazione* e *desolazione*¹¹

⁸ Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola n° 175-188. Citato in seguito come ES.

⁹ ES 175.

¹⁰ ES 176,183,188.

¹¹ Si vedano le *Regole per sentire e conoscere in qualche modo le diverse mozioni...* (Esercizi Spirituali n° 313-327) e *Regole per lo stesso scopo con maggiore discernimento degli spiriti...* (ES 328-336).

«Perché come nella consolazione ci guida e consiglia di più il buono spirito così nella desolazione il cattivo, con i cui consigli non possiamo prendere la strada giusta». ¹²

Consolazione e desolazione non sono dunque sinonimi di essere contento o triste, sentirsi bene o sentirsi male, a proprio agio o contro voglia, di essere o no d'accordo con l'idea o la posizione di un altro. La scena della preghiera di Gesù nell'Orto degli Ulivi, prima della Passione ¹³, può essere un buon aiuto per distinguere le mozioni dagli stati d'animo. Gesù, pur provando tristezza e angoscia (vv. 37-38), *sceglie* di seguire la volontà del Padre ¹⁴. Le mozioni fanno appello alla libertà di scegliere.

Più in particolare le mozioni del buono Spirito inducono ad una crescita nella fede, nella speranza e nella carità ¹⁵. La pace interiore profonda al termine di un discernimento, avvertita anche in situazioni di grande sofferenza, è il segno di aver trovato la volontà di Dio, è la conferma di essersi sintonizzati con lo Spirito, percepita o attraverso la *gioia* del Vangelo, o attraverso la *consolazione*, che Papa Francesco ci ha invitati a chiedere con insistenza.

Per un *gruppo* di persone con esperienza nel discernimento degli spiriti è possibile ricorrere al discernimento in comune come processo durante il quale è necessario percepire e qualificare le *mozioni* che gli spiriti provocano nel gruppo nella sua ricerca della volontà di Dio. La capacità del gruppo di realizzare tale discernimento è dunque una condizione per poter ricorrere al secondo modo di elezione. Si tratta di procedere in questa linea. La preghiera personale e la presa di coscienza delle mozioni interiori da parte di ciascuno dei membri sono il primo passo. Il secondo passo prevede la messa in comune delle mozioni personali e la loro valutazione per arrivare ad una percezione comune dello stato spirituale del gruppo. Questa andrà confermata in un ulteriore momento di preghiera personale e poi di nuova successiva condivisione.

Senza dubbio, imparare a percepire le mozioni spirituali *del gruppo* è una sfida da non sottovalutare. Non è un puro esercizio della ragione, ma appunto di discernimento dei movimenti spirituali all'interno del gruppo riguardo alla materia circa la quale va presa la decisione.

Attraverso il discernimento degli spiriti è possibile dunque acquisire coscienza della direzione che prenderebbe la vita del gruppo se seguisse questo o quel movimento dello spirito, per seguire alla fine le mozioni dello spirito buono.

Il terzo modo o *tempo* ¹⁶ di discernimento in comune si usa in certe occasioni, in base alle condizioni vissute dalle persone che fanno parte del gruppo che si trova in discerni-

¹² ES 318.

¹³ Mt 26,36-46.

¹⁴ La Sacra Scrittura offre numerosi esempi della distanza tra il seguire lo Spirito e lo stato d'animo delle persone. La vocazione e la vita dei profeti ne sono un chiaro esempio. Anche la decisione di Giuseppe di accettare Maria, già incinta, come sua sposa ci mostra questa distanza tra il lasciarsi condurre dallo Spirito e gli stati d'animo durante il cammino (Mt 1,18-24).

¹⁵ ES 316.

¹⁶ ES 177-178.

mento. Si tratta qui di valutare cioè se sia più opportuno far ricorso all'esercizio della ragione, cioè alla valutazione dei vantaggi (pro) o degli svantaggi (contro) di ciascuna delle possibili scelte, nell'orizzonte del maggior e miglior servizio alla gloria di Dio attraverso una determinata decisione.

Anche qui può essere utile procedere in due tempi. In un primo momento ciascuno dei membri del gruppo cerca le ragioni a favore della prima delle scelte proposte e quindi queste ragioni vengono condivise. In un secondo momento tutti cercano le ragioni contro e si condividono. Lo stesso procedimento può essere seguito per la seconda alternativa proposta. Al termine il gruppo pondera tutte le ragioni espresse e, sulla base dei pro e dei contro, prende una decisione. In questo caso la condizione è la capacità del gruppo di usare la ragione lucidamente per percepire quale sia il maggior bene nell'orizzonte dei valori del Regno. Alla fine offrirà la decisione presa al Signore perché sia confermata¹⁷.

3. Scegliere bene la materia su cui discernere

Non tutte le decisioni richiedono un discernimento in comune. Il discernimento in comune è fatto per *cercare e trovare la volontà di Dio* in questioni importanti che riguardano tutto un gruppo nelle quali non sia totalmente chiaro che cosa fare, o come farlo, oppure che cosa sia meglio fare o come farlo nel migliore dei modi possibili. Di conseguenza, è cruciale saper scegliere la questione o le questioni che hanno bisogno di una *elezione* attraverso un discernimento in comune.

Allo stesso tempo, bisogna avere a disposizione un'informazione completa, di qualità e alla portata di tutti sulla materia da trattare. Il buon discernimento dipende dalla conoscenza precisa della materia sulla quale si vuole fare elezione e di quale sia il risultato atteso da un processo tanto esigente e complesso.

In questo modo si evita la banalizzazione di chiamare "discernimento" qualunque modo di giustificare decisioni piccole o grandi.

4. Sapere chi partecipa e per quale ragione

È necessario stabilire con chiarezza *quali soggetti* partecipano al processo di discernimento, *per quale ragione* e in *quale condizione* lo fanno.

La materia su cui si compie l'*elezione* determinerà i soggetti che si invitano a parteciparvi. Questo significa che ciascun partecipante deve sapere con esattezza e accettare liberamente la ragione per cui forma parte del gruppo che discerne e in quale condizione lo fa.

In funzione del gruppo, della materia e delle altre condizioni in cui si realizza il discernimento, può essere conveniente e prudente invitare altri soggetti in qualità di accompagnatori del processo o esperti nelle questioni da trattare.

¹⁷ ES 183.

5. Libertà interiore

Una condizione senza la quale non è possibile compiere una buona elezione è la libertà interiore. I soggetti che partecipano al discernimento devono coltivare la propria libertà interiore, cioè il proprio distacco dagli interessi personali per accettare ciò che è il bene maggiore nella prospettiva del Vangelo. La libertà interiore è frutto di un'autentica vita spirituale, capace del silenzio nel quale si apre la possibilità di ascoltare Dio e di percepire i segni dei tempi, anche attraverso i quali si comunica lo Spirito.

Anche per coloro che condividono il lavoro per un mondo più giusto e umano, che contribuiscono con sincerità di cuore alla trasformazione delle relazioni sociali e lavorano per la riconciliazione e la pace, però non condividono la fede cristiana, è possibile e necessario acquisire questa libertà interiore che suppone di *uscire dal proprio amore, volere e interesse*¹⁸. Tale libertà interiore è una possibilità umana di crescere come persone nella relazione gratuita con gli altri, cercando il maggiore bene di tutti, anche se questo comporta rinunce e sacrifici personali.

6. Mettere in comune la preghiera

Il gruppo che si propone di discernere in comune deve trovare i modi e gli spazi per pregare personalmente e in comune in accordo con le proprie caratteristiche. La preghiera personale e la preghiera comunitaria mantengono la tensione tra il cielo e la terra, cercando il *magis* che nasce dalla nostra relazione con Dio e la sua Parola. Aiutano a tenere presente che, *come gruppo* che cerca di discernere in comune, siamo sempre servitori della *missio Dei*.

L'Eucaristia è il modo privilegiato della preghiera in comune per i cristiani. Può, infatti, avere un significato speciale e un posto centrale nei processi di discernimento in comune. Una comunità o un gruppo, capace di celebrare l'Eucaristia come fonte della vita nello Spirito, cresce nella sua capacità di percepire l'azione dello Spirito nel mondo e di sentire come il Signore compie la sua parola di essere con noi tutti i giorni fino alla fine della storia¹⁹.

7. La conversazione spirituale

Un discernimento in comune è cosa diversa da una discussione d'affari nella quale si cerca di prendere la decisione più ragionevole secondo una logica amministrativa. È anche differente dall'esercizio parlamentare in cui si fa attenzione al gioco tra maggioranza, minoranze, alleanze, ecc., in funzione di interessi individuali o di gruppo, avvalendosi

¹⁸ ES 189. Non sono pochi i casi in cui delle persone che non condividono la nostra fede cristiana partecipano a opere apostoliche della Chiesa Cattolica o ci ritroviamo insieme a loro nel servizio dei più bisognosi ovunque. Trovare il modo più rispettoso e reale di rendere anche loro veramente partecipi del discernimento in comune è una sfida alla nostra creatività e libertà di figli e figlie di Dio.

¹⁹ Mt 28,20.

della capacità oratoria e di altre “tecniche” parlamentari. Tali spazi hanno in comune con il discernimento la necessità di offrire un’informazione di qualità sulla questione in esame e la capacità di argomentare razionalmente. Il discernimento ne ha bisogno, ma non si esaurisce certamente in esse. Il discernimento si attiene, in definitiva, alle mozioni spirituali o, non avendo chiarezza su di esse, a quanto ragionevolmente può generare maggior amore e servizio alla gloria di Dio cercando sempre la conferma che viene dall’alto.

Il discernimento in comune include uno spazio di tempo dedicato alla condivisione della preghiera e della riflessione personale mediante *la conversazione spirituale*. Si tratta, da una parte, di un tempo per la presentazione davanti a tutti, con semplicità, e senza toni oratori, di ciò che si è percepito come movimenti dello Spirito o della valutazione personale del punto in esame.

D’altra parte, ci vuole la disposizione ad “ascoltare l’altro”, rispettosamente, senza contraddire le mozioni spirituali che egli ha colto dentro di sé. Nel sentire gli altri si può produrre un’eco spirituale o nuove mozioni spirituali in chi ascolta, offrendo l’occasione per una nuova percezione delle cose. La consuetudine di conversare spiritualmente, l’abitudine di ascoltare gli altri con attenzione e il saper comunicare la propria esperienza e le proprie idee con semplicità e chiarezza aiutano il buon discernimento in comune quando la materia consiglia di farvi ricorso.

8. *La pratica sistematica dell’esame*

Quella modalità specifica di preghiera che va tradizionalmente sotto il nome di *esame di coscienza* appartiene fin dagli inizi alla spiritualità cristiana.

Ad esso è stato dato un rilievo tutto particolare da S. Ignazio che ne ha fatto una modalità di preghiera irrinunciabile della sua spiritualità tutta incentrata sul cercare e trovare Dio in tutte le cose. Diversamente dalla pratica comune, significativamente, l’*esame* ignaziano comincia con il ringraziamento. Si tratta cioè di ringraziare il Signore della vita e della storia per la sua presenza ovunque, in mezzo agli esseri umani e all’interno di ogni persona.

Nell’ambito della nostra riflessione sul discernimento comunitario si deve dire che la pratica dell’*esame*, oltre che a collocare in questo clima di gratitudine, aiuta in modo del tutto particolare a percepire la vera natura delle mozioni interiori e a valutare se si stia andando per la buona strada. È necessario mettere insieme l’*esame* personale di ogni partecipante con l’*esame* di quanto avviene nel gruppo. Imparare ad esaminare i movimenti del gruppo è ciò che permette di tastare il polso del processo per sapere se bisogna andare avanti e come, guidati dallo Spirito. L’annotazione costante dei movimenti del gruppo riflessi nell’*esame* è anche uno strumento che aiuta a conservare la memoria del processo.

Così come impariamo a percepire i nostri movimenti interiori, il discernimento in comune esige di sviluppare la capacità di percepire e interpretare i movimenti spirituali del gruppo che si trova in ascolto dello Spirito per trovare la volontà di Dio.

9. Stabilire come prendere la decisione finale

Come prendere la decisione al termine del processo di discernimento in comune è una caratteristica che deve stabilirsi con chiarezza e precisione dall'inizio stesso del processo. Coloro che vi partecipano devono sapere ed essere d'accordo dal principio sul modo in cui si giungerà alla decisione finale.

Ci sono diverse possibilità rispetto a come prendere le decisioni, alla conclusione di un discernimento in comune, secondo le caratteristiche del gruppo. Alcuni gruppi prendono le decisioni all'unanimità; altri in base alla maggioranza dei voti. In un discernimento di una comunità religiosa di gesuiti, per esempio, si sa che la decisione finale è posta nelle mani del Superiore locale e le decisioni di una Provincia o di una Regione spettano al rispettivo Superiore Maggiore. Le opere e le istituzioni apostoliche si reggono invece su statuti e norme propri, che devono stabilire come prendere le decisioni riguardanti la specifica organizzazione e chi deve prenderle. Il successo di un discernimento in comune richiede piena chiarezza su questo punto.

IV. Riflessione finale

Consapevoli di come il discernimento sia una grazia che riceviamo quando ci apriamo all'azione dello Spirito Santo nella storia e in ciascuno di noi, chiediamo questa grazia con perseveranza alla santa famiglia di Nazareth, cioè a Giuseppe, lo sposo, a Maria, la vergine-madre e a Gesù, il Figlio, che hanno vissuto in un permanente discernimento in comune.

La famiglia di Nazareth infatti è frutto del discernimento che parte dalla decisione trinitaria di salvare il mondo mediante l'incarnazione della seconda Persona; continua con il *si faccia in me secondo la tua volontà* di Maria all'annuncio dell'arcangelo Gabriele; e prosegue poi con la accettazione di Giuseppe che nei sogni ode la voce del buono spirito e segue questa ispirazione, anche se essa può apparire in contrasto con la Legge e i costumi del suo ambiente.

Il discernimento non sparisce dunque neppure un istante dalla vita della famiglia di Nazareth, impegnata costantemente nell'ascolto e nella elezione della volontà salvifica di Dio come senso della propria vita. Chiediamo quindi a S. Giuseppe, a Maria, Nostra Signora, e a Gesù, il Cristo inviato da Dio, la grazia di vivere nell'ascolto della Parola e di operare secondo lo Spirito Santo dentro l'invito, accettato, a partecipare pienamente alla missione di riconciliazione e giustizia affidata dal Signore alla sua Chiesa.

Le regole della prima settimana

EE [313-327]

di Gaetano Piccolo S.J.*

Il numero 313 degli *Esercizi spirituali* con cui inizia questa parte recita così:

«**Regole** per sentire e conoscere in qualche modo le varie **mozioni** che si producono nell'anima: le buone per accoglierle e le cattive per respingerle; e sono più proprie della prima settimana».

Il presupposto antropologico che soggiace alle considerazioni di Ignazio è dunque che ci sia una regolarità nel modo in cui funziona la nostra interiorità, sebbene sia una regolarità approssimativa, non matematica, come dimostra l'espressione "in qualche modo" che Ignazio aggiunge nel titolo. Il termine regola è da intendere da un lato nel senso etimologico, ovvero ciò che ha a che fare con il 'regolo', con una misura con cui confrontare. Le regole sono misure grazie alle quali posso valutare quello che c'è in me. L'altro riferimento, che certamente Ignazio ha in mente, è l'uso della regola monastica: regole come modelli di riferimento.

Queste regole sono di solito conosciute come regole del discernimento, sebbene in questa espressione si possa annidare un'affrettata conclusione che ci porta a coglierne solo la portata pratica in vista di una scelta.

Per Ignazio invece si tratta di un aiuto per *sentire e conoscere*, dunque per prendere consapevolezza del nostro mondo interiore. Questa è infatti la premessa del discernimento. Per usare un'immagine, potremmo pensare la nostra interiorità come un setaccio: prima di scegliere cosa tenere e cosa buttare via, occorre riconoscere quello che c'è. La parola 'discernimento' ha proprio in sé la radice 'cernere', da cui appunto cernita.

Le regole che Ignazio ci presenta qui servono quindi, prima ancora che a fare una scelta, a prendere consapevolezza di quello che c'è dentro di noi.

Per indicare quello che c'è dentro di noi, Ignazio usa la parola 'mozioni': un termine che richiama evidentemente un movimento, una spinta. Volendo tradurre in un linguaggio moderno questo termine, anche grazie al contributo delle neuroscienze (si pensi per esempio alla distinzione operata da Antonio Damasio), potremmo dire che Ignazio sta pensando ai sentimenti più che alle emozioni. Fin dagli inizi del percorso degli *Esercizi* questa distinzione è fondamentale.

Le emozioni infatti si collocano a un livello più superficiale e costituiscono la risposta immediata e automatica del nostro corpo agli stimoli esterni. Esse sono re-azioni.

* GAETANO PICCOLO S.J., docente di Filosofia teoretica presso la Pontificia Università Gregoriana, Roma, piccolo.g@gesuiti.it.

Come tali sono pubbliche, cioè visibili a tutti in virtù delle loro manifestazioni somatiche o attraverso la risonanza magnetica che evidenzia le aree del cervello attivate in seguito ad uno stimolo.

I sentimenti invece implicano una componente cognitiva, cioè un pensiero: un sentimento nasce dall'interpretazione che stiamo dando di una situazione, di un evento o di una persona, esprime quindi una relazione. Come diceva Epitteto: «non sono le cose in sé che ci danno fastidio, ma l'opinione che ci facciamo di esse». I sentimenti sono quindi privati perché sono espressione del nostro modo personale di metterci in relazione con il mondo.

Quando Ignazio parla di *mozioni* fa dunque riferimento ai sentimenti, egli infatti mette in relazione ciò che proviamo con ciò che stiamo pensando: ciò che sentiamo rivela un pensiero e ai pensieri applichiamo il discernimento per scoprire quale ne sia l'origine. Al numero 32 degli Esercizi, introducendo l'esame di coscienza, Ignazio *presuppone* infatti che «esistono in me tre tipi di pensiero: uno mio proprio, che proviene dalla mia libertà e volontà; e altri due che vengono dall'esterno: uno dallo spirito buono e uno dal cattivo».

La relazione tra consapevolezza del proprio mondo affettivo, cioè delle spinte interiori, e discernimento accompagna tutto il percorso degli Esercizi. Se non avessimo consapevolezza delle spinte interiori che ci muovono, esse farebbero ugualmente il loro lavoro, portandoci nella direzione in cui non abbiamo scelto di andare, come una barca che si trova in mare e sulla quale soffiano comunque dei venti che la spingono in qualche direzione. Solo se riconosciamo i venti e impariamo a farne uso, possiamo utilizzarli per portare la barca dove vogliamo. Discernere vuol dire infatti scegliere la rotta verso cui andare, usando le *mozioni* che ci aiutano a raggiungere la meta che abbiamo scelto.

Già nel numero 1 degli Esercizi, Ignazio definiva gli Esercizi come un modo per preparare e disporre l'anima a liberarsi dagli affetti *dis-ordinati*, non in senso morale, ma nel senso di non ordinati al fine/meta che vogliamo raggiungere. Ignazio chiarirà poco dopo che il fine è quello proprio per cui l'uomo è stato creato: lodare, riverire e servire Dio nostro Signore [23].

C'è dunque una grande inclusione tra l'incipit degli Esercizi e la parte finale, in cui Ignazio raccoglie queste regole per conoscere i propri movimenti interiori. Al centro di questo itinerario Ignazio colloca l'elezione, cioè la scelta vera e propria, che può essere una scelta di vita, la scelta di accettare una responsabilità, una scelta rispetto a una relazione ecc.

Le regole che vedremo fra poco sono specificamente adatte a un particolare momento in cui avviene l'elezione. Ignazio distingue infatti tre tempi dell'elezione [175-177], cioè tre situazioni in cui ci possiamo trovare quando siamo in procinto di scegliere:

Primo tempo: possibilità di un intervento diretto dello Spirito santo sulla volontà, talmente convincente da portare a precise, indiscutibili, definitive scelte.

Secondo tempo: la ricerca della divina volontà tramite il discernimento delle *mozioni*.

Ed è qui che si inserisce più propriamente l'uso delle regole che vedremo.

Terzo tempo: attivando la ragione.

Primo tempo [175]

T. Green lo chiama tempo della rivelazione.

Ignazio stesso ne aveva fatto esperienza: nell'autobiografia racconta che, avendo fatto il proposito di non mangiare carne, una mattina gli si presentò la visione di carne pronta per essere mangiata e, nonostante il suo proposito, non poteva dubitare sull'assenso da dare a questa spinta. È importante notare quanto segue, ovvero che Ignazio verifica, quanto ha sperimentato, con il confessore.

In un'altra occasione, Ignazio sperimenta questo tempo quando sente di doversi opporre alla proposta del cappello cardinalizio per Francesco Borgia proposto da Carlo V a Giulio III.

Secondo tempo [176]

È il metodo che Ignazio predilige.

Solo questo di fatto è il tempo propriamente del discernimento. In questo tempo la priorità è assegnata all'elemento affettivo, non a quello intellettuale. È qui che occorre considerare consolazioni e desolazioni.

Questo metodo secondo Ignazio è da privilegiare rispetto al terzo tempo perché qui c'è un intervento diretto di Dio sebbene sia da riconoscere con prudenza.

Il luogo classico per capire come praticamente Ignazio mettesse in atto il discernimento è il *Diario spirituale*. Per esempio nella prima parte (2 febbraio-12 marzo 1544) egli si chiede se le chiese della Compagnia possano avere rendite stabili, oltre che per il culto, anche per il sostentamento dei gesuiti professi.

Terzo tempo [177]

Nel caso in cui il ricorso al discernimento degli spiriti non abbia prodotto i frutti sperati – o perché gli spiriti non ci agitano, o perché non si è pervenuti a soddisfacente soluzione, o perché quella prospettata “non sembra buona” – bisogna passare al “tempo tranquillo” o, come lo indica il Direttorio autografo, *al terzo modo del ragionamento intellettuale*.

La condizione necessaria è che si goda di libertà e di tranquillità: «Quando l'anima non è agitata da vari spiriti e usa le sue facoltà naturali liberamente e tranquillamente» [EE 177,3].

Serrato ragionamento ed estremo rigore logico nel tirare le conclusioni fanno parte dello specifico di questo tempo.

Questo tempo non si radica in un principio elevato come le mozioni spirituali, però è da ritenersi ordinariamente più sicuro e suole conservare e consolidare il secondo modo.

L'uno non esclude l'altro e ciascuno ha i suoi vantaggi. Questo terzo tempo non si usa solo quando mancano i primi due, ma ha anche una funzione complementare, cioè aggiunge qualcosa, completa, perfeziona la ricerca.

Come scrive il p. Nadal: il Terzo tempo non deve poggiare solo sul lume naturale della ragione, ma sulla ragione illuminata dalla fede. Si è nel Terzo tempo quando si agisce sotto l'azione della grazia ordinaria, esercitando le proprie potenze naturali di ragionamento, investigazione, consiglio, prudenza e tutto quanto rientra nell'ambito delle potenze naturali.

Si tratta comunque di discernimento spirituale perché esso è costituito da uno scambio tra saggezza umana e luce della grazia.

Oltre ai tempi dell'elezione, quando si tratta di considerare i nostri movimenti affettivi (secondo tempo), Ignazio distingue anche tra una serie di regole più adatte alla *prima settimana* (per chi è all'inizio di un cammino spirituale, ma che possono essere usate anche in altri momenti, in quanto ci capita di ritornare *come* all'inizio del nostro percorso spirituale) e regole della *seconda settimana* più adatte a chi si trova più avanti nel cammino spirituale.

Questa distinzione si trova nelle prime due regole [314-315] che condensano quella che potremmo definire come la regola fondamentale.

Occorre chiarire a noi stessi se stiamo andando di peccato mortale in peccato mortale, cioè se stiamo andando verso il nostro io, verso l'egoismo, la sensualità, l'orgoglio, la vendetta... o se stiamo andando onestamente verso Dio, così come possiamo, cercando di impegnarci con le nostre forze.

In ciascuna di queste due situazioni, lo spirito buono e lo spirito cattivo agiranno in modo diametralmente opposto:

- Se una persona sta andando verso il suo io, allora lo spirito cattivo cercherà di confermarla in questa situazione agendo sui suoi canali affettivi, dando soddisfazione, piacere, autocompiacimento.
- Se una persona sta andando verso il suo io, allora lo spirito buono cercherà di dissuaderla, creando agitazione, inquietudine, mediante il ragionamento, dal momento che i canali affettivi sono già occupati dallo spirito cattivo.
- Se una persona sta andando verso Dio, lo spirito buono la incoraggerà, le darà conforto, sostegno, fiducia.
- Se una persona sta andando verso Dio, lo spirito cattivo cercherà di frenarla, facendo leva soprattutto sui pensieri, creando false ragioni, ingigantendo gli ostacoli, confondendo il volto e la Parola di Dio.

Sebbene sia alquanto semplice riconoscere quando stiamo andando verso Dio, è più complicato ammettere con noi stessi quando stiamo andando verso il nostro io, quando cioè ci troviamo in una situazione di peccato. Per questo motivo è importante ricordare che le regole del discernimento sono inserite all'interno del percorso degli Esercizi che si svolge inevitabilmente in un contesto dialogico, dove cioè l'esercitante è accompagnato da colui che dà gli Esercizi. Questo aspetto è rilevante perché quando siamo in una situazione di peccato, solo un altro può farci da specchio e aiutarci a prenderne consapevolezza, come nell'episodio in cui il profeta Natan racconta a Davide una storia per aiutarlo a riconoscere quello che sta vivendo (cf 2Sam 12).

Una delle difficoltà del discernimento è l'incapacità di dare un nome alle nostre *mozioni* ovvero ai nostri sentimenti. Il nostro analfabetismo affettivo è sicuramente uno dei motivi per cui non riusciamo a discernere. Per questo Ignazio definisce due grandi gruppi di sentimenti, in base alla direzione del movimento: quelli che ci fanno sentire che stiamo andando verso Dio, e che Ignazio raccoglie sotto il nome di consolazione, e quelli che invece ci fanno sentire lontani da Dio e che Ignazio chiama desolazione [316-317].

Da questa distinzione deriva la prima regola pratica [318]: quando siamo nel tempo della desolazione è meglio non prendere alcuna decisione o non cambiare la decisione presa in precedenza nel tempo della consolazione. Nella desolazione siamo infatti maggiormente esposti al soffio dello spirito cattivo, tenderemo a prendere decisioni sulla base della rabbia, dello scoraggiamento, della delusione...

Ignazio dedica più attenzione alle situazioni di desolazione perché sono certamente quelle più rischiose (nonché più frequenti). Dal momento che nelle situazioni di desolazione non possiamo prendere decisioni o cambiare quelle prese in precedenza, possiamo però provare a cambiare noi stessi, cercando di intensificare la preghiera, la meditazione, esaminandoci di più, mettendo in atto qualche penitenza [319]. Già qui vediamo che Ignazio ritiene che la desolazione si possa vincere attraverso uno sforzo della volontà che reagisce alla tentazione di assecondare la direzione innescata dalla desolazione.

La desolazione può anche essere, come abbiamo visto nell'esposizione della regola fondamentale, un modo di Dio per riportarci verso di lui o far emergere le nostre risorse. Ignazio precisa infatti che anche nella desolazione, sebbene abbiamo la sensazione di essere lontani da Dio, non siamo però lasciati senza la grazia sufficiente [320]. Nella desolazione viene meno l'aiuto straordinario di Dio, ma non la grazia ordinaria con cui possiamo far fronte alle situazioni.

Questa regola è da mettere in relazione con quanto Ignazio dice successivamente [322] a proposito dei motivi per i quali Dio può talvolta metterci in una situazione di desolazione: occorre interrogarsi per esempio sul modo in cui stiamo portando avanti la nostra vita spirituale, forse Dio vuole scuoterci dalla nostra tiepidezza, dalla pigrizia, dall'accidia.

In secondo luogo, potrebbe trattarsi di un modo per prendere consapevolezza delle nostre risorse: quando non abbiamo il vento in poppa, occorre mettersi a remare e così scopriremo la nostra forza senza adagiarsi necessariamente sull'aiuto che può venirci dall'esterno. Per usare un'immagine è come un cavallo che impara a correre senza essere sempre sollecitato dalle zollette di zucchero.

Può essere anche un modo attraverso cui Dio ci fa prendere consapevolezza del fatto che la consolazione non dipende da noi e che non è dovuta a un nostro merito. Ignazio usa l'immagine di chi *fa il nido in casa d'altri*, cioè di chi si appropria di qualcosa che non è suo. Questa desolazione è dunque fisiologica nel corso del cammino di chi sta progredendo nella vita spirituale, ma che potrebbe essere indotto ad attribuire alle proprie capacità il merito dei suoi progressi. In altre parole, Dio ci rimanda alla gratuità di quello che viviamo. L'esercitante lo imparerà ancora meglio nella contemplazione per raggiungere l'amore [230-237], quando, alla fine degli Esercizi, aprirà gli occhi sul fatto

che tutto quello che c'è nella sua vita è un dono. E questi doni comprendono ovviamente anche la consolazione.

L'immagine di una barca alle prese con i venti diversi che continuamente la muovono potrebbe rendere bene l'idea di una persona che si trova a vivere continuamente stati d'animo molto diversi. In un certo senso è vero, perché siamo sempre un campo di battaglia, per usare un'altra immagine di Ignazio, in quanto Dio ci spinge sempre verso il bene e il Nemico della natura umana cerca di impedirci di arrivare al nostro bene.

Proprio per evitare questo spiacevole mal di mare tra i marosi della vita, Ignazio suggerisce alcune regole molto semplici, ma che ci aiutano a trovare un equilibrio nella vita per non risultare persone che passano da un estremo all'altro. Se infatti quando siamo nella consolazione siamo al settimo cielo e quando siamo nella desolazione sprofondiamo sotto terra, gli altri ci percepiscono come persone inaffidabili e imprevedibili.

Per questo motivo Ignazio suggerisce alcuni accorgimenti che ci aiutano a mantenere un certo equilibrio nell'ordinarietà della vita. Quando siamo nella desolazione, occorre esercitare la virtù della pazienza [321]. La tentazione cercherà infatti di persuaderci che il tunnel non avrà mai fine. La pazienza ci aiuta a camminare per progredire verso l'uscita dal tunnel. Nella desolazione occorre ricordarsi che abbiamo la grazia sufficiente, cioè la forza necessaria, per affrontare le difficoltà della vita [324]. Pazienza e speranza sono dunque gli atteggiamenti che deve esercitare chi è nella desolazione.

Dall'altra parte, quando siamo nella consolazione occorre progredire nella virtù dell'umiltà, ricordando che quella consolazione è un dono, non ci appartiene e potrebbe terminare. La consolazione è dunque il momento in cui facciamo il nostro rifornimento [323], come le auto da corsa nel *pit stop*! Riceviamo energia per affrontare il tempo della desolazione che inevitabilmente prima o poi arriverà.

Le ultime tre regole [325-327] sono dedicate specificamente a descrivere alcuni modi in cui il Nemico opera dentro di noi per allontanarci dal bene verso cui Dio ci sta spingendo.

La prima di queste regole possiamo chiamarla un invito ad *agere contra*, cioè a reagire nella direzione opposta a quella della tentazione, una volta che l'abbiamo scoperta. Ignazio usa l'immagine della relazione uomo-donna. Oggi questo paragone è alquanto impopolare, ma forse Ignazio aveva colto un aspetto della psicologia femminile. L'idea di Ignazio è che se ci facciamo vedere deboli davanti alla tentazione (paragonata appunto a una donna), la tentazione prenderà allora più forza e ci vincerà. Occorre dunque non farsi vedere deboli, non accettare passivamente quello che il Nemico sta operando dentro di noi. Pensiamo per esempio a quello che succede quando ci troviamo su un piano inclinato: se procediamo nella direzione del piano inclinato, non potremo che precipitare, se invece ci muoviamo nella direzione opposta, allora potremo rimettere il piano in equilibrio. Se per esempio siamo tentati di metterci sempre al centro delle situazioni e ce ne rendiamo conto, possiamo provare a metterci da parte anche quando non sarebbe necessario. Ignazio applicava questa regola per esempio al tempo della preghiera: se la preghiera è arida e ci viene voglia di ridurre il tempo che abbiamo fissato per la preghiera, il consiglio è di re-agire e di pregare un minuto in più del tempo fissato.

Nella seconda regola Ignazio paragona invece il Nemico a un falso innamorato che cerca di sedurre la fanciulla di buona famiglia o la donna sposata. Ciò che Ignazio vuole mettere in evidenza nel modo di agire del Nemico è la spinta a tenere tutto nascosto, magari col pretesto della vergogna o della buona fama o dell'irrelevanza o dell'inutilità di una condivisione.

Quando avvertiamo la spinta a tenere tutto nascosto, dice Ignazio, occorre invece trovare le occasioni opportune per confrontarsi su quello che sta avvenendo in noi. Con un'immagine moderna potremmo parlare della necessità di accendere la luce per vedere cosa sta avvenendo nella nostra stanza interiore. Il Nemico infatti vuole operare al buio per non essere scoperto. Quando dentro di noi le cose rimangono in ombra e non le vediamo possono sfuggire al nostro controllo. Mantenendo tutto nascosto, la persona non può neppure essere aiutata.

Pensiamo per esempio a un bambino che ha preso un brutto voto a scuola. La tentazione sarà probabilmente quella di tenere tutto nascosto per non essere rimproverato, in questo modo però si toglie anche l'opportunità di essere aiutato dai genitori. Se il bambino confida quello che è accaduto, probabilmente sarà rimproverato, ma i suoi genitori potranno anche aiutarlo. Il Nemico cerca quindi di evitare che noi stabiliamo un rapporto filiale, di fiducia, con Dio. Con un'altra espressione ancora potremmo dire *dialogus versus diabolum*, il dialogo allontana la tentazione, ovviamente si tratta di un dialogo con persone e in luoghi in cui possiamo sentirci sicuri e accolti.

Nell'ultima regola Ignazio paragona il Nemico a un condottiero che gira intorno a una cittadella per scorgerne le brecce, i punti deboli attraverso cui passare. Noi siamo come questa cittadella e dunque può essere utile un'esplorazione della nostra interiorità per riconoscere i nostri punti deboli e ripararli per quanto possibile. Ancora una volta, come vediamo, il tema è quello della consapevolezza. Qui si tratta di conoscere la nostra fragilità, i nostri limiti, i luoghi che per noi rappresentano più facilmente occasioni di peccato.

A tal fine può essere utile tenere un diario spirituale, perché nel nostro esame potremo fare attenzione a quello che ci ha allontanato dal bene. Con l'andare del tempo, rileggendo il nostro diario, noteremo che alcune cause si ripetono più spesso, probabilmente quelle sono le brecce da riparare in modo più urgente.

Man mano che andremo avanti nella vita spirituale, il Nemico affinerà le sue strategie di seduzione e comincerà a parlarci con un altro linguaggio, ma questo sarà sviluppato nelle cosiddette regole della seconda settimana.



Come se vedesse Cristo nostro signore mangiare con i suoi apostoli

*Le regole per regolarsi in futuro
in quanto al mangiare [ES 210-217]*

di JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.*

1. Introduzione:

le regole complementari degli Esercizi Spirituali

Gli Esercizi Spirituali non sarebbero completi se Sant'Ignazio non avesse incluso qualche riferimento al tema del controllo dell'appetito e del dominio di sé. Per il modo in cui gli Esercizi prevedono la disposizione del soggetto a prepararsi adeguatamente per il servizio e la maggiore gloria di Dio, è necessario dire una parola su come approfittare di tutte le energie per mettersi nelle sue mani e lasciarsi guidare dalla sua Parola. È evidente che Ignazio sapeva che il maligno lavora sempre e, una volta fatta l'elezione, fa di tutto per ostacolare e, addirittura, cancellare il desiderio di seguire Gesù che la persona ha maturato già nella seconda settimana. Non basta la buona volontà e, tante volte, per questioni che potrebbero sembrare *banali*, il soggetto, che prima era desideroso di offrire tutto se stesso a Dio, si lascia trascinare dalla negligenza, dalla mancanza di interesse, dal vizio, da un capriccio o, semplicemente, dal desiderio di divertimento. E questo, frequentemente, non è collegato agli ideali professati, né ai doni ricevuti o all'ambiente familiare o di lavoro, bensì è proporzionato a un interesse spontaneo che sorge dall'amore¹. Quando un interesse nobile, l'attenzione allo spirituale [ES 214, 1], o il piacere per un lavoro occupa la parte centrale dell'intendimento [ES 214,2], come tutte le energie vitali, che può sviluppare la nostra psicologia in un processo di creatività, allora la "sensualità" obbedisce spontaneamente alla ragione e all'uomo, e i suoi piaceri si trasformano rimanendo unificati intenzionalmente per il suo servizio. Così facendo, l'austerità e l'amore non comportano una rinuncia o un sacrificio, bensì tutto il contrario.

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

¹ Cf. ARZUBIALDE, Santiago. (1991). *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, p. 441.

Sant'Ignazio inserisce nella terza settimana dei suoi *Esercizi spirituali* alcune Regole da seguire, che servono da completamento ed integrazione delle prime tre settimane. È il momento opportuno per ordinare l'appetito umano dei desideri delle cose che l'uomo deve fare necessariamente nella sua vita², per quanto riguarda la quantità, la qualità e il modo di ciascuna di esse, partendo dalla contemplazione dell'umanità di Gesù. Spesso queste Regole vengono trascurate, bypassate, invece sono utilissime per inquadrare il senso delle tre settimane. La proposta che qui viene fatta è allora quella di spiegare e inquadrare questi tre tipi di Regole all'interno delle tre vie spirituali classiche e degli itinerari di perfezione.

2. Uno schema di riferimento per inquadrare le regole complementari

Nella storia della Tradizione, il tema del “*discernimento degli spiriti*” e quello della “*discretio*” sono stati fra loro fortemente legati. Facevano riferimento all'atto di riconoscere le mozioni, i movimenti che venivano “*di fuori*”, per riconoscere il bene o il male e scoprire la tentazione³. Fu Cassiano ad introdurre il tema del discernimento nell'ideale greco della *mesotes*, convertendolo in una virtù propria della mente che dava origine a una disposizione intermedia fra la concupiscenza della carne e quella dello spirito che cercava la purezza del cuore. La *discretio*, secondo Cassiano, era una virtù degli anziani che, dalla propria esperienza e da quella degli altri, erano riusciti a conoscere meglio i limiti della natura umana e i suoi pericoli e così ad evitare gli estremi sia di abuso che di difetto. Con il tempo, la virtù della *discretio* ha avuto derivazione quale parte della virtù della prudenza.

Cassiano sviluppa l'opera di Origene ed Evagrio che fanno riferimento alle mozioni degli spiriti, i quali non hanno niente a che vedere con la virtù della *discretio* intesa come *moderazione*. Tratta tutti e due i temi come il compito o la virtù di superare gli eccessi, ma senza raggiungere la perfetta unità. E siccome la sua idea era la ricerca della purezza di cuore, questa si raggiunge solo con la moderazione che è l'origine di tutte le virtù, risiede nel *nous* e si esercita in modo permanente e quotidianamente sia nel mangiare sia nel dormire. Prima, nell'ambito della vita monastica, San Basilio Magno, nelle sue regole 18^a e 19^a, aveva presentato l'argomento della temperanza nel cibo e nel sonno⁴. Così, l'argomento del *dominio di sé* e della *temperanza* nel cibo era già conosciuto e, addirittura, era strutturato mediante alcune regole. San Vincenzo Ferreri, d'altro canto, nel suo *Tractatus de vita Spiritualis* (c. 8,9 e 10), scrisse alcune regole sul cibo e le bevande, che,

² GARCÍA HIRSCHFELD, Carlos. (1984). “Las ‘Reglas para ordenarse en el comer para adelante’ [210-217]. Aplicación de estas Reglas a un tema actual”. En: *Manresa* Vol, 56, Julio-Septiembre, N° 202-204.

³ Cf. ORIGENE. (1980) *Peri Arkhon* III, 6, 3. Paris: Sch 268, p. 240.

⁴ Cf. AMAND, D. (1948). *L'ascèse monastique de Saint Basile*. Paris : Maredsous, pp. 225-231.

per la loro somiglianza con le regole ignaziane, potrebbero a buon ragione essere di ispirazione per Ignazio⁵.

È interessante constatare come questi temi compaiano già nella Tradizione della Chiesa, ma la novità e il contributo di Ignazio di Loyola risiedono nel fatto che i due temi appaiono completamente distinti e separati. Nel corso dei suoi *Esercizi Spirituali* Sant'Ignazio fa riferimento alla distinzione tra le tre vie spirituali tipiche del cammino di crescita cristiana (via purgativa, via illuminativa e via unitiva). Nell'annotazione decima, infatti, scrive: «quando chi dà gli esercizi si accorge che chi li riceve è combattuto e tentato sotto apparenza di bene, allora è il caso di parlargli delle regole della seconda settimana già detta. Perché comunemente il nemico dell'umana natura tenta maggiormente sotto apparenza di bene quando la persona si esercita nella via illuminativa, che corrisponde agli esercizi della seconda settimana, e non tanto nella via purgativa, che corrisponde agli esercizi della prima settimana.» [ES 10]⁶.

La via purgativa indica il liberarsi dai propri peccati, mentre la via illuminativa consiste nell'imitare Cristo compiendo la propria missione, liberandosi così da quel male che si presenta sotto parvenza di bene. Il demonio, infatti, alcune persone le attacca non spingendole al male (non sono infatti così principianti da cadere in questo modo), ma spingendole ad un bene che, però, non è «il loro bene», cioè il bene specifico, proprio e personale di ciascuno. La via illuminativa comprende, dunque, la scelta e la conferma della volontà di Dio per la piena realizzazione. Infine la via unitiva è il raggiungimento dell'unione con Dio secondo la propria vocazione.

Queste tre vie spirituali classiche furono individuate già da San Bonaventura nel suo *De triplici via*, ma si tratta comunque di un patrimonio ancora più antico della Chiesa. San Bonaventura poi andò anche oltre collegando le tre vie con le tre virtù teologali. Nel capitolo IV dell'*Itinerarium mentis in Deum*, infatti, egli sottolinea come «bisogna (quindi) che la nostra anima, immagine di Dio, si rivesta delle tre virtù teologali, dalle quali viene purificata, illuminata e resa perfetta»⁷. Queste tre virtù teologali sono la speranza, la fede e la carità (l'amore divino). La vita spirituale si può così riassumere con questo schema⁸:

La via	Consiste nel	Corrisponde al senso	Conduce alla	Appropriata a	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

⁵ Cf. BRETTE, S. (1924). *San Vicente Ferrer und Sein Literarischer Nachlass*. Münster, pp. 136-139. Citato da ARZUBIALDE, Santiago. (1991). *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis...* Opus cit., p. 447.

⁶ LOYOLA, Ignazio di. (2006). *Esercizi spirituali*. Con il commento di Louis Lallemand. Roma: La Civiltà Cattolica. D'ora in poi abbreviato in ES.

⁷ BAGNOREGIO, Bonaventura da. (2010). *Itinerarium mentis in Deum*, Milano, p. 60.

Poi, ancora, predicando nel 1268 sui doni dello Spirito Santo, San Bonaventura ne ricavò una vera e propria *summa* «dinamica» pensata come un «concreto itinerario ascetico che va percorso tappa dopo tappa»⁹. L'itinerario mistico si trova così ad essere diviso anche in sette parti più dettagliate secondo i doni dello Spirito Santo. Questa divisione in sette tappe la ritroviamo anche in tante predicazioni di santi, come San Filippo Neri e San Gaspare Del Bufalo. Il primo è l'ideatore del *Pellegrinaggio delle sette chiese di Roma*, la cosiddetta *Via Paradisi*, in cui ad ognuna delle sette chiese più importanti di Roma è associata la meditazione su un dono dello Spirito al quale è contrapposto il rispettivo vizio¹⁰.

Diapositiva dell'itinerario mistico

La via	Consiste nel	Come la virtù della	Settimana degli <i>Esercizi Spirituali</i>	Regole e note ignaziane complementari	Doni dello Spirito Santo	vizi
Purgativa	Fuggire il male	Speranza	Prima settimana	Note per conoscere gli scrupoli	timor di Dio	gola
					pietà	ira
					scienza	lussuria
Illuminativa	Imitare Cristo	Fede	Seconda settimana	Regole per l'ufficio di distribuire elemosine	consiglio	avarizia
			Terza settimana	Regole per regolarsi in futuro in quanto al mangiare	fortezza	accidia
Unitiva	Unirsi a Dio	Carità	Quarta settimana	Regole per il vero sentimento che dobbiamo avere nella Chiesa militante	intelletto	invidia
					sapienza	superbia

⁸ MANZO, Giacomo. (2016). *Le Regole Complementari degli Esercizi Spirituali*. Elaborato finale del Seminario AS2143. Roma: PUG, p. 4.

⁹ DI MAIO, A. (2008). *Piccolo glossario bonaventuriano. Introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*, Roma, p. 97.

¹⁰ MANZO, Giacomo. (2016). *Le Regole Complementari degli Esercizi Spirituali...*, Opus cit., p. 5.

3. Le regole per regolarsi in futuro in quanto al mangiare

3.1. Perché nella terza settimana?

Nella terza settimana degli Esercizi Spirituali, quando Sant'Ignazio si mostra "più avaro nelle parole e più silenzioso"¹¹ troviamo queste otto regole. Nello studio delle versioni precedenti la *Vulgata*, non appaiono tracce del latino deficiente e povero delle prime copie del manoscritto ignaziano. Questo fa pensare all'esistenza di un correttore che a buon motivo potrebbe essere stato Pierre Favre, il quale probabilmente ha curato la traduzione dal castigliano al latino, pare in contemporanea alle ultime *annotazioni*¹², e verosimilmente nell'ultima fase della redazione del libro degli Esercizi Spirituali dal 1537 al 1539¹³. È ipotizzabile inoltre che siano state scritte prima del 1538, data dell'ultima redazione del testo C. Non ne siamo certi, ma presumibilmente anche Ignazio ha scritto qualche cosa molto prima e successivamente ha sviluppato l'argomento della *penitenza* e della *temperanza* nel cibo, ma non si conosce la data precisa circa la composizione e la storia redazionale.

Perché appaiono precisamente qui?¹⁴ È questa una domanda molto frequente che però non ha trovato una risposta condivisa da tutti. I primi direttori non parlano di queste regole fino al "*Directorio de Polanco*"¹⁵, fra il 1573 e il 1574. Quando si tratta di descrivere la condizione di ciascuno degli esercitanti, si fa riferimento al momento e all'utilità, specialmente della quarta regola, specificando che si includono nella terza settimana perché nelle precedenti c'erano già tanti documenti "da dover dichiarare", e quindi risulta ora conveniente aggiungere qualcosa di nuovo. Questa stessa idea è stata ribadita anche nel *Directorio Ufficiale*¹⁶, pure conosciuto come il *Directorio di Acquaviva*, che specifica:

Reglas para ordenarse en el comer. Lo demás que atañe a esta semana está escrito distinta y claramente en el libro de los Ejercicios, en las meditaciones y adiciones. En particular lo que se pone al fin de esta semana sobre las Reglas para ordenarse en el comer, no hay para qué darlas escritas, sino explíquense sólo de palabra; ya por otras causas, ya también porque no

¹¹ RAHNER, Hugo. (1966). *Génesis y teología del libro de los Ejercicios*. Madrid: Apostolado de la Prensa, p. 35.

¹² Cf. CALVERAS, José. (1962). "Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los Ejercicios anteriores a la *Vulgata*", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. 31, pp. 3-99.

¹³ MHSI. (1943). *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, pp. 32-33.

¹⁴ Cf. BOVER, José M. (1933). "Reglas para ordenarse en el comer". En: *Manresa*, Año noveno, pp. 128-133.

¹⁵ MHSI. (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, pp. 795-846.

¹⁶ MHSI. (1919). *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria...*, Opus cit., pp. 1008, ss.

a todos se han de proponer del mismo modo, sino discretamente conforme a la complexión de cada uno, y a sus fuerzas de cuerpo y alma.

Cuándo hay que proponerlas. Ha de notarse también que estas Reglas se han de proponer no solamente en esta Semana, sino también antes, en alguna ocasión oportuna. Pero si antes no se ha hecho, al menos propóngase aquí. Pues quizá se han diferido hasta este lugar, para no sobrecargar durante las primeras semanas al que está en Ejercicios con tantos documentos fuera de las meditaciones. Pero en esta semana, son mucho menos tales documentos, y así el Instructor tendrá más holgura para explicarlos. Pues conviene que siempre traiga algo nuevo cuando visita a aquel a quien da los Ejercicios¹⁷.

Il Direttorio del Padre Fabio de Fabi del 1594¹⁸ collegava erroneamente queste regole all'*adizione* N° 10 che descrive la penitenza e, nonostante ciò, è stato molto utile per la precisazione dei termini che riguardano l'elezione dello stato di vita e quello della riforma di vita all'interno delle scelte mutabili. L'opinione più accettata è quella che afferma che le regole sono più collegate alla temperanza che alla penitenza. Il Padre Ian Philip Roothaan (9 luglio 1829 - 8 maggio 1853), 21° Preposito Generale della Compagnia di Gesù e grande promotore degli Esercizi Spirituali dopo la restaurazione dell'Ordine, sottolineava l'utilità delle regole per poter contemplare gli atteggiamenti di Gesù nell'ultima cena, anche se tanti autori non sono d'accordo nemmeno con questa interpretazione¹⁹. Secondo me, la soluzione si trova nella comprensione dell'oggetto e della finalità, cioè come dice Sant'Ignazio "*per regolarsi in futuro in quanto al mangiare*", vale a dire, per scoprire e ordinare tutte le affezioni disordinate che si possono presentare non solo nel mangiare, ma anche in altri campi della vita del cristiano. Proprio per questo sono veramente importanti in quanto si applicano ad altri campi e azioni. Il loro scopo, secondo la tradizionale ascetica ignaziana, è più concretamente quello di "*vincere se stesso e ordinare la propria vita senza determinarsi per affezione alcuna che sia disordinata*" [ES 21]. In accordo con questo fine e proposito, con il termine Esercizio "*si intende qualsiasi modo di esaminare la coscienza, di meditare, di contemplare, di pregare vocalmente e mentalmente, e di altre operazioni spirituali [...] qualsiasi modo di pregare o disporre l'anima a togliere da sé tutti gli affetti disordinati, e toltili, a cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita per la salute dell'anima*" [ES 1]. Secondo Rahner, le regole devono essere state scritte a Manresa o Alcalá de Henares, sicuramente in riferimento ai periodi di grande fame e penitenza che Ignazio ha vissuto in tutte e due le città²⁰.

Per Sant'Ignazio ci sono due tipi di affezioni disordinate e due modi per combatterle ma, in qualsiasi caso, la persona che fa gli Esercizi deve essere un soggetto chiaro, vale a

¹⁷ Directorio Oficial, Capítulo 34,12-13. En: LOP SEBASTIÀ, Miguel. (2000). *Los Directorios de Ejercicios. 1540-1599*. Bilbao-San Sebastián: Mensajero-Sal Terrae, p. 381.

¹⁸ MHSI. (1919). *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria...*, Opus cit., p. 782.

¹⁹ Roothaan, Ian Philip. (1955). *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Zaragoza: Dichos y hechos, p. 35.

²⁰ Roothaan, Ian Philip. (1955). *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Zaragoza: Dichos y hechos, ... Opus cit., p. 35.

dire, deve avere le caratteristiche proprie di chi ha veramente voglia di avere un grande coraggio per togliere tutto ciò che non appartiene al Signore. Si tratta di avere una grande disposizione per togliere questo tipo di affezioni. Un tipo di affezione disordinata di questo genere si ritrova quando si fa il test della volontà, prima di fare l'elezione, cioè quando si fa riferimento alle tre classi di uomini [ES 150-157]. In questo caso si parla di avere diecimila ducati.

Invece ce ne sono altre per cui non è necessaria questa grande disposizione, perché è quasi impossibile averla in quanto non è sempre possibile rifiutare l'oggetto che le favorisce o produce. Un esempio di questo tipo è dato precisamente dal cibo e dalle bevande. Il primo tipo di affezioni disordinate è intimamente collegato all'elezione dello stato di vita e fa riferimento alla cupidigia delle ricchezze. Il secondo tipo, invece, fa riferimento alla riforma di vita e alle misure preventive che si devono prendere per riuscire a realizzarla, ed è precisamente a questo tipo di affezioni disordinate che sono indirizzate le regole per ordinarsi nel mangiare, perché si tratta di situazioni o oggetti da cui non è lecito separarsi o staccarsi. Se non si combattono, certamente avranno un effetto sulle affezioni del primo tipo e risulteranno un ostacolo per fare una buona elezione.

3.2. Qual è il significato delle regole per ordinarsi nel mangiare?

Per quanto riguarda le regole “*per regolarsi in futuro in quanto al mangiare*”, si collocano dopo la seconda settimana, perché supponiamo che l'esercitante abbia già fatto il triplice test della giornata ignaziana e sia pronto a vivere la sequela di Cristo. I loro senso è precisamente quello di “*ordinarsi nel mangiare*”. Seguono la logica dell'esperienza di Ignazio e, poi, della spiritualità sistematizzata e ordinata dai gesuiti della prima generazione, specialmente da Jerónimo Nadal e Juan Alfonso de Polanco. Il loro scopo è quello di applicare alla realtà concreta e di tutti i giorni una serie di norme per essere pronti a scoprire le trappole di questa realtà sottomessa alla tentazione e al disordine. Nel direttorio più antico, attribuito a Ignazio, si tratta di essere attenti alla sobrietà e alla volontaria astinenza riguardo al cibo²¹.

Significa che l'esercitante assume un atteggiamento adeguato per vivere uno stato spirituale. A questo punto, la persona vive uno stato spirituale di pace, di luce, di energia e di padronanza delle proprie situazioni di peccato e vuole donarsi pienamente a Dio. Il problema sorge adesso poiché deve essere libera da tutte quelle cose che sono necessarie e deve sottomettersi a un ulteriore discernimento per verificare se il suo desiderio e la sua decisione sono autentici. L'esercitante ha già vinto il desiderio di potere, ricchezze, fama e immagine, ora deve vincere il desiderio dei piaceri sensuali e l'appetito esagerato nel mangiare e bere. Circa la castità Ignazio non dice nulla, dal momento che non occorre alcuna interpretazione: egli è convinto che se una persona ha scelto la povertà, l'umiltà o l'essere considerato un pazzo per Cristo, ha assicurata la temperanza per scegliere una vita di purezza.

²¹ MHSI. (1919). *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria...*, Opus cit., p. 784.

Non capita così per il desiderio esagerato di mangiare e bere, per cui l'esercitante deve esercitarsi nel desiderio di una temperanza più perfetta che mantenga costantemente la serenità e la libertà per arrivare a una contemplazione più approfondita del Signore.

Si fa riferimento alla temperanza più perfetta che non è propriamente penitenza; la sua conquista richiede, innanzitutto, mortificazione, abnegazione, dominio di sé ed è per questo che si suggeriscono le regole per ordinarsi nel mangiare. Per tale ragione, ci collochiamo all'interno di un discernimento specifico della terza settimana, cioè dopo la contemplazione dell'umanità di Gesù nella sua passione. Un'altra motivazione che ci aiuta a comprendere la posizione di queste regole è fornita dagli Esercizi Spirituali quando si dice *“per emendare e riformare la propria vita e stato”* [ES 189]. L'intenzione di Sant'Ignazio è favorire una forma di elezione per le persone che non hanno ancora sviluppato le caratteristiche del *soggetto* e che non sono in grado di fare un'elezione immutabile. Queste regole sono indirizzate alle persone che devono ancora pregare per arrivare a un grado più alto di perfezione. Le affezioni disordinate della terza settimana verranno tolte e crocifisse solamente con la contemplazione della passione di Cristo è più specificamente con la considerazione del significato della croce del Salvatore. Soltanto in questo modo la persona crocifissa con Cristo sarà pronta per una contemplazione unitiva e amorevole della quarta settimana e *“per ottenere e raggiungere questo fine, ciascuno deve considerare e ponderare molto, per mezzo degli esercizi e dei modi di eleggere, come è stato dichiarato, quale casa e famiglia deve avere, come la deve reggere e governare, come deve istruirla con la parola e con l'esempio; similmente, quando deve prendere delle sue sostanze per la sua famiglia e casa, e quanto per distribuire ai poveri e in altre cose pie, non volendo né cercando alcun'altra cosa se non in tutto e per tutto la maggior gloria di Dio nostro Signore. Pensi, infatti, ciascuno che tanto più profitterà in tutte le cose spirituali, quanto più si staccherà dall'amore, dalla volontà e dall'interesse proprio”* (ES 189).

Le regole pretendono di porci in un clima adatto e determinato e ciò che dicono è detto con il chiaro desiderio di spingere l'esercitante al desiderio di ordinare l'utilizzo di una realtà umana necessaria, che, di fatto, può disordinarsi perché l'appetito agisce come una vera e propria tentazione. Si tratta di cercare o favorire un punto di equilibrio [ES 213], cioè una prima ragione che si trova quando l'esercitante facilita la comunicazione con lo Spirito Santo e *“molte volte sentirà di più le interne cognizioni, consolazioni e divine ispirazioni con le quali gli sarà mostrato il mezzo che gli conviene”* [ES 213]. E una seconda *“perché se la persona vede che per tale astinenza non si trova con tanta forza in corpo, né disposizione per gli esercizi spirituali, facilmente arriverà a giudicare ciò che conviene meglio al suo sostentamento corporale”* [ES 213].

In ultima analisi queste regole servono per mettere ordine nelle cose che si devono necessariamente fare nella vita soprattutto a proposito della quantità, della qualità e del modo, riuscendo così a dominare nel giusto equilibrio i propri desideri, gusti e istinti, senza esserne schiavi. Nelle prime tre regole Ignazio distingue il pane, il bere e i cibi in genere. Se il pane per Ignazio «non è cibo sul quale l'appetito sia solito essere tanto disordinato, o sul quale la tentazione insista come per gli altri cibi» e, dunque, dal pane «conviene astenersi meno» [ES 210], invece «circa il bere sembra più opportuna l'astinenza», considerando bene quanto sia utile «per ammetterlo» e quanto sia dannoso

«per respingerlo» [ES 211]; infine, riguardo alle pietanze, «si deve osservare la maggiore e più intera astinenza perché in questa parte l'appetito è più facile a essere disordinato» e la tentazione è più forte. Per cui la proposta degli *Esercizi* è duplice: o si tratta di mangiare abitualmente cibi ordinari, oppure, se si tratta di cibi raffinati, di mangiarne in piccola quantità [ES 212].

Si tratta di “ordinare”, cioè di cercare una risoluzione teorico-pratica, nel senso che ciò che aiuta lo si deve accettare e ciò che è per il male lo si deve rifiutare. In questo le regole si rifanno al senso di quelle per discernere gli spiriti della prima settimana. Il senso comune cristiano della persona “ordinata” cercherà di prevenire e regolare l'uso futuro di questa realtà umana necessaria. Ciascuno, davanti a questa realtà, sia di nuovo “padrone di sé, tanto nel modo di mangiare, quanto nella quantità che si prende” [ES 216]. Questa situazione viene chiarita nella regola ottava che afferma “...per togliere disordini, giova assai, dopo il pranzo o la cena, o in altra ora in cui non si senta l'appetito di mangiare, stabilire dentro di sé, per il pranzo o la prossima cena, e così di seguito ogni giorno, la quantità che conviene mangiare; oltre la quale non si vada né per appetito né per tentazione; anzi per meglio vincere ogni appetito disordinato e ogni tentazione del nemico, se si è tentati di mangiare di più, si mangi di meno” [ES 217].

È importante ricordare che il tema del cibo-alimento ha nel Vangelo un significato molto preciso (Mt 6,25-33): l'alimento, secondo il giudizio di Gesù, non può togliere la nostra libertà interiore, non ci può portare a dimenticare i valori del Regno e la sua giustizia. Ci sono delle realtà a cui ci sentiamo quasi invincibilmente attaccati e che abbiamo bisogno di usare con discrezione evangelica. È anche significativo che nelle tradizionali preghiere cristiane sui pasti si sia soliti usare espressioni del tipo: «Benedici questo cibo e fa' che lo consumiamo nella tua santa e luminosa presenza», affinché il mangiare alla presenza del Signore allontani il male²² e noi possiamo ricordarci «che la vita viene non dal cibo, ma dalla presenza del Signore»²³. Non solo, infatti non si deve dimenticare che nei vangeli Gesù spesso si trova a mensa e questo dà al nostro mangiare anche una dimensione spirituale: «mangiare significa vivere la comunione e ogni comunione tra di noi è fondata nella comunione con Dio»²⁴. Ignazio parla esplicitamente di tutto questo nella quinta e sesta regola.

Nella quinta regola precisamente si invita la persona a mangiare “come se vedesse Cristo nostro Signore mangiare con i suoi Apostoli; e come beve e come guarda e come parla, e procuri di imitarlo”; il fine di tutto questo, scrive Ignazio, è che “la mente sia principalmente occupata nella considerazione di nostro Signore e meno nel sostentamento del corpo, perché così si possa raggiungere maggiore armonia e ordine nel modo di comportarsi e regolarsi” [ES 214]. Nella sesta regola, invece, si invita a concentrare l'attenzione sulla vita dei santi, o su qualche altra pia contemplazione o attività spirituale in modo che si “prenderà meno diletto e senso nel cibo corporale” [ES 215].

²² RUPNIK, M. I. (2011). *L'arte della vita: il quotidiano della bellezza*. Roma: Lipa, p. 188.

²³ RUPNIK, M. I. (2011). *L'arte della vita...*, Opus cit., p. 190.

²⁴ RUPNIK, M. I., Idem, p. 190.

Ma la grandezza di questi testi sta anche nel far comprendere che quando si mangia “non si mangia solo con lo stomaco e per lo stomaco, ma con tutto ciò che la persona è e per tutto ciò che essa è”²⁵. Oggi non si vede più il nesso spirituale dell’atto del mangiare e persino il digiuno è stato in qualche modo del tutto secolarizzato con l’idolatria del benessere e il ricorso frequente alle diete. In realtà l’uomo spirituale vive in modo diverso tutte le azioni, anche ordinarie, della sua vita. Si pensi ad esempio all’uso di *internet* e dei *social forum* specialmente negli ambienti giovanili. Anche a questi casi si può riferire la quarta regola sul mangiare, che invita a cercare il giusto mezzo evitando sia l’eccesso del piacere, sia l’opposto del cadere in infermità o nell’indebolimento delle forze [ES 213], come anche la settima regola che pone l’obiettivo fondamentale del dominio di sé, che sappiamo essere uno degli aspetti del frutto dello Spirito citati da San Paolo (Gal 5,22). Scrive sant’Ignazio: “*Si guardi soprattutto che l’animo non stia intento in quello che mangia; né sia, per l’appetito frettoloso nel mangiare, ma sia padrone di sé, tanto nel modo di mangiare quanto nella quantità che prende*”. [ES 216]. Corollario di questa settima regola è, infatti, l’ottava che invita a prepararsi per il pranzo o la cena successiva stabilendo “dentro di sé” in anticipo la quantità che conviene mangiare e poi l’esercizio sta nell’attenersi a questa quantità così “per meglio vincere ogni appetito disordinato e ogni tentazione del nemico” e, dice Ignazio, “se si è tentati di mangiare di più, si mangi di meno”. Si tratta, anche qui, di raggiungere il giusto mezzo tra l’eccessiva dipendenza da certi piaceri e la totale eliminazione anche quando sono cosa buona e utile.

3.3. La struttura e il contenuto delle Regole

Le Regole si dividono in quattro blocchi differenti²⁶:

- a. Il primo blocco [210, 2 - 212] contiene tre sentenze che si corrispondono simmetricamente. La prima e la terza sono seguite da due ragioni che si riferiscono all’appetito disordinato e alla tentazione riguardo a “*los manjares gruesos*” e squisiti e a quelli delicati. La seconda e la terza concludono con norme generali: una fa riferimento alle bevande e l’altra ai cibi di tutti i tipi: “*gruesos o delicados*”. Tutta la struttura di questo primo gruppo gira intorno a due concetti chiave: *appetito-tentazione e astinenza o temperanza*. Per vincere la tentazione si devono seguire questi passi: 1. Conviene usare abitualmente cibi comuni, volgari. 2. Per quanto riguarda le bevande, la sete, sembra più conveniente la temperanza, perché su questo terreno c’è un maggiore rischio di attentare alla salute. 3. La maggiore astinenza si deve avere per gli alimenti squisiti e delicati.
- b. Il secondo blocco lo forma esclusivamente la Regola quarta [ES 213] e fa riferimento al mezzo più adeguato, che è l’astinenza, cioè “togliere il conveniente”. Il centro della proposta ricade nel binomio *mezzo-conveniente*. Qual è la quantità esatta, fra i

²⁵ RUPNIK, M. I., *Ibidem*, p. 191.

²⁶ Cf. ARZUBIALDE, Santiago. (1991). *Ejercicios Espirituales de San Ignacio...*, Opus cit., pp. 448-454.

due estremi viziosi, di cui l'uomo necessita? Appaiono anche qui le due risposte: *il linguaggio divino della consolazione e i limiti della propria natura*.

- c. Il terzo blocco [ES 214 -215; 216] contiene due regole con la stessa tematica: l'attenzione allo spirituale. Queste due regole si corrispondono simmetricamente. Il testo presenta due *opposizioni antitetiche, minore-maggiore e maggiore-minore*, fra le quali è necessario condiderarne solo due. Infatti se pongo maggiore attenzione a ciò che è santo, porrò meno attenzione nel sostenere il corpo e, conseguentemente, riceverò minore piacere dal cibo e sentimento minore per esso, perché così avrò un maggiore ordine nel modo di procedere. La Regola 216 corrisponde all'inizio della quarta Regola e funge da ponte di transizione con il blocco finale.
- d. Il quarto blocco [ES 217] è la conclusione del blocco precedente e, allo stesso tempo, il punto di collegamento con il blocco successivo. Appare, inoltre, la parola *appetito* che annunzia il tema finale. Così, Ignazio comincia e chiude le regole con un parallelismo evidente che indica l'argomento centrale del superamento dell'appetito disordinato. Ma, il fine che si persegue ora è quello di determinare la quantità esatta che all'uomo conviene mangiare. La sazietà sarà il criterio per stabilire una possibile misura equilibrata. Una volta stabilita la norma, quasi per chiudere tutte le possibilità di fuga, Ignazio utilizza l'espressione "*agere contra*" o "*per diametrum*" equivalente al dialettico "*più-meno*" come indicazione del superamento del *disordine* o della *tentazione*. L'uomo potrà vincere solamente se sarà in grado di fare "*il contrario*" di ciò che è disordinato; se sarà capace di vincere il disordine sul suo stesso terreno.

4. Il significato delle regole per la Spiritualità Ignaziana

Come sappiamo, Ignazio non voleva sviluppare alcuna spiritualità e ancora meno una scuola spirituale. Non dobbiamo, pertanto, forzare le cose in modo tale da far dire a Ignazio quello che non ha voluto dire. Ricordiamo pure che il suo pensiero è stato organizzato dai gesuiti della prima generazione e, quindi, è importante collegare il significato di queste regole all'insieme del pensiero e all'esperienza ignaziana²⁷.

4.1. Il desiderio dell'ordine²⁸

Secondo Ignazio, dobbiamo usare il cibo come una cosa o una creatura, seguire e accettare il motivo per cui è stato creato e non abusare dello stesso in modo tale che risulti un ostacolo per raggiungere il nostro fine di lodare, riverire e servire Dio, nostro

²⁷ Cf. GARCÍA HIRSCHFELD, Carlos. (1984). "Las 'Reglas para ordenarse en el comer para adelante' [210-217]...", Opus cit., pp. 198-201.

²⁸ Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. (2007). "Sujeto". En: Grupo de Espiritualidad Ignaziana. Diccionario de Espiritualidad Ignaziana. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, pp. 1662-1668.

Signore. Come tutte le cose create, il cibo è al nostro servizio e dovrebbe favorire la crescita interiore. Il disordine, nell'uso del cibo o delle bevande, è peccato o il peccato è il disordine che allontana dal piano di Dio e dal nostro servizio a Lui. Ignazio era convinto che il desiderio di Dio ci aiuti a raggiungere il nostro vero fine favorendo la nostra ricerca della sua volontà in tutto. Troviamo un collegamento molto stretto con il contenuto della contemplazione per raggiungere l'amore e, per questo, le regole saranno di aiuto per riuscire a trovare un punto di equilibrio in tutto quello che facciamo, che ci aiuterà a fare tutto solo per la maggiore gloria di Dio²⁹.

4.2. L'uso dei mezzi materiali e umani

Sappiamo che siamo stati creati per *“lodare, riverire e servire Dio nostro Signore e, mediante questo, salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo e per aiutarlo a conseguire il fine per cui è stato creato. Donde segue che l'uomo tanto deve usare di esse quanto lo aiutano per il suo fine; e tanto astenersene quanto esse glielo impediscono...”* [ES 23]. In questo senso, le cose materiali sono utili per il nostro fine, sono come dei mediatori che si presentano alla nostra realtà e noi, con la nostra volontà, possiamo usarle o rifiutarle, secondo il nostro giudizio e, soprattutto, con la nostra libertà [ES 211, 313]. Il valore delle cose è intimamente collegato a quanto ci possano aiutare per raggiungere il fine per cui siamo stati creati. In accordo con la sua esperienza, Ignazio ha dovuto imparare il significato autentico di un vero discernimento e, quindi, ponderare, valutare, giudicare, distinguere spiritualmente il valore di tutte le cose per decidere come e quando possiamo usarle per cercare, trovare e fare la volontà di Dio. Questa è stata, infatti, la sua prima esperienza di Dio quando ha imparato a conoscere i diversi modi in cui si presentano gli spiriti e ad accettare quelli che vengono dallo Spirito Santo e a rifiutare quelli che provengono dal maligno. Questo ha scritto nei suoi Esercizi Spirituali e, successivamente, così lo ha spiegato quando ha accettato l'invito dei primi gesuiti a scrivere la sua Autobiografia dopo la nomina a primo Preposito Generale della Compagnia di Gesù³⁰.

4.3. Gestire l'esperienza dei fallimenti personali e non fuggire dalle difficoltà

Uno dei Direttori più antichi affermava che alla persona, che faceva l'esperienza di ritiro, prima si doveva spiegare il fondamento per facilitare la ricerca della volontà di Dio e poi si doveva mostrare il cammino delle difficoltà che certamente avrebbe dovuto affrontare nel suo percorso verso il Signore. Per questo, era indispensabile che il soggetto degli esercizi fosse indifferente verso tutti i mezzi che il Signore Dio nostro gli mo-

²⁹ Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. “El ‘sujeto’ de los Ejercicios Espirituales en la experiencia de Ignacio de Loyola”. En: *“Apuntes Ignacianos”*, 65, (mayo-agosto 2012), Bogotá: CIRE, pp. 22-41.

³⁰ Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. “El ‘sujeto’ de los Ejercicios Espirituales según la práctica regulada por los Directorios”. En: *“Apuntes Ignacianos”*, 65 (mayo-agosto 2012), Bogotá: CIRE, pp. 42-65.

strava³¹. Sentire e affrontare la difficoltà significa farsi carico della situazione in cui ciascuno di noi vive e rendersi conto di come questa situazione influenzi il piano teologale e l'ordinamento della vita per riuscire a indirizzarla per un vero servizio. È, quindi, necessario essere consapevoli di tutto quello che potrebbe significare un ostacolo, un impedimento, una tentazione o un disordine³².

4.4. Cercare e trovare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio

È questa la base dell'espressione di Jerónimo Nadal che definisce una delle principali antinomie della Spiritualità Ignaziana e costituisce uno dei fondamenti basilari, la base del suo dinamismo spirituale come "*contemplativo en la acción*". Ovviamente il "cercare" e il "trovare" non sono facili quando ciò che dobbiamo trovare è l'equilibrio fra questi due poli o estremi. La nostra capacità di servizio e di fare tutto solo per la maggiore gloria di Dio dipenderà da questi due momenti o azioni. Il cercare e il trovare non possono essere ridotti solamente ad uno sforzo umano, né hanno solo il significato di un'iniziativa umana e personale, benché lodevole. Sono e devono mantenersi sempre come un dono di Dio, proveniente dall'iniziativa divina [ES 91, 98, 147, 322].

Si tratta di un atteggiamento che Ignazio ha scoperto a Manresa quando, finalmente, ha lasciato che il Signore entrasse nella sua vita; quando si è lasciato toccare dalla sua grazia e quando ha riconosciuto che senza Dio la sua vita non aveva alcun senso e che tutto quello che aveva sognato non era altro che vanità e superficialità. Lo ha scoperto nella prima visione mistica al *Río Cardoner*, a Manresa, e ne ha avuto la conferma nella seconda manifestazione della Santissima Trinità a *La Storta*, a Roma³³.

4.5. Ordine e servizio

Questa è un'altra delle antinomie con cui si manifesta ed esprime la Spiritualità Ignaziana e tocca la ricerca dell'equilibrio fra la salvezza personale e quella degli altri. Innanzitutto, bisogna ordinare la propria vita e i propri desideri perché questi siano sempre in accordo con il fine per cui siamo stati creati. Ordinare la vita è tutto ciò che facciamo solamente per cercare, trovare, fare e sentire la volontà di Dio. L'ordinare implica la sfida di conoscere dove sta la radice del nostro peccato e toglierlo; significa lo sforzo e la fatica di chiedere la grazia di riconoscere quali sono le nostre affezioni disordinate in modo tale che, una volta tolte, possiamo trovare la volontà di Dio. Il servizio significa preparare il nostro *soggetto* per essere disposti a vivere la vita intensamente, a imparare

³¹ MHSI. (1919). *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria...*, Opus cit., p. 792.

³² Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. "El 'sujeto' de los Ejercicios Espirituales en la experiencia de Ignacio de Loyola"..., Opus cit., pp. 22-41.

³³ Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. "El 'sujeto' de los Ejercicios Espirituales según la práctica regulada por los Directorios"..., Opus cit., pp. 42-65.

a gestire i nostri fallimenti, le crisi e le cadute; a imparare a lasciarsi accompagnare da un altro per evitare di cadere nell'autoinganno di pensarci puri o senza peccato; a vivere la vita come un pellegrinaggio continuo in modo tale da non pensare di aver già raggiunto la meta e deciderci e responsabilizzarci per mettere il Signore Dio Eterno al centro della nostra vita, seguendo Gesù povero e umile. L'uomo che serve così sarà in grado di disporre la propria vita per il servizio agli altri, per ordinare la vita verso Dio e "aiutare le anime" e per amare e servire in tutto solamente per la maggiore gloria di Dio³⁴.

4.6. *L'indifferenza*

Il Direttorio autografo e, dopo di esso, quasi tutti i direttori degli Esercizi considerano che non è possibile "entrare nelle elezioni" se l'esercitante non è ancora arrivato alla disposizione del secondo grado, cioè se non è in uno stato di vera e propria *indifferenza*, nel qual caso, dunque, sarebbe meglio trattenerlo in altre cose prima di arrivare al momento centrale dell'elezione³⁵. Però, che cosa significa essere indifferenti? Certo non vuol dire non avere amore o interesse, al contrario, significa vedere tutto attraverso l'amore di Dio, impresa, anzi, missione non facile in un mondo come il nostro, attraversato da passioni di ogni genere, e, per questo, più bisognoso di conoscere Gesù. Costituisce un pilastro fondamentale per discernere gli spiriti e ci insegna a guardare tutto con gli occhi di Dio, non con le nostre parziali e ingannevoli prospettive. Significa vivere facendo tutto come se tutto dipendesse da noi, ma poi accettare tutto come se tutto dipendesse da Dio, infatti tutto si compie nella sua volontà che deve divenire la nostra, come è stato per Maria e per tutti i santi che erano felici quando vivevano uniti e obbedienti alla volontà divina³⁶.

Non è un'insensibilità, bensì un dominio delle inclinazioni o ripugnanze che si sperimentano verso determinate situazioni, persone, missioni o cose secondo l'amore o l'avversione che si ha rispetto ad esse. Per Sant'Ignazio, i gradi di umiltà e i gradi di indifferenza sono equivalenti. Se si parla di indifferenza, si deve parlare di gradualità, di un approfondimento progressivo della sequela di Cristo. L'ha paragonata ad una bilancia di precisione, non inclinata verso uno dei lati, bensì in perfetto equilibrio. Il significato più preciso sarebbe quello di una completa e radicale libertà di spirito davanti alle situazioni, alle persone, alle missioni e alle cose, per quanto forte si sperimenti l'attrazione o la ripugnanza verso di esse in diverse direzioni. È la disponibilità totale e l'atteggiamento di servizio verso Dio e verso il prossimo e, ancora più chiaramente, è il desiderio di ordinare tutte le affezioni disordinate che sperimentiamo in noi e che sono le radici

³⁴ GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. "El 'sujeto' de los Ejercicios Espirituales en la experiencia de Ignacio de Loyola"..., Opus cit., pp. 22-41.

³⁵ MHSI. (1919). *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*..., Opus cit., p. 781.

³⁶ Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. "El 'sujeto' de los Ejercicios Espirituales según la práctica regulada por los Directorios". En: "*Apuntes Ignacianos*", 65 (mayo-agosto 2012), Bogotá: CIRE, pp. 42-65.

del nostro peccato. Non è semplicemente qualcosa di matematico, bensì una libertà interna, un atteggiamento di servizio, un dominio di se stessi che dà la dovuta misura del nostro comportamento e del nostro atteggiamento interno per scegliere qualcosa per la maggiore gloria di Dio. Non vuol dire la vittoria o, meglio ancora, l'annullamento della nostra concupiscenza che, in nessun modo, può concepirsi in una natura umana normalmente costituita. Discernere non vuol dire far sparire le nostre debolezze e i nostri limiti, ma avere il desiderio di lottare contro di essi. Nel caso delle regole per ordinarsi nel mangiare, Sant'Ignazio sottolinea la necessità dell'indifferenza quando dice che *“guardandosi di cadere in infermità, quanto più uno toglierà dal conveniente, tanto più presto giungerà al mezzo che deve tenere nel mangiare e nel bere, per due ragioni: la prima perché così aiutandosi e disponendosi, molte volte sentirà di più le interne cognizioni, consolazioni e divine ispirazioni con le quali le sarà mostrato il mezzo che gli conviene...”* [ES 213].

5. L'attualità delle regole per ordinarsi nel mangiare

È un dato di fatto che, quando si conoscono bene gli Esercizi Spirituali, è più facile il loro adattamento alle circostanze più variegata e complicate della nostra vita. Questo riguarda le regole per ordinarsi nel mangiare che ci aiutano a gestire le più diverse situazioni e circostanze come i viaggi, l'uso necessario del denaro, i vestiti, le vacanze, l'occasione di apparire in pubblico, l'utilizzo di alcuni beni materiali, le attività di piacere, i mezzi di comunicazione, gli spettacoli, internet, facebook, la televisione, il cinema, l'uso del computer, ecc. Dobbiamo, quindi, ribadire che questo discorso può valere per tanti altri mezzi e azioni della nostra vita, non solo per il mangiare. Per esempio, gli spettacoli, i mezzi di comunicazione della società odierna sono, secondo Sant'Ignazio, *“medios naturales y humanos”* che dovrebbero conservare il loro ruolo di mediatori e aiutare l'uomo a raggiungere il suo fine, non ostacolarlo. Se questi mezzi diventano occasione di difficoltà, disordine o tentazione, è necessario un lavoro di chiarificazione della loro utilità. Il loro uso e servizio deve essere compreso all'interno della logica cristiana, evangelica ed evangelizzatrice. La cosa più semplice sarebbe, senz'altro, regolare, proibire l'uso o l'abuso di tali mezzi, ma non si tratta di questo, bensì di educare all'uso ragionevole di essi e ad una scelta matura e cristiana.

Per i tempi tranquilli, Ignazio raccomanda la *“deliberazione”*, per i tempi agitati, il *“discernimento”* sotto l'influsso certo della consolazione. Ciascuno di noi deve fare le proprie scelte, soprattutto se qualche cosa del mondo moderno crea confusione o va contro una coscienza morale ordinata. Si tratta di sviluppare l'atteggiamento di cui parlava Karl Rahner quando faceva riferimento ad una *“ascetica di consumo”* e una *“ascetica del piacere”*. Certamente i mezzi di comunicazione sono utili per il nostro lavoro, per la nostra conoscenza, per il nostro riposo, ma, innanzitutto, dobbiamo usarli come qualsiasi altro strumento utile per l'evangelizzazione, la predicazione, l'insegnamento, il ministero della direzione spirituale, l'accompagnamento, l'amministrazione dei sacramenti, ecc.

Precisamente quando il loro uso e abuso possono favorire le tentazioni, la ricerca del potere, la cupidigia del denaro, il desiderio di fama o immagine, o qualunque tipo di

affezione disordinata, bisogna che *“la parte principale della mente sarà più rivolta alla considerazione di nostro Signore e meno al sostentamento del corpo; e la mente così occupata acquisterà maggiore armonia e ordine nel modo di agire e di comportarsi”* [ES 214]. Troviamo nelle regole una chiamata ad avere un atteggiamento spirituale che ci aiuti ad approfondire il desiderio permanente di analizzare tutto sotto lo sguardo di Dio. Nella scelta e nell'utilizzo dei mezzi di comunicazione, ciascuno di noi dovrebbe porsi di fronte ad essi come se fossero una creatura della quale vorremmo fare un uso corretto e questo non è facile, per cui avremo bisogno di un discernimento, come indica la quarta regola quando afferma: *“Il primo: aiutandosi e disponendosi così, spesso si potranno sentire meglio le interne comunicazioni, consolazioni e divine ispirazioni, che indicheranno la giusta misura conveniente. Il secondo: se uno si accorge che con questa astinenza ha poca forza fisica e poca disposizione per fare gli esercizi spirituali, arriverà facilmente a giudicare quello che è più conveniente per il suo sostentamento”* [ES 213].

È necessario, inoltre, acquisire un senso di gradualità e sensibilità rispetto alle manifestazioni dello Spirito Santo, in accordo con le indicazioni del test della volontà e dell'amore della giornata ignaziana *“protestando che questo desidera, domanda e supplica, purché sia a servizio e lode di sua divina Maestà”* [ES 157] e *“per meglio imitarlo e servirlo, se sarà uguale o maggiore servizio e lode di sua divina Maestà”* [ES 168]. Ciascuno di noi dovrebbe domandarsi se vuole davvero scegliere tutto per il maggiore servizio perché *“non volendo né cercando alcun'altra cosa se non in tutto e per tutto la maggior lode e gloria di Dio nostro Signore. Pensi, infatti, ciascuno che tanto più profitterà in tutte le cose spirituali, quanto più si staccherà dall'amore, dalla volontà e dall'interesse proprio”* [ES 189].

Recentemente sono state pubblicate molte analisi scientifiche di diversi autori (tra cui, ad esempio, Tonino Cantelmi)³⁷, sulla *dipendenza da internet*, la cosiddetta IAD (*Internet Addiction Disorder*), che hanno individuato persino il “percorso virtuale che trasforma progressivamente l'utente di Internet in un vero e proprio rete-dipendente”³⁸. La fase iniziale è data dall'attenzione ossessiva per i vari strumenti della rete, come ad esempio “il controllo ripetuto della posta elettronica durante la stessa giornata” e “prolungati periodi in diverse *chat*”. Quindi segue “la fase del guardone” che è già tossicofilia, con un aumento del tempo passato in internet e il manifestarsi della dipendenza, tanto che quando si è scollegati si vive una sorta di astinenza. Infine c'è la vera e propria tossicomania che compromette del tutto la vita della persona (lavoro, relazioni, famiglia, ecc.)³⁹. Queste dipendenze forse potrebbero essere affrontate proprio per mezzo delle regole sul mangiare, che mirano al dominio di sé, tanto nel modo quanto nella quantità.

Il pericolo, però, connesso al tema del dominio di sé, quale frutto dello Spirito, è anche quello opposto rispetto al vivere senza freni e cioè di intenderlo nel senso molto

³⁷ Cf. CANTELMÌ, Tonino. (2013). *Tecnoliquidità. La psicologia ai tempi di internet: la mente tecnoliquidità*, Cinisello Balsamo: San Paolo, p. 234.

³⁸ PERELLA, R. – CAVIGLIA, G. (2014). *Dipendenza da internet. Adolescenti e adulti*. Santarcangelo di Romagna, p. 18.

³⁹ PERELLA, R. – CAVIGLIA, G. (2014). *Dipendenza da internet ...*, Opus cit., p. 19.

moderno del mito del *self control*, ovvero dell'autocontrollo di stampo stoico, finalizzato esclusivamente al proprio benessere, alla stima di sé e al primeggiare in senso moralistico e perfezionistico. Ma non è questo il dominio di sé del cristiano. È significativo il fatto che quando Gesù parla del digiuno lo ammette solo nel momento in cui si è nella situazione di «mancanza dello sposo» («Ma verranno giorni quando lo sposo sarà loro tolto: allora, in quel giorno, digiuneranno», *Mc* 8,20). Il dominio di sé nel cristianesimo ha a che fare con una relazione sponsale: quella col Signore Gesù. Ecco perché Ignazio nelle regole insiste sull'immaginarsi Cristo a tavola⁴⁰. Si tratta, infatti, di scoprire le cose che ci danno la gioia del rapporto con Cristo e quelle che invece ce lo strappano via. Ci sono così delle cose a cui bisogna saper dire di no e mettere dei freni, proprio perché possa crescere il rapporto col Signore Gesù e, quindi, anche con gli altri. Il digiuno cristiano è quindi sempre pasquale perché, più che penitenziale, è preparatorio alla festa, ha il compito di disporci a gustare meglio. Non si tratta del digiuno previsto dalle addizioni della prima settimana e che, infatti, è uno dei tre modi di vivere la penitenza esterna [ES 83]. Qui al contrario ci troviamo nella via illuminativa e non purgativa e il dono dello Spirito Santo correlato è piuttosto quello della forza. L'effusione del Sangue di Cristo corrispondente a questa tappa spirituale è quella della salita al Calvario in cui Gesù abbraccia la sua croce cibandosi unicamente della volontà di Dio e preparandosi al passaggio della via unitiva e sponsale della crocifissione e della risurrezione. Padre Louis Lallemant coglie la corrispondenza tra queste regole e la terza settimana caratterizzata dall'imitazione di Cristo nella sua passione e morte: «la mortificazione imprime in noi il suggello esterno e sensibile della nostra somiglianza con il Salvatore» arrivando a «limitare i piaceri del corpo a ciò che è stretta necessità»⁴¹.

È curioso il fatto che Ignazio prenda come esercizi di complemento di questa fase del cammino proprio le regole sul mangiare. Ma in realtà la Chiesa da sempre ha visto nel mangiare l'azione più significativa della natura umana. Il mangiare è l'immagine centrale presente dall'inizio alla fine della Bibbia in cui «non c'è discontinuità tra il cibo 'materiale' e il cibo 'spirituale'», infatti, «il mondo che l'uomo mangia è l'amore di Dio fatto cibo»⁴². Per questo Gesù spiazzò i discepoli quando disse: «Il mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (*Gv* 4,32-34); e ancora: «Io sono il pane della vita» (*Gv* 6,35). Non dimentichiamoci peraltro che anche il luogo della sua nascita è una mangiatoia e che continuamente Gesù paragona il Regno di Dio al banchetto, simbolo della comunione di tutti con Dio. Si facilita così, anche attraverso queste regole sul mangiare, quell'imitazione di Cristo nella sua ultima fase del dono di sé e dell'unione con Dio.

⁴⁰ Cf. HERNÁNDEZ, Eusebio. (1934). «De cómo comía Jesucristo». En: *Manresa*. Año décimo, pp. 243-252. È questo un interessante articolo che, malgrado sia stato scritto tanto tempo fa, ci aiuta a capire la sensibilità di Sant'Ignazio di Loyola rispetto a questo campo della spiritualità.

⁴¹ LALLEMANT, L. (1984). *La dottrina spirituale*, Milano-Casale Monferrato: Ancora, p. 86.

⁴² RUPNIK, M. I. (2011). *L'arte della vita...*, Opus cit., pp. 196-197.

6. Un esempio dell'adattamento delle regole per ordinarsi nel mangiare

È interessante constatare come, nel secolo XIX, si raccomandavano queste regole per la lettura dei libri e il modo di curare le letture in ambito morale⁴³. Con lo scopo di cercare un adattamento ai nostri giorni, possiamo seguire i consigli di García Hirschfeld e verificare la loro utilità per il nostro ministero pastorale⁴⁴.

[ES 210]. **Prima regola:** “Dal pane conviene meno astenersi, perché di solito per questo cibo l'appetito non è disordinato e la tentazione non è forte come per gli altri cibi”. Proprio come il pane è alimento fondamentale e necessario e non è conveniente astenersi da esso, così bisogna preferire le letture serie che non eccitino la cattiva curiosità facendoci perdere tanto tempo.

[ES 211] **Seconda regola:** “Dal bere sembra che convenga astenersi più che dal mangiare il pane; perciò bisogna considerare bene quanto è utile (*hace provecho*) per farne uso, e quanto è dannoso per eliminarlo (*lanzar*)”. Ci sono alcune letture che sono “elettrizzanti” e in queste converrebbe moderarsi. Non si tratta di proibirle, però di stare attenti perché – dice l'autore – “ci sono libri che possiedono una santa ubriachezza che compromette il cuore”.

[ES 212] **Terza regola:** “Riguardo ai cibi si deve applicare la maggiore e più completa astinenza, perché in questo campo è più facile che l'appetito sia disordinato e la tentazione sia forte; perciò, per evitare disordini, l'astinenza nei cibi si può praticare in due modi: o mangiando abitualmente cibi ordinari, o, se sono raffinati, mangiandone in piccola quantità”. Sant'Ignazio menziona i cibi “*gruesos*” e i cibi “*delicados*”. Così come ultimi sono i cibi che ci possono condurre a un tipo di disordine, allo stesso modo ci sono alcune letture che disordinano la persona e, pertanto, bisogna avere una cura maggiore per arrivare a un giusto equilibrio nella loro selezione e uso. Il criterio di scelta dipenderà da un vero discernimento che ci aiuterà a raggiungere l'equilibrio.

[ES 213] **Quarta regola.** “Facendo attenzione a non cadere in qualche infermità, quanto più si toglierà dal conveniente, tanto più rapidamente si raggiungerà la giusta misura che si deve tenere nel mangiare e nel bere, e questo per due motivi. Il primo: aiutandosi e disponendosi così, spesso si potranno sentire meglio le interne comunicazioni, consolazioni e divine ispirazioni, che indicheranno la giusta misura conveniente. Il secondo: se uno si accorge che con questa astinenza ha poca forza fisica e poca disposizione per fare gli esercizi spirituali, arriverà facilmente a giudicare quello che è più conveniente per il suo sostentamento”. Questa regola riguarda la quantità e si potrebbe dire che si devono leggere pochi libri per essere saggi, meno per essere prudenti. Pru-

⁴³ BOYLESVE, Marin de. (1890). *Exercices Spirituels*, Paris: René Haton, pp. 380-385.

⁴⁴ Cf. GARCÍA HIRSCHFELD, Carlos. (1984). “Las ‘Reglas para ordenarse en el comer para adelante’ [210-217]...”, *Opus cit.*, pp. 195-204.

dente significa essere equilibrato, aver trovato il punto medio, ciò che la pedagogia ignaziana ha insegnato come “*non multa sed multum*”, “*perché non è l’abbondanza del sapere che sazia e soddisfa l’anima, ma il sentire e gustare le cose internamente*” [ES 2].

[214] **Quinta regola:** “Mentre si mangia, si immagini di vedere Cristo nostro Signore che mangia con gli apostoli, osservando come beve, come guarda e come parla, e procurando di imitarlo. In questo modo la parte principale della mente sarà più rivolta alla considerazione di nostro Signore e meno al sostentamento del corpo; e la mente così occupata acquisterà maggiore armonia e ordine nel modo di agire e di comportarsi”. Leggere e studiare per amare e conoscere di più il Signore, per farlo conoscere. Questa regola ci aiuterà a capire se Dio è al centro delle nostre scelte, o meno.

[215] **Sesta regola:** “Un’altra volta, mentre si mangia, si possono fare altre considerazioni, o sulla vita dei santi, o su una pia contemplazione, o su qualche attività spirituale che si deve fare; così, rivolgendo a questo l’attenzione, si prenderà meno diletto e soddisfazione nell’atto del mangiare”. Si tratta di scegliere delle letture che ci aiutino a sottolineare l’aspetto spirituale e a non lasciarci trasportare dall’attivismo, che uccide la pace e la serenità. Si tratta di favorire la temperanza in tutto ciò che facciamo, addirittura l’aspetto intellettuale per fare tutto solo per la maggiore gloria di Dio. Se si legge, che sia per acquisire maggiori forze per il servizio delle anime e la propria salvezza.

[216] **Settima regola:** “Soprattutto si deve fare attenzione a non fissare la mente unicamente sul cibo, e a non mangiare in fretta a causa dell’appetito; bisogna invece conservare il dominio di sé, sia nel modo di mangiare, sia nella quantità del cibo”. La grande sfida è riuscire ad essere signore di se stesso, a cercare il dominio di sé, l’abnegazione personale in tutto ciò che facciamo. Il gusto e il desiderio di leggere, di conoscere, di prepararsi sono molto positivi e convenienti, specialmente nella cultura odierna. Ma questa attività necessita di un grande dominio personale per non cadere in alcun tipo di eccesso.

[217] **Ottava regola:** “Per eliminare ogni disordine, giova molto, dopo il pranzo o dopo la cena, o in altro momento in cui non si ha voglia di mangiare, stabilire dentro di sé la quantità conveniente di cibo per il pranzo o la cena successiva, e così di seguito ogni giorno. Questa quantità non si deve superare né per appetito né per tentazione; anzi, per vincere meglio l’appetito disordinato e la tentazione del demonio, se si è tentati di mangiare di più, si mangi di meno”. Si tratta di cercare un tempo tranquillo per poter deliberare, valutare e pianificare il futuro ed essere in grado di gestire un adeguato e maturo progetto personale di vita.

7. Conclusione

Il tema della moderazione nel mangiare è un argomento classico della spiritualità monacale. Sant’Ignazio di Loyola aveva ben presenti alcuni dei testi di Giovanni Cassiano, Basilio Magno e San Vincenzo Ferreri con il suo noto *Tractatus de Vita Spiritualis* quando, finendo la sua prima revisione completa del libro, ha scritto queste regole, in

Italia, intorno al 1538. Senza dubbio, anche se per la stesura avesse preso elementi propri della vita monacale, sembra evidente come la sua intenzione non fosse quella di riproporli come strumenti ascetici o penitenziali. A questo proposito, si richiama all'attenzione il fatto che le regole non sono state messe in appendice, insieme alle altre regole proprie di ogni settimana, ma nel testo principale; in un posto parallelo, all'interno della terza settimana, rispetto a quello occupato da elezione e riforma di vita nella seconda settimana. L'interpretazione unicamente penitenziale viene rifiutata anche quando si confronta la decima addizione («quando lasciamo il superfluo è temperanza; penitenza è quando lasciamo il conveniente» [ES 83]) con il contenuto delle prime tre regole. Il gesuita Francesco Suarez (*De religione Societatis Iesu*, 1609) fu il primo a chiamarle «regole della temperanza», disfacendo l'interpretazione penitenziale dei primi *Directorios* e anche del *Direttorio* ufficiale (D 33.34.43,251-252). Il Padre Ian Philip Roothaan (9 luglio 1829 - 8 maggio 1853), 21° Preposito Generale della Compagnia di Gesù, ha segnalato poi il carattere penitenziale, malgrado l'inserimento nella contemplazione dell'ultima cena (partendo dalla breve allusione in ES 214), per giustificare la loro posizione (sconcertante?) nella terza settimana. Probabilmente va al Padre Enrique Arredondo (1983) il merito per aver messo in risalto il senso che hanno queste regole come complemento rispetto all'elezione. Perché l'elezione non resti distorta, nel caso in cui l'esercitante non sia nell'appetito «signore di sé» [ES 216], Ignazio gli propone di esaminare la dinamica dei suoi desideri, stimolandolo a distinguere la necessità reale che li genera dalla compulsione istintiva ed incosciente che può accompagnarli. Questa è la ragion d'essere delle Regole per ordinarsi nel mangiare in avvenire. Bisogna arrivare al culmine del processo di ordinazione («che la sensualità obbedisca la ragione e tutte le parti inferiori siano soggette alle superiori» [ES 87]), affinché l'esercitante possa catturare l'azione di Dio nella sua vita [ES 213]. Da qui, occorre che l'armonia e la pienezza dell'uomo passino per l'analisi obbligatoria e l'ordinazione di tutto ciò che è stato generato in modo illusorio dal desiderio nato dalla carenza. Per questo compito l'intuizione ignaziana scopre due mezzi eccezionali: l'invito non tanto al controllo del desiderio in se stesso, ma al controllo degli oggetti del desiderio [ES 217]; e la contemplazione, da parte dell'esercitante, dell'ideale con cui ha deciso d'identificarsi [ES 214]. Anche se «Cristo nostro Signore» è già stato presentato come modello d'identificazione e sequela nella considerazione del Re temporale («chi vuole venire con me sarà contento di mangiare, bere e vestirsi come me» [ES 93] e nell'insieme della seconda settimana, è qui, nelle contemplazioni della Passione, che si raggiunge una più grande intensità affettiva in riferimento a quest'identificazione. Forse ciò spiega la proposta ignaziana di situare il più difficile «discernimento del desiderio» proprio nella terza settimana.

Un'analisi formale delle regole porta a scoprire con facilità due blocchi simmetrici: le prime quattro regole [ES 210-213] sono di ordine oggettivo, e sono centrate sull'oggetto che può provocare disordine; le ultime quattro regole [ES 214-217] sono di ordine soggettivo, e sono direttamente riferite al soggetto che può disordinarsi. Dunque, le regole offrono criteri di discernimento di carattere complementare. Per il primo aspetto, le prime tre regole richiamano alla temperanza (cioè all'astinenza dal superfluo) e la quarta [ES 213] alla penitenza (astinenza dal conveniente, «facendo attenzione a non

cadere in infermità»), come cammino per raggiungere l'ordine o il giusto mezzo che permette di entrare nel discernimento («sentire le consolazioni e le divine ispirazioni»). Ben chiaro è come nella «capacità disordinante» degli oggetti esista una gradualità evidente, che va riconosciuta in tutti i casi: quasi nulla nell'ordinario e volgare (il pane [ES 210]), maggiore nel meno necessario (il bere [ES 211]) e massima nello squisito e straordinario (i cibi [ES 212]). Nell'ordine soggettivo, le regole 5-7 [ES 214-216] sono di aiuto al soggetto per restare «signore di sé», sia per la considerazione di nostro Signore o dei santi, sia per l'allontanarsi interiormente dagli oggetti desiderati (applicazione opportuna del «farsi indifferenti a tutte le cose create» [ES 23]). L'ultima regola [ES 217], ampiamente ripetuta e sottolineata da Ignazio nei primi Directorios, propone il discernere i desideri nelle situazioni o nei momenti in cui non si ha appetito (la sazietà, nel caso del mangiare) come il mezzo migliore per esercitare ordinatamente la propria libertà (ed evitare disordine).

La corretta ermeneutica dei testi ignaziani, aggiunta alla distanza culturale che separa il nostro tempo dal secolo XVI, permette di scoprire continuamente nuove applicazioni di queste regole al di là dell'esempio concreto (il mangiare) rispetto a cui sono formulate. Sono corrette e lucide le applicazioni di questo «discernimento del desiderio» alle letture, all'uso (o abuso) dei mezzi di comunicazione sociale e, in generale, al vasto campo sempre in crescita dei disordini compulsivi del desiderio, quali sono le compensazioni (ad esempio acquisti, spettacoli, internet, logopatia, affezioni sportive o dipendenze affettive). Perché il processo che porta ad ordinare la vita, fino ad essere in tutto «signore di sé», passa anche per la sottomissione di queste realtà. Infine, dobbiamo dire che, terminata la terza settimana, il passaggio successivo è, dunque, quello della quarta in cui l'amore sta alla fine del cammino spirituale: esso «consiste in una comunicazione dalle due parti; cioè nel dare e comunicare l'amante all'amato quello che ha o di quello che ha o può dare, e così, a sua volta, l'amato all'amante» [ES 231]. Ebbene anche in questo caso, in un certo senso, gli esercizi hanno le loro regole complementari che servono per il passaggio dalla via illuminativa alla via unitiva. Si tratta delle «Regole per il vero sentimento nella Chiesa». Ancora una volta sembrano regole che toccano questioni marginali, come le candele accese in chiesa, le reliquie, le discussioni da evitare e così via; eppure, ancora una volta, sono queste regole complementari che aiutano a raggiungere l'obiettivo: il sentire profondamente la gioia della comunione d'amore con Dio e con tutti. Proprio con le parole «amore divino» si conclude, infatti, il libro [ES 370], perché questo è il fine ultimo che sintetizza tutta la dimensione della vita cristiana.

Bibliografia

- AMAND, D. (1948). *L'ascèse monastique de Saint Basile*. Paris : Maredsous.
- ARRUPE, P. (1980). "L'ispirazione trinitaria del carisma ignaziano". In: *Appunti di Spiritualità*, 13.
- ARZUBIALDE, Santiago. (1991). *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae.
- BAGNOREGIO, Bonaventura da. (2010). *Itinerarium mentis in Deum*, Milano, p. 60.
- BOVER, José M. (1933). "Reglas para ordenarse en el comer". En: *Manresa*, Año noveno.
- BRETTLE, S. (1924). *San Vicente Ferrer und Sein Literarischer Nachlass*. Münster.
- CEBOLLADA, Pascual. (2001). "Del amor propio al amor de Dios: la abnegación en los Ejercicios Espirituales". En: *Manresa*, Vol. 73, N° 289. Octubre-Diciembre.
- CALVERAS, José. (1962). "Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los Ejercicios anteriores a la Vulgata", *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol. 31.
- CANTELMI, Tonino. (2013). *Tecnoliquidità. La psicologia ai tempi di internet: la mente tecnoliquidità*, Cinisello Balsamo.
- DELLA CROCE, Giovanni. (2004). *Nocte oscura*, Roma.
- DE OLIVEIRA BARBOSA, Victor – PANATO, Elisa. (2017). *Le Regole Complementari degli Esercizi Spirituali*. Elaborato finale del Seminario AS2143. Roma: PUG.
- DI MAIO, A. (2008). *Piccolo glossario bonaventuriano. Introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*, Roma.
- GARCÍA DE CASTRO, José. (2001). "El lento camino de la lúcida entrega (itinerario personal de Ignacio de Loyola hacia la abnegación)". En: *Manresa*, Vol. 73, N° 289. Octubre-Diciembre.
- GARCÍA HIRSCHFELD, Carlos. (1984). "Las 'Reglas para ordenarse en el comer para adelante' [210- 217]. Aplicación de estas Reglas a un tema actual". En: *Manresa* Vol. 56, Julio-Septiembre, N° 220.
- GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. (2007). "Sujeto". En: Grupo de Espiritualidad Ignaciana. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, pp. 1662-1668.
- _____. "El 'sujeto' de los Ejercicios Espirituales en la experiencia de Ignacio de Loyola". En: *Apuntes Ignacianos*, 65, (mayo-agosto 2012), Bogotá: CIRE, pp. 22-41.
- _____. "El 'sujeto' de los Ejercicios Espirituales según la práctica regulada por los Directorios". En: *Apuntes Ignacianos*, 65 (mayo-agosto 2012), Bogotá: CIRE, pp. 42-65.
- GUILLÉN, A. T. (2007). «Reglas "Ordenarse en el comer"». En: Grupo de Espiritualidad Ignaciana. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, II, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, pp. 1553-1555.
- HERNÁNDEZ, Eusebio. (1934). "De cómo comía Jesucristo". En: *Manresa*. Año décimo.
- LALLEMANT, L., *La dottrina spirituale*, Milano 1984.
- LOP SEBASTIÀ, Miguel. (2000). *Los Directorios de Ejercicios. 1540-1599*. Bilbao-San Sebastián: Mensajero-Sal Terrae.
- LOYOLA, Ignazio di. (2006). *Esercizi spirituali*. Con il commento di Louis Lallemand. Roma: La Civiltà Cattolica.
- MANZO, Giacomo. (2016). *Le Regole Complementari degli Esercizi Spirituali*. Elaborato finale del Seminario AS2143. Roma: PUG.

- MARYKS, Robert. (2001). "Abnegación e identidad del jesuita en Jerónimo Nadal (1507-1580)". En: *Manresa*, Vol. 73, N° 289. Octubre-Diciembre.
- MELLONI, Javier. (2001). "La abnegación: una alternativa para nuestro tiempo". En: *Manresa*, Vol. 73, N° 289. Octubre-Diciembre.
- MHSI. (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.
- ORIGENE. (1980). *Peri Arkhon* III, 6, 3. Paris: Sch 268.
- PERELLA, R. – CAVIGLIA, G. (2014). *Dipendenza da internet. Adolescenti e adulti*. Santarcangelo di Romagna.
- RAHNER, Hugo. (1966). *Génesis y teología del libro de los Ejercicios*. Madrid: Apostolado de la Prensa.
- ROOTHAAN, Ian Philip. (1955). *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Zaragoza: Dichos y hechos.
- RUPNIK, M. I. (2011). *L'arte della vita: il quotidiano della bellezza*. Roma: Lipa.
- SCHIAVONE, Pietro. (2009). *Il Discernimento. Teoria e prassi*. Milano: Figlie di San Paolo.
- ŠPIDLÍK, T. (1994). *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*. Roma: Studium.

Le “Regole per avere l’autentico sentire nella Chiesa militante”

di FEDERICO LOMBARDI S.J.*

Il testo delle Regole negli Esercizi Spirituali di Sant’Ignazio¹

352. Regole da osservare per avere l’autentico sentire nella Chiesa militante

353. *La prima.* Deposto ogni giudizio, dobbiamo tenere l’animo disposto e pronto per obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica.
354. *La seconda.* Lodare il confessarsi col sacerdote, e il ricevere il santissimo sacramento una volta all’anno, e molto più ogni mese, e molto meglio ogni otto giorni, con le condizioni richieste e dovute.
355. 1. *La terza.* Lodare l’ascoltare spesso la messa; così pure canti, salmi e lunghe orazioni, in chiesa e fuori di essa; 2. similmente, ore stabilite a tempo destinato per ogni ufficio divino e per ogni preghiera e tutte le ore canoniche.
356. *La quarta.* Lodare molto la vita religiosa, verginità e continenza, e non in uguale misura il matrimonio.
357. 1. *La quinta.* Lodare i voti religiosi, di obbedienza, di povertà, di castità e altri di maggiore perfezione. 2. Bisogna avvertire che, siccome il voto riguarda cose che si riferiscono alla perfezione evangelica, nelle cose che si allontanano da essa non si deve fare voto, come essere mercante o sposarsi, ecc.
358. *La sesta.* Lodare reliquie dei santi, venerando quelle e pregando questi; lodare stazioni, pellegrinaggi, indulgenze, perdonanze, crociate e candele accese nelle chiese.

* FEDERICO LOMBARDI S.J., è stato Provinciale e Assistente *ad providentiam* del Superiore Generale della Compagnia di Gesù; ha partecipato alle Congregazioni Generali dalla 33 alla 36; inoltre è stato direttore della Radio Vaticana e della Sala Stampa della Santa Sede. Attualmente è Presidente della Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger-Benedetto XVI.

¹ Il testo usato e citato è quello della traduzione italiana pubblicata nel Volume: S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*. A cura dei gesuiti della Provincia d’Italia, Edizioni AdP, Roma 2007. La traduzione è stata curata, sulla base del cosiddetto “Autografo” spagnolo, da una Commissione di gesuiti italiani costituita dal Provinciale, P. Vittorio Liberti, nel 1999 e presieduta dal P. Sergio Rendina. I riferimenti a questo testo saranno indicati nel corpo dell’articolo con la sigla abituale ES (=Esercizi Spirituali) e la numerazione classica.

359. *La settima*. Lodare disposizioni circa digiuni e astinenze, come quelli di quaresima, quattro *tempora*, vigilie, venerdì e sabato; così pure penitenze non solo interne ma anche esterne.
360. *L'ottava*. Lodare ornamenti ed edifici di chiese; così pure immagini, venerandole secondo quello che rappresentano.
361. *La nona*. Lodare finalmente tutti i precetti della Chiesa, tenendo l'animo pronto a cercare ragioni in sua difesa e in nessuna maniera in sua offesa.
362. 1. *La decima*. Dobbiamo essere più pronti ad approvare e lodare tanto le disposizioni e raccomandazioni quanto i comportamenti dei nostri superiori. 2. Sebbene alcuni non siano o non siano stati tali, parlare contro di essi, sia predicando in pubblico sia conversando davanti al popolo semplice, genererebbe più mormorazione e scandalo che vantaggio; 3. e così si indignerebbe il popolo contro i suoi superiori, sia temporali sia spirituali. 4. Tuttavia, come fa danno parlare male in assenza dei superiori alla gente semplice, così può essere utile parlare dei loro cattivi comportamenti con persone che possono porvi rimedio.
363. 1. *L'undicesima*. Lodare la dottrina positiva e scolastica. Come infatti è più proprio dei dottori positivi – come san Girolamo, sant'Agostino e san Gregorio, ecc. – muovere gli affetti per amare e servire in tutto Dio nostro Signore, 2. così è più proprio degli scolastici – come san Tommaso, san Bonaventura e il Maestro delle Sentenze, ecc. – 3. definire o chiarire per i nostri tempi le cose necessarie alla salvezza eterna, e per meglio confutare e chiarire tutti gli errori e tutte le falsità. 4. I dottori scolastici infatti essendo più moderni, non solo si giovano della vera intelligenza della sacra Scrittura e dei positivi e santi dottori, 5. ma essendo anche illuminati e rischiarati dalla virtù divina, si giovano dei concili, canoni e disposizioni di nostra santa madre Chiesa.
364. 1. *La dodicesima*. Dobbiamo guardarci dal fare confronti tra coloro che siamo in vita e i beati trapassati; ché non poco si sbaglia in questo, 2. cioè nel dire: “Questo sa più di sant'Agostino, è un altro san Francesco o più, è un altro san Paolo in bontà, santità, ecc.”.
365. 1. *La tredicesima*. Per essere sicuri di non sbagliare dobbiamo sempre regolarci in questo modo: quello che io vedo bianco, creda che sia nero, se la Chiesa gerarchica così stabilisce; 2. certi 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. 3. Infatti dal medesimo Spirito e Signore nostro, che diede i dieci comandamenti, è retta e governata nostra santa madre Chiesa.
366. 1. *La quattordicesima*. Benché sia verissimo che nessuno può salvarsi senza essere predestinato e senza avere fede e grazia, 2. si deve fare molta attenzione nel modo di parlare e comunicare tutte queste cose.
367. 1. *La quindicesima*. Non dobbiamo parlare molto e in modo abituale della predestinazione; ma se in qualche maniera e alcune volte se ne parlerà, se ne parli in modo

che il popolo semplice non cada in errore alcuno. Può capitare così quando si dice: 2. “Se devo essere salvato o condannato, è già stabilito, e per me fare bene o male non cambia nulla”; 3. Con questo ci si impigrisce e si trascurano le opere che conducono alla salvezza e progresso spirituale delle loro anime.

368. 1. *La sedicesima*. Bisogna ugualmente stare attenti che il parlare della fede molto e con molta insistenza, senza alcuna distinzione e spiegazione, 2. non dia occasione al popolo di diventare negligente e pigro nell’operare, sia quando la fede non è ancora radicata nella carità sia dopo.
369. 1. *La diciassettesima*. Ugualmente non dobbiamo parlare molto diffusamente, insistendo tanto sulla grazia, in modo tale da ingenerare veleno che tolga la libertà. 2. Di maniera che si può parlare quanto è possibile della fede e grazia mediante l’aiuto divino, per maggiore lode di sua divina maestà; 3. ma non in maniera né in termini tali che, soprattutto ai nostri tempi così pericolosi, le opere e il libero arbitrio ne ricevano qualche detrimento o siano tenuti per nulla.
370. 1. *La diciottesima*. Sebbene si debba stimare sopra ogni cosa il servire molto Dio nostro Signore per puro amore, dobbiamo tuttavia lodare assai il timore di sua divina maestà. 2. Infatti, non solo il timore filiale è cosa pia e santissima, ma anche il timore servile aiuta molto a uscire dal peccato mortale, qualora non si arrivi ad altro di meglio o di più utile; 3. e una volta che se ne è usciti, facilmente si perviene al timore filiale, che è totalmente accetto e gradito a Dio nostro Signore, essendo una cosa sola con l’amore divino.

Di che cosa parliamo

Le “Regole da osservare per avere l’autentico sentire nella Chiesa militante” sono l’ultima parte dell’ultima Sezione del Libretto degli Esercizi Spirituali di Sant’Ignazio di Loyola (ES 352-370).

Dopo aver condotto l’esercitante nell’itinerario di conversione e rinascita spirituale distribuito nel corso di quattro settimane, mentre questi riprende la sua vita nello stato e nella situazione dove si trova inserito nel piano di Dio e in seguito alla elezione o riforma di vita compiuta, Ignazio gli offre una serie di indicazioni e orientamenti che lo aiuteranno a conservare e sviluppare i frutti degli Esercizi. Osserviamo quindi subito, anche se vi torneremo più approfonditamente, che una buona lettura e comprensione delle regole suppone necessariamente una conoscenza non superficiale del testo e dell’itinerario complessivo degli Esercizi Spirituali, come premessa e sfondo per capirle.

Il gruppo conclusivo di queste regole riguarda la dimensione ecclesiale della vita cristiana, più precisamente “l’autentico sentire nella Chiesa militante”. Già il titolo stesso ci mette subito sull’avviso che non dobbiamo cercare nelle Regole una indicazione precisa di “cose da fare” o di “dottrine da credere”, ma un aiuto per avere e sviluppare un “autentico sentire”. “*Sentire*” è una parola importante nel vocabolario di Sant’Ignazio. Uno dei passi che meglio ci aiuta a capire che cosa egli intenda è la sua famosa

annotazione, proprio all'inizio degli Esercizi, in cui ci avverte che "non il molto sapere sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente" (Annotazione 2, ES 2). Attraverso una conoscenza essenziale, gustata molte volte e assimilata in profondità, si deve acquisire una specie di "istinto" spirituale, che ci guida e orienta ad assumere gli atteggiamenti mentali e comportamentali consoni alla fondamentale dimensione ecclesiale della nostra condizione cristiana, che si esprimeranno nelle parole e nelle azioni. Questo sentire infatti è "nella Chiesa militante". "Nella" – così dice il testo "Autografo" di Sant'Ignazio –, perché la Chiesa è una realtà in cui noi viviamo e siamo, a cui apparteniamo completamente; "Chiesa militante", cioè non la Chiesa "trionfante" già nella vita eterna, ma la Chiesa che cammina e vive concretamente su questa terra e in questo momento storico, nella quale combattiamo la battaglia fra il bene e il male sotto la guida di Gesù Cristo per compiere il disegno di salvezza del mondo. Parlare di Chiesa "militante" evoca immediatamente, nel contesto degli Esercizi Spirituali, le meditazioni del Regno di Cristo e delle Due Bandiere, cioè della nostra chiamata a combattere la buona battaglia guidati dal Sommo Capitano Gesù.

È giusto osservare che spesso si sente e si usa – piuttosto che l'espressione "nella Chiesa" – l'espressione "con" la Chiesa: "*sentire cum Ecclesia*". È anch'essa lecita, perché questa è proprio l'espressione usata nella traduzione ufficiale latina degli Esercizi (chiamata *Vulgata* e fatta dall'esperto latinista P. Andrea Frusio nel 1547) approvata da Sant'Ignazio stesso. Ma il "con" lascia una sfumatura e un certo senso di "non identità" fra noi e la Chiesa, come se essa fosse un'istituzione distinta da noi, a cui ci dobbiamo adeguare. Perciò molti preferiscono il "nella Chiesa", come nell'Autografo originario di Sant'Ignazio e così anche nella traduzione italiana che usiamo.

Se ora diamo un primo sguardo complessivo al testo delle regole, che sono 18, è facile fare alcune osservazioni.

Dalla prima alla nona (ES 353-361) abbiamo regole redatte in forma estremamente concisa e semplice. Mentre la prima suona come una introduzione, sulla nostra disposizione d'animo nei confronti della "nostra santa madre Chiesa gerarchica", tutte le altre iniziano immediatamente con la parola "Lodare" e si riferiscono ad aspetti particolari della realtà e della vita della Chiesa: sacramenti, vita religiosa, devozioni e pratiche religiose, edifici, precetti.

Dalla decima alla tredicesima (ES 362-365) lo stile di redazione si fa più articolato e complesso, e le regole, pur continuando a usare la parola "lodare" (che si trova nella decima e nell'undicesima), riguardano i rapporti con diverse funzioni importanti che si trovano nella Chiesa: le autorità ecclesiastiche, i teologi e dottori, le forti personalità spirituali. La tredicesima, poi, parla nuovamente e più approfonditamente del nostro rapporto con la "santa madre Chiesa gerarchica" e così richiama in modo evidente la prima, chiudendo così per inclusione un *primo "blocco"* di regole (nel quale si possono distinguere, come accennato, i due "sottoblocchi" delle Regole 1-9 e 10-13). Gli studiosi del testo degli Esercizi sono concordi nel considerare che questo blocco sia già compreso nella redazione del testo degli Esercizi che Sant'Ignazio mette a punto nel periodo della sua permanenza a Parigi, che si conclude com'è noto nel 1535.

Dalla quattordicesima alla diciottesima (ES 366-370) abbiamo invece un gruppo di regole che riguardano esplicitamente il “modo di parlare” a proposito di questioni dottrinali allora molto dibattute, sui temi della predestinazione, della fede e delle opere, della grazia e della libertà, dell’amore e del timore di Dio. Mentre quelle precedenti si presentano come adatte a tutti gli esercitanti e membri della Chiesa, queste sembrano piuttosto dirette a chi svolge un servizio di catechesi o di predicazione per il popolo, in modo che questi non sia indotto in errore o diventi pigro nell’impegno della vita cristiana. Gli studiosi sono concordi nell’attribuire questo secondo blocco di regole alla revisione del testo degli Esercizi compiuta da Sant’Ignazio a Roma negli anni 1538-41. Si pensa che siano frutto della prima esperienza della Compagnia di Gesù a Roma nei ministeri della catechesi e della predicazione e dei problemi allora da affrontare (ad esempio quelli sorti dalla predicazione del frate agostiniano Agostino Mainardi, chiaramente favorevole alle idee dei riformatori). La *regola diciottesima*, che termina parlando dell’“amore divino”, si presenta come una degna e coerente conclusione dell’intero testo degli Esercizi Spirituali nella sua redazione definitiva.

L’esperienza vissuta di sant’Ignazio come sfondo per la comprensione delle regole

Tutto ciò che Sant’Ignazio dice o scrive ha un rapporto stretto con la sua esperienza vissuta. È notorio che il testo degli Esercizi Spirituali è il frutto della sua personale esperienza spirituale e della lunga e attenta riflessione su di essa così da poterne trarre un’efficace pedagogia. Sarebbe strano se non fosse così anche per le nostre regole. Vale dunque la pena di ripercorrere rapidamente la vita di Ignazio per coglierne il sapore di concreta saggezza².

Anzitutto, possiamo osservare che l’infanzia e la gioventù di Ignazio, anche se egli parlerà molto del disordine mondano della sua gioventù, trascorrono in un ambiente di profonda e radicata vita cristiana, in cui le pratiche religiose, le immagini e le forme di devozione del tempo sono naturalmente integrate e gli sono familiari da sempre. In fondo, il fatto che nella casa di Loyola gli unici libri che troverà dopo l’evento di Pamplona sono le vite di Cristo e dei santi la dice abbastanza lunga. Il disordine della sua vita è di carattere morale e mondano, ma non comporta rottura o conflitto con la religiosità dell’ambiente in cui è nato e cresciuto.

Nella sua conversione, sappiamo che l’esempio dei santi esercita grande fascino su di lui e gli ispira desideri di penitenze esteriori eroiche e perfino esagerate, che cercherà di imitare. Il pellegrinaggio poi diventa un aspetto fondamentale della sua vita, e lo caratterizza sia nella figura esterna sia nella identità interiore di persona completamente

² Questa parte dell’articolo e quella successiva sugli Esercizi Spirituali sono debitrici a: J. CORELLA, *Sentir la Iglesia*, Mensajero – Sal Terrae, 1995; cfr anche C. DE DALMASES, *La Iglesia en la experiencia personal de San Ignacio*, CIS, Vol. XIV (1983), n. 44, pp. 51-65.

affidata a Dio e alla sua provvidenza. Nel suo racconto autobiografico parla di sé in terza persona come “il pellegrino”³.

Un’esperienza molto importante anche se breve è la permanenza del convertito nell’Abbazia di Monserrat (1522), che a quel tempo è una comunità benedettina fiorente e molto vitale⁴. Qui Ignazio fa un’esperienza molto positiva della vita liturgica e sacramentale ben ordinata e strutturata, e di una vita religiosa rinnovata, a differenza della situazione di grave decadenza di molti monasteri e conventi del tempo. Incontra il confessore dei pellegrini, partecipa alla messa abbaziale, segue le ore canoniche... Anche a Manresa (1522-3) segue regolarmente messa, confessione, celebrazioni, frequenta il convento dei domenicani, partecipa con gusto interiore a processioni e altre forme di devozione popolare che nutrono la sua crescita interiore.

A Gerusalemme (1523) Ignazio vive la prima vera prova, forse la più difficile fino allora dopo la conversione, con l’ingiunzione di lasciare la Terra Santa da parte dell’autorità ecclesiastica competente, i francescani della Custodia, contro il fermo proposito che aveva concepito di passarvi la vita. Ignazio risponde con obbedienza di esecuzione pronta e sicura, anche se con disposizioni d’animo ancora imperfette. Ma non poche altre prove di obbedienza all’autorità ecclesiastica lo aspettano nel periodo successivo caratterizzato dagli studi. Ad Alcalà (1526-7) subisce tre processi e 42 giorni di carcere ecclesiastico in meno di un anno e mezzo, fino alla sentenza di non parlare di cose di fede senza aver studiato. A Salamanca (1527) viene costretto a una complessa discussione con i domenicani, su temi dottrinali che essi sostengono con argomentazioni scolastiche; subisce altri 22 giorni di carcere e un nuovo processo. Nonostante tutto ciò, dall’Autobiografia ricaviamo un’immagine straordinaria di Ignazio, che conserva sempre un atteggiamento allo stesso tempo di grande rispetto per l’autorità ecclesiastica e di grande libertà interiore. Riesce a portare innanzi una sintesi positiva delle esperienze che va facendo, conservando senza scoraggiarsi il suo orientamento apostolico fondamentale per “aiutare le anime” e comprendendo, proprio in base alle sentenze di cui è oggetto, la necessità di studi sempre più approfonditi. Ciò lo porta infine ad approdare all’Università di Parigi nel 1528.

I processi e gli interventi dell’autorità ecclesiastica – a parte l’aspetto certo oggi non accettabile delle limitazioni fisiche alla libertà personale – non sono in fondo da vedere come un’arbitraria persecuzione, ma come una manifestazione delle tensioni e crisi che effettivamente erano allora molto forti nella Chiesa e che si riflettono sulla vita di Ignazio. Le cause erano soprattutto tre: la corrente degli *alumbrados* (soprattutto in Spagna), la diffusione delle idee di Erasmo da Rotterdam, delle idee di Lutero e degli altri riformatori. Gli “illuminati” si consideravano guidati direttamente dallo Spirito Santo senza alcuna

³ La parte centrale della sua vita, dalla conversione di Loyola nel 1521 all’approdo a Roma nel 1537, con l’eccezione di una permanenza più prolungata a Parigi per gli studi, è davvero un pellegrinaggio continuo: Loyola, Monserrat, Manresa, Barcellona, Roma, Venezia, Gerusalemme, Venezia, Barcellona, Alcalà, Salamanca, Parigi, Loyola, Venezia, Roma.

⁴ A quel tempo la comunità contava 50 monaci, 40 fratelli, 12 eremiti, 15 giovani dell’*escolanía*.

mediazione della Chiesa; Erasmo – dottissimo e fine umanista – aveva una ferma fede cristiana e non era eretico, ma nelle sue opere di immenso successo⁵ esaltava la dimensione intellettuale così da esercitare una critica negativa e distruttiva di tutto ciò che è “esteriore”, compresa la liturgia, le devozioni, i pellegrinaggi, i voti religiosi, i digiuni; Lutero e i riformatori attaccavano duramente i sacramenti, i voti religiosi, l’autorità ecclesiastica. La Parigi in cui Ignazio compie i suoi studi non è affatto un luogo tranquillo, anzi, è un centro in cui tutte queste tensioni sono altissime⁶. Mentre la Facoltà di Teologia della Sorbona è baluardo di rigida ortodossia, nella città le idee di Erasmo e gli influssi luterani e calvinisti sono fortissimi. Mentre il collegio di Montagu dove Ignazio inizia i suoi studi parigini è conservatore, quello di Santa Barbara dove li continua è considerato liberale-progressista ed è frequentato dallo stesso Calvino. Nel 1527 e nel 1528 vi sono le condanne pubbliche di Erasmo e di Lutero da parte della Facoltà di Teologia. In quegli anni avvengono fatti pubblici molto gravi e di grande risonanza, come lo sfregio di una statua della Madonna, o nel 1533 la cacciata da Parigi del Rettore dell’Università appena eletto, Cop (che abitava proprio a Santa Barbara), e di Calvino dopo un discorso inaugurale di Cop apertamente favorevole alle idee di quest’ultimo, o nel 1534 l’ampia diffusione in città di manifesti anonimi contro la “messa papale” a cui seguono condanne a morte di responsabili... Se questo è il contesto in cui Ignazio dà gli Esercizi Spirituali a diverse persone – e in particolare a Pietro Fabro e Francesco Saverio, che abitano con lui a Santa Barbara –, comprendiamo molto bene perché il testo degli Esercizi, che egli mette a punto nella sostanza proprio in quegli anni, contenga alla fine le Regole di cui stiamo parlando; e comprendiamo anche il tenore di molte di esse, che – pur senza presentarsi come polemiche e senza nominare mai né Erasmo, né Lutero, né Calvino, aspetto questo molto importante – rispondono molto chiaramente e decisamente a idee e atteggiamenti che in quel periodo, con la motivazione di riformare la Chiesa – cosa di cui c’era certamente grande e urgente bisogno – la stavano ferendo e spaccando profondamente.

Infine, come si è già prima accennato, saranno ancora le tensioni e i problemi posti dalla diffusione delle idee luterane a Roma nel tempo della prima attività apostolica e predicazione della nascente Compagnia di Gesù a convincere Ignazio dell’opportunità di aggiungere alcune regole finali specifiche sul modo di parlare e comunicare.

Le regole per sentire nella Chiesa nella dinamica complessiva degli Esercizi

Se la comprensione del contesto storico ci aiuta da una parte a comprendere meglio l’origine e il tenore delle regole, allo stesso tempo ci pone necessariamente la domanda sulla loro durezza e sul loro valore in tempi storici molto cambiati. Non sono in

⁵ Il suo *Enchiridion militis christiani* aveva avuto 50 edizioni fra il 1503 e il 1525.

⁶ Una dettagliata descrizione della realtà parigina in cui vivono Ignazio e i suoi primi compagni si ha nella gigantesca opera di F. SCHURHAMMER, *San Francesco Saverio. La sua vita e il suo tempo*, vol. I.

fondo un'Appendice al testo degli Esercizi che oggi è possibile e fors'anche meglio lasciar cadere perché non più necessaria? Per rispondere a questa domanda è bene anzitutto esplorare con attenzione la presenza della dimensione ecclesiale nell'insieme dello sviluppo degli Esercizi. Diciamo "con attenzione" perché la Chiesa come tale vi è nominata in modo esplicito così raramente⁷ che ad una prima vista superficiale potrebbe quasi sembrare che gli Esercizi siano caratterizzati da una dinamica tanto fortemente centrata sull'individuo, sul singolo esercitante e la sua vita cristiana personale, che la dimensione ecclesiale vi sia quasi estranea. Ma non dobbiamo dimenticare che ai tempi di Ignazio l'essere nella Chiesa come ambiente di vita era talmente ovvio da non richiedere di essere esplicitato continuamente.

Ad ogni modo, già nel Presupposto (ES 22) che Ignazio premette a tutto il cammino degli Esercizi – "bisogna presupporre che ogni buon cristiano dev'essere più pronto a salvare un'affermazione del prossimo che a condannarla" – si parla di un buon senso ecclesiale, benevolo nel rapporto con gli altri. Quando Ignazio spiega poi all'esercitante come fare l'Esame di coscienza, parlando delle "opere" afferma: "Prendendo come oggetto i dieci comandamenti e i precetti della Chiesa e le disposizioni dei superiori, tutto quello che si fa contro qualcuno di questi tre punti, secondo la maggiore o minore entità è peccato più o meno grave. Per disposizioni dei superiori intendo, per esempio, le bolle delle crociate e altre indulgenze, come quelle concesse per le rappacificazioni, dopo essersi confessati e avere ricevuto il santissimo sacramento. Si pecca infatti non poco quando si provoca o si fa un'azione contro così pie esortazioni e disposizioni dei nostri superiori" (ES 42). La vicinanza del linguaggio di questo passo con quello delle regole 6, 9, 10 è evidente. Anche la raccomandazione della confessione generale, preferibilmente al termine della Prima settimana degli Esercizi (ES 44), è un esplicito richiamo alla mediazione ecclesiale sacramentale, che entra efficacemente nell'itinerario dell'esercitante. Il senso profondo e spirituale della presenza e della preghiera della Chiesa che intercede per il peccatore appare poi in modo molto toccante nella meditazione sui peccati propri, quando si è invitati a "esclamazione di ammirazione con grande affetto, passando in rassegna tutte le creature, come mi hanno lasciato in vita e conservato in essa:...i santi, come hanno continuato a intercedere e pregare per me" (ES 60).

Ma è soprattutto nelle grandi meditazioni della Seconda settimana che la dimensione ecclesiale viene alla luce con più evidenza. La chiamata di Cristo nostro Signore, re eterno (ES 95-98), non è affatto puramente individuale, ma è chiamata a una missione universale ed implica necessariamente la costituzione della comunità di coloro che rispondono alla chiamata: una Chiesa militante, da cui crescerà una realtà che entrerà con il Re "nella gloria del Padre". Colui che chiama è Gesù Signore, non solo il Gesù terreno che convoca i suoi discepoli, ma il Gesù risorto, presente nello Spirito, capo della Chiesa. Infatti l'oblazione di noi stessi che siamo invitati a fare in questa meditazione dice: "Eterno Signore di tutte le cose, io faccio la mia oblazione...davanti alla vostra infinita bontà e davanti alla vostra Madre gloriosa, e a tutti i santi e sante della corte celeste". Nella

⁷ In tutto 5 volte: ES 18, 42, 170, 177, 229. Il papa non è nominato neppure una volta.

meditazione delle Due Bandiere vediamo “Cristo, sommo capitano e Signore nostro” (ES 136). Il Signore “di tutto il mondo sceglie tante persone, apostoli, discepoli, ecc., e li invia per tutto il mondo...tra persone di ogni stato e condizione” e nel suo discorso esorta “tutti i suoi servi e amici”, raccomandando loro che cerchino di “aiutare tutti” (ES 145-6). È un piano di apertura assolutamente universale. L’esercitante per parte sua non chiede al Capitano di impegnarsi da solo, ma “la grazia di essere ricevuto sotto la sua bandiera” (ES 147), cioè in un Corpo, chiamato a una missione di rinnovamento universale.

Possiamo dire di essere qui nella chiara prospettiva di una Chiesa missionaria, la Chiesa “in uscita” di cui ama parlare il Papa Francesco. Nella prospettiva degli Esercizi il rinnovamento della missione, ciò per cui Cristo invia, è aiutare tutti ad amare la povertà piuttosto che le ricchezze, il desiderio di umiliazioni più che l’onore mondano, l’umiltà contro la superbia e di qui condurli a “tutte le altre virtù”. Il discorso si continua e si approfondisce con la “Considerazione sui tre gradi di umiltà” (ES 165-8), che sono presentati all’esercitante come una scala verso un servizio del Signore sempre più perfetto in vista della “elezione” o riforma di vita, ma che si possono immediatamente tradurre in gradini di una scala per vivere anche nella Chiesa in modo sempre più intenso e perfetto. Collocandoci in questa prospettiva, il primo è il gradino in cui la Chiesa viene vista e vissuta come luogo della salvezza eterna, dove si compie ciò che è obbligatorio, il minimo necessario. Nel secondo si vive la Chiesa come luogo del maggiore servizio divino, della santificazione per tante diverse vie, del discernimento. Nel terzo si vive la Chiesa come luogo della radicalità dell’amore puro, luogo in cui l’esercitante fiorisce nell’amore personale a Gesù e ai membri del suo Corpo, dove si desidera e vive la povertà, l’umiltà, dove si capisce il linguaggio della “follia” della croce. In una parola, la Chiesa non come istituzione, ma come Sposa di Cristo, animata dal suo Spirito. È qui che cominciamo a entrare nel cuore delle regole per sentire nella Chiesa.

Nel cammino degli Esercizi questo è il clima spirituale in cui avviene la “elezione”, cioè la scelta o la riforma della propria vita. Ed è proprio qui che il discorso sulla Chiesa nel testo degli Esercizi diventa esplicito. Parlando di quali siano “le cose su cui si debba fare scelta”, Ignazio comincia così: “Primo punto. È necessario che ogni cosa di cui vogliamo fare scelta sia indifferente o buona in sé, rientri nell’ambito della santa madre Chiesa gerarchica e non sia cattiva né in opposizione ad essa” (ES 170). Il testo spagnolo usa una parola ancora più significativa, perché dice che le cose da scegliere è necessario che “*militen dentro de la sancta madre Iglesia hierárchica*” facendo risultare chiaro anche l’aspetto della Chiesa “militante”. È quindi esplicito che ciò che dobbiamo scegliere non deve solo essere buono nell’ordine naturale, ma buono in relazione alla Chiesa militante, all’orizzonte ecclesiale della vita dell’esercitante, all’orizzonte del Regno di Cristo e delle beatitudini evangeliche. In una parola: la Chiesa deve essere presente nell’elezione, che è il momento centrale del cammino degli Esercizi. Ciò si conferma nuovamente quando, parlando del “terzo tempo” dell’elezione – quello di natura più riflessiva –, Sant’Ignazio invita a considerare il fine per cui l’uomo è nato, “cioè per lodare Dio nostro Signore e salvare la propria anima” e desiderando questo “sceglie come mezzo un genere di vita o uno stato entro i limiti della Chiesa, per essere aiutato nel servizio del proprio Signore e nella salvezza della propria anima” (ES 177).

Dopo l'elezione, le contemplazioni della Terza e della Quarta Settimana ci fanno entrare in una comunione sempre più profonda con Cristo che soffre e risorge, ma con ciò stesso cresce anche la nostra dimensione ecclesiale. Nella crocifissione contempliamo la ferita del costato da cui esce sangue ed acqua (ES 297), ma è soprattutto dopo la risurrezione che entriamo nel mistero della Chiesa, poiché Gesù risorto ci rende suoi testimoni, riunisce i discepoli dispersi in un gruppo, lo costruisce in comunità e lo invia in missione: "...per lo spazio di quaranta giorni apparve agli apostoli, portando loro molti argomenti e segni e parlando del regno di Dio, comandò loro che attendessero in Gerusalemme lo Spirito Santo promesso" (ES 312). L'ultima delle contemplazioni proposte è quella dell'Ascensione: Gesù è glorificato e resterà presente non fisicamente ma per mezzo dello Spirito. Si passa a una "vita nello Spirito", in cui il rapporto non è più con il Gesù prepasquale, ma con il Cristo asceso in cielo, che accompagnerà i suoi discepoli, la Chiesa, nella missione⁸.

La Pentecoste non è prevista da Ignazio come una contemplazione specifica, tuttavia, non senza ragione, la "Contemplazione per giungere ad amare", che chiude l'intero percorso degli Esercizi, è stata considerata in un certo senso come una Pentecoste, in cui si considera alla fine "come tutti i beni e doni discendono dall'alto" – come appunto lo Spirito nel giorno di Pentecoste –. L'esercitante si prepara a riprendere la vita ordinaria conservando una profonda sintonia con "lo Spirito e la Sposa", di cui ci parlano così intensamente gli ultimi capitoli dell'Apocalisse, cioè dell'intera Scrittura: "Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo" (Apoc 21,2). "Lo Spirito e la sposa dicono: 'Vieni!', e chi ascolta ripeta: 'Vieni!'" (Apoc 22,19).

Il cuore delle regole per sentire nella Chiesa

Proprio qui, esattamente qui, Ignazio ci propone le "Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante". Non a caso nelle due regole che inquadrano il loro primo gruppo, cioè *la prima e la tredicesima* (ES 353 e 365), ci si dice di tenere "l'animo disposto e pronto per obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica", e che dobbiamo essere "certi 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".

La nostra santa madre Chiesa gerarchica è la vera sposa di Cristo Signore di cui ci parla la Lettera agli Efesini (*Ef* 5,25-27); lo sposo e la sposa sono uniti dallo stesso Spirito che ci governa e regge. Tolte da questo contesto di fede vissuta e gustata interiormente

⁸ Proprio nel luogo dell'Ascensione sul Monte Oliveto Ignazio volle assolutamente tornare un'ultima volta, prima di dover lasciare la Terra Santa: è un episodio straordinario, dove il gusto spirituale che egli prova si fonde con l'umiliazione esteriore di esserne trascinato via come un malfattore e con l'esperienza dell'ubbidienza (cfr *Autobiografia*, nn. 47-48).

te le regole non sono in nessun modo ciò che Ignazio intendeva. Solo in questo contesto assumiamo l'“autentico sentire” il “*sentido verdadero*” nella Chiesa militante. Diciamo pure che effettivamente se facciamo un vero sforzo per metterci in tale contesto diventa assai più facile capirle nel loro tenore, comprenderne il significato più profondo e durevole, e quindi anche attualizzarle nel nostro tempo e nella nostra vita.

Ma prima di continuare il cammino è necessario chiarire il significato di una parola che potrebbe generare equivoci. È la parola “*gerarchica*”. Nell'uso comune la “gerarchia” è stata da molto tempo identificata con i gradi superiori delle autorità ecclesiastiche: papa, vescovi, cardinali, talvolta anche gli stessi sacerdoti. Ma questa è evidentemente una parte sola della realtà della Chiesa, di per sé minoritaria anche se importante. Quando Ignazio parla di “Chiesa gerarchica”, coerentemente con il vocabolario teologico in uso al suo tempo, non intende in alcun modo solo i “superiori” nella Chiesa, ma la Chiesa intera, che nella visione cattolica ha nel suo insieme una strutturazione “gerarchica”, essendo un unico corpo, ma con diversi organi e ministeri. La *Lumen gentium* ne parla così: “Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranze e di carità, come un organismo visibile...”. La Chiesa è ad un tempo “la società costituita di organi gerarchici e il Corpo mistico di Cristo; l'assemblea visibile e la comunità spirituale...” (n. 8)⁹.

Oggi tuttavia, alla luce dell'ecclesiologia complessiva del Concilio Vaticano II, preferiamo generalmente parlare della Chiesa come popolo di Dio in cammino. Il Papa Francesco, che come gesuita conosce benissimo le regole di Sant'Ignazio, compie con grande spontaneità il passaggio dal vocabolario ignaziano a un nuovo vocabolario, che egli stesso ci ha reso familiare. Egli ci dice: “L'esperienza della ‘santa madre Chiesa gerarchica’, come la chiamava sant'Ignazio, è esperienza della Chiesa come popolo di Dio, pastori e popolo insieme. La Chiesa è la totalità del popolo di Dio, non bisogna dunque neanche pensare che la comprensione del ‘sentire con la Chiesa’ sia legata solamente al sentire con la sua parte gerarchica... L'immagine della Chiesa che a me piace è quella del santo popolo fedele di Dio. È la definizione che uso spesso, ed è poi quella della *Lumen gentium* n. 12 Il popolo è soggetto. E la Chiesa è il popolo di Dio in cammino nella storia, con gioie e dolori. *Sentire cum Ecclesia* dunque per me è essere in questo popolo. E l'insieme dei fedeli è infallibile nel credere¹⁰, e manifesta questa sua *infallibilitas in credendo* mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo che cammina. Ecco, questo io intendo oggi come il ‘sentire con la Chiesa’ di cui parla sant'Ignazio”¹¹. In un'omelia rimasta famosa, pronunciata ad Aparecida e applaudita dal popolo nel santuario stesso, l'allora card. Bergoglio diceva: “Noi popolo e pastori che costituiscono questo santo popolo fedele di Dio, che ha l'infalibilità nella fede, insieme con il Papa, noi popolo e pastori parliamo in base a ciò che lo Spirito ci

⁹ Cfr *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 771.

¹⁰ “...la totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo (1Giov 2. 20.27)...”, *Lumen gentium*, n. 12.

¹¹ PAPA FRANCESCO con A. SPADARO, *Adesso fate le vostre domande*, Rizzoli, Milano 2017, pp. 46-7.

ispira, e preghiamo e costruiamo la Chiesa insieme, o meglio siamo strumenti dello Spirito che la costruisce”¹².

“Sentire la Chiesa *come madre*” non significa solo essere oggettivamente consapevoli che riceviamo la fede tramite la testimonianza dei credenti che ci hanno preceduto e la grazia tramite i sacramenti, ma sentirci davvero “uomini della Chiesa”, “non clericali, ma ecclesiali” direbbe Papa Francesco¹³. Con eccezionale profondità e con l’autorevolezza di chi aveva davvero molto sofferto per essere obbediente all’autorità ecclesiastica, ce ne ha parlato a suo tempo il P. Henri de Lubac nella sua famosa *Meditazione sulla Chiesa*, al Capitolo intitolato “Ecclesia Mater”¹⁴. Egli ricordava il significato originario della parola “ecclesiastico”, che “senza distinzione fra chierico e laico significava *vir ecclesiasticus*, l’uomo di Chiesa, l’uomo nella Chiesa; meglio l’uomo *della* Chiesa, l’uomo della comunità cristiana...”. De Lubac cita Origene: “Per conto mio, proclamava Origene, la mia aspirazione è di essere veramente ecclesiastico”. E continua: “Non c’è altro mezzo, pensava giustamente, per vivere in pienezza il cristianesimo. Chi formula un simile voto non si accontenta di essere in ogni cosa leale e sottomesso, non si limita ad adempiere scrupolosamente tutto ciò che richiede la sua professione di cattolico. Egli ama la bellezza della Casa di Dio. La Chiesa ha rapito il suo cuore. È la sua patria spirituale. Essa è ‘sua madre e i suoi fratelli’. Nulla di ciò che la tocca lo lascia indifferente o insensibile. Egli si radica in essa, si forma a sua immagine, s’inserisce nella sua esperienza, si sente ricco delle sue ricchezze”¹⁵.

In questa linea si può e si deve intendere anche quanto Ignazio dice, nella regola prima, dell’“animo pronto e disposto per *obbedire in tutto*” alla Chiesa. Ascoltiamo ancora de Lubac: “L’uomo di Chiesa non è soltanto obbediente: ama l’obbedienza. Non vorrebbe mai obbedire ‘per necessità e senza amore’ (Imitazione di Cristo, I.9)”. Lo spogliamento è un aspetto permanente della vita rinnovata in Dio. “L’obbedienza cattolica non ha nulla di mondano, nulla di servile. Assoggetta i nostri pensieri e i nostri voleri non ai capricci degli uomini, ma ‘all’obbedienza del Cristo”¹⁶. Per il credente, il ricordo di Cristo fatto obbediente fino alla morte di croce sarà sempre “più efficace di tutte le teorie, di tutti i discorsi e gli impedirà sempre di ridurre l’obbedienza cristiana, che è

¹² J.M. BERGOGLIO - PAPA FRANCESCO, *Nei tuoi occhi è la mia parola*, Rizzoli, Milano 2016, pp. 548-550. L’eco di queste parole è risonato fortissimo dalla loggia di San Pietro la sera dell’elezione di Papa Francesco, quando disse: “E ora cominciamo questo cammino, vescovo e popolo”, chiedendo la benedizione del popolo fedele.

¹³ Cfr *Discorso alla 36a Congregazione Generale dei Gesuiti*, 24 ottobre 2016.

¹⁴ Nel corso del suo incontro con i gesuiti durante il recente viaggio in Myanmar, il Papa Francesco ha ricordato espressamente il P. de Lubac come esemplare nel vivere il “sentire nella Chiesa” portando in silenzio la sua “crocifissione da parte della Chiesa del suo tempo”! (Civ. Catt. 2017 IV 528).

¹⁵ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*. Opera Omnia vol. 8, Ed. Paoline - Jaca Book 1979, pp. 164-5. Sul tema dell’amore alla Chiesa come madre, molto bello e profondo è anche quanto scritto dal padre P. Dezza, *Amar a la Iglesia para sentir con la Iglesia*, CIS, Vol. XIV (1983), n. 44, pp. 111-125, che non manca di far riferimento anch’egli alla “Meditazione” del P. de Lubac.

¹⁶ Ivi, p. 177.

conformità a Cristo obbediente, ad una virtù di interesse sociale: limitarsi a questo aspetto, incontestabile del resto, sarebbe ai suoi occhi misconoscerne la parte migliore”¹⁷. Questo “obbedire in tutto” per amore equivale al “servire” in umiltà, altra espressione caratteristica e molto pregnante del vocabolario ignaziano (nelle Costituzioni della Compagnia di Gesù compare 220 volte!).

Quanto alla *regola tredicesima*, dove Ignazio dice che “dobbiamo sempre regolarci in questo modo: quello che io vedo bianco, creda che sia nero, se la Chiesa gerarchica così stabilisce”, può sembrare a prima vista che si tratti di un’indicazione assurda, di un’obbedienza contraddittoria con la ragione e le evidenze che ci si presentano. A ben vedere si tratta della formulazione paradossale della verità per cui, per cogliere la vera realtà, non è sufficiente fidarci dei nostri occhi, ma bisogna assurgere al giudizio della fede: quello che “vedo” bianco, non mi si chiede di “vederlo” nero, ma di “crederlo” nero nella fede della Chiesa. Commentando queste parole, il P. Rossi de Gasperis osserva: “Non è ciò che ogni giorno facciamo, celebrando l’Eucaristia? Canta *l’Adoro te devote*, celebrando l’Eucaristia: ‘*Visus, tactus, gustus, in Te fallitur, sed auditu solo tuto creditur. Credo quidquid dixit Dei Filius: nil hoc verbo veritatis verius*’. La realtà è che la fede nel mistero eucaristico dipende ed è abbracciata dalla fede nella Chiesa di Gesù, che – al di là di ciò che si vede e si sperimenta fisicamente e sociologicamente – è ‘il sacramento di Dio nella storia dell’umanità’. La Chiesa non è quella formazione socio-culturale che si vede con gli occhi terreni e di cui si legge sui giornali. Essa si coglie in verità nell’atto di fede cattolica: ‘*Credo Ecclesiam*’”¹⁸.

Per concludere queste considerazioni centrali e fondamentali sulla visione ignaziana che sta alla base delle regole di cui parliamo, è giusto dire ancora qualcosa sul *rapporto fra lo Spirito e la Chiesa, fra invisibile e visibile, interiore ed esteriore*. È un tema su cui il P. Hugo Rahner ha proposto una serie di profonde e illuminanti riflessioni, che prendono le mosse proprio dalla regola tredicesima e ci aiutano anche a inserire tutte le nostre regole nel contesto più ampio del “discernimento degli spiriti”. Osserva dunque il P. Rahner: “Secondo il principio fondamentale della teologia di sant’Ignazio, lo Spirito non può... contraddirsi, cioè ‘fra il Cristo, che è lo sposo, e la Chiesa sua sposa, vi è lo stesso Spirito che ci governa e ci conduce per la salvezza delle nostre anime’ (ES 365, Reg. 13). L’interiore e l’esteriore possono dunque e devono corrispondersi: il discernimento degli spiriti è strettamente unito alle regole ‘per avere il sentire nella Chiesa’. Il ‘vero sentire nella Chiesa’ è questo istinto, per così dire *ipostatico*, per il quale noi siamo sempre pronti a misurare lo spirituale al corporale, l’interiorità mistica alla vita tangibile di Gesù, lo slancio per il regno di Dio alla volontà di servire in una Chiesa dolorosamen-

¹⁷ Ivi, p. 181. Splendida anche la preghiera di Newman: “Che io non possa dimenticare un solo istante che Tu hai stabilito sulla terra un regno che Ti appartiene, che la Chiesa è opera Tua, Tua istituzione, Tuo strumento, che noi siamo sotto la Tua guida, le Tue leggi e il Tuo sguardo, che quando parla la Chiesa sei Tu che parli. Che la familiarità con questa verità meravigliosa non mi renda insensibile ad essa, che la debolezza dei tuoi rappresentanti umani non mi induca a dimenticare che Tu parli ed agisci per mezzo loro” (Ivi, p. 180, n. 94).

¹⁸ F. ROSSI DE GASPERIS, *Un pellegrino che comincia da Gerusalemme*, Paoline, Milano 2015, pp. 393-4.

te visibile, nella Chiesa gerarchica ‘che è la Chiesa romana’¹⁹. Ma non si tratta solo di una “corrispondenza” fra lo spirito e il corpo, c’è ancora di più, bisogna riconoscere una misteriosa “tendenza” dello spirito verso il corpo. Scrive ancora P. Rahner: “Legge fondamentale della vita spirituale è che lo Spirito tende sempre verso il corpo, la mozione dello Spirito significa sempre Incarnazione ed ‘edificazione del corpo di Cristo’. Lo Spirito si edifica un corpo. Inversamente, l’autenticità della mozione spirituale è riconosciuta nella conformità a Cristo dei gesti in cui si incarna”²⁰. Nella fondazione della Compagnia di Gesù questo porterà Ignazio e i suoi compagni a mettersi a disposizione del Papa per ricevere da lui le missioni “per non sbagliare nella via del Signore” (Costituzioni VII, 1,1). “Per essere più sicuri dello Spirito, si deve ascoltare la Chiesa, perché lo Spirito tende verso il corpo. Lo slancio spirituale è autentico quando vuole essere obbediente, poiché il Verbo nel Cristo si è fatto uomo visibile”²¹. I primi gesuiti insieme a Ignazio, dopo lunghe deliberazioni, si decidono per il voto di obbedienza perché “l’obbedienza non è altra cosa che l’incarnazione, conforme al Cristo, dello slancio spirituale”²². Impressiona ritrovare, all’inizio della regola 13, esattamente le stesse parole che abbiamo ora ricordato: “Per essere sicuri di non sbagliare” nella via del Signore!

Ma in questa dinamica del rapporto fra l’interiore e l’esteriore non vi è solo l’obbedienza ai comandi dell’autorità, c’è tutta una grandissima ricchezza di aspetti, molti dei quali ritroviamo esemplificati nelle nostre regole. Allo stesso tempo non bisogna dimenticare un’intima tensione, che è fonte e garanzia di una dinamica viva e profonda, tutto il contrario di una staticità soffocante sotto il peso di una fredda legge esteriore. Di questa ricchezza e di questa dinamica parla ancora una volta mirabilmente il P. Rahner: “In ogni slancio spirituale, non dimenticare mai che lo Spirito ha sempre bisogno di una forma, l’acqua viva di un recipiente. Lo Spirito chiama la Chiesa, e la Chiesa è parola scritta, legge, storia, ragione. Principio che bisogna immediatamente invertire: non dimenticare mai, tracciando questa frontiera, che lo Spirito non può essere imprigionato, che trabocca sempre, che soffia dove vuole. La Chiesa ha bisogno dello Spirito... ascoltare lo Spirito all’interno e all’esterno, sottomettere pacificamente al verdetto della ragione l’impulso dello Spirito che pronuncia su di me la sua parola unica e irrevocabile, essendo convinto che la mia interiorità e la Chiesa gerarchica hanno alla fine lo stesso Spirito”²³.

¹⁹ È doveroso osservare che la *Versio prima* latina degli Esercizi, che risale certamente allo stesso Ignazio, aggiunge esplicitamente a proposito della Chiesa gerarchica, al n. 353: ‘*quae Romana est*’. Il P. H. Rahner fa riferimento a questo testo nel suo importantissimo articolo: H. RAHNER, *Esprit et Eglise. Un chapitre de Théologie ignatienne*, Christus, 1978, 5, pp. 164-5.

²⁰ Ivi, p. 163.

²¹ Ivi, p. 170.

²² Ivi. Estremamente azzeccato ed espressivo dello spirito ignaziano anche il titolo del saggio del P. D. Bertrand sulle Costituzioni della Compagnia di Gesù: *Un corps pour l’Esprit*, DDB, Paris 1974. Per Ignazio la Compagnia di Gesù dev’essere “un corpo per lo Spirito”.

²³ Ivi, p.172. Parlando di questo influsso e di questa presenza dello Spirito, H. Rahner evoca qui anche il famoso detto inciso sulla tomba di sant’Ignazio: *Non coerceri a maximo, contineri a minimo, divinum est*, cioè ‘Non essere limitato dal più grande, ma essere contenuto dal più piccolo, è cosa divina’.

Le regole del “lodare”

Dopo tutti questi discorsi, impegnativi ma fondamentali, possiamo finalmente passare con animo libero alla lettura delle altre regole del primo gruppo. Ma siamo subito obbligati a un'altra considerazione complessiva. Tutte cominciano o contengono – tranne la dodicesima – la parola “lodare”.

“Lodare” è una cosa importante. Il fine per cui siamo creati è anzitutto: “lodare, riverire e servire Dio nostro Signore e, mediante questo, salvare la propria anima” (ES 23). Il P. Kolvenbach osserva che non si tratta di fare bei canti o discorsi forbiti, ma della disposizione che nasce dalla libertà interiore e dall'assenza di egoismo e che esprime riverenza a Dio, e suggerisce che la migliore immagine biblica di lode è quella di Davide che danza davanti all'Arca del Signore lasciando le sue insegne reali e persino i suoi vestiti²⁴. Questo atteggiamento di riverenza a Dio, che si allarga alle cose sacre della Chiesa, è ricco di gratitudine per i doni ricevuti. La nostra adesione alla Chiesa deve essere *fevrosa* perché nasce dall'amore alla nostra madre.

Si può giustamente osservare che questo è un atteggiamento “diametralmente opposto” a quello di Erasmo, che invece si caratterizza proprio nell'attaccare e ridicolizzare molte delle cose che Ignazio invita a lodare. Non per nulla Ignazio ha sempre avuto una reazione quasi istintiva di avversione per i libri e gli atteggiamenti di Erasmo²⁵ e certamente in diverse delle regole vuole ispirare all'esercitante un “*agere contra*” lo spirito negativo e distruttivo che viene diffuso da Erasmo verso sacramenti e devozioni, e vuole renderlo avvertito dei pericoli che così si insinuano sottilmente contro la comunione della Chiesa. Analogamente, queste regole hanno anche evidenti aspetti antiluterani. Ma attenzione: la motivazione più profonda di Ignazio è sempre l'amore e la sintonia con la Chiesa, non la polemica contro i suoi avversari; Ignazio non è “ossessionato” da Lutero, nelle sue migliaia di lettere il nome di Lutero compare una volta sola, né dice nulla in occasione della sua morte^{26 27}.

Ma veniamo alle singole regole. *La seconda e la terza regola* si riferiscono ai sacramenti, alla confessione, alla messa, al ricevere frequentemente l'Eucarestia, a una buona strutturazione della vita spirituale anche con i suoi diversi tempi od orari. All'epoca di Ignazio gli attacchi da parte dei riformatori erano violentissimi in questo campo. Oggi non è difficile attualizzare queste regole, soprattutto alla luce del Concilio e del rinnovamento liturgico da esso promosso. Ad esempio, preferiamo non parlare più di “ascolta-

²⁴ P. KOLVENBACH, *Sentire cum Ecclesia despues del Vaticano II*, CIS, 2004, n.105, 19-28.

²⁵ Fin da quando l'*Enchiridion militis christiani* gli viene proposto a Barcellona come il testo più adatto per imparare un buon latino!

²⁶ Cfr C. DE DALMASES, cit.

²⁷ Allo stesso tempo “lodare” non vuol dire che necessariamente occorra eseguire tutte le pratiche e le devozioni di cui si parla: Ignazio stesso porrà dei limiti ad esse da parte dei gesuiti. Si tratterà di discernere quali pratiche siano necessarie e meglio conducano al fine o come meglio praticarle alla luce delle situazioni.

re messa”, che insinua un atteggiamento piuttosto passivo, quanto di “partecipazione attiva” nel senso del n. 48 della *Sacrosanctum Concilium*.

Anche *la quarta e la quinta regola*, che si riferiscono alla vita e ai voti religiosi, si comprendono bene sullo sfondo degli attacchi virulenti di Erasmo e soprattutto di Lutero, il cui famoso scritto *De votis monasticis iudicium*, del 1522, con la sua straordinaria forza espressiva distruggeva dalle fondamenta tutta la vita religiosa. Ricordiamo che lo stato della vita religiosa del tempo era spesso tutt’altro che edificante e l’urgenza di rinnovamento era grandissima, ma Ignazio, come altri grandi santi del tempo, sceglie una via ben diversa da quella di Lutero, cioè la via di un rinnovamento profondo ma non distruttivo. Ciò che oggi ci disturba del tenore di queste regole sono invece gli accenti che paiono negativi nei confronti del matrimonio. Anche questi sono reazioni ai riformatori che insistevano sulla superiorità del matrimonio rispetto alla verginità e al celibato, ma certamente la Chiesa ci parla oggi degli stati di vita in modo molto diverso e positivo, senza alcuna ombra negativa rispetto al matrimonio. Per un’attualizzazione e una presentazione equilibrata alla luce del Concilio, sarà facile insistere sulla chiamata universale alla santità nella *Lumen Gentium*, sulla dignità dei diversi stati di vita e sulla loro complementarità nella Chiesa nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, sulla dignità e la bellezza del matrimonio nella *Gaudium et spes* o nell’*Amoris laetitia* e così via.

Le regole *dalla sesta all’ottava* si riferiscono a una serie molto ampia di pratiche e manifestazioni della fede e della religiosità. Anch’esse erano al tempo di Ignazio oggetto di critiche e attacchi. Erasmo proponeva un modello di vita cristiana tutto interiore, disprezzando le forme esteriori, pellegrinaggi, ceri, devozioni. Lutero attaccava il culto dei santi e così via. La posizione di Ignazio anche in questo caso è molto diversa e diremmo che – senza entrare nella discussione di forme particolari evidentemente superate (come le “crociate”), o meno attuali (come le “reliquie”) – va vista decisamente nel quadro di una teologia dell’Incarnazione e – diremmo oggi – dell’inculturazione. Così, queste regole ci invitano a una visione positiva della religiosità popolare. Questa viene giustamente apprezzata nella Chiesa del nostro tempo con le dovute attenzioni. I papi recenti hanno testimoniato tutti la loro personale devozione con le visite ai Santuari mariani e l’incoraggiamento di pellegrinaggi e usi tradizionali regionali o locali (Giovanni Paolo II nella linea della tradizione polacca, Benedetto XVI in quella bavarese, Francesco in quella latinoamericana). Con canonizzazioni, beatificazioni, catechesi, hanno fatto comprendere l’importanza dei santi nella vita della Chiesa, come modelli e intercessori, proponendo figure esemplari sempre più vicine alle nostre condizioni storiche o fortemente ispiratrici dello slancio di evangelizzazione. Il Padre Bergoglio – poi arcivescovo e ora papa –, fin dagli anni ’70 ha favorito ed è stato coinvolto in un’originale e profonda riflessione sulla religiosità popolare e sulla “teologia del popolo”²⁸.

Sulla dimensione penitenziale anche “esterna” nella vita della Chiesa (cfr regola settima), probabilmente oggi troppo sottovalutata, e sulla sua importanza attuale sarebbe

²⁸ Si veda ad es. il recentissimo articolo di J.L. NARVAJA, *Miguel Angel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell’ambiente di J.M. Bergoglio*, in *Civ. Catt.* 2018 II 18-29.

facile svolgere molte considerazioni, sia di carattere “ascetico” (ad es. sul controllo del bere e dell’uso sregolato e pericoloso dei media e delle nuove tecnologie di comunicazione), sia di carattere “sociale” (elemosina e solidarietà). Un discorso più sottile potrebbe riguardare l’architettura e le arti sacre di cui parla la regola ottava²⁹, ma certo Ignazio non vuole perdersi in disquisizioni sull’arte sacra, perché mira direttamente al fine del bene delle anime e alla sostanza della fede cristiana, come appare quando dice delle immagini: “venerandole secondo quello che rappresentano”. In ogni caso, a conclusione della lettura di questo gruppo di regole, può valer la pena richiamare ancora una volta quanto suggerito dal P. H. Rahner, che cioè l’importanza attribuita da Ignazio a cose che ci appaiono “esteriori” non è solo la reazione contro il “puro spirituale” promosso da Erasmo, ma la conseguenza di una profonda “teologia del visibile”. Per questo cita quel fedelissimo interprete di Ignazio che fu Jeronimo Nadal, quando dice: “Bisogna seguire le devozioni della Chiesa, perché lo Spirito si sente più là dove è la Chiesa intera che si apre a lui”³⁰. Questa ci pare anche una delle più profonde intuizioni spirituali di Papa Francesco, che insiste tanto sull’operare dello Spirito nel “santo popolo fedele di Dio”.

La *regola nona* si inserisce naturalmente nel contesto spirituale di cui abbiamo parlato prima e si può ricollegare al “Presupposto” sull’animo benevolo e pronto con cui si deve entrare fin dall’inizio nel cammino degli Esercizi (ES 22). Il P. Leturia osserva che “si tratta di una conseguenza ovvia e necessaria dell’amore”³¹. È anche giusto osservare che la coppia di termini “ragioni in difesa – ragioni in offesa” evoca e lascia apparire con forza il contesto di tensioni e polemiche ecclesiali drammatiche in cui viveva Ignazio: ci sentiamo davvero nella Chiesa “militante” di cui parla il titolo delle regole.

Ci sia permesso di sviluppare qui qualche considerazione alla luce dell’esperienza compiuta nel campo delle comunicazioni vaticane, che però pare facilmente generalizzabile. Ci riferiamo non solo ai “precetti” della Chiesa in senso stretto, ma anche alle espressioni, agli orientamenti e alle iniziative del papa e delle autorità ecclesiastiche. Ovviamente il parlare con verità, obiettività e serietà è sempre la base essenziale su cui bisogna muoversi. Non devono venire assolutamente in questione un atteggiamento o una comunicazione guidati dalla falsità intenzionale e neppure dall’occultamento di ciò che fa parte della conoscenza adeguata, o da un’intenzione di manipolazione della comprensione dell’interlocutore. Ma c’è uno spazio grandissimo per l’attenzione alle “ragioni in difesa”, cioè favorevoli, che rendono possibile la corretta e più profonda comprensione delle motivazioni e delle intenzioni, e quindi del senso più vero di ciò che “la Chiesa” o le sue autorità dicono o fanno o cercano di fare con i loro documenti, pronunciamenti e iniziative. Anzi, se non si è del tutto ingenui e inconsapevoli della realtà della

²⁹ Si pensi al contesto storico di Ignazio: era in corso la costruzione della nuova immensa basilica di San Pietro con i problemi e le discussioni connesse! Poi si sarebbe sviluppato il barocco “gesuitico” e l’uso delle immagini nell’apostolato dei missionari.

³⁰ H. RAHNER, cit., p. 180.

³¹ P. LETURIA, *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, in *Estudios Ignacianos*, vol.II, Institutum Historicum S.I., Roma 1957, p. 158.

cultura e della comunicazione nel mondo di oggi, ci si rende conto che la “premesse negativa” – diciamo pure il “pregiudizio negativo” verso la Chiesa (ciò che nel vocabolario ignaziano è detto “ricerca delle ragioni in offesa”) – è in generale immensamente diffusa e operante, esplicitamente o anche più sottilmente in modo implicito e nascosto. Perciò l’esercizio continuo di vedere ed esprimere le buone ragioni a favore – e principalmente quelle – è assolutamente necessario per rendere possibile una comprensione non parziale, ma semplicemente obiettiva della realtà e delle posizioni della Chiesa nel mondo di oggi, nell’opinione pubblica ma anche nella visione corrente del popolo cristiano, date le fonti di informazione e di formazione della mentalità di cui anch’esso ordinariamente si nutre. È giusto che chi opera nella comunicazione vaticana o ecclesiale si impegni con tutta la sua intelligenza e il suo cuore per far capire il senso, la motivazione, l’intenzione positiva di ciò che il papa e la Chiesa dicono e fanno, perché di persone che si impegnano soprattutto o solo a cercare gli aspetti negativi ce ne sono più che a sufficienza. Papa Francesco intendeva dire questa stessa cosa quando – nelle famose conversazioni in aereo – parlava della “corretta ermeneutica” in cui i giornalisti dovrebbero esercitarsi quando parlano della Chiesa. Questa corretta ermeneutica è largamente mancante nell’attuale “cultura” della comunicazione.

A conclusione di questo gruppo di regole – che potremmo chiamare le “regole concise del lodare” – si deve fare ancora una considerazione, che viene suggerita dal P. Kolvenbach, quando ci parlava delle regole “dopo il Vaticano II”³². La serie delle regole formulate da Ignazio può e deve non solo venire attualizzata (come abbiamo già cercato di fare con alcuni esempi, come il rinnovamento liturgico), ma anche essere considerata “aperta” e venire “allargata”. Nello spirito del *sentire nella Chiesa del Vaticano II* diventa ovvio e doveroso “lodare” molte altre cose fondamentali. Come si può amare la Chiesa e pensare di non “lodare” oggi l’ecumenismo nelle sue diverse forme e attuazioni promosse dalla Chiesa? O il dialogo con i credenti di altre religioni? O le iniziative di formazione e approfondimento dell’ascolto della Scrittura nel popolo di Dio? O i documenti del Concilio Vaticano II, la cui attualità ci viene continuamente riproposta dai papi? O i Sinodi, la partecipazione alla loro preparazione e il loro accompagnamento con la preghiera e l’accoglienza delle loro indicazioni? O i Giubilei contemporanei, come il Grande Giubileo e il meraviglioso Giubileo della misericordia? O la creatività di nuove forme di vita consacrata e la vitalità dei movimenti che si inseriscono bene nella Chiesa e ne sono incoraggiati? O l’opzione preferenziale per i poveri e le iniziative che ne seguono, come l’accoglienza dei rifugiati e dei migranti? O la promozione della responsabilità dei laici e della dignità e della responsabilità della donna nella società e nella Chiesa? O l’impegno per la pace, per una maggiore giustizia, per il rispetto della creazione, per la diffusione di una cultura di ecologia integrale? Se viviamo cordialmente la nostra vita cristiana, con l’ottimismo realistico di chi crede nella Risurrezione e sa vedere la presenza e l’operare di Dio e del suo Spirito nella storia e nel mondo, diventa per noi spontaneo essere grati e lodare di cuore il Signore perché possiamo essere parte-

³² P. KOLVENBACH, cit., p. 24.

cipi e collaboratori di messaggi e iniziative meravigliose per il bene e la salvezza dell'umanità, attraverso il bene operato quotidianamente dalla Chiesa e nella Chiesa.

Le regole sui rapporti con le diverse funzioni che sono nella Chiesa

Le regole *dalla decima alla dodicesima*, come abbiamo suggerito all'inizio, hanno uno stile differente e affrontano tematiche diverse dalle precedenti: il rapporto con i superiori, la teologia e il rapporto con teologi e dottori, il rapporto con personalità spirituali emergenti.

La *regola decima* affronta una questione cruciale e inevitabilmente connessa alla dimensione umana della Chiesa: i limiti, gli errori o addirittura i peccati dei superiori. Alcune parole usate nella regola sono molto legate alla cultura del tempo e meritano due osservazioni. Vi si parla dei superiori anche "temporali", mentre oggi evidentemente nella società moderna e nello Stato laico dobbiamo fare un discorso ben distinto per quanto riguarda i nostri rapporti con le autorità secolari³³. Inoltre vi si parla di "gente semplice" con un certo tono che sentiamo un po' "paternalistico" per non dire "classista". Questo linguaggio oggi va certamente rivisto alla luce della partecipazione e responsabilità dei fedeli nella vita della Chiesa, ma non bisogna neppure dimenticare che nel popolo di Dio vi sono diverse persone che giustamente vanno definite "semplici" senza alcuna connotazione negativa (bambini, persone di limitata formazione culturale, ecc.) e che vanno rispettate proprio tenendo conto delle loro possibilità reali di comprendere o meno la complessità di discorsi e situazioni. Ma queste osservazioni non devono sviare l'attenzione dai punti centrali del problema toccato dalla regola e su cui dobbiamo concentrarci.

Certamente l'atteggiamento ignaziano in questa regola propende per istinto a difendere l'autorità, ma allo stesso tempo si sente impegnato a "porre rimedio" senza distruggere l'autorità. La disposizione ad essere "più pronti ad approvare e a lodare" discende naturalmente dall'amore e dalla benevolenza filiale, e dal contesto molto acceso in cui viveva Ignazio. Ma il problema degli errori e dei cattivi comportamenti dei superiori c'è e non può essere evitato. Ignazio propone decisamente di attenersi a una esposizione dei fatti obiettiva e a una critica costruttiva, piuttosto che aggressiva e demolitrice. Ciò che vuole evitare, per quanto possibile, sono lo scandalo, la confusione e la demolizione di ogni rispetto dell'autorità, considerandoli più dannosi che di vantaggio per il popolo: qui la parola chiave è "vantaggio", cioè la ricerca del bene delle anime. In ogni caso, bisogna mirare a intervenire per trovare il "rimedio", e questo Ignazio pensa che vada

³³ Ad es. oggi "la contestazione pubblica di un'autorità che viola i diritti dell'uomo è un'esigenza del bene comune", come osserva il P. Kolvenbach, nel suo importante *Discorso alla 67a Congregazione dei Procuratori della CdG*, 8 settembre 1987, in *Acta Romana S.I.* XIX (1987), 1078-1090.

fatto non tanto con le parole e le denunce generali, generiche o velleitarie, ma rivolgendosi specificamente a chi può effettivamente agire con efficacia per il meglio. Che questo vada fatto con verità e con coraggio appare chiaro da molti esempi concreti della vita di Ignazio, il quale – come risulta in particolare dalle sue lettere – si rivolge a persone autorevoli con un linguaggio molto schietto.

Il tema di questa regola è di estrema attualità per diversi aspetti, soprattutto due. Il primo è quello della critica nella Chiesa nel tempo della libertà di espressione e della odierna cultura della comunicazione. Il secondo è quello degli “scandali” per peccati e anche crimini commessi da persone con responsabilità nella Chiesa, per lo più nel campo sessuale o in quello economico.

Il primo tema è spesso oggetto di dibattito per le posizioni da tenere nel campo dottrinale o morale. Anche dopo il Concilio vi sono state tensioni molto forti, ad esempio con noti teologi come protagonisti, tensioni che talvolta si ripropongono tuttora. La Compagnia di Gesù è stata molto coinvolta in questi problemi e ha dovuto riflettere seriamente su di essi. Per questo si è largamente ispirata alle regole di cui stiamo parlando. Ad esempio, il Padre Dezza, Delegato del Papa per la Compagnia – nel 1983, l'anno della 33a Congregazione Generale, da lui convocata per l'elezione del nuovo Generale dopo la malattia del P. Arrupe – sviluppa ampiamente il tema delle “difficoltà per amare la Chiesa”, intrattenendosi in particolare sui problemi connessi al magistero “ordinario”, richiamando l'insegnamento del Concilio nel n. 25 della *Lumen gentium* sull'“assenso religioso della volontà e dell'intelligenza al magistero autentico del papa, anche quando non parla 'ex cathedra'... accettando con riverenza il suo magistero e aderendo con sincerità ai suoi insegnamenti, in conformità al pensiero e alla volontà da lui manifestata...”. Mette anche in chiaro come “amore e contestazione” nei confronti della Chiesa siano due termini che certamente non si conciliano secondo lo spirito delle regole ignaziane³⁴. Nel suo importante discorso conclusivo alla Congregazione dei Procuratori del 1987, il P. Generale Kolvenbach, riferendosi proprio alla regola decima, diceva: “S. Ignazio ci invita a domandarci, alla luce della meditazione delle Due Bandiere, quale sia lo spirito che anima le nostre forme di contestazione, e ad esaminare quale sarebbe la nostra responsabilità se una qualsiasi forma di contestazione comportasse la distruzione stessa dell'autorità”³⁵. La 34a Congregazione Generale dei gesuiti, nel 1995, dedicherà un intero ampio Decreto (l'undicesimo) al “giusto atteggiamento nel servizio della Chiesa”. Di questo importante documento vale la pena riportare almeno un passaggio significativo: “Anche quando non è possibile evitare ogni osservazione critica nella valutazione obiettiva di certe situazioni nella vita della Chiesa, o anche del comportamento di persone che hanno incarichi di responsabilità al suo servizio, bisognerà sempre cercare di farlo nello spirito delle regole di Sant'Ignazio. Come persone integre, abbiamo naturalmente il dovere di essere coerenti con la nostra coscienza, ma dovremo parlare (o

³⁴ P. DEZZA, cit.

³⁵ P. KOLVENBACH, cit., cfr nota 33.

decidere di tacere) con prudenza, con umiltà e con senso di autentico rispetto e affetto per i pastori della Chiesa, sia locale che universale” (n. 21)³⁶.

La questione degli “scandali” è diventata una delle maggiori sfide della vita della Chiesa negli ultimi decenni, e il modo in cui si pone è connesso molto profondamente con la realtà della comunicazione nella società contemporanea. Non è questo ovviamente il luogo per discutere ampiamente di tale tematica, ma è sì il luogo per alcune brevi considerazioni su come vivere questa situazione nello spirito del sentire ignaziano nella Chiesa e come cercare di portare reale “rimedio”. Anzitutto si tratta di vivere con sincerità e profondità il dolore, la vergogna e l’orrore per i peccati e sentire che feriscono gravissimamente il corpo della Chiesa, di cui noi siamo parte e in cui siamo quindi coinvolti³⁷. Poi si tratta di riconoscere chiaramente i crimini e i peccati, con piena verità, con obiettività, senza occultamenti e senza sconti: con “trasparenza” se vogliamo usare la parola oggi tanto ripetuta. Si tratta allo stesso tempo di domandare perdono di peccati ed errori: Giovanni Paolo II amava parlare di “purificazione della memoria” riguardo al passato, ma quando si tratta di crimini che hanno ferito persone precise viventi bisogna ascoltarle e chiedere loro perdono e cercare di rimediare al male fatto. Si tratta anche infine di intraprendere con la comunità della Chiesa il cammino impegnativo di conversione degli atteggiamenti e di prevenzione profonda delle cause del male. Per tutto ciò la Chiesa, in particolare nella persona del Papa Benedetto XVI e ora anche in quella del Papa Francesco, ci è stata e ci è di modello e di guida, nel sentire, nel vivere e nel parlare.

³⁶ Ancora: “Dobbiamo riconoscere che, soprattutto in delicati problemi di dottrina e di morale, è spesso difficile per il magistero esplicitare in modo esaustivo tutti gli aspetti della questione. Invece di lasciarsi andare a critiche partigiane e superficiali, è opportuno cercare di cogliere il messaggio centrale e, attraverso la riflessione teologica vissuta nel discernimento, tentare di comprenderlo in profondità e di spiegarlo in positivo, con chiarezza e con rispetto. Considereremo le difficoltà nella giusta prospettiva, senza toglierle dal loro contesto. E non sottovaluteremo il rischio di dare scandalo, non dimenticando che fra i due estremi della critica pubblica, sconsiderata e prematura, e del silenzio servile, si colloca l’alternativa dell’esprimere con moderazione e rispetto il nostro punto di vista. Dovremo evitare interessi di parte e avere ben presente il maggior bene della Chiesa universale. Ove possibile, cercheremo di far ricorso attraverso i canali ufficiali, di rimanere in una situazione di dialogo e di discernimento con i nostri superiori, e di consultarci e dialogare con le altre autorità ecclesiastiche competenti, in spirito di mutuo rispetto e comprensione” (nn. 23-24). Ricordiamo ancora, precisamente su questi argomenti, le considerazioni del P. H. de Lubac che – dopo le parole meravigliose sopra evocate sulla “Chiesa madre” – ricorda che fidarsi dei superiori e sforzarsi di entrare nelle loro vedute non garantisce che tutte le loro scelte siano le migliori, ed esclama: “La storia della Chiesa non è un idillio assurdo!” e continua osservando che il cristiano “finché l’ordine non è definitivo, non abdica alle responsabilità di cui l’hanno investito il suo compito o le circostanze. Farà dunque tutto il possibile, se la cosa è necessaria, per illuminare l’autorità. Non soltanto ne ha il diritto: ne ha il dovere, e la pratica di questo dovere l’obbliga talvolta all’eroismo. Ma non spetta a lui l’ultima parola: la Chiesa nella quale abita è una ‘casa d’obbedienza’ (cfr Sant’Ignazio nella famosa ‘Lettera sull’obbedienza’)” (H. DE LUBAC, cit., p. 180-1). In ogni caso non si tratterà mai di obbedienza servile, ma, riconoscendo la Chiesa come madre, dovrà sempre essere un’obbedienza “filiale”.

³⁷ Usando esplicitamente la parola “vergogna” si può osservare che essa, tanto spesso intensamente e ripetutamente pronunciata da Papa Francesco a proposito degli scandali e dei peccati (ancora recentemente la sera del Venerdì Santo alla conclusione della Via Crucis al Colosseo, il 30 marzo 2018), viene proprio dalla meditazione dei peccati negli Esercizi Spirituali (ES 48).

“Sentire” con questi pontefici ci ha dato il sostegno e l’orientamento per l’impegno e anche per una comunicazione trasparente, obiettiva, ricca di compassione e decisamente orientata al “rimedio” piuttosto che ad accrescere la confusione dello scandalo.

L’undicesima regola tratta della teologia e dei suoi maestri. Non ci deve stupire una regola così ampia e articolata su questo tema. Basta ricordare quale importanza abbia avuto lo studio della teologia nella vita di Ignazio, attraverso quali vicende e riflessioni egli sia giunto a comprendere come questo studio fosse premessa e strumento necessario per potersi alla fine dedicare senza continui impedimenti e con efficacia ad “aiutare le anime”, cioè a realizzare la sua missione apostolica nella Chiesa e in sintonia con essa. Tali impedimenti infatti – si noti bene – erano frapposti per lo più dalle stesse autorità ecclesiastiche, che così hanno guidato Ignazio verso studi sempre più seri. In questo modo lo studio approfondito della teologia è diventato una delle caratteristiche distintive di quei “sacerdoti riformati”, poveri ma colti, che sarebbero stati i gesuiti. Ma la regola si comprende meglio nella sua articolazione anche alla luce del contesto degli studi che Ignazio svolge a Parigi, dove si stava vivendo una divaricazione fra la teologia patristica (caratterizzata dal “platonismo”) e quella speculativa scolastica (caratterizzata dall’“aristotelismo”). Erasmo e gli umanisti erano piuttosto antiscolastici. Ignazio, uomo della sintesi, dice che bisogna “lodare” tutte e due: abbiamo bisogno di tutte e due. Così, in modo quasi inaspettato, in mezzo alle nostre regole troviamo una concisa, sintetica, ma affascinante panoramica della ricchezza dello studio della teologia e delle sue fonti: Scrittura, Padri, Concili e disposizioni della Chiesa, teologia speculativa. Troviamo una sintesi armonica tra la “mozione degli affetti per amare e servire” e l’esercizio della ragione, dell’argomentazione sistematica, “per chiarire e confutare gli errori”. Troviamo anche un bell’atteggiamento ottimistico a proposito delle risposte alle esigenze dei tempi: gli scolastici sono “più moderni” e si avvalgono di una gamma di fonti più ampia. Ma soprattutto troviamo un’affermazione stupefacente, secondo cui i dottori scolastici sono “anche illuminati e rischiarati dalla virtù divina”. Insomma, la teologia nella Chiesa mira alla “salvezza eterna” e si svolge nello scorrere dei tempi con l’assistenza e la luce della “virtù divina”. Splendido! Il P. Jorge Mario Bergoglio, in una conferenza del 1985, in Argentina, sul tema: “Che cosa sono i gesuiti?”, presenta il formarsi dell’identità dei gesuiti come alternativa alle spaccature, agli scismi, che la riforma, soprattutto il calvinismo, provocano nell’uomo fra ragione ed emozione, ragione e cuore e, nella stessa ragione, fra ragione positiva e speculativa³⁸. Su questo sfondo

³⁸ Il P. Bergoglio cita quindi integralmente la regola undicesima e continua: “Questa regola è un prodigio di fusione fra la parte emotiva e quella speculativa dell’uomo, il cui risultato viene inserito nella tradizione del corpo vivente della Chiesa. E si noti che qui sant’Ignazio non concepisce la tradizione come una realtà chiusa, come qualcosa di già completato, custodito con sette mandate e su cui nessuno possa più dire alcunché. Per sant’Ignazio il concetto di tradizione non è statico, non si tratta di una realtà passata e conclusa. Nella descrizione che egli dà degli scolastici egli rimarca il dialogo della teologia con la storia, con la cultura di quel tempo. In altre parole, il suo concetto di tradizione è aperto alla speculazione teologica. E questa è la prima realtà che sant’Ignazio e la primitiva Compagnia di Gesù si apprestano a opporre allo scisma protestante fra ragione e cuore. E, dentro la ragione, tra conoscenza positiva e conoscenza speculativa” (J.M. BERGOGLIO, *Chi sono i gesuiti*, EMI, Bologna 2014, pp. 24-25).

diventa facile intuire come mai i gesuiti in tutta la loro storia abbiano dato e continuino a dare tanta parte delle loro forze personali e apostoliche alla formazione integrale della persona, allo studio, che culmina appunto nella teologia. Visitando il 3 novembre 2006 l'Università Gregoriana, nata dal famoso Collegio Romano fondato dallo stesso Ignazio, Benedetto XVI affermava: "Come università pontificia, questo Centro accademico è impegnato a *sentire in Ecclesia et cum Ecclesia*. È un impegno che nasce dall'amore per la Chiesa, nostra Madre e Sposa di Cristo. Noi dobbiamo amarla come Cristo stesso l'ha amata, assumendo su di noi le sofferenze del mondo e della Chiesa per completare quello che manca ai patimenti di Cristo nella nostra carne (cfr Col 1,24). È così che si possono formare le nuove generazioni di sacerdoti, di religiosi, di laici impegnati".

La *regola dodicesima* è l'unica di questa serie a non contenere la parola "lodare", ma è in continuità con le due precedenti in quanto esse davano consigli per i rapporti con superiori e teologi, mentre qui abbiamo consigli per i casi di personalità spirituali emergenti. È un sobrio ma caldo invito alla prudenza e all'equilibrio contro ogni forma di entusiasmo facile o eccessivo, se non addirittura di fanatismo. È un richiamo molto significativo da parte di Ignazio, che pure nella sua vita ha sperimentato mozioni spirituali profonde, vere elevazioni mistiche, come quelle attestate nel suo *Diario spirituale*. Egli sa che Dio può dare grazie e carismi straordinari, ma sa anche molto bene che a questo proposito ci si può ingannare e prendere strade sbagliate. È un punto in cui si vede in modo assai chiaro come il "sentire nella Chiesa" sia parte integrante del "discernimento". Gli studiosi collegano spesso la redazione di questa regola con una situazione precisa creatasi nel collegio di Gandia, in Spagna, per l'eccessivo entusiasmo dei gesuiti di là per un frate francescano, Juan de Tejada, definito "un nuovo San Francesco": Ignazio interviene decisamente per moderare gli entusiasmi. Del resto, anche la vicenda di Savonarola è ben presente a Ignazio, e ancor più gli entusiasmi accesi da Lutero, chiamato dai suoi seguaci "nuovo Agostino". Il P. Hugo Rahner porta e studia diversi altri esempi ben documentati nelle lettere di Ignazio, concludendo che la sua notevole diffidenza verso le manifestazioni di doni straordinari e gli entusiasmi conseguenti è una caratteristica molto chiara³⁹. Possiamo facilmente trarne un'indicazione generale tuttora valida. Meglio attenersi con sobrietà e pazienza al giudizio della Chiesa e attendere che sia essa a pronunciare il giudizio pubblico più attendibile sulla santità. Probabilmente possiamo applicare questo stesso criterio di prudente saggezza anche ad altri carismi personali⁴⁰ o a grazie straordinarie, come apparizioni e così via.

Le regole sulla grande attenzione nel modo di parlare

Avendo già parlato prima ampiamente della regola tredicesima, dobbiamo passare ora al secondo "blocco" di regole. Anzitutto alle *quattro (dalla 14 alla 17)* che sono

³⁹ Cfr H. RAHNER, art. cit.

⁴⁰ Particolarmente tristi sono stati ai nostri tempi alcuni casi di "fondatori".

evidentemente unite dall'invito a "dover fare molta attenzione nel modo di parlare e comunicare" (reg. 14). Come si è detto, gli studiosi le attribuiscono alla revisione finale romana del testo degli Esercizi (anni 1538-41), come conseguenza dell'esperienza di catechesi e predicazione dei primi gesuiti. Infatti non appaiono tanto dirette a tutti i membri della Chiesa, come le precedenti, quanto a persone più specificamente impegnate nell'attività pastorale. Ciò non toglie che il "parlare e comunicare" sia oggi attività talmente diffusa – forse troppo! – che ognuno può trarne qualche utile frutto.

Le quattro regole si riferiscono esplicitamente a questioni allora di grandissima attualità nel contesto della diffusione delle idee dei riformatori e dei dibattiti teologici connessi. Si tratta della predestinazione (reg. 14 e 15), del rapporto fra fede e opere (reg. 16) e fra grazia e libertà (reg. 17). Non solo nelle discussioni con i riformatori, ma poi anche in quelle fra le scuole teologiche dei gesuiti e dei domenicani (le famose controversie *de auxiliis*), questi argomenti diedero occasione a polemiche accanite, feroci, a vere divisioni nella comunità della Chiesa. Si trattava quindi di un argomento in cui la cura per la comunione nella comunità ecclesiale diventava importantissima per chi amava davvero la Chiesa, come Ignazio.

Ignazio non pone assolutamente in questione il rispetto della verità e dice che bisogna essere attenti alle posizioni degli altri. Questo è presupposto. Lo dicono le prime parole: "Benché sia verissimo...". Ma non si tratta di questo. Si tratta del modo in cui si insegna e propone una dottrina. Ignazio insiste moltissimo sulla cura della misura e dell'equilibrio del "parlare". Per questo, quando si affrontano argomenti estremamente controversi, bisogna evitare di parlare "molto e in modo abituale" (reg. 15), "molto e con molta insistenza" (reg. 16), "molto diffusamente, insistendo" o "non in maniera né in termini tali che" (reg. 17). Il motivo è evidentemente il grande senso di responsabilità apostolica, che non vuole assolutamente "far cadere in errore il popolo semplice" (reg. 15), e vuole assolutamente evitare che "ci si impigrisca e si trascurino le opere che conducono alla salvezza e progresso spirituale" (reg. 15), che "il popolo diventi pigro e negligente nell'operare" (reg. 16). Il fine a cui sempre e solo si mira – questo è decisivo – è infatti la salvezza e il progresso delle anime e la "lode di sua divina maestà" (reg. 17).

Insieme all'equilibrio è caratteristica di queste regole – a cui qui possiamo aggiungere anche la reg. 18 su amore e timore di Dio – la cura di conservare la giusta tensione fra due poli. È la caratteristica "cattolica" del "et...et" invece che "aut...aut" ("e...e" invece che "o...o"). Bisogna tenere insieme e in equilibrio i due poli in tensione invece che escludere l'uno o l'altro dei due: sono necessarie sia la fede sia le opere, la grazia non esclude ma suppone la libertà, l'amore di Dio non esclude un santo timore... Proprio dalla tensione nasce la dinamica, la creatività, e così si cresce nell'amore vivo. È un principio universale che già prima abbiamo cominciato a capire ad un livello ancora più alto, quando ragionavamo di Incarnazione, cioè di divino e umano, Spirito e Chiesa, invisibile e visibile... Sentire nella Chiesa in modo ignaziano è vivere in permanenza in questo equilibrio dinamico, portare le tensioni come ricchezza e non come dramma tragico che porta alla paralisi o alla rottura. Così si salvaguarda anche la comunione e si contribuisce a ricostruirla se si è spezzata. Proprio il fatto che queste regole fossero così importanti al tempo in cui si approfondivano le divisioni della riforma ci fa com-

prendere quanto siano importanti anche oggi nel contesto del dialogo ecumenico e in generale in ogni contesto di dialogo⁴¹.

Ciò vale anche – e qui è la formidabile attualità permanente di queste regole – in generale nel modo di parlare e comunicare. Nella regola diciassettesima Ignazio parla dei “nostri tempi così pericolosi”! Sappiamo bene in che senso erano pericolosi per la Chiesa i tempi di Ignazio. Ma, pur senza diffonderci sul tema, è sotto gli occhi di tutti che anche i nostri tempi sono “pericolosi” e quali siano i danni incalcolabili di una comunicazione sbagliata nel mondo di oggi, con le forme e gli strumenti nuovi potentissimi ai quali quasi tutti hanno accesso, come internet e i *social media*: essa divide, manipola, disorienta, quando non corrompe la mente, gli occhi, il cuore. Soprattutto nella Chiesa sperimentiamo continuamente come una comunicazione sbagliata e aggressiva danneggi la comunione ecclesiale, come sia spesso usata direttamente contro la comunione. A volte la cosa è così scoperta che non occorre la finezza dell’equilibrio ignaziano per accorgersene. Ma a volte la cosa è più sottile. Penso che sant’Ignazio applicherebbe spontaneamente i principi delle sue regole a dibattiti correnti, come quello sull’*Amoris laetitia*, sulla dottrina e la pastorale, sui comandamenti e la misericordia, sui precetti, il discernimento e la coscienza, e così via. Non ci direbbe nei particolari che cosa dobbiamo dire nelle diverse situazioni in cui ci troviamo o come rispondere ai nostri diversi interlocutori, ma ci ricorderebbe che lo Spirito continua ad accompagnare la Sposa di Cristo, anche nei Sinodi; ci raccomanderebbe di cercare le ragioni in difesa degli orientamenti e disposizioni della Chiesa e del papa; ci raccomanderebbe di esprimerci sempre in modo equilibrato e rispettoso degli interlocutori, di essere consapevoli delle complessità e delle tensioni intrinseche alle questioni affrontate; ci inviterebbe a preoccuparci sempre e con grande zelo del progresso spirituale delle persone in ordine alla loro salvezza, e di non ferire o dividere la comunione ecclesiale, mai, a nessun livello.

Verso il servire per puro amore

E siamo così giunti all’ultima regola, la *diciottesima*, che – non dimentichiamolo – non conclude solo il capitolo delle nostre regole⁴², ma l’intero testo degli Esercizi. Non è certamente un caso che si presenti quindi come un brevissimo riassunto di tutto l’itinerario degli Esercizi.

Il “servire Dio nostro Signore”, che è il fine per cui siamo creati, ci riporta proprio al “Principio e Fondamento”, all’inizio del cammino. Il discorso sull’importanza del “ti-

⁴¹ Giustamente il P. S. Madrigal, commentando le regole 14-17, a proposito delle discussioni con i riformatori evoca l’equilibrio finalmente raggiunto dalla recente importantissima Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla giustificazione (1999). S. MADRIGAL, *Reglas “Sentir la Iglesia”*, in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 2 Voll., Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander, 2007, pp. 1555-1562.

⁴² Osserviamo di passaggio che in essa ritorna anche il tema della prima parte delle regole, cioè il “lodare” reagendo a tendenze negative contrarie: qui si invita a “lodare il timore di sua divina maestà”. Il “timore servile” era uno degli obiettivi delle polemiche luterane.

more servile”, che “aiuta molto a uscire dal peccato mortale”⁴³, ci fa ripercorrere la prima settimana di purificazione dal peccato. Il “timore filiale” è quello che ci accompagna nella seconda settimana, in cui diventiamo figli col Figlio, e ci porta fino all’elezione per seguirlo nella nostra vita. Questo “timore filiale” diviene “accetto” a Dio nostro Signore, che accoglie la nostra elezione, e nella terza e quarta settimana si unisce “in una cosa sola con l’amore divino”. L’itinerario degli Esercizi si chiude infine con la “contemplazione per giungere all’amore”, con cui si domanda e ci si offre proprio per “servire molto Dio nostro Signore per puro amore”⁴⁴.

Questo è il fine ultimo da perseguire, che è lo stesso inscindibilmente per il cristiano e per la Chiesa intera. Ognuno di noi la ama come madre e ne fa parte come del Corpo di Cristo. In essa viviamo, con essa ci identifichiamo e operiamo guidati spontaneamente dall’istinto del “sentire”, che – come ormai abbiamo capito e possiamo dire con Papa Francesco – è la stessa “unzione” dello Spirito in noi.

⁴³ Per “timore servile” Ignazio non intende affatto un timore che comprenda ancora un qualche attaccamento al peccato, ma un timore imperfetto perché mette ancora al centro me stesso e la paura di perdere la mia vita. “Timore filiale” invece è il timore preoccupato non di me stesso, ma di frustrare l’amore di Dio Padre per me.

⁴⁴ Su questo rapporto fra amore e timore, il P. Leturia fa una bella osservazione conclusiva, ricordando che anche Santa Teresa di Gesù – seguendo il “Padre nostro”, che oltre le tenerezze filiali termina con un “liberaci dal male” – porta anch’essa a compimento il suo *Cammino di perfezione* con l’unione dell’amore e del timore di Dio, e con il canto a questi “due castelli forti”, dai quali si dà battaglia al mondo e ai demoni. “L’amore ci farà affrettare i passi; il timore ci farà camminare guardando dove mettiamo i piedi per non cadere lungo la strada” (cfr P. LETURIA, cit., p.174. La citazione di Santa Teresa è da *Camino de perfección*, cap. XL. Ed. P. Silverio de Santa Teresa, III, 191).

Leggi di libertà

Il discernimento secondo le regole della seconda settimana degli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio

di ANNA MARIA CAPUANI*

Introduzione

[328] *Regole per lo stesso scopo, riconoscendo meglio gli spiriti. Sono adatte soprattutto alla seconda settimana*

Per comprendere queste regole in tutta la loro portata, è indispensabile inquadrarle nel percorso degli Esercizi Spirituali¹ e del progresso verso la sempre maggiore conformità ai sentimenti di Gesù e alla Sua volontà che ne costituiscono lo scopo. Nel corso della prima settimana, Sant'Ignazio presenta all'esercitante una serie di "regole"², cioè di suggerimenti, consigli, avvertimenti, tratti dalla sua personale esperienza, per aiutarlo a superare le difficoltà spirituali che, con grande probabilità, incontrerà. Sono insegnamenti che vogliono aiutare la persona a prendere consapevolezza della molteplicità e diversità dei vari "spiriti" che si muovono in lei e a riconoscerne l'origine. Sant'Ignazio, al n. 32 del libretto degli EE.SS., afferma: *Presuppongo che esistono in me tre tipi di pensieri, cioè uno mio proprio, che deriva unicamente dalla mia libertà e dalla mia volontà, e gli altri due che provengono dall'esterno, uno dallo spirito buono e l'altro dallo spirito cattivo.* Con il termine "pensieri" non si devono intendere le idee astratte, ma tutto quel mondo di sentimenti, desideri e pulsioni che si muovono nel nostro animo. L'essere umano non è mai solo ma, oltre ai moti del cuore e della psiche suoi propri, istintivi, naturali, riceve dall'esterno altri suggerimenti, pareri, esortazioni, di diversa natura e provenienza.

Nel corso della prima tappa degli EE.SS., l'esercitante si trova soprattutto a confrontarsi con la desolazione, che si presenta sotto forma di scoraggiamento, noia, sensi di colpa indefiniti, dubbi sulla misericordia di Dio, paure, ecc. Contro queste tentazioni il Santo suggerisce di reagire con la fiducia, la preghiera, la perseveranza e l'affidamento alla persona che accompagna l'esperienza. Generalmente questo tempo si conclude con un rinnovato senso dell'amore di Dio e della sua misericordia e con una confessione generale di tutti i peccati della propria vita (raccomandata ma non obbligatoria, cfr. n. 44). La fine della prima settimana trova l'esercitante normalmente in uno stato di grande consolazione.

* ANNA MARIA CAPUANI, membro della Comunità di Vita Cristiana (C.V.X.) italiana, è accompagnatrice di Esercizi Spirituali Ignaziani. Collabora con il Centro Ignaziano di Spiritualità a livello nazionale e regionale.

¹ Da qui in avanti indicati in breve EE.SS.

² EE.SS. nn. 313-327.

All'inizio della seconda settimana, Ignazio pone chi fa gli EE.SS. di fronte ad una scelta precisa: come vuole seguire il Signore? Desidera essere un buon seguace, onesto, fedele, impegnato... oppure un discepolo appassionato, che vuole in tutto assomigliare al suo Signore? Stiamo parlando della contemplazione del Re eterno, dove non si tratta ancora di prendere delle decisioni precise riguardo alla propria vita ma dell'orientamento di fondo, del desiderio che anima l'esercitante e lo spinge a progredire³.

Possiamo comprendere meglio la differenza tra i due atteggiamenti ricorrendo ad un'analogia: nel film "La vita è bella", di Roberto Benigni, la moglie del protagonista, appreso che suo marito e suo figlio sono stati catturati dai nazisti, spontaneamente si presenta e chiede di salire anche lei sul treno che condurrà i deportati in Germania. Una buona moglie avrebbe atteso con fedeltà suo marito, custodito la casa, pregato per lui e gli avrebbe mandato lettere di conforto. Una moglie appassionata vuole condividere in tutto la sorte dei suoi cari e al militare che voleva dissuaderla risponde: "Mio marito e mio figlio sono sul treno, io voglio salire sul treno".

La persona che intraprende la seconda tappa degli EE.SS. vuole dunque generosamente dare tutta se stessa nella sequela di Gesù, scelto e accolto come unico Re, in un percorso dove non c'è posto per alcuna mediocrità o compromesso. A costui, dopo alcune contemplazioni sulla vita cosiddetta "nascosta" del Signore, Ignazio propone due meditazioni (le due bandiere e i tre tipi di persone) e una considerazione (i gradi di umiltà o di amore) che interrompono bruscamente la preghiera sui misteri della vita di Gesù e costringono l'esercitante a sondare il proprio cuore in maniera molto più profonda di quanto abbia fatto fino a questo momento.

La meditazione delle due bandiere in particolare lo invita ad analizzare attentamente la strategia del nemico, che, avendo scarse possibilità di tentarlo ancora con ciò che è palesemente male, cerca di incatenare e contrastare l'esercitante attraverso ciò che non appare subito negativo, ma sembra un bene o almeno qualcosa di neutro: cose materiali, onore mondano e affermazione di se stesso, in contrasto con lo stile di Gesù che ha preferito povertà, umiltà e distacco da sé. Per molte persone questa meditazione non è facile da comprendere (forse non è un caso che Ignazio propone di ripeterla quattro volte nell'arco della giornata) perché occorre prendere consapevolezza che non si tratta più di scegliere tra il bene e il male, ma tra il bene vero e quello che appare tale ma non lo è, o tra un bene maggiore e un bene minore, o tra due opzioni che sono oggettivamente di uguale valore, ma delle quali solo una è volontà di Dio per quella particolare persona. Per questo è chiamato a rendersi conto dei suoi attaccamenti a delle cose buone in se stesse ma che, se non correttamente usate o, al bisogno, abbandonate, possono allontanarlo dal Signore e farlo regredire verso la mediocrità o addirittura riportarlo a peccare.

È in questo contesto che vengono spiegate le regole della seconda settimana. Si tratta di un discernimento degli spiriti molto più sottile e quindi difficile perché il nemico non percorrerà più, prevalentemente, la via della desolazione, ma si travestirà da "ange-

³ (Cfr. la domanda che Ignazio pone in bocca all'orante davanti a Cristo crocifisso: *Cosa ho fatto per Cristo? Cosa faccio per Cristo? Cosa farò per Cristo?* EE.SS. n. 53).

lo di luce” (2 Cor 11,14) per cercare di trascinare la persona lontano dal Signore con strategie più sofisticate.

1. Come si comportano i diversi “spiriti”

[329] *Prima regola. È proprio di Dio e dei suoi angeli dare con le loro ispirazioni vera letizia e gioia spirituale, togliendo tutta la tristezza e l’agitazione che il demonio procura; è invece proprio di costui combattere contro questa letizia e consolazione spirituale, presentando false ragioni, cavilli e continue menzogne.*

[330] *... infatti è proprio del Creatore entrare nell’anima, uscire, agire in essa, attirandola tutta all’amore della sua divina Maestà. ...*

[335] *Settima regola. A coloro che procedono di bene in meglio, l’angelo buono si insinua nell’anima in modo dolce, delicato e soave, come una goccia d’acqua che entra in una spugna; al contrario, l’angelo cattivo si insinua in modo pungente, con strepito e agitazione, come quando la goccia d’acqua cade sulla pietra. Invece, in coloro che procedono di male in peggio, questi due spiriti si insinuano in modo opposto. La causa di questo è la disposizione dell’anima, contraria o simile a quegli angeli: infatti, quando è contraria, entrano con strepito e facendosi sentire; quando invece la disposizione è simile, l’angelo entra in silenzio, come in casa propria che gli è aperta.*

Come dicevamo sopra, Sant’Ignazio nel corso della prima settimana ha già avvertito (n. 32) che ci sono in noi tre tipi di pensieri/sentimenti: quelli che vengono da noi stessi, quelli che sono suggeriti dal Signore e quelli insinuati dal demonio. Inoltre ha già spiegato che gli spiriti agiscono in modo differente a seconda che la persona tentata stia cercando intensamente il Signore o sia un peccatore impenitente (nn. 314-315).

Questa affermazione sconcerta i principianti nella vita spirituale ma, con il tempo e l’esperienza – e l’aiuto di una persona esperta – è possibile imparare a leggere all’interno del nostro cuore. Impariamo a riconoscere i pensieri “nostri”, man mano che progrediamo nella conoscenza di noi stessi, quelli cioè che scaturiscono dal nostro temperamento, dalla nostra cultura, da ciò che facciamo, dalle cose che istintivamente ci piacciono o ci ripugnano. In altre circostanze invece percepiamo in noi delle sensazioni che sembrano raggiungerci da fuori, che non provengono da noi. A volte viviamo sentimenti di gioia profonda, di consonanza con noi stessi, di voglia di superare i nostri limiti, o ci raggiunge una chiarezza inaspettata rispetto a qualcosa su cui ci stavamo dibattendo e che sentiamo come un dono gratuito. È qualcosa che si produce nel profondo di noi stessi e ci travolge piacevolmente spingendoci verso l’amore per il Signore e per gli altri e all’armonia con noi stessi. Altre volte viviamo sentimenti indefiniti, fastidi, dubbi, malesseri, agitazioni che sentiamo come aggredirci dall’esterno e che ci deprimono e ci portano lontano da Dio e dagli altri.

Al n. 330 Ignazio fa una precisazione bellissima e molto importante che più avanti si rivelerà una chiave di lettura strategica: solo il Signore può entrare e uscire dal cuore

dell'uomo come e quando vuole perché ne è il Creatore. Questo è già, di per sé, per noi, fonte di grande gioia e fiducia. In quel capolavoro di illustrazione delle strategie demoniache costituito dal libro di C. S. Lewis, "Le lettere di Berlicche", l'autore fa dire al protagonista, il diavolo Berlicche, che sta istruendo suo nipote, "sai che non è mai *proprio* possibile riuscire ad afferrare quello che Egli dice loro!".⁴

Nel più profondo di noi riconosciamo la voce di Dio che si manifesta soprattutto con la "vera" gioia che porta con sé la pace. L'aggettivo "vera" è da sottolineare. Gesù ha affermato: "Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena" (Gv 15,11). La profondità e la chiarezza con cui ci viene concesso di vivere questa gioia sono sicuro segno della sua provenienza. Santa Teresa d'Avila, in un momento di dubbio sulla veridicità delle sue esperienze spirituali, racconta come il Signore l'abbia rassicurata: *come potrebbe il demonio darti quella chiarezza d'intelletto e quella pace dell'animo di cui godi?*⁵.

Ignazio ha certamente sperimentato tante volte l'azione diretta di Dio nella sua vita. Basta ricordare il momento in cui il Santo si è sentito istruito direttamente dal Signore a Manresa, lungo il fiume Cardoner, dove narra di aver ricevuto così tante illuminazioni da non aver imparato, nella sua vita, tanto come in quell'esperienza. E aggiunge che *se non ci fosse la Scrittura a insegnarci queste verità, era pronto a morire in loro testimonianza anche solo in forza di quanto aveva visto* (Aut. 29).

Il nemico al contrario ci studia dal di fuori, ci attacca sui nostri lati deboli, se non può sedurci con il male lo farà provocando turbamenti, agitazioni, scrupoli, ragioni speciose, rimorsi inconsistenti, senso di inadeguatezza o di fallimento, ecc. Come Ignazio spiega nelle regole per riconoscere gli scrupoli⁶, tenderà a rendere sempre meno sensibile un'anima rozza, mentre cercherà di esasperare una persona ansiosa e perfezionista fino a renderle la vita impossibile. Per questo ogni esasperazione (lo spiritualismo come l'attivismo, il perfezionismo come il lassismo, insomma ogni "ismo") è negativa e quindi dobbiamo guardarci.

Come già detto nelle regole della prima settimana, ogni spirito agisce in modo diverso a seconda di come è disposta la persona. Se una persona si sta allontanando dal Signore, pur non essendo ancora in peccato, Egli cercherà di scuoterla con il rimorso, la desolazione, l'inquietudine, mentre il demonio cercherà di confermarla e rafforzarla nella ricerca di valori alternativi. Se invece la persona è fervorosa e desiderosa di crescere, il Signore la rafforzerà nel suo intimo con la gioia e la pace, mentre il nemico cercherà di insinuarle dubbi, ansie, malesseri.

⁴ C.S. LEWIS, *Le Lettere di Berlicche*, Mondadori, prima lettera.

⁵ SANTA TERESA D'AVILA, *Vita*, cap. 39.

⁶ EE.SS. nn. 345-351.

2. La consolazione senza causa

[330] *Seconda regola. Solo Dio nostro Signore può dare all'anima una consolazione senza una causa precedente; infatti è proprio del Creatore entrare nell'anima, uscire, agire in essa, attirandola tutta all'amore della sua divina Maestà. Dicendo senza una causa, si intende senza che l'anima senta o conosca in precedenza alcun oggetto, da cui possa venire quella consolazione mediante i propri atti dell'intelletto e della volontà.*

[336] *Ottava regola. Quando la consolazione è senza una causa, in essa non c'è inganno, perché, come si è detto [330], proviene da Dio nostro Signore; tuttavia la persona spirituale, a cui Dio dà questa consolazione, deve considerare e distinguere con molta cura e attenzione il tempo proprio di questa consolazione da quello successivo, nel quale l'anima rimane fervorosa e favorita dal dono e dalle risonanze della consolazione passata. Spesso infatti, in questo secondo tempo, sia con un proprio ragionamento, cioè con associazioni e deduzioni di concetti e di giudizi, sia per l'azione dello spirito buono o di quello cattivo, la persona formula propositi o pensieri che non sono ispirati direttamente da Dio nostro Signore; perciò bisogna esaminarli molto accuratamente, prima di dar loro pieno credito e di metterli in atto.*

La consolazione è stata descritta da Sant'Ignazio al n. 316. Si tratta di una varietà di stati d'animo, dai più forti e travolgenti a quelli che si percepiscono appena ma che, in qualunque modo si presentino, rafforzano il nostro amore per il Signore e il desiderio di servirlo⁷. Nelle nostre regole (n. 330) specifica che la consolazione può non avere alcuna causa che la giustifichi. Normalmente i nostri sentimenti sono messi in moto dai sensi esteriori: la lettura di un brano biblico, una bella musica, un bel panorama, una notizia lieta... In qualche caso nulla di tutto questo; la consolazione arriva come un puro dono del Signore. Nella lettera a Teresa Rejadell⁸ Ignazio scrive: *Accade spesso che N.S. apre l'anima, la muove spingendola ad un'azione o a un'altra. Cioè parla all'interno di essa senza alcun rumore di parole, la solleva tutta al suo amore divino, senza che sia possibile, anche volendo, resistere al suo sentimento. Questo sentimento, che è suo e che noi facciamo nostro, deve necessariamente conformarci ai comandamenti, ai precetti della Chiesa e all'obbedienza verso i nostri superiori; è un sentimento pieno di umiltà, perché è lo stesso spirito divino presente in tutto.*

Si tratta di un'esperienza difficile da descrivere proprio perché supera il comune sentire. Possiamo riceverla, per esempio, nei momenti di desolazione spirituale senza nostra responsabilità, quando la preghiera è a lungo arida, nella forma di una gioia improvvisa slegata da ogni contesto⁹. In alcuni casi sarà una sensazione di profonda pace,

⁷ Si può confrontare quanto dice Ignazio con i frutti dello Spirito elencati da San Paolo in Gal 5,22.

⁸ «Lettera a Teresa Rejadell, del 18.6.1536» in *Sant'Ignazio di Loyola – Gli Scritti*, A.d.P.

⁹ Al n. 79 dell'Autobiografia, Ignazio racconta che, mentre era per via per andare a trovare un conoscente malato, dopo un certo tempo di paura e sofferenza spirituale, fu pieno di tanta consolazione che cominciò a pregare e a gridare per i campi.

perché siamo consapevoli di essere nella volontà del Signore e legati a Lui anche se non viviamo sentimenti intensi. Così potremmo trovarci contrastati, incompresi, addirittura perseguitati e tuttavia vivere la serenità e la forza di chi sa di essere nel posto che il Signore gli ha indicato¹⁰. Potremmo anche viverla nel corso della nostra quotidianità un po' banale, monotona, a volte molto faticosa, semplicemente perché ci sentiamo vicini alla vita di lavoro di Gesù e di Maria. Si può presentare ancora come un'improvvisa chiarezza di fronte a un problema rispetto a cui ci siamo dibattuti, di cui all'improvviso si vede la soluzione in modo così chiaro e naturale da farci chiedere come mai non l'abbiamo considerata fino a quel momento e ci lascia pieni di letizia. Possiamo infine sperimentarla ancora nel dolore più acuto, per esempio per la perdita di una persona molto cara, perché sentiamo che ella è nel Signore e noi siamo uniti all'Uno e all'altra in una dimensione che va oltre la natura.

Al n. 14 delle annotazioni, che, come sappiamo, sono una serie di istruzioni che Ignazio rivolge a colui che dà gli Esercizi Spirituali, il Santo ha messo in guardia l'accompagnatore dal dare eccessivo credito a coloro che, sull'onda della consolazione e del fervore spirituale, possono essere spinti a fare promesse o voti superiori alle loro forze.

Al n. 336 Ignazio ritorna su questo punto, raccomandando all'accompagnatore di spiegare bene all'esercitante generoso e pieno di gioia, per la consolazione che ha immertatamente ricevuto, la differenza tra l'attimo in cui è stato beneficiato dal tocco divino e quello che viene dopo, quando l'animo rimane infiammato e pieno di santi desideri, ma non è più direttamente ispirato dal Signore. A questo punto il nemico potrebbe insinuarsi e cercare di suggerire tanti buoni propositi, troppi, al di là della nostra portata e che comunque non scaturiscono dal Signore.

Questo succede, con una certa frequenza, al termine del Mese di esercizi, ma anche di ritiri più brevi, quando la persona che sta per tornare a casa sottopone a chi lo ha accompagnato una lista lunghissima di cose da fare o di impegni di varia natura che vuole prendere. Tali impegni o propositi in realtà spesso nascono solo dal sincero entusiasmo dell'esercitante, il quale, sul momento, non valuta correttamente l'entità delle sue forze. Il risultato sarà che, non potendo corrispondere a quanto si è prefisso, sarà presto preda della delusione e dello scoraggiamento, che lo porteranno a mettere tutto in discussione, a cominciare dall'esperienza stessa degli Esercizi, fino a farlo sentire un fallimento.

Analogamente nella vita ordinaria si può essere indotti ad accettare impegni in modo indiscreto ed eccessivo perché si ha la sensazione di non fare mai abbastanza per il Signore che si è dato tutto a noi. Un sacerdote può essere portato a trascurare la preghiera, il riposo, la salute per lo zelo per i suoi parrocchiani, ma l'esito sarà sicuramente, nel migliore dei casi, un esaurimento psico-fisico. Un laico può convincersi che dopo una giornata di lavoro e di cura della propria famiglia non ha ancora operato adeguatamente

¹⁰ Ancora al n. 48 dell'Autobiografia, il Santo riferisce che mentre si trovava a Gerusalemme, preso dal desiderio di tornare al Monte degli Ulivi, si allontanò senza autorizzazione. Venne intercettato da un servitore del monastero dei Francescani e riportato indietro con modi bruschi ma egli per tutta la via visse una grande consolazione perché gli sembrava di vedere il Signore sopra di sé.

per il Regno e quindi assumerà una serie di incarichi di tipo sociale, ecclesiale o politico, con il rischio che finisca per trascurare il proprio impegno professionale o i propri familiari. Lo zelo ardente, se non sottoposto a discernimento, può trasformarsi in mania di onnipotenza o generare ingiustificati sensi di colpa con esiti umani e spirituali disastrosi.

Come è prezioso il consiglio di Ignazio ad Agnese Pasqual¹¹: *Per amore di Dio N.S. miri sempre a progredire evitando ciò che non conviene, in modo che la tentazione non abbia alcun potere su di lei. Agisca sempre così, antepoendo la lode del Signore a tutto il resto. Il Signore poi non esige da lei che faccia cose faticose e nocive alla sua persona, anzi vuole che viva gioiosa in lui, dando il necessario al corpo. Il suo parlare, pensare e conversare sia in Lui.* Progredire, certo, ma con discernimento.

3. La consolazione con causa

[331] *Terza regola. Sia l'angelo buono sia quello cattivo possono consolare l'anima con una causa, ma per fini opposti: l'angelo buono per il bene dell'anima, perché cresca e proceda di bene in meglio; l'angelo cattivo, al contrario, per attirarla ancor più al suo dannato disegno e alla sua malizia.*

[332] *Quarta regola. È proprio dell'angelo cattivo, che si trasforma in angelo di luce, entrare con il punto di vista dell'anima fedele e uscire con il suo: suggerisce, cioè, pensieri buoni e santi, conformi a quell'anima retta, poi a poco a poco cerca di uscirne attirando l'anima ai suoi inganni occulti e ai suoi perversi disegni.*

[333] *Quinta regola. Dobbiamo fare molta attenzione al corso dei nostri pensieri. Se nei pensieri tutto è buono il principio, il mezzo e la fine e se tutto è orientato verso il bene, questo è un segno dell'angelo buono. Può darsi invece che nel corso dei pensieri si presenti qualche cosa cattiva o distrattiva o meno buona di quella che l'anima prima si era proposta di fare, oppure qualche cosa che indebolisce l'anima, la rende inquieta, la mette in agitazione e le toglie la pace, la tranquillità e la calma che aveva prima: questo allora è un chiaro segno che quei pensieri provengono dallo spirito cattivo, nemico del nostro bene e della nostra salvezza eterna.*

[334] *Sesta regola. Quando il nemico della natura umana viene scoperto e riconosciuto per la sua coda serpentina e per il fine cattivo a cui spinge, colui che è stato tentato farà bene a esaminare subito il corso dei pensieri buoni all'inizio da lui suggeriti, e a considerare come il demonio a poco a poco abbia cercato di farlo discendere dalla soavità e dalla gioia spirituale in cui si trovava, fino ad attirarlo al suo disegno perverso; così, tenendo conto di questa esperienza, potrà guardarsi dai suoi soliti inganni.*

La comprensione della diversa natura delle consolazioni è stata l'inizio del risveglio spirituale di Ignazio. Racconta nell'Autobiografia che, durante la convalescenza a Loyola-

¹¹ «Lettera ad Agnese Pasqual del 6.12.1524», in *Sant'Ignazio di Loyola – Gli Scritti*, A.d.P.

la, trascorreva il tempo a volte fantasticando su grandi azioni per conquistare una dama di alto lignaggio, altre volte immaginando austerità e penitenze come quelle che leggeva nei libri sulla vita dei santi che gli avevano dato. Ma a un certo punto notò che i primi pensieri gli davano gioia ma dopo lo lasciavano deluso e triste, mentre i secondi lo lasciavano allegro anche dopo averli abbandonati (Aut. n. 6-8). Da questa presa di coscienza partirà il discernimento degli spiriti.

La consolazione normalmente è legata a qualche fatto esterno a noi, cioè deriva dall'esercizio delle nostre facoltà intellettive o immaginative messe in opera soprattutto, ma non esclusivamente, durante la preghiera. Il Signore si serve abitualmente dei nostri sensi per raggiungerci e parlarci, quindi non ha senso chiedersi se la consolazione venga da noi stessi o dal Signore, piuttosto è sensato domandarsi quale spirito ci stia sollecitando. Anche perché dalle consolazioni che viviamo scaturiscono le nostre scelte di vita e se non è lo spirito buono a consigliarci possiamo incorrere in guai seri.

Come abbiamo detto sopra, queste regole sono dettate a una persona che ha compreso e rifiutato il male e le sue lusinghe ed è intenzionata a servire il Signore con tutta se stessa. Poiché per il nemico sarà dunque molto difficile (non diciamo impossibile perché siamo sempre deboli) attaccare tale persona con proposte di male palese, modificherà la sua strategia nella direzione di proporre beni minori o apparenti. Pensiamo a un giovane medico, figlio di un affermato luminare, che ha davanti a sé una carriera facile e redditizia sulle orme del padre, e che a un certo punto sente la chiamata chiara del Signore a lasciare tutto per andare a curare i poveri nel Terzo mondo. Il demone cercherà di farlo desistere dall'aderire a tale chiamata evidenziando tutto il bene che potrebbe fare nella sua città, l'amore della sua fidanzata e anche il comandamento di onorare i suoi genitori! Questi pensieri saranno certamente accompagnati da stati d'animo positivi e lieti. Non è peccato desiderare una carriera brillante e redditizia né un matrimonio felice. Il nemico metterà in rilievo anche quante elemosine potrebbe fare ai poveri con il suo guadagno. D'altra parte, se davvero il Signore gli ha indicato una scelta molto più radicale, lo sosterrà a sua volta infondendo attrattiva, gioia, entusiasmo per una missione che promette di essere fonte di soddisfazioni di ben altra natura (n. 331).

Lo stesso si può affermare di beni che sono in se stessi di grande valore ma non sono la volontà di Dio per *quella* persona. Qualunque sia lo stato di vita a cui il Signore chiama – religioso, sacerdotale, laico, matrimoniale... – voler optare per forza per un altro non rappresenta mai la scelta migliore, non perché ci sia un bene e un meglio "oggettivo", ma perché non è ciò che il Signore sta indicando a quel particolare soggetto. Per questo il discernimento si fa difficile, poiché tutto appare buono, ma non basta scegliere qualcosa di genericamente buono, bensì ciò che è meglio, sempre con riguardo alla persona particolare.

È molto interessante quanto Ignazio scrive a proposito del dilemma in cui si trovò quando venne a sapere che l'imperatore Carlo V aveva chiesto al papa di elevare alla carica cardinalizia Francesco Borgia, duca di Gandia, che aveva rinunciato alla sua dignità terrena per entrare nella Compagnia di Gesù. Un incarico dato dal Papa è certamente una cosa buona, ma Ignazio teneva molto al fatto che il suo ordine fosse caratterizzato dall'umiltà e dalla disponibilità apostolica, perché considerava questo cosa migliore per

il servizio di Dio e pertanto si oppose strenuamente. Così scrive allo stesso Francesco Borgia, per spiegare il suo itinerario spirituale: *Da quando sono stato avvertito con certezza che l'imperatore aveva proposto il suo nome e il papa era contento di farla Cardinale, immediatamente ho provato un'inclinazione o mozione a porvi ostacolo con tutte le mie forze. (Qui c'è la risonanza naturale dell'uomo) Tuttavia non ero certo della volontà divina per molte ragioni pro e contro che mi venivano in mente. Ho detto ai sacerdoti di casa di celebrare la messa e ai fratelli di pregare per tre giorni, perché fossi guidato in tutto secondo la maggior gloria di Dio. (Ignazio non si ferma al suo primo moto istintivo ma si pone in discernimento) Durante questi tre giorni, in certe ore, riflettendo in me stesso, sentivo certi timori e non quella libertà di spirito per parlare e impedire la cosa. Mi dicevo: che so io cosa voglia fare Dio nostro Signore? e non trovavo piena sicurezza per oppormi. In altri momenti, riprendendo la mia preghiera abituale, sentivo questi timori allontanarsi. Continuavo la mia preghiera a diverse riprese, a volte con questo timore, a volte con il sentimento contrario. (I due spiriti si fanno sentire provocando mozioni opposte) Finalmente il terzo giorno, nella mia solita preghiera, mi trovai, e d'allora sempre, con un giudizio così deciso e con una volontà tanto soave e libera di oppormi, quanto mi fosse possibile, di fronte al Papa e ai cardinali che, se non lo avessi fatto, ero e sono ancora certo che non avrei potuto rendere a Dio nostro Signore buon conto di me, anzi di renderlo interamente cattivo¹² (Ignazio ha ricevuto dal Signore quella risposta tanto ardentemente cercata).*

Distogliere una persona dalla sequela del Signore non è questione da poco: se è vero che una piccola deviazione dalla volontà di Dio potrebbe non fare troppo danno, instaura però un meccanismo per cui Egli non è più al centro della nostra vita, il nostro unico Re. A poco a poco metteremo noi stessi al centro e il nemico cercherà di trascinarci su vie sempre più lontane dal Vangelo, fino a riportarci al peccato. Nell'esempio che facevamo sopra, il nostro giovane medico, dopo aver ceduto alla tentazione di una vita facile e agiata, potrebbe insensibilmente scivolare verso un dare sempre maggiore importanza al prestigio e al guadagno e sempre meno all'amore, alla condivisione, all'attenzione ai poveri. Così il demonio, dopo essere entrato "con la sua", cioè con il punto di vista della persona che sta tentando, in questo caso evidenziando il bene che può fare e anche il rispetto per i genitori, esce "con la propria", cioè con le proprie conclusioni che portano al male (n. 332).

Questa ambiguità delle consolazioni richiede discernimento e Ignazio ci aiuta con il suo stile sempre essenziale ed efficace: se l'inizio, il mezzo e il fine sono buoni, sicuramente quella consolazione viene dal Signore. Il demonio infatti non può dare vera consolazione. Proprio da questo, dicevamo, Ignazio ha cominciato a comprendere la diversità degli spiriti che lo muovevano. Prima o poi la desolazione riemerge in qualche modo. Se il nostro amico medico si lascia irretire dal nemico prima o poi finirà per incontrare l'insoddisfazione, il senso di vuoto, di inutilità (EE.SS. 331).

Cerchiamo di comprendere meglio il significato della quinta regola, dove Ignazio invita ad esaminare l'inizio, il mezzo e il fine.

¹² Lettera a Francesco Borgia, 1 giugno 1552.

L'inizio: Ignazio racconta che a Manresa, dopo lunghe ore passate in preghiera, quando andava a dormire gli sovvenivano tante consolazioni e illuminazioni spirituali; egli però, considerando che aveva già dedicato tanto tempo al Signore, concluse che non era bene sottrarre tempo al sonno e che quelle ispirazioni non potevano venire da Dio (Aut. 26). Similmente gli accadeva a Barcellona, quando aveva iniziato a studiare perché aveva capito che era necessaria l'istruzione per meglio aiutare il prossimo. Anche in questa circostanza si rese conto che tante intuizioni e gusto spirituale non potevano corrispondere alla volontà di Dio, che gli aveva indicato lo studio come priorità (Aut. 54-55).

Dunque, se, per esempio, ci assale il desiderio di pregare, mentre dovremmo studiare, lavorare o occuparci degli altri, bisogna dubitare di tale desiderio. Anche volersi dedicare strenuamente ai poveri trascurando i propri familiari è sospetto. Tutto ciò che di buono può venirci in mente, se contrasta con i nostri doveri, deve essere valutato con attenzione perché, se è vero che il Signore ci potrebbe chiamare su una strada totalmente diversa rispetto a quanto stiamo vivendo, ciò è poco probabile quando si sono già fatte scelte definitive (persone consacrate o sposate), o quando il dovere da compiere è evidente, come nel caso in cui ci si debba prendere cura dei figli o di altre persone di famiglia.

Il mezzo: supponiamo, per esempio, che nel corso della preghiera ci venga in mente che le cose su cui stiamo meditando potrebbero essere oggetto della prossima predica o di un articolo da scrivere... e l'attenzione si distolga dal Signore per andare a ciò che ci proponiamo di fare. In questo caso non stiamo facendo quello che dovremmo in quel momento, cioè dare attenzione e amore al Signore. Rischiamo di ridurre la preghiera perché i nostri progetti ci stanno più a cuore. Così supponiamo che, svolgendo un apostolato che ci è stato affidato, a un certo punto cominciamo a viverlo come una nostra realizzazione personale, o a sentire insofferenza per coloro che non ci aiutano, o a criticare i nostri collaboratori, o a rammaricarci per non essere riconosciuti e lodati per quanto facciamo... L'azione malevola del nemico si è insinuata nella nostra iniziale adesione, magari per obbedienza, a ciò che ci è stato richiesto per cercare di rovinare la nostra opera e soprattutto la nostra disposizione facendo prevalere l'egoismo.

Il fine: possiamo qui ricordare San Paolo quando parla della questione delle carni immolate agli idoli. Egli, e con lui altri cristiani "forti", si sente libero di mangiarle perché gli idoli sono nulla e dunque non c'è alcun problema in se stesso. Se però la sua azione libera e pura scandalizza un altro, un "debole" che non è così sicuro di sé, creando divisioni e scandali nella comunità, l'apostolo è pronto a rinunciare alla sua libertà perché la carità verso il fratello è un valore più grande (1 Cor 8). Oggi viviamo in un'epoca di rivendicazioni e affermazione dei propri diritti, ma è sempre necessario cercare di prevedere le conseguenze delle nostre azioni, se costruiranno qualcosa di positivo o creeranno spaccature insanabili. Ovviamente anche una rinuncia prioritaria ai propri diritti, in nome della carità, potrebbe in realtà nascondere pusillanimità e disimpegno e quindi essere opera del nemico. Ogni intuizione andrebbe valutata cercando di immaginarne le conseguenze.

In questa ricerca non siamo soli: abbiamo il confronto con la Parola di Dio, l'aiuto della Chiesa nei sacramenti, negli insegnamenti dottrinali e soprattutto nella persona dell'accompagnatore/trice spirituale che ha come suo compito principale non quello di sostituirsi all'altro, ma di insegnargli a discernere e indicargli le possibili ambiguità o i

palesi inganni. E poi non dobbiamo mai dimenticare che il Signore ha infiniti modi per istruire e far crescere colui che in tutta verità lo vuole servire.

Anche il nemico però, nonostante i danni che fa, può diventare un vero pedagogo per noi. Ignazio suggerisce di non disperarci quando ci rendiamo conto di un nostro errore, ma di esaminare attentamente il corso dei nostri pensieri/stati d'animo per individuare dove il nemico si è insinuato. (EE.SS. n. 333). Probabilmente ha fatto leva su un nostro difetto o su una nostra debolezza (per esempio sul bisogno di approvazione e rassicurazione, sul desiderio di fare bella figura, sul nostro non saper gestire il conflitto, ecc.) per farci deviare dalla via giusta.

La parabola della zizzania, nel Vangelo di Matteo (13,24-30), viene spesso interpretata come la presenza, fino alla fine del mondo, di persone buone e di altre cattive, ma si può forse più propriamente leggerla come la compresenza in ciascuno di noi di lati positivi e negativi. I nostri difetti ci accompagneranno, tutti o una parte, per tutta la nostra vita. Questo è molto pedagogico, ci salvaguarda dall'orgoglio spirituale e dalla presunzione di essere arrivati. San Paolo attesta dolorosamente la presenza di una spina nella carne che, per quanto abbia pregato, non gli fu tolta. Anzi il Signore afferma: *Ti basta la mia grazia* (2 Cor 12,7-9). Dunque dobbiamo essere lucidamente consapevoli dei nostri limiti e anche Ignazio era ben conscio dei suoi e di quelli di coloro che accompagnava. Il fatto che il libretto degli EE.SS. si chiuda ricordando all'esercitante, che esce pieno di fuoco dall'esperienza del Mese e pronto a gettarsi al servizio del Signore, l'importanza del timore servile per essere salvaguardato o per ravvedersi dal peccato mortale, almeno finché non abbia ritrovato il puro amore filiale (EE.SS. n. 370), dice bene la conoscenza che il Santo aveva della debolezza umana e per questo invita a riflettere sull'esperienza vissuta.

L'esame del corso dei pensieri che Ignazio ci suggerisce è la nostra arma di difesa. Troviamo qui l'eco sia della revisione della preghiera, sia dell'esame generale, con i quali possiamo sfruttare la caduta provocata dal nemico per crescere spiritualmente. Ogni esperienza che non viene rielaborata non aiuta a maturare, ogni errore di cui non si prende coscienza sarà fatalmente ripetuto. Ignazio non esorta certo ad un'autoanalisi ossessiva ma, al termine del tempo di preghiera, o a conclusione della giornata, o in altri momenti, a seguito di qualche evento significativo, ripensare a quanto accaduto, ripercorrere gli eventi vissuti ci porta sia a prendere atto e ringraziare il Signore per quanto di bene abbiamo ricevuto, sia a renderci conto di dove, come e perché il nemico ha avuto la meglio, facendosi beffe di noi per imparare proprio da lui a ricambiarlo con la stessa moneta.

Non è un caso che Ignazio, pur limitando i tempi di preghiera per gli studenti¹³, o escludendo l'obbligo del coro per i gesuiti impegnati nell'apostolato¹⁴, non esoneri mai nessuno dall'esame del proprio vissuto. Per i detrattori del Santo questo può significare scrupolosità o nevrosi. Invece coloro che hanno compreso la passione di Ignazio per il Signore Gesù e il profondo desiderio di conformarsi a Lui, arrivano a comprendere il

¹³ Cfr «Lettera ad Antonio Brandao dell'1.6.1551» in *Sant'Ignazio di Loyola – Gli Scritti*, A.d.P.

¹⁴ *Costituzioni* 586.

significato profondo di questa preghiera: imparare ad amare il Signore e a vivere per Lui in modo sempre più profondo ed esclusivo, senza compromessi di sorta.

Conclusione

In una lezione all'Università Gregoriana, parecchi anni fa, il Padre Francesco Rossi de Gasperis s.j. spiegò che c'è un "buon senso" che è conformismo, mediocrità, acquiescenza con il potere e con il modo di fare comune, rifiuto del confronto e di ogni cosa che scomodi la persona dal suo "quieto vivere"¹⁵. Si tratta di persone anche religiose ma la cui religiosità è sotto il segno della paura e che non si sono mai veramente aperte alla Trascendenza. Esiste poi un *sensu buono* che è quello di Gesù, il quale in ogni cosa cerca sempre e solo la volontà del Padre, senza compromessi, senza acquiescenza alcuna; quando è necessario Egli prende posizioni dure nei confronti dei farisei e delle autorità, pur di difendere la verità e affermare la giustizia vera, che è quella del Padre misericordioso. Gesù è Colui che è totalmente rivolto al Padre, così privo di qualunque paura da poter sfidare il giudizio e l'ira del popolo e dei potenti, fino ad accettare la croce. Gli stessi discepoli non lo comprendono e sono allettati dall'idea dei primi posti, del prestigio e rifiutano la prospettiva del fallimento e della morte. P. Francesco concludeva: "Il Signore ci preservi dall'equilibrio dell'inerzia, dal giusto mezzo della mediocrità, dalla prudenza dell'avarico che riempiva i suoi granai e dal buon senso di Pilato".

Sant'Ignazio, sulle orme del Re eterno, ha scelto, e invita tutti i suoi discepoli a fare lo stesso, la via della maggior gloria e del maggior servizio del Signore Gesù. La sua non è brama di perfezionismo o radicalismo, ma desiderio che nasce dall'esperienza spirituale e mistica, cristologica e trinitaria, che caratterizza tutta la sua vita e anche dal suo profondissimo amore per la Vergine Maria e per la Chiesa. Il cammino che lo conduce dal suo personale desiderio di fare grandi cose per il Signore alla ricerca costante e umile della volontà di Dio gli insegna progressivamente un equilibrio che non è accomodamento, ma saggezza evangelica che tiene insieme gli opposti (la giustizia e la misericordia, l'ascesi e l'attenzione al corpo, la vita spirituale e l'apostolato...).

Il discernimento e le sue regole, pertanto, non si possono mai considerare una "tecnica", bensì costituiscono una *sapienza* che si serve sì di alcune strategie, ma che è fondata sulla conoscenza sempre più intima del Signore e su una progressiva purificazione dei nostri desideri fino a giungere ad un'adesione a Lui sempre più convinta. Non si tratta di osservare delle norme, ma di lasciare spazio all'innamoramento per Gesù, accolto come Amico con il quale e per il quale vogliamo vivere una vita piena di senso e di gioia. La radicalità che ci viene suggerita non consiste nel cercare di fare cose straordinarie, ma nell'accettare di crescere nell'amore giorno per giorno, di imparare dai nostri errori, di fidarci del Signore e di camminare umilmente con Lui per tutta la nostra vita.

¹⁵ Si pensi ai genitori del cieco nato che, senza negare che il loro figlio ora ci veda, non prendono posizione per Gesù ma rimandano al figlio, che ha l'età per parlare da sé (Gv 9, 18-23).

Alcune note sul metodo trascendentale in Rahner e Lonergan

di GIORGIA SALATIELLO*

Queste brevi riflessioni, che si pongono come semplicemente introduttive rispetto alle indagini delle altre relazioni, partono dalla constatazione che tanto Rahner quanto Lonergan si avvalgono del metodo trascendentale, muovendo dall'originale rielaborazione che Marèchal fornisce del pensiero di Kant¹, e che lo utilizzano ciascuno secondo una propria peculiare visione che impedisce qualsiasi assimilazione².

A partire da questa sintetica premessa, si vuole subito chiarire che l'obiettivo che qui ci si propone non è quello di un semplicistico concordismo che tenda ad annullare le significative differenze tra i due autori, ma quello di individuare alcuni concetti basilari che sono presenti in entrambi, evidenziandone la matrice comune e, quindi, gli originali sviluppi che ognuno dei due prospetta.

Si esamineranno tre nuclei concettuali, iniziando proprio da quello di "trascendentale" e proseguendo con quelli di coscienza di sé e di dinamismo, per pervenire ad una conclusione che si pone come apertura ad ulteriori più dettagliate ricerche e per ogni punto, anche rispettando l'ordine cronologico, ci si rivolgerà prima a Rahner e poi a Lonergan, servendosi solo di alcuni testi che, pur nella loro brevità, sono esplicitamente volti a far emergere la portata del metodo trascendentale.

Trascendentale

Nei testi di Rahner precedentemente citati in nota si trovano precise ed esplicite indicazioni circa la natura del metodo trascendentale, il cui utilizzo è imposto dalla

* GIORGIA SALATIELLO, Professore ordinario di Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, salatiello@unigre.it

¹ MARÉCHAL J., *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, Milano 1995.

² Per Rahner ci si avvarrà di due saggi di imprescindibile rilevanza: *Teologia e antropologia*, in "Nuovi Saggi III", Roma 1969, pp. 45-72; *Riflessioni sul metodo della teologia*, in "Nuovi Saggi IV", Roma 1973, pp. 99-159; inoltre si ricorrerà ad alcune pagine di *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo (Mi) 1990. Per Lonergan è considerato il primo, basilare capitolo di *Il metodo in teologia*, Roma 2001, pp. 33-56.

necessità di rispondere ad una previa domanda, anche questa trascendentale, che è quella circa gli imprescindibili presupposti della conoscenza: «un'interrogazione trascendentale, non importa in quale ambito tematico sollevata, si ha quando e nella misura in cui si sottopongono a domanda le stesse condizioni della possibilità di conoscenza di un determinato soggetto conoscente»³.

La domanda trascendentale, cioè, mette in questione lo stesso soggetto, ma non si presenta come un quesito supplementare rispetto a quello sull'oggetto, poichè è la conoscenza medesima che «non investe solo l'oggetto ma anche il suo soggetto, dipende sia dai tratti caratterizzanti l'oggetto sia dalla struttura sostanziale del soggetto»⁴.

Il metodo trascendentale, pertanto, si costituisce come la ricerca su ciò che, a priori, rende possibile che si conosca un qualsivoglia oggetto che si offre a posteriori e, di conseguenza, il suo uso non è limitato ad un determinato ambito conoscitivo, ma si ha tutte le volte in cui non ci si accontenta di un'indagine settoriale, cercando di comprendere, al contrario, che cosa la renda possibile.

In questi termini, il metodo trascendentale risulta fondante rispetto alla riflessione filosofica e, in particolare, rispetto a quella metafisica ed esso, anche se non esplicitamente tematizzato, è stato sempre alla base della filosofia che non può limitarsi ad indagare su di un oggetto particolare, ma è sempre la ricerca che si rivolge alla totalità del reale, dal momento che «una domanda è filosoficamente esatta solo se formale interrogazione su un oggetto particolare inserito nel *tutto* della realtà e della verità»⁵.

In effetti, questi primi, diretti riferimenti al concetto di trascendentale in Rahner sono inseparabili da quelli che si effettueranno successivamente riguardo agli altri concetti individuati, ma è parso necessario iniziare da puntuali formulazioni dell'autore su quel metodo che caratterizza trasversalmente tutta la sua produzione teologica e filosofica.

Riferendosi, quindi, a Lonergan si può subito rilevare che, anche in questo caso, è possibile muovere da esplicite affermazioni dell'autore che, al pari di Rahner, non si limita ad utilizzare il metodo trascendentale, ma chiarisce quelle che, nella sua impostazione, ne sono natura e funzioni.

In particolare, in una nota del testo inizialmente citato, Lonergan, dopo aver precedentemente sottolineato che, nell'ambito della conoscenza, «La differenza più fondamentale nei modi di intendere sta però tra il modo categoriale e quello trascendentale»⁶, determinato e limitato il primo ed illimitato e a priori il secondo, introduce una precisa definizione del metodo trascendentale: «Io concepisco il metodo trascendentale in maniera concreta. Lo concepisco non in termini di principi e di regole, ma come uno schema normativo di operazioni che danno risultati e cumulativi e progressivi»⁷.

Come è subito evidente, la prospettiva è differente da quella di Rahner, coerentemente con il diverso svolgimento della riflessione dei due autori, ma vi è l'identica esi-

³ RAHNER K., *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., p. 123.

⁴ Ibidem.

⁵ RAHNER K., *Teologia e antropologia*, cit., p. 54.

⁶ LONERGAN B., *Il metodo in teologia*, cit. p. 41.

⁷ Ibidem, p. 44.

genza di un metodo che non si limiti alle singole conoscenze acquisibili a posteriori, ma che sappia risalire a quello che ne costituisce l'ineliminabile presupposto comune, al di là delle divisioni degli ambiti di indagine: «Distinguo il metodo proprio dei campi particolari e, d'altra parte, il nucleo e il fondamento che essi hanno in comune; ed è precisamente quest'ultimo che io chiamo metodo trascendentale»⁸.

Il metodo trascendentale, quindi, ha valore universale ed il suo impiego non è determinato dalla natura e dalle finalità delle singole conoscenze, ma dalla stessa struttura della mente umana che di quelle conoscenze particolari e limitate, in quanto a posteriori, è il soggetto.

Con tale metodo, pertanto l'ambito conoscitivo si amplia e, senza che siano aggiunti atti distinti da quelli della conoscenza diretta degli oggetti, l'attenzione si porta sul soggetto degli atti stessi: «Dobbiamo perciò allargare il nostro interesse, ricordare che una stessa operazione non soltanto intende un oggetto, ma rivela anche un soggetto intendente»⁹.

Risulta, così, chiaro che al fondo della conoscenza categoriale degli oggetti, portando trascendentalmente l'indagine al suo termine ultimo, si incontra il soggetto conoscente, con le sue potenzialità che rendono possibile l'intellezione e le conferiscono la sua fisionomia peculiarmente umana, e diviene anche evidente perché il passo immediatamente successivo di queste brevi riflessioni dovrà essere quello di approfondire sinteticamente questa conoscenza che il soggetto ha di se stesso.

Coscienza di sé

Il primo rilievo da effettuare, e che vale tanto per Rahner quanto per Lonergan, è che sullo sfondo dell'indagine sulla coscienza di sé, condotta con il metodo trascendentale, vi è il cruciale concetto tomista della "reditio completa", che non è un secondo, successivo atto, distinto da quello direttamente intenzionato all'oggetto, ma che ne è il compimento reso possibile dalla spiritualità del soggetto che non è totalmente immerso in quella materia che impedirebbe il ritorno a sé¹⁰.

Iniziando anche qui con Rahner, si deve rilevare che l'autore è estremamente chiaro nel sottolineare che questo ritorno che consente la conoscenza di sé in quanto conoscente si realizza in ogni atto intellettuale, da quelli più semplici della vita quotidiana a quelli riflessi della conoscenza teoretica: «Il possesso cosciente della conoscenza in quanto tale, come distinta dal suo oggetto oggettivo, e l'autopossesso cosciente sono proprietà di ogni conoscenza»¹¹.

Il metodo trascendentale, teso alla ricerca della condizione di possibilità della conoscenza, perviene, così, ad individuarla nella "reditio completa" che, come si è detto, è

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, p. 46.

¹⁰ Cfr.: TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 9, c.

¹¹ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 37.

radicalmente a priori poiché non presuppone altro che la costitutiva struttura umana, non solo corporea, ma anche, inseparabilmente, spirituale: «rivolgiamo subito lo sguardo alla totalità della conoscenza spirituale dell'uomo in cui appunto esiste realmente quell'autopossesso soggettivo cosciente, la *reditio completa*, il ritorno perfetto del soggetto a se stesso, come dice Tommaso d'Aquino»¹².

D'altra parte, si deve evidenziare che la *reditio*, nel momento in cui rende il soggetto consapevolmente presente a sé, fa emergere, con ciò stesso, anche l'oggetto che è tale proprio perché distinto dalla soggettività e ad essa contrapposto.

Passando, quindi, a Lonergan, si deve subito osservare che nei passi presi in considerazione non è menzionata esplicitamente la *reditio completa* e che il contesto in cui essi si inseriscono è molto diverso da quello di Rahner, ma, nonostante ciò, è possibile effettuare un significativo accostamento.

Lonergan, infatti, giunge ad approfondire il metodo trascendentale dopo aver introdotto lo schema fondamentale delle operazioni che consentono di raggiungere risultati progressivi e cumulativi nell'ambito della conoscenza e, in questo contesto, compare l'esplicito riferimento alla presenza del soggetto a sé e, trattando delle operazioni intenzionate agli oggetti, introduce immediatamente il riferimento a colui che di esse è il soggetto: «ogni volta che una di queste operazioni viene eseguita, il soggetto è consapevole di se stesso quale operante, è presente a se stesso come operante, sperimenta se stesso come operante»¹³.

Il metodo trascendentale, quindi, consente di porre in evidenza che la coscienza di sé non è susseguente rispetto all'operazione, ma le inerisce e ne accompagna sempre lo svolgimento e qui, nonostante l'assenza di un esplicito rinvio, è possibile riscontrare che la struttura è quella della *reditio completa*, poiché tale coscienza «Non è un'altra operazione in più dell'operazione che è sperimentata. È questa stessa operazione la quale oltre che essere intrinsecamente intenzionale, è anche intrinsecamente conscia»¹⁴.

Immediatamente dopo Lonergan specifica che questa coscienza, significativamente indicata anche come presenza, accompagna tutti gli atti, indipendentemente dal livello sul quale essi si collocano, e questo rivela chiaramente che quella che è stata così raggiunta è realmente l'ultima condizione di possibilità di qualsiasi conoscenza.

Successivamente, l'autore ritorna su questo punto nel quadro della trattazione del metodo trascendentale e del suo utilizzo, ribadendo, in relazione al rapporto tra l'oggetto e il soggetto, che «una stessa operazione non soltanto intende un oggetto, ma rivela anche un soggetto intendente»¹⁵.

Da tutti i rilievi finora effettuati, pur nella loro sinteticità, emerge con chiarezza un altro tratto che il metodo trascendentale consente di evidenziare, ossia quello dell'intrinseco dinamismo della conoscenza e su questo si dovrà ora portare brevemente l'attenzione.

¹² Ibidem, p. 39.

¹³ LONERGAN B., *Il metodo in teologia*, cit., p. 38.

¹⁴ Ibidem, pp. 38-39.

¹⁵ Ibidem, p. 46.

Dinamismo

Muovendo anche ora da Rahner, si deve subito rilevare che il metodo trascendentale, individuando nella coscienza di sé l'ultima condizione di possibilità della conoscenza, evidenzia il carattere intrinsecamente dinamico di quest'ultima, che, conoscendo l'oggetto e rivelando il soggetto a se stesso, li trascende entrambi con un movimento orientato verso l'illimitata vastità del reale e, infine, verso il Mistero: «Tale conoscenza rappresenta in un certo modo lo spazio illuminato all'interno del quale il singolo oggetto, di cui ci occupiamo in una determinata conoscenza primaria, può mostrarsi»¹⁶.

In più luoghi Rahner parla esplicitamente di un "exitus" e di un "reditus", che insieme rendono ragione della dinamicità del conoscere, sia nel suo mirare all'oggetto, sia nel ricondurre il soggetto consapevolmente a sé e tale dinamismo, caratterizzando la conoscenza che è sempre presente in ogni atto umano, contraddistingue la stessa esistenza conferendole la sua strutturale storicità: «Questa trascendentalità trova la storia della propria interpretazione, che le è sostanziale e necessaria perché tramite essa giunga presso di sé, nella storia dell'uomo nella sua totalità, cioè inteso come essere storico nella sua trascendentalità»¹⁷.

Anche Lonergan, nel quadro della sua peculiare impostazione, sottolinea esplicitamente il dinamismo della conoscenza e, ricordando che «lo schema fondamentale delle operazioni è il metodo trascendentale»¹⁸, evidenzia «che lo schema fondamentale delle operazioni cosce e intenzionali è dinamico»¹⁹ e che tale dinamismo si riscontra a tutti i diversi e coordinati livelli della conoscenza.

«Le operazioni stanno dunque entro un processo che è formalmente dinamico, che suscita e mette insieme le proprie componenti e che fa tutto ciò intelligentemente, razionalmente, responsabilmente»²⁰: questa lunga citazione è particolarmente significativa non solo perché ribadisce le precedenti affermazioni sul dinamismo della conoscenza, ma anche perché è tratta dalla medesima pagina in cui Lonergan sottolinea che l'attività conoscitiva, attraverso il suo completo svolgimento, si apre alla relazione con un assoluto posto al di là della semplice probabilità delle scienze.

Sintesi conclusiva

Le precedenti riflessioni, pur nella loro brevità, essendosi mosse su di un piano di stretta aderenza ai testi, hanno consentito di far emergere le significative differenze tra i

¹⁶ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 37.

¹⁷ RAHNER K., *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., pp. 131-132.

¹⁸ LONERGAN B., *Il metodo della teologia*, cit., p. 44.

¹⁹ *Ibidem*, p. 43.

²⁰ *Ibidem*, p. 47.

due autori esaminati, differenze legate al diverso contesto in cui essi si situano ed alla peculiarità dell'impostazione teologica e filosofica di ciascuno.

Per evidenziare ulteriormente tali differenze sarebbe necessario portare l'attenzione sulla proposta complessiva di ognuno dei due autori, ma ciò esulerebbe dai limiti di queste pagine, mentre qui appare rilevante porre al centro dell'indagine conclusiva il metodo trascendentale, così come esso è definito ed utilizzato da Rahner e da Lonergan, per coglierne la portata che va al di là del solo ambito epistemologico ed investe più radicalmente la visione che si ha del soggetto.

La prima considerazione che si impone riguarda il livello sul quale ci si colloca con l'impiego del metodo trascendentale, perché con esso è immediatamente trascesa qualsiasi visione settoriale e riduttiva della conoscenza, che non si cerca di descrivere in qualcuna delle sue applicazioni settoriali, ma della quale si vuole individuare l'ultima condizione che la rende possibile in quanto conoscenza che è specificamente umana.

In questa prospettiva, il metodo trascendentale, pur rispettando la peculiarità di ciascuna "regione" dell'attività conoscitiva, arriva a quella che è l'unica, imprescindibile condizione di possibilità di tutte, ponendo in primo piano l'importanza dell'indagine filosofica sulla conoscenza, che appare, quindi, fondante rispetto a quelle sulle singole scienze.

La settorializzazione che, così, si riesce ad evitare, tuttavia, non riguarda solo la conoscenza, ma, più ampiamente, la visione che si ha del soggetto che è colto nell'integrità della sua esistenza che implica sempre, in ciascun suo momento ed in ogni sua sfera, l'intervento prioritario della conoscenza.

Il metodo trascendentale, poi, consente di far affiorare il carattere intrinsecamente dinamico della conoscenza che è un processo che non possiede limiti intrinseci e che può protendersi sempre oltre rispetto al già dato, con un movimento di indefinita apertura.

In questo movimento l'attività conoscitiva non soltanto può raggiungere sempre nuovi oggetti, ma si rivolge allo stesso soggetto con un ritorno che non è un distinto atto di conoscenza, ma il compimento di quello direttamente ed intenzionalmente volto alla realtà esterna.

Tale ritorno, con il quale il soggetto giunge alla coscienza di sé ed all'autopossesso, è, anzi, la condizione di possibilità della conoscenza perché con esso, emergendo il soggetto a se stesso, anche il dato esteriore si configura propriamente come oggetto, nella sua distinzione e nella sua contrapposizione.

Il soggetto e l'oggetto, pertanto, appaiono nella loro irriducibilità che, però, è anche intrinseca relazionalità, poiché, se è vero che solo la coscienza di sé rende possibile la conoscenza, è anche vero che solamente mediante l'uscita verso il mondo il soggetto può ritornare su di sé ("exitus" e "reditus" della "reditio completa").

Avendo, però, visto l'implicazione della conoscenza in ogni attività umana, il dinamismo rilevato con il metodo trascendentale si rivela caratterizzante la stessa esistenza di quel soggetto che coscientemente afferma se stesso distinguendosi dagli oggetti e, quindi, mostrandosi nella sua libertà.

Riguardo a tale soggetto, si può, dunque, affermare che egli è contraddistinto come pura apertura verso il mondo ed, in questo modo, come intrinsecamente storico in quanto



libero, ma tale apertura non rimane circoscritta alle realtà mondane e si protende verso quell'Assoluto che la fonda e a cui tende il suo dinamismo.

Tutte le riflessioni qui sinteticamente svolte dovrebbero, infine, essere riprese e di nuovo rapportate sia a Rahner che a Lonergan per evidenziare ulteriormente le peculiarità di ognuno, ma, in questo modo, si inizierebbe un nuovo lavoro che andrebbe oltre i limiti di queste brevi considerazioni.

La gradualità della «coscienza differenziata» in B. Lonergan. Origini ignaziane?

di FERENC PATSCH S.J.*

In questo saggio voglio presentare *un aspetto centrale* della filosofia e della teologia di Bernard Lonergan (1904-1984) che, credo, sia dovuto alla viva influenza di sant'Ignazio sull'autore canadese¹. Il caso in esame è la cosiddetta «coscienza differenziata» (*differentiated consciousness*) e il suo significato gerarchicamente strutturato. Nel saggio sosterrò due tesi fondamentali: (1) da una parte, che la categoria dello sviluppo, graduale e gerarchicamente stratificabile, è uno degli aspetti centrali della teologia lonerganiana; (2) e, dall'altra, che una possibile, anzi verosimile, fonte di questo aspetto centrale in Lonergan è la spiritualità ignaziana. In breve: affermo, come minimo, *la probabilità* che la gradualità della «coscienza differenziata» elaborata dall'autore canadese abbia delle radici ignaziane.

In ordine alla prova, il saggio si suddividerà in due parti. Nella prima parte analizzerò i diversi momenti (livelli o strati) della «coscienza differenziata», aspetto centrale (ma abbastanza enigmatico) del pensiero lonerganiano; nella seconda parte mostrerò un elenco delle differenziazioni graduali nel *Libro degli esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Il metodo consiste nel mettere semplicemente l'una accanto all'altra le due teorie, sperando che in questa maniera il parallelismo emerga da solo. A coloro che non saranno persuasi della mia dimostrazione resterà il compito di trovare una spiegazione migliore per tale somiglianza.

Come fonte principale utilizzerò il secondo *opus magnum* lonerganiano, *Method in Theology* [*Il Metodo in Teologia*] (1971) (d'ora in poi: *MTh* e *MT*)², ma occasionalmente

* FERENC PATSCH SJ, docente di teologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; patsch@unigre.it

¹ L'influenza di s. Ignazio sulla teologia lonerganiana è data per scontata in letteratura. Solo per citare un unico autorevole autore: «La centralità del soggetto umano, della sua intelligenza e della sua responsabilità, sostenuta da Lonergan, pone l'autore canadese in forte connessione sia con la tradizione ignaziana sia con la sensibilità culturale del nostro tempo, molto attenta alla dimensione soggettiva» (Pierpaolo Triani, Introduzione. La sollecitudine formativa di Lonergan, in PIERPAOLO TRIANI, a cura di, *Lonergan. La formazione della coscienza*, La Scuola, Brescia 2010, 5-27, qui: 16; cfr. ancora C.M. MARTINI, «Bernard Lonergan al servizio della Chiesa», in «La Civiltà Cattolica», 1, 2005, 319-341.).

² Bernard Lonergan, *Method in Theology*, University of Toronto Press, Toronto 2003; trad. it. *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001. Dopo le abbreviazioni si trovano i numeri di pagina dei volumi (quella originale e quella della traduzione, rispettivamente).

farò riferimento anche ad altre risorse bibliografiche primarie. Infine, desidero mettere in evidenza come questa versione sia solo una bozza di un progetto più esteso, *in fieri*, dove verrà elaborata la questione in modo più dettagliato.

1. La teoria della progressiva «differenziazione della coscienza umana» in B. Lonergan

Se è vero, come afferma Chiara De Santis, che «[i]l nodo centrale attorno al quale ruota tutto il sistema di pensiero elaborato da [Bernard] Lonergan è costituito dalla riflessione sul dinamismo intenzionale della coscienza [...]»³, allora è anche vero che la «coscienza differenziata» sta proprio al cuore di tutta la teologia lonerganiana. Per entrare gradualmente nell'alchimia linguistica dell'autore canadese, a volte abbastanza complessa, facciamo innanzitutto un riassunto dell'idea principale (1.1) e poi formuliamo qualche caratteristica del processo di quella «differenziazione» (1.2).

1.1. *L'idea di sviluppo, ovvero i «quattro ambiti fondamentali del significato» – spiegazione ad usum delphini*

Con frequenza e in diversi contesti, Lonergan ha scritto di un possibile sviluppo nella vita, distinguendone vari livelli. L'idea di base è talmente ovvia (e di tale portata) che a prima vista suona quasi banale: nell'arco della vita di un individuo si può osservare una differenziazione del «processo di crescita» (*growing up*). Ma questa differenziazione, come sviluppo graduale, ha luogo anche a livello cognitivo ed intellettuale nel cogliere il significato – e qui la cosa già non è tanto scontata.

Con tutte le difficoltà e i possibili vicoli ciechi del processo, si può notare una «complessificazione» del pensiero umano. Il processo è ben manifesto per esempio nell'uso del linguaggio e nella percezione del senso. La prima fase ha sempre luogo nell'infanzia. Un neonato – spiega l'autore canadese – viene circondato dal «mondo dell'immediatezza» (*world of immediacy*) (cf. *MTh* 76; 89; 112; 238; 263=MT 108; 121; 145; 268; 294). Con lo sviluppo della mente e della capacità intellettuale, un bambino avanza con esultanza nel suo mondo mediato dal significato. Così riesce ad imparare, in modo automatico e senza riflettere su ciò che la cultura accetta come scontato per lui o lei, in quel determinato contesto.

Se lo sviluppo di una persona umana non si blocca in una fase precedente, nell'età adulta normalmente va ben oltre il senso comune di un bambino. Il buon esito del processo però non è affatto garantito! Alcuni possono, per tutta la loro vita, *non* chiedersi mai se il mondo reale sia un «mondo mediato dal significato» (*mediated by meaning*) (cf.

³ CHIARA DE SANTIS, *Coscienza e soggetto. B. Lonergan e l'ermeneutica dell'interiorità*, Città Nuova, Roma, 2013, 19.

MTh 29-31; 35; 76-77; 89; 92-93; 95-96; 112; 221; 238-239; 262-264; 303=*MT* 59-61; 65; 109; 121; 125; 128; 145; 252; 269; 294; 334) e pensare che esso sia ciò che vedono in modo immediato. Quando queste persone così ingenuie si mettono a fare filosofia, «trova[no] molto difficile oggettivare i criteri» in virtù dei quali possono sapere se le loro affermazioni siano vere e «cad[ono] nell'errore di dire che conosc[ono] perché guarda[no] bene» (*MTh* 303=*MT* 334). C'è però una enorme prospettiva di sviluppo ulteriore. La persona umana è capace di riconoscere i limiti del suo sapere (una sorta di *docta ignorantia*) e presuppone una maturità molto più grande dell'ingenuità cognitiva iniziale.

Riflettendo anche sui diversi possibili momenti e strati ulteriori dello sviluppo (a volte arrivando a distinguerne addirittura dieci: cf. *MTh* 302-305=*MT* 333-336⁴), Lonergan generalmente offre una differenziazione in *quattro* fasi. In genere, quindi, esistono «quattro ambiti di significato» (*four realms of meaning*) che in parte corrispondono anche allo sviluppo del linguaggio⁵. (1.) Il primo «ambito» è quello «del senso comune» (*realm of common sense*). Questo è il livello di significato espresso nel «linguaggio ordinario» (*everyday or ordinary language*). (2.) Il secondo «ambito» esistente è quello «della teoria» (*realm of theory*). In questo campo l'uso del linguaggio ha un carattere tecnico e oggettivo, vale a dire in relazione al suo «riferimento» (*reference*), e quindi tale da riferirsi al soggetto e alle sue operazioni soltanto in quanto oggetti. (3.) La terza fase o «ambito» è l'«interiorità» (*realm of interiority*). Qui il linguaggio parla sì del soggetto e delle sue operazioni come oggetti ma, nondimeno, si fonda su un certo livello di «auto-appropriazione» (*self-appropriation*) la quale ha verificato nell'esperienza personale l'operato-

⁴ I numeri sono molto vari. È vero che Lonergan parla esplicitamente di «quattro livelli della coscienza quando è desta» (*four levels of waking consciousness*) (*MTh* 73=*MT* 105), ma a volte se ne trovano di più, a volte di meno di strati. La quadruplica suddivisione della coscienza non è da confondere con i «quattro livelli delle operazioni», quali esperienza, intelligenza, giudizio e decisione (cf. *MTh* 14-15=*MT* 46).

⁵ Seppure poco evidenziato nella vasta panoramica lonerganiana, è interessante prendere nota di come, per Lonergan, anche il linguaggio si sviluppi gradualmente. Secondo l'autore si possono distinguere tre fasi o tipi di questo sviluppo (differenziazione): (a.) ordinario, (b.) tecnico e (c.) letterario. Il linguaggio ordinario è quello che viene utilizzato quotidianamente nelle situazioni comuni di tutti i giorni, la lingua degli ambienti di vita (casa, scuola, industria, commercio), dei mass media, delle conversazioni casuali. Lonergan la definisce passeggera ed ellittica in quanto essa «esprime il pensiero del momento, al momento e per il momento» (*MTh*, 71=*MT*, 103). (b.) Lo sviluppo dell'intelligenza umana però prosegue differenziandosi ulteriormente. La divisione del lavoro, per esempio, richiede una specializzazione più grande del linguaggio (raccoltori di frutta, cacciatori e pescatori, artigiani, specialisti, etc.). Rispetto al senso comune il linguaggio subisce un ulteriore processo di specializzazione che determina la distinzione tra le parole di uso comune che si riferiscono a ciò che è universalmente conosciuto e i termini tecnici usati dagli specialisti all'interno di conversazioni specifiche. (c.) Il terzo livello è il linguaggio letterario: duraturo, non solo mira a un'espressione più completa, ma cerca anche di compensare la mancanza della presenza vicendevole. Qui, il linguaggio «tende a ondeggiare in qualche posto a metà tra la logica e il simbolo (*tends to float somewhere in between logic and symbol*)» (*MTh* 72=*MT* 104). Secondo Lonergan, la comparsa del linguaggio risponde ai bisogni del soggetto, permettendogli di accedere al mondo mediato dal significato secondo una pluralità di ambiti differenti, ognuno dei quali si riferisce a un diverso grado del processo di differenziazione coscienziale (cf. anche CHIARA DE SANTIS, *Coscienza e soggetto*, op. cit. 107-111).

re, le operazioni e i processi cui si riferiscono i termini e le relazioni fondamentali del linguaggio usato. (4.) Infine, come ultima fase, ben distinta, c'è l'«ambito della trascendenza» (*realm of transcendence*). Qui, il soggetto è «in relazione con la divinità nel linguaggio della preghiera e del silenzio orante» (*MTh* 257=*MT* 288).

Richiamando questi quattro ambiti fondamentali del significato – l'ambito del *sensu comune*, l'ambito della *teoria*, l'ambito dell'*interiorità* e l'ambito della *trascendenza* (a cui aggiungerà anche l'ambito della *scholarschip* e quello dell'arte: cf. *MTh* 271-276=*MT* 303-308) –, Lonergan delinea una visione evolutiva della coscienza. La direzione dello sviluppo è la specializzazione o «differenziazione». Ora, vale la pena brevemente di volgere l'attenzione sul significato di quest'ultimo concetto-base dell'autore canadese.

1.2. «Differenziazione»: un processo necessario e positivo

Il termine «differenziazione» (*differentiation*), che è senz'altro centrale nella riflessione lonerganiana matura (cf. *MTh* 27; 29; 58-59; 82-84; 139-140; 258-262; 296; 302-318=*MT* 57; 59; 90; 114-116; 171-172; 289-290; 327; 333-350), viene però utilizzato in generale in diversi ambiti di investigazione scientifica. In matematica, per esempio, la parola indica un'operazione mediante la quale si calcola il differenziale di una funzione (calcolo infinitesimale); in biologia indica il formarsi di parti distinte di un organismo complesso (la differenziazione durante il processo dell'ontogenesi); nelle scienze sociali si parla del processo attraverso il quale le componenti di un organismo collettivo acquisiscono autonomia e identità distinta, e così di seguito. Ma oltre a queste varie differenziazioni, come abbiamo accennato sopra, vi è la differenziazione della *coscienza stessa* durante il suo sviluppo⁶ – aspetto al quale Lonergan presta particolare attenzione. La coscienza individuale si differenzia nel senso che, quando una persona cresce, anche le sue operazioni si specificano e si indirizzano verso particolari ambiti del significato. La causa di un tale affinamento delle operazioni mentali è data dal fatto che l'individuo asseconda alcuni interessi che si fanno sempre più preponderanti e che lo guidano nel suo vivere storico, formando così il suo orizzonte di conoscenza. A livello storico individuale questa «differenziazione» non ha bisogno di ulteriori prove. A livello collettivo e culturale però la situazione è più complessa.

Accresce ulteriormente le difficoltà il fatto che la concezione sia quasi onnipresente in Lonergan. Già all'inizio della sua formazione intellettuale, nel suo primo capolavoro *Insight* (1957 [terminato nel 1953]) [che in italiano potrebbe essere tradotto come «intelle-

⁶ L'ambito di significato – nota Giuseppe Guglielmi – emerge e si sviluppa secondo una sequenza che sinteticamente si può delineare secondo le seguenti cinque successioni: (1) soggetto; (2) operazioni conscie e intenzionali; (3) coscienze che guidano le operazioni e che determinano modi di operare differenti da soggetto a soggetto; (4) ambiti di significato differenti in cui la coscienza del soggetto viene progressivamente a stabilirsi; (5) mondi di significato differenti che insieme costituiscono l'universo dell'essere (cf. GIUSEPPE GUGLIELMI, *B.J.F. Lonergan tra tomismo e filosofie contemporanee. Coscienza, significato e linguaggio*, EDI, Napoli 2011, 70).

zione», ma si è preferito mantenere il titolo inglese] (d'ora in poi: *Insight* e *Ins*)⁷, Lonergan riflette sui vari livelli della conoscenza (logica, matematica, senso comune, scienza, filosofia: cf. *Insight* 483-484=*Ins* 587-588) e sul suo sviluppo (psichico: cf. *Insight* 492-494=*Ins* 598-600 ed umano: cf. *Insight* 494-504=*Ins* 469-479). Ma solo qualche anno più tardi, sulle pagine del *Metodo in teologia* (1972), l'impostazione giunge alla sua vera maturità. Per comprenderla meglio partiamo dal fenomeno della coscienza *indifferenziata*.

«[...] noi tutti dobbiamo incominciare dalla coscienza indifferenziata, dai procedimenti conoscitivi del senso comune, da una delle numerose "lingue ordinarie" nelle quali si esprimono le innumerevoli varietà del senso comune. Senza dubbio, è soltanto attraverso un processo umile e docile di apprendimento che uno può andare oltre la sua lingua ordinaria e il suo senso comune, e arrivare a capire altre lingue ordinarie e le loro varietà di senso comune» (*MTh* 117=*MT* 85).

Questa fase è però destinata ad essere superata. Quando il «sapere» (*knowledge*) riesce a fare irruzione nella vita di una persona, questa può passare – secondo Lonergan – dall'ambito del linguaggio ordinario e del senso comune all'ambito di una coscienza più differenziata: quella della teoria che è totalmente un diverso apprendimento scientifico della realtà. Per riuscire a trovare una strada ulteriore serve la riflessione o intellesione: una «iniziazione filosofica» rende possibile, poi, la transizione verso l'interiorità che si realizza «mediante [un'ulteriore] auto-appropriazione (*through self-appropriation*)», una base, un fondamento che è distinto dal livello del senso comune e della teoria, «che riconosce la loro natura disparata, che li spiega entrambi e fonda criticamente tanto l'uno quanto l'altra» (*MTh* 85=*MT* 117).

Lonergan, inoltre, fa giustamente notare che la coscienza è in via di sviluppo anche a livello storico-culturale⁸. Malgrado la sua plausibilità, l'idea viene spesso contestata se la si adatta alla religione cristiana in generale e alla teologia cristiana (indistinte all'inizio) in particolare. I contestatori si domandano: «Come mai al Concilio di Nicea si iniziarono ad usare dei concetti nuovi, andando oltre il linguaggio biblico per formulare ciò che si riteneva una verità biblica? È legittimo uno sviluppo di questo genere? E come mai al Concilio di Calcedonia si sono usati termini che avevano significati ignoti tanto alla Scrittura quanto alla tradizione patristica più antica?». Sulla base di una conoscenza indifferenziata si rimprovera il fatto che la storia della Chiesa e la sua dottrina abbiano preso una direzione sbagliata, perché hanno continuato a differenziarsi dalla dottrina

⁷ BERNARD LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1957; trad. ital. *Insight. Uno studio del comprendere umano*, Città Nuova, Roma 2007.

⁸ Già molto presto, alla fine degli anni '50, Lonergan rifletteva sulla necessità d'integrazione della coscienza umana distinguendo quattro livelli: (1) il «senso comune indifferenziato» (i raccoglitori, i cacciatori e i pescatori nelle tribù o nei clan); (2) il «senso comune differenziato» (la gente nelle grandi civiltà antiche, Egitto, Creta, Sumer, Babilonia, Assiria, i Maya dell'America centrale e gli Incas del Perù); (3) il cosiddetto «classicismo» (la cultura greca e i suoi seguaci); e, infine, (4) la «coscienza storica» (i *philosophes* della Rivoluzione francese, etc.) (cf. BERNARD LONERGAN, *Sull'educazione. Le lezioni di Cincinnati* (1959) sulla 'filosofia dell'educazione', Città Nuova, Roma 1999, 118-124).

della chiesa nella Scolastica medievale (dove la teologia divenne una materia accademica, intimamente connessa con la religione cristiana e allo stesso tempo ben distinta da essa) e, forse ancora di più, nell'era moderna (dove questo progresso è giunto all'apice).

Lonergan conta consapevolmente sul fatto che non tutti sono contenti di questo processo di «differenziazione», ma invece presuppongono che la «teologia accademica [...] sia una pura e semplice sovrastruttura culturale, separata dalla vita reale e perciò dannosa ad essa» (*MTh* 139=*MT* 171). L'autore canadese riabilita però il processo come *necessario* e, in fin dei conti, anche *positivo*. Infatti, la differenziazione delle operazioni e degli oggetti esige una differenziazione nella coscienza del soggetto operante: «in una coscienza istruita e attenta (*in an educated and alert consciousness*) una comprensione infantile della verità religiosa (*childish apprehension of religious truth*) o dev'essere superata e conservata insieme in una comprensione colta, o altrimenti sarà completamente lasciata cadere come qualcosa fuori moda e ormai consunto» (*MTh* 139=*MT* 171).

A che serve, quindi, questo processo di differenziazione durante il quale si corre il rischio di alienarsi dalla «vita reale» facendo teologia? A quest'obiezione si può rispondere, sulla scia dell'autore canadese, affermando:

«Se l'interesse riguarda la vita reale dei primitivi e di altri casi di coscienza indifferenziata, è chiaro che allora una teologia accademica è del tutto irrilevante. Ma se l'interesse è per la vita reale della coscienza differenziata, allora, nella misura in cui la coscienza è differenziata, si rende necessaria una teologia accademica» (*MTh* 139=*MT* 171-172).

Volendo però essere all'«altezza dei suoi tempi», è decisamente necessario dare spazio nella Chiesa a una continua «differenziazione» della coscienza come processo non solo *inevitabile*, ma anche *positivo*; sviluppo del quale *terminus ad quem* non è altro che la «trascendenza» stessa⁹, l'ultimo orizzonte dell'essere umano e la sua evoluzione mediante la grazia. In questo senso, non è illegittimo intendere tutta la teologia filosofica di Bernard Lonergan come un invito indiretto alla mistica, un cammino verso l'unione finale con Dio. È tanto inverosimile poter rintracciare le radici di quest'intuizione di base nella spiritualità di s. Ignazio di Loyola?

2. Gradualità in s. Ignazio di Loyola: una fonte possibile per Lonergan

Abbiamo fatto sopra un breve resoconto della «coscienza differenziata» e del suo sviluppo graduale, in Lonergan. Ma i pensieri normalmente non cadono dal cielo come intuizioni dirette e del tutto originali dei pensatori. C'è una pre-istoria. In questa seconda parte cercheremo di rintracciare le origini di quest'idea di base (la gradualità del

⁹ Lonergan è consapevole del fatto che, per giungere ad un atteggiamento più complesso, sia necessario un percorso faticoso: «La coscienza pienamente differenziata – nota – è il frutto di uno sviluppo estremamente prolungato (*is the fruit of an extremely prolonged development*)» (*MTh* 257=*MT* 288).

processo di maturazione) nella teologia Lonerganiana e mostrarne una possibile fonte. Per questo metteremo a fuoco l'importanza dello sviluppo nella spiritualità Ignaziana (2.1) approfondendo l'idea attraverso un caso concreto (2.2).

2.1. Tre tappe della maturazione della vita spirituale

Secondo un'antichissima tradizione della Chiesa, si possono distinguere tre tappe (o tre fasi di profondità o di maturazione) della vita spirituale¹⁰. Di solito, questi tre momenti vengono denominati: (1.) *via purgativa*, (2.) *via illuminativa* e (3.) *via unitiva*. Questa tripartizione classica, menzionata esplicitamente anche da Lonergan¹¹, seppure venga elaborata solo parzialmente nel *Libro degli esercizi* [*Ejercicios Espirituales*, d'ora in poi: *EE*] di s. Ignazio di Loyola¹², gioca un ruolo centrale sia nella spiritualità del santo in genere, sia nella dinamica dei suoi esercizi. Ora non possiamo andare fino in fondo provando in tutti i dettagli quest'affermazione. Dobbiamo limitarci solo a menzionare alcuni testi principali al riguardo: Ignazio parla esplicitamente dello sviluppo della vita di preghiera indicando i «tre modi di pregare» (*tres modos de orar*) (*EE* 238-260); poi elabora vari modelli di libertà sotto il nome di «tre categorie di persone» (*tres Binarios de hombres*) (*EE* 149-157); suggerisce inoltre di distinguere vari gradi nell'amare Dio, definendoli come i «tre gradi di umiltà» (*tres maneras de humildad*) (*EE* 164-168); e, infine, motiva il prendere decisioni a livelli differenti, parlando de «i tre tempi per fare sana e buona scelta» (*tres tiempos para hacer sana y buena elección*) (*EE* 175-188). Per motivi legati ai limiti di estensione di questo saggio, non possiamo ora ricapi-

¹⁰ Questo sviluppo tripartito è molto conosciuto e diffuso nella tradizione (cf. ad esempio ADOLPHE TANQUEREY, *Grundriß der Aszetischen und mystischen Theologie*, Declée & Cie, Paris 1931, 456-506; 675-698; 886-954; CHARLES BAUMGARTNER, «Le seuil inferieur de la contemplation mystique», in «Contemplation», *Dictionnaire de Spiritualité*, Beuchesne, Paris 1953, col. 2177-2178. Per un'analisi approfondita cf. KARL RAHNER, «Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung», in *Schriften zur Theologie*, III, Benziger, Einsiedeln 1959, 11-34).

¹¹ Sulle pagine del *Metodo in teologia* Lonergan fa esplicito riferimento ai tre generi di amore: «Secondo la dottrina tradizionale lo stato dinamico si manifesta in tre modi. C'è la *via purgativa* nella quale l'uomo lascia il peccato e supera la tentazione; c'è la *via illuminativa* nella quale egli affina il discernimento dei valori e si rafforza nella dedizione a essi; c'è la *via unitiva* nella quale la serenità della gioia e della pace rivela quell'amore che finora era in lotta col peccato e andava avanti nella virtù» (*MTh* 289=MT 322 – corsivi miei: F. P.).

¹² Tra le Annotazioni, al punto 10, si legge che la «vita purificativa [...] corrisponde agli esercizi della prima settimana (*vida purgativa [...] corresponde a los ejercicios de la primera semana*)», mentre «la vita illuminativa [...] corrisponde agli esercizi della seconda settimana (*vida iluminativa [...] corresponde a los ejercicios de la segunda semana*)» (*EE* 10). Ignazio non riporta esplicitamente il terzo momento (la vita unitiva o mistica), ma tutto il processo e la dinamica dei suoi esercizi spirituali possono essere considerati come un tentativo per facilitare la via unitiva (cf. FRANZ JALICS, *Kontemplative Exeritien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Echter, Würzburg 1994, 11-15; IDEM, «**La fase contemplativa de los Ejercicios ignacianos**», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 16 (2013) 164-177 e, inoltre, SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 2009², 87-88).

tolare tutti gli elementi sopra menzionati (ben presenti, anche se non sempre esposti, nel *Libro degli esercizi*) per provare la centralità dell'idea di gradualità e di sviluppo in Ignazio. Prendiamo solo un esempio come «caso concreto» (*case study*) al riguardo. L'intento è provare (se non dimostrare, almeno «mostrare») in questa maniera un nesso verosimile tra l'autore canadese e il fondatore del suo ordine.

2.2. Un esempio: lo sviluppo della vita di preghiera ovvero i «tre modi di pregare»

Verso la fine del suo libro *Esercizi Spirituali*, immediatamente dopo la quarta settimana, Ignazio colloca un capitolo su «I tre modi di pregare» (*Tres modos de orar*, EE 238-260). La posizione è strategicamente importante, dato che segue (e in un certo senso conclude) la quarta settimana (che culmina con la «contemplazione per giungere ad amare/Contemplación para alcanzar amor», EE 230-237) e introduce i «materiali» che l'autore propone per la preghiera («I misteri della vita di Cristo Nostro Signore/Los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor», EE 261-312). Questa unità è connessa alla famosa Annotazione 18, che sollecita la persona che dà gli Esercizi a tenere conto delle capacità naturali e delle altre circostanze dell'esercitante, per dare gli Esercizi in maniera tale che «possa trarne più aiuto e vantaggio/más se pueda ayudar y aprovechar» (EE 18). Se non consideriamo essere il testo una metodologia meccanica (sarebbe questo un approccio lontano da Ignazio), non è difficile riconoscerlo come un documento molto audace, capace di identificare un possibile sviluppo della vita interiore. Vediamo brevemente i principali momenti di questo sviluppo.

1. In Ignazio, il primo modo di pregare è un tipo di «catechesi di preghiera»¹³. Il testo ci invita a pregare «sui comandamenti» (*sobre [los] mandamientos*) (EE 238-243), «sui vizi capitali» (*sobre los pecados mortales*) (EE 244-245), «sopra le facoltà dell'anima» (*sobre las potencias del ánima*) (EE 246), o «sui cinque sensi del corpo» (*sobre los cinco sentidos corporales*) (EE 247-248). Quanto qui suggerito è molto simile all'esercizio, e fa parte degli esercizi leggeri (EE 18), o al grado «infimo» di essi. Si tratta, in sé e per sé, di un corso breve di Esercizi, destinato a ordinare gli abiti della vita in un modo conforme alla volontà salvifica di Dio, e alla trasformazione delle facoltà e dei sensi dell'uomo. Il metodo di questa ordinazione e trasformazione è prevalentemente razionale e volontaristico¹⁴.

¹³ Arzubilade nota che questo «[è] la base di una formula catechetica destinata a cimentare i credenti nei principi fondamentali della Legge di Dio e nella pratica elementare della vita cristiana (*Es la base de una fórmula catequética destinada a cimentar a los creyentes en los principios fundamentales de la Ley de Dios y en la práctica elemental de la vida cristiana*)» (ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit. 595; cf. 600). Certamente, s. Ignazio promuove anche un cambiamento, per esempio motivando l'esame di coscienza abituale e sollecitando ad una vita sacramentale più intensa (cf. EE 184-187).

¹⁴ Cf. SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit. 595. Mi sembra convincente come Arzubilade cerchi di dimostrare la similitudine strutturale tra l'«Examen Generale» (*Examen General*: EE 43) e il «Primo modo di pregare» (*Primer modo de orar*: EE 239-243), cf. ibidem 597.

2. Per Ignazio, il secondo modo di pregare consiste in un esercizio in cui l'esercitante si trova in una posizione tranquilla, con gli occhi fissi su un punto, immobile. In questa posizione si presta attenzione semplicemente a ciò che si pronuncia: può essere un'unica parola – per esempio «Padre» – e pregando si percepisce la sua pulsazione vitale, inspirando ed espirando, e rimanendo infine con il contenuto o il significato della parola pregata (per es., nel caso del «Padre», con la persona divina che dà la vita). Il processo, insiste Ignazio, deve durare «tanto tempo quanto trova significati, paragoni, gusti e consolazione in considerazioni pertinenti a tale parola (*tanto tiempo cuanto halla significaciones, comparaciones, gustos y consolación en consideraciones pertinentes a la tal palabra*)» (EE 252). Questo è un modo di contemplare nel quale il lavoro personale è più semplice ed intuitivo per poter penetrare in modo affettivo nello stesso nucleo di quella verità che poi si pronuncerà. L'obiettivo è lasciare sempre più che il significato di ogni parola penetri nell'interiorità dell'esercitante, che si risvegliano i sentimenti più profondi dell'amore e che si crei una comunione più profonda con le persone divine. Sant'Ignazio chiama quest'attività «contemplazione» (*contemplar*) (EE 249): è una preghiera «voCALE» e «mentale» nello stesso tempo, dato che si presta attenzione alla persona a cui le parole sono rivolte e, simultaneamente, al significato delle parole che mediano il significato. Nel senso ignaziano si tratta di «contemplazione» nella misura in cui si esercita in maniera rilassata e intuitiva, però in modo affettivo¹⁵.

3. Seppure per alcuni autori la differenza specifica non sia immediatamente del tutto chiara¹⁶ (dato che la «preghiera preparatoria/*oración preparatoria*» è uguale alla precedente), il terzo modo di preghiera non è esattamente uguale al secondo. La distinzione è «nel ritmo» (*por compás*) (EE 258). Ogni autore comprende l'espressione secondo la sua esperienza¹⁷. Ciò che però sembra essere sicuro è che questa preghiera riguarda simultaneamente tre cose: (1.) la *persona* che si invoca e alla quale ci si rivolge; (2.) il *significato* di ciò che si dice; (3.) la *distanza ontologica*, vale a dire «la differenza tra tanta altezza e tanta bassezza propria» (EE 258) che l'oratore contempla.

I commentatori generalmente notano la similitudine o almeno una possibile connessione tra il terzo modo di pregare e il metodo *esicasta* (il metodo di preghiera della chiesa orientale in generale e la preghiera del «pellegrino russo» in particolare)¹⁸. Nel suo com-

¹⁵ Cf. JOSÉ CALVERAS, *Los tres modos de orar en los Ejercicios espirituales de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1951; SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit., specie 604, e, inoltre, ÁNGEL TEJERINA, «Modos de orar» in JOSÉ GARCÍA DE CASTRO (dir.), PASCUAL CEBOLLADA ET AL. (eds), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (G-G), Mensajero-Sal Terrae, 1279-1282.

¹⁶ SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit. 609.

¹⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁸ Cf. MARIANO BALLESTER, *Ejercicios y métodos orientales*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1985, 51; cf. 51-59; ADRIEN DEMOUSTIER, *Les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, Editions facultés Jésuites de Paris, 2006, 469; TOMAS SPIDLIK, *La Spiritualité de l'Orient chrétien. II. La prière*, collection Orientalia Christiana analecta 230, Rome 1988, 308. Cf. SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, op. cit. 608, nota 63.

mentario sensibile ed equilibrato, Adrien Demoustier scrive: «Una forma di assenza dei termini annunciati in modo discorsivo è come percepita dall'attività mentale nel silenzio della respirazione. Questa assenza accompagna e, in qualche modo, precede un senso che è, in un primo momento, un assenso senza contenuto. Ma questo assenso, per così dire intuitivo, porta in sé un senso più sviluppato che l'attività mentale percepisce ed esprime progressivamente»¹⁹. La conclusione che emerge dalla lettura di questo racconto (il pellegrino russo) è che chi unisce la preghiera al battito del suo cuore non cesserà mai di pregare, poiché la preghiera diventerà la forma vitale della sua esistenza.

3. A mo' di conclusione

L'intento iniziale di questo saggio – come abbiamo detto sopra – era di provare due tesi: (1) da una parte, dimostrare che lo sviluppo (la «differenziazione») è delle categorie centrali della teoria filosofico-teologica lonergiana; (2) e, dall'altra, provare che una possibile (anzi verosimile) fonte di questa categoria è la spiritualità ignaziana. Nella prima parte, ho ricapitolato qualche aspetto della «differenziazione della coscienza» in Bernard Lonergan, mentre nella seconda ho evidenziato degli elementi (centrali, ma a volte sottoposti) del *Libro degli esercizi* di s. Ignazio di Loyola, mettendoli uno accanto all'altro. Sta al lettore valutare se il parallelismo, da questo punto di vista a volte inaspettatamente evidente, tra i due autori sia opera di una semplice casualità o, come penso io, esista tra di loro un nesso, non solo meramente morfologico, bensì genealogico (per così dire spiritualmente ed istituzionalmente «filogenetico»). Nesso, almeno per quanto a me noto, che finora non è stato trattato in letteratura.

¹⁹ «Une forme d'absence de termes énoncés discursivement est comme perçue par l'activité mentale dans un silence de la respiration. Cette absence accompagne et, en quelque sorte, précède un sens qui est d'abord un acquiescement sans contenu. Mais cet acquiescement, pour ainsi dire intuitif, porte en lui un sens plus développé que l'activité mentale perçoit et exprime progressivement» (ADRIEN DEMOUSTIER, *Les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*, op. cit. 473).

La conversione secondo Lonergan e Loyola

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.*

Il tema e l'esperienza della conversione sono di sicuro noti a Bernard Lonergan almeno dal tempo del noviziato nella Compagnia di Gesù; in questo periodo di prima formazione si fanno gli Esercizi spirituali di Sant'Ignazio, in essi il tema della conversione è centrale, non solo nella 1^a Settimana (1^a tappa), in cui si tratta il tema del peccato, del pentimento e del perdono, ma, seppure sotto aspetti diversi, anche durante i trenta giorni della loro durata. Poi, ogni anno il gesuita fa, sebbene ridotti a otto giorni, gli Esercizi ignaziani e ancora, alla fine della formazione, prima della professione solenne, si fanno di nuovo gli Esercizi di trenta giorni. Un altro tema centrale della formazione del gesuita è la conoscenza della vita del fondatore della Compagnia di Gesù, caratterizzata da una intensa esperienza di conversione. Tutto ciò mostra una chiara connessione tra conversione e spiritualità ignaziana, che ci lascia presumere che nella riflessione lonerganiana sulla conversione, all'interno della sua opera "Il Metodo in Teologia", ci siano momenti rintracciabili nella vita e nell'opera del santo di Loyola.

Un cambio d'orizzonte e una trasformazione

L'idea generale di conversione afferma il riconoscimento della propria colpevolezza, nel pentimento e nella riparazione delle colpe con la penitenza dinanzi a Dio e al prossimo, cioè il cambiamento (*metánoia*) sincero di vita nei confronti di Dio e del prossimo¹. Lonergan sottolinea soprattutto l'aspetto del cambiamento. Egli dice che per conversione

“s'intende la trasformazione del soggetto e del suo mondo. Normalmente è un processo lungo, anche se il suo riconoscimento esplicito può essere concentrato in alcuni giudizi e decisioni importanti. Tuttavia non è soltanto uno sviluppo e neppure una serie di sviluppi. È piuttosto il cambiamento di corso e di direzione che ne risulta. È come se i propri occhi si aprissero e il proprio mondo di prima si scolorasse e si sgretolasse. Al suo posto compare qualcosa di nuovo che ha come frutto sequenze interconnesse e cumulative di sviluppo a tutti i livelli e in tutti i settori della vita umana” (163)².

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

¹ “Conversione”: *Nuovo Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol.1, Roma 1975, 461-464.

² L'opera di B. Lonergan “Il Metodo in Teologia” si cita secondo l'edizione italiana di N. Spaccapelo e S. Muratore, Città Nuova, Roma 2001.

Già questa prima caratteristica della conversione, cioè “la trasformazione del soggetto e del suo mondo”, concerne direttamente il Santo di Loyola. Chi conosce anche minimamente la vita di sant’Ignazio sa come la grave ferita riportata nella difesa di Pamplona (maggio 1521) lo abbia condotto vicino alla morte. Un cambio di vita si produce a volte in occasione di un grande pericolo, di un rovescio di fortuna o di una malattia. Questi sono fatti che danno autenticità all’esistenza, facendo riflettere su se stessi, sul senso della propria vita. “Normalmente – continua Lonergan – (il convertirsi) è un processo lungo, anche se il suo riconoscimento esplicito può essere concentrato in alcuni giudizi e decisioni importanti”. Infatti, il processo di conversione di Ignigo è durato quasi due anni, dalla sua convalescenza a Loyola dove, leggendo la “Vita Christi” e quella dei Santi, si domandava riguardo al suo futuro: “Perché non fare come san Francesco o san Domenico?” (giugno 1521), passando per il soggiorno nell’abbazia di Monserat e soprattutto nella città di Manresa, vicina a questa abbazia, dove ha avuto, a causa della sua coscienza del peccato, una profonda crisi esistenziale e religiosa con forti scrupoli e tentazioni perfino di suicidio (Au 24)³; la crisi viene finalmente superata mediante l’illuminazione mistica, vissuta presso il fiume Cardoner nella stessa città. Questo periodo è durato undici mesi ed è proprio il tempo più importante della sua crescita spirituale, in cui si può parlare di una vera trasformazione del cavaliere Don Ignigo di Loyola, confermando così ciò che proseguendo dice Lonergan: “Tuttavia non è soltanto uno sviluppo e neppure una serie di sviluppi. È piuttosto il cambiamento di corso e di direzione che ne risulta”. Questo cambiamento di corso e di trasformazione culmina nella già indicata esperienza presso il fiume Cardoner:

“E mentre stava lì seduto cominciarono ad aprirgli gli occhi della mente; non è che avesse una visione, ma capì e conobbe molte cose, sia delle cose spirituali che delle cose concernenti la fede e le lettere, e questo con una illuminazione così grande che tutte le cose gli apparivano come nuove. Non si possono descrivere tutti i particolari che allora egli comprese, sebbene essi fossero molti, ma si può solo dire che ricevette una grande luce nell’intelletto. Tale che in tutta la durata della sua vita, fino 62 anni passati, pur volendo mettere insieme tutti gli aiuti ricevuti da Dio e tutte le cose imparate, sommando tutto, non gli sembra di aver ottenuto tanto, quanto in quella sola volta” (Au 30).

Questa illuminazione presenta un carattere di globalità sintetica, senza un preciso contenuto categoriale. L’elemento più importante è il suo carattere trascendente di grazia infusa e trasformante; è quindi, come commenta Lonergan, “un’esperienza del santo, del *mysterium fascinans et tremendum* di cui parla Rudolf Otto. È ciò che Paul Tillich chiamava essere presi da ciò che ci tocca assolutamente (sollecitazione ultimale). Corrisponde alla consolazione che non ha causa di sant’Ignazio, così come l’interpreta Karl Rahner” (138 s). E in nota aggiunge Lonergan: “Secondo Rahner ‘consolazione senza causa’ significa ‘consolazione con un contenuto, ma senza un oggetto’. Infatti, la conversione nell’esperienza ignaziana culmina nella trasformazione mistica in modo infuso

³ I testi ignaziani si citano con le abbreviazioni: Au = Autobiografia; EE = Esercizi Spirituali, secondo la traduzione italiana: *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, a cura di M. Gioia, Torino, UTET, 1977.

senza oggetti esterni, immaginari o categoriali. È ciò che Rahner chiama “Selbstmitteilung Gottes” (autocomunicazione di Dio); così si presenta soprattutto nel Diario spirituale ignaziano, dove, per esempio, martedì 12 febbraio 1544 egli scrive: “Pregando, appena sveglio, non finivo di ringraziare con intenso fervore Dio nostro Signore, con illuminazioni e con lacrime, per averne ricevuto un dono così grande e una luce così abbondante che non si può spiegare”. Il non poterlo spiegare esprime bene la dimensione non categoriale e non adeguatamente concettualizzabile, cioè ineffabile, dell’esperienza mistica. Simili a questo, si potrebbero citare altri brani del Diario.

Dinamismi della conversione

Partendo dall’esperienza religiosa della conversione, Lonergan mostra inoltre come essa non riguardi solo l’ambito della fede, bensì la realtà coscienziale della persona nel suo insieme, cioè “dà inizio a una nuova sequenza la quale può rivelare una sempre maggiore profondità, ampiezza e ricchezza” (268) della coscienza. È profondamente personale, ma non è così privata da essere incomunicabile. Può avvenire in molti, e questi possono formare una comunità per sostenersi l’un l’altro nella loro auto-trasformazione (p. 163). Proprio questo è stato il caso di Ignazio e dei suoi primi compagni a Parigi. Da quel gruppetto di sette individui “amici nel Signore” (1527-35) verrà poi fondata (1540) a Roma la Compagnia di Gesù.

Sebbene il nuovo inizio di Ignigo possa risultare in qualche modo inaspettato, il suo accadere può essere favorito da ciò che lo precede, dalla storia personale del soggetto. A questo proposito molte vicende e sviluppi si potrebbero elencare nella vita di Ignazio, accaduti nei trenta anni prima della conversione (quasi la metà della sua vita). Dal punto di vista morale l’ambiente cortigiano-cavalleresco, dove egli si è formato, non è stato molto positivo; egli stesso dichiara che la sua vita era sregolata e vana (Au 1). Sarebbe però completamente errato pensare che in questo tempo nella vita di Ignigo ci sia stato solo peccato. C’erano invece molte cose positive, in particolare la sua formazione amministrativa e cortigiano-cavalleresca, che hanno favorito, ovvero hanno reso più coerente, malgrado il profondo cambiamento, il passo dal prima al dopo la conversione. Come stiamo vedendo, l’atto della conversione è un processo molto più complesso di ciò che a prima vista appare. Nella prospettiva lonerganiana si distinguono tre tipi di conversione: intellettuale, morale, religiosa (268).

La conversione intellettuale consiste “in un chiarimento radicale” e perciò nell’eliminazione “di un mito” secondo il quale “il conoscere è simile al guardare”, risultando quindi la realtà semplicemente quello che si vede. Questo mito non fa distinzione tra il mondo dell’immediatezza (per esempio, quello del bambino) e quello mediato dal significato. Il mondo dell’immediatezza è la somma di ciò che è noto a un individuo attraverso i sensi. Ma esso non è che un minuscolo frammento della realtà, del mondo mediato dal significato, il quale non è prodotto dall’esperienza sensibile di un individuo, “bensì dall’esperienza esterna e interna di una comunità culturale, e dai giudici della comunità” (ibid.). Quindi, “la realtà conosciuta non è solo oggetto di uno sguardo; è data nel-

l'esperienza organizzata ed estrapolata dall'intelligenza, posta dal giudizio e dalla credenza" (ibid.) Ecco, solo il realista critico – afferma Lonergan – è in grado di riconoscere i fatti della conoscenza umana e di affermare che il mondo mediato dal significato corrisponde al mondo reale (269). Questo significa, sempre secondo Lonergan, proprio una conversione intellettuale, un nuovo inizio, che apre la via a ulteriori chiarimenti e sviluppi nella vita della persona (270).

Quando Ignazio, dopo le decisive esperienze di Manresa va in pellegrinaggio in Terra Santa e, non potendo rimanere lì "per sempre", come era sua intenzione, decide di studiare, comincia ovviamente un processo di conversione intellettuale: "da quando capì che era volontà di Dio che egli non restasse a Gerusalemme, andava sempre pensando dentro di sé cosa dovesse fare: finalmente, poi, verso la fine, si sentiva più inclinato a studiare, per un certo periodo" (Au 50). Di fatto i suoi studi sono durati, con alcune interruzioni, circa 12 anni. Egli si era reso conto che per sviluppare un'attività apostolica, come lui pensava e il suo tempo esige, non bastavano le profonde esperienze spirituali e mistiche vissute a Manresa, nè le visite devote dei Luoghi Santi, era necessario infatti andare oltre per poter comunicare le sue esperienze di conversione, doveva trovare un mezzo ovvero, un metodo per aiutare i credenti ad approfondire la loro fede. Questo strumento è costituito dagli Esercizi che Ignazio descrive così:

"Perché come il passeggiare, il camminare e il correre sono esercizi corporali; così si chiamano 'esercizi spirituali' tutti i modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati e, una volta eliminati, a cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza" (1).

Gli Esercizi propongono quindi un percorso di conversione liberatrice per condurre la persona ad una sempre maggiore unione con la volontà divina; il che significa disporsi "ad un cambiamento delle proprie decisioni e delle proprie scelte: dalle soddisfazioni ai valori" (270). Questo tipo di cambiamento Lonergan lo chiama "conversione morale". Per chiarirlo fa l'esempio della differenza esistente tra l'agire del bambino e quello dell'adulto. Nella giovane età altri agiscono su di noi per persuaderci o comandarci a fare il bene. Ma man mano che si cresce e le risposte ai valori si rafforzano e si affinano, gli educatori devono lasciare i giovani liberi, affinché possano decidere responsabilmente "per decidere da sé ciò che si deve fare di sé". Allora la conversione morale consiste nell'optare per ciò che è veramente bene, quindi anche per il valore che va contro la soddisfazione qualora valore e soddisfazione siano in conflitto (Ibid.).

In una situazione simile si trova l'esercitante nel momento centrale degli Esercizi, che è quello della scelta vocazionale o elezione dello stato di vita in quanto laico, chierico o consacrato. Finora l'esercitante ha meditato nella 1^a Settimana il mistero della creazione e del peccato nel mondo e in lui stesso. Al contempo ha sentito anche la risposta misericordiosa di Dio che perdona e chiede il suo impegno di conversione per la sua salvezza e per quella del mondo. Dunque nella 2^a Settimana si chiede di non essere sordi alla chiamata di Dio, ma pronti e diligenti nel compiere la sua santissima volontà (EE 91,2), cioè nel trovare e approfondire ciò che Dio vuole da ciascuno, contemplando il modello più autentico: la persona di Cristo che chiama a fare una scelta definitiva nella

sua sequela come laici, preti o religiosi; allora tutte le contemplazioni sui misteri della vita di Cristo hanno uno scopo preciso: “interna conoscenza del Signore che per me si è fatto uomo, perché più lo ami e lo segua” (EE 104). Cioè non si contempla la vita di Gesù in genere, ma con un’intenzione ben definita: “Qual è la vocazione che Dio mi ha dato nella fede in Gesù?”. In questo modo di procedere, l’esercitante, da soggetto che opera facendo di se stesso il centro delle proprie aspirazioni, diventa – detto con le parole di Lonergan – “principio di autotrascendenza reale” (270-275). Quindi al di là della trascendenza meramente conoscitiva ha luogo una trascendenza reale per la quale si diventa capaci di genuina collaborazione e di vero amore.

Così comincia propriamente la terza modalità di conversione, quella religiosa, che consiste “nell’essere presi da ciò che ci tocca assolutamente. È innamorarsi in maniera ultra-mondana. È consegnarsi totalmente e per sempre senza condizioni, restrizioni, riserve. Ma siffatto consegnarsi non è un atto, bensì piuttosto uno stato dinamico, anteriore agli atti successivi e principio di essi” (271).

È comune alle diverse tradizioni religiose, ma trova un’interpretazione differente a seconda del contesto di ciascuna di esse. Lonergan mette in rilievo che per il cristiano questo consegnarsi e “abbandonarsi è l’amore di Dio che inonda i nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo elargitoci. È il dono della grazia” (271). La conversione religiosa si trova, come quella intellettuale e quella morale, dentro il movimento dell’autotrascendenza, costitutivo dell’essere umano, ma non solo come una modalità di esso, bensì come il suo culmine; di fatto questa capacità di trascendenza parte da Dio stesso, che ci ha creati a sua immagine. Tale iniziativa divina dà luogo alla conversione religiosa; questa poi si espande in tutta la realtà umana: nella conoscenza, nella libertà, nell’amore. Lonergan sottolinea:

“L’amore religioso è senza condizioni, restrizioni, riserve; è con tutto il proprio cuore, con tutta la propria anima, con tutta la propria mente e con tutte le proprie forze. Questa mancanza di limitazioni, benché corrisponda al carattere illimitato della capacità che l’uomo ha di domandare, non appartiene a questo mondo. [...]. Nell’esistenza cristiana questi sono frutti dell’essere innamorati con un Dio misterioso che supera la nostra comprensione” (273).

Bisognerà fare attenzione, perché egli non parla di *falling-in-love*, che esemplifica uno stato d’innamoramento passeggero, ma di *being-in-love*, dell’esserlo continuamente: desiderio e gioia in uno stato dinamico conscio, senza condizioni e restrizioni. Ignigo prima della conversione conosceva l’esperienza dell’innamoramento tipico del cavaliere cortigiano, che sceglie la sua Signora come conduttrice ideale della sua vita, per la quale è disposto a compiere grandi imprese, come egli dichiara nel suo racconto autobiografico: “Tra le molte vanità che gli si presentavano, un pensiero lo teneva a tal punto soggiogato, che subito ne restava assorbito...: figurandosi cosa dovesse fare al servizio di una dama... le frasi e le parole che le avrebbe detto, i fatti d’arme che avrebbe compiuto per lei” (Au 6). Con la conversione la sua capacità di amare umanamente non viene affatto eliminata, bensì convertita, cioè condotta alla fonte di ogni amore che è Dio, come mostra la “Contemplazione per raggiungere l’amore” (EE 230 ss.), culmine degli Esercizi. Lì si dice: “L’amore si deve porre più nei fatti che nelle parole”. Così si vede come la

dimensione operativa dell'amore, presente nel rapporto con la dama, continui trasformata nella relazione con Dio a cui si chiede "conoscenza intima di tanto bene ricevuto, perché riconoscendolo io interamente, possa in tutto amare e servire la sua divina Maestà"; ossia, tutto ciò che io sono e mi circonda viene da Dio, in maniera tale che il mondo, lungi dall'essere contrapposto a Dio, divenga una manifestazione del suo amore nello Spirito di Cristo.

Sebbene tra le tre modalità di conversione ci sia una certa gradualità in modo tale da costituire conversione religiosa un superamento di quella morale e questa, a sua volta, un superamento di quella intellettuale, tuttavia ciò non significa – aggiunge Lonergan –

“che prima venga la conversione intellettuale, poi quella morale e infine quella religiosa. Al contrario, dal punto di vista causale, si direbbe che prima c'è il dono che Dio fa del suo amore. Poi, gli occhi di questo amore rivelano nel loro splendore certi valori, mentre la forza di questo amore opera la loro attuazione; e questa è la conversione morale. Infine, tra i valori che gli occhi dell'amore riescono a discernere c'è il valore di credere le verità insegnate dalla tradizione religiosa; ora in questa tradizione e in questa credenza vi sono germi della conversione intellettuale” (273).

La conversione religiosa costituisce, dunque, il momento più profondo in cui si passa da un orizzonte a un altro, dove la persona accetta la presenza di un amore che trascende l'ambito di ogni amore umano, e in forza del quale si verifica nella vita conscia dell'essere umano un inizio radicalmente nuovo, come mostra il culmine mistico del processo di conversione vissuto da Ignazio presso il fiume Cardoner, attraverso il quale

“conobbe molte cose, sia delle cose spirituali che delle cose concernenti la fede e le lettere (conversione intellettuale e morale), e questo con un'illuminazione così grande che tutte le cose gli apparivano come nuove (conversione religiosa)...E questo di restare con l'intelletto illuminato si verificò in maniera così forte, che gli pareva di essere come un altro uomo e di avere un altro intelletto, diverso da quello che aveva prima” (Au 30).

L'illuminazione mistica del Cardoner rappresenta certamente per Ignazio un mutamento radicale, una trasformazione interiore, una nuova nascita, l'inizio di un patrimonio sapienziale che coinvolge non solo l'intelletto, ma in esso tutta la realtà della sua persona: la volontà, l'affettività, le virtù, in particolare la capacità di discernere gli spiriti. Tanto la forma subitanea quanto l'effetto indelebile e fondante ricordano particolarmente l'esperienza di Paolo sulla via di Damasco. Non solo Paolo, ma anche gli studi su di lui considerano l'evento di Damasco il fatto basilare per il radicale mutamento della sua vita. Allora si può affermare: proprio come non c'è san Paolo senza Damasco, così non c'è sant'Ignazio senza Cardoner. Questi esempi, che come sappiamo non sono solo due, ma molti nella storia del cristianesimo e in altre religioni, mostrano bene l'effetto fondante della conversione in ogni forma di credo, che purtroppo però, a mio parere, è teologicamente preso poco sul serio. Lonergan dedica alla problematica della dimensione fondante della conversione tutto il capitolo XI del “Metodo”, che io raccomando a tutti coloro che s'interessano a questa tematica. In ogni caso risulta storicamente indiscutibile il potere fondante delle conversioni nella storia della fede cristiana e di altre religioni.

Come si può comprendere la fede cristiana senza la chiamata con cui Gesù ha cominciato il suo messaggio: “convertitevi il Regno di Dio è vicino”? Chiamata che fino ad oggi continua sfidando milioni di persone. Ma la conversione evangelica, come si sa, non si limita al pentirsi con la grazia divina e al fare penitenza per superare lo stato peccaminoso: essa è un cambiamento (“metanoia”), è il passare dallo stato di peccato ad una vita del tutto nuova. Con le parole di Paolo: il “morire e risorgere con Cristo”, l’“essere nuova creatura” in Cristo. Anche Giovanni parla di una “rinascita”, del passare dalle tenebre alla luce. L’importanza e il valore di questo radicale cambiamento in meglio sono ciò che Lonergan ha elaborato e messo in evidenza nel suo “*Method in Theology*”, che possiamo riassumere con il seguente testo: mediante la conversione a Dio “ci si libera da ciò che è inautentico. Si cresce nell’autenticità. Le soddisfazioni dannose, pericolose e fuorvianti sono messe da parte... Si colgono valori dove prima non erano avvertiti. Le scale di preferenza cambiano. Errori, razionalizzazioni e ideologie cadono e si infrangono per lasciare aperto alle cose come sono e all’uomo come egli dovrebbe essere” (p. 83).

Tale elenco di mutamenti si ritrova facilmente nella vita del Santo di Loyola e nei suoi Esercizi spirituali, ovviamente però non solo in lui e nella sua opera, ma anche nella vita e nell’opera di tanti grandi cristiani e cristiane; e in altre religioni, nonché in tante persone di buona volontà. Convertirsi, cambiare vita in senso ignaziano e lonerganiano non significa rinchiudersi per un certo tempo in un comportamento penitenziale pelagianista, autosalvifico; vuol dire piuttosto saper disporre liberamente e responsabilmente di se stessi alla luce del Vangelo, crescere nell’autenticità umana e cristiana, perciò non riguarda soltanto un momento particolare della vita o dell’anno liturgico, bensì un atteggiamento caratterizzante l’intera esistenza cristiana, come sottolinea Lonergan dicendo che si deve “imparare con umiltà che lo sviluppo religioso è dialettico, che il compito del pentimento e della conversione dura tutta una vita” (151).

Con il suo studio sulla conversione, Lonergan ha fatto un lavoro molto prezioso per approfondire ignazianamente ed ecumenicamente un’esperienza religiosa e umana fondamentale e fondante, ma che, a mio avviso, per molti aspetti è ancora da scoprire per rinnovare e vivere il costante dinamismo della “metanoia” evangelica.

The Trinitarian Visions of St Ignatius Loyola and Bernard Lonergan: Comments on the Divine Missions

by ROBERT M. DORAN S.J.*

Fr Peter-Hans Kolvenbach once made the daring statement, ‘Probably, Ignatius was the first person in the history of Christian spirituality to perceive the Trinity as God at work – as the God who continues to work, always filling up the universe and actively awakening the divine life in all things for the salvation of humanity.’¹ In Fr Kolvenbach’s view, if there is something distinctive about St Ignatius Loyola’s vision of the Trinity, it lies in his insistence on the activity of the triune God in the whole of creation and especially in our history. Fr Kolvenbach draws a comparison between ‘the trinitarian devotion characteristic of the monastic tradition,’ which he describes as ‘a repose in abandonment to the mystery of the contemplation of glory’ and Ignatius’s trinitarian spirituality, which entails as well ‘a contemplation of all created things, starting in their Creator who is the Trinity.’² The source and origin of this distinctive trinitarian devotion, says Fr Kolvenbach, is Ignatius’s experience of Christ, who from the beginning is for him ‘one of the Trinity,’ who always ‘comes as God,’ and who is called ‘Christ our Lord,’ ‘the Christ,’ ‘the Lord,’ ‘the Eternal Word,’ much more often than he is known simply as ‘Jesus.’³

This is a helpful entrée into the topic on which I have been asked to speak: the respective trinitarian visions of St Ignatius Loyola and Bernard Lonergan. For the activity of the triune God, at least in our *history* if not in the rest of creation, is a function of what have come to be known as the divine missions, visible and invisible, of the Son and the Holy Spirit, and the trinitarian vision of Bernard Lonergan contains resources for developing an extraordinarily rich theology of the divine missions.

In the present paper I will first present my interpretation of, and development on, at least one aspect of Lonergan’s theology of the divine missions. I will then appeal to an analogy that I find hidden in the text of the *Spiritual Exercises* that supports this theol-

* ROBERT M. DORAN S.J., Emmett Doerr Chair in Systematic Theology at Marquette University, Milwaukee.

¹ PETER-HANS KOLVENBACH, ‘Ignatius of Loyola: Experience of Christ,’ in Peter-Hans Kolvenbach, *The Road from LaStorta*, ed. Carl Starkloff (Boston: Boston College Jesuit Sources, 2000) 23. I am grateful to Rev. John Schwantes, S.J., for calling to my attention both this statement and the work in which it occurs.

² Ibid.

³ Ibid. 24.

ogy of the missions, an analogy that might be used for approaching the trinitarian processions by appealing to the divine missions. Finally, relying again on Fr Kolvenbach, I will call attention to a difference between the trinitarian vision of Ignatius and that of Lonergan: a difference that is not doctrinal, and certainly not a matter of dialectical contradiction, but a function of the respective times, ages, centuries, and situations in which the two trinitarian visions emerged, and of the questions that were raised in the world and in the church under those different conditions. I hope I may be so bold as to suggest that the difference manifests a genetic development on Lonergan's part.

1. An Interpretation of and Development upon Lonergan's Understanding of the Trinitarian Missions of the Son and the Holy Spirit

The most complete presentation of Lonergan's understanding of the divine missions is found in the sixth chapter of his *De Deo trino: Pars systematica*, which is now available with English translation in the Collected Works of Bernard Lonergan, under the title *The Triune God: Systematics*.⁴

The theology of the divine missions presented there develops the central thesis of question 43 in the first part of Thomas Aquinas's *Summa theologiae*. That thesis maintains that the divine missions *are* the divine processions joined to created external terms. Thus, while Fr Kolvenbach may well be correct that Ignatius was the first in the history of Christian *spirituality* to insist on the Trinity as God at work in creation and history, there is a systematic-theological hypothesis in the *Summa* that certainly substantiates and supports that Ignatian spiritual posture: the missions of the Son and the Holy Spirit *are* the processions immanent in the triune God joined to created external terms, where the terms are required conditions for the truth of the propositions which affirm that the Son and the Holy Spirit are *sent* into the world. It is from this affirmation, I believe, that we may understand and develop Karl Rahner's *Grundaxiom* that the immanent Trinity is the economic Trinity, and vice versa, without incurring the misinterpretations to which Rahner's own thoroughly sound doctrinal intentions have been at times subjected.

The richness and novelty of Lonergan's appropriation of Thomas's hypothesis are found, first, in his methodological treatment of the intricacies of contingent predication about God, and, second, in the brilliant hypotheses that he presents regarding the cre-

⁴ BERNARD LONERGAN, *The Triune God: Systematics*, vol. 12 in Collected Works of Bernard Lonergan, trans. Michael G. Shields, ed. Robert M. Doran and H. Daniel Monsour (Toronto: University of Toronto Press, 2007). The original Latin treatise in which this treatment of the missions appears was *Divinarum personarum conceptio analogica* (Rome: Gregorian University Press, 1957, 1959), which was issued in revised form in 1964 (but without changes in the treatment of the missions) as *De Deo trino: Pars systematica*. The Collected Works volume is based on the latter text, with earlier sections from *Divinarum personarum* presented in an appendix.

ated external terms that are the consequent condition of the truth of the proposition that the missions are the processions joined to created external terms. I need not go into Lonergan's methodological doctrine regarding contingent predication.⁵ For one thing, I do not have the time. For another, you would all fall asleep. But I must emphasize his original position on the created terms that are consequent conditions of the truth of the judgment that the missions are the processions.

In the case of the mission of the Son, that created term is for Lonergan what Aquinas in one late work called the secondary act of existence accruing to the assumed human nature of the incarnate Word. I say 'for Lonergan' because Aquinas did not use the expression 'esse secundarium' when speaking of the created term that makes the procession of the Word also a mission. It seems highly probable that Aquinas's use of the term 'esse secundarium' occurred after he wrote the first part of the *Summa theologiae* in which the theology of the divine missions is presented.

In the case of the mission of the Holy Spirit, the created term is what since the theology of the Middle Ages has been known as sanctifying grace. Here Aquinas and Lonergan use the same expression.

But Lonergan adds quite original further hypotheses regarding each of these terms, and in each case we find a further confirmation, from a systematic-theological point of view, of the Ignatian insistence highlighted by Fr Kolvenbach regarding the Trinity at work in history.

For Lonergan proposes that the secondary act of existence of the Incarnation may be understood as a created participation in, and imitation and communication of, divine paternity, that is, of the Father; that sanctifying grace may be understood as a created participation in, and imitation and communication of, divine active spiration, that is, of the Father and the Son as together they breathe the Holy Spirit; that the habit of charity that proceeds from sanctifying grace may be understood as a created participation in, and imitation and communication of, divine passive spiration, that is, of the Holy Spirit proceeding from the Father and the Son; and that the light of glory may be understood as a created participation in, and imitation and communication of, divine filiation, of the Son as he leads the children of God perfectly home to the Father.

This so-called 'four-point hypothesis' is, in my humble view, one of the most profound expressions of trinitarian theology in the history of Christian thought. It almost, in Lonergan's words written in another (though not foreign) context, brings God too close to us.⁶ Let me expand on this.

⁵ For my understanding of Lonergan on contingent predication, see chapter 3 of my *The Trinity in History: A Theology of the Divine Missions*, vol. 1: *Missions and Processions* (Toronto: University of Toronto Press, 2012).

⁶ '...the supernatural solution not only meets a human need but also goes beyond it to transform it into the point of insertion into human life of truths beyond human comprehension, of values beyond human estimation, of an alliance and a love that, so to speak, brings God too close to man.' BERNARD LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, vol. 3 in *Collected Works of Bernard Lonergan*, ed. Frederick E. Crowe and Robert M. Doran (Toronto: University of Toronto Press, 1990) 747.

The secondary act of existence is the *is* that is affirmed in the proposition, ‘The eternal Word of God *is* this human being Jesus of Nazareth.’ The proposition not only reflects, but also gives a new emphasis to, the aspect of Jesus’ identity that Ignatius insisted be to the fore, namely, that he is ‘one of the Trinity.’ In Lonergan’s development of Aquinas’s late suggestion regarding the secondary act of existence, this created *is* – the eternal Word of God *is* this human being Jesus of Nazareth – is a created participation in, and imitation and communication of, the divine relation of paternity, that is, of the Father. One can hardly go further than this in reflecting the Ignatian emphasis on the activity of the trinitarian God in creation and history. But why does Lonergan make this point? What does this hypothesis mean?

Perhaps the hypothesis is rooted in the fact that, while the eternal Word immanent to the triune God does not speak but rather is spoken, or in Thomas’s words that its notional act, its distinguishing characteristic, is not *dicere* but *dici*, still the Word that is incarnate through this created *is* not only speaks but also, as the fourth gospel makes abundantly clear, speaks only what he hears from the Father. And that eternal Word become flesh through the created *is* of the assumed humanity leads us all back to the eternal Father, through hope in this life, and through beatific knowing and loving in the life to come. This knowing and loving are conditioned by the created elevation of human intelligence and love traditionally known as the light of glory, an elevation created precisely so that the triune divine nature itself may insinuate itself into our created intelligence and love as the immediate object of our knowing and loving. The heights of mystical experience in this life are a foretaste of this elevation and beatific knowing and loving, which occur in their fullness only in the new creation that is eternal life.

But perhaps the closest Ignatian parallel in Lonergan’s trinitarian vision can be identified if we consider what Lonergan does with the relations of sanctifying grace and charity as these provide an analogy in the order of grace for understanding the immanent trinitarian relations of active and passive spiration, that is, of the Father and the Son eternally breathing the Holy Spirit and of the Holy Spirit eternally proceeding from this active breathing.⁷

2. An Ignatian Analogy for the Divine Processions

The Ignatian parallel to which I am referring is found in the first point in the ‘Contemplation for Obtaining Love’ in the *Spiritual Exercises*:

The first point is to call to mind the benefits received, of my creation, redemption, and particular gifts, dwelling with great affection on how much God our Lord has done for me, and how much He has given me of that which He has; and consequently, how much He desires to give me Himself in so far as He can according to his Divine ordinance; and then

⁷ There are indications of a development along these lines as early as 1935. See BERNARD LONERGAN, ‘*Pantôn Anakephalaiôsis*,’ *Method: Journal of Lonergan Studies* 9:2 (1991) 159.

to reflect in myself what I, on my side, with great reason and justice, ought to offer and give to His Divine Majesty, that is to say, all things that are mine, and myself with them, saying as one who makes an offering, with great affection: 'Take, O Lord, and receive all my liberty, my memory, my understanding, and all my will, whatever I have and possess. Thou hast given all these things to me; to Thee, O Lord, I restore them: all are Thine; dispose of them all according to Thy will. Give me Thy love and Thy grace, for this is enough for me.'

In *Missions and Processions*, I argue that there is an analogy hidden here for understanding the immanent divine processions.

The analogy starts with the reception of God's love, recollected in memory, from which, when this is grasped as evidence, there proceeds a set of judgments of value; from these two together (the gift and the word) there flows the charity that is the love of God in return. The recollection in memory of the divine favor is an analogue for the divine Father, the set of judgments of value that proceeds from this *memoria* is an analogue for the divine Son, and the charity that is the love of God in return is an analogue for the proceeding Love that is the Holy Spirit. Created grace thus has a Trinitarian form ... [Ignatius's] contemplation contains the basic structure that I am suggesting: memory recollecting and making thematic the gift that one has received, the judgment of value that this is indeed very good, and the awakening of love for the One who has first loved us. Memory and judgment of value together are a created share in active spiration, and the awakening of love in return is a created participation in passive spiration.⁸

Thus, the memory and judgment of value to which Ignatius is appealing, when taken together, may function as an analogy for the togetherness of Father and Son in active spiration, while the awakening of love in return is an analogy for the passive spiration that is the Holy Spirit proceeding from the Father and the Son, or, if you wish, from the Father through the Son.

I am not claiming, of course, that Ignatius consciously and knowingly grasped the possible speculative-theological significance of the analogy that I find hidden in his words. I am sure that he did not! Nor was that his concern. But I find it quite significant that the dynamic flow of conscious events reflected in the first point of his 'Contemplation' has the identically same structure as is found in the principal analogies for understanding divine procession that had been presented earlier in the history of Western Catholic theology, namely, the analogies of Augustine and Thomas Aquinas. The structure is that of a dynamic unfolding *from* an origin or principle, *through* a word, and *to* a culmination in love.

In fact, the only real difference in the principal analogies that have, for better or for worse, been grouped under the category of 'psychological analogy' has to do with the identity of the first step, that is, of what qualifies as principle or origin. For Augustine it is *memoria*, memory, and for Aquinas it is *intelligere*, the act of understanding.

Now, as regards the expression of the psychological analogy, only one significant development on Aquinas has been offered since the *Summa*, and interestingly enough

⁸ DORAN, *Missions and Processions* 81-82.

for our present purposes it is the development proposed by the later Lonergan. In his classic earlier presentation of a systematic-theological treatise on the Trinity, Lonergan follows Aquinas in speaking of the triad *intelligere – verbum – amor*, understanding – word – love, while providing a more detailed psychological analysis than can be found in Aquinas of the conscious processions of word from understanding and of love from both understanding and word. But in his later analogy Lonergan comes close to the analogy that I am finding hidden in Ignatius's first point in the 'Contemplation.' Let me quote:

The psychological analogy ... has its starting point in that higher synthesis of intellectual, rational, and moral consciousness that is the dynamic state of being in love. Such love manifests itself in its judgments of value. And the judgments are carried out in decisions that are acts of loving. Such is the analogy found in the creature.

Now in God the origin is the Father, in the New Testament named *ho Theos*, who is identified with *agapē* (1 John 4.8, 16). Such love expresses itself in its Word, its Logos, its *verbum spirans amorem*, which is a judgment of value. The judgment of value is sincere, and so it grounds the Proceeding Love that is identified with the Holy Spirit.

There are, then, two processions that may be conceived in God; they are not unconscious processes but intellectually, rationally, morally conscious, as are judgments of value based on the evidence perceived by a lover, and the acts of loving grounded on judgments of value. The two processions ground four real relations of which three are really distinct from one another; and these three are not just relations as relations, and so modes of being, but also subsistent, and so not just paternity and filiation [and passive spiration] but also Father and Son [and Holy Spirit]. Finally, Father and Son and Spirit are eternal; their consciousness is not in time but timeless; their subjectivity is not becoming but ever itself; and each in his own distinct manner is subject of the infinite act that God is, the Father as originating love, the Son as judgment of value expressing that love, and the Spirit as originated loving.⁹

Where this later expression of the psychological analogy differs from what I am calling the hidden analogy in Ignatius's first point in the 'Contemplation' is, again, with respect to the identity of the origin or principle. In Ignatius, that origin or principle is close to Augustine's *memoria* – 'call to mind the benefits received' – whereas in Lonergan's later analogy it is found in what he calls 'the dynamic state of being in love.' And yet really the starting points are not all that different once we realize that the reason we are in the dynamic state of being in love is precisely because we have first been on the receiving end of God's love and are enabled in grace to love by participating in God's own love. Ignatius's 'call to mind' is little more than the recollection of how deeply we have been loved. 'In this is love, not that we loved God but that he loved us and sent his Son to be the atoning sacrifice for our sins' (1 John 4.10). That *memoria* aspect present in Ignatius's 'Contemplation' is brought to the fore in the analogy that I have suggested in *Missions and Processions*. That analogy is expressed in compact form in thesis 6 in that book:

⁹ BERNARD LONERGAN, 'Christology Today: Methodological Reflection,' *A Third Collection*, vol. 16 in *Collected Works of Bernard Lonergan*, ed. Robert M. Doran and John D. Dadosky (Toronto: University of Toronto Press) 91-92.

The trinitarian structure of created grace provides a psychological analogy for understanding Trinitarian life, an analogy whose structure is isomorphic with the analogies suggested by Augustine, Aquinas, and Lonergan. Thus there is established an analogy for understanding Trinitarian processions that obtains in the supernatural order itself. This analogy joins Augustine in positing *memoria* as the first step, where *memoria* is the retrospective appropriation of the condition in which one finds oneself gifted by unconditional love. *Memoria* and the judgment of value (faith) that follows from it as *verbum spirans amorem* participate in active spiration. The charity that flows from them participates in passive spiration.¹⁰

The *memoria* in this analogy is represented in Ignatius's 'call to mind.' The judgment of value in this analogy is represented in Ignatius's 'to reflect in myself what I, on my side, with great reason and justice, ought to offer and give,' and the charity in this analogy is represented in 'Take and receive.' There really is a hidden analogy in the spiritual interiority represented in the first point in Ignatius's 'Contemplation.'

3. A Genetic Development

I said at the beginning that my third section would 'call attention to a difference between the trinitarian visions of Ignatius and Lonergan: a difference that is not doctrinal, and certainly not a matter of dialectical contradiction, but a function of the respective times, ages, centuries, and situations in which the two trinitarian visions emerged.' I indicated that I believe the difference manifests a genetic development on Lonergan's and/or my part, and while that is not the central point I wish to communicate, I will for the sake of conversation indicate why I believe it is, drawing if I may on texts from the Second Vatican Council and Pope St John Paul II.

The difference can best be accessed quickly if we focus on the word in parentheses in the thesis just quoted, 'faith.' That word is used there in apposition with the judgment of value that follows from calling to mind the benefits received from divine goodness and love. The faith expressed in that judgment of value breathes the charity expressed in Ignatius's 'Take and receive,' and so is identified in my exposition with Aquinas's and Lonergan's *verbum spirans amorem*, 'word breathing love.'

The faith that I am referring to here is the faith that Lonergan in *Method in Theology* explicitly distinguishes from beliefs, the faith that he defines as 'the knowledge born of religious love.' It is not, of course, in conflict with the beliefs identified with explicit Christian commitment, but it is not the same thing. It is rather what Pascal spoke of when, in Lonergan's words, 'he remarked that the heart has reasons which reason does not know.'¹¹ There is, says Lonergan, 'besides the factual knowledge reached by experiencing, understanding, and verifying, ... another kind of knowledge reached through

¹⁰ DORAN, *Missions and Processions* 33-34.

¹¹ BERNARD LONERGAN, *Method in Theology*, vol. 14 in *Collected Works of Bernard Lonergan*, ed. Robert M. Doran and John D. Didosky (Toronto: University of Toronto Press, 2017) 111.

the discernment of value and the judgments of value of a person in love,' and '[f]aith ... is such further knowledge when the love is God's love flooding our hearts.'¹²

Lonergan is clear in his insistence that such knowledge born of love is not limited to Christians, since the love of God from which such knowledge is born is not given only to Christians. Thus one merit, he says, of the distinction that he has drawn between faith and explicit Christian beliefs is that thereby 'the ancient problem of the salvation of non-Christians is greatly reduced.' In fact, says Lonergan, his distinction is little more than a transposition into interiority terms of a traditional distinction between 'the light of faith' (*lumen fidei*), now identified with 'faith' and the 'faith' that now is identified with religious beliefs. However that may be – and it does make sense – the point is not lost. The word that proceeds from the gift of God's love is a judgment of value that breathes the charity that is inseparable from the sanctifying grace required for salvation, and those gifts are offered to all.

At the same time, if the triad of *memoria* – faith – charity is taken as an analogy in the order of grace to help us understand the divine processions immanent to the life of God, then the faith born of religious love remembered or called to mind, the faith that is the word that itself breathes charity, is also not only an analogue for, but also a graced participation in, and imitation and communication of, the divine Word, now given in a manner that is hidden, anonymous, and invisible. It must be said, then, that there a mission of the Word independent of, but not unrelated to, the palpable, incarnate, visible mission in Jesus of Nazareth. And that invisible mission of the Word is just as much connected with an invisible mission of the Holy Spirit as the incarnate mission of the Word in Jesus is connected with the palpable mission of the Holy Spirit at Pentecost. The moves that Lonergan has made and that I have attempted to develop and clarify are the grounds of a Trinitarian theology of the religions of the world, however cautious one must be in affirming the possibility of such a theology.

The real forerunner here, at least in the community inspired by Lonergan's work, is of course, the great Frederick Crowe, who delivered on the evening of the day on which Lonergan died, November 26, 1984, the groundbreaking lecture 'Son of God, Holy Spirit, and World Religions.' I have maintained in recent years that Crowe's lecture did not call sufficient attention to the invisible mission of the Word, but I am sure that Crowe, great Trinitarian theologian that he was, would not have objected to that criticism. There is never a mission of the Holy Spirit without a mission of the Word, just as in the immanent Trinity there cannot be a procession of the Holy Spirit without a procession of the Word or a procession of the Word without a procession of the Holy Spirit. So if there is a mission of the Holy Spirit prior to and/or independent of Pentecost, there must also be a mission of the Word prior to and/or independent of the incarnation of the Word in Jesus of Nazareth.

This latter set of affirmations is, I believe, beyond the explicit horizon available to Ignatius in his lifetime. Nonetheless, it does not render Jesus what Fr Kolvenbach in-

¹² Ibid. 112. For an extremely rich description of what such knowledge 'knows,' see *ibid.* 112-14.

sists Ignatius would never allow: ‘one voice among the many voices of spiritual teachers, of the wise, and of prophets.’¹³ In this Trinitarian vision, the Eternal Word of God who *is* this human being Jesus of Nazareth remains, in Fr Kolvenbach’s words, ‘*the voice, the light, the truth*, because Jesus has the status that none of the others have, One of the Trinity.’¹⁴ Ignatius’s Christology was, again in Fr Kolvenbach’s words, ‘a Christology of the visible,’ to which ‘belongs also the body of Christ which is the Church.’¹⁵ In the development that Lonergan made possible, that Crowe promoted in his notion of a ‘prior mission of the Holy Spirit,’ and that I want to round off in a theology of prior invisible missions of both the Son and the Holy Spirit, there is present at least the seed of a Christology also of the invisible, which in fact also corresponds to Vatican II’s insistence on the distinction that must be drawn between the kingdom of God that Jesus preached and the church that he founded.

Mention of Vatican II brings us to the turning point in this entire discussion. The church that for Ignatius rightly always belongs to the Christology of the visible has itself acknowledged that, in the words of ‘*Gaudium et Spes*,’ while it is Christ who ‘fully discloses humankind to itself and unfolds its noble calling by revealing the mystery of the Father and the Father’s love,’ the same Son of God by his incarnation ‘united himself in some sense with every human being’ (§ 22). And so the Council admits that it is not only Christians who receive ‘the first fruits of the Spirit’ (Romans 8.23), which enable them to fulfill the law of love. Rather, ‘This applies not only to Christians but to all people of good will in whose hearts grace is secretly at work. Since Christ died for everyone, and since the ultimate calling of each of us comes from God and is therefore a universal one, we are obliged to hold that the Holy Spirit offers everyone the possibility of sharing in this paschal mystery in a manner known to God’ (§ 22).

Of the several passages from the Council documents where something along these lines is said I have chosen this passage from ‘*Gaudium et Spes*’ because it is the passage that Pope St John Paul II explicitly refers to in ‘*Redemptor hominis*’ when he says that the council’s affirmation ‘applies to everyone, since everyone is included in the mystery of Redemption, and by the grace of this mystery Christ has joined himself with everyone for all time ... Every individual, from his or her very conception, participates in this mystery ... Everyone without exception was redeemed by Christ, since Christ is somehow joined to everyone, with no exception, even though the person may not be conscious of it’ (§ 14).

But these statements of the Second Vatican Council and of Pope St John Paul II are statements of *doctrines*. They are not, at least yet, statements of dogma, and they may never be, but because they are statements of a council and of a pope, they are more than the *theological* doctrines of a particular theologian, however erudite and wise he or she may be. They already have the status of church doctrines. But they also leave open the

¹³ KOLVENBACH, ‘Ignatius of Loyola: Experience of Christ’ 24.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. 25.

question for *systematic* theology, as contrasted with doctrinal theology: how can this be? how is it to be understood and explained?

It is, I would maintain, the particular virtue of the methodological breakthroughs that Lonergan made in the move from a second stage of meaning governed by theory under the rule of logic to a third stage grounded in the appropriation of human and religious, natural and supernatural, interiority that the systematic question can be answered. A fuller answer than I am able to give to the question in the present paper, limited as it is by the number of words that I was allowed to write, would contain a much more robust theology of actual grace than is customary in most systematic treatments of the doctrine of grace.

But the point that I really want to make in conclusion is that, while the developments that Lonergan's cognitional theory and method make possible may be beyond the explicit horizon that Ignatius was able to entertain, nonetheless it may be affirmed that the developments that made those moves possible are at least remotely available in the appropriations of interiority that Ignatius himself brilliantly enabled people to make and in the at least implicit robust theology of actual grace that the *Spiritual Exercises* contain, embody, and promote in the church. And that is why I would want to acknowledge that, while Ignatius's explicit horizon is not ready to make the affirmations that Lonergan allows us to make, the relationship between Ignatius's horizon and Lonergan's is not dialectical in the unique sense of contradiction that is contained in Lonergan's notion of dialectic in *Method in Theology*, but genetic. Lonergan writes of genetically related horizons, 'they are related as successive stages in some process of development. Each later stage presupposes earlier stages, partly to include them and partly to transform them. Precisely because the stages are earlier and later, no two are simultaneous. They are parts, not of a single communal world, but of a single biography or of a single history.'¹⁶ If I may use language associated with Lonergan's notion of emergent probability, Ignatius's horizon fulfills a set of conditions that had to be fulfilled before the more inclusive horizon opened by Lonergan's developments could be achieved. Lonergan may never have reached that horizon had it not been for Ignatius.

¹⁶ LONERGAN, *Method in Theology* 222.

≡ Études ignatiennes

Saint Joseph, dans la mystique de Lallemant

↓
 TIBOR
 BARTÓK s.j.
 Théologien,
 Budapest.

C'est un lieu commun que de rappeler le rôle que saint Joseph remplit dans la conscience et la pratique religieuses du Grand Siècle. Patron des mourants, des pestiférés et de nombreux métiers artisanaux, il l'est aussi des mystiques. Les origines de son culte en France remontent à Gerson. Pourtant, une véritable dévotion au saint ne s'y répand qu'avec les spirituels du XVII^e siècle, eux-mêmes poussés par la *Vie* de sainte Thérèse d'Avila, grande dévote au père nourricier de Jésus¹. Les jésuites de l'époque n'économisent pas non plus leur imagination, en inventant des théories et des pratiques pour célébrer les grandeurs de saint Joseph et invoquer sa protection universelle.

Louis Lallemant (1588-1635) ne réserve pas beaucoup de place au père putatif de Jésus dans les conférences qu'il donne à Rouen entre 1629 et 1631 en qualité d'instructeur du Troisième An. Ces conférences sont recueillies par deux tertiaires, Jean Rigoleuc et Jean-Joseph Surin, et éditées plus tard par Pierre Champion sous le nom de *Doctrine spirituelle*. Saint Joseph n'y apparaît textuellement que sept fois. C'est une présence apparemment modeste,

1. Cf. Bernard Dompnier, « Thérèse d'Avila et la dévotion française à saint Joseph au XVII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, T. 90, 2004, pp. 175-190.

mais pas anodine. Champion, qui a composé une *Vie* de Lallemand et l'a éditée avec la *Doctrine*, a pressenti que saint Joseph avait dû être une référence majeure pour l'ancien instructeur. Il a donc bien mis en évidence l'importance du saint dans la vie spirituelle de Lallemand.

Cet article vise à faire saisir comment piété et mystique se rejoignent pour Lallemand et comment ce mélange, à nos yeux plutôt étrange, nous révèle quelque chose de l'homme lui-même, ainsi que du climat religieux de son temps.

— D'une dévotion personnelle à une théorie spirituelle

Le fait que Lallemand avait une grande dévotion pour saint Joseph est attesté par plusieurs sources. Une nécrologie écrite au lendemain de sa mort énumère les objets particuliers de sa dévotion : l'humanité du Christ, la Vierge Marie, saint Joseph, les anges et saint Ignace. Ce foisonnement d'objets de dévotion est typique du Grand Siècle. Il joue un rôle particulier dans la quête personnelle de salut, soit par l'invocation de la protection des personnes vénérées, soit par l'imitation de leur exemple. Pour mettre Joseph en relief, le nécrologue anonyme mentionne le désir de Lallemand d'être enterré avec une image de saint Joseph. On apprend aussi que sa dévotion particulière envers l'époux de la Vierge remonte à une vision que Lallemand aurait eue dans la chapelle de la maison de probation rouennaise².

Saint Joseph, modèle de vie intérieure

Ces deux éléments du témoignage nécrologique seront repris en 1644 par Jean Jacquinet qui trouvera dans le P. Lallemand un parfait dévot de saint Joseph³. Champion qui évoque aussi cette expérience fournit de nouveaux éléments⁴. D'après lui, saint Joseph n'était pas simplement un objet de dévotion particulière pour Lallemand, mais un modèle de vie intérieure, tandis que Jésus et la Vierge étaient, tour à tour, modèles d'humilité et de pureté.

2. Georges Bottereau, « Autour d'un billet inédit et de la *Summa vitæ* du P. Louis Lallemand S.I. », AHSI, vol. XLV, 1976, p. 303.

3. Jean Jacquinet, *La gloire de saint Joseph [...]*, P. Palliot, 1644, pp. 733-734.

4. *Doctrine spirituelle (DS)*, nouvelle édition établie par Dominique Salin, DDB, coll. « Christus » n° 97, 2011, pp. 430-432 et 442.

≡ Études ignatiennes

La *Vie* de Lallemand nous renseigne aussi sur quatre exercices journaliers que l'instructeur pratiquait en se souvenant du père nourricier de Jésus. Deux exercices correspondaient à une sorte d'examen de conscience, par lequel il vérifiait sa fidélité aux grâces reçues et ses efforts pour unir vie intérieure et occupations extérieures, tout cela à l'exemple de saint Joseph. Il invoquait également le saint dans ses deux autres pratiques, en lui demandant chaque jour l'amour chaste pour la Vierge et l'amour respectueux pour l'Enfant Jésus. Par ces quatre pratiques, discernement et affectivité sont placés sous le patronage de saint Joseph.

Champion tient aussi à relater les efforts de Lallemand pour la diffusion de la dévotion au saint au collège de Bourges où il vivra les quatre dernières années de sa vie. C'est là qu'il fait aimer cette dévotion à deux jeunes jésuites, Paul Ragueneau et Jacques Nouet: l'un deviendra un célèbre missionnaire au Canada, l'autre acquerra une bonne réputation d'écrivain spirituel. Lallemand se fait le garant pour eux des grâces particulières qu'ils souhaitent obtenir du saint. Il ressort des documents sur Lallemand la pratique d'une dévotion personnelle à saint Joseph et d'une diffusion de son culte.

Dans l'enseignement mystique de Lallemand

L'amour de Lallemand pour le père nourricier de Jésus le conduit pourtant plus loin. En effet, il lui assure une place dans son enseignement mystique. La question est de savoir comment cette place se situe par rapport au cœur de la *Doctrine spirituelle* qui s'organise autour de l'obéissance à la conduite du Saint-Esprit.

Cette question a déjà commencé à s'éclairer dans les recherches de Dominique Salin. Ce dernier a retrouvé dans la *Vie du père J. Rigoleuc* un passage qui semble bien résumer l'essentiel de l'enseignement de Lallemand⁵. D'après ce texte, au centre des instructions du père instructeur se situerait l'abandon à la conduite de l'Esprit. Un tel abandon mystique se préparerait par trois vertus, chacune représentée par un membre de la Sainte Famille: le mépris de soi (ou l'humilité) par le Verbe incarné, la pureté de cœur par la Sainte Vierge, le recueillement par saint Joseph.

L'exemplarité qui échoit à Joseph dans la préparation à l'abandon pneumatologique consisterait donc à incarner le recueillement,

5. Cf. *DS*, pp. 26-30.

autrement dit l'amour et la pratique de la vie intérieure. Cependant, je crois que nous pouvons aller plus loin. En effet, si on revient aux souvenirs de Rigoleuc, Joseph y apparaît non seulement comme « modèle de recueillement », mais encore comme « maître et directeur » pour les jésuites du Troisième An. Du coup, ils pourront espérer « être introduits par sa faveur dans les secrètes communications de la vie intérieure »⁶. Saint Joseph semble ainsi partager la mission même de l'Esprit saint, celle de guide intérieur au fond des consciences. C'est ce qui se confirme exactement dans les textes de la *Doctrine* que nous allons analyser ci-dessous.

Théorie mystique

Sous la conduite de l'Esprit saint et de saint Joseph

Ce qu'on vient de constater se profile déjà, ne fût-ce que faiblement, dans le recueil qui a conservé les notes du Troisième An de Jean-Joseph Surin. Ce cahier figure à la fin de la *Doctrine spirituelle* sous le nom d'*Addition*. Chronologiquement parlant, les notes de Surin précèdent celles de Rigoleuc. Le premier fait son Troisième An en 1629-1630, le second un an plus tard. Le chapitre VII de l'*Addition* évoque les membres de la Sainte Famille comme principaux objets de dévotion. Joseph y apparaît avec « la sagesse de sa conduite »⁷. On ne précise pourtant pas si cette conduite regarde le comportement du saint à son propre égard ou à l'égard d'autrui. En revanche, dans les notes que Rigoleuc nous a léguées, tout devient clair. Lallemant y explique la « pratique pour honorer solidement le Verbe incarné, la Sainte Vierge et saint Joseph »⁸. Dans le Verbe incarné, on retrouve le modèle de mépris de soi et d'anéantissement, termes synonymes pour « l'humilité » dans le langage du Grand Siècle. La Vierge apparaît comme modèle de pureté. Par contre, l'époux de Marie n'est plus simplement l'archétype du recueillement. En effet, Lallemant invite à :

Nous mettre sous la conduite de saint Joseph, à qui Dieu le Père ayant confié la direction et le gouvernement des actions extérieures

6. Cité par Dominique Salin, *DS*, p. 28.

7. *DS*, p. 403.

8. *DS*, pp. 322-323.

≡ Études ignatiennes

de son Fils et de celles de la Sainte Vierge, il a eu en cela un emploi infiniment plus relevé que s'il avait eu le gouvernement de tous les anges et la direction de l'intérieur de tous les saints.⁹

La conséquence pratique de cet appel, c'est de « nous adresser à [saint Joseph] dans nos fonctions et dans nos charges, et lui demander instamment sa conduite, non seulement pour l'intérieur, mais encore pour l'extérieur ». Joseph apparaît donc investi de la charge de direction spirituelle à l'instar du Saint-Esprit :

Car ce saint patriarche ayant eu la charge de gouverner sous le Saint-Esprit le Fils de Dieu et sa Sainte Mère, par le mérite de cet emploi, il s'est acquis comme une espèce de droit de diriger intérieurement les âmes fidèles. En effet, on voit sensiblement que celles qui le prennent pour directeur font de merveilleux progrès sous sa conduite.¹⁰

D'où vient l'idée d'associer Joseph à la charge de l'Esprit, modèle de toute direction spirituelle ? Notons d'abord que des parallèles entre l'Esprit saint et saint Joseph se trouvent facilement chez d'autres écrivains jésuites de l'époque. De telles conceptions reposent sur une analogie entre la Trinité incréée et la Sainte Famille qui devient « Trinité créée » dans les écrits du Grand Siècle sur saint Joseph.

Les jésuites, de même que d'autres spirituels de l'époque, cherchent à retrouver la *taxis Trinitatis*, c'est-à-dire l'ordre des Personnes divines en Marie, Jésus et Joseph. Ils attribuent à ce dernier, parfois à l'intérieur du même ouvrage, tantôt la place du Père, tantôt celle de l'Esprit. Pour Étienne Binet, Joseph partage le titre d'époux de la Vierge avec l'Esprit¹¹. Paul de Barry écrit la même chose, mais il contemple aussi Joseph comme représentant de l'Esprit dans l'amour¹². Pour Jean Jacquinot, l'Esprit contracte avec Joseph « une alliance de frère à frère, par l'entremise de Marie »¹³.

9. DS, p. 322.

10. DS, p. 323.

11. Étienne Binet, *Tableau des divines faveurs faites à S. Joseph [...]*, S. Cramoisy, 1634, p. 129.

12. Paul de Barry, *La dévotion à S. Joseph [...]*, Cl. Rigaud, 1643, p. 37.

13. Jean Jacquinot, *op. cit.*, p. 92.

Un gouvernement doux et intérieur

On célèbre aussi la douceur dont Joseph gouverne la Sainte Famille: « Quand [Joseph] priait, il demandait en commandant et, quand il gouvernait, il commandait en demandant.¹⁴ » Mais son gouvernement se poursuit dans la vie intérieure des âmes élus. « Il est le dominateur des âmes dont la vertu doit être inconnue et cachée dans ce monde.¹⁵ » Or Lallemand associe ce gouvernement doux et tout intérieur de saint Joseph à la direction par l'Esprit saint. De la sorte, on n'est plus simplement au niveau dévotionnel, mais à un plan entièrement mystique où l'Esprit et Joseph alternent pour la direction d'une conscience individuelle.

Notons encore une chose. Joseph, avec Marie et d'autres saints, est un support pour l'humanité du Christ dans la *Doctrine spirituelle*. Lallemand est un amoureux du Verbe incarné, mais sa compréhension de l'Incarnation porte les défauts d'une vision augustinienne et rhénane de la nature humaine, comprise comme trop faible et néantisée. Une telle nature-néant risque d'être absorbée par le Verbe dans le mystère de l'Incarnation que Lallemand comprend comme « abaissement de l'être au néant »¹⁶. Dans ce contexte, l'importance des saints comme intercesseurs auprès de Dieu ou lieutenants de fonctions divines ne peut que grandir, car la consubstantialité du Christ avec l'humanité, réduite au néant, est dangereusement dévaluée.

— Une dévotion en procès

Direction spirituelle et formation jésuite

Revenons à l'analogie de direction entre le Saint-Esprit et saint Joseph. Nul doute que les sensibilités du Grand Siècle, âge d'or de la direction spirituelle, se reflètent dans cette pensée. Toutefois, une question inquiétante surgit rapidement. En effet, si l'on est dirigé intérieurement par le « ciel », a-t-on encore besoin d'une direction extérieure, terrestre? Ou, pour poser autrement la question, qui garantira l'authenticité de cette immédiateté avec Dieu, qu'elle soit

14. Étienne Binet, *op. cit.*, p. 234.

15. Paul de Barry, *op. cit.*, p. 208.

16. *DS*, p. 249.

≡ Études ignatiennes

comprise pneumatologiquement ou « joséphologiquement »? Certes, Lallemand est conscient de ce danger et cherchera à mettre des garde-fous dans son enseignement. Néanmoins, la problématique – qui était déjà présente dans les débats autour des *Exercices spirituels* au temps d'Ignace – demeure. De plus, elle devient particulièrement aiguë dans la Compagnie, elle-même marquée par le défi de l'Église post-tridentine et des Temps modernes : la tension entre liberté de conscience et contrôle institutionnel.

Autre point non négligeable : Lallemand parle à des jésuites tertiaires, c'est-à-dire des participants du Troisième An, dernière étape de la formation jésuite. Cette phase finale était déjà prévue par les *Constitutions* de la Compagnie, mais elle n'a vraiment été mise en place qu'après la VII^e Congrégation générale de l'Ordre (1617). Cette mise en place a grandement rehaussé la dimension ascétique et institutionnelle par rapport à l'idée originale qui était plutôt celle d'un renouveau spirituel et d'une intégration de l'affectivité après de longues études desséchant l'âme.

Ce que l'Institut jésuite attend de la formation finale à partir du XVII^e siècle, c'est de faire parvenir les jésuites à la « pleine et absolue abnégation de soi » qui devra se manifester dans l'obéissance parfaite aux représentants de l'Institut jusque dans les détails d'ordre spirituel, tels que la durée et la manière de faire oraison. La vie religieuse des jésuites se régularise alors en tous ces aspects spirituels et apostoliques. D'une part, ce processus est nécessaire pour la survie même de l'Ordre, car les jésuites s'abandonnent dangereusement à trop d'activités. D'autre part, l'intensité du contrôle ne peut que susciter des résistances à l'intérieur de l'Ordre.

Climat de méfiance

Ces défis sont particulièrement réels chez les jeunes jésuites français du mouvement mystique et réformiste des années 1620-1645, mouvement que nous connaissons assez bien depuis les études de Michel de Certeau¹⁷. Lallemand est un protecteur discret de ce mouvement. La dénonciation dont il fait l'objet auprès du père général Vitelleschi (supérieur général de la Compagnie de Jésus), au printemps 1629, comme instructeur « entièrement mystique »

17. « Les "Petits Saints" d'Aquitaine », dans *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, T. 1, Gallimard, 1982, pp. 330-373.

Saint Joseph, dans la mystique de Lallemand
 

qui « veut mener tout le monde à une dévotion extraordinaire » s'inscrit dans le climat de méfiance qui entoure ce courant mystique.

L'objet de dévotion inculqué est, bien probablement, saint Joseph. Cette hypothèse se confirme si l'on tient compte du fait que les amis mystiques du père instructeur au collège parisien, Claude Bernier et Jean-Joseph Surin, sont mis en examen par le père général Vitelleschi au même moment que lui, car ils veulent « honorer plus excellemment saint Joseph et exalter sa dignité, lui décernant de nouveaux titres, inusités en théologie et dans la pratique de l'Église »¹⁸. C'est ce que le père général écrit au père provincial Jean Filleau dans la lettre par laquelle il demande aussi l'enquête sur l'instructeur « entièrement mystique ». La bourrasque s'apaise assez vite autour de ce dernier, mais ses amis à Paris resteront sous contrôle. Leurs pratiques « joséphistes » seront formellement interdites par le général.

Notons bien que tout ce que nous savons de la pensée de Lallemand à propos du rôle de Joseph dans la vie spirituelle est relativement limité, justement parce que tout cela date des années suivant la délation de 1629. L'instructeur devait originellement avoir des idées bien plus radicales que ce que nous avons analysé plus haut. Ayant tiré conclusion de l'affaire, il est certainement devenu plus prudent en matière de dévotion et de mystique. Rien ne montre mieux sa prudence après l'enquête de 1629 que sa correspondance spirituelle avec Pierre Boutard, employé laïc au collège parisien, à qui il écrit en mars 1631 :

Nous avons commencé l'heureuse entrée dans le mois de mars qui doit être tout dédié au grand saint Joseph, pour le moins jusqu'à l'Annonciation ; et alors il faudra joindre Jésus à Marie et Joseph. Ô Monsieur, dilatez votre cœur et, en votre particulier, puisque publiquement la chose n'est pas permise, honorez ce grand saint tous les jours, soit par quelque acte de vertu, soit de dévotion, bénissant Dieu pour les grâces qu'il lui a faites, soit endurant les petites occasions qui se peuvent présenter chaque jour d'endurer, soit d'autres façons.¹⁹

18. Georges Bottereau, « Saint Joseph et les jésuites français de la première moitié du XVII^e siècle », p. 808.

19. *DS*, p. 457.

≡ Études ignatiennes

Dans cet extrait, on découvre rapidement une réserve: le dévouement à saint Joseph ne devra pas sortir des bornes d'une dévotion toute privée, « puisque publiquement la chose n'est pas permise ». L'interdiction du père général est donc toujours en vigueur. C'est à peu près à la même époque que Lallemand écrit une autre lettre à Pierre Meslant, l'un de ses anciens tertiaires²⁰. Cette lettre ne contient qu'un bref appel à exhorter les jeunes jésuites « à quelque sainte pratique, à la dévotion de Notre Seigneur, à celle de la Sainte Vierge et de saint Joseph, à celle de l'ange gardien »²¹. Quant à Ragueneau et Nouet que nous avons évoqués plus haut, Lallemand les gagne au saint patriarche par des entretiens personnels. De la sorte, l'apôtre passionné de saint Joseph préférera répandre son culte en privé, par correspondance et direction spirituelles, plutôt qu'à travers des discours et des théories qui pourraient recevoir de la publicité.

* * *

Avouons-le, notre mentalité moderne a du mal à se familiariser avec l'aspect dévotionnel de la spiritualité de Lallemand, qu'il se manifeste envers saint Joseph ou d'autres saints. On préfère Lallemand comme mystique plutôt que comme dévot. Mais oublier ce dernier revient à mutiler son histoire personnelle, de même que sa pensée. Au XVII^e siècle, dévots et mystiques se rejoignent et se confondent sur une commune toile de fond socioreligieuse.

Plus un mystique penche vers le dépouillement spirituel – et Lallemand est de ceux-là par l'importance qu'il attribue au vide intérieur et à la pureté de cœur –, plus il trouvera, sans doute inconsciemment, une compensation dans l'amour et le respect envers les figures humaines de sainteté. D'autant plus que l'humanité du Christ, on l'a vu, souffre d'une compréhension défectueuse. Avec son humanité, Joseph contribue à l'éclairer.

Il apparaît aussi comme modèle humain de direction spirituelle et, plus profondément, de gouvernement religieux. Son rôle – avec toutes ses ambiguïtés – n'est finalement que d'attirer l'attention

20. Cette lettre est intégrée dans le texte de la *Doctrine spirituelle* sous le titre « Avis pour un directeur des jeunes religieux qui sortent du noviciat », pp. 96-100.

21. *DS*, p. 100.



Saint Joseph, dans la mystique de Lallemant



sur les défauts d'une théologie spirituelle, mais plus encore sur ceux d'un ordre religieux où le contrôle institutionnel, aussi bien intentionné soit-il, n'apporte pas forcément de remède au manque d'intériorité et à la dispersion dans les tâches apostoliques. En lisant la *Doctrine spirituelle* ou la *Vie* du père Lallemant, tenons compte de ces données pour comprendre la place que celui-ci assigne à saint Joseph dans son enseignement spirituel.

THE CONCEPT OF IGNATIAN MYSTICISM

Beyond Rahner and de Guibert

Philip Endean

IT WAS PROBABLY IN THE 1930s THAT PEOPLE began to write about 'Ignatian mysticism'. Any earlier than that, the expression would have sounded strange, even meaningless. Ignatius' spiritual legacy appeared to consist of methods and discipline, avoiding the so-called higher reaches of prayer. The only arguments were about whether this sobriety reflected a practicality to be proud of, or a dreary functionality that looked just tawdry in comparison to what Bernard, Eckhart, or the great Carmelites could offer.

However, at the turn of the nineteenth and twentieth centuries, a wider range of Ignatian source material had become available for the first time, and by the 1930s a richer, more complex picture of Ignatius was beginning to emerge. This reevaluation of Ignatius, profoundly influential on the Society of Jesus and through it on Roman Catholicism generally, still remains to be charted fully. Its protagonists came from different cultures and different theological backgrounds. Their findings were not always welcome to authority, and the process was far from straightforward.

Two works from this period have nevertheless come to be seen as classic accounts of Ignatius the mystic: Karl Rahner's essay, 'The Ignatian Mysticism of Joy in the World', first published in 1937,¹ and Joseph de Guibert's *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*, reflecting work done from 1936 onwards.² It may be difficult to interpret these writings fairly. Both texts are attractively simple—even though both authors were also participating in complex scholastic

¹ Most easily available in *Theological Investigations*, vol. 3, translated by Karl-H. Kruger (London: Darton, Longman and Todd, 1963), pp. 277-293; original title 'Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit'. There are some differences between the original German text in Rahner's collected essays, *Schriften zur Theologie*, and the version first published in *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 12 (1937), pp. 121-137.

² Translated by William J. Young and edited by George E. Ganss (St Louis: Institute of Jesuit Sources, 1986). The original was not published till 1953; de Guibert's death, World War II, and the reservations of Włodimir Ledóchowski, the Jesuit General until 1942, had all contributed to the delay.

debates about the underlying issues.³ Both authors begin from an assumption that the normative mystic is the contemplative monk—one who has renounced the world and withdrawn into a life of purely passive prayer. Both then argue that this conception of the mystic can fairly be extended to Ignatius. Rahner proposes that the single-minded dedication to God characteristic of monasticism can be lived out also in other contexts, indeed in any life responsive to God's grace. Thus the disciple engaged in active or prestigious work may count as a kind of *honorary* mystic, a mystic by extension. For his part, de Guibert presents Ignatius as exemplifying a *particular class* of mysticism, a mysticism *of service*. De Guibert draws on a distinction between 'seraphic', 'cherubic' and 'angelic' mystics, classifying Ignatius in terms of the third:

... among whom these infused gifts are not directed exclusively at the union of the purely spiritual human faculties to God, but extend down to more material capacities, capacities for doing things, remembering, imagining—capacities which, in themselves and intrinsically, are thus tending not just towards union but also towards service.

De Guibert notes 'the complete absence of what could be called the "nuptial" aspect of mystical union' in Ignatius, as also the lack of reference to a 'transforming union', in which our own life somehow disappears and Christ takes us over. With Ignatius, things are different:

What dominates all his relations with the divine Persons, with Christ, is the loving, humble attitude of a servant, a concern to discern even tiny nuances in the service he wants to give, the generosity needed to carry this service out perfectly and on a grand scale. . . .⁴

Rahner and de Guibert were right in seeing that the kind of mystical life modelled by Ignatius did not fit within the categories available to them. However, they did not go far enough: they sought to modify what passed for a theological concept of the mystical, whereas what was needed was a wholesale replacement. Once such a replacement is established, then Ignatian mysticism looks different. It ceases to appear as a legitimate, free-standing alternative to other forms of mysticism. Jesuits and Carmelites clearly have different, mutually exclusive

³ On Rahner in this regard, see my *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

⁴ De Guibert, *The Jesuits*, pp. 55-56.

vocations; Ignatian and Carmelite spiritualities, or mysticisms, however, are complementary, and we all need to draw on both. 'Ignatian' in the phrase 'Ignatian mysticism' no longer denotes one example among others falling under the general category of 'mysticism'. It is rather that Ignatius articulates, in particular detail and clarity, some aspects of the one authentic mysticism common to all Christians, indeed to all human beings.

Spiritualities, Pilgrimages and Odysseys

Let us look more closely at the conventional concept of mysticism that de Guibert and Rahner were at once presupposing and reacting against. For Rahner in his 1937 essay, a Christian mystic is essentially a *monachos*, a solitary monk 'far from the world, alone in God':

The monk is fleeing from the light of this world into the Night of Sense and Spirit . . . so that the grace and mercy of the eternal God can come to him.⁵

Ignatius counts as a mystic because he still, for all his involvement in the world, lives in this spirit of exile. For his part, de Guibert can quote with approval a definition of the mystical as,

. . . a certain mode of prayer and union with God which is produced in some souls by the special action of grace. This action of God makes the prayer simple and passive, and includes an experiential 'taste' of God, or an immediate sense of God's purifying action, resulting in an infused contemplation properly so called.⁶

It is as though the spiritual life is a journey towards God—a God distant from us. What marks out the mystics is that they have somehow travelled further along the road than the rest of us. If we let this image control our understanding of the spiritual life, then the simple gospel prayer of Ignatius' *Spiritual Exercises* is suitable for the first steps. As we move on, however, something different begins to happen. After a phase of transition, a more 'contemplative', 'mystical' prayer begins. And now it is the great Carmelites, and other monastics, who must be our guides. 'Ignatian mysticism' is a contradiction in terms.

⁵ Karl Rahner, 'The Ignatian Mysticism', pp. 281-282.

⁶ Joseph de Guibert, *The Theology of the Spiritual Life*, translated from the fourth edition by Paul Barrett (London: Sheed and Ward, 1954 [1937]), n. 8 (p. 10).

De Guibert did, as we have seen, try to get beyond this, and nevertheless develop a concept of Ignatian mysticism. But he remained committed to the underlying model of the spiritual life as a journey towards the beyond. His failure to be critical on this point undermined his attempts to reconsider Ignatius. In the introduction to his book, de Guibert drew on what he took to be a medieval image: the schools of spirituality could be compared to bridges of different kinds, constructed to different designs, put together out of different materials, suitable for different situations. But all had the same function: to bear the weight of those who crossed over (*porter les passants*).⁷ Spiritualities are essentially mechanisms of transition; when we follow them, we become different from who we were.

Such metaphors are traditional and venerable, and must not be outlawed. Equally, however, we must guard against using them uncritically, or pushing their implications too far. If the God of Jesus Christ is Emmanuel, God-with-us, then the idea of spirituality as a journey elsewhere can easily mislead us. T. S. Eliot famously began the last verse-paragraph of his *Four Quartets* with the following lines:

We shall not cease from exploration
 And the end of all our exploring
 Will be to return where we started
 And know the place for the first time.⁸

The spiritual journey ends not in some distant goal but in a homecoming; the pilgrimage turns out to have been an odyssey all along:

It is not in heaven, that you should say, 'Who will go up to heaven for us, and get it for us so that we may hear it and observe it?' Neither is it beyond the sea, that you should say, 'Who will cross to the other side of the sea for us, and get it for us so that we may hear it and observe it?' No, the word is very near to you; it is in your mouth and in your heart for you to observe. (Deuteronomy 30:12-14)

The word has indeed become flesh; no authentic Christian mysticism can separate us from the human condition, because humanity has been taken within God's very being.

⁷ *The Jesuits*, pp. 8-9. The substance of this passage had appeared already as 'En quoi différent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité?' *Gregorianum*, 19 (1938), pp. 263-279.

⁸ 'Little Gidding', in *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot* (London: Faber, 1969), p. 197.

It follows that our primary spiritual task is to respond to God's presence among us as we are. This subverts radically the distinctions conventional in the neo-scholastic manuals of spiritual theology. If gospel prayer involves engagement with fleshly reality, it cannot be simply a task for beginners; nor, conversely, can 'advanced' prayer be defined in terms of disengagement. Spirituality also ceases to be in any special way linked to the renunciations of vowed religious life. The call to holiness, rather, is universal, and God's own self is to be found not only in exalted states of contemplative prayer, but also in everyday routine. Prayer obviously does become at a certain point simpler. But the onset of this phase, what John of the Cross describes as the passage from meditation to contemplation,⁹ must be seen simply as a reality of human spiritual development. Talk of 'God alone acting' or of human passivity must not mislead us. These phrases are only reporting what the process feels like; they do not indicate that any change has taken place in the metaphysical interplay of divine and created causality governing all that exists. The ultimate goal of the spiritual life is indeed a life beyond death, but it remains a human state, involving the resurrection of the body and the communion of saints: despite what is sometimes said, our ultimate destiny is both corporeal and corporate.¹⁰ If our eschatological state is to be truly a human one, if it is *we* who are to enjoy it, then there must be a continuity between what we shall be then and what we are now.

Bridge metaphors and journey metaphors have their place in Christian spirituality, but they must be governed by the Christian gospel of incarnation and grace, of God's self given irrevocably to creation. We have no need for a metaphysical engineering project, carrying us to some place beyond. We need rather to see spirituality as whatever helps us grow in trust. We need to learn right relationship with the world in which God has placed us, the world where God has chosen to dwell, the world in which we must remain if we are still to be human. 'We are separated from God not by intervals of space but by difference of affections', says Augustine; our need is not for transport, but for purification.¹¹

In their classic accounts of Ignatian mysticism, de Guibert and Rahner are not sufficiently radical. They are content to tinker with

⁹ *Ascent of Mount Carmel*, book 2, chapter 13.

¹⁰ The trenchant polemic by Josef Ratzinger on this point in *Eschatology: Death and Eternal Life*, translated by Michael Waldstein and Aidan Nichols (Washington: CUA Press, 1988 [1976]) is well worth reading.

¹¹ I draw here on Nicholas Lash, *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* (London: SCM, 1988), especially pp. 69, 96. The quotation from Augustine, borrowed from Lash, comes from *de Trinitate*, book 8, n. 7.

82 THE CONCEPT OF IGNATIAN MYSTICISM

what were prevailing, sub-Christian accounts of the mystical; they did not subject these accounts to the drastic reworking simple Christianity demands. Neither author carries through his insights to their logical conclusion. Rahner notes that what he has presented as a version of consecrated monasticism, proper to Jesuits, was also material for 'a properly lay form of piety'. But he declines to explore the implications;¹² had he done so, he would have had to recast his whole argument. For his part, de Guibert, despite all his talk of a 'mysticism of service' with regard to Ignatius, regresses when he discusses Jesuit spirituality at large, and talks uncritically of 'high degrees of prayer', and of 'infused contemplation'. He does not recognise that even his version of Ignatian mysticism implies a concept of mysticism compatible with human activity, and hence calls these conventional categories into question.¹³

Ironically, the primary texts of the great Carmelites themselves talk of the most developed forms of prayer with a subtlety and richness that make talk of 'infused contemplation' seem laughably crass. John's *Living Flame of Love* evokes passionate encounter through luxuriant imagery of fire and wounding. For her part, Teresa's account precisely of the Seventh Mansions, where the spiritual marriage has occurred, shows that she knew all along what some Jesuits thought was a wisdom proper to Ignatius: '*this* is what prayer is for, my daughters; *this* is the point of this spiritual marriage—that from it always deeds, deeds should be coming to birth'.¹⁴

What Ignatius Brings to Christian Mysticism

It will not do, then, to say that Ignatian spirituality is *distinguished* by a facility for finding God in all things, or by a mode of contemplation that is somehow consistent with action. As worldly beings ourselves, we can find God only through the things of this world. The finding of God in the creation must characterize any Christian spirituality, and indeed any engagement between creatures and the transcendent Creator. When Rahner describes Ignatian mysticism as one of 'joy in

¹² 'The Ignatian Mysticism', p. 292. It should be remembered that this relatively well-known essay originated as a guest lecture, and is almost a piece of juvenilia. In his other writings, Rahner at least began to take things further; see my *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, especially pp. 84-98.

¹³ *The Jesuits*, pp. 558-565. For critical reflections on de Guibert, see John W. O'Malley, 'De Guibert and Jesuit Authenticity', available in the collection of O'Malley's reprinted articles, *Rome and the Renaissance* (London, Variorum, 1981), and now Joseph Veale, 'Saint Ignatius Asks, "Are You Sure You Know Who I Am?"', *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 33/4 (September 2001), pp. 35-38 (Appendix 2).

¹⁴ *Interior Castle*, book 7, chapter 4, n. 6.

the world', when de Guibert writes eloquently of Ignatius' mysticism of service, they are not, despite how they cast their arguments, indicating anything particularly distinctive of Ignatius. It is rather that they are pointing up, stimulated by Ignatius, a general truth of the Christian life that their theological peers might have forgotten: experiential contact with God comes through creatures.

In what sense, then, if any, does Ignatius make any distinctive contribution to our understanding of 'the mystical'? Here I just begin on that large question, by considering the relationship between what Ignatius and John of the Cross tell us about the mystical life. It is a mistake, I contend, to think of Ignatian and Sanjuanist mysticisms as alternatives between which we have to choose. It is rather that Ignatius and John articulate and expand on different aspects of the mysticism common to all Christians, indeed all human beings.

Let us look at how the figure of Christ functions in the *Spiritual Exercises* and in John's double treatise *The Ascent of Mount Carmel* and *The Dark Night of the Soul*. For John, Christ is initially an example. He illustrates a process of stripping and recentring, both material and—more strikingly—spiritual:

. . . it can clearly be seen that it is not just that the soul has to move forward detached from all that is creaturely; it has also to travel dispossessed, annihilated, of all that is of its spirit.¹⁵

Christ models for all of us a death to self leading to rebirth—a rebirth to a new life centred more explicitly in God. Ignatian gospel prayer is obviously different: it encourages an interplay between Christ's life and one's own imagination, leading to reflection and colloquy. John at one point all but condemns this.¹⁶

It is striking how differently Ignatius and John respond to women in spiritual distress. Ignatius counsels Teresa Rejadell that her disturbance is coming from the enemy; it indicates a false humility, and it is there to be counteracted.¹⁷ John tells Juana de Pedraza that her disturbance comes from God:

You have never been better than now, because you have never been so humble or so dependent or so dismissive of yourself and of all

¹⁵ *Ascent of Mount Carmel*, book 2, chapter 7, n. 4.

¹⁶ *Ascent of Mount Carmel*, book 2, chapter 18, nn. 5-9.

¹⁷ Ignatius to Teresa Rejadell, 18 June 1536, in Saint Ignatius of Loyola, *Personal Writings*, translated by Joseph A. Munitiz and Philip Endean (London: Penguin, 1996), pp. 129-135. See further my 'Discerning Behind the Rules: Ignatius' First Letter to Teresa Rejadell', *The Way Supplement*, 64 (Spring 1989), pp. 37-50.

84 THE CONCEPT OF IGNATIAN MYSTICISM

the things in the world . . . so it is a great mercy of God when he darkens them (your powers), and impoverishes the soul in such a way that it cannot, with them, err. . . .¹⁸

It is not, however, that John of the Cross and Ignatius disagree about how human beings relate to God. It is rather that their rhetorics highlight different aspects of that relationship. John stresses, starkly and relentlessly, the need to die to self in order to live in God; Ignatius' concern is with how that option is actually to be lived out amid the ambiguities of messy human situations. He knows that the enemy of human nature, crudely or subtly, can take on a pious guise attractive to the religiously committed, and he therefore provides a pedagogy of discernment. Neither author incorporates the concerns of the other systematically, and hence their formulations may appear contradictory; equally, neither excludes the other's concerns in principle. A lived Christian spirituality and mysticism can, perhaps should, profitably draw on both eclectically. No one needs to worry if the ends do not tie up.

Moreover, to repeat, John's rhetoric of passivity merely describes what it feels like to be undergoing a developmental transition; it is not committed to strange metaphysical claims about the complete suspension of creaturely activity. If one has this in mind, then what Ignatius and John say about the role of images in prayer begins to converge. John's scepticism about visions and locutions owes little if anything to a Platonism unintegrated into Christianity, and everything to how God is manifest in Christ's broken body. John imagines God speaking as follows:

'If for you I have now had all things spoken in my Word, which is my Son, and I don't have any other, what could I answer you with, or reveal to you, that would be more than this? Fix your eyes on him alone, because in him I have everything for you, spoken and revealed. . . . For you are asking for locutions and revelations that are partial: if you fix your eyes on him, you will find it in full, because he is my locution in full, my vision in full, and my revelation in full.'¹⁹

Mature faith involves a detachment from particular images, not because we have somehow moved into a mode of prayer independent

¹⁸ John of the Cross to Juana de Pedraza, 12 October 1589 (Letter 19).

¹⁹ *Ascent*, book 2, chapter 22, n. 5. I have learnt the importance of this passage in the interpretation of John from Iain Matthew, *The Impact of God: Soundings from St John of the Cross* (London: Hodder and Stoughton, 1995), pp. 123-125.

of the flesh, but rather because on Calvary God's identification with our condition is so total as to have become all-pervasive, unrestricted.

Ignatius' style and idiom is admittedly different. Nevertheless, he may share John's vision of how piety typically moves from a focus on imagery to a more diffused sense of the divine presence. For various reasons—Ignatius' verbal reticence, misunderstandings in the Vulgate text and in the Directories—commentators on Ignatius assign comparatively little importance to the Third and Fourth Weeks of the Exercises, even though they demand a considerable proportion of the time and energy of anyone undergoing the full process.²⁰ The petitions for the prayer in the Third Week involve a new, more intense and unitive identification with the crucified Christ—'shatteredness with Christ shattered' (Exx 203—*quebranto con Cristo quebrantado*). In the Fourth Week, we ask for a joy not simply of participating in the paschal mystery (as the Vulgate has it), but a rejoicing in Christ's own joy (Exx 221). Ignatius' texts are too few and fragmentary for us to be sure what he meant. But it is at least an attractive possibility that he is pointing towards something like the process of existential decentring that is John's explicit concern in the *Ascent* and the *Dark Night*. John, paradoxically, expends much time and effort in telling us how passive the process is; Ignatius honours this reality by reticence, by simply leaving the retreatant with the passion and resurrection narratives, and allowing time and space for the transformation to take place.

Moreover, at the culminating moments in the Ignatian texts, our apprehension of Christ ceases to be centred on an imagination of his body. Instead, the mystery of grace is seen as pervading the whole creation. The Fourth Week culminates in the Contemplation to Attain Love; the visions of Christ 'like a white body' give way to an experience at the Cardoner where it is 'not that he saw some vision, but understanding many things, spiritual things just as much as matters of faith and learning, and this with an enlightenment so strong that all things seemed new to him'.²¹ For both authors, particular realities recede as we apprehend the fullness of the Incarnation, and *all things*, our own consciousnesses included, become 'charged with the grandeur of God'.

It may be misleading, then, to see Ignatian mysticism as one type of mysticism among others. Ignatius offers us, rather, a distinctive articulation of the mystical reality common to all who are in the new

²⁰ See Brian O'Leary, 'Third and Fourth Weeks: What the Directories Say', *The Way Supplement*, 58 (Spring 1987), pp. 3-20; and my "'Our Lady" and the Graces of the Fourth Week', *The Way Supplement*, 99 (Autumn 2000), pp. 44-60.

²¹ *Autobiography*, nn. 29, 30.

86 THE CONCEPT OF IGNATIAN MYSTICISM

creation. Ignatius' account stresses particularly the need for reflection and discernment about just *how* to live the gospel amid the shifting ambivalences of everyday situations. Evidently, the vocations of Ignatian and Carmelite religious differ, and are mutually exclusive. But the relationship between Ignatian and Carmelite mysticisms, or spiritualities, is different from that between Ignatian and Carmelite consecrated life. Whoever we are, we can, indeed should, draw on the wisdoms of other traditions besides our own. Spiritual wisdom is there to be shared, in principle with all who participate—whether explicitly or anonymously—in the mystery of Christ.

We might go further. In this article, 'spirituality', 'mysticism' and 'contemplation' have been used almost interchangeably. There is an important value reflected in this kind of usage: the mystical should not be detached from the ordinary life of faith. But perhaps there are nevertheless prophetic figures, people who live at the frontiers of a spiritual tradition, and who explore its internal tensions and anomalies. Perhaps it is for such people and their experience—experience involving greater rather than lesser involvement with the everyday's pain and perplexity—that the term 'mystical' should be reserved.²² If there is anything to be said for this suggestion, then it is not his elevated prayer states that make Ignatius a mystic, but rather his contribution to our understanding of ministry: his programmatic sensitivity to individuals; his provision of a spiritual pedagogy enabling us to engage with divine promptings not so easily recognised in more public settings; and his founding of a body of apostles dedicated to 'service at the frontiers', to the care of those whose needs are not met by existing structures.²³ On this account contemplative intimacy is not so much a matter of privileged prayer experiences as of prophetic, creative discipleship. It impels us beyond social and ecclesial convention into the ever greater mystery of God.

Philip Endean SJ taught until recently at Heythrop College, University of London. He is now Editor of *The Way*, and lectures in theology within the University of Oxford.

²² I have taken this idea from the writings of Rowan Williams, especially 'The Prophetic and the Mystical: Heiler Revisited', *New Blackfriars*, 64 (1983), pp. 330-347, and *Teresa of Avila* (London: Geoffrey Chapman, 1991), pp. 150-158.

²³ See Ignacio Iglesias, "'Service at the Frontiers" in Jesuit Sources', *Review of Ignatian Spirituality (CIS)*, 27/1 (1996), 7-20.

I San Ignacio ante la muerte

Javier Melloni

En su *Autobiografía*, San Ignacio se refiere a sí mismo como el peregrino, término que aparece setenta y siete veces a lo largo del relato. ¿De dónde a dónde fue su peregrinaje? De su propio autocentramiento al centramiento en Dios. La muerte física o biológica es la culminación de ese descentramiento, de ese éxodo, de ese caminar hacia un término que al mismo tiempo es nuestro origen. En los Ejercicios se encuentra una significativa sentencia que recoge este dinamismo: “*Piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer e interés*” [Ej 189]. Este salir de sí es un entrar en Dios. Y este salir, como ese entrar, es inacabable hasta el momento de la muerte, donde nuestro adentramiento en Él será definitivo. Pero antes de que suceda hay que hacer un largo recorrido. San Ignacio narra este proceso en su *Autobiografía*. También aparecen referencias en los Ejercicios y en las *Constituciones*. A través de estos tres textos podemos seguir el rastro de cómo él se situó ante la muerte y cómo estuvo presente en varios momentos de su vida como mistagoga y maestra.

119

1. San Ignacio ante la muerte en la Autobiografía

El primer momento en que Ignacio se confronta con la muerte está en estrecha relación con su conversión, tras la herida en la batalla de Pamploña. Hallándose convaleciente en su habitación en Loyola,

Iba empeorando, sin poder comer y con los demás accidentes que suelen ser señal de muerte. Llegando el día de san Juan, al tener muy poca confianza los médicos de su salud, fue aconsejado que se confesase. Recibió los sacramentos la víspera de san Pedro y san Pablo y los médicos dijeron que si hasta la media noche no sentía mejoría, se podía contar por muerto. El dicho enfermo era devoto de san Pedro, y así quiso nuestro Señor que aquella misma media noche se comenzase a hallar mejor. Fue tanto creciendo la mejoría, que de ahí a algunos días se juzgó que estaba fuera de peligro de muerte [Au 3].

Javier Melloni

El párrafo comienza diciendo que no podía comer y lo menciona como el primer signo de su estado terminal. Y esto es así porque comer está vinculado al instinto primordial de vivir y a su fortalecimiento; sin embargo, está también indisolublemente vinculado a la pulsión de depredación. Cuando comemos, algo muere para que nosotros tengamos vida. Por ello el ayuno está presente en todas las vías espirituales como un camino de contención que ayuda a la rendición del yo. De un modo inesperado, se recupera en la vigilia de san Pedro y san Pablo. No había llegado su momento. Los que han estado a punto de morir por enfermedad o por accidente tienen una percepción diferente de la vida de los que no han conocido tal extremo. Marcados por esta experiencia les queda un fondo de gratitud y de desasimiento que marca con frecuencia un cambio de orientación, tal como sucedió con san Ignacio. Sin embargo, una única experiencia no consigue cambiar las capas más profundas de nuestro ser, las cuales no se rinden fácilmente.

La persistencia de una autoafirmación altiva se pone de manifiesto poco después, camino de Jerusalén, a la altura de Zaragoza, a propósito de la discusión con un musulmán. Aunque había partido como peregrino, sus pulsiones violentas seguían en él. Veamos cómo se desarrolló el encuentro con el musulmán a propósito de una discusión sobre la doble virginidad de María:

120

Yendo por su camino le alcanzó un moro, caballero en su mulo; hablando vinieron a hablar en nuestra Señora; y el moro decía que bien le parecía a él la Virgen haber concebido sin hombre; mas el parir, quedando virgen, no lo podía creer, dando para esto las causas naturales que a él se le ofrecían. El peregrino, por muchas razones que le dio, no pudo deshacer tal opinión.

Tras este acalorado diálogo, el musulmán decide proseguir su camino más aprisa e Ignacio se queda solo,

pensando en lo que había pasado con el moro. En esto le vinieron unas mociones que hacían en su ánimo descontentamiento, pareciéndole que no había hecho su deber, y también le causan indignación contra el moro, pareciéndole que había hecho mal en consentir que un moro dijese tales cosas de nuestra Señora, y que era obligado volver por su honra. Perseverando mucho en el combate de estos deseos, quedó dudoso sin saber lo que era obligado a hacer [Au 15-16].

Finalmente retrocede para ir a buscarle y aquí aparece una expresión sorprendente: “*para darle de puñaladas por lo que había dicho*” [Au 16]. Pero al encontrar una encrucijada, deja en manos de la mula la

San Ignacio ante la muerte

resolución final: si tomaba el camino por donde había ido el moro, vuelve a utilizar la expresión: “*le daría de puñaladas*”; si tomaba el otro, lo dejaría estar. Gracias a Dios, la mula eligió el camino de la no-violencia. Hemos visto que en el texto aparece dos veces esa expresión tan brutal. Y ello por una mera discusión que se convierte en una cuestión de honor, no solo respecto a la Virgen María, sino por su orgullo herido porque “*por muchas razones que le dio, no pudo deshacer tal opinión*”. Es decir, al no deshacerle la opinión, quiere deshacerse de él. La pulsión de muerte todavía está incrustada en el peregrino. Sabemos que antes de su conversión había tenido problemas con el uso de las armas. Diego Laínez escribe de Ignacio que “*era especialmente travieso en revueltas y cosas de armas*”¹. En los Carnavales de 1515 en Azpeitia estuvo envuelto en una reyerta junto con su hermano por lo que ambos fueron procesados. En las actas del juicio se dice que andaba “de ordinario armado de coselete y coraza, de flechas y ballestas y de todo género de armas, como un hombre de armas”². Tres años más tarde pide permiso al ayuntamiento de Azpeitia para disponer de armas con el fin de defenderse de quien le buscaba por alguna contienda pendiente³. Su misma participación en la batalla de Pamplona muestra que el recurso a la violencia no era un problema para él. Con este trasfondo se comprende mucho mejor la importancia que tuvo el gesto de entregar su espada ante la Virgen de Montserrat.

121

El siguiente episodio tiene lugar durante los primeros meses de su estancia en Manresa. La pulsión de muerte sigue latente pero, en este caso, en lugar de matar a otro, es él el que se quiere matar a sí mismo. Se halla al borde de la desesperación provocada por la obsesión por unos escrúpulos que giran en torno a su autoimagen. Tanto en el caso del musulmán como en su tentación de suicidio, Ignacio sigue siendo el centro de sus decisiones. Matar o matarse son determinaciones radicales del ego que busca posesionarse con absoluta de sí mismo o de los demás. Veamos qué le detuvo en esta ocasión:

Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones con grande ímpetu para echarse a un gran agujero que tenía su cámara y que estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: «¡Señor, no haré cosa que te ofenda!», repitiendo estas palabras muchas veces [Au 24].

¹ FN I, 154-156.

² Citado por R.GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1986, 97-99.

³ Op. cit., 130.

Javier Melloni

Lo que en esta ocasión le detiene no es una mula sino el pensamiento de Dios. Quitarse la vida supone atravesar una línea roja cuyo territorio pertenece a Dios. Ello le permite contener su pulsión. Frenado por este pensamiento, se le ocurre recurrir al ayuno para llevar su vida al límite pero sin que lo haya de traspasar:

Matar o matarse son determinaciones radicales del ego que busca posesionarse con absolutez de sí mismo o de los demás.

Le vino al pensamiento la historia de un santo, el cual, para alcanzar de Dios una cosa que mucho deseaba, estuvo sin comer muchos días hasta que la alcanzó. Y estando pensando en esto un buen rato, al fin se determinó de hacerlo, diciendo consigo mismo que ni comería ni bebería hasta que Dios le proveyese o que se viese ya del todo cercana la muerte. Porque si le acaeciese verse in extremis, de modo que, si no comiese, se hubiese de morir luego, entonces determinaba de pedir pan y comer; en el caso de que lo pudiera él en aquel extremo pedir y comer [Au 24].

No necesitó llegar hasta tal límite. La liberación de su agonía a causa de los escrúpulos se resuelve poco a poco a medida que va cediendo su voluntad. Una mañana al despertarse se le presentó la visión de un trozo de carne. Comprendió que, aunque estaba en contra del propósito que se había hecho, se le había presentado “*para que de aquí en adelante la comiese*” [Au 27]. Ignacio va entendiendo que no tiene que llevar las cosas hasta el extremo que se propone, sino que Dios le está invitando a dejarse conducir. Es decir, va cediendo a la determinación de su ego para poner su confianza en Dios. Tras la iluminación del Cardoner las cosas cambian todavía más. Se produce en él un radical descentramiento de la mirada, a partir de lo cual “*le parecía que fuese otro hombre y que tuviese otro intelecto que el que antes tenía*” [Au 30]. Este nacimiento deja atrás un hombre viejo. No es por azar que justo a continuación aparezcan los pasajes más explícitos en el que el peregrino reflexiona sobre su actitud ante la muerte [Au 32 y 33]. El primero es una enfermedad muy grave que tuvo mientras se hallaba en el albergue para pobres y peregrinos de Manresa:

Se llegó de una fiebre muy recia a punto de muerte, que claramente juzgaba que el ánima se le había de salir. Y en esto le venía un pensamiento que le decía que era justo. Con tal pensamiento tenía tanto trabajo, que no hacía sino repugnarle y poner sus pecados delante. Y con esto tenía más trabajo que con la misma fiebre; mas no podía vencer tal pensamiento por mucho que trabajaba. Aliviado un poco de la fiebre, ya no estaba en aquel extremo de expirar, y empezó a dar grandes gritos a unas señoras, que habían venido a visitarle, que por amor de Dios, cuando otra vez le viesen en punto de morir, le gritasen diciéndole que era un pecador y que se acordase de las ofensas que había hecho a Dios [Au 32].

San Ignacio ante la muerte

La enfermedad ha pasado a un segundo plano para dejar en primero su combate espiritual que pone de manifiesto un estado todavía muy autocentrado: se siente digno de morir, con las manos demasiado llenas de sí mismo. El potencial revelador de la muerte pone al descubierto lo que en circunstancias normales permanece latente y difuso: la capa narcisista que todavía le cubre. Pero no sólo se manifiesta eso: también la claridad y la fuerza para desprenderse de ello. Esa lucha es librada gracias a la situación límite en que se halla, la cual actúa como acicate. Frente a la voz que le hace sentirse justo, recurre a la voz de las mujeres que han venido a asistirle que le recuerden su verdad. Es decir, ante las puertas de su muerte le ha brotado tanto la autosatisfacción como la claridad de que no puede morir en ese estado y lo mucho que le queda por recorrer.

El siguiente episodio tiene lugar catorce años más tarde en el mar, dirigiéndose hacia Venecia:

Yendo de Valencia para Italia por mar con mucha tempestad, se le quebró el timón a la nave, y la cosa vino a términos que, a su juicio y de muchos que venían en la nave, naturalmente no se podría huir de la muerte. En este tiempo, examinándose bien, y preparándose para morir, no podía tener temor de sus pecados, ni de ser condenado; mas tenía grande confusión y dolor, por juzgar que no había empleado bien los dones y gracias que Dios Nuestro Señor le había comunicado [Au 33].

123

El modo de reaccionar es muy diferente al anterior: ya no está satisfecho de sí mismo sino que es consciente de todo lo que le ha quedado por hacer como respuesta a los dones recibidos. A pesar del progreso respecto a unos años atrás, la mirada todavía está dirigida hacia sí mismo porque aún está pendiente de evaluar su respuesta. No hay temor, pero no está todavía en el reino de la gratuidad.

El tercer momento se sitúa ya avanzada su edad:

En el año 50 estuvo muy malo de una muy recia enfermedad que a juicio suyo y aun de muchos, se tenía por la última. En este tiempo, pensando en la muerte, tenía tanta alegría y tanta consolación espiritual en haber de morir, que se derretía todo en lágrimas; y esto vino a ser tan continuo, que muchas veces dejaba de pensar en la muerte, por no tener tanto de aquella consolación [Au 33].

Estas palabras recuerdan el pasaje que recoge Pedro de Ribadeneira en su biografía:

Al cabo de un rato de fijar los ojos en el cielo y estando como hombre arrobado y suspenso y que volvía en sí, se estremecía y saltándole las lágrimas de los ojos por

Javier Melloni

el grande deleite que sentía en su corazón, le oía decir: “¡Ay, cuán vil y baja me parece la tierra cuando miro al cielo!”⁴.

La muerte de San Ignacio fue muy discreta. En palabras de Polanco, “pasó al modo común de este mundo”.

Aquí solo hay olvido de sí mismo. Ya no queda ninguna autorreferencia sino que su mirada está totalmente dirigida hacia Dios. El peregrino está a punto de terminar su ruta y está listo para concluirla. Desde hacía años tenía una salud delicada, con frecuentes dolores agudos de estómago. Tras esa grave enfermedad de 1550 a la que se refiere, presentó su renuncia al generalato porque no se veía con fuerzas. Sus compañeros no aceptaron la renuncia. Siguió en el cargo, pero más debilitado. Se comentaba en la casa que cuando

había algún problema importante, san Ignacio se reponía. Así lo recoge González de Cámara en su *Memorial*: “Cuando hay trabajos, el Padre Ignacio está sano”⁵.

Su muerte fue muy discreta. Durante todo el mes de julio se encontró muy mal hasta el punto que le llevaron a la casa de campo del colegio romano. Regresó a Roma los últimos días de julio. Murió durante una madrugada calurosa romana, el 31 de julio de 1556, después de haber repetido varias veces durante la noche: “¡Ay, Dios!”. En palabras de Polanco: “Antes de dos horas del sol, estando presente el P. Madrid y el P. Andreas de Freux, dio el alma a su Criador y Señor, sin dificultad alguna”. Y añade: “Pasó al modo común de este mundo”⁶. La semilla contenida en la cáscara del cuerpo estaba lista para partir. En la autopsia le encontraron tres piedras biliares en el hígado. El peregrino había llegado ya en vida al final de su peregrinaje porque él mismo dice en el término de su relato que con los años había estado “*siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios, y ahora más que en toda su vida. Y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba*” [Au 99]. Si podía encontrar a Dios con tanta facilidad es porque se había desalojado de sí mismo. Ignacio había culminado su peregrinaje en vida y ya estaba habitando en Dios.

Este rápido recorrido por los momentos más significativos de la vida de Ignacio en relación con la muerte nos permite comprender mejor los

124

⁴ PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vida de San Ignacio de Loyola*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1942, p.35-36.

⁵ L.GONÇALVES DE CÁMARA, *Recuerdos Ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1992, n.131, p.113.

⁶ Carta circular a todos los Superiores de la Compañía, enviada el 6 agosto de 1556, *PCo*, II, 585.

San Ignacio ante la muerte

otros dos documentos donde trasladó su experiencia convirtiéndola en enseñanza.

2. El papel de la muerte en los Ejercicios

Desde el comienzo, el horizonte de la muerte está presente en tanto que en el *Principio y Fundamento* se menciona que hay que estar indiferente ante la vida larga o la vida corta [Ej 23]. Esta disponibilidad es condición para nuestra libertad. El sentido de la vida no se juega en la cantidad de años que vivamos, sino en la autenticidad con que vivamos. Encontramos de algún modo el ser-para-la-muerte heideggeriano: cada momento es determinante porque la muerte nos pone un límite ante el que confrontarnos. No para temerla sino, al contrario, para tomar conciencia de nuestra finitud, una finitud que no coarta sino que nos libera porque nos sitúa ante lo único necesario: vivir orientados sin distracciones hacia lo esencial, “solo deseando y eligiendo lo que más conduce para el fin que somos creados” [Ej 23].

En Primera Semana el recurso a confrontarse con el momento de la muerte aparece como un telón de fondo. Así lo recogen explícitamente dos de las adiciones:

Segunda adición: Cuando me despertare (...) en el segundo ejercicio, haciéndome pecador grande y encadenado, es a saber, que voy atado como en cadenas a parecer delante del sumo Juez eterno, trayendo en ejemplo cómo los encarcelados y encadenados ya dignos de muerte parecen delante su juez temporal. Y con estos pensamientos vestirme, o con otros, según subyecta materia [Ej 74].

Sexta adición: No querer pensar en cosas de placer y alegría, como de gloria, resurrección, etc.; porque para sentir pena, dolor y lágrimas por nuestros pecados impide cualquier consideración de gozo y alegría; mas tener delante de mí quererme doler y sentir pena, trayendo más en memoria la muerte, el juicio [Ej 78].

La *memoria mortis* estaba muy presente en el tiempo de san Ignacio. Durante el s. XIV la peste negra había devastado un tercio de la población europea. Los frescos que recubren las paredes de la capilla doméstica del castillo de Javier representan la danza de la muerte. Ello no tenía una intención macabra, sino que servía para recordar el carácter efímero de todas las cosas y ayudaba a vivir desasidamente. A los poderosos les recordaba la transitoriedad de su gloria y de su poder. También eran muy populares los *Ars moriendi*, manuales sobre cómo disponerse para morir, los cuales se complementaron con los *Ars vivendi*, porque, al fin y al cabo, el arte de

Javier Melloni

saber morir es el mismo arte de saber vivir. Ante ese límite, uno puede horrorizarse o sonreír, como el rostro del Cristo que se halla en esa misma capilla.

El quinto punto de meditación para los primeros ejercicios de Primera Semana tiene que ver con la sorpresa y el agradecimiento de estar vivo a pesar de todas las pulsiones destructivas que uno incubaba:

Al fin y al cabo, el arte de saber morir es el mismo arte de saber vivir. Ante ese límite, uno puede horrorizarse o sonreír, como el rostro del Cristo de Javier.

Exclamación admirativa con crecido afecto discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dejado en vida y conservado en ella: los ángeles, como sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido y guardado y rogado por mí; los santos cómo han sido en interceder y rogar por mí; y los cielos, sol, luna, estrellas, y elementos, frutos, aves, peces y animales; y la tierra cómo no se ha abierto para sorberme, creando nuevos infiernos para siempre penar en ellos [Ej 60].

126

La confrontación con la irreversibilidad de nuestros actos actúa como resorte de la conciencia. En el Directorio oficial de 1599 se menciona la posibilidad de proponer como tema de meditación la propia muerte⁷. Esta práctica está presente en otras tradiciones, como en los monjes ortodoxos y también en ciertas comunidades sufíes que meditan ante sus tumbas, incluso en el interior de sus futuras tumbas. Esta práctica es un ataque directo a las falsas identificaciones del ego. La luz que se recibe otorga una nueva oportunidad a la vida y éste es uno de los objetivos de los Ejercicios: vivir conscientes de la repercusión escatológica de nuestras acciones y decisiones. Hoy no nos ayuda el recurso al temor ni a la amenaza del infierno, sino que respondemos más a la posibilidad de la plenitud que produce conocer la verdadera dimensión de nuestro comportamiento. De aquí que todos los coloquios de Primera Semana se hagan ante Cristo en la cruz:

Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio: cómo de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto, mirando a mí mismo, lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo; y así viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere [Ej 53].

Cristo en cruz es el umbral hacia una nueva forma de vida. Lo que haga

⁷ “Además de los cinco ejercicios se pueden añadir otros, según se dice al final del quinto ejercicio [Ej 72], tales como de otras penas del pecado, de la muerte, del juicio o de otros tormentos del infierno” (D 128), *Los Directorios de los Ejercicios*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2000, 350.

San Ignacio ante la muerte

a partir de ahora debe pasar por ese umbral. Por ello reaparece la muerte en Segunda Semana en torno de la elección:

Como si estuviese en el artículo de la muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el modo de la presente elección; y, reglándome por aquella, haga en todo mi determinación [Ej 186].

Del mismo modo, en las *Reglas para distribuir limosnas* se menciona tal horizonte como ámbito de libertad:

Quiero considerar, como si estuviese en el artículo de la muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el oficio de mi administración; y reglándome por aquella, guardarla en los actos de mi distribución [Ej 340].

Elegir ante el momento de morir da claridad y libertad porque entonces habrán desaparecido los apegos, todo aquello a lo que nos aferramos y que ofusca nuestro entendimiento. En contraposición a ello, en la meditación de los Tres Binarios, Ignacio presenta como ejemplo de mala disposición un tipo de personas que eluden y posponen las decisiones decisivas que han de tomar:

El primer binario querría quitar el afecto que a la cosa adquirida tiene, para hallar en paz a Dios nuestro Señor y saberse salvar; y no pone los medios hasta la hora de la muerte [Ej 153].

El peligro es quedar instalados en esta situación tóxica y ambigua que impide crecer. El temor a la pérdida hace aplazar indefinidamente unas decisiones que nos estancan y bloquean el flujo del vivir.

La elección se sitúa al término de la Segunda Semana, cuando el ejercitante ha dilucidado y abrazado la llamada que Dios le hace. Si tal es el objetivo de los Ejercicios, parecería que deberían acabar entonces. Sin embargo, se trata solo de la mitad del recorrido. Queda todavía el paso por la Tercera y la Cuarta Semanas. La primera supone una adentramiento en los afectos aparentemente destructores de la muerte –“*considerar cómo la divinidad se esconde*” [Ej 196]– para que se puedan manifestar sus efectos transformadores [Ej 223]. Con esta anticipación de lo que sucederá se produce un cambio de percepción. Ya desde ahora está abrazada la propia muerte bajo la luz de la resurrección. Los Ejercicios culminan con esa ofrenda integral: “*Tomad, Señor, y recibid, toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad...*” [Ej 234]. Esta oración marca el comienzo de una disposición que se irá agrandando a lo largo de toda una

Javier Melloni

vida hasta llegar a la rendición total. Como dice una sentencia medieval, “quien muere antes de morir, no muere cuando muere”.

3. La mención de la muerte en las Constituciones

“Así en la vida como
 en la muerte”.
 San Ignacio tenía
 conciencia de que
 morimos como vivimos.

Antes de concluir este artículo, merece retomar lo que san Ignacio dejó escrito en las Constituciones sobre cómo debería saber y poder morir un jesuita. En la parte VI dedicada a los que ya han sido admitidos a la Compañía, se destina el capítulo cuarto a esta cuestión, bajo el epígrafe: “*De la ayuda que se da en la muerte de los de la Compañía*”. Allí se lee:

Como en la vida toda, así también en la muerte, y mucho más, debe cada uno de la Compañía esforzarse y procurar que Dios Nuestro Señor sea en él glorificado y servido, y los prójimos edificados. Por lo menos por el ejemplo de su paciencia y fortaleza, con fe viva, esperanza y amor de los bienes eternos que nos mereció y adquirió Cristo Nuestro Señor con los trabajos tan sin comparación alguna de su temporal vida y muerte [Co 595].

128

“Así en la vida como en la muerte” comienza diciendo el párrafo. San Ignacio tenía conciencia de que morimos como vivimos. Y el modelo no puede ser otro que Cristo, en el cual estamos llamados a reconocernos. El texto prosigue considerando cómo la enfermedad nos debilita y cómo tenemos y tendremos necesidad unos de otros en ese momento de tránsito:

Sin embargo, porque muchas veces la enfermedad es de tal cualidad que quita en gran parte el uso de las potencias del ánima, y es aquel paso tal que por las graves impugnaciones del demonio y lo mucho que importa no ser vencido por él, requiere el socorro de la fraterna caridad [Co 595].

En este pasaje hallamos reminiscencias de lo que el peregrino vivió en Manresa y en muchos otros momentos de su vida: la necesidad de los demás. Tal es uno de los efectos de la capacidad sanadora de la enfermedad como debilitadora del ego. El otro pasaje significativo de las Constituciones para nuestro asunto aparece a propósito de las cualidades que ha de tener el P. General:

Y así mismo la magnanimidad y fortaleza de ánimo le es muy necesaria para sufrir las flaquezas de muchos, y para comenzar cosas grandes en servicio de Dios Nuestro Señor; y perseverar constantemente en ellas cuanto conviene, sin perder ánimo con las contradicciones (aunque fuesen de personas grandes y potentes), ni

San Ignacio ante la muerte

dejarse apartar de lo que pide la razón y el divino servicio por ruegos o amenazas de ellos, siendo superior a todos casos, sin dejarse levantar con los prósperos ni abatirse de ánimo con los adversos, estando muy aparejado para recibir; cuando fuese menester; la muerte por el bien de la Compañía en servicio de Jesucristo Dios y Señor Nuestro [Co 728].

Dos iconos nos evocan estas palabras y encarnan lo que San Ignacio habría deseado: Lorenzo Ricci (1703-1775) muriendo solo en el castillo de Sant'Angelo después de dos años de prisión, y los últimos años del P. Arrupe (1907-1991) en la enfermería de la curia generalicia, donde vivió prolongadamente las palabras que dirigió a los jesuitas presentes en la Congregación General XXXIII:

Yo me siento, más que nunca, en las manos de Dios. Es lo que he deseado toda mi vida, desde joven. Y eso es también lo único que sigo queriendo ahora. Pero con una diferencia: hoy toda la iniciativa la tiene el Señor. Les aseguro que saberme y sentirme totalmente en sus manos es una profunda experiencia⁸.

Todos, como peregrinos, estamos llamados a llegar de este modo a nuestro final, que no será sino nuestro Principio.

⁸ Congregación General XXXIII de la Compañía de Jesús, Mensajero, Bilbao 1983, 108.

Discernimento apostolico in comune

di ARTURO SOSA S.J.	3
I. Contribuire al discernimento in comune	3
II. Le basi del discernere in comune	5
III. Principali proprietà del discernimento in comune	7
1. <i>Unione degli animi</i>	7
2. <i>Conoscenza di come si discerne</i>	7
3. <i>Scegliere bene la materia su cui discernere</i>	9
4. <i>Sapere chi partecipa e per quale ragione</i>	9
5. <i>Libertà interiore</i>	10
6. <i>Mettere in comune la preghiera</i>	10
7. <i>La conversazione spirituale</i>	10
8. <i>La pratica sistematica dell'esame</i>	11
9. <i>Stabilire come prendere la decisione finale</i>	12
IV. Riflessione finale	12

Le regole della prima settimana EE [313-327]

di GAETANO PICCOLO S.J.	13
<i>Primo tempo</i> [175]	15
<i>Secondo tempo</i> [176]	15
<i>Terzo tempo</i> [177]	15

Come se vedesse Cristo nostro signore mangiare con i suoi apostoli

Le regole per regolarsi in futuro in quanto al mangiare [ES 210-217]

di JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.	20
1. Introduzione: le regole complementari degli Esercizi Spirituali	20
2. Uno schema di riferimento per inquadrare le regole complementari	21
3. Le regole per regolarsi in futuro in quanto al mangiare	24
3.1. <i>Perché nella terza settimana?</i>	24
3.2. <i>Qual è il significato delle regole per ordinarsi nel mangiare?</i>	26
3.3. <i>La struttura e il contenuto delle Regole</i>	29
4. Il significato delle regole per la Spiritualità Ignaziana	30
4.1. <i>Il desiderio dell'ordine</i>	30
4.2. <i>L'uso dei mezzi materiali e umani</i>	31
4.3. <i>Gestire l'esperienza dei fallimenti personali e non fuggire dalle difficoltà</i>	31
4.4. <i>Cercare e trovare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio</i>	32
4.5. <i>Ordine e servizio</i>	32
4.6. <i>L'indifferenza</i>	33



5. L'attualità delle regole per ordinarsi nel mangiare	34
6. Un esempio dell'adattamento delle regole per ordinarsi nel mangiare	37
7. Conclusione	38
Bibliografia	41

Le “Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante”

di FEDERICO LOMBARDI S.J.	43
Il testo delle Regole negli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio	43
Di che cosa parliamo	45
L'esperienza vissuta di sant'Ignazio come sfondo per la comprensione delle regole	47
Le regole per sentire nella Chiesa nella dinamica complessiva degli Esercizi	49
Il cuore delle regole per sentire nella Chiesa	52
Le regole del “lodare”	57
Le regole sui rapporti con le diverse funzioni che sono nella Chiesa	61
Le regole sulla grande attenzione nel modo di parlare	65
Verso il servire per puro amore	67

Leggi di libertà

*Il discernimento secondo le regole della seconda settimana
degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio*

di ANNA MARIA CAPUANI.....	69
Introduzione	69
1. Come si comportano i diversi “spiriti”	71
2. La consolazione senza causa	73
3. La consolazione con causa	75
Conclusione	80

Alcune note sul metodo trascendentale in Rahner e Lonergan

di GIORGIA SALATIELLO	81
Trascendentale	81
Coscienza di sé	83
Dinamismo	85
Sintesi conclusiva	85

La gradualità della «coscienza differenziata» in B. Lonergan. Origini ignaziane?

di FERENC PATSCH S.J.	88
1. La teoria della progressiva «differenziazione della coscienza umana» in B. Lonergan	89
1.1. <i>L'idea di sviluppo, ovvero i «quattro ambiti fondamentali del significato» – spiegazione ad usum delphini</i>	89
1.2. <i>«Differenziazione»: un processo necessario e positivo</i>	91

2. Gradualità in s. Ignazio di Loyola: una fonte possibile per Lonergan	93
2.1. <i>Tre tappe della maturazione della vita spirituale</i>	94
2.2. <i>Un esempio: lo sviluppo della vita di preghiera ovvero i «tre modi di pregare»</i>	95
3. A mo' di conclusione	97

La conversione secondo Lonergan e Loyola

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.	98
Un cambio d'orizzonte e una trasformazione	98
Dinamismi della conversione	100

The Trinitarian Visions of St Ignatius Loyola and Bernard Lonergan: Comments on the Divine Missions

by ROBERT M. DORAN S.J.	105
1. An Interpretation of and Development upon Lonergan's Understanding of the Trinitarian Missions of the Son and the Holy Spirit	106
2. An Ignatian Analogy for the Divine Processions	108
3. A Genetic Development	111

da Christus:

Saint Joseph, dans la mystique de Lallemant

di TIBOR BARTÓK	115
D'une dévotion personnelle à une théorie spirituelle	116
<i>D'une dévotion personnelle à une théorie spirituelle</i>	116
<i>Dans l'enseignement mystique de Lallemant</i>	117
Théorie mystique	118
<i>Sous la conduite de l'Esprit saint et de saint Joseph</i>	118
Une dévotion en procès	120
<i>Direction spirituelle et formation jésuite</i>	120
<i>Climat de méfiance</i>	121

da The Way Supplement:

The Concept of Ignatian Mysticism

Beyond Rahner and deGuibert

di PHILIP ENDEAN	125
Spiritualities, Pilgrimages and Odisseys	127
What Ignatius Bring to Christian Mysticism	130

da Manresa:

San Ignacio ante la muerte

di JAVIER MELLONI	135
1. San Ignacio ante la muerte en la Autobiografía	135
2. El papel de la muerte en los Ejercicios	141
3. La mención de la muerte en las Constituciones	144
Indice	146