



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.26-2018 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

PAVULRAJ MICHAEL S.J.

"Paramabhakti and Intense Love of God".

A Dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius

ADELSON ARAÚJO DOS SANTOS S.J.

La capacità di discernere e l'ascolto del "cuore"

STANISLAW MORGALLA S.J.

Come riconoscere e combattere l'inganno degli scrupoli:

le note di Sant'Ignazio di Loyola EESS [345-331]

THOMAS MCCLAIN S.J. – ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

*"Nel ministero di distribuire elemosine
si devono osservare le regole seguenti" [ES 337-344]*

GIACOMO RUGGERI

L'esercizio della cura personalis in s. Benedetto, s. Francesco, s. Ignazio

PATRIZIA GALLUCCIO

Tracce bonaventuriane nella Dottrina spirituale di Louis Lallemant

GERARD WHELAN S.J.

Robert Doran and the Spiritual Exercises of St. Ignatius:

A Dialogue with Joseph Maréchal

on the Meaning of the Application of the Senses

Rassegna di Riviste

da Manresa: DARÍO MOLLÁ S.J.

Pedro Arrupe: su espiritualidad y mística

da Christus: PATRICK GOUJON S.J.

Discerner pour la mission

da The Way: JAMES M. BOWLER S.J.

*Ignatian Spirituality. A Bridge between Postmodernity
and Christian Institutional Structures*

da Mensaje: IGNACIO IPARRAGUIRRE S.J.

Dinamica Juvenil de la espiritualidad ignaziana



Il vigesimo sesto numero della rivista si apre con un contributo di Pavulraj Michael, sj in cui si rapporta la Bhagavad Gita con gli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio attraverso i concetti di *Paramabhakti* e l'amore intenso verso Dio. Il secondo articolo è di Adelson Araújo dos Santos, sj, il quale sviluppa uno studio sulla capacità di discernere e l'ascolto del 'cuore'. In seguito, si propongono due articoli per completare il ciclo sulle regole degli *Esercizi spirituali* avviato nel numero precedente: il primo, di Stanislaw Morgalla, sj: "Come riconoscere e combattere l'inganno degli scrupoli: Le note di Sant'Ignazio di Loyola [ES 345-331]" e il secondo di Thomas McClain, sj e Rossano Zas Friz De Col, sj sul "ministero di distribuire elemosine si devono osservare le regole seguenti [ES 337-344]".

A continuazione si prosegue con tre studi: "L'esercizio della *cura personalis* in s. Benedetto, s. Francesco, s. Ignazio", di Giacomo Ruggeri; "Tracce bonaventuriane nella *Dottrina Spirituale* di Louis Lallemant", di Patrizia Galluccio; e "Robert Doran and the *Spiritual Exercises of St. Ignatius: A Dialogue with Joseph Maréchal on the Meaning of the Application of the Senses*" di Gerard Whelan sj. Il primo studio collega la tradizione ignaziana della *cura personalis* con quella benedettina e francescana, il secondo rapporta la tradizione mistica ignaziana con quella francescana cercando le tracce di san Bonaventura nella *Dottrina spirituale* di Lallemant, mentre l'ultimo offre una ricerca sull'interpretazione di Joseph Maréchal rispetto alla contemplazione ignaziana dell'applicazione dei sensi da una prospettiva lonergiana.

Inoltre, come è già consuetudine, nella sezione *Rassegna di Riviste* si riportano nella loro impaginazione originale quattro articoli: Patrick Goujon, sj, "Discerner pour la mission" (*Christus* n. 254 [2017] 102-112); James M. Bowler, sj, "Ignatian Spirituality. A Bridge between Postmodernity and Christian Institutional Structures" (*The Way*, 52/1 [2013] 39-54); Darío Mollá, sj, "Pedro Arrupe: su espiritualidad y mística" (*Manresa* 88 [2016] 93-102); Ignacio Iparraguirre, sj, "Dinámica juvenil de la espiritualidad ignaziana" (*Mensaje*, n. 228 [1974] 149-158).

Nel prossimo numero si pubblicheranno le relazioni del ciclo sulla spiritualità ignaziana e la riconciliazione, e le relazioni della tavola rotonda sulla spiritualità ignaziana e la filosofia trascendentale. Sperando sempre che quanto è offerto attraverso questa rivista cooperi allo sviluppo della ricerca sulla tradizione ignaziana e allarghi i suoi orizzonti.

“*Paramabhakti* and Intense Love of God”

A Dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius

by PAVULRAJ MICHAEL S.J.*

The striking correspondence between the *paramabhakti* of the Bhagavad Gita and the Christian love of God led some Christian Indologists, in earlier days, to believe that the Bhagavad Gita had borrowed the notion from Christianity. The correspondence is interesting, but it does not justify such a theory. Undoubtedly, the two religions developed independently. The Bhagavad Gita is known almost certainly to be pre-Christian in date. The word *bhakti*, in its strict sense, is derived from the Sanskrit root *bhaj-*, which signifies “to divide”, “to distribute”, “to share with”, “to bestow”, “to serve” and “to adore”¹. *Bhakti* is an elastic term also meaning to be attached to, to be devoted to, or to resort to. The best translation of *bhakti* is “devotional faith” (BG 18:65-66). *Bhakti* may be defined as a love-impulse or love-culture that demands both a vertical commitment (to serve God) and a horizontal involvement (to share with others). “*Bhakti* implies true partnership, true companionship with God. At the same time it breathes always a spirit of universal fellowship”². Love for love’s sake is the motto or formula of a *bhakti-yogin*. God is an embodiment of love, and one attains God by loving God. *Vasanas* (worldly desires) and *trisanas* (cravings) are enemies of *bhakti*. So long as there is in mind any trace of desire for sensual objects, a person cannot have an intense longing for God³. *Bhakti* is also defined as “a supreme attachment to God, a spontaneous longing of the soul for God, and a feeling of the deepest love towards God”⁴. The intense love of

* PAVULRAJ MICHAEL S.J., docente di teologia e Preside dell’Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, michael@unigre.it

¹ M. Dhavamony, *Love of God According to Saivasiddhanta* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 13-14.

² B. K. Goswami, *The Bhakti Cult in Ancient India* (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Studies, 1954), 113.

³ *Bhakti* is the chief of sciences. He is wealthy indeed, who has love for the Lord. There is no sorrow other than lack of devotion to the Lord. There is no right course except love of the devotee for the Lord. The name, qualities, and *lilas* of the Lord are the chief things to be remembered. The lotus feet of the Lord are the chief objects of meditation. The *bhakti-yogin* would drink the nectar of divine love forever. Please refer to Swami Sivananda, *All about Hinduism* (Rishikesh: The Sivananda Literature Research Institute, 1961), 171-172.

⁴ *Bhakti* expresses solidarity and oneness with God who alone commands the cheerful devotion of the *bhakti* and it promotes an all round benevolence in the furtherance of the life interests of fellow-

God which the Bible in general and the *Spiritual Exercises* in particular teaches has many similarities at the spiritual and mystical horizon with the *paramabhakti* of the Bhagavad Gita. Thus in this paper, the writer tries to see the points of convergence and divergence between the *paramabhakti* of the Bhagavad Gita and the intense love of God of the *Spiritual Exercises*.

1. *Paramabhakti* in the Bhagavad Gita

The Bhagavad Gita is the great expression of devotion to a personal God, the Lord as Vishnu, blending the traditions of the Upanishads and the Vedas so that it is a wonderful synthesis of Hindu doctrine: “Give me your mind, give me your heart, your offering and adoration, and thus with your soul in harmony making me your goal supreme, you shall in truth come to me” (BG 18:63). So the Ultimate Reality, the Brahman/Atman, is seen to be manifested in Krishna, the personal God, and the *yogin* is called to give himself totally to him in the worship of *bhakti* (loving devotion). Thus, love is seen to be the culmination of the quest for God. Krishna says, “He who loves me is dear to me” (BG 12:14; 18:68-69). R. C. Zaehner correctly says that this is a new revelation of the love of God for man⁵. In the Bhagavad Gita, it comes out not only that human beings love God, but that God loves human beings. Therefore, Hinduism, through the teachings of the Bhagavad Gita, arrives at the idea that God is love.

Ramanuja, one of the greatest Acharyas, indicates seven aids for following the path of loving devotion (*bhakti yoga*) to the Personal Lord Krishna. All these are aimed at securing purity of mind and heart to love the Lord intensely, since this ongoing search is possible only with pure mind and heart.

1. *Viveka* or discernment: By this is meant discrimination among food substances in view of achieving and maintaining the purity of body. If the food is pure, the body is pure; if the body is pure, the mind is pure; and if the mind is pure, constant remembrance of God becomes possible. One who wishes to grow in *bhakti* must abstain from impure food substances.
2. *Vimoka* or freedom from sense pleasures: Passion, anger, infatuation, hatred and other sensual pleasures are the main obstacles to spiritual growth, and so freedom from sense pleasures achieved by conquering them is the second step in *bhaktisadhana*.
3. *Abhyasa* or practice: It is concentrating the mind continuously on God. It is also called *Ishvarapranidhana*, worship of *Ishvara*. This unchanging concentration can be gained only by long practice.

beings and the full realization of a free life for all. For a detailed study on this theme, please see A. K. Dutta, *Bhaktiyoga* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1960), 6-7.

⁵ Cf. R. C. Zaehner, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources* (Oxford: Clarendon Press, 1969), 29.

4. *Kriya* or fivefold actions: It is the fulfilment of the fivefold duties consisting of a) study of sacred Scriptures, b) sacrifice to the gods, c) offerings for the departed, d) providing food for animals and birds, and e) hospitality towards neighbours and guests.
5. *Kalvana* or practice of virtue: It is practice of such higher virtues as truthfulness, compassion, charity, love, justice and non-violence.
6. *Anavasada* or freedom from despair: It is the ability to free oneself from despair even in the face of failure and suffering.
7. *Anuddharsha* or absence of haughtiness: It is the quality of maintaining one's modesty and equanimity at all times, even in victory and joy⁶.

These are the seven *bhaktisadhanas* which help the *bhakta* to move with confidence along his path of loving devotion to the Lord. *Bhakti*, as the very literal meaning of the term indicates, is a "sharing" in the divine object of one's devotion, practising all virtues and qualities proper to the status of divine beings.

Since *bhakti* involves the fulfilment of obligations according to the scriptures and the disciplined study of the scriptures, which is open only for the select, Ramanuja thinks of *prapatti* (the way of self-surrender) of the Bhagavad Gita as being open to all: "Over and above the ways of knowledge and work, Ramanuja envisages a very simple way of reaching the Lord as proposed by the Bhagavad Gita, the way of unqualified and absolute self-surrender known as *prapatti*. It is also called *saranagati*"⁷.

Paramabhakti in the Bhagavad Gita has been described as "primary (*mukhya*), absolute (*nirguna*), pure affection (*ragatmika*), transcendent (*parama*) and perfect (*siddha*)"⁸. The revelation of the totality of God is very gradual in the Bhagavad Gita, which adopts the point of view of *paramabhakti*, from its beginning to its end. This gradual process is the emergence of a loving God out of an impersonal Brahman (BG 2:71-72; 5:16-29; 6:8-47; 7:28; 9:14, 24, 28, 34; 11:24; 14:26-27; 15:19; 18:53-55, 65-69). Ramanuja summarizes his ideas on *paramabhakti* as follows: "We have already declared that the means of attaining God is *paramabhakti* in the form of re-memorization, which is immeasurably and overwhelmingly dear to the devotee. It is achieved by total loving surrender of the devotee to his Personal God"⁹.

⁶ For Ramanuja's *Bhaktisadhanas*, please refer to J. Manickath, "Ramanuja's Devotional Approach to Spirituality," in *Jeevadhara* 14 (1984) 360-367.

⁷ M. Yamunacharya, *Ramanuja's Teachings in His Own Words* (Bombay: Bhavan's Book University, 1963), 114.

⁸ R. C. Zaehner, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, 27.

⁹ J. A. B. Van Buitinen, *Vedarthasamgraha* (Poona: Deccan College Research Institute, 1956), 141; "Loving devotion is directing the current of the mind to flow constantly to God. Thinking, feeling and willing are each absorbed in Divine consciousness, like the attraction of iron-filings to the magnet or a river to the ocean. The *bhakta*, who fulfils the will of Bhagavan in loving devotion will attain salvation. They will see God face to face, and experience his bliss". See Y. Masih, *Shankara's Universal Philosophy of Religion* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1987), 111-112.

The Bhagavad Gita teaches the salvific nature of true *paramabhakti*. Lord Krishna is the object of devotion and adoration in the Bhagavad Gita. Krishna calls Arjuna a *bhakta* if only Arjuna trusts Krishna's friendly discourses and becomes his loyal disciple. In BG 4:11 Krishna declares that he loves his devotees with the same love with which the devotees approach him. In the Bhagavad Gita, *paramabhakti* is the single-minded attachment to Krishna, and it is total God-centredness aimed at loving surrender to God: "Cast off all works on me" (BG 3:30), exhorts Krishna; "Do the work as an offering to me" (BG 9:27), and "He whose work is unto me, whose goal I am, my devotee free from attachment, void of enmity to any being, he comes to me" (BG 11:35). It is only through *bhakti* that one realizes the true nature of God: "By his loving devotion (*bhakti*) he comes to know me as I am" (BG 18:55). *Paramabhakti* as God-centredness is best expressed in BG 11:55: "Do works for me, make me your highest goal, be loyal-in-love to me, cut off all other attachments, have no hatred for any being at all – for all who do thus shall come to me"¹⁰. The Bhagavad Gita underlines the fact that human efforts alone do not make the *yogin* perfect; they must be aided by God's grace (*prasada* BG 18:56). The ultimate experience of God is in the nature of loving, blissful interpersonal communion between the *yogin* and the Lord¹¹. *Paramabhakti*, thus, is a loving attitude towards God and his will; it is selfless attachment and total surrender to God; it is God-centredness.

Paramabhakti in the Bhagavad Gita, as loving God with all one's mind and heart, finds its culmination in the intuitive realization of God. This intuitive realization pervades all the theological pursuits reflecting on the teachings of the Bhagavad Gita. It is a movement from *parabhakti* to *parajnana*, finally leading to the culmination of *paramabhakti*: "*Parabhakti* is the initial stage, where the *yogin* has that love for God which is inherent in the heart of human beings. In *parajnana* the soul's relation to God becomes intimate, and the *yogin* sees the worldly things as worthless in relation to the Divine goodness. *Paramabhakti* is the supreme devotion, and through this uniquely intimate relationship with the Divine, the *yogin* is united with God (BG 11:55). Here *bhakti* is a form of meditation where alone the *yogin* 'sees' the Divine as it is"¹². These stages of the upward progression of the soul's Divinely-oriented journey are organically related. In every stage of *bhakti*, the *yogin* is becoming more at home with the loving God. Through *bhakti*, the soul becomes more and more vividly conscious of its relation to God, until at last it surrenders (*prapatti*) itself to God. Essence of *prapatti* is the transfer of one's own spiritual longings, burdens, and responsibilities to God in utter helplessness, with devout prayer, and with infinite confidence in the love, mercy and grace of God. Thus *bhakti* is an act of complete abandonment of the self to the will of God. In this state there is no longer any self-love or self-seeking in the *yogin*, for it is God who takes the place of self. What others see in the *yogin* is a transfigured life.

¹⁰ T. Manninezhath, "*Bhakti* in the Religious Traditions of Tamil Nadu," in *Jeevadbara* 20 (1990) 414.

¹¹ Cf. S. Karotermprél, *Following Christ in Mission* (Bombay: Pauline Publications, 1995), 263.

¹² M. Yamunacharya, *Ramanuja's Teachings in His Own Words* (Bombay: Bhavan's Book University, 1963), 52.

According to R. C. Zaehner, the real message of the Bhagavad Gita is that the immortal state of Brahman which is Nirvana is imperfect unless and until it is filled out with the love of God and love for God:

Let a man give up all thought of 'I', force, pride, desire and anger and possessiveness, let him not think of anything as 'mine', at peace; if he does this, to becoming Brahman is he conformed. Brahman become, with self serene, he grieves not nor desires; the same to all contingent beings he gains the highest love and loyalty to Me. By love and loyalty he comes to know Me as I really am, how great I am and who; and once he knows Me as I am, he enters Me forthwith...And now again give ear to this my highest Word, of all the most mysterious: 'I love you well'. Therefore will I tell you your salvation? Bear Me in mind, love Me and worship Me, sacrifice, prostrate yourself to Me: so will you come to Me, I promise you truly, for you are dear to Me (18:53-55)¹³.

For Ramanuja, *bhakti* is supreme and *karma* and *jñana* become preliminaries. By *bhakti* he means the steady remembrance of God. *Bhakti*, as Ramanuja understands it, has as its preliminaries *karma* (action) and *jñana* (knowledge), which involve the fulfillment of the obligations according to the scriptures and the disciplined study of the scriptures, which is open to the higher castes, is a difficult and arduous path. It is possible only for the select. But Ramanuja thinks of *paramabhakti* (the way of total self-surrender in love) as being open to all: "Over and above the ways of *jñana*, *karma* and

¹³ Some of the relevant passages on *paramabhakti* from the Bhagavad Gita are as follows:

- 7:17: "Of these the man of wisdom, ever integrated, who loves and worships One alone excels: for the man of wisdom I am exceeding dear and he is dear to Me".
- 7:28: "But some there are for whom all ill is ended, doers of what is good and pure: released at last from the confusion of duality, steady in their vows, they love and worship Me".
- 8:14: "How easily am I won by him who bears Me in mind unceasingly, thinking of nothing else at all – an athlete of the spirit ever integrated in himself".
- 9:14: "Me do they ever glorify, for Me they strive, full firm their vows; to Me do they bow down, devoted in their love, and integrated ever in themselves they pay Me worship".
- 9:34: "On Me your mind, on Me your loving service, for Me your service, to Me your prostrations: now that you have thus integrated self, your striving bent on Me, to Me you will surely come".
- 10:10-11: "To these men who are ever integrated and commune with Me in love I give that integration of the soul by which they may draw nigh to Me. Out of compassion for those same men all darkness born of ignorance I dispel with wisdom's shining lamp, abiding ever in my own true nature".
- 11:54-55: "But by worship of love addressed to Me, none other, Arjuna, can I be known and seen in such a form and as I really am: so can my lovers enter into Me. Do works for Me, make Me your highest goal, be loyal in love to Me, cut off all other attachments, have no hatred for any being at all: for all who do thus shall come to Me".
- 14:26-27: "And as to those who do Me honour with spiritual exercise, in loyalty and love undeviating, passed clean beyond these constituents, to becoming Brahman they are conformed. For I am the base supporting Brahman – immortal Brahman which knows no change – supporting too the eternal law of righteousness and absolute beatitude".
- 15:19: "Whoever thus knows Me, unconfused, as the Person All-Sublime, knows all and knowing all communes with Me with all his being, all his love". R. C. Zaehner, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, 36, 289-290.

bhakti, Ramanuja envisages a very simple way of reaching the Lord, the way of unqualified and absolute self-surrender known as *paramabhakti*¹⁴. In the Commentary on Bhagavad Gita 3:26, Vishvanatha Chakravartin explains that the performance of work (*karma*) even without desire may serve some extrinsic purpose, but neither work (*karma*) nor knowledge (*jñana*) is integral to the fundamental religious goal, loving devotion (*bhakti*) to Krishna: “Knowledge depends upon purity of mind and this purity depends upon performing work without desire. Devotion, however, depends upon its own efficacy and is not dependent upon anything, not even purity of mind”¹⁵. The way of *paramabhakti* is that of resignation: “It is an attitude which enables the individual soul to discover that God is the ultimate end of realization and that the means to that realization also lies through God”¹⁶. In the Bhagavad Gita, Krishna is the *avatar* of God himself. Krishna’s attributes as God are numerous: He is the best in all categories of beings (BG 10:21-38). He is the origin of all existents and the Lord of all beings; He supports the whole universe. Krishna is the God of gods and the Lord of the whole universe. In the 11th Chapter of the Bhagavad Gita, Krishna reveals himself in his proper and awe-inspiring form – a form with many mouths and eyes, with many divine ornaments, with many uplifted divine weapons, with faces on all sides, with a splendor as if of a thousand suns, etc (BG 11:10-12). The Bhagavad Gita’s conception of divinity is revealed through countless titles attributed to Lord Krishna¹⁷. Perhaps *Purushottama* – the Supreme Person – is the most popular of them all (BG 15:16-17) because, in *Purushottama*, Krishna becomes the Personal Lord and the *yogin* can surrender himself totally to the feet of the Lord in *paramabhakti* (BG 11:43; 18.53-55).

2. Intense love of God in the *Spiritual Exercises*

In the *Spiritual Exercises*, God is presented as a loving Father and the human beings as his adopted sons and daughters through Jesus Christ. A human being is considered as created by God in His own image and likeness. As in the Bhagavad Gita, the human soul is not eternal, but created by God. It has a beginning, but after its creation lives for eternity. Man has only one birth and death; the *Spiritual Exercises* does not admit of transmigration. The Bhagavad Gita’s conception that human being has to surrender totally to God in a personal way is endorsed by the *Spiritual Exercises*, too. Love, for Ignatius, is a stream which finds its source in the Trinity and returns to the Trinity. Creation is the self-exteriorization of the Divine Love of the Trinity, implying no external necessi-

¹⁴ M. Yamunacharya, *Ramanuja’s Teachings in His Own Words*, 114.

¹⁵ Vishvanatha Chakravartin composed the Sarartha-varshini, a commentary upon the Bhagavad Gita, toward the end of the seventeenth century. Vishvanatha considers work and knowledge to be effective at all only mixed with loving devotion. Please see B. L. Smith, *Hinduism: New Essays in the History of Religions* (Netherlands: E. J. Brill, Leiden, 1976), 45.

¹⁶ K. D. Bharadwaj, *The Philosophy of Ramanuja* (New Delhi: Voice of India Publications, 1958), 201.

¹⁷ Cf. D. L. Gosling, “Christian Response within Hinduism,” in *Religious Studies* 10 (1974) 435.

ty but a purely internal, spontaneous urge. Hence, creation is the free and loving act of God (SE 23, 230-237). He is its source, support and goal. God's complete and perfect self-expression is the Logos, whose externalization in history is Jesus Christ. And so, for any person who loves, love involves a sense of limitlessness whereby none of his desires is ever totally fulfilled: "Our hearts are restless until they rest in God". For the apostle Paul, this desire to love God includes the conviction of having done nothing up to the present and of always wishing to do "more". "The great love of God shown through the Incarnation (SE 101-109), through the Kingdom of Christ (SE 91-98), through the public life of Jesus, through the Three Kinds of Humility (SE 165-167), through suffering, death and resurrection of Jesus (SE 190-229) is shown in deeds rather than words"¹⁸.

The focus of the Second Week of the *Spiritual Exercises* is the following of Christ, not merely a willingness to continue his mission but actually continuing that mission in and with him: "To ask for an interior knowledge of our Lord who became human for me, that I may love him more intensely and follow him more closely" (SE 104). This grace to enter into a loving relationship (discipleship-friendship) with Christ directs the dynamics of the Second Week, creating, through its repetition, a logic of the heart, symbolized by the series of colloquies found in the Kingdom of Christ (SE 98), and then in the triple colloquies after the Two Standards (SE 147), the Three Classes of Men (SE 156), and the Three Kinds of Humility (SE 168)¹⁹. The exercitant's experience of love in the Contemplation to Attain Love (SE 230-237) has changed from those first moments of the Principle and Foundation (SE 23), when God was not a clear image, the gifts were gently held, and his openness to God was more of the intellect than the heart.

"The exercitant now knows love as it is freely given to him in creation, in relationships, in moments, in Jesus, in all things. As the exercitant weaves the gifts of love together, the tapestry of God's love becomes quite brilliant. The exercitant's experience of love is also an experience of merging with God. The clarity he normally has gets lost in the love of God. The exercitant finds the experience of love very difficult to express; often, such experiences are indescribable because they are a unity, a completeness, a fullness, and a total absorption"²⁰.

¹⁸ Love consists in a mutual sharing of goods: God is constantly revealing himself, constantly revealing to human beings. It is a sharing that goes on in love; love cannot be without sharing in one's deeds. See O. Warnke, "The Contemplation to Attain Divine Love," in *The Way Supplement* 58 (1987) 75.

¹⁹ "Each meditation is to conclude with a colloquy with Christ or with a triple colloquy with Mary, Christ and God in the metaphor of Father. In suggesting this method of ending with a colloquy, Ignatius revealed his conviction about the power of life-giving dialogue and the energy of the affections to draw us to communion with a God who is redemptively involved in human history. In other words, growth is dialogical and relational". Please see A. Callahan, "The Human Person: Contemporary Theology and the Exercises," in *The Way Supplement* 76 (1993) 89; "I do not call you servants any longer, because the servant does not know what his master is doing; but I have called you friends because I have made known to you everything that I have heard from my father. You did not choose me but I chose you" (Jn 15:15-16). For a detailed study on the dynamics of the Second Week on discipleship-friendship, please see H. Gray, "Changing Structures," in *The Way Supplement* 76 (1993) 80-81.

²⁰ B. Bedolla, "Presenting the Key Meditations," in *The Way Supplement* 49 (1984) 31-32.

For Ignatius, “Discernment is an embodiment of love. It is an awareness of the limits within us, an awareness that forces us to choose the better service from among numerous possibilities and which expresses limitless divine love in a precise human action. It is the humble searching for what God wants here and now”²¹. And so, the love to which Ignatius refers in the discernment of spirits is not any ordinary love for God and for creatures in God. It is an unusual experience in which the nature of Christian love appears most obviously to the person who experiences it. It is the experience the person has when he begins to be “inflamed with love of his Creator and Lord” (*inflamarse en amor de su Criador y Señor*) (SE 316), when the act of love is enriched with intense feelings (spiritual and sensible) of warmth, and when the affective sensibility is, so to speak, set afire. In such an experience, “love shows its power more clearly to us – to us who are so dependent on feeling if we are to believe that our own love is genuine love for God and to find joy in the loving. The sure sign and test for Ignatius are that the person is so disposed toward creatures by an all-consuming love for God is the consequent disposition for doing the will of God (SE 316-324, 329-336)”²². Thus, love without discernment is only a dream, a figment that does not use the ordinary paths which humankind must take and which loses itself in feelings of love for God without any real content. On the other hand, discernment without love is cold and detached analysis that is incapable of grasping the finality of human action and is swallowed up in activism.

Ignatian service of God is the outcome of allowing oneself “to be embraced in the love of God” (SE 15). This idea is forcefully brought out in the Contemplation to Attain Love (SE 230-237), which is an exercise that forms a person to live according to the *Spiritual Exercises*. While the grace the exercitant asks for is that “I may become able to love and serve the Divine Majesty in all things” (SE 233), the whole exercise focuses on God’s love for him²³. The reason behind this focus is “that the exercitant loves in the way he experiences himself being loved. He will never come to love and serve God in all things until he experiences God loving and serving him in all things and in all creation. Thus, at the beginning of the Contemplation to Attain Love (SE 230) as in the Principle and Foundation (SE 23), Ignatius explains that, while love manifests itself in deeds,

²¹ J. W. Padberg, “Personal Experience and the Spiritual Exercises: The Example of Saint Ignatius” in *Studies in the Spirituality of Jesuits* 10 (1978) 311.

²² The “love of God” (*amor de Dios*) is used in the following numbers of the *Spiritual Exercises*: SE 15, 65, 150, 184, 230, 234, 284, 316, 317, 320, 322, 330, 338, 370. “Love in general” (*amor en general*) is used as follows: SE 230, 231, 233, 234, 322. The verb “to love” (*amar*) is used by Ignatius in the following: SE 233, 316, 338, 363. For a detailed study on this theme, see I. Iparraguirre, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales – Ensayo de hermenéutica Ignaciana* (Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1978), 11-27.

²³ In his “Contemplation to Attain Love”, Ignatius indicates its goal: It is “to ask for inner knowledge of the many blessings I have received, that I may, so enlightened, be filled with gratitude for them, and in all things love and serve his Divine Majesty”. See L. J. Puhl, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius – Based on Studies in the Language of the Autograph* (Chicago: Loyola University Press, 1952), 101.

ultimately love consists in mutual sharing of self with the beloved”²⁴. And since for Ignatius, one’s service is a response of love, service starts first and foremost by “choosing what is more pleasing to the beloved” (SE 151, 152). Ignatius also describes the third Kind of Humility as the most perfect (SE 167) because it entails a personal love for Christ no matter what the cost and a total commitment to the redemptive mission of the Kingdom by choosing total availability for the will of God²⁵. Serving God, therefore, means integrating one’s life into the redemptive mission of God and the love for God. God is with the exercitant in love not for idle contemplation but for inviting the exercitant to share in Christ’s work of creating and saving, of uniting and fulfilling in himself this vast world²⁶.

“The unity of three moments – interior knowledge or realization, love or affectivity, service or action – constitutes the full goal of the Ignatian key meditations in general and the Contemplation to Attain Love in particular. The Contemplation to Attain Love is not an understanding of the sources and implications of love, but rather the personal experience of a development, of a history in which the source is apprehended and its implications accepted. Knowledge, love and service are moments of a single line of interpersonal surrender to God and to his will. Just as a knowledge that did not issue in love would not be interior, so also a love that did not embody itself in service would be deceptive”²⁷.

Thus, the word “serve” carries, for Ignatius, the connotation of loyalty, dedication, and loving and generous commitment to the person and mission of Jesus. The integration of human meaning, affectivity and action allows the exercitant to respond authentically to the will of God in a personal surrender that is both expression and experience of love. What Ignatius means by service is the response to the call of Jesus with no other desire but to be part of a mission that is supremely important and radically challenging: “Give me your love and your grace; that is enough for me” (SE 234). God is with the exercitant in love to help him to search for and to fulfil the will of God in his concrete life situation.

²⁴ The value of our life as a Jesuit does not depend on how much energy we invest in what we do, but on how much love we have, even if one is totally helpless to be able to do anything. It is only service out of love that is a worthy response to love, it is only service out of love that is an expression of “giving self” and so is life generating. See C. Azzopardi, “Loving Him in All Creatures and All Creatures in Him: The Ignatian *Marga* to God,” in *Ignis* 36 (2007) 34.

²⁵ The higher motive of personal love for another and of self-dedication to a cause which transcends strictly personal interests is alone the reason why Ignatius can regard the third Kind of Humility as more perfect than the second. Furthermore, as a practical disposition for making an election, the motive of self-dedication seems preferable to that of legitimate self-interest, because in actual practice an exercitant is thereby more receptive to the influences of divine grace. Please refer to J. A. Bracken, “The Double ‘Principle and Foundation’ in the Spiritual Exercises,” in *Woodstock Letters* 98 (1969) 341-343.

²⁶ Cf. J. Neuner, “The Spiritual Quest: Point of Departure,” in *Ignis* 18 (1989) 47.

²⁷ Knowledge, love, and its commensurate expression in discipleship formed the constant and repeated petition of the Second Week of the *Spiritual Exercises*. Presumably, the interior knowledge has grown to such an affective identification that one is assimilated to Christ in the sorrow of his passion and in the enormous joy of his resurrection. Please see M. Buckley, “The Contemplation to Attain Love,” in *The Way Supplement* 24 (1975) 96.

In the *Spiritual Exercises*, Ignatius sees the consequence of unselfish love to be of pivotal importance, as does Vyasa in the Bhagavad Gita. If love is pure love for God and powerful enough to unify all a person's loves, the lover will have one all consuming desire that unifies all desires, the desire for whatever is God's will. "As long as one loves God, no object of desire can be attractive except insofar as it appears to be God's will. Therefore, the lover will also have one basic choice that in principle settles all choices, the choice of whatever alternative in any concrete situation for choice is God's will – or what comes to the same thing for Ignatius, whatever is more for the glory of God, more for the praise and service for God"²⁸ (SE 1, 23, 166, 169, 177, 179-180, 184). The Contemplation to Attain Love (SE 230-237) states that

"love 'depends on actions' more than words, and that it consists in a mutual sharing of resources, things and works. 'Depends' here means 'shows itself', since the proper effects of love are actions more than words. As for love's consisting in a sharing of resources does not mean that such sharing is love's essence, but rather its effect. For love itself properly consists in the affection of the lover considered as an act or passion in him. But since to love is to will the other's good, its effect and goal is the good we wish for the beloved, whether in the sharing of our resources or of other goods with him"²⁹.

The great offering of "Take, Lord, and Receive" (SE 234) is indeed a loving surrender to the loving God. Through this decisive surrender (of memory, understanding, will and all that one is and all that one has), the exercitant becomes actually transformed and disposes of himself according to the will of God³⁰. The surrender of self-will spoken of in SE 189 is sought for and symbolized in the "Suscipe" – "Take, Lord, and Receive...my entire will" (SE 234). "It is a prayer of perfect surrender and self-divestment – a truly Eucharistic prayer. In response to the God who has perfectly divested himself in Jesus, the one who says, 'Take and receive, this is my Body and Blood, my all', the exercitant divests himself in return and says, 'Take, Lord, and receive my all'"³¹. Karl Rahner has put it quite poignantly: "Whoever can say the 'Suscipe' with his whole heart and soul and mean every word of it...has broken away from himself in the following of Christ; he has arrived at that point where Ignatius wants him to be at the end of the *Spiritual Exercises*"³².

The four points of the Contemplation to Attain Love (SE 234-237) help the exercitant to see God as lover in all God's giving in creation; to see God as lover in Jesus, God's

²⁸ J. J. Toner, *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits: A guide to the Principles and Practice* (St Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1982), 97.

²⁹ Note from the *Directory of Juan Alfonso de Polanco* is taken from M. E. Palmer, *On Giving the Spiritual Exercises – The Early Jesuit Manuscript Directories and the Official Directory of 1599* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1996), 144.

³⁰ Cf. V. Malpan, "Bhakti-yoga of the Bhagavad Gita and the Ignatian Contemplation to Attain Love," in *Ignis* 37 (2008) 23.

³¹ J. Udris, "Surrender: The Ignatian Principle for Growth in Christlikeness," in *Studies in Spirituality* 9 (1998) 194.

³² K. Rahner, *Spiritual Exercises* (London: Sheed & Ward, 1966), 266.

personal, self-revealing presence with us; to see God as lover in the continuing labours of redemption; and to see God as lover in the total outpouring of all goodness³³. The Contemplation to Attain Love itself brings into synthesis what has gone before it, with the four points of its process summarizing the four weeks of the *Spiritual Exercises*. What is achieved by the Contemplation to Attain Love, then, is a fourfold, comprehensive unity in the love of God: “1) within the human person: of knowledge, love and activity in the surrender to God; 2) within all that is in the goodness and service of God; 3) between the human person and God: of the lover and the beloved in the intercommunion of giving; 4) within the development of the *Spiritual Exercises*: of all four weeks reaching their dynamic integrity in this self-transcending contemplation”³⁴. Among all these disparate terms and experiences, there is a steady movement towards comprehension and integrity, a union in which all things are included and dynamically integrated in a love which catches up all that is and that has gone before. The purpose of the Contemplation to Attain Love is finally attained when the exercitant can love and serve the Divine Majesty in all things by fulfilling God’s will (*pueda en todo amar y server a su divina majestad*).

“The exercitant discovers that everything begins and ends in the love of God. He bursts into that profound expression of interior freedom thus: ‘*ésta me basta*’ (that is enough for me). The exercitant believes in a God of love, ‘unconditional love’, then it follows the choices that he makes in his life are deep down all about his seeking and finding the will of the Giver of these gifts. If some gifts seem to lead to him away from God, no matter how good the gift, he decides that these gifts are not helpful to him and so he turns away from them. Ignatius seems to indicate that our behaviour follows upon our grasp that God loves us into existence”³⁵.

³³ Cf. D. L. Fleming, “Being Colleagues and Co-laborers,” in *Ignis* 27 (1998) 7.

³⁴ Everything speaks of God as it resembles him, and calls back to God as the image calls back to its reality. This is to catch some glimpse of Who is giving, Who is present, Who is working and laboring for human beings. The last point of the Contemplation to Attain Love recognizes that all things speak of God who has given them, who dwells within them, who works in them for the liberation of human beings. Each of the points contains a moment in which recognition gives way to love and love to concrete surrender: each of them contains the *Suscipe*. For a detailed study between the four points of the Contemplation to Attain Love and the four weeks of the *Spiritual Exercises*, please see M. Buckley, “The Contemplation to Attain Love,” in *The Way Supplement* 24 (1975) 97-99 & 101-103.

³⁵ When we live in God’s unconditional love, this world is hardly a valley of tears. Rather, we see in it a world of God’s gifting. But God’s loved creation does cry out for us to act with God to bring it to a fulfillment and so to bring about the Kingdom of God, a reign of justice and love. We humans often obscure a world of God’s gifts by wasting them, polluting them, hoarding them, destroying them. So it is not the world of gifts that is questionable; it is the human use of God’s gifts. With the defining life, death and resurrection of Jesus, God has entered all of us into the assured victorious struggle against every limiting factor. All of this way of thinking is included in the words of the Ignatian Principle and Foundation and in the Contemplation to Attain Love. Please see D. L. Fleming, “Becoming Ignatian,” in *Ignis* 32 (2003) 29.

3. Dialogue between the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises*

There is a striking correspondence between the *Paramabhakti* of the Bhagavad Gita and Christian love of (for) God. *Paramabhakti* and the intense love for God are leading the *bhakta* and the exercitant with the following feelings: satisfaction, contentment, sense of security, peace, tranquillity, repose, delight, rejoicing, sweetness, warmth, tears of love and joy (SE 315, 329, 335 = BG 11:54; 12:6-8; 18:55, 66). Being-in-love with God is, in the *Spiritual Exercises*, the first principle of man's thoughts, feelings and actions, of his hopes and fears, joys and sorrows. As one has already seen, this intense love for (of) God is found not only in Christian spirituality but also in Gita spirituality³⁶. God gives all human beings sufficient grace to find his will for salvation. Both Ignatian spirituality and Gita spirituality affirm that love cannot be forced and that it emerges spontaneously from consciousness. An elevation of consciousness gives way naturally to a heightening of love. One has only to realize what God is doing out of love for him, and this recognition itself constitutes a new power within the exercitant or the *yogin*. It enables him to do what otherwise would have been impossible: to be so caught up in God, to be so attracted and drawn by him, that he finds that he loves him (SE 167, 234 = BG 11:35, 55; 18:55). Love is not forced; it is evoked.

The devotion or the *bhakti* to the object of worship is seen in the decision of the *bhakta* to embrace the loving God. The *bhakta* is the devotee offering his service, similar to that which a loyal servant offered to his master. The *bhakta* is one who shares the "*bhaga*", that is, the wealth of the Bhagavan³⁷. *Bhakti* is a loving devotion, and it includes total self-surrender: "a readiness on the part of the *bhakta* to let go of oneself into the bountifulness of the divine, motivated by love. It is not a mere intellectual exercise to attain theoretical knowledge about the ultimate reality but an attempt to know and experience that reality by a commitment in love, which, ultimately, turns out to be loving devotion culminating in total self-surrender"³⁸. The vast majority of Hindus con-

³⁶ A basic component of religious involvement among Christians is God's gift of his love. This is true also of the basic component of religious involvement in world religions. Especially so in Hinduism. It is from the time of the Bhagavad Gita that the religion of being in love with God develops in Hinduism. As this Hindu religion of love is essential and vital for the meeting of the two religions. Please refer to M. Dhavamony, "Christian Approaches to Hinduism: Points of Contact and Difficulties," in *Gregorianum* 53 (1972) 106.

³⁷ "If these truths have been told to a high-minded man, who feels the highest devotion for God, and for his Guru as for God, then they will shine forth, - then they will shine forth indeed" (Sweta Upanishad VI, 23). Thus *bhakti* means a share or portion of the divine benevolence. As such, it was equated with religious devotion. This part of Sweta Upanishad is taken from F. Max Müller, *The Sacred Books of the East* (Oxford: Clarendon Press, 1884), 267.

³⁸ *Bhakti* shall not adopt a method of analysis but synthesis, not division but unity and harmony, as love and surrender cannot perpetuate divisiveness and disintegration within reality. It is not an attempt to spend life in a spiritual frenzy, as it is sometimes made out to be; far more, it aims at a transformation

ceive of God as the supreme object of man's worship and loving devotion, best referred to, perhaps, as Bhagavan, the Personal Lord. God is to be reached in a personal way by the *bhakta's* opening himself to this relationship of loving devotion. Bhagavan descends to *bhakta* in various forms. Bhagavan is the Personal Lord to whom the *bhakta* must surrender all he has, including his will and understanding. This surrender reveals the earnest desire to find the divine will and to fulfill it. Bhagavan is gracious to all who worship him truly and reveals his love and compassion unreservedly in times of need³⁹. Ardent worship, unqualified devotion, loving service, and complete self-surrender to the personal Lord will lead the *bhakta* to be in union with him, which eventually will mean the realization of the Absolute. Like the kinship of a clan or a tribe, so also is seen the religious kinship between the *bhakta* and the Bhagavan. The Christian tradition offers a similar relationship or spiritual progress, for example, "In the case of the healed born-blind man it was a gradual development of a ripening relationship (Jn 9:11-38). When the blind man was healed, he recognized Jesus first as a man (Jn 9:11), next he came to know him as a prophet (Jn 9:17), next, while in dispute with the Jewish leaders, the man born blind affirmed that Jesus was 'one sent from God' (Jn 9:33, 33), and finally, when he was put out of the synagogue and again met Jesus, the once blind man confessed him as the Lord (Jn 9:38). In the life of Ignatius, he was first Ignatius the courtier (Loyola), then Ignatius the Pilgrim (Manresa), then Ignatius the student (Paris), then Ignatius the mystic (La Storta), and finally Ignatius the saint (Rome). He thus progresses from blindness to purification, and then to illumination, and then to union"⁴⁰. In the Bhagavad Gita also one finds references to such steps of development in the relationship between the *yogin* and Lord Krishna. "The first stage is referred as '*samipyā*' or nearness; the second stage is referred as '*salokya*' or friendship; the third stage as '*sayujya*' or partnership; and the final stage as '*Samadhi*' or oneness"⁴¹. So the

of the life of *bhakta*, as the self surrender calls for attuning the *bhakta's* life to that which is loved and worshipped. Please refer to S. Chackalackal, "Modern Saints of *Bhakti* Tradition," in *Journal of Dharma* 29 (2004) 274-275.

³⁹ A positive response of man to God has a soteriological consequences whether it is conceived as a return journey of realization of the Absolute as the "Ground and Principle" of existence, or seen as the process of reaching Paramatman through self-realization or knowing God as Bhagavan at a personal level through loving devotion, self surrender and worship. Please see J. Plamthodathil, "Soteriological Perspectives in Hindu Religion and Culture," in *Journal of Dharma* 12 (1987) 424.

⁴⁰ Cf. R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (London: SCM Press, 1920), 142.

⁴¹ The original meaning of *Samadhi* is "the state of intense concentration induced by meditation in which union with the Absolute Being is attained, the last stage of *Yoga*". The etymology of the word is simple: two prefixes followed by the root *dha* that means to put, place, lay in or on. The prefix *sam*, like its Latin (*cum*) and Greek (*syn*) counterparts, has the meaning of totality, concentration, while '*a*' suggests reverse motion, i.e., one of returning to the centre rather than dispersing itself into an outward search. It has been translated as "absorption", and more technically as "entasis", contrasting with "ecstasy" used in the Western mystical writing: the *yogin* in *Samadhi* "stands inside" rather than "outside" the self. In both cases there is a movement, a change: in ecstasy from the ego to the One "out there"; in *Samadhi*, from the ego to the One "inside", the real Self. In the Bhagavad Gita, *Samadhi* occurs three times (BG 2:44, 53, 54) more or less in the sense it has in *yoga*. That is, in the process of concentration

exercitant in the *Spiritual Exercises* and the *yogin* in the Bhagavad Gita move from nearness to purification, and then to illumination, and then to union.

In the rules for the Second Week, when Ignatius explains the consolation without preceding cause⁴², he speaks of it as, “drawing the exercitant totally into love of his Divine Majesty” (SE 330) and in his letter of June 18, 1536 to Teresa Rejadell he mentions “lifting the person up totally to his divine love”⁴³. The word “totally” seems to be a key word, pointing to what is most distinctive in this consolation without preceding cause. It belongs solely to God to enter the creature and to convert his or her love into a total love of God himself⁴⁴ (SE 330, 336). Such love is, without doubt, a total love for God, leaving no room for any love, even for self, which is not in God, and rendering the lover free of any desire except the desire to do what God wills. There is a convergence also on this point with the idea of *paramabhakti* of the Bhagavad Gita. In the culmination of *bhakti yoga*, one notices that “Krishna’s teaching holds out to his disciple a hope of ultimate attainment to that highest devotion (*paramabhakti*) which is release, where perfect love and perfect knowledge coincide, where entry into Krishna’s being and to be Brahman are one”⁴⁵. Only the worship of love addressed to Krishna can result in real knowledge of God (BG 11:54). It was love that made Arjuna capable of obtaining grace in the presence of Krishna. It is by love of God that Arjuna receives the celestial eye to behold the transfiguration of Krishna, a rare and unique grace (BG 11:5-8). This genuine love deepens one’s knowledge of God and reveals the deepest secrets of God’s mysteries to man. Sri Ramakrishna says, “A talk arose whether man can see God with his physical eyes. When *bhakti* is practised, the *sadhaka* develops a superior sense organ, which has the power to see and hear supermundane things. With that spiritual eye, God is beheld and the devo-

(*dharana*) and attention (*dhyanam*) a stage comes, where the *yogin* does not possess the object but the object possesses the *yogin*, so that he is transformed into it by the effect of the one-pointed attention and is unconscious of anything else. Please refer to G. Gispert-Sauch, “Samadhi,” in *Vidyajyoti Journal of Theology* 66 (2002) 790; O. M. Rao, “The Dynamics of Belief Compared between the Fourth Gospel and the Bhagavad Gita,” in *The Indian Journal of Theology* 33 (1984) 29.

⁴² In the *Spiritual Diary* of Ignatius, he speaks of the intense love of God which might be consolations without preceding cause: “Entering the chapel and overwhelmed with a great devotion to the Most Holy Trinity, with very increased love and intense tears, without seeing the Persons distinctly, as in the last two days, but perceiving in one luminous clarity a single Essence, I was drawn entirely to its love, and later, while preparing the altar and vesting, great devotion and tears, grace always assisting with much satisfaction of soul” (SD 99-100).

“Later, the thought occurring to me that tomorrow I should say the Mass of the Most Holy Trinity, to determine what was to be done, or to end it altogether, many movements came upon me and tears, and from moment to moment over some space of time, great movements, sobs and floods of tears, drawing me entirely to the love of the Most Holy Trinity, with many colloquies” (SD 130).

These experiences of the intense love of God of Ignatius are taken from W. J. Young, *The Spiritual Journal of St. Ignatius of Loyola* (Maryland: Woodstock, 1958), 22 & 29.

⁴³ W. J. Young, *The Spiritual Journal of St. Ignatius of Loyola*, 84.

⁴⁴ Cf. J. J. Toner, *A Commentary on Saint Ignatius’ Rules for the Discernment of Spirits: A guide to the Principles and Practice*, 220 & 309.

⁴⁵ W. D. P. Hill, *The Bhagavad Gita* (London: Oxford University Press, 1953), 68.

tee is commingled with Him”⁴⁶. Thus the *bhakta* crosses over to Krishna-realization through integrated and intensified love alone, as does the exercitant who has consolation without preceding cause. “*Bhakti* as the supreme end or as the liberated state implies union with and surrender to God; it is the felt participation of the soul in the total being of God”⁴⁷. At this stage, time and space cease, and there is no need of any structure to explain the experience one enjoys in God forever (BG 18:55-56 = SE 316, 330, 336) and this shows the intensity of *paramabhakti* or the intense love of God on the human person⁴⁸.

One aspect of the experience of divine love is total surrender: “Surrender implies the gift of oneself; while the gift...is itself always to a certain extent a surrender, it is therefore the outward act pertaining to the inward experience...it follows that love always presupposes love in return, exactly as the gift presupposes a counter-gift. Or rather, as man’s gift is always a counter-gift, so too his love is always love in return”⁴⁹. The ambiguity of love as total surrender to the will of God has been movingly portrayed in the key meditations of the *Spiritual Exercises* and the *bhakti yoga* of the Bhagavad Gita. As one has already seen, *paramabhakti* of the Bhagavad Gita and the intense love of the *Spiritual Exercises* do not only mean man’s love for God but also God’s love for man. The God of the *Spiritual Exercises* and the God of the Bhagavad Gita intervene personally to save human persons from sins and other bondages (SE 102-108 = BG 18:58, 66, 73); he instructs and attracts them by means of his descent to earth and is ever active in human persons and in history (SE 91-98; 143-147; 230-237 = BG 4:11; 5:29; 12:14-20); he gives them supreme peace and salvation (SE 155; 167; 169 = BG 18:56, 62, 66).

Thus *paramabhakti* of the Bhagavad Gita or the intense love of God of the *Spiritual Exercises* softens the heart and removes jealousy, hatred, lust, anger, egoism, pride and arrogance. Each infuses joy, divine ecstasy, bliss, peace and knowledge. All cares, worries and anxieties, fears, mental torments and tribulations entirely vanish. The *yogin* or the exercitant is freed from all bondage and attains the immortal abode of everlasting peace, bliss and knowledge.

Both the traditions agree that *paramabhakti* and the intense love of God are the pleasant, smooth, direct road to God. This intense love of (for) God is sweet in the beginning, sweet in the middle, and sweet in the end. It gives the highest, undecaying bliss. The *paramabhakti* or the intense love of God is the most superior way to God. On this way, both the *Spiritual Exercises* of Ignatius and the Bhagavad Gita reach out toward the ultimate goal of that sharing in the divine infinity in which the exercitant or the *yogin* finds his fulfilment, even though this goal may be visualized in different images.

⁴⁶ S. Chidbhavananda, *The Bhagavad Gita* (Tamilnadu: Tirumalai-Tirupati Devashrams Press, 1991), 638.

⁴⁷ M. Dhavamony, *Love of God According to Saivasiddhanta* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 44.

⁴⁸ G. Parrinder points to two doctrines in the Bhagavad Gita that he considers helpful to Christian theology and they are ‘belief in survival of death, and faith in Personal God of Love’. For a detailed study, please refer to E. G. Parrinder, *The Significance of the Bhagavad Gita for Christian Theology* (London: Dr. William’s Trust, 1968), 21.

⁴⁹ G. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestations* (London: Allen and Unwin Ltd, 1938), 509.

Most of the schools of Hinduism which say that God is love, except Sankara and his followers⁵⁰, make God dependent on the creature in some way. There is no one to love God but the creature, and so God is dependent on the creature. The Christian doctrine of Trinity introduces, in this regard, something which no other doctrine offers. In the Christian doctrine God is love because there is relationship in the Godhead: a relationship of knowledge and a relationship of love. The love of God the Creator is an overflow and expression of that love which is in the Trinity. The love of God in us is God's own love: the Father's love for the Son and the Son's love for the Father in the Holy Spirit, which is itself the communication of the love of God.

“What we want to suggest is that if we really view the Bhagavad Gita in this light, we can come to a profound understanding of the Hindu experience of God and we can see that it is fundamentally consistent with our own Christian experience of God. What we are trying to do is to read the Bhagavad Gita in the light of Christ, not in the sense of trying to read Christian doctrine into them; but just as the Apostles and Fathers for that matter, read the Old Testament in the light of Christ and brought out a meaning in the Old Testament which could not be seen before, but which was really there, so we think we can bring out a fullness of meaning in the Bhagavad Gita and give it a consistency which is perhaps not altogether there”⁵¹.

One has to recognize that behind all Hinduism, behind all its vast multiplicity of doctrines and rituals, there is a wonderful mystical experience which has been experienced age after age, right down to the present day. It is the awareness of the presence of God in Hinduism, and this awareness is what the Hindus are seeking through *advaita*⁵², *vishistadvaita*⁵³, and *dvaita*⁵⁴. All of these three schools have a certain insight and a cer-

⁵⁰ In order to preserve the absolute independence of God, Sankara felt that you had to deny any real relationship between God and creation, and so he cannot say that God is love.

⁵¹ B. Griffiths, “The Advaitic Experience and the Personal God in the Upanishads and the Bhagavad Gita,” in *Indian Theological Studies* 15 (1978) 85.

⁵² Few words are so characteristic of the classical theological tradition of India as the word *advaita* which, in some form or other, defines most of the Vedanta school and much of the *Bhakti* tradition. *Advaita* literally means non-duality. It is a negative word which denies that Brahman and the world can be counted as two. Sankara's *advaita* is, first of all, a paradoxical affirmation of the Otherness and yet the Selfness of the Source of the universe. It is “without a second” because it is non-other. It is ungraspable. Only a liberating knowledge, really graced act of faith, enables the *yogin* to experience the mystery of the divine Self-Existent at the heart of what he perceives. *Advaita* has been used to express our divine filiation. Please refer to G. Gispert-Sauch, “Advaita,” in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 64 (2000) 644.

⁵³ Ramanuja is identified as the foremost proponent of “qualified non-dualism” or “modified monism” (*vishistadvaita*). It seems that Ramanuja's monism is basically modified by theism. Ramanuja conceived of reality in three parts: the Supreme God, the individual soul and matter. He believes that individual souls and matter are real and not illusory. They are in some degree independent, although not completely independent of Brahman. The problem of the intricate relationship between these realities then becomes one of the critical questions of Ramanuja's *vishistadvaita*. For a detailed study on *vishistadvaita*, please read V. A. Sukhtankar, *The Teachings of Vedanta According to Ramanuja* (Wien: Druck von Adolph Holzhausen, 1908), 20-21.

⁵⁴ The *dvaita* (dualism) of Madhva refers to the fundamental difference between God, the Supreme Being who is *Svatantra* or independent reality, and the *Paratantra* or dependent realities, the souls and

tain value; none of these three, we think, is finally adequate, as no human doctrine can be. Christians can bring to it an insight from the New Testament which will enable one to realize two things:

“First of all it can help us to realize Christ more deeply and see him from a new point of view; and secondly it can help us to interpret the Bhagavad Gita in a new way. What we really hope for is that we realize the Reality of this mystical experience, the experience of the Absolute in our lives. Then we Christians may meet the Hindus in the heart of their religion, and in the heart of our religion. Thus the Hindu-Christian meeting point would be in the cave of the heart, i.e., in the love of God”⁵⁵.

In this way Jesuits of India, who have the rich experience of the *Spiritual Exercises*, have the particular vocation to bring God experience of the *Spiritual Exercises* into our lives, as far as we can as limited human beings, and to open ourselves to this experience, to assimilate it, so that we enrich our own Christian experience and, at the same time, open ourselves to the Hindu at his deepest level of experience and help him to realize himself more fully.

There is an ultimate and most profound parallelism between the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita, and this complementarity on the basis of love exists in spite of all differences in doctrine and cultus. Both the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita want the exercitant and the *yogin* to live in a world filled with God’s love and to be extensions of God’s love in the everyday world. And so Ignatius and Vyasa invite the human person, through the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita, into the experience of that same vision of the intense love of God which they had, of a world charged with the grandeur of God.

Kindle love divine in thy heart, for this is the immediate way to the Kingdom of God.
 Pray to the Lord. Sing His glory. Recite His Name. Become a channel of His grace.
 Seek His will. Do His will. Surrender to His will. You will become one with the cosmic will.
 Surrender unto the Lord. He will become your charioteer on the field of life.
 He will drive your chariot well. You will reach the destination, the Abode of Immortal Bliss⁵⁶.

the world. Each soul is distinct from every other and from God. The world is an emanation from God and exists eternally as a distinct entity. There are five real and eternal distinction for Madhya’s dualism: (1) between God and the individual soul; (2) between God and matter; (3) between soul and matter; (4) between one soul and another; (5) between one particle of matter and another. Please see T. J. Solomon, “Life Divine in the Theistic Theologies of Hinduism,” in *Journal of Dharma* 12 (1987) 354-355.

⁵⁵ B. Griffiths, “The Advaitic Experience and the Personal God in the Upanishads and the Bhagavad Gita,” in *Indian Theological Studies* 15 (1978) 86.

⁵⁶ H. Staffner, *Dialogue – Stimulating contacts with Hindus* (Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1993), 73.

La capacità di discernere e l'ascolto del "cuore"

di ADELSON ARAÚJO DOS SANTOS S.J.*

Sappiamo tutti che, nel contesto della medicina, una delle procedure primarie usate dai medici per conoscere le condizioni del paziente è proprio l'ascolto dei suoni interni degli organi del corpo, il cui scopo è quello di esaminare come stanno lavorando i sistemi vitali della persona, in particolare i sistemi circolatorio, respiratorio e gastrointestinale.

Questo procedimento tecnico chiamato auscultazione (dal latino *auscultare*), che ha origine nell'antico Egitto, può essere paragonato a quell'esercizio usato nel campo della spiritualità cristiana, che parimenti è stato insegnato sempre dagli antichi Padri della Chiesa e che potremmo chiamare ascolto del *cuore*¹, il quale ha molti punti in comune con il famoso esame di coscienza ignaziano, come cercheremo di dimostrare in questo articolo, con lo scopo di far vedere come nell'epoca attuale siano ancora necessari esercizi di ascolto spirituale per avere una vita orientata conforme a decisioni prese bene e perciò volte al senso ultimo della nostra esistenza: essere felici seguendo il piano di Dio.

Di fatto, come i progressi della medicina ci hanno permesso di giungere alla scoperta di strumenti come lo stetoscopio, per essere in grado di ascoltare i toni cardiaci, polmonari e intestinali, nel corpo umano, così la nostra riflessione cercherà di mostrare come, nel campo della spiritualità, tipi di esercizi come l'esame di coscienza – proprio come si trova al numero 43 del libro degli Esercizi di Sant'Ignazio – che noi chiamiamo qui *esame spirituale quotidiano* – siano strumenti efficaci per raggiungere un buon ascolto di

* ADELSON ARAÚJO DOS SANTOS S.J., docente nell'Istituto di Spiritualità presso la Pontificia Università Gregoriana, adelsonsj@gmail.com

¹ Un eccellente articolo del teologo Karl Rahner può aiutare coloro che considerano la parola *cuore* come ormai esaurita e troppo sentimentale all'interno del linguaggio spirituale, a capire che non ce n'è un'altra che meglio esprima la vita interiore, dato che "mentre l'uomo ha un cuore, dovrà parlare del cuore e precisamente con la parola cuore. Cioè, sempre. Egli parlerà del cuore ogni volta che, semplice e saggio allo stesso tempo, è rimesso dal multiplo all'origine. Ogni volta che concentra l'essenza permanente del suo tempo nell'eternità della sua esistenza, dirà che l'ha protetta nel favo del suo cuore... Egli glorificherà sempre la grazia come l'effusione dello Spirito Santo nel suo cuore. L'offeso sarà sempre consolato perché Dio vede il suo cuore... la purezza del cuore sarà sempre chiamata beata... saremo sempre giudicati se abbiamo amato con tutto il nostro cuore, perché nella bilancia di Dio si pesano solo i cuori". Quindi, "l'uomo afferra il suo centro originario come unità e totalità quando capisce veramente cosa significhi la parola cuore". Karl RAHNER, *Escritos de Teología*, Tomo III, Ediciones Cristianidad, Madrid 2002, 334.339.

ciò che accade nel nostro *mondo interiore*², la cui pratica regolare conduce la persona ad essere in grado di discernere le sue decisioni alla luce della volontà divina.

1. Ascoltando il cuore nel linguaggio spirituale

Quando si parla di cuore in ascolto nel contesto della spiritualità cristiana, dobbiamo ricordare che, nel linguaggio biblico, le parole “coscienza” e “cuore” appaiono sempre strettamente legate, e, a volte, sembrano sinonimi. Il grande esegeta gesuita Carlo Maria Martini ha dichiarato, a proposito di questo, che non dovremmo essere sorpresi da tale vicinanza semantica, dal momento che entrambi i termini si riferiscono a qualcosa che “è dentro di noi, che è inalienabile, più preziosa, che non ci abbandonerà per nessun bene del mondo”³. Nella stessa direzione va il pensiero di Marko Ivan Rupnik, quando, per affrontare i fondamenti teologici dell’esame di coscienza di Sant’Ignazio definisce questo esercizio come la pratica di esaminarsi nel cuore con la Sapienza⁴.

La ricerca del tema della purezza del cuore e il conseguente esercizio di ascolto o di auto-esame come mezzo per raggiungere e conservare questa purezza, infatti, è presente già nella spiritualità cristiana in preghiere trovate nei Salmi, quando il salmista chiede a Dio di poter apparire davanti a lui puro, cioè con il cuore e la coscienza puliti⁵. Così, motivato dal desiderio di essere con Dio e avvicinarsi a Lui con cuore puro, l’uomo guarda dentro di sé e cerca di esaminarsi con gli occhi di Dio⁶. Allo stesso modo, nella spiritualità sapienziale vediamo che l’uomo, quando dimora nel suo cuore attraverso l’esercizio di esame, può discernere la sua realtà interiore ed esteriore, in vista dell’essere in grado di identificare il bene che viene da Dio e il male praticato dalla propria umanità⁷.

Questa caratteristica della spiritualità del Vecchio Testamento continuerà anche nel Nuovo Testamento, a cominciare dagli stessi insegnamenti di Gesù, che inaugura una nuova spiritualità e una morale del cuore, in cui dimostra che il modo di vivere come

² Spiega il P. Maurizio Costa che Sant’Ignazio “aveva come dono particolare la capacità di interiorizzazione, identificata non come chiusura in se stesso nè come affermazione di sé in opposizione agli altri, ma come capacità di andare al cuore del proprio io” (Carlo Maria MARTINI - Maurizio COSTA - Franco BROVELLI, *Guías en el desierto. Moisés, Pedro, Ignacio y... nosotros*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996, 119).

³ Carlo Maria MARTINI, *Dizionario spirituale. Piccola guida per l’anima*, Casale Monferrato, Piemme 2001, 198.

⁴ Cf. Marko RUPNIK, *L’esame di coscienza: per vivere da redenti*, Roma, Lipa Edizione 2002, 64-68.

⁵ Cf. Salmo 24, 3: “Chi può salire sul monte di Yahweh? Chi può stare nel suo santuario? Chi ha mani innocenti e un cuore puro...”.

⁶ Cf. Salmo 26,2: “Esaminami, o Yahweh, mettimi alla prova, purifica i miei reni e il mio cuore”.

⁷ Cf. Libro di Ecclesiaste 7, 25.27.29: “Nel mio cuore mi sono dedicato a riflettere e a cercare la saggezza e l’interpretazione delle cose, a riconoscere il male come follia e follia come follia. [...] Ecco cosa trovo – dice Coélet – quando si esamina una cosa per volta per arrivare a una conclusione [...]. Questa è l’unica conclusione che ho raggiunto: Dio ha fatto l’uomo retto, ma l’uomo cerca complicazioni senza considerazione”.

cristiano parte dal cuore e raggiunge il cuore, vale a dire, che va al centro della persona, che implica la totalità dell'uomo nell'unità dell'intelligenza, della volontà e del sentimento. E San Paolo con le sue lettere aiuterà a diffondere tutto ciò insistendo sul fatto che l'esperienza del più grande dono dello Spirito – la Charitas – è il risultato di “un cuore puro, di una buona coscienza e di una fede sincera” (1 Timoteo 1,5).

L'ascolto del cuore come percorso necessario della conversione, del discernimento e dell'unione con Dio sarà presente in tutta la tradizione patristica, dove continueremo a vedere che parole come *cuore* e *coscienza* saranno sempre presenti e otterranno spesso un senso unico, fino al punto che i Padri del Deserto, come Sant' Antonio, vengono chiamati *martiri di cuore*, come ha fatto S. Atanasio, perché vivevano un vero martirio di coscienza⁸. Ecco perché il teologo Karl Rahner⁹, quando spiega questo classico della teologia mistica dei Padri, mantiene il rapporto tra il monitoraggio del cuore e l'esame di coscienza, come un mezzo per ordinare le passioni e vincere il peccato. Infatti, i monaci cristiani dei primi tempi, a cominciare da Antonio e Pacomio, invocavano la sorveglianza – *nepsis* – e l'ascolto di se stessi per superare la guerra invisibile e spirituale contro le sorprese e gli attacchi del nemico. E contavano per questo su una pratica che già conoscevano e propagavano i grandi pensatori dell'antica Grecia: l'esercizio dell'esame.

Nella teologia mistica e affettiva dei Padri della Chiesa, in effetti, il centro del cosmo e della storia è il cuore dell'uomo. Così per i maestri spirituali, come San Basilio, è fondamentale prestare attenzione a se stessi, perché è questa conoscenza che conduce al ricordo di Dio e alla conoscenza della saggezza divina¹⁰. Per Sant'Agostino, allo stesso modo, ogni uomo che cerca la verità deve avere la *cognitio sui*, cioè la capacità di trasformare il proprio cuore al punto da percepire l'azione di Dio all'interno e all'esterno. È lui che dice:

Vai al tuo cuore! Dove vai così lontano da cercare in te stesso la tua perdita? Ritorna al Signore. Sbrigati, torna presto al tuo cuore, tu che, in esilio, hai vagato lontano: non conosci te stesso e vuoi sapere chi ti ha fatto? Ritorna, ritorna al tuo cuore, liberati dal corpo [...]. Ritorna al tuo cuore: vedrai che eri fatto da Dio, perché nel tuo cuore c'è l'immagine di Dio. Nell'uomo abita Cristo, nel profondo di se stesso l'uomo rinnova l'immagine di Dio e l'immagine riconosce il suo creatore¹¹.

In questo modo, la spiritualità patristica, come la spiritualità biblica, associa sempre l'esercizio dell'esame di coscienza al cuore dell'uomo, indicando che è qualcosa di molto più profondo di un semplice esercizio di memoria delle colpe commesse, poiché penetra nell'interno dell'essere umano, in un inevitabile incontro con se stesso e con l'Autore della sua vita.

⁸ Cf. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, introduzione, traduzione e note a cura di L. CREMASCHI, Milano, Paoline Edizioni 1995, 41-43.

⁹ Cf. Marcel VILLER - Karl RAHNER, *Ascetica e Mistica nella Patristica. Un compendio della spiritualità cristiana antica*, Editrice Queriniana, Brescia 1991, 95.

¹⁰ Cf. Tomás SPIDLÍK, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*, Edizione Studium, Roma 1994, 23-24.

¹¹ AGOSTINO D'IPPONA, “In Joannis Evangelium. Tractatus CXXIV”, in PL 35, 1541-1542.

2. L'ascolto del cuore nell'esame spirituale quotidiano di Sant'Ignazio

Tutto quello che abbiamo visto sull'ascolto del cuore ha, a nostro avviso, un rapporto stretto con gli esercizi di discernimento tenuti da S. Ignazio di Loyola, in cui si evidenzia l'esame spirituale quotidiano per quanto riguarda la capacità della persona di entrare in se stessa per conoscere i movimenti interni che sperimenta, rivelandone l'origine e la direzione verso cui la stanno portando.

Infatti, nella sua esperienza personale, Ignazio ha bevuto dalla ricca fonte degli insegnamenti dei Padri, così come dai movimenti del suo tempo come la *Devotio Moderna*, considerata come ciò che ha influito di più sulla vita spirituale del fondatore della Compagnia di Gesù¹². In entrambe le fonti, il cristiano è portato a valutare il discernimento, presente nella ricerca della conoscenza di se stesso e della volontà di Dio.

Tra i Padri, possiamo prendere l'esempio di Origene, che presenta questi esercizi di discernimento come armi vere, perché per lui non c'è vita cristiana senza combattimento. E questa lotta, dopo un periodo di grande persecuzione e il martirio dei cristiani, ora avviene all'interno dell'uomo stesso, nel suo cuore, per cui è necessario conoscere bene e discernere gli spiriti, per non essere ingannati dalle insidie del nemico. Già Sant'Antonio ha insegnato che il peccato è sempre il frutto di un errore, una visione sbagliata delle cose, la distorsione della realtà. Ecco perché la pratica di esercizi come l'esame spirituale vale più di certe pratiche fisiche di mortificazione, dal momento che "alcune distruggono il loro corpo con l'ascetismo, ma in quanto mancano di discernimento, si allontanano da Dio" (Detti 8). E, come fa Rahner, possiamo anche citare Cassiano che nelle sue *Conferenze spirituali* parla del discernimento degli spiriti come indispensabile, perché quelli che provengono dal diavolo assomigliano spesso a quelli che vengono da Dio, tanto che, per essere in grado di distinguerli, dobbiamo esaminarli da vicino¹³.

A loro volta, i diffusori della *Devotio Moderna*, di contro ai mistici speculativi, difendevano e propagavano un tipo di spiritualità più pratica e affettiva che aiutasse i fedeli ad avvicinarsi alla persona di Gesù, ai suoi insegnamenti e alla sua vita concreta. E questo si aveva attraverso la pratica metodica di alcuni esercizi come l'esame spirituale quotidiano, inteso come un mezzo per raggiungere la purezza del cuore e una vita di maggiore devozione e di vita interiore con Dio, attraverso il discernimento degli spiriti. Possiamo vedere come tutto ciò sia molto presente nelle opere principali di questo movimento, come il famoso libro *Imitatio Christi*, di Thomas da Kempis, che recita:

Volgi lo sguardo su te stesso ed evita di giudicare le azioni degli altri ... (Libro I, Capitolo XIV, 1); [...] Spesso i tuoi desideri sono infiammati e animati con veemenza; ma esamina ciò che ti muove di più: se il mio onore, se il tuo interesse (Libro III, Capitolo XI, 1); [...] Oh,

¹² Cf. John O'MALLEY et al., *Jesuit Spirituality, a Now and Future Resource*, Chicago, Loyola University Press 1990, 1-20.

¹³ Cf. Marcel VILLER - Karl RAHNER, *Ascetica e Mistica nella Patristica...*, 186.

che tristezza! Subito dopo un breve ricordo, ci dissipiamo e non sottoponiamo i nostri lavori a un esame rigoroso. Non vediamo dove siano inclinati i nostri affetti ... (Libro III, Capitolo XXXI, 4); [...] Esaminati più da vicino e riconoscerai che il mondo è ancora vivo in te e il desiderio di compiacere gli uomini (Libro III, Capitolo XLVI, 2)¹⁴.

Dopo un contatto diretto avuto con questi modi di vivere la spiritualità cristiana, Sant'Ignazio adotta fino alla fine della sua vita il discernimento e la pratica dell'esame come norma di vita, discernendo in ogni momento la qualità della sua risposta alla presenza amorevole di Dio nella sua vita, attraverso l'attenzione vigile alla chiamata del Signore. In realtà, egli ha cominciato a imparare il discernimento degli spiriti durante la sua convalescenza a Loyola e poi a Manresa, dove ha scritto le "Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la anima se causan" [EE 313]¹⁵, dirette alla prima settimana di esercizi spirituali, sebbene fossero ancora in una forma rudimentale. Poi a Parigi e infine a Roma, Ignazio ha cercato di migliorarle e ha scritto anche le "Reglas para el mismo efecto con mayor discreción de espíritus..." [EE 328]¹⁶, indirizzate alla seconda settimana.

Nella sua esperienza spirituale, Ignazio si è reso conto personalmente che ci sono due tipi di spiriti che lavorano nel nostro cuore e causano tutta una serie di sentimenti, movimenti interni – formulati così nel vocabolario ignaziano: paura, scoraggiamento, turbamenti, tristezza, aridità, senso di incoerenza...; o pace, gioia, coerenza, sentimento di essere nella verità, nello spirito. Quindi, prima di tutto, è necessario operare questo sguardo interiore; e discernere quali movimenti provengono dallo spirito buono e quali dallo spirito malvagio, rispettivamente per accoglierli o respingerli. Ciò che proviene dallo spirito buono rivela l'azione di Dio stesso, dello Spirito Santo. Quello che viene dallo spirito cattivo manifesta la nostra reazione egoistica (consua o inconscia) al suo influsso; reazione egoista che è in grande sintonia con lo stile che il mondo circostante ci presenta.

È proprio in questo contesto che gli studiosi della spiritualità ignaziana vedono come *l'ascolto del cuore* abbia il suo posto tra gli Esercizi Spirituali, anche se non viene così chiamato. Infatti, la parola *cuore*, oltre ad essere ampiamente usata nella spiritualità cristiana, come visto sopra, è un termine strettamente legato a *sentimento*, parola che appare menzionata quindici volte nel libro degli Esercizi Spirituali per indicare quella sensazione interiore che è la soglia della conoscenza mistica¹⁷. Questo vuol dire che, per Ignazio la volontà di Dio non è disumanizzante, ma coincide con i sentimenti e i desideri più profondi che abitano appunto nel cuore dell'essere umano, perché, come insegnavano i Padri orientali, "lo Spirito Santo parla nel cuore e l'uomo lo ascolta con il cuore"¹⁸. Per il

¹⁴ Tommaso da KEMPIS, *L'imitazione di Cristo*, Mimep - Docete, Milano 2016.

¹⁵ José CALVERAS, *Ejercicios Directorio y Documentos de San Ignacio*, Editora Balmes, Barcelona 1958, 198.

¹⁶ Idem, 205.

¹⁷ Cf. Javier MELLONI, *La mistagogía de los ejercicios*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae 2001, 93-94.

¹⁸ Tomás SPIDLÍK, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental...*, 87.

cardinale Spidlík, non c'è dubbio che, quando Ignazio parla di consolazione mediante gli atti dell'intelletto e della volontà, il santo "usa un modo di esprimersi molto approssimativo... non dubitiamo che egli voleva così interpretare la sua esperienza, che era la stessa dei tanti mistici del cuore noti in Oriente"¹⁹.

La vita dell'uomo e della donna è quindi un processo di discernimento dei propri sentimenti e desideri, per passare dai più superficiali e banali a quelli più veri e profondi. Discernimento che, in Ignazio, è certamente un dono divino, ma che io sono chiamato a prendere sempre più come un regalo attraverso la riflessione teorica sulla esperienza di Dio e la pratica costante degli Esercizi Spirituali. Quindi possiamo dire che, in Ignazio, il discernimento diventa uno stile di vita. Vive in un perenne stato di riflessione e di discernimento nella continua ricerca di scelte vere e pure. Nelle piccole decisioni come pure nelle più importanti, Ignazio opera in modo continuo la ricerca, utilizzando come strumento privilegiato l'esame spirituale quotidiano.

3. L'importanza dell'esame spirituale quotidiano in un mondo che cambia

A questo punto della nostra riflessione, possiamo fare un nuovo passo e chiederci: "E oggi, nel nostro mondo di continui cambiamenti, quale luogo e importanza possono avere il discernimento e gli esercizi spirituali come l'esame quotidiano per il cristiano del 21° Secolo?". Tuttavia, prima di tentare di rispondere a questa domanda, è necessario ricordare alcuni aspetti di questi cambiamenti che avvengono nel mondo, tra i vari modi possibili di affrontare questo tema.

In effetti, una delle caratteristiche del cambiamento epocale che viviamo è la prevalenza della secolarizzazione nella società moderna, come Charles Taylor mette accuratamente in luce nel suo libro *A Secular Age*²⁰. In una parola: viviamo in un mondo secolarizzato! Secondo questo filosofo, ci sono diversi modi di interpretare il fenomeno della secolarizzazione. Un primo modo si riferisce alla possibilità che l'essere umano sia in grado di parlare di politica senza parlare di Dio e di poter vedere la religione di ciascuno come una questione privata. Associata a questa prima dimensione della parola secolarizzazione è anche l'idea di una società che non sia governata da alcuna dottrina globale, vale a dire, nessuna spiegazione definitiva del cosmo che serva da fonte di quello che è giusto o sbagliato. La parola che riassume questo primo significato di secolarizzazione, secondo Taylor, è *laicità*.

Un secondo modo di interpretare la secolarizzazione del tempo presente è il ritiro dell'idea di Dio o, in senso lato, della religione, non solo dalla vita politica, ma ora anche dalla sfera privata degli individui. Sempre più persone vivono la loro vita senza sentire il

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University 2007.

bisogno di individuare alcun senso ultimo per loro, per non parlare di Dio. Questo era impensabile prima del periodo moderno, cioè non si poteva pensare alla vita morale senza pensare a un ordine superiore in cui era inserita. Oggi sempre più persone si sentono in pace con l'idea che l'universo nel suo complesso non abbia alcun senso. La parola che riassume questo secondo significato di secolarizzazione, sempre secondo Taylor, sarebbe *ateismo*.

Ma il punto principale che questo filosofo sottolinea è che alle domande essenziali, che inevitabilmente ci portano a cercare la risposta nella religione e in Dio, ora possiamo cercare di rispondere perfettamente all'interno di altri orizzonti, come l'arte, la bellezza, l'amore per il prossimo, il bene della comunità, il bene dell'essere umano in generale o la semplice ricerca del piacere: cosa rende la vita più umana, migliore, più lodevole, più degna di essere vissuta? Come possiamo raggiungere questo stato di pienezza? È in questa metastasi dell'orizzonte di significato che Taylor vuole attirare l'attenzione sul termine secolarizzazione.

Ed ecco, è in questo nuovo e distinto ambiente che il cristiano continua a vivere la sua esperienza di Dio. È un *ethos* in cui nessun percorso scelto ha il diritto di essere compreso come l'unico. Oggi, ci confrontiamo continuamente con mille forme diverse di spiritualità, con distinte fonti di integrità. Ciò che prima si trovava solo in Dio e sotto l'autorità dei suoi rappresentanti ecclesiastici, oggi può essere trovato nella natura, nell'arte, nella letteratura, nella neuroscienza, ecc. L'uomo occidentale non ha visto se stesso come un membro di un ordine che ha un significato al di là di sé – un cosmo – ed è arrivato a vedere il mondo esterno come nient'altro che un universo, cioè un insieme naturale chiuso composto da leggi immutabili e impersonali. Questo ci fa capire che viviamo in un mondo frammentato e pluralista in cui i cambiamenti vanno ben al di là di ciò che possiamo prevedere. E dobbiamo essere in grado di discernere come dovremmo posizionarci in quanto cristiani di fronte a questi cambiamenti e davanti alle nostre vite.

Tuttavia, in un mondo caratterizzato dalla fine del discorso unico e dalla sostituzione dell'atmosfera cristiana con un'altra marcatamente secolarizzata e plurale, a volte persino avversa alla religione e a Dio, il discernimento spirituale non può essere un esercizio occasionale. Deve essere un esercizio permanente e continuo. Viviamo in una società governata dalle leggi del mercato e del consumo, che cerca sempre di rispondere ai nostri bisogni attraverso percorsi diversi e dove nuove situazioni ci chiedono sempre un nuovo discernimento, una nuova creatività e nuove risposte, di fronte a tanti appelli e sensazioni a cui siamo costantemente esposti. Infatti, come afferma Benjamin Gonzalez Buelta, “non è mai stato studiato in modo così preciso come creare sensazioni che entrano in noi, affrontando le fonti sempre aperte dei nostri bisogni e, da allora in poi, si infiltrano e contaminano il nostri desideri”²¹. Quindi, è estremamente importante continuare ad essere in grado di “ascoltare il nostro cuore” come la preghiera più perfetta²²,

²¹ Benjamin González BUELTA, *Caminar sobre las aguas*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae 2010, 62.

²² Cf. Tomás SPIDLÍK, *Il cammino dello Spirito*, Lipa Srl, Roma 1995, 38-39. L'autore sostiene il pensiero dei maestri spirituali dell'Oriente, come Teofane il Recluso, affermando che il Signore ci comanda

esaminando la nostra coscienza, discernendo in che modo tutto questo ci riguarda e come dovremmo comportarci in ogni nuova situazione che affrontiamo. E proprio come il vecchio stetoscopio continua a giocare un ruolo fondamentale nell'esaminare il nostro stato di salute fisica, così siamo convinti che l'esame spirituale quotidiano lasciato da Sant'Ignazio rappresenti un singolare aiuto per il cristiano per poter discernere la sua vita e il suo rapporto con Dio, con il mondo e con gli altri.

In effetti, parlando di questo scenario di cambiamento, P. Adolfo Nicolás, Ex-Superiore Generale della Compagnia di Gesù (gennaio 2009), ha ricordato che anche Ignazio ha vissuto in un tempo simile, segnato da grandi mutamenti. Ha compreso la necessità di cercare sempre le risposte giuste per il proprio tempo, senza adattarsi allo stato corrente delle cose. Quindi non è mai stato contento dello *status quo*. Il famoso *Magis* proposto da Sant'Ignazio suggerisce esattamente una certa insoddisfazione per il modo in cui le cose stavano accadendo. Sì, cresciamo, cambiamo tutto il tempo. Ciò suppone di essere continuamente attenti a ciò che accade intorno a noi, a ciò che è buono e a ciò che non è così buono. D'altra parte, ci sono cambiamenti che si verificano nel nostro cuore che possono avvicinarci a Dio. Se conosciamo la nostra situazione, capiremo che non siamo sempre dello stesso umore. Dobbiamo cambiare e dobbiamo essere attenti a questo, aggiunge padre Nicolás.

Questo è il motivo per cui, oggi, dobbiamo imparare di nuovo ad ascoltare il nostro cuore e parlare di discernimento come un *habitus*, un atteggiamento costante, una disposizione di preghiera e la costante attenzione a Dio e al suo Spirito, uno stile di vita che invade tutto ciò che sono e che faccio. Ciò presuppone da parte nostra la certezza esperienziale che Dio parla, comunica. L'atteggiamento di discernimento mi porta a vivere costantemente un rapporto aperto, facendo in modo che ciò che conta è fissare lo sguardo sul Signore, che mi impedisce di chiudermi in me stesso, perché il discernimento mi fa vedere che non sono l'epicentro della mia vita, ma è Lui, che riconosco come la fonte da cui tutto viene e a cui tutto si unisce. Proprio come è successo nella vita di Ignazio, l'intero processo di discernimento si basa su queste dimensioni: Dio ci attira a Lui attraverso il desiderio, facendoci abbandonare la sicurezza umana, ci invita a tuffarci fiduciosi nel suo Divino Amore, liberando la nostra libertà da tutte le dipendenze e ad essere in grado di rispondere con tutto il nostro essere alla divina chiamata.

È già stato detto, come ha fatto Zygmunt Bauman²³, che nella nostra epoca di continui cambiamenti, permeati da rapide mutazioni e relazioni fragili, non si fa nulla che duri per sempre. Quindi, abbiamo bisogno di esercizi di discernimento permanente, poiché crediamo che sia l'esame spirituale quotidiano a permetterci di trovare e dare risposte adeguate alla nostra esistenza. È quello stato di discernimento l'espressione orante della fede in cui rimaniamo nell'atteggiamento fondamentale di riconoscimento

di pregare nel nostro cuore quando ci ordina di chiudersi nella propria stanza e di pregare (Mt 6,6), perché la stanza dell'uomo è il cuore, indicando tutta la vita interiore: il cuore pensa, riflette, concepisce progetti, prende risoluzioni e decisioni. Il cuore è il punto di contatto tra l'uomo e Dio.

²³ Cf. Zygmunt BAUMAN, *Modernità liquida*, Milano, Editore Laterza 2011.

radicale dell'oggettività di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Come esercizio di ascolto del cuore, l'esame ignaziano non ha nulla a che vedere con un calcolo di logica induttiva, nè si presenta come una tecnica di ingegneria in cui io pondero e valuto mezzi e fini, tanto meno si avvicina ad una discussione o ricerca di consenso. Ma si compone di una forma di preghiera, la cui dimensione ascetica mi porta alla purificazione, riordinando così i miei affetti, la mia volontà e il mio modo di pensare, liberandomi dalla cecità spirituale che spesso mi impedisce di saper scegliere ciò che è giusto.

D'altra parte, oltre a questa dimensione purificativa, che caratterizza l'esame ignaziano, è la sua dimensione illuminativa come vero e proprio esercizio di discernimento che ci aiuta ad essere più attenti agli eventi della vita, rispondendo con maggiore fedeltà alla volontà di Dio, e a sperimentare meglio il suo amore nella nostra comprensione. Uno dei modi più efficaci per arrivare ad un cuore perspicace è la pratica assidua di questo esercizio spirituale così apprezzato da Sant'Ignazio, divenuto noto come esame di coscienza. Si tratta, infatti, di un esercizio nella vita quotidiana che aiuta ad ottenere la grande arte di discernere, che è certamente il livello più appropriato per sentire la voce dello Spirito che crea oggi, che suggerisce novità per oggi, che è oggi la fertilità²⁴. L'esame ignaziano può essere considerato, infatti, un esercizio quotidiano di discernimento orante, che aiuta la persona a rispondere all'invito amorevole di Dio, che mira solo a "sviluppare un cuore con un occhio attento"²⁵. Attraverso i suoi cinque passi molto precisi, conduce la persona ad appropriarsi della sua realtà interiore, ciò che ha di positivo e virtuoso e ciò che ha di negativo e di male, con ripercussioni sulla sua vita e sulla relazione con se stessa, con Dio e con gli altri.

Sappiamo che anche al di fuori della sfera spirituale-cristiana è sempre più forte la ricerca di filosofie di vita che favoriscano questa conoscenza di sé e l'auto-controllo, in vista di un'evoluzione "spirituale" o semplicemente razionale. Una di queste tecniche più recenti è chiamata *mindfulness*, che potremmo tradurre liberamente con "piena consapevolezza". Questa è stata portata in Occidente in particolare dal 1970 attraverso il lavoro del medico Jon Kabat-Zinn presso l'Università del Massachusetts, che cercava nel buddhismo delle forme di yoga e di meditazione per alleviare il dolore dei pazienti affetti da malattie croniche. Oggi, il campo di interesse per questo tipo di esercizio è molto più completo perché è considerato un modo per acquisire la capacità di riconoscere e gestire le proprie emozioni, di diventare consapevoli del proprio stato presente, di essere in grado di prendere le decisioni giuste. Ciò mostra come, nel XXI secolo, l'essere umano continui a sentire il bisogno di una maggiore conoscenza di se stesso, del suo mondo interiore, di avere maggiore controllo, equilibrio e armonia rispetto a se stesso e al mondo.

Ecco perché, anche in una società guidata dalle leggi dell'economia e della macroeconomia, gli esercizi della spiritualità cristiana, come l'esame di coscienza, sono stati

²⁴ Cf. M. RUPNIK. *L'esame di coscienza...*, 58-61.

²⁵ George ASCHENBRENNERS, «Consciousness Examen: Becoming God's Heart for the World» in *Review*, Vol. 47 (1988) 801-810.

riscoperti e rivalutati, come strumenti raccomandati e necessari per crescere nel mondo degli affari, per quanto singolare possa sembrare. Questo è ciò che vediamo accadere, per esempio, con le tesi difese dallo scrittore americano Chris Lowney²⁶ nella sua opera *Heroic Leadership*, in cui cerca di mostrare la grande somiglianza che sembrerebbe esistere tra la tecnica usata oggi dalle grandi compagnie del mondo finanziario per scoprire e addestrare i loro nuovi leader esecutivi e la spiritualità che Sant'Ignazio di Loyola ha trasmesso ai gesuiti del suo tempo, che Lowney definisce come "leader che era ben consapevole delle sue forze, debolezze, valori e visioni del mondo". E, dopo aver spiegato che tutto questo ci è stato dato in particolare attraverso gli Esercizi Spirituali, l'autore aggiunge che il mezzo utilizzato dagli uomini per rafforzarsi spiritualmente, una volta ritornati all'agitazione della vita reale, è stato proprio l'esame di coscienza.

4. In conclusione: qual è il contributo specifico dell'esame spirituale quotidiano alla spiritualità cristiana oggi?

Nonostante l'attuale ondata di tecniche di valutazione finalizzate a un'evoluzione delle proprie potenzialità e alla capacità di affrontarle con le proprie emozioni, non possiamo dimenticare che gli esercizi spirituali ignaziani, così come quelli insegnati dai Padri della Chiesa, nel cristianesimo, sono inseriti in una ricerca di crescita nella relazione e unione con Dio, la prima e assoluta fonte della nostra vita. Questo è il motivo per cui il cristiano, in ultima analisi, si sforza di esaminare e ascoltare il suo *cuore*²⁷ attraverso l'esame spirituale quotidiano, cercando di acquisire l'abitudine di discernere sempre l'azione di Dio nella sua vita, così come l'azione del nemico, al fine di dare una risposta sempre più libera, generosa e fedele al piano divino, a vantaggio non solo di se stesso ma anche degli altri.

In realtà, il percorso spirituale proposto da Ignazio mira a realizzare un continuo progresso all'interno dell'essere umano. Per lui la Trinità offre all'uomo la redenzione e lo incoraggia ad agire nella storia, nell'identificazione con la persona di Gesù Cristo. L'individuo, a sua volta, è associato all'opera redentrice del Figlio di Dio, attraverso la pratica di servizio e avendo sempre come orizzonte la resa totale di sé alla volontà di Dio, nella continua ricerca della parola *Magis* (più). Il vocabolario ignaziano rappresenta un principio di discernimento che porta la persona a progredire continuamente verso

²⁶ Chris LOWNEY, *Heroic Leadership: Best Practices from a 450-Year-Old Company That Changed the World*, Chicago, Loyola Press 2009.

²⁷ Per quanto riguarda la relazione tra le due parole *cuore* e *coscienza*, abbiamo visto che entrambe si riferiscono alla realtà del nostro mondo interiore e che nel linguaggio biblico spesso sono messe insieme, come spiega il cardinale Martini: "La piccola e misteriosa parola 'coscienza' è emersa gradualmente nella storia dell'umanità. È sorprendente, per esempio, che l'Antico Testamento non abbia un termine preciso per dire ciò che noi chiamiamo 'coscienza'; ma indica tale realtà, da sempre conosciuta, con una parola che colpisce maggiormente l'immaginazione, cioè con 'cuore'". Carlo Maria MARTINI, *Dizionario spirituale...*, 38.

il compimento della maggiore gloria di Dio. Questa maggiore gloria di Dio consiste nel principio unificatore della spiritualità ignaziana, al servizio del quale l'essere umano è posto, attraverso il servizio indispensabile al prossimo. Come vera mistica del servizio, aiutare gli altri sta sempre al centro della spiritualità ignaziana. Dunque, sarà sempre una spiritualità apostolica, concentrata sul sostegno della missione, per il discernimento del migliore e più alto servizio a Dio e gli altri.

E per raggiungere questa capacità di discernimento, così importante nel nostro tempo e nel tempo di Ignazio, è essenziale coltivare una vita spirituale intensamente vissuta, rafforzata da specifici momenti di studio e di riflessione su questa vita, rileggendo le proprie esperienze ma anche sforzandosi di fare dell'esercizio del discernimento continuo e dell'ascolto del cuore uno stile di vita. Da qui nasce "l'importanza decisiva, per la maturazione della capacità di discernimento, dell'esercizio dell'esame di coscienza"²⁸. Nel nostro caso specifico dell'esame, siamo convinti, più che mai, che il cristiano di oggi abbia bisogno di questo tipo di strumento che lo aiuti a imparare a posizionarsi in questo *mondo liquido*, dove tutto scorre e spesso non sa dove andare. Infatti, nonostante le caratteristiche del mondo in cui viviamo siano quelle che abbiamo affrontato solo brevemente, il Signore continua a chiamarci per salire sulla sua barca, per camminare verso di Lui passando attraverso queste acque profonde e turbolente, per raggiungere la terra in cui si realizza definitivamente il regno di Dio.

²⁸ Maurizio COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, Roma, Apostolato della Preghiera Edizioni 2002, 126.

Come riconoscere e combattere l'inganno degli scrupoli: le note di Sant'Ignazio di Loyola EESS [345-331]

di STANISLAW MORGALLA S.J.*

Le sei note sugli scrupoli di Sant'Ignazio di Loyola si potrebbero analizzare in diversi modi, p.e. seguendo il *Dizionario di Spiritualità Ignaziana*, secondo il quale le prime tre note sembrano una introduzione che riguarda una precisa *distinzione* tra un vero e un falso scrupolo, mentre le ultime tre propongono una *pedagogia* da adottare per ottenere dei frutti spirituali¹. Sembra essere una buona proposta, anche se un po' arbitraria, poiché ci sono alcune distinzioni molto importanti nella seconda parte, come pure i validi consigli pedagogici già presenti nella prima. Divideremo allora la nostra presentazione in queste due parti, servendoci però delle note in modo più libero: nella prima spiegheremo i concetti di base e nella seconda i principali mezzi della pedagogia. Da intermezzo *sui generis* tra queste due parti fungeranno la storia personale di Sant'Ignazio e i suoi problemi con gli scrupoli.

1. Alcune distinzioni necessarie

Le note introducono anzitutto una distinzione tra un vero e un falso scrupolo e poi tra un'anima grossolana e una delicata di cui ci occuperemo in questa prima parte.

1.1. Il vero e il falso scrupolo

La prima nota di sant'Ignazio in modo chiaro distingue lo scrupolo vero da quello falso:

* STANISLAW MORGALLA S.J., Professore presso l'Istituto di Psicologia della Pontificia Università Gregoriana e Direttore del Centro San Pietro Favre per i Formatori al Sacerdozio e alla Vita Consacrata, morgalla@unigre.it.

¹ Cf. M.A. RUI-WAMBA, „Escrùpulos” in: *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 1, Bilbao-Santander 2007, 789-791.

[EESS 346] Prima nota. *Si chiama comunemente scrupolo quello che procede dal nostro giudizio e dalla nostra libertà, cioè il definire liberamente che sia peccato quello che peccato non è, come quando uno calpesta inavvertitamente una croce di paglia e crede, a suo giudizio, di avere peccato; ma questo, propriamente, è un giudizio erroneo e non uno scrupolo.²*

La logica di Sant’Ignazio sembra un po’ sconcertante, per non dire contraddittoria: la nota parte con la comune definizione di scrupolo (cioè: *definire liberamente che sia peccato quello che peccato non è*), dando perfino un ottimo esempio (*calpestare inconsapevolmente una croce di paglia*), per dire alla fine che questo non è uno scrupolo, ma un giudizio erroneo. E dopo aver detto ciò nella terza nota si torna a parlare di questa comune definizione di scrupolo come di uno scrupolo:

[EESS 348] Terza nota. *Il primo scrupolo, cioè quello della prima nota, dev’essere assolutamente respinto, perché non è altro che un errore.*

Ci si potrebbe giustamente domandare: “Questa distinzione tra vero e falso scrupolo è un aiuto o piuttosto una fonte di ulteriore confusione nella nostra prassi pastorale?”. Di solito incontrando una persona scrupolosa abbiamo a che fare con un errore di giudizio, cioè la persona riporta come peccato una cosa che peccato non è. Tuttavia non basta dirle che è in errore, perché il problema non è di tipo intellettuale, ma piuttosto emotivo. In tal senso allora Sant’Ignazio sembra avere ragione nell’affermare che un vero scrupolo non è un errore di giudizio. Anzi, pensare che sia un problema di erroneo giudizio non è semplicemente non comprendere il problema, ma fare ancora più danni. Serviamoci di un esempio concreto.

Si tratta di un maschio, di età media, che chiede la confessione. Inizia dicendo che non ha compiuto la penitenza dell’ultima confessione e poi confessa solo i peccati veniali, p.e. che è arrivato in ritardo al lavoro. La penitenza precedente consisteva nel dire un *Padre nostro*. Il confessore, sorpreso, gli chiede il motivo per il quale non riesce a fare una penitenza così semplice. Il penitente spiega che ha problemi con ogni preghiera. P.e. la mattina non arriva in tempo al lavoro perché non riesce a recitare bene la preghiera mattutina. Ha già spostato due volte l’orario, anticipando la sveglia per avere tempo sufficiente, però il tempo per la preghiera manca sempre. La sua preghiera mattutina consisteva nel dire un *Padre nostro* e un *Ave Maria*. Questo gli prendeva un’ora o, a volte, anche di più, perché ogni volta che sbagliava doveva ricominciare da capo. Doveva pregare a voce alta, inginocchiato ed essere sempre pienamente concentrato sul contenuto, pronunciandolo perfettamente.

Quello presentato è uno dei classici esempi di scrupoli che incontriamo nella prassi pastorale, tuttavia – secondo le note di Sant’Ignazio – si dovrebbe dire che non è un vero scrupolo. Secondo noi, però, non è nemmeno semplicemente un esempio di erroneo giudizio. Dietro la preoccupante sintomatologia c’è un problema serio, probabilmente anzitutto psicologico (sono visibili i sintomi del disturbo ossessivo-compulsivo

² La traduzione italiana è di Giuliano Raffo S.I.: IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Edizioni ADP, Roma 1991.

della personalità), ma anche spirituale. Quindi forse alla distinzione proposta da Sant'Ignazio si potrebbe aggiungere l'osservazione che un erroneo giudizio (comunemente considerato come scrupolo) è solo la fase iniziale del vero scrupolo, una porta che apre un "inferno" spirituale, ma non di rado anche psicologico. Sant'Ignazio stesso lo conferma nella seconda nota.

Prima di passare al concetto di vero scrupolo conviene mettere ancora una volta in evidenza il fatto che la questione dello scrupolo (non importa se vero o falso) non si risolve con la correzione dell'errore di giudizio. Si potrebbe tentare di spiegare al sopramenzionato penitente che la sua preghiera è sempre valida anche se pronunciata solo a mente e in piedi, gli si potrebbe imporre di non confessare peccati del genere, ma l'efficacia di tale pedagogia sarebbe minima o nulla – lui, nel vedere la nostra insistenza, cercherebbe un'altra guida spirituale o un altro confessore. Se l'origine del suo problema è psichica richiederà l'intervento specialistico di uno psichiatra o di uno psicologo, se invece è spirituale sarà necessaria un'indagine più lunga. In ogni caso la questione non si risolve con la semplice correzione dell'errore di giudizio.

1.2. La natura del vero scrupolo

Nella seconda nota Sant'Ignazio spiega esplicitamente che cos'è un vero scrupolo:

[EESS 347] Seconda nota. È invece propriamente uno scrupolo e una tentazione del demonio quando, dopo aver calpestato quella croce, o dopo aver pensato o detto o fatto qualche altra cosa, mi viene dal di fuori il pensiero di aver peccato, mentre d'altra parte mi sembra di non aver peccato, e intanto in questo dubitare e non dubitare mi sento turbato.³

Il linguaggio di Sant'Ignazio è molto chiaro: paragona uno scrupolo ad una tentazione del demonio che provoca un turbamento spirituale. Questa definizione si dovrebbe porre nel contesto di tutta la visione della vita spirituale sviluppata da Sant'Ignazio, specialmente nelle regole di discernimento degli spiriti, perché solo in questo modo possiamo comprendere la profondità delle sue intuizioni e l'importanza delle note sugli scrupoli. Già le regole del discernimento degli spiriti della seconda settimana (cf. EESS 328-336) possono essere di grande aiuto per chiarire la questione trattata in precedenza, cioè la distinzione tra il vero e il falso scrupolo. P.e. la quinta regola (EESS 333), nella quale si chiede di osservare il corso dei pensieri, cioè il principio, il mezzo e la fine di essi, ci dà dei criteri chiari per smascherare l'inganno degli scrupoli, che partono sempre come un errore di giudizio e si sviluppano seguendo l'effetto palla di neve, portando cioè un crescente disastro spirituale nella vita della persona.

³ L'insistenza sul fatto che il pensiero debba venire dal di fuori della persona è un chiaro riferimento al n. 32 degli EESS: *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.* Stiamo nel mezzo dell'antropologia ignaziana, con il particolare linguaggio sviluppato da Sant'Ignazio.

Il vero scrupolo per Sant'Ignazio è, allora, uno stato spirituale di desolazione, difficile, prolungato e ambiguo, poiché allo stesso tempo può bloccare, o portare all'approfondimento della vita spirituale della persona. Direi – come tra poco vedremo entrando nella storia personale di Ignazio – che non è un tipo particolare di desolazione, ma la desolazione per eccellenza, la desolazione delle desolazioni, che richiede un particolare intervento.

1.3. *L'anima grossolana e l'anima delicata*

La quarta nota, ancora più profondamente, ci introduce nelle regole del discernimento, poiché sottolinea un'altra distinzione importante per Sant'Ignazio – distinzione tra anima grossolana e delicata – e lo fa con il linguaggio tipico di parecchie regole sia della prima (anima grossolana) che della seconda settimana (anima delicata):

[EESS 349] Quarta nota. Il demonio osserva bene se un'anima è grossolana o delicata. Se è delicata, cerca di renderla ancor più delicata fino all'eccesso, per turbarla e confonderla maggiormente; per esempio, se vede che uno non consente né a peccato mortale né a veniale, né ad alcuna ombra di peccato volontario, allora il demonio, quando non può farlo cadere in qualche cosa che sembri peccato, cerca di fargli credere peccato quello che peccato non è, come una parola o un pensiero senza importanza. Se invece l'anima è grossolana, il demonio cerca di renderla ancor più grossolana; per esempio, se prima non faceva conto dei peccati veniali, cercherà che faccia poco conto dei mortali; e, se prima ne faceva un po' conto, cercherà che ora ne faccia molto meno o niente.

In altre parole si parla qui della questione degli scrupoli della prima e della seconda settimana, dove tuttavia la tecnica della tentazione è sempre la stessa: portare la persona ad un'esagerazione, rendere un tipo grossolano ancora più grossolano (cinico, arrogante, sarcastico...) e fare di un tipo delicato uno scrupoloso nel vero senso della parola. Ovviamente il tipo di persona grossolano non soffrirà in alcun modo di scrupoli, ma è proprio la mancanza di tale capacità ad essere per Sant'Ignazio un problema spirituale grave. Non a caso chiamiamo questi tipi grossolani “persone senza scrupoli”, per sottolineare la mancanza di coscienza morale. Come altro lato della stessa medaglia, chi è privo di scrupoli può diventare grossolano, arrogante, senza coscienza, allora deve essere aiutato dal suo direttore spirituale.

2. Gli scrupoli – una storia intima di Sant'Ignazio

Dopo aver presentato i concetti di base più importanti possiamo adesso comprenderli meglio introducendo un “caso”, una storia vera che renderà tutta la questione più esistenziale e vicina alla nostra esperienza. Il “caso” sarà preso dalla storia personale di Sant'Ignazio raccontata da lui stesso nel 1553 nella sua *Autobiografia*⁴. Introducendo la

⁴ La traduzione italiana dell'*Autobiografia* è presa dall'edizione: *Gli scritti di Ignazio di Loyola* a cura di Mario Gioia, UTET, Torino 1977.

storia di Sant'Ignazio, cercheremo di provare la tesi secondo cui non si possono capire bene le sue note sugli scrupoli senza prendere in considerazione la personalità del nostro Santo: lui stesso ha sofferto questa profonda desolazione (desolazione delle desolazioni) e ne è uscito grazie all'intervento di Dio, perciò sulla propria pelle ha sperimentato l'importanza di questo tema, la sua delicatezza e l'efficacia dei mezzi di aiuto.

2.1. Che cosa racconta l'Autobiografia?

Sant'Ignazio durante il suo soggiorno a Manresa – dal marzo 1522 al febbraio 1523 – conduce una vita fortemente spirituale e rigorosa. È proprio nel mezzo di questa esperienza che comincia a soffrire di molti scrupoli. Leggiamo nell'*Autobiografia*:

perseverava nella consuetudine di confessarsi e di comunicarsi ogni domenica. [22] Ma in questa pratica cominciò a essere tormentato da molti scrupoli. La confessione generale fatta a Montserrat era stata, certo, molto accurata, e l'aveva messa tutta per iscritto, come s'è detto. A volte però gli sembrava di aver omesso alcune colpe, e questo lo affliggeva molto. Se ne confessava, anche, eppure non rimaneva soddisfatto. Allora si mise a cercare uomini spirituali che gli suggerissero un rimedio a questi scrupoli, ma niente gli giovava. Infine, un teologo della cattedrale, predicatore in essa e uomo molto spirituale, un giorno in confessione gli consigliò di mettere per iscritto tutto ciò che riusciva a ricordare. Fece così, ma anche dopo essersi confessato in questo modo riaffioravano ogni volta scrupoli sempre più sottili, di maniera che si sentiva molto angustiato. Si rendeva conto che quegli scrupoli gli recavano grave danno e che doveva disfarsene, ma da solo non ci riusciva. Qualche volta gli sembrava che se il confessore, in nome di Gesù Cristo, gli avesse imposto di non accusare più nessuna colpa del passato, questo sarebbe stato per lui l'aiuto efficace. E desiderava che il confessore lo facesse, ma non osava suggerirglielo. [23] Fu appunto il confessore, senza bisogno di suggerimenti, che gli comandò di non accusare più alcuna colpa passata, salvo che gliene venisse un ricordo molto chiaro. Ma poiché tutte le cose che veniva ricordando per lui erano molto chiare, quel comando non gli servì a nulla, e continuava a essere tribolato.⁵

Come vediamo lo scrupolo di Sant'Ignazio è legato al dubbio sull'accuratezza della sua confessione generale: *a volte però gli sembrava di aver omesso alcune colpe*. Ignazio ripete ogni volta la confessione di questi peccati, ma non gode di alcun rilassamento, anzi, gli scrupoli si fanno ancora più sottili. Crescono la disperazione e la confusione interiore – siamo di fronte al vero scrupolo, dove *in questo dubitare e non dubitare la persona si sente turbata* (cf. EESS 347). Tale periodo di turbamento-desolazione si prolunga e porta Ignazio ad uno stato di disperazione senza precedenti, fino ad arrivare a pensieri suicidi:

“Soccorrimi tu, Signore, perché non trovo nessun aiuto negli uomini, né in altra creatura. Se solo fossi certo di poterlo trovare, nessuna fatica mi sembrerebbe troppo gravosa. Mostrami tu, Signore, dove posso trovarlo. Anche se, per averne aiuto, dovessi andar dietro al fiuto di un cane, lo farò”. [24] Spesso, travolto da questi pensieri, era assalito da violente tentazioni di

⁵ M. GIOIA (a cura di), *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 669-670.

gettarsi da una grande apertura che c'era in quella camera, vicino al posto dove pregava. Ma, sapendo che è peccato uccidersi, tornava a gridare: "Signore, non farò mai cosa che ti offenda"; e, come in precedenza, insisteva nel ripetere questa preghiera.⁶

Fermiamoci un po' per capire meglio la situazione. Chi è l'Ignazio di allora? Perché non ha funzionato alcun mezzo di aiuto? Egli soffre solo una desolazione spirituale o piuttosto si tratta di un disturbo psicologico?

2.2. Chi è il Sant'Ignazio di allora?

Sicuramente l'Ignazio di allora non è un esperto di spiritualità, ma piuttosto un principiante: è ancora all'inizio del suo cammino spirituale. Sono trascorsi solamente alcuni mesi dalla sua prima conversione avvenuta durante la sua convalescenza a Loyola. Per di più possiamo notare che non sono né i primi né gli ultimi scrupoli di cui soffre e i mezzi che ha a disposizione inizialmente non sono spiritualmente di certo i più raffinati. Un eloquente esempio si ritrova nella storia dell'incontro con un moro (cf. *Autobiografia* nn. 15-16) con il quale discute la questione della virginità della Madonna. Siccome nella discussione non riesce a convincere del tutto il moro del punto di vista della fede cattolica, si sente colpevole di aver mancato rispetto al dovere di difendere l'onore della Madonna. Per far cessare il tormento dei dubbi (o scrupoli) che lo ha subito invaso dopo la discussione, lascia la decisione della vita o della morte del moro (*Gli veniva voglia di andarlo a cercare e di prenderlo [cioè: il moro] a pugnalarlo per le affermazioni che aveva fatto*)... alla mula che cavalcava⁷. In breve il Sant'Ignazio di allora è una persona in corso di conversione, un'anima non troppo delicata, ma piuttosto grossolana.

2.3. È un disturbo mentale o uno stato spirituale?

Senza dubbio gli scrupoli di Sant'Ignazio fanno pensare subito al disturbo ossessivo-compulsivo della personalità (DOC): i pensieri ossessivi di non essersi confessato bene, i crescenti rimorsi di coscienza e i rituali (cioè le ripetute confessioni) lo confermano. Però allo stesso tempo c'è una fondamentale differenza rispetto ad un vero DOC: i sintomi di ogni disturbo della personalità sono di solito *egosintonici* e *alloplastici*. Una persona con un vero DOC non si lamenta di doversi confessare, ma nella confessione vuole dire ciò che ha da dire senza essere disturbata (sintomi *egosintonici*) e al confessore spetta di rimanere zitto, ascoltare e dare l'assoluzione (sintomi *alloplastici*). Parados-

⁶ Ibid. 670-671.

⁷ Ecco la citazione esatta: *Stanco di riflettere cosa era meglio fare, senza vedere una soluzione sicura a cui attenersi, decise così: lasciare andare la mula a briglia sciolta fino al punto in cui le strade si dividevano. Poi, se la mula avesse imboccato la via del paese, avrebbe raggiunto il moro e lo avrebbe pugnalarlo; se invece avesse proseguito per la strada maestra, lo avrebbe lasciato perdere. Segui questa idea; l'abitato era distante solo trenta o quaranta passi e la strada che vi conduceva era larga e comoda; ma nostro Signore fece sì che la mula la lasciasse da parte e scegliesse la via principale.* Ibid. 666.

salmente: per un vero DOC i sintomi del disturbo sono una soluzione del problema della troppa ansia, un modo per scaricarla, forse non efficace a lungo andare, ma che porta un immediato – anche se passeggero – sollievo; altrimenti la persona incorrerebbe in un disturbo molto più grave, forse anche una psicosi. Nel caso di Sant’Ignazio si vede chiaramente che i suoi scrupoli non sono né egosintonici né alloplastici: lui veramente vuole liberarsene, vuole cambiare se stesso e vuole ricevere un aiuto.

Un’altra puntualizzazione che potrebbe gettare una luce sugli scrupoli di Sant’Ignazio sta nella distinzione tra super-ego e coscienza⁸. Meissner nel suo ampio lavoro sulla personalità del fondatore della Compagnia di Gesù dimostra con molta convinzione la terribile forza del suo super-ego (come anche i forti tratti della personalità ossessivo-compulsiva del santo fondatore)⁹. Ignazio dunque soffrirebbe non tanto di rimorsi di coscienza, ma di morsi feroci da parte di un super-ego troppo severo. In lui si sta pian piano risvegliando una coscienza cristiana, cioè la capacità di dialogare con Dio, mentre è ancora sotto l’influsso del super-ego. Ricordiamo che il super-ego è per sua natura principio di censura e controllo pre-personale: si forma molto presto nella vita, su basi irrazionali, in parte inconscie, perciò è difficile da cambiare. Mentre la coscienza è un principio dell’esercizio della libertà personale, conscia, aperta alle nuove informazioni, dialogica¹⁰.

Sant’Ignazio era un uomo di alti ideali. Ricordiamo che anche nella versione “mondana” della sua vita, in quanto cavaliere, la dama del suo cuore non era una donna qualsiasi, ma una dama proveniente da famiglia regale (cf. *Autobiografia* n. 6). Una persona con un ideale così alto facilmente è portata a vivere la stessa modalità idealistica in campo religioso: si pensi alle esagerate asceti di Sant’Ignazio che gli hanno danneggiato la salute per sempre. È un tipo competitivo che deve dimostrare di essere non solo tanto bravo quanto san Francesco o san Domenico, ma anche migliore di loro. Alla fine della vita, quando è conscio dei suoi sbagli, non manca di fare un ironico commento su questo suo esagerato modo di agire. E lo fa proprio nel racconto del tentativo finale di liberarsi dagli scrupoli: *stabili che non avrebbe né mangiato né bevuto fino a tanto che Dio non lo soccorresse o egli si sentisse ormai prossimo a mancare; perché se gli fosse accaduto di trovarsi agli estremi, al punto da soccombere se non mangiava, avrebbe chiesto del pane e l’avrebbe mangiato (come se, una volta ridotto a tal punto, uno fosse in grado di chiedere o di mangiare!)*. Dove sta l’ironia? Sant’Ignazio riconosce che poteva essere una forma di pio suicidio. Questo non è successo, perché ha obbedito al confessore, cessando questa forma di pressione su Dio¹¹.

⁸ J.W. GLASER (1971), Conscience and Superego: a key distinction. *Theological Studies* 32, 30-39.

⁹ Cf. W.W. MEISSNER (1992), *Ignatius of Loyola: The Psychology of a Saint*. Yale University Press, New Haven, 369-375.

¹⁰ Cf. J.W. GLASER (1971), Conscience and Superego: a key distinction. *Theological Studies* 32, 30-39. Oppure B. Kiely (1994), L’Atto morale nell’Enciclica *Veritatis Splendor*. In Vv.AA., *Veritatis splendor*. Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani (29-30 ottobre 1993). Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 108-118.

3. La pedagogia

Passando a parlare della pedagogia ignaziana utile per vincere gli scrupoli dobbiamo prima di tutto parlare del lato positivo degli scrupoli, poi del metodo *agere contra* spiegato nella quarta e quinta nota, successivamente della maggior gloria di Dio della sesta nota, per finire con il ruolo di un direttore spirituale.

3.1. I lati positivi degli scrupoli – Terza nota

È molto interessante il fatto che Sant’Ignazio apprezzi gli scrupoli come un momento favorevole alla crescita spirituale e lo ripeta parecchie volte nelle sue note. Per la prima volta lo sentiamo nella terza nota:

[EESS 348] Terza nota. Il primo scrupolo, cioè quello della prima nota, dev’essere assolutamente respinto, perché non è altro che un errore; invece il secondo, cioè quello della seconda nota, per un po’ di tempo giova non poco a colui che fa gli esercizi spirituali; anzi purifica grandemente e rende limpida la sua anima, allontanandola molto da ogni ombra di peccato, come dice san Gregorio: “È proprio delle coscienze delicate (bonarummentium) vedere peccato dove peccato non c’è”.

Si potrebbe dire un po’ emotivamente: “Ma come?... Abbiamo appena sentito il drammatico racconto degli eventi di Manresa e adesso Sant’Ignazio dice che un’esperienza del genere *giova non poco a colui che fa gli esercizi spirituali?*” Secondo Sant’Ignazio il guadagno sta nella purificazione dell’anima – la coscienza diventa più delicata, più portata all’amore di Dio.

Che cosa ha guadagnato Sant’Ignazio? Sicuramente ha vissuto un periodo molto difficile, forse il più difficile della sua vita, perché mai prima di allora aveva avuto pensieri suicidi. Ricordiamo: anche quando è crollato tutto il suo progetto di vita per le gravi ferite riportate a Pamplona non si è perso d’animo. È accaduto invece a causa degli scrupoli, con i quali ha sperimentato i limiti della propria capacità di sopportare la sofferenza interiore – è passato per l’inferno. Certamente ha ricevuto una grazia da Dio (come sostiene, è stato liberato dagli scrupoli in modo miracoloso), però ha compreso anche l’importanza del discernimento spirituale. Così racconta il momento della liberazione dagli scrupoli:

Ma a questo punto piacque al Signore che egli si svegliasse come da un sogno. E poiché, in seguito alle illuminazioni che Dio gli aveva dato, aveva ormai qualche esperienza della diversità degli spiriti, si soffermò a considerare attraverso quali gradi intermedi era maturata questa condizione spirituale; e stabilì con grande chiarezza di non confessare più nessuna colpa passata. A partire da quel giorno egli rimase libero da quegli scrupoli, convinto che era stato nostro Signore a liberarlo per sua misericordia.¹²

¹¹ Notiamo anche un’altra ironia: colui che qualche tempo prima era pronto ad andare all’estremità della terra per conquistare il cuore di una donna, adesso è pronto a correre dietro ad un cane solo per liberarsi dagli scrupoli (cf. *Autobiografia* n. 23)!

¹² Ibid. 671.

Si svegliasse come da un sogno – questa misteriosa espressione secondo noi può essere una buona chiave di lettura per le note sugli scrupoli. Anche una persona che soffre di scrupoli (e non di un vero DOC) deve svegliarsi come da un sogno, o meglio come da un incubo, perché i veri scrupoli sono un incubo spirituale che può durare – come vediamo nel caso di Sant’Ignazio – dei mesi. Si deve svegliare da questo incubo e grazie a ciò si può sperimentare che questi possono costituire una grande lezione spirituale: quella di scoprire i propri limiti, la propria debolezza, la propria capacità di crearsi un incubo da soli, ma anzitutto i modi e le tentazioni del nostro nemico. Questo *svegliarsi come da un sogno* lo possiamo paragonare senza dubbio ad una nuova, più profonda conversione del cuore. Pur essendo una grazia speciale di Dio, non ha privato Ignazio della capacità di approfondire nei minimi particolari la strada che l’ha portato a tale disperazione. In breve, grazie a questa “desolazione delle desolazioni” Sant’Ignazio ha progredito notevolmente nella capacità di discernimento spirituale¹³. Perciò considera nelle note i veri scrupoli come una grande opportunità per lo sviluppo spirituale.

3.2. Un metodo pedagogico – Agere contra

Il principale metodo pedagogico che Sant’Ignazio contempla nella quinta nota sembra semplice, ma di fatto non lo è:

[EESS 350] Quinta nota. *Chi desidera progredire nella vita spirituale, deve sempre procedere in senso contrario al demonio; cioè, se il demonio vuole rendere la sua anima più grossolana, cerchi di renderla più delicata; così pure, se il demonio fa in modo di affinarla per condurla all'eccesso, procuri di fissarla nel giusto mezzo per essere del tutto tranquillo.*

Non si tratta di una semplice contrarietà o scontrosità: il nemico mi vuole grossolano – io al contrario – divento più delicato; il nemico mi vuole troppo delicato – io al contrario – divento più grossolano. No, lo scopo di questo agire contro non è vincere il nemico, o almeno questo non è lo scopo principale. Il nemico è stato già vinto e non da noi, ma da Gesù Cristo. Lo scopo di quell’agire contro è non deviare dalla nostra strada che è stata tracciata in modo così chiaro nel fondamento:

[EESS 23] *L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e così raggiungere la salvezza.*

Lo scopo del nemico è vincerci, o almeno disturbarci nel nostro cammino e lui sa usare sia il bene che il male a tale scopo, sa rivestirsi perfino delle vesti dello spirito buono e fa da voce a una coscienza troppo buona. In una lettera alla sr. Teresa Rejadel San-

¹³ Per capire meglio il processo di graduale cambiamento morale ci potrebbero essere di grande aiuto le scoperte moderne sullo sviluppo morale. P.e. l’ormai classica teoria di sviluppo morale di L. Kohlberg che distingue sei diversi stadi di sviluppo e tre distinti livelli (preconvenzionale, convenzionale e postconvenzionale) dello sviluppo. La conversione di Sant’Ignazio sarebbe in tal caso un salto qualitativo da un livello inferiore ad uno superiore. Per di più la teoria di Kohlberg potrebbe fornire un linguaggio più sofisticato e preciso per tradurre i concetti di “anima grossolana” e “anima delicata”.

t'Ignazio lo spiega molto chiaramente: “*dire il vero o il falso, al nemico non interessa, a lui importa unicamente di vincerci. (...) Se il demonio mi presenta la giustizia, io vedo immediatamente la misericordia; se mi parla di misericordia, io, al contrario, ricordo la giustizia. Ecco la via da seguire per non essere turbata, perché il beffeggiatore rimanga beffato*”¹⁴.

L'agire contro con una progressiva crescita spirituale diventa sempre più sottile, delicato e raffinato. Perché? Perché le tentazioni del nemico divengono più raffinate, p.e. può presentarsi nelle vesti dell'angelo di luce. Ma proprio per questo, si può progredire sempre di più nella vita spirituale, poiché gli scrupoli saranno sempre più sottili. Si deve nello stesso momento essere semplici, ma anche intelligenti: *semplici come colombe e astuti come serpenti* (cf. Mt 10, 16).

Per rendere ancora più chiara questa pedagogia dell'*agere contra* si potrebbe guardare alle altre regole di discernimento, dove in tanti modi Ignazio mette in pratica lo stesso principio, però sempre con qualche elemento nuovo, in particolare:

- sei desolato – non perdere lo spirito, la consolazione sta arrivando! (cf. EESS 321);
- sei desolato – non cambiare niente! Stai fermo nelle buone decisioni! (cf. EESS 318);
- sei desolato e non ti va di pregare – allora prega un po' di più, sii più attento nell'esame di coscienza! (cf. EESS 319);
- sei consolato – non vantarti! Umiliati! Ricorda che arriverà la desolazione! (cf. EESS 323-324).

3.3. La maggior gloria di Dio

La sesta nota sembra essere un buon caso concreto di una tentazione molto sottile. Abbiamo cioè a che fare con un'anima delicata che il nemico vuole ingannare introducendo concetti di vana gloria che però devono essere superati chiamandoli con il giusto nome: falsa umiltà.

[EESS 351] Sesta nota. *Quando un'anima buona vuole dire o fare qualche cosa a gloria di Dio nostro Signore, nella fedeltà alla Chiesa e secondo la mente dei superiori, se gli viene dal di fuori il pensiero o la tentazione di non dire o di non fare quella cosa, con il pretesto di vanagloria o d'altro, allora deve elevare la mente al suo Creatore e Signore: se vede che quella cosa è per il suo debito servizio, o almeno non contraria, deve agire in modo diametralmente opposto a quella tentazione, come dice san Bernardo: “Non ho incominciato per te, né per te finirò”.*

Come vediamo ritornano qui sia la regola *agere contra* sia il Fondamento degli Esercizi. L'agire contro è molto più sottile, perché va contro la falsa umiltà che dal demonio viene inserita come vana gloria. Interessante è come Sant'Ignazio inviti l'anima a dialogare direttamente con Dio. La coscienza deve crescere e il modo più semplice per farlo è il rapporto diretto con Dio. Un eccellente esempio di tale tentazione lo possiamo trovare nella storia di Sant'Ignazio a Barcellona (cf. *Autobiografia* n. 36), dove – notiamo bene come quel fatto avvenga subito dopo le grandi esperienze spirituali di Manresa

¹⁴ H. RAHNER (1968), *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*. Milano, Edizioni Paoline, 486.

– soffre per gli scrupoli che riguardano la decisione di comprare o non comprare il pane per il viaggio. La cosa viene però risolta molto velocemente e con l'aiuto di un confessore. Vediamo dunque come Sant'Ignazio abbia già fatto progressi nel gestire gli scrupoli e pian piano stia divenendo esperto nel trattare questo tipo di tentazioni. La sua coscienza è sempre più sottile e dialogica: la voce del confessore non solo viene ascoltata, ma ad essa egli obbedisce anche in profondità.

3.4. Il direttore spirituale

Su questo tema non ci dilungheremo troppo, poiché non viene trattato direttamente nelle note sugli scrupoli, pur costituendone una parte importante. Abbiamo visto come in un primo momento – quello di Manresa – l'aiuto del confessore non sia servito a molto. Ma con il tempo le cose cambiano nella vita di Sant'Ignazio e lui diviene sempre più convinto di questo prezioso aiuto. Lo scrive nella lettera a Valentino Marin (24 giugno 1556) qualche settimana prima della sua morte: *“Questa sofferenza di scrupoli fino a un certo punto non suole far danno, quando rende la persona più vigilante e più cauta nell'evitare le offese di Dio N.S. ed essa non giudica che questo o quello sia peccato (anche se dubita o teme che lo sia), e quando si affida ad un'altra persona in cui deve aver fiducia, abbandonando il proprio giudizio e accettandone il parere”*¹⁵.

4. Conclusione

Come abbiamo visto le sei brevi note di Sant'Ignazio di Loyola sugli scrupoli sono un'interessante lettura, specialmente nell'ampio contesto della spiritualità ignaziana e della vita del Santo stesso. Vivendo in tempi in cui sempre più spesso si denuncia la mancanza del senso del peccato o perfino lo smarrimento del senso di colpa, i consigli dati da Sant'Ignazio potrebbero trovare un interessante e ulteriore sviluppo. Questo dunque potrebbe essere il tema per un altro articolo.

¹⁵ *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 833-834.

“Nel ministero di distribuire elemosine si devono osservare le regole seguenti” [ES 337-344]

di THOMAS McCLAIN S.J. – ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.*

L'oggetto della nostra presentazione sono le regole che si trovano alla fine del libretto degli *Esercizi Spirituali*, dopo le regole per il discernimento degli spiriti della prima [ES 313-327]¹ e della seconda settimana [ES 328-335], ma prima delle regole per riconoscere gli scrupoli [ES 345-351] e per avere il senso vero dinanzi alla Chiesa gerarchica [ES 352-370], con le quali si chiude il libro.

Sono regole poco conosciute e frequentate, rivolte a colui che ha l'incarico di amministrare o di fare l'elemosina, ma, come si vedrà, hanno un'applicazione ancora più ampia. Tuttavia, prima di procedere con la trattazione specifica, è interessante, a mó di preambolo, riportare l'esperienza di Ignazio nel chiedere l'elemosina e i consigli rivolti ai giovani scolastici che devono a loro volta chiedere l'elemosina, quando il Santo ha già maturato la sua esperienza. In questo modo si può comprendere meglio la radice esperienziale degli orientamenti di cui ci occupiamo.

1. L'esperienza di Ignazio nel chiedere l'elemosina

Seguendo il testo dell'*Autobiografia*, quando Ignazio si trova agli inizi della sua conversione, a Manresa, chiede l'elemosina [Au 19] e dopo il suo lungo soggiorno in quella città, pronto ad imbarcarsi a Barcellona per Roma e poi per la Terra Santa, ha uno scrupolo riguardo alla sua fiducia nella Provvidenza. Si chiede se debba o meno portare del cibo per la traversata. Grazie all'intervento del suo confessore, che gli consiglia di mendicare il necessario, raccoglie ciò di cui ha bisogno, anche se “accorgendosi che gli restavano ancora cinque o sei monete ricevute mendicando di porta in porta (perché così si procurava da vivere), le lasciò su un tavolo che era lì vicino sul molo” [Au 36].

* THOMAS McCLAIN S.J., Economo generale della Compagnia di Gesù – ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J., Professore di Teologia Spirituale presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, zasfriz@uniigre.it

¹ I testi delle opere di Sant'Ignazio sono tratti da: SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, AdP, Roma 2007. I numeri tra parentesi quadre corrispondono ai numeri dei paragrafi del testo degli *Esercizi Spirituali* (ES) e dell'*Autobiografia* (Au).

Arrivato a Gaeta e in viaggio verso Roma, trova la compagnia di altre persone che chiedono l'elemosina come lui [cf. Au38]. Mentre attende di imbarcarsi a Venezia "si procurava il cibo chiedendo l'elemosina e dormiva in piazza San Marco ...] perché aveva nell'anima una grande certezza che Dio gliene avrebbe dato modo [di imbarcarsi], e questo gli dava tanta fiducia che, per quante paure o ragioni gli opponessero, non riuscivano a scuoterlo" [Au 42].

Quando ritorna a Venezia da Gerusalemme, perché non può rimanervi, riceve "in elemosina quindici o sedici giuli e un pezzo di stoffa che egli ripiegò più volte e se lo pose sullo stomaco per ripararsi dal gran freddo [...]. A Ferrara, riprendendo la strada per Barcellona, "un giorno, mentre faceva le sue devozioni nella cattedrale, un povero gli chiese l'elemosina; gli porse un marchetto, moneta che vale cinque o sei quattrini. Subito venne un altro povero, e anche a lui diede un'altra moneta spicciola che valeva un po' di più. A un terzo, avendo ormai solo dei giuli, diede un giulio. I mendicanti, vedendo che faceva l'elemosina, continuarono a venire, e così se ne andò tutto il suo gruzzolo. Alla fine vennero molti insieme, ma egli si scusò con loro perché non aveva più nulla" [Au 50].

Finito il suo soggiorno a Barcellona, si trasferisce ad Alcalá dove "cominciò a mendicare e a vivere di elemosina. Dopo dieci o dodici giorni di questa vita, una volta un chierico e altri suoi compagni, al vederlo mendicare, presero a deriderlo e a rivolgergli insolenze, come spesso si fa con chi è sano e vuol fare il mendicante. Passava di lì, in quel momento, il direttore dell'ospedale nuovo di Antezana e ne ebbe gran pena. Lo chiamò e lo condusse all'ospedale dove gli assegnò una camera con tutto il necessario" [Au 56]. Sempre ad Alcalá "conobbe don Diego de Eguà, il quale abitava in casa di suo fratello che faceva il tipografo ed era piuttosto benestante. Essi lo aiutavano con elemosine per soccorrere i poveri e ospitavano i suoi tre compagni. Un giorno il pellegrino venne a chiedere aiuto per alcune persone bisognose; don Diego gli disse che non aveva denaro, ma gli aprì un armadio dove erano riposti diversi arredi; gli diede coperte di vari colori, candelieri e altre cose del genere. Il pellegrino le avvolse tutte in un telo, se lo caricò sulle spalle e andò a portare soccorso ai poveri" [Au 57].

A Parigi, dopo il suo vano tentativo di rimanere nell'università di Salamanca, deve mendicare per mantenersi, situazione che risulta essere un grave inconveniente per lo studio [cf. Au 74], finché "un frate spagnolo un giorno gli disse che sarebbe stato meglio andare ogni anno in Fiandra: in due mesi, o anche meno, poteva ricavarne tanto da mantenersi agli studi per tutto l'anno. L'espedito, dopo averlo considerato davanti a Dio, gli parve buono. Seguendo questo suggerimento portava a casa ogni anno dalle Fiandre il necessario per cavarsela in qualche modo. Una volta si trasferì anche in Inghilterra e raccolse elemosine più abbondanti di quelle degli altri anni" [Au 76]. E raccoglie anche giovani che lo seguono: "Costoro mutarono vita radicalmente: distribuirono subito tutti i loro averi ai poveri, compresi i libri, cominciarono a chiedere l'elemosina per le vie di Parigi, e passarono ad alloggiare nell'ospedale di San Giacomo, dove prima era stato anche il pellegrino [...]" [Au 77].

Nell'aprile del 1535 Ignazio lascia Parigi per tornare nel suo luogo di nascita, ma non alloggia da suo fratello: "Chiese invece alloggio nel pubblico ospizio e all'ora più adatta andò elemosinando per le strade" [Au 77]. Da Loyola riprende la strada per

ritrovarsi con i suoi compagni a Venezia, con l'intenzione di esercitare il ministero sacerdotale in Terra Santa. Fermatosi a Bologna "cominciò a chiedere l'elemosina; la percorse da un capo all'altro, ma non raccolse nemmeno un soldo" [Au 91]. Quando si ricongiunge ai suoi compagni a Venezia, dopo essere stati a Roma, dove sono andati per ricevere la benedizione del Papa prima di imbarcarsi, si ritrovano "con assegni per duecento o trecento scudi, ricevuti in elemosina per pagarsi il viaggio a Gerusalemme. Essi accettarono quell'elemosina solo in forma di assegno, e non riuscendo poi ad andare a Gerusalemme li restituirono a coloro che glieli avevano dati" [Au 93]. In effetti, non potendo intraprendere il viaggio verso la Terra Santa come desideravano, dopo un anno di attesa, "i compagni tornarono da Roma come vi erano andati, cioè a piedi ed elemosinando, divisi in tre gruppi, ciascuno con membri di diversa nazionalità" [Au 93]. Nell'anno trascorrono in Veneto si sostentano chiedendo l'elemosina, anche se quello che ricevono è "così scarso che quasi non bastava per vivere. Di solito mangiavano un poco di pancotto, quando l'avevano, e lo cucinava colui che rimaneva in casa. Trascorsero in questo modo quaranta giorni, dedicandosi solo alla preghiera" [Au 94].

Infine, come si può constatare dall'Autobiografia, Ignazio ha avuto una grande esperienza nel chiedere e nell'elargire elemosine, tanto da poter consigliare due scolastici circa il modo di farlo, i quali devono a loro volta esercitarsi in quel mestiere per le strade di Roma, come riportato in una sua lettera del novembre 1554:²

Il modo di dimandare limosina è: date limosina per la Compagnia di Gesù, per amor di Dio. Prima regola. Quando darano la baia [beffa] sopra il nome della Compagnia, si risponderà: questo è il nome che hanno dato i sommi pontefici alla nostra religione.

Seconda regola. Quando improuererano la grassezza, si risponderà: anche i grassi hanno bisogno di mangiare et complessi di huomini.

Terza regola. Quando diranno: siate forti e gagliardi, si risponderà: la fortezza et la mia gagliardezza la uorrei ben spendere in seruigio di Dio.

Quarta regola. Quando diranno uoi siate ben uestiti, si risponderà: si fossemo ricchi, non ui dimanderiamo limosine.

Quinta regola. A persone di rispetto si risponderà, quando dirano, per ché andate a dimandare limosine? A questo costringe la necessità, et per imitare li nostri Padri che così hanno fatto. La risposta più comune sarà: fratello, datice limosina per amore d'Iddio.

Risulta chiaro come Ignazio mendichi non solo per il proprio sostentamento, ma anche per un esercizio di fiducia nella divina Provvidenza, altrimenti non si comprendono le sue esitazioni che oscillano tra la piena fiducia e l'autoassicurazione, specialmente agli inizi della sua avventura cristiana. È altrettanto chiaro che, fino al momento in cui si stabiliscono a Roma, Ignazio e suoi compagni vivono di quanto riescono a raccogliere attraverso la questua. Con questo preambolo il vissuto d'Ignazio si presenta come fondamento esperienziale del testo delle regole, che si riporta di seguito.

² "Istruzione sul modo in cui chiedere elemosine", in MHSI, Monumenta Ignatiana. Sti. Ignatii de Loyola, Societatis Iesu Fundatoris Epistolae et Instructiones, vol. 12, Madrid 1911, 656.

2. Il testo delle regole

Innanzitutto è conveniente precisare il momento in cui queste regole sono state scritte. Si ritiene che siano state redatte a Parigi, durante il tempo degli studi d'Ignazio, e dopo aver dato gli Esercizi agli ecclesiastici che ne traevano benefici e che volevano riformare il proprio stile di vita.³ La stesura definitiva però è avvenuta a Roma, quando Ignazio era già un uomo con una vasta esperienza del mondo e della vita ecclesiale, come si evince dal primo paragrafo. In effetti, Ignazio mostra il fervente desiderio di vivere di elemosine da Manresa a Parigi e successivamente a Roma, dove continua a chiederle per aiutare i poveri.⁴

In quel tempo non esisteva un sistema di aiuti sociali gestito dal governo per aiutare i poveri e i malati, come invece avviene oggi in molti paesi. Piuttosto era la Chiesa che si incaricava di distribuire attraverso le sue diverse istituzioni i beni che raccoglieva per darli a chi ne aveva bisogno. Perciò, la responsabilità dell'assistenza sociale era principalmente della Chiesa, ma anche di alcuni ricchi o pii nobili che si curavano dei più bisognosi. Eppure, siccome gli abusi erano frequenti sia da parte dei chierici sia dei laici, che spesso finivano per favorire familiari o amici, si è visto il bisogno di dare qualche consiglio a chi elargiva elemosine in modo da evitare tali situazioni. Specialmente a chi svolgeva proprio questo mestiere ecclesiale. Si spiega così ragionevolmente l'intenzione di queste regole rivolte all'*elemosiniere*.⁵

[ES 338] *La prima*. Se faccio la distribuzione a parenti o amici o a persone a cui sono affezionato, dovrò considerare quattro cose, delle quali si è parlato in parte nella materia dell'elezione. La prima è che quell'amore che mi muove e che mi fa dare l'elemosina discenda dall'alto, dall'amore di Dio nostro Signore; in maniera che senta prima in me che l'amore più o meno intenso che nutro per tali persone è rivolto a Dio e che ben risplenda nel motivo per cui le amo di più.

[ES 339] *La seconda*. Voglio pensare a una persona che non ho né visto né conosciuto, e per la quale desidero ogni perfezione nell'ufficio e stato che ha. La misura che vorrei osservare nella sua maniera di distribuire, per maggior gloria di Dio nostro Signore e maggiore perfezione della sua anima, l'applicherò a mia volta né più né meno, e osserverò la regola e misura che vorrei per l'altro e che giudico appropriata.

[ES 340] *La terza*. Voglio considerare, come se fossi in punto di morte, la forma e misura che allora vorrei aver tenuto nell'ufficio della mia amministrazione; e, regolandomi su quel-

³ Cf. I. IPARRAGUIRE, "Ejercicios espirituales" in *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1963, 267, nota 147.

⁴ Cf. A. T. GUILLÉN, "Reglas 'Distribuir limosnas'", in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, J. GARCÍA DE CASTRO (dir.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 2007, 1550.

⁵ "Las reglas van dirigidas al *limosnero*, al hombre que maneja dinero o autoridad en el oficio de su administración y en el cargo de su ministerio de distribuir, para que en él se refleje la justicia y la misericordia de Dios con los necesitados. Pero en realidad podría decirse lo mismo acerca de cualquier hombre con relación a la principal ocupación de su vida, a sus relaciones humanas, a la fuente de sus ingresos o al estilo de vida..." S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 2009, 866.

la, osservarla negli atti della mia distribuzione.

[ES 341] *La quarta*. Considerando come mi troverò nel giorno del giudizio, pensare bene come allora vorrei aver usato di questo ufficio e carica del ministero; e la regola che allora vorrei aver tenuto tenerla ora.

[ES 342] *La quinta*. Quando una persona si sente inclinata e affezionata ad alcune persone, alle quali desidera distribuire, si soffermi e rumini bene le quattro regole sopraddette, esaminando e vagliando attraverso di esse la propria affezione; e non dia l'elemosina finché in esse non abbia completamente lasciata e respinta la sua disordinata affezione.

[ES 343] *La sesta*. Sebbene non ci sia colpa nel prendere i beni di Dio nostro Signore per distribuirli, quando si è chiamati dal nostro Dio e Signore a tale ministero, tuttavia, dato che può esserci dubbio di colpa ed eccesso nella somma e quantità di ciò che si deve prendere e destinare a se stessi da quanto si ha per dare agli altri, ci si può riformare nella propria vita e stato con le regole sopraddette.

[ES 344] *La settima*. Per le ragioni già dette, e per molte altre, è sempre meglio e più sicuro, in quello che riguarda la propria persona e stato di casa, sottrarre e diminuire quanto più è possibile, e quanto più possibile avvicinarsi al nostro sommo pontefice, modello e regola nostra, che è Cristo nostro Signore. Conforme a questo, il terzo concilio di Cartagine (nel quale fu presente sant'Agostino) determina e ordina che la suppellettile del vescovo sia semplice e povera. Lo stesso si deve considerare in ogni modo di vivere, riflettendo e tenendo conto della condizione e stato delle persone. Per quanto riguarda il matrimonio abbiamo l'esempio di san Gioacchino e di sant'Anna, i quali, dividevano i loro beni in tre parti: la prima ai poveri, la seconda al ministero e servizio del tempio, la terza prendevano per il sostentamento di se stessi e della loro famiglia.

3. Interpretazione⁶

Per comprendere meglio la dinamica sottostante a queste regole, è bene ricordare quanto Ignazio stesso indica a proposito dei tre tempi per fare una buona elezione:

Il primo è quando c'è un chiaro movimento di Dio ed io sono assolutamente convinto che Dio vuole quello. Il movimento è chiaro, deciso. [ES 175]

Il secondo è dopo un periodo di movimenti in cui si alternano le consolazioni e le desolazioni proprie dei diversi spiriti che agiscono su di noi [ES 176]. *Facendo un bilancio tra quell'alternanza si prende una decisione.*

Il terzo tempo è invece caratterizzato dalla tranquillità [ES 177], *nel senso che non avendo sperimentato i primi due, allora la persona deve utilizzare altri metodi per prendere una decisione. Sant'Ignazio ne raccomanda due. Il primo è fare un elenco degli aspetti positivi e negativi su cui si vuole decidere* [ES 178-183] *e il secondo seguire quattro regole per prendere una decisione il più oggettivamente possibile* [ES 184-188].

È molto interessante fare il paragone tra le quattro regole di questo secondo modo per prendere una decisione e le prime quattro regole nel distribuire le elemosine:

⁶ Cf. GUILLÉN, "Reglas 'Distribuir limosnas'", 1551-1552; ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de San Ignacio*, 863-890.

REGOLE PER FARE L'ELEMOSINA	SECONDO MODO DI FARE UNA ELEZIONE
<p>[ES 338] <i>La prima.</i> Se faccio la distribuzione a parenti o amici o a persone a cui sono affezionato, dovrò considerare quattro cose, delle quali si è parlato in parte nella materia dell'elezione. La prima è che quell'amore che mi muove e che mi fa dare l'elemosina discenda dall'alto, dall'amore di Dio nostro Signore; in maniera che senta prima in me che l'amore più o meno intenso che nutro per tali persone è rivolto a Dio e che ben risplenda nel motivo per cui le amo di più.</p>	<p>[ES 184] <i>Il secondo modo per fare una sana e buona scelta comprende quattro regole e una nota.</i> La prima regola è che quell'amore che mi muove e mi fa scegliere la cosa discenda dall'alto, dall'amore di Dio; in modo che colui che sceglie senta prima in sé che quell'amore che più o meno ha per la cosa che sceglie è solo per il suo Creatore e Signore.</p>
<p>[ES 339] <i>La seconda.</i> Voglio pensare a una persona che non ho né visto né conosciuto, e per la quale desidero ogni perfezione nell'ufficio e stato che ha. La misura che vorrei osservare nella sua maniera di distribuire, per maggior gloria di Dio nostro Signore e maggiore perfezione della sua anima, l'applicherò a mia volta né più né meno, e osserverò la regola e misura che vorrei per l'altro e che giudico appropriata.</p>	<p>[ES 185] <i>Seconda regola.</i> Pensare a un uomo che non ho mai visto né conosciuto e, desiderando io ogni sua perfezione, considerare quello che gli direi di fare e scegliere per la maggior gloria di Dio nostro Signore e maggiore perfezione della sua anima. Osservare la regola che pongo per l'altro, facendo io altrettanto.</p>
<p>[ES 340] <i>La terza.</i> Voglio considerare, come se fossi in punto di morte, la forma e misura che allora vorrei aver tenuto nell'ufficio della mia amministrazione; e, regolandomi su quella, osservarla negli atti della mia distribuzione.</p>	<p>[ES 186] <i>Terza regola.</i> Immaginandomi in punto di morte, considerare il modo di procedere che allora vorrei aver tenuto nella maniera di fare la presente scelta e regolandomi su di essa, prendere coerentemente la mia decisione.</p>
<p>[ES 341] <i>La quarta.</i> Considerando come mi troverò nel giorno del giudizio, pensare bene come allora vorrei aver usato di questo ufficio e carica del ministero; e la regola che allora vorrei aver tenuto tenerla ora.</p>	<p>[ES 187] <i>Quarta regola.</i> Immaginando e considerando come mi troverò nel giorno del giudizio, pensare a come allora vorrei aver deliberato in merito alla cosa presente; e la regola, che allora vorrei aver seguito, prenderla adesso per potermi trovare allora con piena soddisfazione e gaudio.</p>

La prima regola in entrambi i casi invita a mettere al primo posto Dio, cioè l'amore verso Dio, come criterio principale di ogni scelta. Infatti, il criterio cardine che si deve avere per l'elargizione delle elemosine non è la giustizia sociale, ma l'amore verso Dio. Certamente, non è sempre facile avere questa chiarezza, ma è necessario cercarla. Le tre regole che seguono, dalla seconda alla quarta, sono esercizi dell'immaginazione per aiutare chi deve decidere ad avere una maggiore oggettività, e sono rispettivamente: immaginare che consiglio dare a una persona che è nella medesima situazione che si vuole risolvere; chiedersi quale decisione ci sarebbe piaciuto aver preso nel momento della morte e, infine, nel momento del giudizio divino, dopo la morte.

Attraverso questi esercizi si deve raggiungere il maggiore distacco possibile da ogni affezione disordinata per ordinare l'intenzione e l'affettività dalla prospettiva di Dio e del suo amore. Si tratta di non perdere il senso di quanto Gesù ci chiede, ovvero di essere perfetti come è perfetto nostro Padre (Mt 5, 48). Con un tale atteggiamento l'amore verso Dio sarà considerato sempre come il criterio decisivo di ogni scelta, in questo

caso, di ogni elargizione d'elemosina, perché Dio ama tutti allo stesso modo e non dà la precedenza a nessuno. Così, nel distribuire i beni ai bisognosi, non si avvantaggi qualcuno arbitrariamente.

Ignazio ha la premura, con queste regole, di indicare come diventare liberi da quanto può oscurare la ragione, specialmente nel contesto familiare e dell'affetto per coloro che ci sono più cari quando si tratta di distribuire beni. Ovviamente, il mestiere di elargire elemosine è piuttosto raro come tale, ma si tratta di prendere in considerazione queste regole anche quando si pensa di fare una donazione, un prestito o semplicemente un regalo. Quello che Ignazio vuole indicare è piuttosto un modo di vivere centrato in Dio, e l'amministrazione dei propri beni o dei beni altrui, grandi o piccoli che siano, richiede da parte del credente un'affettività centrata nel fine per il quale l'uomo è creato [ES cf. 23].

Tuttavia, in riferimento alle regole per fare una scelta, bisogna sottolineare che le regole per elargire elemosine sono aperte, nel senso che non si tratta di decidere se fare o meno un'elemosina, ma di decidere il modo in cui farla e, specialmente, a chi farla. Precisamente, nel 'modo' si tratta di agire con il cuore 'in' Dio, affinché si agisca 'come' Dio. Perciò la quinta regola afferma:

[ES 342] Quando una persona si sente inclinata e affezionata ad alcune persone, alle quali desidera distribuire, si soffermi e rumini bene le quattro regole sopradette, esaminando e vagliando attraverso di esse la propria affezione; e non dia l'elemosina finché in esse non abbia completamente lasciata e respinta la sua disordinata affezione.

In un certo senso, questa regola è quasi una ripetizione di quanto si è stabilito prima, ma ribadisce il concetto dell'indifferenza ignaziana.⁷ Se ci sono ancora delle inclinazioni che minano la libertà personale, è meglio non fare l'elemosina fino a quando tale inclinazione non sia ragionevolmente indirizzata. Una regola che si applica anche al modo di amministrare i beni personali: per esempio, se ho propensione al vino, compro molte bottiglie; se ho la tendenza ai vestiti, compro molti vestiti, ecc. Il dominio di sé dovrebbe indirizzare il credente verso uno stile di vita sobrio.

Ignazio, nella sesta regola, riporta il caso speciale di colui che esercita il ministero di elemosiniere:

[ES 343] *La sesta.* Sebbene non ci sia colpa nel prendere i beni di Dio nostro Signore per distribuirli, quando si è chiamati dal nostro Dio e Signore a tale ministero, tuttavia, dato che può esserci dubbio di colpa ed eccesso nella somma e quantità di ciò che si deve prendere e

⁷ "L'uomo è creato 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 perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato. Ne segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono. È perciò necessario renderci indifferenti rispetto a tutte le cose create, in tutto quello che è lasciato al nostro libero arbitrio e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto; solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati" [ES 23].

destinare a se stessi da quanto si ha per dare agli altri, ci si può riformare nella propria vita e stato con le regole sopradette.

Una raccomandazione che ricorda la ‘riforma’ dello stile di vita al n. 189 degli *Esercizi*: “Per emendare e riformare il proprio genere e stato di vita”, dove Sant’Ignazio asserisce: “Pensi, infatti, ciascuno che tanto più progredirà in tutte le cose spirituali, quanto più uscirà dal proprio amore, volere e interesse”. In effetti, nelle prime regole l’attenzione era rivolta al difuori del soggetto, sia alle altre persone destinatarie delle elemosine, sia alle affezioni personali. Adesso si tratta di guardare al cuore, al centro della persona, per considerare lo stile di vita e le motivazioni che la guidano in modo da tagliare gli eccessi, acquisendo un maggiore dominio di sè per una migliore e maggiore disponibilità interiore per compiere la volontà di Dio. L’ultima regola si riferisce precisamente a questo:

[ES 344] *La settimana*. Per le ragioni già dette, e per molte altre, è sempre meglio e più sicuro, in quello che riguarda la propria persona e stato di casa, sottrarre e diminuire quanto più è possibile, e quanto più possibile avvicinarsi al nostro sommo pontefice, modello e regola nostra, che è Cristo nostro Signore. Conforme a questo, il terzo concilio di Cartagine (nel quale fu presente sant’Agostino) determina e ordina che la suppellettile del vescovo sia semplice e povera. Lo stesso si deve considerare in ogni modo di vivere, riflettendo e tenendo conto della condizione e stato delle persone. Per quanto riguarda il matrimonio abbiamo l’esempio di san Gioacchino e di sant’Anna, i quali, dividevano i loro beni in tre parti: la prima ai poveri, la seconda al ministero e servizio del tempio, la terza prendevano per il sostentamento di se stessi e della loro famiglia.

Il modello che misura il desiderio di possedere beni e di elargirli è il Signore, “regola nostra”, perciò l’indicazione del Santo è di “sottrarre e diminuire quanto più è possibile”, perché “tanto più [si] progredirà in tutte le cose spirituali, quanto più [si] uscirà dal proprio amore, volere e interesse”. Regola valida per i vescovi, i chierici, per tutti coloro che hanno beni e vogliono seguire il Signore. Trattandosi di beni, tutti devono difendersi dalle affezioni disordinate, sia per acquistarli, sia per elargirli.

Il richiamo del *Magis* ignaziano è sempre presente *ad majorem dei gloriam*. È meglio, e più sicuro, ridurre e diminuire sempre i beni personali, *agendo contro* la tendenza naturale ad accumulare e risparmiare per sè. Non si tratta soltanto di cercare il bene degli altri, ma il *meglio*, come non si tratta di essere buoni, ma *migliori*, avendo uno stile di vita sobrio. Una sobrietà che ha il suo senso nel ricordo del Cristo povero e umiliato, sobrietà che è trasversale a tutti gli stili di vita ecclesiali, senza distinzione. Perciò queste regole si applicano non solo a colui che ha il ministero di elargire le elemosine, ma a tutti i credenti, perché tutti siamo chiamati a essere santi come nostro Padre è santo (*Lumen Gentium* 41). In questo senso, Sant’Ignazio si riferisce a Gioacchino e Anna che, seguendo una tradizione antica, avevano diviso i loro beni in tre parti, riservando per loro soltanto un terzo di essi. Egli accenna così a quella preferenza che si deve avere per i poveri e per il ministero ecclesiale, nonché per la comunità. I cristiani devono cercare di vivere con meno per essere testimoni nel mondo della povertà del Cristo. Lo stile di vita sobrio non è fine a se stesso, è finalizzato alla sequela del Signore, che vuole che tutti condividano e godano dei beni che Dio ha messo a disposizione di tutti, senza privilegi.

Viviamo nella cultura degli eccessi, perciò l'amministrazione di ciò che è in più per ognuno è una responsabilità dinanzi al Signore e ai fratelli, specialmente rispetto a coloro che vivono in una condizione di povertà estrema. Il significato delle regole è precisamente quello di ricordarci il senso della vita cristiana, di vivere cioè nell'ascolto del Signore per compiere la sua volontà con uno stile di vita che consenta di amministrare i beni in funzione di quell'ascolto e di quella volontà, dando la priorità al bisogno degli altri e non al possesso personale dei beni. Perciò sono regole che non sono rivolte limitatamente all'offerta di qualcosa, ma che presuppongono la personale offerta di se stessi, prima a Dio, e poi agli altri, esplicitata nel modo in cui si amministrano i beni.

Ricordiamo quanto si è accennato prima, ovvero che non si tratta di decidere se fare o meno un'elemosina, e, allargando ancora l'orizzonte, che non si tratta nemmeno di decidere di fare o meno un atto di misericordia corporale o spirituale, ma di decidere come farlo, perciò, senza dubbio, il discernimento spirituale delle mozioni interiori offre un aiuto proporzionato a tale scopo. Perché discernendo le mozioni che indicano la via da seguire si deve testare la qualità delle motivazioni che spingono verso una via o verso un'altra. In questo modo, il discernimento costante aiuta a mantenersi sempre vigili di fronte alle affezioni personali, affinché rimangano ordinate e orientino il credente in modo conscio e responsabile a un amore sempre più perfetto verso Dio e verso il prossimo, perché, agendo così, si opera la trasformazione cristiana, frutto della sequela del Signore.

4. Conclusione

A chiusura di questo breve studio, niente è meglio di un esempio pratico molto chiaro di un discernimento che presuppone un atteggiamento centrato nell'amore verso Dio liberato da affezioni disordinate. In una lettera che riporta la data del 12 febbraio 1536, Ignazio scrive a Giacomo Cassador, arcidiacono di Barcellona e suo vescovo dal 1546, dandogli alcuni suggerimenti su come consigliare la redazione di un testamento a un amico in pericolo di morte, considerando specialmente il fatto che non ha familiari.⁸

Siccome non ha figli né altri parenti prossimi, cui per legge sia obbligato a lasciare, mi pare senza alcun dubbio che la cosa migliore e più ragionevole sia dare a colui da cui tutto ha ricevuto, cioè al nostro universale donatore, governatore e signore, per opere pie, giuste e sante. È meglio dare quanto potrà in questa vita che dopo. Che uno lasci ad un altro di che nutrire cavalli e cani da caccia, onori e fasti mondani, non posso consentirlo. S. Gregorio rileva [*In Ezechielem*, 1. II, hom. 8, 4: PL 76, 1029 D-1030 A], tra altri, due gradi di perfezione: uno quando si lascia tutto ciò che si ha ai parenti e si segue Cristo N.S.; l'altro, ritenuto maggiore, quando, lasciando tutto, si distribuisce ai poveri secondo il consiglio: "Se vuoi essere perfetto, ecc." (Mt 19, 21). Intendo sia meglio dare ai poveri quando la necessità non è uguale tra parenti e poveri non parenti; a parità di condizione, si deve fare più per i parenti che per gli altri non parenti.

⁸ SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, AdP, Roma 2007, 932-933 (cf. MHSI, Monumenta Ignatiana. Sti. Ignatii de Loyola, Societatis Iesu Fundatoris Epistolae et Instructiones, vol. 1, Madrid 1903, 93-99).

L'esercizio della *cura personalis* in s. Benedetto, s. Francesco, s. Ignazio

di GIACOMO RUGGERI*

1. Aiutare le anime: cuore della *cura personalis*

Quando Ignazio di Loyola scrisse il libretto degli *Esercizi spirituali* partì dalla sua esperienza personale di Manresa. Il suo vissuto, pertanto, è stato la base – e la prospettiva – degli Esercizi spirituali (EE)¹ nei confronti di chi li dava, ovvero: «aiutare gli altri, comunicando loro le idee e i sentimenti che avevano trasformato lui»².

Nell'avvio di questo articolo centrato sulla *cura personalis*³ tengo a precisare che l'intenzione di Ignazio di prendersi cura è espressa, come egli stesso scrive nelle "Formule dell'Istituto della Compagnia di Gesù", nella definizione del *progresso delle anime*, ideale e fine della sua vita: «In forza di esso, tutto ciò che l'attuale Romano Pontefice e gli altri suoi successori comanderanno come pertinente al progresso delle anime ed alla propagazione della fede»⁴. Nella sua *Autobiografia*⁵ – comunemente conosciuta come *Racconto di un pellegrino* – egli scrive a proposito dell'aiutare le anime:

«Il pellegrino aveva compreso che la sua permanenza a Gerusalemme non era volontà di Dio. Da allora andava sempre considerando tra sé cosa doveva fare. Si sentiva propenso a dedicarsi per un po' di tempo allo studio in modo da mettersi in grado di aiutare le anime»⁶.

* GIACOMO RUGGERI, sacerdote della diocesi di Concordia-Pordenone. Guida di *Esercizi spirituali* (anche ignaziani). Membro della Commissione formazione permanente del clero e componente del Consiglio nazionale della FIES, dongiacomo.ruggeri@gmail.com

¹ *Esercizi spirituali*. D'ora in poi abbreviati in EE.

² C. DE DALMASES, *Il padre maestro Ignazio. La vita e l'opera di sant'Ignazio di Loyola*, Jaca Book, Milano 1984, 74.

³ Tengo a precisare che l'espressione *cura personalis* non appartiene al vocabolario di S. Ignazio ma è un'acquisizione recente. Non è questo il luogo, ovviamente, per uno studio approfondito (e che meriterebbe di essere fatto, ad esempio: quando entra nell'uso dei gesuiti e diventa onnipresente nel vocabolario attuale), ma sarebbe utile rintracciare l'origine dell'espressione in uso nella Compagnia di Gesù.

⁴ IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, AdP, Roma 2007, 496-538.

⁵ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, AdP, Roma 2010.

⁶ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, AdP, Roma 2010, § 50.

L'espressione *cura personalis* nasce nelle prime comunità dei Gesuiti, indicando l'attenzione del superiore per i confratelli a lui affidati, al fine di incentivare caratteristiche e attitudini di ognuno. La coscienza che sant'Ignazio aveva del cambiamento si concentra, in modo particolare, nella «cura personale per ogni individuo»⁷ declinando la cura nell'aiutare le anime in funzione del soggetto, del luogo, della situazione e del momento.

Nell'esperienza del carcere, raccontata da Ignazio nell'*Autobiografia*, la sua prima preoccupazione è quella di non poter fare il bene delle anime: «pareva che gli togliessero la possibilità di fare del bene alle anime adducendo come unico motivo che non aveva ancora fatto gli studi»⁸. Dell'ideale e del fine della sua vita di aiutare le anime ne fa un perno centrale per il primo gruppo di persone che decideranno di seguirlo, «alla formazione di un gruppo che condivide il suo progetto apostolico, precisamente d'aiutare le anime»⁹. Un ulteriore elemento che caratterizza il bene delle anime come punto cruciale della sua persona è l'approfondimento con lo studio, finalizzato allo scopo di aiutare le anime: «Ignazio, ben più che trentenne, decise di dedicare sette anni allo studio della filosofia e della teologia (dal 1528 al 1535), affinché il proprio apostolato – il proposito di aiutare le anime ad avvicinarsi a Dio – fosse fondato e riconosciuto nella Chiesa»¹⁰.

Nella quarta parte delle *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, pubblicate l'anno della morte di Ignazio, nel 1556, in merito all'aiutare le anime si legge: «Il fine della Compagnia è non solo di attendere, con la grazia di Dio, alla salvezza e perfezione delle anime proprie, ma, con questa stessa grazia, di procurare con tutte le forze d'aiutare alla salvezza e perfezione delle anime del prossimo»¹¹.

Per meglio comprendere la *cura personalis* intesa come l'aiutare la persona ad esercitarsi è da sottolineare che Ignazio negli EE indica che l'esercitante deve far lavorare tutte le risorse che sono in lui, come gli esercizi fisici idonei fanno lavorare tutti i muscoli del corpo. Così egli deve attivare soprattutto le sue capacità naturali, ovvero le classiche facoltà dell'anima: memoria, intelletto, volontà¹². Tutta la dinamica degli EE, in

⁷ A. DARMANIN, *Spiritualità ignaziana e «leadership» organizzativa*, in «La Civiltà Cattolica», 157 (2006-I), 126.

⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, § 85.

⁹ ROGELIO G. M., *La conversazione spirituale tra i primi compagni, Ignazio, Saverio, Fabro e successivamente nella Compagnia nascente*, in H. ALPHONSO, *La conversazione spirituale. Progetto apostolico nel modo di procedere ignaziano*, *Atti del Solenne Atto Accademico*, Pontificia Università Gregoriana, 9 marzo 2016, Roma, p. 29.

¹⁰ C. CHIAPPINI, *Chi è l'autore degli Esercizi spirituali?*, in G. PICCOLO (cur.), *Ignazio di Loyola. Esercizi spirituali*, Garzanti, Milano 2016, 6.

¹¹ CURIA PREPOSITI GENERALIS SOCIETATIS IESU, *Costituzioni della Compagnia di Gesù e Norme complementari*, AdP, Roma 1997, § 3.

¹² Non si dimentichi che Ignazio considera l'uomo nella sua interezza. La «memoria», in tale contesto, non ha nulla a che vedere con una capacità di registrazione passiva. È un processo volontario per far rivivere sia il passato personale (cfr. EE 56) che quello dell'umanità (cfr. EE 191). Si adopera per operare l'attualizzazione del mistero cristiano. L'intelligenza viene spesso richiamata ad intervenire. Un'espressione di Ignazio torna frequentemente a ripetere questa attività: «riflettere al fine di trarre vantaggio da ciò che si è visto» (cfr. EE 106, 107, 108, 114, 115, 116, 122, 123, 124, 125, 194 in quest'ultimo ben tre

questa ottica di coinvolgimento totale, porta a rendere – chi li riceve – responsabile, cioè capace di rispondere a ciò che il Signore vuole e desidera da lui.

È in questo clima relazionale di libertà che prende forma la caratteristica unica della *cura personalis*: la fiducia. Nello spirito del fondatore dei Gesuiti la *cura personalis* richiede un'atmosfera di reciproca fiducia (tra colui che dà gli EE e colui che li riceve, così come nel rapporto docente/studente). Una fiducia che è sempre difficile guadagnare e sempre facile perdere. Ignazio stesso dovette dare gli EE in un contesto di grande diffidenza, in una relazione tra persone esposte al rischio concreto di rottura del dialogo nel periodo della Riforma e Controriforma. Un altro aspetto importante della relazione che fonda la *cura personalis* è il dialogo. Sin dall'inizio della sua esperienza spirituale Ignazio percepisce che come Dio conversava con lui ed egli con Dio, allo stesso modo bisognava anche conversare con altri spiritualmente. La relazione tra colui che dà gli EE e colui che li riceve costituisce l'esperienza pedagogica degli EE stessi.

«Nessuno può crescere se non è disposto a farsi aiutare. Fare gli EE, quindi vivere la *cura personalis*, suppone l'essere accompagnato: l'addentrarsi nel mistero di Dio e di se stesso non si fa da soli. [...] Il ruolo dell'accompagnatore consiste fondamentalmente in due cose: nel proporre all'esercitante le piste per la sua preghiera e nell'essere informato fedelmente sulle varie agitazioni e pensieri che i diversi spiriti li provocano»¹³.

La *cura personalis* cresce in un clima di fiducia e questa si rafforza nell'esperienza del dialogo, a diversi livelli. In un primo livello si tratta del dialogo tra l'autore (Ignazio) e il suo destinatario (colui che dà gli EE). Tramite il testo degli EE è lo stesso Ignazio che vuole comunicare la sua esperienza spirituale e renderla accessibile agli altri. L'ascoltatore è chiamato ad imparare da Ignazio il come e la modalità di avvicinarsi al Signore.

In un secondo livello vi è il dialogo tra colui che dà gli EE e colui che li riceve. Senza questa profonda interazione non si può capire la forza dell'efficacia degli EE. Il terzo livello, il più importante e verso il quale gli altri livelli sono diretti, consiste nella comunicazione tra l'esercitante e Dio, la creatura e il suo Creatore e Signore. Ciò che si trasmette è l'esperienza e l'atteggiamento di fede.

In sostanza, la *cura personalis* è semplicemente e unicamente un aiuto da persona a persona, affinché Dio e l'uomo possano incontrarsi. La relazione tra chi dà e chi riceve

volte). Così dicasi per l'espressione ignaziana: «riflettere su me stesso» (cfr. EE 234, 235, 236, 237). In tutti i casi Ignazio fa appello ad un lavoro personale. Il passaggio dai fatti al senso che posso dar loro. Spetta all'esercitante stesso tirare le conclusioni. L'intelligenza è anche sollecitata a dare il meglio di sé al momento dell'elezione (scelta, decisione). Ignazio richiede allora di «procedere e fedelmente col proprio intelletto» (cfr. EE 180) e di «applicare alla cosa proposta, sotto ogni aspetto, l'intelligenza e riflessione» (cfr. EE 182) e di «considerare e riconsiderare» (cfr. EE 189). La volontà, da parte sua, è costantemente mobilitata. Il suo ruolo particolare è di «muovere l'anima» (cfr. EE 50, 51, 52). Ogni meditazione comincia con un impegno preciso: «ciò che voglio» (cfr. EE 76). Volontà che reagisce impiegando tutte le proprie forze (cfr. ES 16), più ancora «volontà che ravviva di più il cuore» (cfr. EE 50) e suscita i sentimenti. L'esercitante autentico, dunque, è colui che davvero vuole trovare la volontà di Dio e raggiunge il frutto diretto in ogni esercizio.

¹³ J. MELLONI, *La mistagogia degli Esercizi*, Santander, Bilbao 2001, 122.

non trae origine solamente da una relazione reciproca, ma dal desiderio di questa comunicazione immediata ed efficace che il Creatore desidera avere con la sua creatura, perché nella pedagogia ignaziana colui che fa da tramite deve scomparire in modo che il Signore possa conversare senza intermediari con colui che riceve. I primi Gesuiti formati alla scuola di Ignazio e i Gesuiti della Compagnia di Gesù di oggi, formati alla dinamica di questa *cura personalis* così descritta, la esercitano e la vivono nel loro ministero pastorale e sociale, educativo e intellettuale, rendendo personalizzato il loro compito formativo.

2. *Cura personalis*: punti di confronto in S. Benedetto e in S. Francesco

In questa sezione prendo in considerazione (seppur in forma accennata e non esaustiva) l'attenzione e la cura della persona che, unitamente a sant'Ignazio, altri due formatori e fondatori di Ordini religiosi – in tempi storico-culturali profondamente diversi tra loro – hanno posto al centro della loro spiritualità: san Benedetto e san Francesco.

2.1. *La cura personalis nella «Regola» di S. Benedetto*

«Tutti gli ospiti che giungono al monastero siano accolti come Cristo in persona. Egli ci dirà infatti: “Ho domandato ospitalità e voi mi avete accolto”. A tutti si renda l'onore dovuto, “specialmente ai nostri fratelli nella fede” e ai pellegrini. Appena è annunciato un ospite, gli vadano incontro l'abate e i fratelli, usandogli tutte le attenzioni della carità»¹⁴.

Nella stesura della *Regola* san Benedetto pone al centro della sua spiritualità la cura della persona con una forte connotazione nella sostanza («come Cristo») e determinata nella forma («l'onore dovuto»), soprattutto per i poveri e per i viandanti più che nella persona degli altri. La *Regola* da lui scritta¹⁵ è composta da 73 capitoli. Al loro interno Benedetto da Norcia pone al centro il rapporto essenziale tra Cristo e la persona, condensando i valori fondamentali che caratterizzano la vita di un monaco: ricerca di Dio, centralità di Cristo, preghiera, ascolto, silenzio, spogliamento di sé (umiltà), obbedienza, ascesi, separazione dal mondo, lavoro, comunione fraterna, pax benedettina, ospitalità, discrezione, stabilità. Questi principi basilari della vita monastica risentono fortemente

¹⁴ BENEDETTO DA NORCIA, *La Regola*, Scritti monastici Abbazia di Praglia, Bressio di Teolo (PD) 2004, LIII.

¹⁵ «Dopo la seconda guerra mondiale veniva formulata per la prima volta la tesi della priorità cronologica della cosiddetta “Regola del Maestro” di un autore anonimo (inizi del V secolo), sulla Regola di Benedetto (metà del V secolo). La tesi oggi comunemente accettata si può esprimere nel seguente modo: un quarto della Regola di Benedetto è presa totalmente da quella del Maestro, due quarti ne sono fortemente influenzati, un ultimo quarto non sembra avere nessuna relazione con essa», in G. HOLZHERR, *La Regola di san Benedetto*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, 14. Per un ulteriore approfondimento, in merito alle tesi degli studiosi sulla redazione della Regola di Benedetto, rimando a S. PRICOCO, *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, Mondadori, Verona 1995, 9-54.

della radice biblica. Anche per san Benedetto, come per san Francesco, l'attingere abbondantemente alla parola di Dio è un criterio imprescindibile, ma la Bibbia è inseparabile da quelli che l'hanno commentata, cioè dai Padri della Chiesa, o «definiti *expositores* perché l'hanno spiegata»¹⁶. Il valore aggiunto della *Regola*, rispetto alle *Ammonizioni* di san Francesco, è questa marcata pregnanza dei Padri, considerata essa stessa un documento patristico dal quale rivivono tutti i temi centrali del monachesimo antico.

Prima di presentare alcuni passaggi cruciali della *Regola* benedettina, vorrei proporre alcuni punti di connessione tra sant'Ignazio e san Benedetto e la loro comune vocazione mistica al servizio della Chiesa.

«Il motivo più profondo della mirabile affinità spirituale tra Benedetto e Ignazio (malgrado la diversità degli scopi immediati, condizionati dalle situazioni storiche) sta nell'uguaglianza della loro visione mistica di Dio. Entrambi poterono gettare uno sguardo nelle profondità di Dio e nel procedere di tutte le creature della Trinità. Di qui la prudente sicurezza delle loro attività, la loro sensibilità di unione al Crocifisso e alla Chiesa, la loro discrezione e la loro ampiezza di vedute»¹⁷.

Sui monti benedettini di Montserrat e di Cassino Ignazio ha vissuto «intense ore di grazia»¹⁸ e la visione di Montecassino gli è rimasta indimenticabile. Ignazio studia attentamente la *Regola* di san Benedetto e un suo influsso si ritrova nelle Costituzioni, a proposito dell'obbedienza: «La vera obbedienza non guarda a chi si fa, ma per chi si fa; e se si fa soltanto per il nostro Creatore, è proprio a Lui, Signore di tutti, che si obbedisce»¹⁹. L'obbedienza è un punto fondante sia per la spiritualità benedettina, sia per quella ignaziana. È bene qui precisare che la nota espressione "*oebbedientia perinde ac cada-ver*" è erroneamente attribuita a Ignazio; invece appartiene ai circoli francescani²⁰.

«Nell'ottica del superiore obbedire significa 'discrezione', quella maniera equilibrata di comandare, che dona una nobile forma all'obbedienza del suddito e inquadra ogni amorosa volontà di servire in ciò che è il servizio proprio del benedettino: cantare la lode di Dio nella Chiesa»²¹.

La missione storica di san Benedetto, in definitiva, è stata quella di ordinare l'entusiasmo «incontrollato del *magis* monastico dentro i confini della preghiera corale, unita al lavoro, alla quale nulla deve essere preferito e tutto deve essere subordinato»²². Pas-

¹⁶ J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e umanesimo di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1983, 115.

¹⁷ H. RAHNER, *Come sono nati gli Esercizi*, Roma 2004, 100.

¹⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, AdP, Roma 2010, § 98.

¹⁹ CURIA PREPOSITI GENERALIS SOCIETATIS IESU, *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, § 48.

²⁰ Cfr. TOMMASO DI CELANO, *Vita secundae sancti Francisci*, CXII: "Quomodo verum obedientem descripsit, et de tribus obedientiis"; «Perinde ac si cadaver essent. Les jésuites dans une perspective comparative : la tension constitutive entre l'obéissance et le « representar » dans les sources normatives des réguliers », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 105 (2010), pp. 44-73.

²¹ H. RAHNER, *Come sono nati gli Esercizi*, 99.

²² *Ibidem*, 100.

sando ora a trattare dei temi centrali della *Regola*, questi sono ricordati quotidianamente al singolo monaco e all'intera comunità: nei monasteri benedettini è consuetudine leggere ogni giorno comunitariamente, solitamente durante i pasti, un breve passo della *Regola*, procedendo in una lettura continua.

Attingere dalla Parola di Dio, dalla spiritualità dei Padri della Chiesa o dagli autori contemporanei è un modo per percepire meglio le problematiche insite nella vita interiore: un inizio individuale di *cura personalis* vissuta però comunitariamente nell'ascolto, esercizio che richiede attenzione a sé e agli altri. San Benedetto ha un tratto molto singolare e specifico per sottolineare la *cura personalis* nella *Regola*. Il luogo dove si manifesta, per eccellenza, la cura della persona e la qualità delle relazioni è la comunità. Per san Benedetto la comunità non è solamente dispensatrice delle cure di cui si ha bisogno: essa è ciò che ne facciamo²³ e non è nemmeno il quadro esterno che offre dei servizi e che permette a ciascuno di seguire il proprio cammino. San Benedetto sottolinea questo concetto nel capitolo XXI della *Regola* quando afferma:

«Se la comunità è piuttosto numerosa, si scelgano tra i fratelli alcuni di buona reputazione e di santa vita e si costituiscano decani. Essi abbiano cura delle loro decanie²⁴ in tutto, secondo i comandamenti di Dio e le direttive dell'abate. Siano scelti a decani quei monaci con cui l'abate possa in tutta fiducia condividere i suoi pesi; e non si scelgano in ordine di anzianità, ma secondo la santità della vita e il grado di dottrina spirituale»²⁵.

In questo capitolo è messo in pratica uno dei principi fondamentali della *Regola* benedettina: il principio della prossimità, soprattutto nei confronti dei monaci. È bene precisare, a tale proposito, che l'attenzione alla singola persona la ritroviamo citata nella *Regola* (particolarmente chiara nella versione latina) sia al capitolo XXXI nel compito del cellerario, sia al capitolo XXXVI, compito dell'abate verso ogni ospite che arriva in monastero. La persona chiamata ad incarnare tale principio, più di tutti i monaci, è il priore della comunità. Un monastero può essere organizzato in modo perfetto, avere un priore con tanta esperienza, che da solo però non può nulla: i suoi 'Capitoli'²⁶, il suo accompagnamento non porteranno frutto se i fratelli non diventano responsabili della loro vita ed è facile attribuire responsabilità al corpo, perciò che non va nel singolo membro.

La *cura personalis* per san Benedetto, dunque, si esprime nella prossimità che si fa responsabilità. L'essere prossimo nella vita monastica si compone in un cammino così ripartito: vivere sotto una *Regola*, un abate, in una comunità. La vita monastica presuppone questi tre aspetti centrali che, prima o poi, saranno un luogo di verifica e pietra

²³ Cfr. DOM GUILLAUME, *Un cammino di libertà. Commento alla Regola di san Benedetto*, Lindau, Torino 2013, 261.

²⁴ Gruppo composto da dieci persone. In altri casi rappresenta un gruppo di dieci famiglie (non è questo il caso della vita monastica). Per un ulteriore approfondimento cfr. F. BOZZA, *Lezioni di storia celestiniana*, Osservatorio Legalità, Campobasso 2014, 160.

²⁵ BENEDETTO DA NORCIA, *La Regola*, XXI.

²⁶ Incontri e riunioni riservati ai monaci professi solenni. Nella comunità, in base alle diverse tradizioni monastiche benedettine, essi possono dividersi in "Capitoli di famiglia" e "Capitoli conventuali" (questi ultimi sono riservati, tra le altre cose, all'elezione del Priore).

d'inciampo per ogni monaco. San Benedetto, al capitolo XXIII della *Regola*, scrive con un realismo e un senso della persona molto forte, quando si tratta di richiamare un monaco disobbediente:

«Se qualche fratello fosse trovato ribelle o disobbediente o superbo o mormoratore, ovvero si mostrasse in qualche punto non solo riottoso alla santa Regola e agli ordini dei suoi superiori, ma anche sprezzante, costui sia ammonito, secondo il precetto del Signore, una prima e una seconda volta dai suoi superiori segretamente. Se non si correggerà, venga rimproverato pubblicamente dinnanzi a tutti. Se poi neppure così si emenderà, sia sottoposto alla pena della scomunica»²⁷.

Ritengo che sia molto interessante il rapporto tra scomunica e *cura personalis*. Nella Chiesa antica, e nell'antico monachesimo, si sentiva fortemente il valore della scomunica perché si aveva un forte concetto di Chiesa e un forte senso di comunità monastica²⁸. Significativo, in questo ambito, il valore della comunità e della relazione discepolo-maestro nella vita monastica di altre confessioni interreligiose (buddismo, induismo). In comunità il male più grande che rovina il monaco è l'emarginazione, chiuso nel suo silenzio, la disobbedienza che diventa un'abitudine, il rifiuto cosciente di vivere la sua vocazione. La scomunica, o le ripetute ammonizioni, richiami privati e pubblici, non riguardano unicamente chi sbaglia.

«La cosa peggiore è lasciare che un fratello sprofondi nell'errore, nella colpa, senza tendergli la mano e per evitare che egli diventi naufrago c'è bisogno che si dica la verità»²⁹.

La *cura personalis* nella vita monastica, pertanto, è impedire che il fratello si perda, implodendo in se stesso: se affino l'ascolto verso di lui, se vivo un amore discreto nei suoi confronti, se veglio (e non sorveglio) paternamente sulla sua vita non solo con la preghiera ma con l'applicazione della discrezione, posso dire di esercitare la *cura personalis*. I capitoli LXIII, LXIX-LXXII della *Regola* sono dedicati alle relazioni fraterne, quelle che possono essere definite relazioni «orizzontali tra i monaci, dove si nota – da parte di san Benedetto – un'atmosfera più umana, la cura di rispettare le diverse personalità dei fratelli»³⁰.

In questa cornice la vita spirituale e la preghiera non possono essere mai concepite come una fuga dal prossimo. Anche la cella monastica, luogo simbolo per il monaco, diviene occasione per coltivare la *cura personalis*, perché «se metà della vita monastica è stare in cella, l'altra metà è incontrare i fratelli»³¹. Non solo, dunque stando in cella ma

²⁷ BENEDETTO DA NORCIA, *La Regola*, XXIII.

²⁸ Cfr. L. SENA (cur.), *Appunti sulla Regola di san Benedetto*, Bibliotheca Montisfani 26, Fabriano 2002, 289.

²⁹ DOM GUILLAUME, *Un cammino di libertà*, 268.

³⁰ L. SENA (cur.), *Appunti sulla Regola di san Benedetto*, 405. Sull'analisi delle relazioni fraterne in monastero, da parte dell'Autore, si veda sino a pagina 422.

³¹ DOROTEO DI GAZA, *Lettere I*, 180, in L.A. VALVA (cur.), *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei Padri*, Qiqajon, Magnano (BI) 2009, 365-366.

anche vedendo il proprio fratello si incontra Dio. È questo, in sintesi mi pare di ritenere, il cuore della *cura personalis* in san Benedetto. Infine nella vita monastica, specie quella benedettina, imperniata sul silenzio, la meditazione e lo studio della Bibbia, la preghiera personale e corale, è bene verificare sin dall'inizio – come applicazione della *cura personalis* – se la persona che chiede di entrare in monastero «*qui aptus sit*» (se è adatto).

2.2. La cura personalis nelle «Ammonizioni» di S. Francesco

La seconda figura di fondatore e formatore che ha posto al centro della sua spiritualità l'attenzione e la cura della persona, a distanza di sette secoli circa da san Benedetto, è san Francesco di Assisi. A mio parere i punti di contatto – e confronto – tra la *Regola* di san Benedetto e la *Regola* di san Francesco seguono cinque filoni tematici: la vita fraterna, l'obbedienza, il monastero e il convento, la povertà, la *sequela Christi*. Dal confronto su questi temi ritengo, in sintesi, di poter evidenziare che nonostante i contatti storici tra Francesco e il monachesimo benedettino, nonostante le comuni origini nazionali, le divergenze tra i due santi superano di molto le convergenze. Quattro, mi pare, possano essere le divergenze specifiche.

La prima divergenza è che la difficoltà principale è la distanza cronologica e ideologica che separa i mondi in cui vissero i due santi.

La seconda divergenza è legata all'operosità: Benedetto fonda la comunità monastica strutturata gerarchicamente dall'obbedienza all'abate, dalla stabilità del luogo, dalla comunione dei beni e del lavoro, mentre Francesco diventa fondatore di fraternità destinate alla predicazione itinerante, nelle quali c'è uguaglianza di vita tra i sudditi e i superiori e meno sentito è il vincolo dell'obbedienza.

La terza divergenza, invece, è di natura psicologica. «Benedetto uomo calmo, isolatosi volontariamente dalla società contemporanea, riflessivo e metodico»³², mentre Francesco è di carattere estroverso ed emotivo, senza mai nascondere i suoi sentimenti, dal nudarsi davanti all'episcopio di Assisi al morire nudo sulla terra³³, né sa fare programmi a lunga scadenza in quanto risolve con l'intuizione del momento i problemi che gli si presentano. L'improvvisazione segna tutto l'arco della sua vita.

La quarta divergenza, che ritengo più importante, è di natura teologica nella differente immagine di Cristo:

«Benedetto contempla il *Pantocrator*, il Cristo sovrano e la Chiesa primitiva descritta negli Atti degli Apostoli; Francesco contempla il Cristo umanato, il *Christus pauper*, e tenta di imitare la vita vissuta da Cristo con gli Apostoli narrata nel Vangelo; in Benedetto predomina la spiritualità del timore filiale, in Francesco quella dell'amore fraterno»³⁴.

Quando si osservano i primi passi di una nuova istituzione religiosa (come può essere quella dei Gesuiti, dei Benedettini, dei Francescani) ciò che colpisce non è solo il

³² G. MUCCI, *Regole monastiche d'Occidente*, in «*La Civiltà Cattolica*», 142 (1991-I), 634.

³³ Cfr. A. QUAGLIA, *San Benedetto e san Francesco. Due regole a confronto*, Messaggero, Padova 1990, 10.

³⁴ A. QUAGLIA, *San Benedetto e san Francesco*, 84.

numero ristretto di persone che la compongono, ma anche il vincolo di comunione che le lega e l'originalità e la novità delle forme (anche nella terminologia) che l'ideale evangelico assume.

L'elemento centrale per sant'Ignazio è l'aver fatto esperienza personale di Dio, in un periodo di frammentazioni e lacerazioni, sviluppando una spiritualità nuova, una mistica della strada tradotta negli EE. Anche in Francesco di Assisi il perno della sua fede e della trasformazione radicale della sua vita ruota attorno all'esperienza. Nella vasta e ricca produzione letteraria francescana, scelgo di evidenziare tale aspetto nel testo delle ventotto *Ammonizioni*³⁵, attraverso una bibliografia nutrita³⁶. L'origine esperienziale delle *Ammonizioni* e l'elaborazione sapienziale proposta da Francesco come aiuto formativo ai suoi frati

«non fu il risultato di un processo teorico di concetti astratti di tipo spirituale o filosofico [...], ma sono proposte evangelico-sapienziali frutto di un tragitto umano personale, nato dall'esperienza di misericordia vissuta tra i lebbrosi e dall'incontro con il volto crocifisso di colui che ha redento il mondo con la sua santa croce»³⁷.

È costante, da parte di Francesco, il riferimento alla parola di Dio nelle *Ammonizioni* e, a motivo di ciò, si può dire che sono frutto della sua esperienza spirituale nella sequela di Cristo e dello sguardo costante portato sulla vita di relazione dei suoi fratelli, dopo essere stato illuminato dalla Scrittura³⁸.

«Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto Dio che ti creò e ti fece immagine del suo diletto Figlio secondo il corpo e a sua similitudine secondo lo spirito»³⁹.

La cura della persona in san Francesco di Assisi, accentuata con l'espressione «considera o uomo», è duplice: inizia con l'analisi della propria verità partendo dalla sua esistenza concreta e, nel contempo, chiede verità nelle relazioni interpersonali con e tra i suoi frati. Dalle relazioni con coloro che chiama fratelli e con i quali condivide la vita il frate «può ottenere informazioni utili per giungere nel profondo della sua verità ed essere autentico con se stesso e di fronte a Dio»⁴⁰. Come per sant'Ignazio la *cura perso-*

³⁵ FRANCESCO DI ASSISI, *Ammonizioni*, in *Fonti francescane*, Editrici francescane, Padova 2014, 107-118.

³⁶ Mi limito a citare alcuni autori e testi, sintesi di una bibliografia molto più ricca e nutrita: M. CONTI, *Il genere letterario delle Ammonizioni di san Francesco*, in "Antoniano" 54 (1979) 10-39; C. PAOLAZZI, *Lettura degli "scritti" di Francesco di Assisi*, O.R., Milano 1992, 115-128; K. ESSER, *Le Ammonizioni di S. Francesco*, Cedis, Roma 1977; S. DURANTI, *Francesco ci parla. Commento alle Ammonizioni*, Porziuncola, Assisi 1995; P. MESSA – L. PROFILI, *Il Cantico della fraternità. Le Ammonizioni di frate Francesco d'Assisi*, Porziuncola, Assisi 2003; F. URIBE, *Per conoscere il Padre: l'Ammonizione di San Francesco d'Assisi*, in "Studi francescani" 105 (2008), 5-34; D.A.N. NGUYEN, *La vera sapienza. Commenti-studi sulle Ammonizioni di san Francesco alla luce della traduzione sapienziale biblica*, Messaggero, Padova 2012; P. MARANESI, *Fate attenzione, fratelli! Le Ammonizioni di San Francesco: parole per conoscere se stessi*, Porziuncola, Assisi (PG) 2014; P. MARANESI – R. RESCHIGLIAN, (curr.), "Beato il servo che...". *Intorno alle ammonizioni di frate Francesco*, Biblioteca Francescana, Milano 2014.

³⁷ P. MARANESI, *Fate attenzione, fratelli!*, 20-21.

³⁸ Cfr. M. RESCHIGLIAN, *La sapienza dei poveri nelle Ammonizioni di frate Francesco*, 64-65.

³⁹ FRANCESCO DI ASSISI, *Ammonizioni*, V, § 153-1.

⁴⁰ P. MARANESI, *Fate attenzione, fratelli!*, 18.

nalis negli EE nasce dal rapporto vitale tra guida-esercitante-esperienza, così per san Francesco la *cura personalis* nelle *Ammonizioni* trova la sua origine nel rapporto esperienziale fratello-*minores*⁴¹-Dio. L'antropologia presente nelle *Ammonizioni* ha una struttura triangolare: Francesco coglie l'uomo in costante relazione con il proprio simile, nella fattispecie con il fratello della comunità, ma anche in costante rapporto con Dio.

Un ulteriore esempio di come san Francesco abbia vissuto e applicato la *cura personalis* lo si trova nell'*Ammonizione* che riguarda la compassione del prossimo: «Beato l'uomo che offre un sostegno al suo prossimo per la sua fragilità, in quelle cose in cui vorrebbe essere sostenuto da lui, se si trovasse in un caso simile»⁴². Le fragilità sono tutte quelle situazioni nelle quali si evidenzia la debolezza dell'uomo, «situazioni che tolgono alla persona l'autonomia e la forza di andare avanti nella vita con libertà e serenità. Il sostegno da offrire al prossimo significa diventare colui che dona la spalla a chi gli è vicino e sta cadendo, che dona cioè quella forza che l'altro non ha più»⁴³. In tal caso la *cura personalis*, nella logica di Francesco, è resa ancora più evidente in quel termine che caratterizza la maggior parte delle *Ammonizioni*, ovvero, *beatus*: è come se Francesco «parlando ai frati volesse indicare loro più la forza attrattiva dei valori evangelici, che la loro dimensione imperativa e ascetica»⁴⁴. La beatitudine, francescanamente intesa, caratterizza lo specifico della *cura personalis* che va oltre il farsi prossimo verso il fratello e diventa, invece, un compartecipare integralmente della sua vita provata a livello fisico e interiore.

Per Francesco, in conclusione, il punto centrale della *cura personalis* è nella verifica dell'identità che la persona assume quando sceglie di consacrarsi al servizio di Dio e dei fratelli. Tale verifica non avviene nelle intenzioni e nemmeno nei proclami ideologici, ma nell'esistenza concreta, vero terreno di analisi della propria verità. Questo concetto sarà a fondamento della vocazione di Chiara nel seguire Francesco, povera, umile e serva.

3. *Cura personalis*: l'attenzione alla persona nella pedagogia di sant'Ignazio negli Esercizi spirituali

Per ben comprendere il contesto in cui nasce l'attenzione alla persona nell'esperienza di sant'Ignazio è importante parlare sin da subito, per sgomberare il campo da ogni

⁴¹ «Occorre qui ricordare che al tempo di san Francesco, la società di Assisi comprendeva la classe dei *Maiores* o *Boni homines* e la classe dei *Minores* o *Homines populi*. [...] Francesco adotta il termine *minores* per i suoi frati a partire dal suo valore evangelico ma senza ignorarne il significato a livello sociale. Dal canto suo, egli si schiera piuttosto con una terza classe, quella senza riconoscimento nelle carte ufficiali, la classe di coloro che sono senza potere e perciò senza volto e senza voce», in P. MARTINELLI, *La minorità segno dell'amore kenotico di Dio nella Chiesa e nella società*, in L. PADOVESE, *Minores et subditi omnibus. Tratti caratterizzanti dell'identità francescana*, Laurentianum, Roma 2003, 367-390.

⁴² FRANCESCO DI ASSISI, *Ammonizioni*, XVIII, § 167.

⁴³ P. MARANESI, *Fate attenzione, fratelli!*, 105.

⁴⁴ M. RESCHIGLIAN, *La sapienza dei poveri nelle Ammonizioni di frate Francesco*, 66.

equivoco, di gesti fondatori della pedagogia ignaziana. Preferisco parlare di gesti, piuttosto che di aspetti o elementi, per sottolineare il carattere dinamico dell'ispirazione ignaziana per l'impegno educativo/formativo. Il gesto, infatti, indica non tanto un insieme di principi o di precetti codificati, ma piuttosto il dinamismo di un'azione/operazione fatta nel passato e da rifare nell'oggi che cambia costantemente⁴⁵. Il capitolo 2 del documento *Caratteristiche della attività educativa della Compagnia di Gesù* (CAESJ)⁴⁶ costituisce il cuore della pedagogia ignaziana: la specifica cura della singola persona.

La pedagogia, o il sistema educativo della Compagnia, trova i suoi fondamenti negli EE. Entrare nella logica degli EE significa capire la *cura personalis*. Senza questo passaggio obbligato non si potrà comprendere la *cura personalis* e la sua applicazione in ambito spirituale e, soprattutto, educativo. Il primo gesto fondatore pertanto, per il progetto educativo e formativo ignaziano, è quello di una rilettura degli EE e della loro dinamica fondamentale. Senza gli EE, l'impegno attuale della Compagnia di Gesù per la formazione sarebbe alquanto incomprensibile e per capire la pedagogia ignaziana è necessario entrare nel dinamismo degli EE ed è solo lasciandosi animare dalla vitalità degli EE che la pedagogia dei collegi potrà definirsi ignaziana e non altro.

Per comprendere il percorso formativo ignaziano, in modo particolare della *cura personalis*, bisogna accostarsi gradatamente, sino ad entrarvi appieno, alla logica esperienziale degli EE. In maniera più particolareggiata bisogna fare riferimento innanzitutto alle 'Annotazioni' (poste all'inizio del libretto degli EE). Entrambi i documenti della Compagnia di Gesù sull'educazione⁴⁷ prendono spunto dalle 'Annotazioni' 2, 3 e 15 degli EE. Scrive Ignazio:

«chi dà a un altro, un modo e ordine per meditare o contemplare non deve spiegare molto, perché la persona che contempla, cogliendo il vero fondamento della storia, riflettendo e ragionando da sola, e trovando qualcosa che gliela faccia un po' chiarire e sentire, o con il proprio ragionamento o perché l'intelligenza è illuminata dalla divina potenza, ricava maggior gusto e frutto spirituale di quanto non ne troverebbe se chi dà gli Esercizi avesse molto spiegato e sviluppato il senso della storia. Infatti, non il molto sapere sazia e soddisfa l'anima, ma sentire e gustare le cose internamente»⁴⁸.

L'Annotazione numero 3, invece, regola l'accesso alla parola specificando che si «parla a partire dalla mobilitazione degli affetti ed è in questo caso che si richiede da parte

⁴⁵ Cfr. V.C.M. DENORA, *Pedagogia ignaziana e formazione teologica. Saggio introduttivo*, in C. BARRETTA - V.C.M. DENORA (curr.), *Pedagogia ignaziana e teologia*, Milano 2007, 13.

⁴⁶ La pubblicazione nel 1986 del documento le "Caratteristiche dell'attività educativa della Compagnia di Gesù" (CAESJ) ha segnato una svolta importante nel processo educativo e formativo, suscitando un rinnovato interesse per l'educazione ignaziana, rafforzando nello stesso tempo il senso di identità e lo scopo dell'apostolato nei collegi dei Gesuiti.

⁴⁷ Questi due documenti sono stati curati dalla Commissione internazionale per l'apostolato dell'educazione della Compagnia di Gesù: *Le caratteristiche dell'attività educativa della Compagnia di Gesù* (che ho presentato nel paragrafo precedente) e *La pedagogia ignaziana. Introduzione alla pratica* (che sviluppo nel paragrafo a conclusione del presente capitolo).

⁴⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, La Civiltà Cattolica, Roma 2006, § 2.

nostra maggiore riverenza di quando ci serviamo dell'intelligenza per capire»⁴⁹. Nell'Annotazione numero 15 Ignazio pone in evidenza come «l'accompagnatore lasci direttamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore»⁵⁰. Queste tre 'Annotazioni' delineano dettagliatamente le attitudini relazionali fondamentali tra chi dà e chi fa gli EE. In particolare la posizione di chi fa gli EE si configura come posizione di accompagnamento. Cruciale nel percorso degli EE e nel cammino della *cura personalis* è l'esperienza immediata di Dio per chi riceve gli EE: colui che accompagna non si sostituisce all'esperienza dell'esercitante, ma lascia che avvenga proprio quell'esperienza unica tra Dio e la persona che fa gli EE.

L'attenzione per la persona, dunque, è una scelta voluta e cercata con determinazione dallo stesso fondatore della Compagnia di Gesù. Quando i primi Gesuiti venivano in Italia, al tempo di Ignazio, la gente diceva: non predicano, parlano con noi. Gli EE erano tendenzialmente personalizzati (unitamente a "ritiri di massa"⁵¹ tipici della Prima Settimana degli EE). Tutta la tradizione ignaziana mette in rilievo che non si tratta di trasmettere un sapere o una dottrina, di imporre un metodo o le proprie idee, ma di proporre i misteri della vita di Cristo in modo che l'esercitante possa da solo accoglierli nella propria storia personale⁵².

In tale contesto, l'educatore è colui che si pone a fianco, accompagna, decodifica i bisogni della persona, discerne le sue potenzialità, promuove le attitudini e la correzione consiste nel suscitare in essa le proprie consapevolezza, piuttosto che imporre precetti. Nell'ottica degli EE la *cura personalis* è una speciale sintesi del rapporto che il Signore instaura con gli uomini. È in questo rapporto biblico che Ignazio struttura la *cura personalis*: egli, infatti, non ha bisogno di dire che ogni uomo necessita di cura e che questa sia personale, perché nessuno può realizzarsi nei propri progetti e superare le difficoltà da solo.

«Per crescere e svilupparci abbiamo bisogno di aiuto e rifiutare tale aiuto significa condannarsi fatalmente al ristagno o alla sconfitta. Il riconoscere la *cura personalis* di un compagno nel cammino verso Dio come qualcosa di indispensabile non comporta alcun atteggiamento rinunciatario. Al contrario, il rivolgersi con grande generosità e in completa libertà a un'altra persona per aiuto è paradossalmente il modo migliore per aiutarsi»⁵³.

⁴⁹ *Esercizi spirituali*, 3.

⁵⁰ *Esercizi spirituali*, 15.

⁵¹ «Gli Esercizi spirituali non devono darsi per intero se non a pochi; e questi siano tali che dal loro profitto si spera un frutto notevole a gloria di Dio. Gli Esercizi spirituali della prima settimana, invece, possono estendersi a molti; e a molti più ancora alcuni esami di coscienza e modi di pregare, soprattutto il primo di quelli proposti negli Esercizi, perché chiunque abbia buona volontà ne sarà capace», in CURIA PREPOSITI GENERALIS SOCIETATIS IESU, *Costituzioni della Compagnia di Gesù e Norme complementari*, AdP, Roma 1997, § 649.

⁵² Cfr. P.H. KOLVENBACH, *Una esigente sequela Christi. Riflessione e studi sugli Esercizi*, AdP, Roma 2008, 223.

⁵³ P.H. KOLVENBACH, *Una esigente sequela Christi, Riflessioni e studi sugli Esercizi*, AdP, Roma 2008, 224.

Uno dei concetti cardine della *cura personalis* che emerge dagli EE è che essi sono nella dimensione più profonda una dinamica, un movimento vitale profondo dell'uomo che fa un pellegrinaggio ininterrotto da Dio a sé e da sé a Dio⁵⁴. Gli EE più che avere una pedagogia, sono essi stessi una pedagogia; sono infatti una pedagogia dell'esperienza spirituale personale. Lo stesso si può affermare dell'educazione ignaziana: più che contenere una pedagogia, è tutta l'educazione pensata e concepita come una pedagogia, cioè:

«un dramma o azione continuata, che si serve di determinati mezzi o risorse pedagogiche. Proprio perché gli EE non sono concepiti come un insieme di conferenze o istruzioni morali, ma bensì come un dramma, un'azione. In questa si realizza un incontro della persona con Dio che chiama (vocazione) per raggiungere la mèta di una risposta personale alla chiamata (elezione). Quindi, il dramma della vocazione e il dramma dell'elezione»⁵⁵.

Affermare, pertanto, che l'iniziativa di Dio precede sempre l'agire e il pensare della persona, significa dire che tutta l'esistenza cristiana deve essere vissuta sempre in una costante e fondamentale recettività. La *cura personalis*, in questa prospettiva, mette in evidenza ancor più l'essere accoglienti, dunque recettivi, rispetto all'iniziativa di Dio verso la persona. Esercitare la *cura personalis* significa, dunque, facilitare l'incontro esperienziale tra Dio e la persona (in ambito scolastico, ad esempio, questo si esprime nella figura del docente che facilita lo studente nel fare la sua esperienza esistenziale). Ignazio ha sperimentato che Dio è il nostro unico Creatore e Signore, e che bisogna lasciare che la persona entri in diretto contatto con Lui (come lo stesso Ignazio sottolinea nella 15^a Annotazione degli EE)⁵⁶. Tutto il percorso degli EE non è altro che lasciare operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore. Questo è il cuore della *cura personalis*. In questo senso, il rispetto dei desideri autentici, che emergono nel cammino formativo di ognuno, appartiene all'esperienza fondatrice della Compagnia e accompagna tutto il suo sviluppo apostolico.

3.1. *Cura personalis: relazione tripartita*

In definitiva ritengo che – riassumendo il breve percorso di confronto tra san Benedetto, san Francesco e sant'Ignazio – la *cura personalis* esiste grazie ad una relazione tripartita. Come per Ignazio la *cura personalis* negli EE nasce dal rapporto vitale tra guida-esercitante-Dio, così per Benedetto nella Regola la *cura personalis* si realizza nell'esperienza di cenobitica solitudine tra priore-comunità-Dio nella lunga tradizione dei Padri della Chiesa. Anche in Francesco la *cura personalis* nelle *Ammonizioni* trova la sua origine nel rapporto esperienziale fratello-minores-Dio. Sia nella relazione monastica di

⁵⁴ Cfr. A. SAMPAIO COSTA, *Il taglio ignaziano nell'insegnamento della teologia spirituale*, in F. PIERI – M. SZENTMARTONI (curr.), *Spiritualità e teologia. Simposio in occasione del 50° anniversario dell'Istituto di spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008)*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 86.

⁵⁵ H. BREMOND, *Sant'Ignazio e gli Esercizi*, in "La via spirituale", 20 (1929), 85.

⁵⁶ *Esercizi spirituali*, 15: "L'accompagnatore lasci direttamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore".

Benedetto, sia nell'esperienza fraterna di Francesco – così come in Ignazio – l'elemento centrale è il rapporto della persona con Dio che si riflette, fortifica, purifica e santifica nell'interazione attiva con l'altro, portando oggi la missione della vita religiosa – e consacrata – a un radicale ripensamento di se stessa in questa prospettiva.

Nello stesso linguaggio terminologico riferito alla persona, così come l'hanno pensato Benedetto, Francesco e Ignazio, ritengo che si possa ritrovare il differente modello antropologico delle tre spiritualità: monaco (benedettina), fratello (francescana), compagno (ignaziana). Dal IV secolo caratterizzato da una visione piramidale discendente delle relazioni sociali (la sottomissione del monaco al proprio superiore), alla fine del XII secolo si immisero nella società medioevale nuovi parametri relazionali improntati al modello della circolarità. Benedetto sceglie come modello antropologico per la sua organizzazione quello dell'*ordo*, Francesco il modello della *fraternitas* e Ignazio il modello del *socius* (compagno⁵⁷).

La *cura personalis*, nella triplice visione tra questi tre formatori e fondatori, ritengo di poterla così sintetizzare: sostenere l'opera di Dio, non sostituirsi a lui. Un esempio evidente dell'influsso di tre spiritualità, diverse tra loro per cronologia e formazione, lo si può notare nella ripresa e nell'incisività sugli Ordini religiosi e sulle congregazioni fondate nei secoli successivi: abbiamo lo spirito di preghiera di san Benedetto, la povertà di san Francesco e l'obbedienza di sant'Ignazio di Loyola.

⁵⁷ «La compagnia, con la minuscola, di Parigi e Vicenza, si era trasformata nella Compagnia, con la maiuscola, di Roma. [...] Ignazio volle che questo fosse il nome definitivo e irrevocabile. Egli non lo avrebbe più cambiato», in DE DALMASES C., *Il padre maestro Ignazio. La vita e l'opera di sant'Ignazio di Loyola*, 152-153.

Tracce bonaventuriane nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand

di PATRIZIA GALLUCCIO*

Introduzione

Nel 2017 si è celebrato l'ottavo centenario della nascita di San Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274), dottore della Chiesa, grande filosofo e teologo che ha coniugato propensione mistica e attività apostolica, prima come professore di teologia all'università di Parigi, poi come ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori, infine come vescovo e cardinale con il compito di preparare i lavori del Concilio di Lione, durante il quale poi morì. Egli è stato certamente – oltre che uno dei più autorevoli rappresentanti della famiglia francescana, alla cui spiritualità ha dato la prima e più compiuta sistematizzazione teologica – figura di forte rilievo che ha esercitato grande influsso nella storia con i suoi scritti: sia quelli di carattere mistico (tra i quali hanno avuto immensa diffusione soprattutto l'*Itinerarium*, il *De triplici via* e il *Soliloquium*), sia anche quelli di natura più dottrinale (in particolare il *Breviloquium*)¹. Come avviene sempre per simili ricorrenze di particolare significatività, il centenario della nascita del Dottore Serafico ha dato il via ad un gran fiorire di studi ed iniziative a vari livelli, che hanno stimolato un rinnovato interesse per la sua personalità e la sua opera: il suo pensiero, infatti, si rivela – come hanno scritto i quattro ministri generali della famiglia francescana, nella lettera di commemorazione alla vigilia della festa di san Bonaventura dello scorso anno – ancora capace di trasmettere un «messaggio, urgente e incisivo» per questo nostro «mondo contemporaneo, assetato di speranza e desideroso ancora di guardare Oltre per incontrare l'Altro»².

La ricorrenza dell'ottavo centenario ha anche suggerito di verificare un'ispirazione che avevo ricavato da una breve nota a piè di pagina, scritta da Dominique Salin nell'edizione da lui curata nel 2011 della *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand (1588-1635),

* PATRIZIA GALLUCCIO, dottoranda in teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, pat.galluccio67@gmail.com

¹ Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 527-528.

² Cf. M.A. PERRY – M. JÖHRI – M. TASCA – N. POLICHNOWSKI, «Fratelli minori nel mondo e nella Chiesa con San Bonaventura da Bagnoregio», 3-4.

antico gesuita francese Istruttore del Terzo Anno. In quella nota si legge: «Nel sottolineare il primato dell'amore sulla conoscenza, Lallemand è fedele a sant'Ignazio. La spiritualità ignaziana si situa in effetti nella posterità di san Bonaventura e dei francescani, come anche in quella di Ruusbroec, di Herp e della *Devotio moderna*, piuttosto che in quella di san Tommaso quale è generalmente considerata»³. In effetti, il primato dell'amore sulla conoscenza, come pure il primato della volontà sull'intelletto, che Salin vede emergere nel libro del gesuita⁴, sono allo stesso tempo caratteristici del pensiero del santo dottore francescano. Nel presente articolo, allora, si proverà a vedere se e in che misura si possa propriamente parlare di tracce bonaventuriane nella *Dottrina lallemandiana*, ampliandone la ricerca anche in altri ambiti oltre quello dei due primati suddetti⁵.

Nell'introduzione di un mio precedente articolo in *Ignaziana* – articolo che, a partire dalla stessa annotazione di Salin summenzionata, aveva voluto mettere in luce alcune affinità tra Lallemand ed il beato Duns Scoto – ho già avuto modo di notare il curioso destino riservato dalla storia alla *Dottrina spirituale*: da un lato, le numerose edizioni e traduzioni che il libro ha avuto dalla sua prima pubblicazione ad opera di Pierre Champion nel 1694 fino ad oggi; dall'altro lato, l'attenzione generalmente piuttosto scarsa che gli hanno tributato gli studiosi e la conseguente limitatezza della bibliografia che lo riguarda⁶. Alla prima parte di quello stesso articolo, si rinvia anche per una breve presentazione sia dell'antico gesuita francese, sia della genesi del suo libro (a partire dagli appunti raccolti da Jean Rigoleuc e Jean-Joseph Surin, durante le conferenze di Lallemand come istruttore del Terzo Anno), la struttura (articolata in sette «Principi») e le fonti⁷. Qui invece, prima di addentrarsi nel tema specifico del presente lavoro, è utile soffermarsi su quale fosse la diffusione delle opere di san Bonaventura e quanto profondo l'influsso del suo pensiero sulla spiritualità all'epoca di Lallemand.

È ben noto che in Francia come in tutta Europa, i secoli XVI e XVII costituirono un periodo d'oro per lo scotismo⁸; tra l'altro, il metodo cosiddetto delle *tre vie*, introdotto in Spagna agli inizi del '500 dal cardinale francescano Francisco Jiménez de Cisneros

³ D. SALIN, «Introduction», 22, nota 25. È mia la traduzione in italiano della nota.

⁴ Cf. D. SALIN, «Introduction», 21-22.

⁵ Quest'articolo è costituito sostanzialmente dal terzo capitolo della mia Tesi di Licenza, presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana.

⁶ Cf. P. GALLUCCIO, «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand», 159. Recentemente la bibliografia in merito si è comunque arricchita di un poderoso volume: T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite. Le Père Louis Lallemand et sa Doctrine spirituelle au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*.

⁷ Cf. P. GALLUCCIO, «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand», 160-162. Nei primi due capitoli della mia Tesi di Licenza ho presentato una più compiuta e aggiornata *status quaestionis* sull'autore e sul suo libro, tenendo presenti anche i risultati del fondamentale lavoro di p. Bartók.

⁸ Juan Caramuel (1606-1682), professore all'università di Lovanio e poi vescovo in Italia, diceva addirittura che la scuola scotista era la più numerosa di tutte le altre prese assieme: affermazione di certo iperbolica e che va evidentemente ridimensionata, ma che tuttavia riesce a rendere bene l'idea dell'espansione che aveva in quell'epoca la linea di pensiero facente capo al beato Duns Scoto. Cf. B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, 261.

(1436-1517), prevedeva obbligatoriamente per le facoltà teologiche una cattedra scotista accanto a quella tomista e a quella nominalista⁹. L'assenza di una cattedra bonaventuriana nell'ordinamento cisneriano è tuttavia di per sé assai significativa: la crescita della stima nei confronti del beato Duns Scoto, si accompagnò infatti di pari passo ad una forte diminuzione di importanza della teologia di san Bonaventura nelle università europee, compresa quella di Parigi dove egli aveva insegnato¹⁰. Le opere dottrinali del Dottore Serafico non smisero certo di essere lette, studiate e commentate, e questo vale soprattutto per il *Breviloquium* grazie alle sue dimensioni contenute e alla sua relativa facilità rispetto, per esempio, alla *Summa Theologiae* di san Tommaso. La fortuna immensa di cui il *Breviloquium* continuò a godere (fortuna inferiore solo a quella dell'*Itinerarium*) è attestata dal grandissimo numero di edizioni che l'opera continuò ad avere dappertutto nel vecchio continente¹¹. Nondimeno resta il fatto che dai tempi del cardinal Cisneros, il quale fu egli stesso uno dei più grandi promotori degli scritti spirituali di san Bonaventura, si cominciò a guardare a lui ormai quasi esclusivamente come ad autore mistico, il *Doctor Devotus*¹² che – con l'*Itinerarium mentis in Deum*, il *De triplici via*, il *Soliloquium* e le altre sue opere dello stesso genere – si poneva come sicura *auctoritas* nel guidare il cammino interiore del cristiano. Veicoli per la diffusione della spiritualità bonaventuriana, del resto, già da tempo erano stati in particolare il movimento della *Devotio moderna* e l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, la cui dipendenza dal Serafico è stata ampiamente studiata¹³ e la cui fortissima influenza a loro volta esercitata su sant'Ignazio di Loyola è ben nota¹⁴. Un breve ma importante studio del de Leturia, sui cui risultati si avrà occasione di ritornare più dettagliatamente in seguito, ci ragguaglia in particolare sul posto che varie opere del Dottore Serafico, o a lui in quell'epoca

⁹ Cf. N. VÁSQUEZ JANEIRO, «I tabù nella storia dello scotismo», 361. L'obbligatorietà della cattedra scotista costituiva in se stessa un forte incentivo alla diffusione del pensiero del Dottor Sottile, tanto più se si pensa al grandissimo prestigio di cui le università spagnole di Salamanca e di Alcalá (quest'ultima fondata proprio dal cardinale francescano) godevano in tutta Europa.

¹⁰ È interessante che san Giovanni d'Avila (1499-1569), il quale aveva studiato nelle università Alcalá e di Salamanca, in un suo memoriale da lui inviato nel 1561 al Concilio di Trento esprimeva un forte rammarico per la scarsa solidità dell'insegnamento che spesso gli studenti vi ricevevano ed auspicava che nelle scuole si insegnasse piuttosto la teologia di san Bonaventura assieme a quella di san Tommaso: è evidente che per lui solo questi due santi dottori potevano garantire una formazione sicura. Cf. I. VÁSQUEZ, «Bonaventura nella spiritualità spagnola», 457-458.

¹¹ Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 527.

¹² Questo titolo gli era attribuito già prima di quello più diffuso oggi che è *Doctor Seraphicus*. In ogni caso, pare che entrambe le designazioni non siano apparse prima della fine del XIV secolo. Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 207. Sembra inoltre che sia stato Jean Gerson, grandissimo estimatore del maestro francescano, ad aver contribuito in modo definitivo alla prevalenza del titolo con cui oggi è maggiormente indicato. Cf. I. VÁSQUEZ, «Bonaventura nella spiritualità spagnola», 445.

¹³ Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 527.

¹⁴ È stata anche osservata in sant'Ignazio una singolare affinità con san Bonaventura riguardo l'applicazione dei sensi spirituali quale metodo per meditare la vita di Cristo: metodo, questo, che il Dottore Serafico fu tra i primi ad elaborare compiutamente e del quale parla in tantissime sue opere, principalmente nei suoi sermoni. Cf. G. BORTOLASO, «San Bonaventura: pensatore e mistico», 259.

erroneamente attribuite, avevano tra le letture spirituali indicate nel XVI secolo per accompagnare i pasti nei refettori della Compagnia e per la formazione dei giovani gesuiti. Per ora, dal testo del de Leturia, può essere interessante almeno far riferimento ad un brano da lui citato dalla relazione scritta di un novizio di Coimbra, il quale ci fa sapere come la lettura del *De Triplici via*, all'epoca più conosciuto con il titolo di *Stimulus amoris*, veniva ripetuta a tavola in tutto o in parte per otto o nove volte, e questo per combattere la tentazione della curiosità¹⁵: tale dettaglio lascia ben intuire quanto a fondo doveva fissarsi nella memoria degli ascoltatori quella lettura bonaventuriana tante volte reiterata. Il proseguo di quest'articolo darà modo di valutare se l'influsso spirituale esercitato in quell'epoca dalle opere del Dottore Serafico possa poi trovare effettivo riscontro anche nella *Dottrina* del nostro gesuita.

Il presente lavoro si compone di quattro capitoli. Dopo i legami della *Dottrina spirituale* con il pensiero tomista e le affinità con quello francescano, il primo capitolo presenta i criteri seguiti per individuare tre piste di ricerca di tracce bonaventuriane. Nei successivi tre capitoli, vengono quindi presentati i risultati di tale ricerca, effettuata confrontando il libro di *Lallemant* con varie opere di san Bonaventura e studi sul suo pensiero: i tre ambiti nei quali è stata sviluppata l'indagine sono il tema del Verbo Incarnato, quello della libertà, e quello dei tre primati della volontà, dell'amore, della contemplazione¹⁶.

1. Osservazioni preliminari

1.1. Impronta tomista

La già richiamata affermazione di Salin che ha suggerito il punto di partenza di questo studio – cioè Lallemant fedele a quella spiritualità ignaziana che si situa tra l'altro nella posterità di San Bonaventura e dei francescani, piuttosto che in quella di San Tommaso¹⁷ – ha bisogno di essere puntualizzata con alcune considerazioni prelieve.

Anzitutto conviene specificare subito che le rispettive posizioni di San Tommaso da un lato e di San Bonaventura e dei francescani dall'altro, pur nella loro evidente diversità, non si contrappongono in maniera del tutto irriducibile. Perciò, anche senza voler cadere nell'ostinata asserzione di quell'improbabile concordismo che a volte si è voluto soste-

¹⁵ Cf. P. DE LETURIA, *Lecturas ascética y lecturas místicas*, 17.

¹⁶ Il testo della *Dottrina* più usato in quest'articolo è l'edizione italiana della San Paolo del 2009, che traduce l'edizione francese curata da Courel sessant'anni prima, basata a sua volta sull'*editio princeps* del 1694. Inoltre è stata usata l'ultima edizione francese, quella appunto curata da Salin nel 2011, in cui il testo di Lallemant è integrato con dei passi attribuibili a lui, ma che figuravano già pubblicati a nome di Rigoleuc: è da questa edizione che, non essendone ancora stata pubblicata una traduzione italiana, il presente lavoro trae le citazioni delle parti aggiunte rispetto al testo pubblicato in precedenza da Courel. Nel corso dell'articolo, le citazioni dall'edizione san Paolo saranno indicate con la semplice sigla DS; quelle dall'edizione curata da Salin, con la sigla DS – 2011.

¹⁷ Cf. D. SALIN, «Introduction», 22, nota 25.

nera in un recente passato, non è tuttavia da intendersi che la posterità dell'uno (San Tommaso) debba inevitabilmente escludere in modo assoluto le posizioni teologico-spirituali degli altri (San Bonaventura e i francescani), in un *aut aut* che non ammetta possibilità di amalgama come spesso si è affermato in un passato più lontano¹⁸. Questo viene qui precisato al fine di chiarire sin da ora che un'indagine volta ad individuare eventuali tracce bonaventuriane in Lallemand, non sottintende comunque alcuna intenzione di negare o anche solo mettere in dubbio un'impronta tomista nella *Dottrina spirituale*.

Effettivamente, che la *Dottrina* del Nostro sia per molti aspetti debitrice del sistema teologico di San Tommaso, è un dato di fatto che non si può respingere¹⁹. Ed è anche ben noto che, in genere, gli autori spirituali gesuiti dell'epoca ricorrevano assai spesso all'Aquinate come a loro fonte di autorità²⁰. D'altra parte, in ossequio alla specifica indicazione data dallo stesso Sant'Ignazio al paragrafo [464] delle sue *Costituzioni* di seguire San Tommaso d'Aquino nell'insegnamento della teologia²¹, la *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, promulgata dal generale Acquaviva alla fine del XVI secolo dopo una lunga e complessa gestazione²², prevedeva appunto che nelle scuole gesuite ci si rifacesse strettamente all'autorità della *Summa Theologiae* riguardo agli studi teologici²³, «ma con giudizio e con diverse eccezioni (per non essere più tomisti degli stessi tomisti)»²⁴. Tenendo allora conto di tutto ciò, parlare di una speciale influenza dell'Aquinate nella *Dottrina* di Lallemand, dovrebbe sembrare persino quasi ovvio.

Una chiara impronta del Dottore Angelico si nota anzitutto nel IV «Principio», che nel suo taglio scolastico si rifà in modo evidente alla trattazione dei doni dello Spirito Santo sviluppata dall'Aquinate: Denis giustifica puntualmente tale affermazione²⁵. Anche Weismayer, che peraltro non esclude su quest'argomento una certa influenza da parte della mistica del Nord oltre che di Sant'Agostino e di San Gregorio Magno, comunque ribadisce che qui è proprio San Tommaso la fonte principale dell'Istruttore²⁶. Non si tratta comunque, da parte di Lallemand, di un prestito servile e privo di origina-

¹⁸ Cf. C. MARABELLI, *Medievali & Medievisti*, 194-206.

¹⁹ Interessante che il famoso teologo neotomista Garrigou-Lagrange abbia fatto più di un riferimento al Nostro, assimilandolo agli autori che seguono maggiormente da vicino S. Tommaso, in particolare riguardo il tema della docilità allo Spirito Santo, e riguardo il carattere normale, sebbene eminente, della contemplazione infusa. Per questi due temi, cf. rispettivamente R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 128-129, nota 21, per il primo; ID., 23, nota 2, e 662, per il secondo.

²⁰ Cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 256.

²¹ Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, 764.

²² Cf. M. BERTRÁN-QUERA, *La pedagogía de los jesuitas en la Ratio Studiorum*, 46-50.

²³ Nel testo, sono in effetti numerose le regole in cui si legge il riferimento deferente a S. Tommaso. Cf. *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, 159 n.9, 169 n.4, 172 n.30, 178 n. 2.4.5, 190 n. 6, 225 n.10.

²⁴ A. QUOMDAM, «Il metronomo classicista», 486.

²⁵ Cf. R. DENIS, *La docilité a la conduite du St.-Esprit selon le P. Louis Lallemand (comparaison avec St-Thomas)*, 46-213. Cf. anche T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 563, nota 393.

²⁶ Cf. J. WEISMAYER, *Theologie und Spiritualität*, 354-355.

lità nei riguardi del Dottore Angelico²⁷. Con uno stile un po' enfatico, Colombo aveva affermato in proposito: «Sotto l'aspetto teologico il Lallemand non ci fa conoscere nulla di nuovo sui doni dopo quello che ne ha scritto San Tommaso. Ma sotto l'aspetto psicologico le sessanta e più pagine che vi dedica sono di una sagacia e ricchezza sorprendenti, e ben difficilmente se ne possono leggere altrove di così interessanti»²⁸. Sorvolando sullo stile di questa asserzione che oggi ci suona piuttosto retorico, se ne può comunque senza dubbio condividere la sostanza del contenuto. In effetti, è sul discorso scolastico di matrice tomista che il nostro Istruttore radica poi i suoi vari temi spirituali, a cominciare dalla purezza di cuore necessaria per lasciarsi guidare docilmente dallo Spirito Santo²⁹, fino alla contemplazione il cui discorso egli lega in più occasioni alla teoria dei doni³⁰. In definitiva, nella pneumatologia di Lallemand, al di là del suo apporto personale, l'impronta dell'Aquinate si mostra nettamente preponderante rispetto a poche altre probabili – e comunque assai meno incisive – influenze, tra le quali poi vedremo se mai si possa rinvenire anche quella bonaventuriana.

Sotto l'aspetto della matrice tomista, appare invece abbastanza diverso, in confronto, il corrispondente discorso riguardo la cristologia lallemandiana, quale emerge soprattutto dal VI «Principio». Infatti, a proposito della sua cristologia di tipo post-calcedoniano, incentrata sull'identità umano-divina del Verbo incarnato, il panorama degli apporti che l'Istruttore trae dalla tradizione si mostra molto più variegato, come possiamo ricavare soprattutto dall'ampia analisi condotta dal Weismayer³¹. Tuttavia anche qui, insieme con i diversi elementi che si possono far risalire ad un ampio ventaglio di autori, è agevole riconoscere – ma stavolta senza una particolare preminenza rispetto alle altre influenze – lo specifico marchio dell'interpretazione che San Tommaso dà alla definizione di Calcedonia sulla realtà teandrica di Cristo³². Vedremo poi se e in che misura, all'Aquinate e ai vari altri autori dei quali nell'ambito cristologico si è riconosciuto l'ascendente su Lallemand, sia eventualmente possibile affiancare anche San Bonaventura.

²⁷ Cf. R. DENIS, *La docilité a la conduite du St.-Esprit selon le P. Louis Lallemand*, 212. Già lo storico francese Bremond (che negli anni Venti del secolo scorso trasse la *Dottrina* e il suo autore dall'oblio in cui si trovavano), aveva rilevato come la trattazione dei doni di Lallemand segua da vicino la *Summa* di S. Tommaso, ed aveva specificato che l'Istruttore sempre rinnova in modo personale tutto ciò che prende in prestito dagli autori antichi. Cf. H. BREMOND, *L'école du père Lallemand*, 55, nota 1.

²⁸ G. COLOMBO, «La spiritualità di Louis Lallemand», 31.

²⁹ Cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 98-99.

³⁰ Cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 565.

³¹ Il teologo viennese ha esaminato in particolare le possibili affinità della cristologia di Lallemand con Harphius e la mistica del Nord, Bérulle, S. Ignazio e Suarez, oltre che con S. Tommaso. Cf. J. WEISMAYER, *Theologie und Spiritualität*, 386-395. Conviene richiamare qui pure l'apporto del b. Duns Scoto, di cui nel mio articolo ho mostrato lo specifico influsso in connessione con il tema del primato di Cristo. Cf. P. GALLUCCIO, «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand», 162-165.

³² Tale marchio tomista appare peraltro incisivo nel capitolo IX dell'«Appendice» dove, per esemplificare lo spirito della Compagnia, Lallemand fa leva appunto sulla spiegazione approntata dall'Aquinate riguardo l'unione tra la divinità del Verbo e la perfetta umanità di Cristo. Cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 464-468.

Conviene infine richiamare ancora un altro aspetto della *Dottrina spirituale* in cui l'influenza del Dottore Angelico si percepisce in modo evidente: si tratta dei passi nei quali Lallemant afferma in maniera esplicita che la perfezione consiste nell'unione con Dio³³. Quest'espressione, infatti, rinvia direttamente alla definizione tomista di perfezione³⁴, la cui essenza è individuata dall'Aquinate nella carità che unisce appunto l'uomo a Dio quale suo fine ultimo³⁵. Anche a questo proposito, avremo poi modo di vedere quali spazi si possano eventualmente aprire per individuare una consonanza dell'Istruttore con il Dottore Serafico.

1.2. Affinità francescane

Prima di affrontare specificamente la ricerca di tracce bonaventuriane nella *Dottrina* di Lallemant, conviene richiamare almeno alcune delle affinità che si possono riscontrare più in generale tra il pensiero del Nostro e quello della vasta quanto variegata posterità spirituale del santo di Assisi. Per quanto necessariamente breve debba qui essere, un discorso su questo genere di affinità deve però anzitutto richiamare il fatto che sono in molti oggi a percepire una certa problematicità nell'identificare quel che è qualificante di una teologia e spiritualità francescana; e ciò diversamente da quanto si possa invece fare per quella tomista, che sin dall'inizio che è affermata nella storia con una sua ben definita peculiarità³⁶. Tuttavia, nonostante la difficoltà attualmente percepita nell'individuare una visione compatta e omogenea che accomuni quanti nella storia hanno in vario modo aderito a ideali e stili di vita legati al Poverello di Assisi, emergono alcuni capisaldi condivisi che risalgono direttamente al santo fondatore e che permettono di definire una specifica corrente teologico-spirituale con l'aggettivo francescana³⁷. Ed è proprio in riferimento a questi capisaldi, i quali peraltro trovarono la loro prima completa sistematizzazione proprio con san Bonaventura, che si può intravedere qualche interessante punto di contatto con la *Dottrina* di Lallemant³⁸.

Quale elemento fontale del francescanesimo, si indica concordemente l'esperienza che il santo assisiato ebbe del «Figlio di Dio rivelatosi storicamente amore povero e umile dalla culla alla croce e in perpetua donazione, anche nella condizione presente

³³ Cf. DS – 2011, 143; DS 274, 343, 359.

³⁴ «Perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhaereat». TOMMASO D'AQUINO, STh II-II, q. 186, a. 1.

³⁵ «Caritas autem est, que nos unit Deo, qui est ultimus finis humanae mentis»; «perfectio christianaе vitae in caritate consistit». TOMMASO D'AQUINO, STh II-II, q. 184, a.1; a.2. Cf. anche K.S. FRANK, «Perfection. III. Moyen Âge», col. 1127. Inoltre cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 385.

³⁶ Cf. P. MARANESI, «È esistita una scuola francescana?», 45-47. Cf. in proposito anche G. IAMMARONE, *La spiritualità francescana*, 25-39.

³⁷ Cf. P. MARANESI, «È esistita una scuola francescana?», 49.

³⁸ L'intento di rilevare affinità tra il pensiero di Lallemant e quello francescano può essere del resto confortato anche dai numerosi studi che hanno cercato di mettere in luce i legami tra S. Ignazio e S. Francesco e/o S. Bonaventura. Cf. per es: E. DURCHHOLZ – N. KNOEPFFLER, *Franziscus, Ignatius und die Nachfolge Christi*; B. PURFIEL, «Bonaventure and Ignatius: Kindred Spirits?».

ed eterna di gloria, nella forma dell'umiltà e della povertà nell'Eucaristia»³⁹: il Cristo sperimentato anzitutto nella sua povertà e umiltà è dunque riconosciuto come il centro fondante su cui si edifica la spiritualità minoritica. Cercando a questo livello qualche somiglianza con il nostro Istruttore, osserveremo in primo luogo che, per quanto riguarda la povertà di Cristo, Lallemand si riferisce ad essa prima usando proprio quella terminologia sponsale che è caratteristica del linguaggio francescano⁴⁰, e subito dopo nominando come esempio appunto il Poverello di Assisi: «il Verbo incarnato, sposandola [la povertà] insieme alla sua natura umana, la consacrò nella sua Persona adorabile, la nobilitò e quasi la divinizzò [...]. San Francesco la onorava come sua regina e la amava come sua sposa»⁴¹. L'Istruttore, poi, evidenzia anche lui la completa povertà di Cristo nell'intero arco della sua esistenza terrena – da quando «scelse una madre povera» nascendo «in grembo alla povertà», a quando «infine morì nella nudità della croce, dopo aver perso tutto»⁴²; e intanto accenna pure a quel tipico connubio di povertà e umiltà/umiliazione – «Patì tutta l'umiliazione e i disagi che seguono ordinariamente la povertà»⁴³ – che è particolarmente caro al francescanesimo⁴⁴. Quanto poi al tema dell'umiltà/umiliazione di Cristo – che Lallemand ama declinare soprattutto come annientamento, annichilamento (*anéantissement*)⁴⁵ – esso ci permette di osservare un ulteriore motivo di affinità del nostro gesuita con il santo di Assisi. Infatti, «San Francesco sottolinea [...] l'analogia tra l'incarnazione e la realtà eucaristica sotto la visuale dell'abbassamento di Cristo, che nell'incarnazione nasconde la sua divinità nella condizione umana e nell'eucaristia la cela nel pane consacrato»⁴⁶; l'Istruttore, similmente, sottolinea che Cristo «si è annichilato egli stesso [...] soprattutto nella santa Eucaristia, che ha dei rapporti meravigliosi con l'Incarnazione»⁴⁷.

³⁹ G. IAMMARONE, *La spiritualità francescana*, 55.

⁴⁰ Leggiamo infatti in una delle più antiche biografie di San Francesco: «poiché osservava che la povertà, mentre era stata intima del Figlio di Dio, veniva pressoché rifiutata da tutto il mondo, bramò di sposarla con amore eterno. Perciò, innamorato della sua bellezza, per aderire più fortemente alla sposa [...] si distaccò da tutto. Da allora la strinse in casti amplessi e neppure per un istante accettò di non esserle sposo». TOMMASO DA CELANO, «Memoriale nel desiderio dell'anima», 400. Cf. anche BONAVENTURA, «Leggenda minore», 765; cf. inoltre l'intero poemetto allegorico anonimo «Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate».

⁴¹ DS, 344. Si noti invece che, nell'aggiungere di seguito anche l'esempio di sant'Ignazio, Lallemand sostituisce l'immagine sponsale della povertà con quella materna: «Sant'Ignazio vuole che l'amiamo come nostra madre». *Ibid.*

⁴² DS, 344-345.

⁴³ DS, 345. Anche in un altro passo dove pure nomina san Francesco, Lallemand fa riferimento all'amore di Cristo per la povertà e l'umiliazione, l'abiezione, il disprezzo. Cf. DS, 210-211.

⁴⁴ Cf. C. CARGNONI, «Umiltà, umiliazione», col. 2087-2088.

⁴⁵ Cf. DS, 354-355. Può essere interessante osservare come questo particolare vocabolario, che Lallemand condivide con il suo contemporaneo Bérulle, sia stato in precedenza caratteristico anzitutto proprio di un francescano, il mistico nordico Harphius. Cf. L. COGNET, *La scuola francese*, 237-238.

⁴⁶ R. FALSINI, «Eucaristia», col. 616.

⁴⁷ DS, 355. Cf. anche DS, 133, 296, 328 e segg.

Già dalla «Regola non bollata»⁴⁸, san Francesco aveva voluto indicare l'umiltà e la povertà di Cristo come il modello che i suoi frati erano chiamati ad imitare⁴⁹, e questo non primariamente come esercizio ascetico, quanto piuttosto come conseguenza dell'unione con Cristo stesso⁵⁰. Lallemand dal canto suo, nella sezione intitolata «Imitazione di Nostro Signore Gesù Cristo»⁵¹ all'interno del VI «Principio» dedicato all'«Unione» con Lui, addita anch'egli ai suoi Terziari sia la povertà che l'umiltà di Nostro Signore come modelli da imitare, ma senza collegarle direttamente tra loro e senza neanche farne oggetto di speciale preferenza: sono solo due virtù che egli indica assieme ad altre⁵². E tuttavia in proposito può essere interessante richiamare l'attenzione su un breve passo della *Dottrina*, che conclude proprio il capitolo dedicato all'imitazione della povertà di Cristo, dove invece povertà e umiltà appaiono immediatamente congiunte tra loro e vengono fatte oggetto di una particolare considerazione da parte del Nostro: «La povertà e l'umiltà dei nostri primi Padri attirarono più stima alla Compagnia che non la loro cultura, le loro doti eccezionali e il favore dei grandi della terra. Se abbandoniamo la pratica di queste due virtù perderemo la nostra buona reputazione e non raccoglieremo più alcun frutto di bene»⁵³.

Il passo succitato, con il suo riferimento alla cultura in tono sottilmente polemico, richiama peraltro un'ulteriore affinità di Lallemand con il francescanesimo, cioè quella diffidenza per l'intellettualismo che emerge più volte nella *Dottrina spirituale*⁵⁴, e che da parte sua il santo di Assisi aveva inculcato nei suoi seguaci⁵⁵. Per san Francesco, infatti, gli studi rischiavano di fomentare l'orgoglio vanaglorioso e quindi diventavano un ostacolo

⁴⁸ La «Regola non bollata» è il documento normativo transitorio del 1221, che raccoglie le norme che il santo aveva dato alla fraternità, e che è così chiamata perché non aveva ricevuto l'approvazione formale della curia romana. Due anni dopo fu sostituita dalla Regola definitiva emanata dalla Santa Sede, la «Regola bollata» appunto.

⁴⁹ Cf. FRANCESCO D'ASSISI, «Regola non bollata», 70. Da parte sua, Bonaventura indica i frati seguaci di Francesco come «tutti coloro che sono veramente umili e veramente amici della santa povertà [...] istruiti dal suo esempio [...] a vivere in conformità con Cristo». BONAVENTURA, «Leggenda maggiore», 599.

⁵⁰ Cf. L. HARDICK, «Povertà, povero», col. 1557. Per l'assisiato, infatti, il Figlio di Dio si è manifestato «come amore umile e povero [...] sceso al livello di esistenza umile e povera dell'uomo per comunicarsi meglio a lui e per stimolarlo a una risposta di amore radicale anch'essa nella forma dello spogliamento, della rinuncia radicale a tutto, nella povertà, umiltà, minorità». G. IAMMARONE, *La spiritualità francescana*, 55.

⁵¹ DS, 340-362.

⁵² Cf. DS, 344-346, 354-356. Nella *Dottrina*, infatti, il capitolo sulla povertà è seguito da quello sulla castità e poi sull'obbedienza, con implicito riferimento dunque ai consigli evangelici; la trattazione dell'umiltà viene dopo queste tre.

⁵³ DS, 340-362. Va anche detto che questa reminiscenza francescana può ben essere giunta a Lallemand attraverso il paragrafo [553] delle *Costituzioni* ignaziane, dove si tratta della povertà dell'Ordine. Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, 803-804. Quanto all'umiltà, nelle stesse *Costituzioni* i riferimenti sono numerosi. Cf. per es. *Ibid.*, 624, 634, 644, 695, 752, 911.

⁵⁴ Cf. per es. DS, 130, 225, 289.

⁵⁵ Per esempio, il Poverello aveva stabilito che «coloro che non sanno di lettere, non si preoccupino di apprenderele, ma facciano attenzione che ciò che devono desiderare sopra ogni cosa è di avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione». FRANCESCO D'ASSISI, «Regola bollata», 96.

a quel genuino spirito di povertà e umiltà che è finalizzato all'unione con Cristo. Comunque il santo, pur non essendo di certo un gran promotore di cultura, non le era aprioristicamente contrario⁵⁶: riconoscendo anzi l'importanza della formazione intellettuale per l'opera di apostolato dei suoi frati, in un famoso biglietto a sant'Antonio da Padova scrisse che aveva piacere che egli «insegni la sacra teologia ai frati, purché in questa occupazione, non estingua lo spirito dell'orazione e della devozione»⁵⁷. Si può ora notare una certa somiglianza di tutto ciò con il seguente brano della *Dottrina* di Lallemand:

L'applicazione allo studio è degna d'un religioso, soprattutto se è chiamato per vocazione all'apostolato; ma alcuni vi si dedicano con troppa passione, mossi più da gusto naturale e da smania di primeggiare che da vero zelo. A volte si pensa solo a riempirsi la mente di cognizioni che servono più a indurire e intiepidire il cuore che a intenerirlo con la devozione e infiammarlo con il fervore [...] Dobbiamo orientare i nostri sforzi principalmente ad acquistare lo spirito di preghiera⁵⁸.

Un altro motivo che il Nostro condivide con la spiritualità francescana è il suo riferirsi a Dio come al «sommo bene», che unico può assicurare la nostra felicità⁵⁹, può appagare il nostro desiderio infinito che tutti gli altri beni lasciano insaziato⁶⁰, può donare ai veri sapienti quella completa pace del cuore che nulla può turbare⁶¹. Qui allora viene subito in mente san Francesco quando scrive, per esempio: «Nient'altro dunque dobbiamo desiderare, niente altro volere, nient'altro ci piaccia e diletta, se non il Creatore e Redentore e Salvatore nostro, solo vero Dio, il quale è il bene pieno, ogni bene, tutto il bene, vero e sommo bene»⁶². Lallemand dunque in questo appare non dissimile dal santo assisiate, «che desidera Dio sommo bene, perché è lui [...] che spiega la beati-

⁵⁶ Sul tema del controverso rapporto tra Francesco e gli studi, così anche delle varie interpretazioni e applicazioni di cui questo rapporto è stato oggetto lungo la storia dell'ordine, cf. P. MARANESI, «È esistita una scuola francescana?», 24-39.

⁵⁷ FRANCESCO D'ASSISI, «A frate Antonio», 157. Dunque «Francesco non rifiuta lo studio, né la scienza, a condizione che i frati [...] siano teologi "in ginocchio", più confidenti nella luce dello Spirito che nei discorsi umani, più solleciti a pregare e meditare la parola di Dio che a far affidamento sui dotti e gravi trattati». J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, 27. Il che è poi quanto lo stesso Dottore Serafico propugna in più occasioni. Cf. per es., BONAVENTURA, «Breviloquio», 39.

⁵⁸ DS, 289. In un altro passo precedente, Lallemand aveva ribadito il primato dello spirituale sulla scienza umana (con le orgogliose ambizioni che questa suscita), riferendosi all'esempio di sant'Antonio da Padova, e dunque con un richiamo esplicito al modello francescano. Cf. DS, 225 e il corrispettivo commento in T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 235-236.

⁵⁹ «Solo Dio è il sommo bene che può renderci felici». DS, 80.

⁶⁰ «[Le creature sono] limitate e prive di beni duraturi, [...] il nostro desiderio è infinito e non può trovarsi appagato che nel possesso del sommo bene». DS, 81.

⁶¹ «"Beati i pacifici" [...] coloro che sono sapienti della sapienza soprannaturale [...] essendosi abituati a non gustare che il sommo bene, non provano più nessun diletto per i beni né angustia per i mali temporali». DS, 213.

⁶² FRANCESCO D'ASSISI, «Regola non bollata», 87. In questo passo come in vari altri simili, «il santo riconosce il bene come l'essere di Dio, [...] concentra la forma di vita nella ricerca di Dio "sommo bene"». J.B. FREYER, «Percorsi verso il *bonum*», 65.

tudine e la pace che si raggiunge quanto tutta la vita è orientata a lui, nel quale e per il quale egli ha preso coscienza della propria vocazione all'Alto, prendendo coscienza della propria miseria esistenziale [...] lui è l'amore che dà infinita apertura al nostro cuore, [...] lui il criterio assoluto della nostra felicità»⁶³.

Un accenno merita infine pure un'altra affinità che si potrebbe scorgere tra Lalle- mant e la temperie spirituale francescana: si tratta della devozione per l'infanzia di Cri- sto. In effetti era stato proprio il santo di Assisi – con la sua famosa rappresentazione plastica della natività a Greccio nel Natale 1223 – ad aver dato notoriamente un forte impulso a questa devozione, che poi la sua posterità ha sempre custodito e sviluppato tanto da farne uno dei caratteri più distintivi della sua spiritualità⁶⁴. Nella sua *Dottrina*, il nostro gesuita si rammarica che siano purtroppo in pochi ad avere tale devozione⁶⁵ e, al tema dell'infanzia di Cristo quale esempio perfetto di povertà e umiltà consueto pres- so i francescani⁶⁶, unisce anche quello a lui particolarmente consono del modello di purezza e innocenza⁶⁷.

1.3. In cerca di tracce bonaventuriane

Entrando ora più strettamente nello specifico della nostra indagine, al fine di indivi- duare le eventuali tracce del pensiero di san Bonaventura nella *Dottrina* di Lalle- mant conviene innanzitutto richiamare l'attenzione sui tre passi del libro in cui ricorre il nome del Dottore Serafico.

Osserviamo subito che nella prima e nella terza di queste ricorrenze, il nome di san Bonaventura risulta semplicemente citato – e in entrambi i casi subito dopo quello di san Tommaso d'Aquino⁶⁸ – in un breve elenco di «sapienti» o «dottori» che vengono

⁶³ A. POMPEI, «Dio, Trinità, Signore», 443. 413-459. Il Dottore Serafico, da parte sua, inizia il primo capitolo della sua opera più famosa sintetizzando così: «la beatitudine non è che il godimento del sommo bene». BONAVENTURA, «Itinerario della mente in Dio», 503. Anche altrove si esprime con termini simili: «la beatitudine consiste nel bene sommo che è Dio». BONAVENTURA, «Il mistero della Trinità», 229.

⁶⁴ Cf. I. NOYE, «Enfance de Jésus», col. 659-660. Della numerosa letteratura francescana su questa devozione, nel contesto del presente elaborato vale nominare almeno un celebre testo: BONAVENTURA, «Le cinque feste di Gesù Bambino», in cui il Dottore Serafico presenta una spiegazione allegorica dei misteri dell'infanzia di Cristo, che può essere concepito e partorito nell'anima del fedele.

⁶⁵ Cf. DS, 310. Questa lamentela di Lalle- mant non sembra però pienamente giustificata, visto che tra la fine del XVI e la prima metà del XVII secolo la devozione all'infanzia di Gesù conobbe ben numerose espressioni, fra le quali particolare rilievo rivestono gli scritti che Bérulle ha dedicato a più riprese al tema dello *stato* d'infanzia (terminologia che usa anche il nostro gesuita) del Verbo incarnato. Cf. I. NOYE, «Enfance de Jésus», col. 664-675.

⁶⁶ Cf. G. CANTINI, «L'infanzia divina nella pietà francescana», 288.

⁶⁷ Cf. DS, 311. Qualche interessante punto di contatto si può peraltro notare al riguardo anche con quanto il fondatore dell'Oratorio scrive nel suo «Discours XI» sulla nascita di Gesù. Cf. P. DE BÉRULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, I, 401-458.

⁶⁸ Considerando che l'ordine alfabetico, e magari anche quello cronologico (in considerazione delle rispettive date di nascita dei due maestri medievali, morti nello stesso anno), avrebbero richiesto invece di posporre nell'elenco san Tommaso a san Bonaventura, allora la sequenza prescelta da Lalle- mant

addotti come esempio di pietà in un caso⁶⁹, e di castità nell'altro⁷⁰. Da questi due passi, dunque, non si può di certo ricavare alcuna particolare indicazione di un qualche influsso del maestro francescano sul nostro gesuita⁷¹. Tuttavia, prendendo spunto dal fatto che la prima di queste ricorrenze del nome del Serafico nella *Dottrina* si trova all'interno della trattazione dei doni dello Spirito Santo, a questo punto è conveniente almeno escludere un'eventualità, rispondendo ora al quesito cui si era brevemente accennato in precedenza⁷²: ossia se nella pneumatologia di Lallemand, evidentemente debitrice dell'Aquinate, si possa mai riconoscere anche una qualche traccia di san Bonaventura. L'opera di quest'ultimo a cui per tal proposito dobbiamo far riferimento, sono le «Collazioni sui sette doni dello Spirito Santo», definite «uno dei più bei monumenti di teologia spirituale»⁷³, in cui il Dottore Serafico riprende in versione ascetico-sapienziale la trattazione che di questo argomento aveva già fatto nel *Commento al III libro delle Sentenze* e nella V parte del *Breviloquim*⁷⁴. Potremmo forse rinvenire una sorta di affinità con la corrispondente trattazione nella *Dottrina*, in quanto le «Collazioni» sono il risultato degli appunti stilati da studenti⁷⁵ durante una serie di nove conferenze⁷⁶, date dal santo all'università di Parigi nella quaresima del 1268 in risposta a dei problemi ideologici che si erano sviluppati in quell'ambiente: perciò «non ci troviamo dinanzi a trattati teologici con il loro preciso stile di logica e di argomentazione, bensì davanti a esortazioni appassionate [...] che si muovono nel clima delle preoccupazioni spirituali e immediate degli uditori»⁷⁷. Così, mentre è eminentemente speculativo l'impianto della trattazione dei doni dello Spirito Santo elaborata da san Tommaso, quest'opera del Dottore Serafico «ha un orientamento più pratico e spirituale»⁷⁸, che è poi anche l'orientamento della *Dottrina*. Tuttavia, al di là di quest'affinità in fin dei conti ben poco consistente con le

potrebbe già di per se stessa indicare una preferenza di riferimento, oltre che un ossequio alle indicazioni della *Ratio Studiorum* precedentemente ricordate. Cf. sopra, 218.

⁶⁹ «I veri sapienti furono anche molto pii, come un sant'Agostino, un san Tommaso, un san Bonaventura, un san Bernardo e, nella nostra, Compagnia, i Lainez, i Suarez, i Bellarmino, i Lessius». DS, 236.

⁷⁰ «I più casti tra i dottori sono stati i più illuminati: ne fanno fede san Giovanni Evangelista, san Tommaso d'Aquino, san Bonaventura, sant'Alberto Magno, san Roberto Bellarmino». DS, 350.

⁷¹ Per una valutazione del senso di questi due brevi elenchi di sapienti/dottori nel contesto della *Dottrina spirituale*, cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 292-293.

⁷² Cf. sopra, 219.

⁷³ E. LONGPRÉ, «Bonaventure (Saint)», col. 772.

⁷⁴ Cf. A. POPPI, «Donum», 327.

⁷⁵ Per certi aspetti, allora, qui ci ritroveremmo con un problema critico simile a quello della *Dottrina* di Lallemand: stabilire quanto coloro che hanno preso gli appunti, siano stati fedeli a quanto proferito dal maestro. In questo caso, però, si è abbastanza certi che in un secondo momento San Bonaventura abbia revisionato personalmente gli appunti. Cf. J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, 228.

⁷⁶ La prima «Collazione» verte sul tema della grazia; le altre si occupano ciascuna di uno sette doni (eccetto il dono della forza che occupa due conferenze). Va notato che il Dottore Serafico segue un ordine inverso a quello tradizionale: inizia infatti dalla trattazione del timore e finisce con quella della sapienza. Cf. BONAVENTURA, «Collazioni sui sette doni dello Spirito Santo», 145-271.

⁷⁷ B. DE ARMELLADA, «Introduzione», 7-8.

⁷⁸ Cf. J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, 229.

«Collazioni», dopo una sua lettura attenta dobbiamo riconoscere che da quest'opera di san Bonaventura, con la sua caratteristica prospettiva mariana⁷⁹ oltre che trinitaria⁸⁰, Lallemand non prende proprio nulla.

Decisamente più interessante ai fini della nostra indagine risulta invece la seconda ricorrenza nella *Dottrina* del nome di san Bonaventura. Qui il nostro gesuita, riflettendo sull'unione con Cristo nell'Eucaristia all'interno del VI «Principio», cita un breve passo dal trattato «La preparazione alla Messa»⁸¹ del maestro francescano. Questa citazione costituisce quindi un utile suggerimento per cercare, a partire dalla lettura dell'intero opuscolo bonaventuriano, qualche punto di contatto tra il nostro gesuita e il Dottore Serafico nell'ambito della spiritualità eucaristica. Tuttavia, considerando il già osservato stretto legame che Lallemand sottolinea tra Eucaristia ed Incarnazione⁸², se ne può ricavare pure un'indicazione per andare alla ricerca, rimanendo ancora nel VI «Principio», di tracce bonaventuriane più in generale nel tema del Verbo Incarnato, nei suoi rapporti sia con le tre persone divine che con Maria sua Madre. Ecco quindi delineata una prima pista di indagine, che ci porterà poi anche a rispondere ad un altro quesito che avevamo lasciato in sospeso: ossia se, nel variegato panorama delle fonti della cristologia lallemandiana, sia possibile riconoscere in qualche forma pure l'apporto di san Bonaventura⁸³.

Una seconda pista lungo la quale è conveniente ricercare tracce del teologo francescano, può riallacciarsi all'espressione «una mistica della libertà» che Salin applica alla *Dottrina* di Lallemand⁸⁴: si tratta infatti di un'espressione la quale, prima ancora che al nostro gesuita, pertiene specificamente alla spiritualità di san Bonaventura⁸⁵. Bisogna allora vedere in che misura si possono rilevare punti di contatto tra i due in quest'ambito, partendo dalle considerazioni che l'Istruttore fa da un lato sulla libertà interiore che l'uomo è chiamato a custodire per essere conforme e unito a Cristo (argomento che attraversa l'intera *Dottrina*), e dall'altro lato sulla «santa libertà» di Cristo stesso da lui indicato come «il Principe della libertà»⁸⁶ (e qui siamo ancora nel VI «Principio»). Temi, questi, che rivestono particolare importanza nel pensiero del Dottore Serafico.

Una terza ed ultima pista da percorrere conviene collegarla proprio a quel primato della volontà sull'intelletto e dell'amore sulla conoscenza osservato da Salin nella *Dottrina*, e che potrebbe essere un tratto che assimila particolarmente la spiritualità lallemandiana a quella di San Bonaventura⁸⁷. A quello stesso primato possiamo ancora aggiungere, come concomitante campo di ricerca di eventuali tracce del maestro francescano nella *Dottrina*, anche quello della contemplazione sull'azione: primato, quest'altro, che

⁷⁹ Cf. B. DE ARMELLADA, «Introduzione», 21-22.

⁸⁰ Cf. B. DE ARMELLADA, «Introduzione», 25.

⁸¹ Cf. DS, 336.

⁸² Cf. sopra, 221.

⁸³ Cf. sopra, 219.

⁸⁴ Cf. D. SALIN, «Introduction», 36.

⁸⁵ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 89.

⁸⁶ DS, 312. Cf. anche DS, 314.

⁸⁷ Cf. sopra, 214-215.

riaffiora in più passi del libro di Lallemant e che sta al cuore anche della spiritualità del Dottore Serafico, trovandone massima espressione nel suo «Itinerario della mente in Dio». In questa terza pista di indagine, si troverà infine occasione per dare risposta anche all'ultimo quesito avanzato precedentemente: cioè se nella concezione lallemaniana di perfezione, sia possibile ravvisare pure una qualche sorta di affinità con quella del maestro francescano⁸⁸.

2. Il Verbo Incarnato

2.1 Eucaristia ed Incarnazione

Abbiamo visto che l'unico breve passo che Lallemant cita da san Bonaventura è tratto dall'opuscolo spirituale «La preparazione alla Messa»⁸⁹. Tramandato con una grande varietà di titoli⁹⁰, questo piccolo trattato fu composto dal maestro francescano quasi certamente nel 1259-1260⁹¹: dunque risale all'incirca allo stesso periodo del suo più famoso «Itinerario della mente in Dio», quando il Dottore Serafico – che da oltre due anni aveva lasciato la cattedra dell'università di Parigi perché era stato eletto ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori – stava vivendo una stagione spirituale particolarmente feconda⁹². Possiamo applicare a quest'opuscolo, *mutatis mutandis*, un'osservazione già annotata in precedenza per le «Collazioni sui doni dello Spirito Santo»⁹³: cioè

⁸⁸ Cf. sopra, 220.

⁸⁹ Oggi qualche studioso avanza vari dubbi sull'autenticità di quest'opera, al punto che la sua più recente edizione, curata pochi mesi fa dalla We Can Hope Editori e corredata da un'interessante presentazione di Mons. F. Accrocca, appare addirittura così intitolata: PSEUDO BONAVENTURA, *Trattato sulla preparazione alla Messa*. Tuttavia i più continuano ad attribuire l'opuscolo a san Bonaventura. Cf. P. MARANESI, «The Opera Omnia of Saint Bonaventure», 45.69.

⁹⁰ Cf. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta*, 29. Tra i numerosi titoli con cui ci è pervenuto, oltre al più noto *Tractatus de Praeparatione Missae* con il quale oggi viene di solito indicato, conviene riportare qui almeno i tre più significativi, perchè evidenziano ciascuno un diverso aspetto del contenuto dell'opuscolo: *De excellentia Eucharistiae*, *De modo accedendi ad Sacramentum et contemplationis eiusdem*, *Tractatus pro sacerdotibus*.

⁹¹ Cf. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta*, 30.

⁹² Cf. F. RAMONDINO, *L'Itinerarium di San Bonaventura*, 12. A riprova della fecondità spirituale di quest'epoca della vita del santo, c'è il fatto che a quegli stessi anni risalgono anche altre due opere che pure esercitarono un'enorme influenza sulla letteratura spirituale dei secoli successivi: il *De triplici via* (detto anche *Incendium amoris* o *Stimulus amoris*) e il *Lignum vitae*. Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 156. Lo *Stimulus amoris* ricorre più volte negli elenchi di letture spirituali indicate nella formazione dei gesuiti dal XVI sec. Cf. P. DE LETURIA, *Lecturas ascética y lecturas místicas*, 17, nota 6. Quanto al *Lignum vitae*, di esso è fortemente debitrice la *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia, la cui lettura ebbe un ruolo fondamentale nella conversione di sant'Ignazio di Loyola (come leggiamo nella sua autobiografia) nonché nella stesura degli *Esercizi spirituali*. Cf. P. SHORE, «The *Vita Christi* of Ludolph of Saxony and its influence on the *Spiritual Exercise* of Ignatius of Loyola», 5-7.

⁹³ Cf. sopra, 225.

che ne «La preparazione alla Messa», il Dottore Serafico riprende in versione asceticosapienziale la trattazione che sull'Eucaristia aveva già presentato nel *Commentario al IV libro delle Sentenze* e nella VI parte del *Breviloquio*, unendo «al sostanzioso materiale teologico [...] il personale apporto di concretezza, di umanità, di moderazione»⁹⁴.

Indirizzato ad ogni sacerdote e scritto in seconda persona singolare – forma che conferisce una certa urgenza al discorso e che porta colui che legge a sentirsi interpellato ancor più direttamente –, l'opuscolo si compone di un prologo e di due capitoli ciascuno dei quali contiene anche una breve preghiera. Dopo aver indicato nel prologo l'intento di guidare il lettore alla contemplazione del mistero eucaristico ed alle giuste disposizioni per riceverlo⁹⁵, nel primo capitolo san Bonaventura si sofferma diffusamente sulla preparazione remota alla Messa, invitando il sacerdote a scandagliare umilmente e a fondo la propria coscienza per esaminare con quale fede, con quale proposito e disposizione, con quale carità e fervore, con quale scopo e intenzione, egli va a celebrare e partecipare alla sacra mensa; ed il Santo esprime tutta la sua amarezza per i sacerdoti che si accostano all'altare senza le dovute disposizioni o peggio nel peccato⁹⁶. Nel secondo capitolo, assai più breve del precedente, il Dottore Serafico ingiunge al lettore di ricorrere con sincerità e contrizione al sacramento della confessione, dopo l'esame di coscienza effettuato secondo le indicazioni precedenti; suggerisce inoltre di recitare poi devotamente determinati salmi come preparazione immediata alla Messa, per la celebrazione della quale dà infine alcune altre pie istruzioni⁹⁷.

Il piccolo passo che il nostro gesuita cita nella sua *Dottrina* si trova proprio nell'ultimo numero dell'opuscolo bonaventuriano. Qui il santo dottore, dopo aver dunque indicato in dettaglio lungo tutto il trattato come prepararsi a celebrare e ricevere degnamente e proficuamente l'eucaristia, a modo di conclusione annota che il non sentirsi spiritualmente ristorati nel riceverla è un sintomo di infermità o di morte spirituale. Leggiamo il passo del Dottore Serafico così come è riportato nella *Dottrina spirituale*: «Se dopo la comunione – dice san Bonaventura – non sentite qualche effetto del cibo spirituale che avete mangiato, è segno che la vostra anima è malata o è morta. Avete messo del fuoco nel vostro petto, e non sentite caldo; del miele nella vostra bocca, e non ne sentite la dolcezza»⁹⁸. Lallemand interrompe la sua citazione senza riportare anche il proseguo

⁹⁴ M. SGARBOSSA, *Bonaventura*, 43.

⁹⁵ «Describam tibi formam, per quam potes leviter manuduci ad contemplationem tanti mysterii ac congrue dispone ad eius perceptionem». BONAVENTURA, *Praep Miss*, Prol. Si noti in quel «manuduci», la delicatezza del condurre per mano il lettore.

⁹⁶ Cf. BONAVENTURA, *Praep Miss*, I, 1-19.

⁹⁷ Cf. BONAVENTURA, *Praep Miss*, II, 1-5.

⁹⁸ DS, 336. Il testo originale del maestro francescano recita: «Post communionem si non sentis aliquam spirituale refectioem, signum est spiritualis infirmitatis, vel mortis. Ignium posuisti in sinu, e non sentis calore; mel in ore, et non sentis dulcedinem». BONAVENTURA, *Praep Miss*, II, 5. Dunque nel citare il santo dottore, Lallemand traspone al plurale, rivolgendosi così al complesso dei suoi terziari, l'originaria seconda persona singolare adoperata da san Bonaventura; inoltre esplicita il «ristoro spirituale» (così traduce l'espressione *spirituale refectioem* l'edizione Città Nuova alla pag. 313) cui fa riferimento il dottore francescano, come manducazione.

della conclusione di San Bonaventura, il quale termina il suo scritto con un'esortazione ad emendarsi e aderire a Cristo nella santa comunione con l'aiuto della sua grazia⁹⁹. Potremmo dire, però, che tale esortazione finale del Dottore Serafico in qualche modo il nostro gesuita la fa comunque sua, sviluppandola ampiamente nell'intero corso del suo capitolo sull'Eucaristia, quello appunto in cui si trova la citazione bonaventuriana.

D'altra parte potremmo anche affermare che in quello stesso capitolo lallemantiano ritroviamo nel complesso pure l'intento espresso dal maestro francescano nel prologo del suo opuscolo: da un lato condurre all'ammirazione stupita e gioiosa davanti al meraviglioso mistero del Santissimo Sacramento¹⁰⁰, e dall'altro lato indicare le buone disposizioni necessarie per accostarsi all'Eucaristia, in modo che la sua ricezione sia spiritualmente proficua e conduca alla piena unione con Cristo¹⁰¹. E come il Santo Dottore, anche Lallemant si rammarica molto delle disposizioni cattive che invece vanificano i benefici effetti della comunione e ribadisce l'esigenza di correggerle¹⁰². Si noti poi che, nel testo di Lallemant, la citazione bonaventuriana è immediatamente preceduta e seguita proprio dal richiamo alle opposte disposizioni con cui ci si accosta all'Eucaristia¹⁰³: pare evidente che l'Istruttore tenga ben in mente la centralità che il tema della dovuta disposizione d'animo riveste nel trattato del Dottore Serafico¹⁰⁴.

⁹⁹ Cf. BONAVENTURA, *Praep Miss*, II, 5.

¹⁰⁰ Dobbiamo restare «rapiti di stupore, [...] riboccanti d'amore e gioia alla presenza di questo grande mistero [...]. Non dovremmo né volere né vedere né ammirare altro sulla terra che il santissimo Sacramento». DS, 328. Dobbiamo «considerare spesso con gioia le meravigliose bellezze di questo corpo sacrosanto, che egli ci ha donato come cibo delle nostre anime». DS, 329.

¹⁰¹ «Queste disposizioni consistono principalmente nella purezza di cuore, nella pace e tranquillità dell'anima, nel conoscere e reprimere le ribellioni del nostro spirito contro la grazia, nello scoprire le nostre illusioni, i nostri errori, il nostro accecamento, il fondo della nostra malizia e nel correggere efficacemente tutte queste deviazioni». DS, 336. «Nostro Signore entra nelle nostre facoltà nella misura in cui siamo ben disposti». DS, 337. «Una sola comunione, se la facessimo con le disposizioni dovute, potrebbe estasiarci di più e recarci più intensi trasporti di gioia che la visita e la vista di tutti gli angeli e di tutti i santi del Paradiso». DS, 339.

¹⁰² «Noi siamo pieni di passioni e di cattive abitudini che, come tanti umori maligni, ci tolgono il gusto della santa comunione e ci impediscono di trovarvi le delizie che vi troveremmo se ci appressassimo alla sacra mensa con le disposizioni che essa richiede, con l'anima ben purificata dai minimi disordini». DS, 336. Emerge qui, come in tanti altri passi della *Dottrina*, quel pessimismo antropologico di ascendenza agostiniana (cf. G. BOTTEREAU, «Pessimisme et optimisme du père Louis Lallemant», 351-356), che si trova pure in Bonaventura. Per es., nella preghiera inserita nel II cap. del suo opuscolo leggiamo: «Domini, quis es tu, et quis sum ego, ut praesumam te mittere in latrinam foetidam corporis mei et animae meae? [...] Mille enim lacrymarum anni et poenitentiae non sufficerent ad tan nobile Sacramentum digne semel percipiendum; quanto magis ego miser indignus sum, qui quotidie pecco, incorrigibilis persevero et impraeperate accedo». BONAVENTURA, *Praep Miss*, II,4.

¹⁰³ Cf. DS, 336.

¹⁰⁴ Colpisce del resto il gran numero di volte con cui Lallemant ritorna sulla parola «disposizione» (o anche sul corrispondente participio «disposto») nelle poche pagine del capitolo sull'Eucaristia. Sull'importanza che riveste, nel pensiero di Bonaventura, il tema delle disposizioni necessarie alla Comunione, cf. A. POMPEI «L'Eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità», 114; inoltre cf. G. MACY, «Theology of Eucharist in the High Middle Ages», 382-383. Chiaramente, questo

Che l'opuscolo bonaventuriano abbia potuto esercitare un'impressione abbastanza considerevole su Lallemand, così da farne emergere altre tracce anche al di là della breve citazione che la *Dottrina spirituale* riporta, lo potremmo arguire poi anche da una certa insistenza con cui l'Istruttore ritorna sul tema della preparazione a celebrare e ricevere l'Eucaristia. Egli afferma infatti che «tutta la nostra vita dovrebbe trasformarsi in una continua *preparazione* alla comunione»¹⁰⁵; e più avanti ribadisce ulteriormente che «subiamo perdite enormi [...] per la nostra negligenza a *prepararvici* [...] Dobbiamo impiegare ogni nostra giornata a *prepararci* alla comunione dell'indomani. La nostra vita non dovrebbe essere altro che una continua *preparazione* a celebrare la Messa e a comunicarci»¹⁰⁶. Del resto a quel tempo gli opuscoli del Dottore Serafico erano annoverati nell'elenco delle letture spirituali raccomandate nella formazione dei gesuiti¹⁰⁷; perciò si potrebbe pure presumere che i terziari a cui Lallemand si rivolgeva avrebbero magari potuto riconoscere con una certa facilità, nelle parole del loro Istruttore, i riferimenti sottintesi al trattato bonaventuriano qui in questione, anche oltre le poche righe che appaiono citate direttamente nella *Dottrina spirituale*.

Discrepanze piuttosto evidenti appaiono invece tra il nostro gesuita e il dottore francescano riguardo alla concezione eucaristica. Lallemand, nell'indicare le motivazioni per cui Nostro Signore istituì il Sacramento del suo Corpo e Sangue, riporta infatti tre elementi: «Gesù Cristo ci ha lasciato il suo corpo nella santa Eucaristia perché fosse il memoriale della sua Passione, il sacrificio dei nostri altari e il cibo delle nostre anime»¹⁰⁸. San Bonaventura, invece, ricorre ad una trilogia parzialmente diversa e sua propria, che non pare trovare ulteriori riscontri negli altri autori medievali o nei Padri della Chiesa¹⁰⁹: dall'opuscolo spirituale che stiamo qui considerando, e ancor più dalle corrispondenti trattazioni nel *Commento alle Sentenze* e nel *Breviloquio*, si ricava infatti che egli tende sempre organizzare il suo discorso sull'Eucaristia intorno ai tre elementi fondamentali e correlati tra loro di «Sacrificio di oblazione, Sacramento di comunione e Viatico di ristoro»¹¹⁰. Di fronte alla mancata corrispondenza, nella trilogia lallemandiana

tema non è una esclusività di Bonaventura: a partire dall'avvertimento paolino in 1 Cor 11,22, sin dall'inizio i Padri della Chiesa hanno insistito sulle necessarie disposizioni di fede, amore, gratitudine per accostarsi all'Eucaristia; per alcuni esempi nella letteratura patristica, cf. J. WAWRYKOW, «The Heritage of the Late Empire: Influential Theology», 66, 71, 85, 90. Sul tema delle dovute disposizioni alla celebrazione eucaristica, si veda anche la lettera del preposito generale C. ACQUAVIVA, «De offici divini recitatione ac celebratione missae», 358 segg.

¹⁰⁵ DS, 337. Mio il corsivo.

¹⁰⁶ DS, 338. Miei i corsivi.

¹⁰⁷ Cf. P. DE LETURIA, *Lecturas ascética y lecturas místicas*, 32, 47. Cf. inoltre I. VÁSQUEZ, «Bonaventura nella spiritualità spagnola», 455-456.

¹⁰⁸ DS, 328.

¹⁰⁹ Cf. P. MARANESI, «La congruità del dono dell'Eucaristia secondo la trilogia eucaristica di Bonaventura», 64.

¹¹⁰ M.T. MAIO, «La Eucaristía: sacrificio, sacramento y viático según san Buenaventura», 493. L'autrice di quest'articolo esamina e compara dettagliatamente la ricorrenza della triade in tutti i testi bonaventuriani in cui essa appare, compresi anche i *Sermoni* e il *Commento al Vangelo di Luca*. Riguardo

sopra citata, dell'elemento intermedio di quella bonaventuriana e cioè il «Sacramento di comunione»¹¹¹, potremmo anche obiettare che comunque l'Istruttore insiste moltissimo sull'aspetto unitivo dell'Eucaristia, tant'è che il relativo capitolo si trova nel VI «Principio» intitolato appunto «L'unione con N.S. Gesù Cristo». E tuttavia resta una differenza notevole. Infatti «sempre presente in Bonaventura [...] è il momento ecclesiale dell'Eucaristia»¹¹², essendo quest'ultima il Sacramento della comunione d'amore di Cristo con i suoi e di questi tra loro, per formare il corpo mistico che è la Chiesa¹¹³. Non così in Lallemand, dove la dimensione unitiva comunitaria sembra restare piuttosto nell'ombra, intanto che egli insiste moltissimo sull'unione mediante l'Eucaristia di ciascuna singola anima con Cristo¹¹⁴.

Ancora una certa consonanza con il maestro di Bagnoregio, mostra però il nostro gesuita quando ravvisa lo stretto legame tra grandezza dell'Eucaristia e grandezza dell'Incarnazione, ed indica la consequenzialità di quella rispetto a questa¹¹⁵. Così, san Bonaventura in varie sue opere sottolinea, e sempre con accenti profondamente ammirati, come nell'Incarnazione «l'onnipotenza, sapienza e bontà divina [...] si manifesta in modo speciale, unico, mai più superato e mai più superabile [...], ed ora appare [...] in modo particolarissimo nell'Eucaristia»¹¹⁶. Lallemand dal canto suo esclama: «Se Dio stesso fosse capace di ammirazione, non ammirerebbe altro che questo mistero [il santissimo

all'opuscolo di nostro specifico interesse, alle pagg. 439-440 del suo lavoro la studiosa riconosce la triade, presentata però in ordine diverso, là dove il Dottore Serafico scrive che il pane e il vino «optimum sunt nutrimentum totius hominis [...] optime significant corpus Christi et sanguinem. Nam panis significat corpus illud triturratum, molatum et pistatum in passione, decoctum et arsum igne divini amoris in camino et ara crucis. Vinum vero significat sanguinem qui de uva, scilicet Christi corpore, est in torculari crucis a calcantibus Iudaeis expressus. [...] pulcre significant corpus Christi mysticum, scilicet Ecclesiam collectam ex multis fidelibus predestinatis ad vita tanquam ex multis granis et racemis». BONAVENTURA, *Praep Miss*, I, 2.

¹¹¹ Nel termine bonaventuriano «sacrificio di oblazione» possiamo far rientrare assieme i primi due elementi della trilogia usata da Lallemand, ossia «memoriale della sua Passione» e «sacrificio dei nostri altari»; mentre il termine «viatico di ristoro», impiegato dal maestro francescano, equivale all'espressione «cibo delle nostre anime» usata dal gesuita.

¹¹² P. MARANESI, «La congruità del dono dell'Eucaristia secondo la trilogia eucaristica di Bonaventura», 63.

¹¹³ Cf. A. POMPEI, «L'eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità», 100-102.

¹¹⁴ Per inciso, è interessante osservare che Lallemand adopera una sola volta l'espressione «corpo mistico», ma la troviamo in riferimento a Maria Madre della Chiesa, e non in connessione con Eucaristia. Cf. DS, 322. Nemmeno c'è alcuna traccia nella *Dottrina spirituale* dell'immagine tanto cara a san Bonaventura, e che è presente anche nel suo passo citato alla nota 110, del corpo mistico simboleggiato dai molti grani di frumento e acini d'uva che formano un solo pane e un solo vino: immagine che egli riprende da sant'Agostino, ma che risale almeno fino a san Cipriano. Cf. A. HAMMAN, «Le symbole eucharistique des "Grains nombreux du pain unique" chez Bonaventure», 74-75.

¹¹⁵ Peraltro abbiamo già visto come il tema della forte connessione tra Eucaristia e Incarnazione, declinato però sul motivo dell'abbassamento / annichilamento di Cristo, costituisca anche un motivo di affinità tra Lallemand e san Francesco d'Assisi. Cf. sopra, 221.

¹¹⁶ A. POMPEI «L'Eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità», 114.

Sacramento] e quello dell'Incarnazione»¹¹⁷. Inoltre il Dottore francescano riconosce che «L'Eucaristia presupponeva l'incarnazione del Verbo perché questo sacramento doveva contenere il “verissimo corpo” di Cristo, [...] alimento spirituale che unisce a Cristo quelli che se ne nutrono»¹¹⁸. L'Istruttore da parte sua afferma che «nel mistero dell'Eucaristia egli sembra prolungare quello dell'Incarnazione per ciascuno dei fedeli ai quali si unisce»¹¹⁹. Parrebbe però una sorta di forzatura il voler riconoscere in questa consonanza, peraltro neppure così stringente, una traccia espressamente bonaventuriana in Lallemand: il tema dello stretto rapporto tra Eucaristia e Incarnazione, infatti, non si può certo indicare come una specificità del Dottore Serafico, essendo una costante della riflessione cristiana di ogni tempo.

2.2. Il Verbo Incarnato e la Trinità

Maggiore interesse in relazione all'argomento del presente lavoro, potrebbe invece rivestire il fatto che i termini indicanti le tre parti di cui si compone il VI «Principio» della *Dottrina spirituale* di Lallemand – cioè «conoscenza», «amore» e «imitazione» di Cristo – trovano una diretta corrispondenza in un passaggio proprio nel primo capitolo della trattazione sul Verbo Incarnato, che occupa la IV parte del *Breviloquio* di San Bonaventura¹²⁰. Nel presentare le ragioni di convenienza dell'Incarnazione, il maestro francescano afferma infatti, ricorrendo al suo caratteristico argomentare scandito dal ritmo ternario, che l'uomo a causa del peccato si era allontanato dal Dio supremamente potente, sapiente e buono, ed così era diventato incapace di imitare la virtù divina, conoscerne la luce ed amarne la bontà; perciò Dio si fece uomo affinché l'uomo, redento in tal modo dal suo peccato, potesse finalmente *conoscere, amare e imitare* Dio¹²¹.

¹¹⁷ DS, 328.

¹¹⁸ A. POMPEI «L'Eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità», 115. Va osservato comunque che, ne «La preparazione alla Messa», questo tema del legame tra Eucaristia ed Incarnazione resta solo appena accennato, là dove leggiamo: «sapientia aeterna providit [...] mortale homines cibare Verbo incarnato in Sacramento suscepto». Bonaventura lo sviluppa invece più a fondo soprattutto nel *Commento alle Sentenze*. Cf. *ivi*.

¹¹⁹ DS, 331.

¹²⁰ Il *Breviloquium* fu scritto dal Serafico verso il 1257, per dare ai suoi studenti della cattedra francescana dell'università di Parigi un testo appunto *breve*, che potesse aiutarli a capire le principali verità teologiche: nacque così quest'«opera limpida e sobria, il cui stile elegante è al servizio d'un pensiero chiaro e profondo». J.G. BOUGEROL, *Introduzione a Bonaventura*, 197. Per la sua concisione e chiarezza, l'opera trovò diffusione pure fuori l'ambito francescano. Così, per es., la ritroviamo nell'elenco delle letture spirituali di Polanco a Padova poco prima della metà del XVI sec e nel catalogo di testi del collegio gesuita di Loreto verso la fine XVI sec. Cf. P. DE LETURIA, *Lecturas ascética y lecturas místicas*, 34, 41. Il *Breviloquium* è costituito da un prologo che esamina origine, metodo e fine della Scrittura, e sette parti che trattano rispettivamente la Trinità, la creazione, il peccato, l'incarnazione del Verbo, la grazia, i sacramenti, il giudizio finale. Nella struttura dell'opera, il tema del Verbo Incarnato vi occupa dunque esattamente la posizione centrale, come a testimonianza del netto cristocentrismo del suo autore.

¹²¹ Vale la pena leggere per intero il passo in questione, per valutare meglio l'insistenza con cui il Santo Dottore ritorna più volte sui tre verbi conoscere (conoscere/noscere), amare (amare/diligere), imitare

L'aver osservato questa evidente corrispondenza di termini tra i nostri due autori, tuttavia non ci autorizza affatto a concludere in modo affrettato che qui ci troveremmo con buona probabilità di fronte ad una specifica traccia bonaventuriana nella *Dottrina spirituale* di Lallemant. Le prossime necessarie puntualizzazioni serviranno infatti a indebolire presto la fondatezza di tale supposizione.

Anzitutto possiamo notare che in san Bonaventura la terna di «conoscenza», «amore» e «imitazione», pur ricorrendo appunto nell'ambito della trattazione del Verbo Incarnato, è riferita al Dio di ogni potenza, sapienza e bontà, e pertanto potremmo dire che la terna stessa si colora di una sfumatura orientata più teologicamente/trinitariamente che cristologicamente¹²². In Lallemant, invece, i tre termini sono riferiti in modo specifico a Gesù Cristo. Inoltre, laddove nel Dottore Serafico il breve discorso che sviluppa la terna conserva un carattere di natura più dottrina in linea con quello dell'intera opera, nel nostro gesuita – in sintonia con il tenore spiccatamente spirituale del suo libro – il conoscere, l'amare e l'imitare hanno un'esplicita finalità unitiva. Appunto perciò, subito dopo aver indicato il titolo del VI «Principio», Champion trova buona ragione di sintetizzarlo scrivendo che «L'anima si unisce a Cristo in tre modi: con la conoscenza, con l'amore e con l'imitazione»¹²³.

Inoltre bisogna aggiungere che i tre termini in questione appartengono, del resto, anche al vocabolario degli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio, dove pure hanno una spiccata connotazione cristologica¹²⁴. Nel libretto del Santo fondatore, quei termini vi appa-

(imītāre/sēqui), impiegati in diversi tempi e modi: «quia homo, cadens in culpam, averterat se et recesserat a principio potentissimo, sapientissimo et benevolentissimo; ideo corruerat in infirmitatem, ignorantiam et malignitatem, ac per hoc de spirituali effectus est carnalis, animalis et sensualis; et ideo ineptus erat ad divinam virtutem imitandam, ad lucem cognoscendam, ad bonitatem diligendam. Ad hoc igitur, quod homo ad isto statu repararetur, congruentissimum fuit, ut ei condescenderet primum principium, reddendo se illi noscibile, amabile et imitabile. Et quia homo carnalis, animalis et sensualis non noverat nec amabat nec sequebatur nisi sibi proportionalia et consimilia; ideo ad eripiendum hominem de hoc statu *Verbum caro factum est*, ut ab homine, qui caro erat, et cognosci posset et amari et imitari, ac per hoc et homo Deum cognoscens et amans et imitans remediaretur a morbo peccati». BONAVENTURA, *Brevil*, IV, 1.

¹²² Del resto, è stato anche osservato che il pur netto cristocentrismo bonaventuriano presenta spesso una spiccata «prospettiva teocentrica per la quale Gesù Cristo [...] porta l'uomo e il mondo a Dio, Padre/Trinità. [...] In questo senso la visione cristologica bonaventuriana, pur essendo incentrata sul Verbo, è anche *de-centrata* da lui e orientata a Dio, al Padre fonte della divinità o alla Trinità divina fine ultimo di tutte le cose». G. IAMMARONE, *La cristologia francescana*, 212-213. Ci sono certamente, tra le opere bonaventuriane, dei testi in cui i temi della conoscenza, dell'amore o dell'imitazione sono sviluppati più direttamente in relazione a Cristo: possiamo pensare, ad es., all'*Epistola de imitatione Christi*, o all'*Apologia pauperum*, o anche al *Lignum vitae*. Tuttavia in essi non troviamo la terna espressa in modo esplicito ed i tre termini non vi appaiono direttamente interconnessi.

¹²³ DS, 293.

¹²⁴ Si tratta d'altronde di un vocabolario che in vario modo ricorre in tre testi spirituali che hanno avuto profonda influenza sugli *Esercizi ignaziani*, ossia la *Vita Christi* del certosino Ludolfo, il *De Imitatione Christi* di Tommaso da Kempis, il *Compendio breve de ejercicios espirituales* che un anonimo monaco di Montserrat trasse dall'ampia opera dell'abate García de Cisneros. Per una sintetica panoramica riguardo le influenze letterarie degli *Esercizi spirituali*, cf. J. PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA, *Las funciones salvíficas de Cristo en los Ejercicios Ignacianos*, 141-156.

iono più volte, singolarmente oppure combinati tra loro in vario modo; tuttavia va notato che – insieme al conoscere, l'amare e l'imitare Cristo – vi si trova pure il seguirlo¹²⁵. Quest'ultimo verbo, invece, nel libro del nostro Istruttore appare piuttosto orientato pneumatologicamente: Lallemand infatti insiste più che altro sul seguire lo Spirito Santo, i suoi lumi, le sue ispirazioni, la sua grazia¹²⁶. Anche se, come nota Courel, è pur vero che «Seguire lo Spirito è vivere in Cristo, poiché lo Spirito è essenzialmente spirito di Cristo: «Così non vivremo più in noi stessi, ma in Cristo, mediante una fedele corrispondenza alle operazioni del suo divino spirito» (DS, 188)»¹²⁷.

È importante ancora osservare che, appena poche righe dopo il passo bonaventuriano che abbiamo preso in esame (e quindi sempre nel primo capitolo della IV parte del *Breviloquio*), si trova un chiaro riferimento a quella che è una delle caratteristiche più specifiche ed originali della cristologia del Dottore Serafico; si tratta cioè di quello che egli più volte nella sua opera chiama il *Triplex Verbum*: increato, incarnato, ispirato¹²⁸. In una dimensione eterna, nel seno del Padre, il Verbo increato è colui per mezzo del quale tutto è creato; in una dimensione storica, nel grembo di Maria, il Verbo incarnato è colui per il quale tutto è riparato; in una dimensione soggettiva, nel cuore dell'uomo, il Verbo ispirato è colui per cui tutto è rivelato¹²⁹. Ora, se noi davvero volessimo far risalire la triade lallemandiana di «conoscenza», «amore» e «imitazione» di Cristo ad una qualche influenza di Bonaventura sulla *Dottrina spirituale*, avremmo poi una certa difficoltà a spiegarci come mai allora nel libro non si trovi invece il benché minimo riferimento a questa figura del *Triplex Verbum*, nonostante essa rivesta un'importanza così strategica nella cristologia del Maestro di Bagnoregio e nonostante nel *Breviloquium* essa ricorra proprio in immediata vicinanza al passo che sembrerebbe mostrare una particolare consonanza con la strutturazione tripartita del VI «Principio» del nostro gesuita.

La prima sezione di tale «Principio» lallemandiano, dedicata appunto alla «conoscenza» di Cristo, presenta un taglio più spiccatamente dogmatico e si sofferma sul prodigio dell'Incarnazione con le sue motivazioni e modalità. In questa sezione si può anche riscontrare, in qualche punto, una certa affinità con il corrispondente discorso di san Bonaventura. Per esempio qualche consonanza emerge là dove Lallemand riflette

¹²⁵ Cf. ES, n. 98, 104, 109, 130, 139, rispettivamente in IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, 225, 227, 229, 234-235, 238.

¹²⁶ Tra i numerosi esempi che si potrebbero qui addurre, vale ricordare almeno il passo dove l'Istruttore afferma che bisogna seguire lo Spirito Santo come gli israeliti nel deserto seguivano la colonna di nubi o di fuoco. Cf. DS, 181.

¹²⁷ F. COUREL, «Introduzione», 26.

¹²⁸ Scrive infatti il Dottore Serafico che «congruentissima fuit nostrae reparationi incarnatio Verbi, ut, sicut genus humanum in esse exierat per Verbum increatum et in culpam ceciderat deserendo Verbum inspiratum; sic a culpa resurgeret per Verbum incarnatum». BONAVENTURA, *Brevil*, IV, 1.

¹²⁹ Questa trilogia, che emerge in piena evidenza nel pensiero di Bonaventura intorno al 1257, appunto l'anno di composizione del *Breviloquium*, viene poi a specificarsi man mano nelle sue opere seguenti, per raggiungere infine la più compiuta espressione nella III collazione dell'*Hexaëmeron*. Cf. P. MARANESI, *Verbum Inspiratum. Chiave ermeneutica dell'Hexaëmeron di San Bonaventura*, 397.

sulle tre proprietà di Cristo in quanto Figlio, Immagine e Verbo di Dio¹³⁰, e da qui ne deriva gli argomenti per concludere la necessità dell'Incarnazione solo della seconda persona della Trinità piuttosto che le altre¹³¹. In questi passaggi, però, il nostro gesuita sta vestendo appieno i panni del docente di scolastica e quindi si esprime seguendo la teologia tradizionale: per questa ragione, una somiglianza su tali argomenti con san Bonaventura è prevedibile altrettanto quanto quella con san Tommaso. Infatti, su questi temi più generali la confluenza tra i due grandi maestri medievali è palese, visto che entrambi fanno propria la speculazione anteriore collocandosi nel solco agostiniano¹³².

Se volessimo parlare di specifiche tracce bonaventuriane nell'ambito della trattazione del Verbo incarnato, dovremmo invece rinvenire almeno un qualche riferimento ad un argomento più caratteristico del Dottore Serafico, un argomento che ha speciale rilevanza nel suo pensiero e sul quale egli ritorna diffusamente in molte sue opere. Si tratta del tema del Verbo che è persona *media* in seno alla Trinità, in quanto sta al centro delle relazioni intratrinitarie; e proprio perché *medio*, allora è *mediatore* nella creazione e nella redenzione, in quanto sta al centro del duplice movimento di *exitus* e *reditus* del mondo e dell'umanità al Padre nello Spirito Santo¹³³. Tuttavia al complesso tema bonaventuriano del Verbo come persona *media*, nella *Dottrina spirituale* non si trova alcuna allusione. Vi si leggono, è vero, due fugaci riferimenti al titolo di «Mediatore» che spetta a Cristo (dei quali il secondo riferimento ricorre in uno dei passi integrati da Salin)¹³⁴, ma tale titolo in se stesso appartiene anch'esso alla riflessione teologica tradizionale, e perciò non si può certamente ascrivere ad un influsso specifico del maestro di Bagnoregio su Lallemand.

2.3. La Madre e la Trinità

Discorso simile si potrebbe fare riguardo la fugace apparizione del titolo di «Mediatrice», che troviamo nella *Dottrina* lallemandiana in riferimento a Maria considerata nella

¹³⁰ Cf. DS, 297-298. Scrive al riguardo il Serafico: «Similiter, cum Filius sit imago, verbum et filius: imago nominat illam personam ut similitudinem expressam; verbum, ut similitudinem expressivam; filius, ut similitudinem hypostaticam; rursus imago, ut similitudinem conformem; verbum ut similitudinem intellectualem; filius, ut similitudinem connaturalem». BONAVENTURA, *Brevil*, I,3.

¹³¹ Cf. DS, 298-299. In termini abbastanza simili a Lallemand, san Bonaventura aveva affermato la convenienza (non la necessità) dell'incarnazione del Figlio che, «quale uomo perfetto, allora, porta a compimento la vocazione naturale dell'uomo a essere immagine di Dio [...] per la sua funzione di Verbo, deve manifestare il Padre [...] essendo appunto il Figlio, deve ricondurre l'uomo a Dio dandogli la grazia della filiazione adottiva». V. BATTAGLIA, «Jesus Christus», 509.

¹³² Cf. F. NERI, *Cur verbum capax hominis*, 116-117. Cf. inoltre V. BATTAGLIA, «Jesus Christus», 507.

¹³³ Cf. V. BATTAGLIA, «Jesus Christus», 509-510. Cf. inoltre G. IAMMARONE, *La cristologia francescana*, 145-172. È inoltre importante notare che l'aspetto proprio del Verbo, quale è «quello della sua posizione di "medio" nella Trinità, [...] nella teologia di san Tommaso non svolge il ruolo tanto significativo che invece è dato riscontrare ad esempio nella teologia di san Bonaventura. Lo conferma l'assenza di una trattazione specifica dell'attributo, anche se comunque si trovano accenni in più punti». F. NERI, *Cur verbum capax hominis*, 121.

¹³⁴ Cf. DS, 325; DS – 2011, 345.

sua qualità di Madre di Dio¹³⁵. Anche in questo caso, si tratta semplicemente di un titolo che il nostro gesuita trae dalla tradizione teologica e devozionale. Non si trova infatti nel suo libro alcuna eco dell'ampia e approfondita riflessione che san Bonaventura dedica al tema della mediazione svolta da Maria in stretta associazione a Cristo, in virtù del suo assenso nell'incarnazione e della sua presenza attiva nell'oblazione del Calvario¹³⁶.

Merita invece maggiore attenzione, ai fini del nostro studio, il passo in cui Lallemand si sofferma sull'unicità di Maria nelle sue relazioni con le tre Persone divine:

1. Ella è unica nella sua qualità di Madre del Figlio, poiché è veramente e propriamente Madre, e non vi può essere che una sola Madre di Dio.
2. È unica nella sua qualità di Figlia del Padre, poiché la sua adozione è del tutto singolare, ed ella sola, tra i figli di Dio, è stata simultaneamente concepita e adottata.
3. È unica nella sua qualità di Sposa dello Spirito Santo, poiché ella sola ha contratto con lui, in nome di tutta la natura umana, un sacro spotalizio per diventare Madre dell'Uomo Dio senza cessare d'essere Vergine¹³⁷.

Giustamente Courel, nell'edizione della *Dottrina* da lui curata, a proposito di questo passo mette in rilievo come qui «si può vedere una nota molto ignaziana nell'insistenza sulle relazioni della Vergine e della Santissima Trinità nel mistero dell'Incarnazione. Cf. *Esercizi* (102-109)»¹³⁸. Tuttavia ora osserveremo come ci sono buoni motivi per aggiungere che qui si può vedere anche (o forse persino di più) una nota molto francescana; resterà da scoprire, come passo successivo, se questa nota possa essere anche qualificata come specificamente bonaventuriana.

In effetti, in entrambe le preghiere mariane composte dal santo di Assisi, cioè il «Saluto alla beata Vergine Maria» e l'«Antifona» al cosiddetto «Ufficio della Passione del Signore», si «mette in grande rilievo il nesso unico che collega Maria con ciascuna delle tre Persone divine»¹³⁹. Riguardo poi in particolare l'«Ufficio della Passione del Signore» – che fu composto dal santo di Assisi per sua devozione personale e che veniva

¹³⁵ Cf. DS, 320.

¹³⁶ Cf. S. VERGÉS, «Exégesis de Buenaventura sobre la mediación de María», 493. Uno studio molto approfondito su questo tema è costituito da un volume poderoso, un po' datato ma ancor oggi valido: L. DI FONZO, *Doctrina S. Bonaventurae de universalí mediacione B. Virginis Mariae*. Si noti che anche negli scritti di san Bonaventura il titolo di mediatrice appare esplicitamente una sola volta, cioè nel III libro del *Comento alle Sentenze*; tuttavia la dottrina della mediazione mariana, che egli fonda sulla divina maternità, è presente ed ampiamente sviluppata in tutte le sue opere. Cf. S.M. CECCHIN, «Maria», 542.

¹³⁷ DS, 320-321.

¹³⁸ F. COUREL, DS, 321, nota 2. Bisogna ricordare, peraltro, che il tema dei rapporti tra Maria e le tre persone divine era piuttosto frequente fra gli autori del XVII sec. Cf. E. LLAMAS, «La Virgen María y el misterio de la Trinidad en la mariología del siglo XVII», 361.

¹³⁹ O. VAN ASSELDONK - I. PYFFEROEN, «Maria santissima e lo Spirito Santo in san Francesco d'Assisi», 423. Similmente, in un articolo più recente si legge che «Non only did Francis tenderly venerate the Mother of God: he ever contemplated her in relation to the Three Persons of the Holy Trinity, whose masterpiece she is. This Mariology of St. Francis, profoundly Trinitarian, is essentially a lived Mariology». E. RICHER, «Immaculate Coredeptrix Because Spouse of the Holy Spirit», 103.

recitato da lui con i suoi frati ogni giorno in tutte le ore canoniche –, nell'«Antifona» Maria viene invocata come Figlia e ancella del Padre, Madre di Cristo e Sposa dello Spirito Santo¹⁴⁰. Quest'ultimo appellativo appare come una specifica intuizione di San Francesco, originata dalla sua penetrazione sapienziale del mistero di Maria¹⁴¹; inoltre sembra essere, nella storia della devozione mariana, un'autentica novità introdotta da lui¹⁴². Infatti, se è pur vero che se ne possono rintracciare sporadici e indiretti antecedenti nella letteratura sia d'Occidente che d'Oriente¹⁴³, è altrettanto vero che è stato il Poverello il primo a rivolgersi a Maria invocandola espressamente, addirittura con frequenza quotidiana e più volte al giorno¹⁴⁴, con il titolo di Sposa dello Spirito Santo¹⁴⁵.

San Bonaventura da parte sua, proseguendo sulle orme di san Francesco, pure lui si sofferma più volte, in particolare nei «Sermoni», sul rapporto tra Maria e la Santissima Trinità¹⁴⁶. E pure lui, recitando con gli altri frati l'«Ufficio della Passione», si rivolgeva quotidianamente alla Vergine anche con l'appellativo di sposa dello Spirito Santo. Tuttavia curiosamente nei suoi scritti quest'appellativo, tanto caro al Poverello, non compare; anzi, in un suo sermone il Dottore Serafico adopera invece il titolo di sposa collegandolo alla relazione di Maria con il Padre¹⁴⁷.

¹⁴⁰ «Santa Maria Vergine non vi è alcuna simile a te, nata nel mondo, tra le donne, Figlia e ancella dell'altissimo sommo Re, il Padre celeste, Madre del santissimo Signore nostro Gesù Cristo, Sposa dello Spirito Santo: prega per noi con san Michele arcangelo e con tutte le potenze dei cieli e con tutti i santi, presso il tuo santissimo diletto Figlio, Signore e maestro». FRANCESCO D'ASSISI, «Antifona» all'Ufficio della Passione del Signore», n. 281.

¹⁴¹ Cf. A.M. APOLLONIO, *Mariologia francescana*, 46.

¹⁴² Cf. L. LEHMANN, «La devozione a Maria in Francesco e Chiara», 17.

¹⁴³ Rari riferimenti più o meno impliciti al rapporto sponsale tra Maria e lo Spirito Santo sono stati rinvenuti per es. in Prudenziò, nello Pseudo-Metodio di Olimpo, in san Giovanni Damasceno e più tardi ancora in pochi altri autori; mentre la prima apparizione esplicita del titolo di sposa dello Spirito Santo in relazione a Maria sembra essere in un sermone di Cosma il Vestitore. Tuttavia rimasero riferimenti isolati. Cf. O. VAN ASSELDONK - I. PYFFEROEN, «Maria santissima e lo Spirito Santo in san Francesco d'Assisi», 427-429.

¹⁴⁴ L'antifona infatti, essendo eseguita a inizio e fine del salmo che San Francesco aveva scritto per ciascuna delle sette ore dell'«Ufficio», veniva ripetuta per ben quattordici volte ogni giorno. Perciò di sicuro essa è anche tra i testi che maggiormente hanno influenzato il sentire della famiglia francescana. Cf. L. LEHMANN, «La devozione a Maria in Francesco e Chiara», 5.

¹⁴⁵ Lanciato dal santo assisiense, il nuovo appellativo mariano rimase poi ben vivo sia nella posterità francescana che fuori di essa, trovando lungo i secoli numerosi estimatori e commentatori tra i santi (come S. Luigi Grignion de Montfort, S. Massimiliano Kolbe, S. Edith Stein) e i papi (tra i quali Paolo VI e soprattutto S. Giovanni Paolo II). Cf. E. RICHER, «Immaculate Corede[m]p[tr]ix Because Spouse of the Holy Spirit», 95-102, 108-115. Non va taciuto, tuttavia, il fatto che il titolo di Sposa dello Spirito Santo ha spesso sollevato anche delle forti riserve, in particolare per il rischio che esso induca l'idea che lo Spirito Santo abbia una moglie o che Cristo sia figlio dello Spirito Santo. Cf. ID., 94-95.

¹⁴⁶ Cf. S.M. CECCHIN, «Maria», 541.

¹⁴⁷ «Tota siquidem beata Trinitas te cognovit, Maria, *sponsam* castae dilectionis, *aulam* sanctae inhabitationis, *officinam* mirae operationis. Vel distinctive dicamus: Cognovit beatam Mariam Pater domum suae maiestatis [...]; recognovit Filius principium suae humanitatis sive humilitatis; recognovit Spiritus sanctus sacrarium suae bonitatis». BONAVENTURA, «De Assumptione Beatae Virgini Mariae, Sermo III», 297.

Ora c'è da dire che Lallemand invece, in linea con il suo orientamento pneumatologico, della triade francescana di titoli mariani connessi alle tre Persone divine – figlia del Padre, madre del Figlio, sposa dello Spirito – sviluppa successivamente con maggiore ampiezza proprio il terzo titolo. Egli ne trae infatti occasione per esaltare la perfetta docilità di Maria a tale Sposo, a fronte delle nostre resistenze alle sue divine ispirazioni¹⁴⁸.

Interessante, peraltro, è il fatto che la triade mariana di san Francesco d'Assisi la si ritrova invece in un testo di san Roberto Bellarmino, il quale la presenta in una forma asciutta e sintetica che fa risaltare in modo ancora più diretto queste tre dimensioni essenziali della femminilità della Vergine: figlia, madre, sposa¹⁴⁹. Potremmo allora persino ipotizzare che, appunto per la sua estrema essenzialità che ben si prestava ad ulteriori sviluppi, la formula di origine francescana usata dal cardinale gesuita potrebbe essere stata proprio la griglia di base su cui il Lallemand ha costruito l'intero suo articolo sulle relazioni di Maria con la Trinità.

Possiamo a questo punto affermare che nella mariologia di Lallemand si possono riscontrare sì qualche traccia francescana, sì ancor più varie tracce scotiste come ho avuto modo di mostrare in un mio precedente lavoro¹⁵⁰, ma non tracce bonaventuriane.

3. La libertà

3.1. La libertà dell'uomo

Se piuttosto scarsi si sono rivelati i risultati prodotti dalla prima delle piste di ricerca di tracce bonaventuriane all'interno della *Dottrina spirituale* di Lallemand, più promettente pare invece annunciarsi questa seconda pista sul tema della libertà, iniziando da quella umana. Sul momento infatti sembrerebbe incoraggiante, ai fini della nostra indagine, già il fatto che si tratta di un tema di fondamentale importanza sia per il nostro gesuita che per il dottore francescano.

Per quanto riguarda Lallemand, che il termine libertà indichi un nucleo di particolarissimo interesse per lui, risulta evidente sin dall'osservazione che esso ricorre una buona trentina di volte nel suo libro; la qual cosa, come osserva Salin, risulta essere abbastanza considerevole per quell'epoca¹⁵¹. Beninteso che si tratta di libertà spiritua-

¹⁴⁸ Cf. DS, 321.

¹⁴⁹ Nel riportare un elenco di titoli onorifici mariani, il santo cardinale gesuita chiama Maria «Dei patris filia, filii mater, Spiritus sancti sponsa». R. BELLARMINI, «Concio III», 22.

¹⁵⁰ Cf. P. GALLUCCIO, «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand», 165-169.

¹⁵¹ Cf. D. SALIN, «Introduction», 41. L'incidenza del termine libertà nella *Dottrina lallemandiana* aumenta ulteriormente se poi consideriamo anche il verbo, l'aggettivo e l'avverbio corrispondenti. Interessante che il termine ricorra pure in ben tre delle quattro lettere a Pierre Boutard, che costituiscono (con un altro biglietto scoperto di recente) gli unici scritti di Lallemand pervenutici al di fuori della *Dottrina spirituale* e che Salin ha pubblicato in appendice all'edizione da lui curata. Cf. DS – 2011, 452.455.457. Peraltro, visto che la quarta lettera ci è giunta incompleta, non possiamo escludere che pure questa contenesse, nella parte che è andata perduta, un riferimento alla libertà.

le¹⁵², e dunque un ambito specifico che riguarda l'interiorità e che resta chiaramente privo di connotazioni socio-politiche. L'importanza di questo tema per Lallemand viene d'altro canto messa in rilievo anche nella seconda delle cinque glosse che riportano annotazioni personali di Rigoleuc¹⁵³: qui infatti il terziario conclude un breve elenco di punti che ricorrevano con maggiore frequenza nelle conferenze dell'Istruttore – elenco introdotto dalla frase «*Ciò che il Padre Istruttore continuamente ci raccomandava*» – proprio riferendo la sua esortazione a «*conservare sempre una grande libertà di spirito*»¹⁵⁴. In quei due avverbi «*continuamente*» e «*sempre*», sembra essere per così dire racchiusa la cifra del peso che tale tema ha nella *Dottrina* lallemandiana¹⁵⁵.

Per quanto riguarda poi san Bonaventura, l'argomento della libertà si mostra in effetti come un'essenziale chiave ermeneutica dell'intero suo sistema di pensiero. Sviluppato con particolare ampiezza anzitutto nel II libro del *Commento alle Sentenze* e poi nella II parte del *Breviloquio*, ripreso secondo differenti prospettive in varie altre opere tra le quali l'«Itinerario della mente in Dio» eccelle anche sotto questo punto di vista¹⁵⁶, il tema in questione riveste per il Dottore serafico una tale centralità che esso va annoverato certamente «fra le angolazioni più interessanti e profonde da cui si dovrebbe accostare e interpretare il pensiero di Bonaventura»¹⁵⁷. In effetti la dottrina della libertà, intesa anche dal Dottore Serafico in senso essenzialmente spirituale¹⁵⁸, si mostra di sicuro come «il punto di arrivo di tutta l'antropologia bonaventuriana e ad un tempo [...] uno dei capisaldi del sistema filosofico-teologico del maestro francescano»¹⁵⁹.

Questa osservazione sulla comune importanza di tale tema per Lallemand e san Bonaventura, deve tuttavia accompagnarsi subito alla sottolineatura dell'enorme sperequazione tra le dimensioni di sviluppo che il tema stesso presenta mettendo a confronto i due autori. Per farsi almeno un'idea della vastità che, nell'opera del Dottore Serafico, ricopre la riflessione sulla libertà umana, basti pensare che per lui

¹⁵² Infatti nel libro la parola «libertà» in genere non ricorre da sola, ma qualificata dagli aggettivi «santa», «vera», «perfetta», «piena», e/o seguita da specificazioni quali «di spirito» o «dei figli di Dio» o «di cuore». Per es. rispettivamente in DS, 84.201.401. 405.167. 309.405.

¹⁵³ Si tratta di brevi passi della *Dottrina spirituale*, che già nella *Editio princeps* del 1694 erano contraddistinti tipograficamente con il carattere corsivo, nei quali Rigoleuc in prima persona ricapitola o sottolinea l'importanza di una questione trattata dall'Istruttore. La presenza di tali glosse all'interno del libro è indicata da Salin come una delle riprove che il testo della *Dottrina* possa ben essere il frutto di una copiatura, da parte del terziario, delle carte originali del suo Istruttore. Cf. D. SALIN, «Introduction», 16-17.

¹⁵⁴ DS, 135.

¹⁵⁵ D'altra parte, non si può fare a meno di rammentare che la libertà riveste un'importanza essenziale già negli scritti di sant'Ignazio: basti pensare anche solo ai paragrafi [1] e [23] degli *Esercizi spirituali*, cioè la «Prima annotazione» e il «Principio e Fondamento». Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, 182.196. Per la centralità del tema della libertà nella spiritualità ignaziana, cf. R. GARCÍA-MATEO, «Ignacio de Loyola y la libertad»; inoltre A. BONORA, «Libertà nell'obbedienza»; ed anche D. SALIN, «Libertad».

¹⁵⁶ Cf. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 102.

¹⁵⁷ C.V. BIGI, «La dottrina della libertà in san Bonaventura», 246.

¹⁵⁸ Cf. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 15.

¹⁵⁹ F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 283. Cf. inoltre F. PORZIA, «Liberum arbitrium», 521.

la struttura psicologica dell'uomo, il rapporto dinamico dell'uomo con Dio, il rapporto dell'uomo col mondo, la situazione privilegiata dell'uomo fra tutti i viventi, il senso del progresso e della involuzione dei singoli, il rapporto di anima e corpo, la relazione tra ragione, volontà e sensualità, traggono senso e significato dalla libertà dell'uomo¹⁶⁰.

La *Dottrina* lallemantiana chiaramente manca di tale ampiezza di svolgimento del tema; inoltre resta difficile trovare elementi di contatto anche nel rispettivo modo di svolgerlo da parte dei due autori. Infatti il Dottore Serafico, soprattutto nel *Commento alle Sentenze* e nel *Breviloquio*, si effonde in dettagliatissime distinzioni e precisazioni prima di giungere a definire la nozione di libertà, implicata a sua volta in quel concetto di libero arbitrio che stava tanto a cuore dei maestri della Grande Scolastica¹⁶¹. Invece, nella sua *Dottrina*, l'Istruttore neppure si sofferma a dare una definizione diretta ed esplicita del termine: egli lascia che siano da un lato le varie qualificazioni che accompagnano la parola¹⁶² e dall'altro il complesso del suo discorso, a far emergere in che modo intendere – anzi soprattutto in che modo vivere – la libertà interiore. Anche se è vero che pure per san Bonaventura «la libertà umana [...] più che essere una dottrina da comprendere è un'esperienza da vivere»¹⁶³, così che nelle sue opere «la riflessione tende a farsi meno astratta ma più esistenziale e pratica»¹⁶⁴, resta comunque il fatto che la sua trattazione si svolge con tutte le sottigliezze dialettiche tipiche del procedere scolastico. Il nostro gesuita invece, che in altra occasione abbiamo visto ben calato nelle sue vesti di docente di scolastica¹⁶⁵, effettivamente non mostra alcun particolare interesse per le sottili questioni dottrinarie che, riguardo al tema che stiamo qui considerando, tanto impegnarono con esiti parzialmente diversi i due grandi maestri medievali san Tommaso d'Aquino e san Bonaventura, i quali a loro volta proseguivano sulla linea tracciata su tale argomento dai Padri e soprattutto da sant'Agostino¹⁶⁶. E tuttavia, di alcune di quelle questioni dottrinarie, nella *Dottrina spirituale* si può comunque cercare di cogliere per certi aspetti come un riflesso: si tratterà ora di vedere quanto quel riflesso possa essere indicato come specificamente bonaventuriano, piuttosto che come tommasiano.

Entrambi i dottori, l'Angelico e il Serafico, condividevano il tradizionale concetto di libertà negativa o «libertà da», secondo il quale la libertà significa essenzialmente non essere sottoposti ad alcuna costrizione (*libertas a coactione*): in quanto tale, la libertà si contrappone in modo diretto alla schiavitù¹⁶⁷. Tale concetto di libertà era stato sviluppato

¹⁶⁰ C.V. BIGI, «La dottrina della libertà in san Bonaventura», 246.

¹⁶¹ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 13.

¹⁶² Cf. sopra, nota 152.

¹⁶³ F. PORZIA, «Liberum arbitrium», 523.

¹⁶⁴ F. PORZIA, «Liberum arbitrium», 524.

¹⁶⁵ Cf. sopra, 235.

¹⁶⁶ C.V. BIGI, «La dottrina della libertà in san Bonaventura», 249-250. Ugualmente Lallemant non mostra interesse neanche per le grandi questioni sul rapporto tra libertà e grazia che, affrontante magistralmente in particolare da Sant'Agostino, avevano poi occupato in modo preponderante la riflessione teologica soprattutto in seguito alla riforma protestante.

¹⁶⁷ Cf. rispettivamente, per san Tommaso e san Bonaventura, G. MONDIN, «Arbitrio (libero)», 63-64 ed F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 285.

in senso spirituale a partire dal Nuovo Testamento – in particolare dalle parole di Gesù in Lc 4,18 e Gv 8,32-36, e poi dalle varie espressioni di san Paolo nei capitoli 6-8 della lettera ai Romani – come il non essere soggetti alla schiavitù del peccato, ed essere liberi da tutto ciò che allontana da Dio e che sminuisce la suprema dignità di essere suoi figli¹⁶⁸. Il riflesso di tale concetto di «libertà da» si riscontra numerose volte nella *Dottrina lallemantiana*¹⁶⁹, dove si collega in modo evidente al tema della purificazione del cuore. È chiaro tuttavia che, in quest'ambito della libertà negativa, non si possono di certo riscontrare particolari tracce bonaventuriane, visto che qui il nostro gesuita si appoggia ad una dottrina tradizionale, a cui si rifacevano parimenti anche il maestro di Bagnoregio come l'Aquinate.

È nell'ambito della libertà positiva o «libertà di/per», che le rispettive posizioni dei due dottori medievali differiscono invece sensibilmente. Ed è qui allora che può essere interessante cercare di stabilire a quale delle due posizioni si possa maggiormente accostare quella di Lallemant.

San Tommaso intendeva la libertà positiva come l'essere padroni delle proprie azioni mediante il potere di operare una scelta tra diverse alternative egualmente possibili (*potestas ad utrumque*); egli distingueva poi la libertà *di esercizio* come scelta tra volere o non volere (in rapporto all'atto), la libertà *di specificazione* come scelta tra una cosa anziché un'altra (in rapporto all'oggetto), la libertà *di contrarietà* come scelta tra il bene e il male (in rapporto al fine)¹⁷⁰. Alla potestà di scelta, egli inoltre associava una *indifferenza*, intesa come il non essere preda di alcun condizionamento tale che implichi una differenza e indirizzi quindi a una certa scelta anziché ad un'altra, così da poter scegliere tendendo solo al fine autentico che è il bene trascendentalmente inteso¹⁷¹. Lallemant non sembra mostrare interesse per l'idea tommasiana di libertà nel senso di potestà di scelta; tuttavia vi si accosta in qualche modo almeno per ciò che riguarda l'*indifferenza*, concetto chiave della spiritualità ignaziana¹⁷², concepito dall'Istruttore essenzialmente come uno spogliarsi di ogni preferenza personale ed anzi tendere a ciò verso cui si sente ripugnanza per cercare, nella purezza di cuore, null'altro se non Dio e la sua volontà¹⁷³.

¹⁶⁸ Cf. G. GUILLET, «Liberté. II. L'Écriture», col. 799-808.

¹⁶⁹ Nel libro si legge infatti della *libertà da* «errori e miserie senza numero» (DS, 84), «dai nostri peccati e dalle nostre imperfezioni» (DS, 100), «da tutto ciò che potrebbe impedirci di tendere e giungere alla perfezione» (DS, 138), da «la tirannia delle passioni» (DS, 155), «da un pensiero ozioso» (DS, 160), «da quello spirito di contraddizione che ci induce a ribattere subito a ogni affermazione d'un altro» (DS, 177), «da ogni interesse umano» (229), da «un altro spirito» diverso dallo Spirito Santo (DS, 309), «dalla schiavitù delle creature» (DS, 314), «dai più piccoli peccati, dagli affetti disordinati, dall'ansia e dalle preoccupazioni inutili e moleste» (DS, 378), «dagli attaccamenti alle creature» (DS, 380).

¹⁷⁰ Cf. G. MONDIN, «Arbitrio (libero)», 63-64.

¹⁷¹ Cf. P. PAGANI, «Tommaso: la libertà della differenza», 160-162.

¹⁷² Il testo principale al riguardo è costituito dal «Principio e Fondamento» degli *Esercizi spirituali*: esso porta l'impronta degli insegnamenti che S. Ignazio ricevette a Parigi dai domenicani, che lì commentavano la *Summa Theologica* e dunque anche la nozione tommasiana di indifferenza (*STb* I, q 83, a.2). Cf. P. EMONET, «Indiferencia», 1016.

¹⁷³ Cf. in particolare DS, 161-164, dove troviamo un piccolo trattato sull'indifferenza nell'ambito del III «Principio», che è quello dedicato appunto alla purezza del cuore. È evidente che il concetto

Profondamente diverso è il modo di intendere il concetto di libertà positiva da parte del Dottore Serafico: «non “potestà di scelta” ma “possesso di sé in Dio”», per usare l'espressione icastica usata dal Ristori come sottotitolo del suo ampio studio sulla dottrina bonaventuriana della libertà¹⁷⁴. Ciò certamente non vuol dire che il maestro di Bagnoregio non faccia anche lui riferimento alla libertà di scelta (tra una cosa o un'altra, oppure tra il bene e il male), fondata a sua volta sulla libertà di esercizio (il volere o il non volere)¹⁷⁵; anche se, sulla scia di sant'Agostino e diversamente da san Tommaso, egli insiste sul fatto che si tratta non semplicemente di una *potestas*, quanto piuttosto di una *facultas* da lui intesa come una particolare facilità del potere, come una predisposizione permanente a compiere tale scelta facilmente¹⁷⁶. Tuttavia per san Bonaventura, al di là della scelta e della deliberazione ad essa collegata, la libertà dell'uomo soprattutto si presenta come un percorso che si svolge da un punto di partenza che è la libertà negativa, ad un punto di arrivo che è la libertà positiva: l'*a quo* è costituito dal non subire una coazione anzitutto dal peccato e da ogni attaccamento che rende l'uomo schiavo, visto che la libertà per principio si oppone a qualsiasi forma di servitù; l'*ad quem* è invece costituito dall'esercizio della padronanza di sé, dell'auto-dominio, in vista dell'accogliamento del massimo Bene e quindi dell'unione con Dio, per non dipendere interiormente da null'altro che da Lui¹⁷⁷. Così intesa, dunque, la libertà positiva è essenzialmente un completo dominio della volontà sul proprio atto e sul proprio oggetto, un auto-dominio conseguito dall'uomo purché, con un impegno di continua e vigile purificazione interiore da tutto ciò che lo schiavizza, egli tenda al modello costituito dalla perfetta libertà di Dio stesso; mentre Dio, a sua volta, viene incontro all'uomo con la grazia dello Spirito Santo, per aiutarlo a possedersi in pienezza e quindi ad essere davvero libero. In questa sua maniera di concepire la libertà, san Bonaventura si presenta piuttosto originale, e non perché egli per così dire *inventi* qualcosa di realmente nuovo rispetto a quanto su quest'argomento avevano già affermato i suoi maestri di riferimento (oltre a sant'Agostino, anche sant'Anselmo e san Bernardo), ma perché ne interpreta e rielabora le conclusioni in modo personale. Una maniera di intendere la libertà, questa del Dottore Serafico, che però non mostra di aver poi avuto un grande impatto o séguito: in effetti

lallemtiano di indifferenza non coincide del tutto con quello tommasiano. Del resto non è nemmeno pacifico che corrisponda esattamente a quello ignaziano, ed infatti a questo riguardo c'è un certo dibattito tra gli studiosi. Cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 116.

¹⁷⁴ V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura. Non “potestà di scelta” ma “possesso di sé in Dio”*.

¹⁷⁵ Cf. F. PORZIA, «Liberum arbitrium», 523-524. Riguardo tuttavia alla scelta tra bene e male, san Bonaventura, seguendo da vicino sant'Agostino, rifiutava energicamente la definizione di libertà come potestà di peccare o non peccare: l'unico fine della libertà è la rettitudine e la libertà si attua solo nella realizzazione del bene. Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 108-109.

¹⁷⁶ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 31-33. Cf. anche G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 21-22. Anche san Bonaventura legava alla scelta l'indifferenza, tuttavia quest'ultima nella sua concezione non costituisce né rivela la libertà, ma ne è piuttosto la sua imperfezione: per lui, sull'indifferenza si basa la potestà di peccare, la quale è radicale difettosità. Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 148.

¹⁷⁷ Cf. BONAVENTURA, *In II Sent*, d. XXV, pars I.

dopo di lui, anche nello stesso ambiente francescano, spesso si farà invece riferimento soprattutto alla nozione di libertà come potestà di scelta tra diverse opzioni, compresa la scelta radicale tra bene e male¹⁷⁸.

Un certo riflesso della particolare dottrina bonaventuriana sulla libertà, alla quale si è potuto qui sopra soltanto accennare assai brevemente, si può in qualche modo ravvisare invece in vari passi del libro di Lallemand. Così, per esempio, potremmo riconoscere l'*a quo* e l'*ad quem* indicati dal maestro di Bagnoregio, là dove nella *Dottrina spirituale* leggiamo:

È con l'aiuto dei doni del divino Spirito che i santi giungono ad affrancarsi totalmente dalla schiavitù delle creature [...] di modo che essi non pensano quasi più che a ciò che vogliono e non sono mossi se non da ciò che vogliono e fintanto che lo vogliono [...] e, poiché tutte le loro facoltà sono perfettamente disciplinate, essi godono una profonda pace e la vera libertà dei figli di Dio¹⁷⁹.

Un'affinità con la concezione bonaventuriana si può rinvenire anche là dove leggiamo, stavolta tra gli appunti di Surin: «I sudditi del regno di Dio sono veramente dei re [...] Il loro stato è di alta dignità, in quanto obbediscono direttamente a Dio e non dipendono interiormente se non da lui. Hanno una piena libertà e un perfetto dominio sul mondo, sulla carne e sul demonio»¹⁸⁰. Questo passo possiamo, infatti, direttamente rapportarlo all'osservazione di Ristori secondo cui, in san Bonaventura, la «libertà è regalità», e quindi è «proprio di ogni individuo non soggetto al dominio di un altro l'averne, per ciò stesso, una personale dignità e nobiltà»; così, appunto in quanto libera, «la persona umana è destinata ad esercitare questa supremazia (*dominium*) non solo sopra se stessa e sul corpo, ma anche su tutta la creazione visibile», e questa supremazia è una «suprema potestà cui solo Dio è superiore»¹⁸¹.

Altrove nella *Dottrina lallemandiana*, il senso bonaventuriano della libertà positiva quale auto-dominio in Dio, appare riferito invece a quel tema essenziale per il nostro gesuita che è la purezza di cuore: «Un'anima può arrivare a un grado di purezza in cui abbia un tale dominio sulla sua immaginazione e su tutte le sue facoltà, che in esse non si manifesti più nessun impulso se non verso il servizio di Dio. Non potrà più volere né ricordare, né pensare, né conoscere nulla se non in rapporto a Dio»¹⁸². In un altro passo,

¹⁷⁸ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 8-26. La concezione della libertà positiva come potestà di scelta è molto diffusa ancora oggi e se ne può riconoscere l'eco pure nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, dove al paragrafo [1731] si legge: «La libertà è il potere, radicato nella ragione e nella volontà, di agire o di non agire, di fare questo o quello, di porre così da se stessi azioni deliberate». Altre nozioni diffuse di libertà, principalmente negli ambienti laicisti, la fanno invece coincidere di volta in volta con autodeterminazione, affermazione di sé, spontaneità, permissività, emancipazione sociale e politica: tutte queste sono del resto le definizioni che si trovano anche nei comuni dizionari linguistici sotto la voce «Libertà».

¹⁷⁹ DS, 200-201.

¹⁸⁰ DS, 425.

¹⁸¹ V. RISTORI, *La libertà in San Bonaventura*, 102-105.

¹⁸² DS, 151.

è Lallemand stesso a mettere in diretta correlazione la purezza di cuore e la libertà spirituale: «Dopo il nostro Terzo Anno di noviziato dobbiamo soprattutto conservarci in una grande purezza di cuore mediante la fuga dei più piccoli peccati veniali e in una grande libertà di spirito attraverso la mortificazione di ogni tipo di affetti sregolati e di attaccamenti alle creature»¹⁸³.

Si potrebbero addurre ancora vari altri esempi¹⁸⁴, e così nel complesso pare di poter concludere che in effetti con buona ragione si possa individuare una somiglianza, secondo i casi più o meno marcata, tra la concezione lallemandiana della libertà dell'uomo e quella di san Bonaventura. Certo, provare incontrovertibilmente una derivazione diretta della prima dalla seconda, sembra piuttosto difficile; tuttavia resta l'impressione di un'interessante affinità¹⁸⁵.

3.2. La libertà di Cristo

Proseguendo la ricerca di tracce bonaventuriane lungo questa seconda pista di indagine, e passando ora dalla libertà dell'uomo a quella dell'Uomo-Dio, bisogna richiamare qui il fatto che, quando Lallemand parla dei diversi «stati» della vita di Cristo all'interno del VI «Principio» e si sofferma sulla sua vita gloriosa, lo presenta innanzitutto come «il Principe della libertà»¹⁸⁶. Riflettendo poi sui tre diversi tipi di assoggettamenti che noi abbiamo nei confronti delle creature – esse esercitano un dominio sulla nostra interiorità turbandola, da esse dipendiamo per sostentarci nella vita, esse possono infliggerci sofferenze corporee¹⁸⁷ – l'Istruttore esclude che il Signore abbia subito il primo tipo,

¹⁸³ DS, 136. È dal complesso del III «Principio» che possiamo ricavare d'altronde una stretta correlazione tra purezza di cuore e libertà spirituale, intesa quest'ultima appunto nel senso bonaventuriano di percorso che procede dall'affrancarsi dalla schiavitù (*a quo*) al dominio di sé in Dio (*ad quem*). La purezza di cuore, infatti, per Lallemand «consiste nel non conservare niente nel cuore che sia, o poco o tanto, contrario a Dio e all'azione della grazia» (DS, 147) e perciò è il risultato di un alacre processo di liberazione dalla schiavitù dei «peccati veniali», delle «passioni», del «fondo di orgoglio che c'è in noi», della «più piccola imperfezione» (DS, 152-161); così che i «perfetti godono di tale dominio sulle loro passioni che le governano come vogliono» (DS, 155), disponendo «a poco a poco l'anima all'unione con Dio, che è il fine anche delle nostre opere» (DS, 167).

¹⁸⁴ Così, potremmo in qualche modo riconoscere l'*a quo* e l'*ad quem* di san Bonaventura anche là dove Lallemand, parlando dei voti, dice che «il loro fine è di liberarci da tutto ciò che potrebbe impedirci di tendere e giungere alla perfezione». DS, 138. Similmente dove afferma: «Quelli che tendono alla perfezione trovano insopportabile la tirannia delle passioni e cercano di liberarsene con una costante diligenza nel mortificarle». DS, 155. O anche quando parla delle persone che «avendo la coscienza pura e l'anima esente da passioni e libera da ogni interesse umano [...] sono molto unite a Dio con la preghiera e si mantengono sommamente docili alle ispirazioni dello Spirito Santo». DS, 229-230.

¹⁸⁵ D'altra parte, va anche detto che si possono indicare ulteriori affinità con l'idea di libertà che emerge dagli scritti di sant'Ignazio stesso. Cf. D. SALIN, «Introduction», 40-41. In effetti, potrebbero tranquillamente essere applicate anche a Lallemand varie affermazioni che si leggono nei tre articoli sulla libertà in Sant'Ignazio, indicati sopra alla nota 155.

¹⁸⁶ DS, 312.

¹⁸⁷ Si può scorgere qui il riferimento implicito a ciò che rispettivamente viene definito come il male morale, metafisico e fisico.

perché si tratta di un'imperfezione morale; quanto agli altri due condizionamenti, Cristo ha voluto assoggettarvisi per nostro amore durante la sua vita terrena, per poi liberarsene del tutto nello stato di gloria successivo alla risurrezione¹⁸⁸. Verso la conclusione di questo suo discorso, il nostro gesuita addita il modello a cui tendere con tutta la forza del nostro desiderio: «Dobbiamo bramare questo stato felice del Principe della santa libertà, cercando di liberarci quanto più è possibile dalla schiavitù delle creature»¹⁸⁹.

Riguardo il tema specifico della libertà di Cristo, nella *Dottrina spirituale* non leggiamo tuttavia null'altro rispetto a quanto qui sopra riportato. Ma allora questo, che inizialmente prometteva di essere un percorso interessante lungo il quale poter individuare un'eventuale influenza del Maestro di Bagnoregio, invece si rivela presto un vicolo cieco. In effetti, si arriva subito all'affermazione che qui, diversamente da quanto abbiamo visto nell'ambito della libertà dell'uomo, le tracce bonaventuriane sono proprio da escludere, anzitutto perché il Dottore Serafico non avrebbe mai espresso la libertà di Cristo soltanto in termini di libertà «dalla schiavitù delle creature». Infatti San Bonaventura, definito «il teologo della perfetta letizia»¹⁹⁰ che – sulle orme del santo di Assisi – si ferma con ammirato e gioioso stupore dinanzi alla bellezza del creato, nell'«Itinerario della mente in Dio» ha indicato proprio nelle creature le prime due tappe dell'ascesa al Sommo Bene che è la felicità suprema: nelle sue creature, il Creatore ha seminato le *vestigia* delle sue perfezioni, e perciò è *mediante* esse ed *in* esse che innanzitutto l'anima può intravedere l'immagine di Dio¹⁹¹. Per il Maestro di Bagnoregio, le creature in quanto tali, piuttosto che strumenti di schiavitù, sono anzitutto specchio della potenza, sapienza e bontà di Dio, e perciò sono gradino della scala per salire a «Dio [che] “è” la sua libertà»¹⁹².

La brevità e la limitatezza di argomenti con cui Lallemand si esprime riguardo al «Principe della santa libertà», ci permette dunque di riconoscere subito che, nella *Dottrina spirituale*, non si può riscontrare alcun riferimento diretto a ciò che sta davvero al centro dell'ampia trattazione bonaventuriana della libertà di Cristo. Per esempio, secondo il Dottore Serafico, fra tutti gli uomini solo Cristo è davvero libero proprio per-

¹⁸⁸ Cf. DS, 312-314.

¹⁸⁹ DS, 314. Si noti che il verbo italiano «bramare» traduce il francese «souponner» (DS – 2011, 265), che suggerisce un desiderio ardente, un bisogno insopprimibile e vitale come dell'aria che si respira.

¹⁹⁰ M. SGARBOSSA, *Bonaventura*, 5.

¹⁹¹ Cf. BONAVENTURA, *Itiner*, I-II. Cf. inoltre M. SGARBOSSA, *Bonaventura*, 60. Dopo il Prologo che presenta le circostanze della composizione e qualche raccomandazione al lettore su come accostarsi al testo, l'«Itinerario della mente in Dio» presenta le sette tappe dell'ascesa a Dio: le prime sei tappe si basano sull'uso retto delle facoltà umane rispettivamente *mediante* e *nel* mondo sensibile, *mediante* e *nella* nostra anima, *mediante* e *nella* idea dell'Essere e del Bene; l'ultima tappa riguarda l'estasi mistica e quindi si pone su un livello soprazionale.

¹⁹² V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 139. Va anche detto che altrove nella *Dottrina spirituale* Lallemand si esprime positivamente nei confronti delle creature: «Tutte le creature dell'universo, tutto l'ordine della natura e della grazia, tutta la condotta della provvidenza tendono a togliere dalle nostre anime ciò che è contrario a Dio». DS, 147. Resta il fatto che in genere dal complesso del libro emana un fondo di pessimismo e come di sospetto nei confronti delle creature, che più spesso sono presentate come ciò che mette in grave pericolo la libertà dello spirito.

ché solo lui è totalmente immune dal peccato e perché solo lui è la perfetta immagine del Padre, al quale è legato dalla totale obbedienza d'amore e del quale compie perfettamente la volontà¹⁹³. Poi, in collegamento con ciò, san Bonaventura si occupa di fornire la sua personale soluzione al problema, che tanto interessava gli scolastici, del rapporto tra la libertà di Cristo e la sua impeccabilità¹⁹⁴. Ancora, il maestro francescano fa comprendere che la libertà umana consiste nell'attivo *ricevere* la libertà donataci da Cristo nella sua Pasqua, e si realizza pienamente soltanto nella sequela quale partecipazione alla libertà di Cristo stesso¹⁹⁵. Ebbene, di tutto ciò, nel libro del nostro gesuita non si rinviene alcun richiamo.

San Bonaventura d'altra parte, oltre che sulla libertà di Cristo, si sofferma a lungo sulla trattazione della libertà di Dio. Egli la concepisce da un lato negativamente come l'assenza di qualsiasi coazione e impedimento, e in questo aspetto la definizione della libertà divina è dunque assimilabile a quella della libertà umana¹⁹⁶. Dall'altro lato, dal Dottore Serafico la libertà divina è intesa positivamente come «assoluta capacità di agire nel bene e in vista del bene, [mentre] quella umana lo è solo potenzialmente e per attuarsi necessita della grazia divina»¹⁹⁷. Laddove dunque l'uomo deve liberarsi e lasciarsi liberare dalla grazia in un continuo tendere verso la compiuta liberazione, Dio invece è *libero* proprio in quanto Sommo Bene, Dio è la fonte della libertà e il principio stesso della libertà, anzi Dio è propriamente la sua stessa *libertà*¹⁹⁸. Diversamente dall'uomo, quindi, Dio è pura libertà perché egli «è puro e assoluto possesso di sé»¹⁹⁹: solo Dio è totalmente ed eternamente padrone di se stesso. D'altronde, il fatto «che Dio non abbia questa possibilità di scegliere tra il bene e il male [...] che Dio sia necessitato e immutabile nel bene [...] indica non l'assenza di libertà ma la sua assoluta *libertà posse-*

¹⁹³ Cf. A. HOLGADO RAMÍREZ, «Libertad de Cristo y libertad del cristiano según san Buenaventura», 72. Lallemand, in uno dei brani integrati da Salin, collega sì anche lui la libertà al pieno compimento della volontà di Dio, ma ne parla in relazione alla libertà dell'uomo, mentre il riferimento a quella di Cristo vi resta solo implicito: «La liberté d'esprit rend notre intérieur conforme à celui de Jésus Christ. Elle demande que nous ne regardions en toutes choses que la volonté de Dieu et que nous soyons toujours disponibles à l'accomplir avec empressement». DS – 2011, 285.

¹⁹⁴ Cf. H. SANTIAGO-OTERO, «La libertad de Cristo, según las enseñanzas de san Buenaventura», 339-342. Questo problema del rapporto libertà-impeccabilità, in Bonaventura trovava più facilmente la sua soluzione, perché l'impossibilità a peccare da parte di Cristo si concilia perfettamente proprio con una nozione di libertà che non si presenta come possibilità di scelta tra bene e male, ma come pieno possesso di sé in Dio. Infatti, per il maestro di Bagnoregio, «il poter di fatto peccare appare non come segno di libertà maggiore, ma il contrario. Anche il trovarsi nella alternativa tra il bene e il male non è segno di libertà [...]; perciò solo chi non può – pur avendo la libertà – fare il male è perfettamente libero, senza limitazione e difetto alcuno». V. RISTORI, *La libertà in San Bonaventura*, 155.

¹⁹⁵ Cf. A. HOLGADO RAMÍREZ, «Libertad de Cristo y libertad del cristiano según san Buenaventura», 79-80.

¹⁹⁶ Cf. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 78.

¹⁹⁷ G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 86-87.

¹⁹⁸ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 139. Cf. inoltre V.C. BIGI, «La dottrina della libertà in san Bonaventura», 247.

¹⁹⁹ V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 209.

duta, cioè la sua sovrana autonomia e completezza di essere»²⁰⁰. Anche di tutto questo discorso, però, nella *Dottrina spirituale* non si trova traccia: certamente vi scorgiamo qua e là vari riferimenti alla libertà di Dio²⁰¹, ma nulla che si possa far risalire ad uno specifico influsso del Dottore Serafico.

3.3. La mistica della libertà

Il non poter riscontrare punti di contatto tra Lallemand e san Bonaventura riguardo il tema della libertà di Cristo o di Dio, costituisce a sua volta una forte limitazione nel momento in cui arriviamo a sviluppare ciò che aveva costituito proprio il suggerimento iniziale di questa seconda pista di ricerca di tracce bonaventuriane: cioè tentare di stabilire in che misura l'espressione «mistica della libertà», che va ascritta anzitutto al Dottore Serafico, possa anche – visto che Salin la applica all'Istruttore – essere rivelatrice di una qualche affinità del nostro gesuita con il teologo francescano²⁰².

In effetti, quando si parla di «mistica della libertà» a proposito di san Bonaventura, si applica questa espressione specificamente al rapporto analogico che il maestro di Bagnoregio individua tra libertà umana e libertà divina: alla luce di quel rapporto, la libertà dell'uomo può essere intesa nella sua dignità e nei suoi limiti, nella sua origine e nel suo fine, solo se raffrontata alla libertà di Dio; inoltre la libertà dell'uomo può trovare la sua vera realizzazione solo in quanto si orienta alla libertà di Dio e si conforma pienamente ad essa. È una «mistica della libertà» in quanto, soltanto quando possiede il proprio sé in Dio, l'uomo realizza compiutamente la propria libertà, a immagine di quella perfetta di Dio che è l'unico perfetto padrone di sé²⁰³. Ed è una «mistica della libertà» in quanto «la somiglianza con Dio è rivelata pienamente nell'uomo dall'esercizio della libertà, della quale il *dominium* è aspetto intrinseco ed essenziale, per cui una corretta signoria su se stesso e sul mondo è ciò che permette di rispecchiare il volto divino e di ricostituire la retta relazione con Dio»²⁰⁴. Dunque, per intendere propriamente la «mistica della libertà» in san Bonaventura, è essenziale tenere ben presenti le due libertà, l'umana e la divina, nel loro reciproco rapporto. Ebbene, dal momento che, riguardo la libertà di Dio (così come riguardo quella di Cristo), abbiamo dovuto escludere qualsiasi

²⁰⁰ V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 155. La possibilità di compiere il male è per Bonaventura una corruzione, non una esplicitazione, della libertà: e questo è un argomento cardine nella sua *teodicea*, perché dimostra che Dio non è coinvolto nel male presente nel mondo. Cf. M. ROSSINI, «Teodicea e Trinità in Bonaventura», 61-62.

²⁰¹ Per es. dove l'Istruttore afferma riguardo i giovani professi che «Dio vuole possederli senza ostacoli e in piena libertà». DS, 130. Oppure dove leggiamo che Dio «vuole agire liberamente ed esige che impariamo a lasciarlo agire». DS, 165. D'altra parte, quasi ogni capitolo della *Dottrina* fa riferimento ai «disegni di Dio» che non dipendono da altro se non dalla sua volontà e che sono espressione della sua libertà sovrana; a lui solo, perciò, rimane l'iniziativa e la scelta dei sentieri sui quali conduce l'uomo. Cf. F. COUREL, DS, 397, nota 6.

²⁰² Cf. sopra, 226.

²⁰³ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 208-213.

²⁰⁴ P. PALMERI, *Libertà e povertà*, 121.

possibilità di rinvenire delle tracce bonaventuriane nella *Dottrina spirituale*, allora già questo fatto in se stesso sembra voler suggerire da subito che non si possa trovare nessun vero elemento di raffronto con Lallemand nell'ambito della «mistica della libertà» intesa in questo specifico senso bonaventuriano. Ad ulteriore conferma, basti qui questa considerazione: per il Dottore Serafico, la libertà

conviene a Dio *per prius*, in modo perfettissimo, alla creatura *per posterius*, in modo analogico, imperfetto come la natura creata: la libertà nostra, come l'essere, è una libertà relativa, non assoluta. Le conseguenze di questo fatto, che sembra incontestabile, sono importanti: essendo partecipata e dipendente, la libertà creata è necessariamente *tendente*, non può, cioè, gravitare su se stessa ma è protesa in modo naturale a ricongiungersi alla libertà increata e fontale, ideale di perfezione e termine di riposo²⁰⁵.

È evidente allora, già dalla semplice lettura del passo qui sopra citato, che su questo particolare terreno non è possibile individuare alcuna affinità con l'Istruttore.

Se invece vogliamo intendere il senso mistico della libertà in san Bonaventura più generalmente come il riconoscimento che l'uomo soltanto nella libertà dello spirito può disporsi alla piena unione con Dio che gli viene incontro in Cristo²⁰⁶, e come il riconoscimento che la «forza della libertà interiore si esprime proprio nella sua capacità di superare i condizionamenti dell'esperienza sensibile e i limiti del mondo materiale, conducendo l'anima verso la contemplazione «dell'eterna luce»²⁰⁷: ebbene, solo se il senso mistico della libertà lo intendiamo in questo modo più generale, potremmo magari scorgere una certa somiglianza con Lallemand. Tuttavia è anche vero che, a questo livello generale, san Bonaventura non dice in effetti nulla di originale rispetto a quello che solitamente emerge dall'esperienza dei mistici: e cioè che la libertà è ciò per cui l'uomo diventa capace di assimilare l'azione con cui Dio attrae la sua creatura per unirla a sé²⁰⁸. Ma così dobbiamo allora tornare nuovamente a quanto già affermato prima: l'espressione «mistica della libertà» non ci permette di rilevare specifiche tracce bonaventuriane nella *Dottrina spirituale*.

Prima però di lasciare questa pista di indagine per proseguire la nostra ricerca in un altro ambito, può essere utile aggiungere ancora un'altra considerazione. Abbiamo già avuto modo di osservare che la *Dottrina* di Lallemand non si interessa propriamente di *speculare* sul concetto di libertà, del quale non si preoccupa neppure di fornire una precisa definizione²⁰⁹: in sintonia con il suo carattere squisitamente spirituale, il libro in effetti si propone piuttosto di indicare concretamente le condizioni in cui l'uomo possa *sperimentare* quella piena libertà interiore che costituisce lo spazio adeguato ed indispensabile dell'unione con Dio in Cristo. È almeno su questo terreno che sarebbe pos-

²⁰⁵ V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 135-136. Cf. anche V.C. BIGI, «La dottrina della libertà in san Bonaventura», 247.

²⁰⁶ Cf. A. HOLGADO RAMÍREZ, «Libertad de Cristo y libertad del cristiano según san Buenaventura», 71.

²⁰⁷ Cf. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 108-109.

²⁰⁸ Cf. P. AGAËSSE, «Liberté. IV. Expérience des mystiques», col. 824.

²⁰⁹ Cf. sopra, 240.

sibile allora ravvisare in qualche modo una certa affinità di fondo con l'«Itinerario della mente in Dio», che del pensiero bonaventuriano sulla libertà costituisce per così dire il «coronamento mistico-contemplativo»²¹⁰. Chiaramente si tratta però di un punto di raffronto talmente vago, che non si può certo indicare come elemento di riprova dell'esistenza di tracce bonaventuriane nella *Dottrina* di Lallemand.

4. Tre primati

4.1. Il primato della volontà

C'è un aspetto, collegato alla trattazione della libertà sviluppata da san Bonaventura, che ci può introdurre nel primo tema di quest'ultima pista di indagine del presente lavoro. Il maestro di Bagnoregio afferma infatti che la libertà, come dominio o padronanza, risulta dal concorso di ragione e volontà²¹¹. Inoltre, nell'indicare il libero arbitrio come la facoltà del dominio sugli atti di ragione e volontà, il Dottore Serafico afferma che il libero arbitrio stesso inizia nella ragione e trova il suo compimento nella volontà: in questo modo egli mette in evidenza così un primato di quest'ultima²¹². La posizione del maestro di Bagnoregio su questo argomento, che travalica la specifica trattazione della libertà e del libero arbitrio per investire globalmente tutta la sua antropologia, quindi si mostra qui decisamente differente da quella di san Tommaso d'Aquino, la quale dà invece il primato all'intelletto²¹³. Spesso si è voluto insistere molto su questa contrapposizione tra i cosiddetti volontarismo bonaventuriano ed intellettualismo tomista, ed è innegabile che ci sia a questo riguardo una certa polarizzazione di posizioni. C'è da ben sottolineare comunque il fatto che, su quest'argomento, il Dottore Serafico porta avanti un pensiero che si mantiene del tutto esente da certi eccessi del successivo volontarismo francescano, sviluppatosi con alcuni seguaci del beato Duns Scoto ed arrivato alle sue conseguenze più estreme soprattutto con Ockam: la posizione bonaventuriana, in effetti, non si può correttamente denominare *volontarista*, perchè resta comunque sempre molto equilibrata nel riconoscere alla volontà sì certamente uno statuto proprio e non dipendente dalla ragione, però con quest'ultima collabora sempre strettamente²¹⁴.

Abbiamo già visto come Salin abbia voluto indicare proprio nel primato della volontà sull'intelletto, un motivo per collegare Lallemand, per il tramite di S. Ignazio, alla

²¹⁰ Cf. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 119.

²¹¹ «Ex concursu rationis et voluntatis resultat quaedam libertas sive quoddam dominium». BONAVENTURA, *In II Sent*, d. XXV, p. I, a. un., q. 3.

²¹² «Liberum arbitrium in ratione inchoatur et in voluntate consummatur [...]. Principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit». BONAVENTURA, *In II Sent*, d. XXI, p. I, q. 6 resp. Il motivo di questo primato sta essenzialmente nel fatto che, laddove la ragione deve cedere all'evidenza, la volontà invece è sempre autonoma. Cf. V. RISTORI, *La libertà in San Bonaventura*, 79.

²¹³ Per una presentazione molto sintetica sui diversi primati in san Bonaventura e san Tommaso, cf. rispettivamente F. PORZIA, «Voluntas», 891-892; G.B. MONDIN, «Volontà», 742.

²¹⁴ Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 276-277.

posterità di san Bonaventura e dei francescani anziché di san Tommaso. Anche se è vero che ci sono alcuni passi nella *Dottrina spirituale* dove questo primato viene contraddetto²¹⁵, complessivamente possiamo convenire che esso costituisca un aspetto importante del libro. Così, oltre ad un paragrafo intitolato «Dobbiamo coltivare più la volontà che l'intelletto»²¹⁶, leggiamo per esempio che «occorre avere nella volontà un pio affetto che inclini l'intelletto a credere, senza esitare, le verità che gli sono proposte»²¹⁷: è la volontà dunque che, con il suo affetto, prevale sull'intelletto inducendolo alla fede. O ancora, riguardo l'orazione affettiva, che costituisce un progresso rispetto alla meditazione, leggiamo che in quella «ci si abbandona più agli slanci della volontà che alle riflessioni dell'intelletto»²¹⁸: i proficienti dunque, diversamente dai principianti, si appoggiano maggiormente alla volontà. Nell'«Appendice», leggiamo che «i maestri della terra [...] non ammaestrano che l'intelletto; le loro nozioni lasciano il cuore freddo. Dio può muovere la volontà; la sua luce vi porta il calore»²¹⁹: anche qui se ne ricava l'idea del primato della volontà. Tuttavia ciò ancora non dimostra che tale primato sia inteso da Lallemand nello stesso senso di san Bonaventura. Per verificarlo, conviene soffermarci su quella che i medievali chiamavano *explicatio terminorum*: è bene infatti specificare come sono da intendere qui le parole volontà ed intelletto, per appurare se l'uso che ne fanno rispettivamente il Dottore Serafico e l'Istruttore possa considerarsi equivalente.

È necessario per prima cosa specificare che, nel pensiero di san Bonaventura, il binomio di riferimento è quello di *voluntas* in parallelo con *ratio*²²⁰, e non con *intellectus* che a sua volta trova invece il suo corrispettivo nell'*affectus*. Questa sottile distinzio-

²¹⁵ Per es: «La fede [...] perfeziona le cognizioni che spingono la volontà ad agire». DS, 97. Quindi la volontà è spinta dall'intelletto (qui indicato dalla cognizioni) che la precede. Più avanti leggiamo: «Quando Dio vuole rendersi perfettamente padrone di un'anima comincia con il conquistarne l'intelletto, comunicandogli una fede viva. Poi scende nella volontà, nella memoria, nell'immaginazione, nell'appetito concupiscibile e irascibile, impossessandosi a poco a poco di tutte queste facoltà». DS, 98. Qui dunque c'è una gerarchia presieduta dall'intelletto, in cui la volontà sta in seconda posizione. Quest'altro passo contraddice il primato della volontà in modo ancora più netto: «La volontà umana [...] pende di più dal lato del male, è cieca e ha bisogno dei lumi e della guida dell'intelletto per conoscere gli oggetti e regolare la sua condotta». DS, 351. In un altro passo leggiamo che «l'intelletto, fra tutte le facoltà, è quella che è più pura nella sua operazione». DS, 347. Qui vi è stabilito un primato assoluto dell'intelletto per via della sua purezza. Inoltre, nel valutare le varie divisioni dei gradi della contemplazione, Lallemand afferma che «la più giusta è quella che prende le mosse dal lato dell'intelletto e dei diversi modi di conoscere Dio e le cose divine». DS, 393. A proposito di quest'ultimo passo, Salin afferma che comunque qui non si rinnega il primato della volontà, ma che questa classificazione viene preferita perché meno soggetta alle illusioni. Cf. DS – 2011, nota 30.

²¹⁶ DS, 289. Nel paragrafo, cogliamo l'esortazione a «coltivare specialmente la volontà» e leggiamo del rimorso confessato in punto di morte dal card. Du Perron «per essersi impegnato, nella sua vita, più ad arricchire l'intelletto con lo studio che a perfezionare la volontà con la pratica della vita interiore». *Ivi*.

²¹⁷ DS, 254.

²¹⁸ DS, 370. Similmente, in uno dei brani integrati da Salin, leggiamo: «La méditation ou l'oraison de discours dispose peu à peu l'âme à l'oraison d'affection. C'est ainsi qu'on appelle celle où la volonté agit plus que l'entendement». DS – 2011, 341.

²¹⁹ DS, 425.

²²⁰ Un esempio lo si può osservare nella citazione riportata sopra, alla nota 211.

ne è di assoluta importanza nell'antropologia bonaventuriana e costituisce una specificità del maestro di Bagnoregio rispetto ad altri teologi della scolastica. *Intellectus* ed *affectus*, infatti, sono per lui potenze semplici e radicali dell'anima, che concernono rispettivamente il potere di conoscere e quello di appetire (e dunque di amare): luce intellettuale e spinta motrice. La *ratio* e la *voluntas* sono invece potenze complesse, che nascono dall'incontro di luce e moto: la *ratio* è la conoscenza mossa dall'affettività, la *voluntas* è l'affettività illuminata dalla conoscenza. Perciò parlare di un primato della volontà sull'intelletto in san Bonaventura è di per sé un grosso errore, perché usa la prospettiva di una polemica – quella tra volontarismo e intellettualismo rispettivamente di scuola francescana e tomista – a lui posteriore e sostanzialmente estranea²²¹. È evidente che quanto qui sopra affermato, lascia prevedere con grande facilità quale dovrà essere il risultato della nostra indagine volta a cercare tracce bonaventuriane nell'ambito del tema che stiamo affrontando adesso.

Nella *Dottrina spirituale* non compare mai il termine *intellect* usato da Salin nell'indicare il primato della volontà²²². Lallemand, invece, usa sempre il termine *entendement* – di uso più corrente e meno tecnico rispetto al più antico *intellect*²²³ – mettendolo in diretta relazione con *volonte*²²⁴: intelletto e volontà quali potenze dell'anima²²⁵. Egli non si sofferma a dare la definizione di questi termini, tuttavia da vari passi del libro ricaviamo che egli li intende secondo il significato che si era attestato nella tradizione spirituale, e cioè l'intelletto come la potenza che presiede alla conoscenza, e la volontà come la potenza che presiede agli affetti²²⁶. Dalla tradizione, Lallemand aveva appreso inoltre a collegare

²²¹ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 18-23. Si tratta tuttavia di un errore piuttosto diffuso: cf. per es. F. PORZIA, «Voluntas», 891.

²²² Leggiamo infatti nel suo francese: «le primat de la volonté sur l'intellect». D. SALIN, «Introduction», 21-22.

²²³ Riguardo al secondo dono dello Spirito Santo, Lallemand ricorre al termine *intelligence*, come del resto si usa in francese ancor oggi. Cf. per es. DS – 2011, 168.175.182-184. Qui chiaramente le edizioni italiane traducono con «intelletto», perché è questo il termine che la nostra lingua usa per il corrispondente dono dello Spirito. Del resto anche il latino a questo proposito usa «intellectus» e non «intellegentia», come infatti è attestato sia in san Bonaventura che in san Tommaso.

²²⁴ Per es.: «l'entendement et la volonté sont les deux principes de la malice comme de la bonté des créatures libres». DS – 2011, 134. Entrambe le edizioni italiane traducono sempre «entendement» con «intelletto».

²²⁵ Riguardo il numero di tali potenze, di solito Lallemand ricorre alla coppia intelletto-volontà; talvolta aggiunge la memoria (cf. per es. DS, 148), come nella triade usata da S. Ignazio (cf. [ES 45], [ES 50], [ES 246], [Cost 153-156], in SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, 206.207.276.663-664); e altre volte aggiunge l'immaginazione e/o la concupiscenza (cf. per es. DS, 217).

²²⁶ Per es.: «In questa sospensione dell'anima chi agisce di più è ora l'intelletto, ora la volontà, secondo che Dio comunica al nostro spirito più luce di conoscenza o più ardore di affetti». DS, 381. Oltre che in questo senso specifico di potenza spirituale sede dell'affettività, nella *Dottrina* la parola *volonté* appare più spesso nel suo significato più comune: come capacità di volere che esplica un desiderio, una decisione, un bisogno; come intenzione decisa di ottenere qualcosa; come buona o cattiva disposizione d'animo a fare qualcosa; come impegno nel compiere i propri doveri o tralasciarli. Almeno un accenno bisogna poi fare al tema, particolarmente caro a Lallemand, dell'abnegazione della propria volontà, spogliandosi

l'intelletto alla persona del Verbo e la volontà alla persona dello Spirito Santo²²⁷.

Nella *Dottrina spirituale* incontriamo spesso anche il termine *raison* che, là dove non è adoperato col significato di causa o motivo, vi appare usato genericamente per indicare la facoltà del pensare, del distinguere il vero dal falso, del giudicare, del determinare la propria condotta. Lallemand spesso abbina la «ragione» (frequentemente qualificata con l'aggettivo «umana») con la prudenza naturale e il buon senso in contrasto con la fede²²⁸, molto spesso abbina «il lume della fede e quello della ragione»²²⁹. Però mai mette in relazione la ragione con la volontà: quest'ultima infatti, come abbiamo visto, lui la collega con l'intelletto.

Queste osservazioni sulle parole intelletto-volontà-ragione all'interno della *Dottrina spirituale*, confrontate con quanto abbiamo visto in precedenza sul pensiero del Dottore Serafico al riguardo, ci permettono di escludere la possibilità di rinvenire specifiche tracce bonaventuriane nell'ambito del primato della volontà. Se è vero che manca un'influenza diretta del maestro francescano, possiamo però certamente dire che Lallemand si rifà a tutta una lunga tradizione spirituale che aveva affermato il primato della volontà sull'intelletto: una tradizione che aveva trovato in sant'Agostino il suo autorevole iniziatore²³⁰ e poi, per il tramite dei vittorini e dopo soprattutto di san Bonaventura, era passata nella *Devotio moderna* e da lì in Sant'Ignazio²³¹.

4.2. Il primato dell'amore

Secondo quella stessa tradizione spirituale iniziata da Sant'Agostino, affermare il primato della volontà sull'intelletto equivaleva ad affermare parimenti il primato dell'amore sulla conoscenza. Il santo vescovo di Ippona – nel considerare le tre potenze dell'anima come specchio della Santissima Trinità, e nel considerare quindi in particolare la volontà come specchio dello Spirito Santo – aveva infatti stabilito un'inscindibile

di ogni proprio desiderio e preferenza, per volere solo quello che vuole Dio. Cf. per es. DS, 93.164.188. Tuttavia, quando si parla di primato della volontà, la parola ha solo il senso tecnico visto sopra.

²²⁷ «Dobbiamo imitare Dio nella sua vita interiore, che in lui è infinita tanto per l'attività dell'intelletto, per la quale è il principio della Persona del Verbo, quanto per l'attività della volontà, per la quale è il principio della Persona dello Spirito Santo». DS, 269. «Gesù Cristo [...] procede dal Padre per via d'intelletto e di conoscenza, come lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio per via di volontà e di amore». DS, 347. Era stato per primo sant'Agostino a collegare le tre potenze dell'anima – memoria, intelletto, volontà – alle tre Persone divine. Per es.: «cernerent Trinitatem Deum, in nostra memoria, intellegentia, voluntate». SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, XV,20,39. Si noti che il santo vescovo qui usa il termine *intellegentia*, ma altrove, anche in questo stesso libro XV da cui è tratto il passo sopracitato, usa il termine *intellectus*. Diversamente da san Bonaventura, in sant'Agostino i due termini sono interscambiabili.

²²⁸ Per es si lamenta di quelli che si fanno «guidare solo dalla ragione umana e dalla prudenza naturale, non servendosi quasi della fede che per non andare contro di essa. Si applicano a perfezionare la ragione e il buon senso, senza darsi pensiero di crescere nella fede». DS, 98.

²²⁹ DS, 153.

²³⁰ Cf. L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, 13-127.

²³¹ Cf. A. SOLIGNAC, «Volonté», col. 1227-1240. Cf. inoltre D. SALIN, «Voluntad», 1789.

associazione tra volontà e amore²³². Sulla stessa linea di pensiero avrebbe poi proseguito e approfondito Guglielmo di Saint-Thierry nella sua famosa *Lettera d'oro*²³³.

San Bonaventura, detto Dottore Serafico appunto perché è il teologo dell'amore ardente²³⁴, riconosce a sua volta «nella volontà il riflesso dello Spirito Santo, che è l'amore che muove all'azione»²³⁵; ed afferma che «solo l'amore rende sapienti; chi ama conosce meglio di tutti, per affinità, il mistero di Dio che è amore. [...] Di qui la celebre affermazione secondo la quale la vecchietta che è ignorante, ma possiede la carità, conosce i misteri e le essenze delle cose meglio di un grande maestro»²³⁶. Ne consegue quell'assoluto primato dell'amore sulla conoscenza, che però non è disistima di quest'ultima, quanto piuttosto un finalizzarla totalmente all'unione con Dio. Perciò

dal punto di vista della conoscenza, Bonaventura fa la scelta di colui che lascia il poco che si guadagna con fatica [...] per possedere il tutto che viene dato allo spirito amante. Inutile farsi vanto per la conoscenza di opinioni che uomini illustri hanno proposto tra molte incertezze, quando tutto può essere disvelato al cuore puro che accetta di essere piccolo. Non è disprezzo per il sapere; al contrario, si desidera qui soltanto un sapere che sia il frutto della luce originaria e fontale²³⁷.

Non possiamo qui non ammettere una forte affinità con tanti passi della *Dottrina spirituale*. Per esempio là dove Lallemand afferma:

Darsi alla lettura di grandi opere ascetiche e compulsare molti libri spirituali non giova affatto per acquistare la scienza della vita interiore. È dall'alto che vengono l'unzione e la luce che la insegnano. Un'anima pura ne imparerà di più in un mese mediante l'infusione della grazia che altri in molti anni attraverso la fatica dello studio²³⁸.

Tuttavia bisogna riconoscere che questa posizione del nostro gesuita si inserisce nel già notato sospetto verso l'intellettualismo che egli condivide con tutta la corrente francescana in genere²³⁹, senza che si possa però indicare un qualche più stretto legame propriamente con il maestro di Bagnoregio a questo riguardo.

²³² Scrive infatti: «voluntas Dei si et proprie dicenda est aliqua in Trinitate persona, magis hoc nomen Spiritui Sancto competit, sicut caritas. Nam quid est aliud caritas, quam voluntas? [...] De Spiritu autem Sancto nihil in hoc aenigmate quod ei simile videretur ostendi, nisi voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas» SANT'AGOSTINO, *De Trin*, XV, 20,38.21,41.

²³³ Nella *Lettera d'oro*, la crescita spirituale scorre lungo il binario volitivo-affettivo: la volontà come facoltà dell'amore è al principio dell'itinerario spirituale descritto da Guglielmo, e non a caso la ritroviamo all'inizio di ciascuno dei tre stati (l'uomo animale, razionale, spirituale) dell'itinerario stesso. Cf. G. COMO, «Introduzione», 65-73. Si veda per es. come collega la volontà ai tre gradi dell'amore: «Haec [voluntas naturalis], cum sursum tendit, sicut ignis ad locum suum: hoc est, cum sociatur veritati et movetur ad altiora, amor est; cum ut promoveatur, lactatur a gratia, dilectio est; cum apprehendit, cum tenet, cum fruitur, caritas est, unitas spiritus est, Deus est, Deus enim caritas est». G. DE SAINT-THIERRY, *La lettera d'oro*, 219.

²³⁴ A. POMPEI, «L'amore nella mistica bonaventuriana», 31.

²³⁵ F. PORZIA, «Voluntas», 892.

²³⁶ G. BESCHIN, «Amor», 168.

²³⁷ M. MALAGUTI, «Introduzione», 24.

²³⁸ DS, 225.

²³⁹ Cf. sopra, 222-223.

Teologo dell'amore, san Bonaventura ne afferma il primato soprattutto nell'esperienza mistica. Diversamente da san Tommaso d'Aquino per il quale la contemplazione è soprattutto un'azione dell'intelletto che poi genera l'amore²⁴⁰, il Dottore Serafico – pur senza rinnegare la vocazione speculativa dell'uomo – afferma l'insufficienza dell'intelletto per l'esperienza mistica, ed intende la contemplazione come azione della volontà e frutto dell'amore²⁴¹. In ciò, egli si riallaccia così ancora una volta a sant'Agostino, per il quale la contemplazione è una conoscenza che si genera dall'amore per Dio e conduce ad amarlo di più²⁴². Per questo, nel prologo dell'«Itinerario della mente in Dio», san Bonaventura invita il lettore a tener conto più di quello che ravviva l'affetto che di quanto erudisce l'intelletto²⁴³, e alla fine del percorso che conduce alla suprema esperienza mistica, proclama che nella contemplazione l'assoluto primato spetta all'amore piuttosto che alla conoscenza²⁴⁴.

Di un primato dell'amore nella contemplazione, potremmo parlare anche a proposito del nostro Lallemand. Nel definire la contemplazione, scrive infatti che essa «è una visione di Dio o delle cose divine semplice, libera, penetrante, certa, che procede dall'amore e che tende all'amore»²⁴⁵. È l'amore, l'elemento principe di questa definizione: per sottolinearlo, il Nostro ripete la parola amore per due volte, anche se grammaticalmente sarebbe bastato sostituirla la seconda con un pronome. E più avanti spiega: «Procede dall'amore e tende all'amore. È l'esercizio della più pura e perfetta carità. L'amore è il suo principio, la sua pratica e il suo termine»²⁴⁶. Tuttavia, questo non può bastare per riconoscerci qui una precisa traccia bonaventuriana²⁴⁷: ancora una volta, notiamo una certa affinità dell'Istruttore con il Dottore Serafico, ma senza poter dimostrare una derivazione diretta.

4.3. Il primato della contemplazione

Anche per quest'ultimo tema, possiamo riscontrare una rimarchevole somiglianza di vedute tra i nostri due autori, senza poter dire tuttavia che questa somiglianza possa

²⁴⁰ Cf. I. BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino*, XLI. Cf. anche B. MONDIN, «Contemplazione», 149. L'Aquinata consacra la nota formula scolastica *nihil volitum quin praecognitum*: si può amare solo ciò che si conosce.

²⁴¹ Cf. A. POMPEI, «Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana», 16. Inoltre cf. M. MALAGUTI, «Contemplatio», 270.

²⁴² Per sant'Agostino, infatti, l'amore accresce il desiderio di conoscere meglio ciò che si ama e che già si conosce almeno in piccola parte. Cf. L. BORRIELLO, «Contemplazione», 549.

²⁴³ «Rogo igitur [...] magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus». BONAVENTURA, *Itiner*, Prol, 5.

²⁴⁴ «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum». BONAVENTURA, *Itiner*, VII, 4.

²⁴⁵ DS, 378.

²⁴⁶ DS, 379.

²⁴⁷ Del resto, il primato dell'amore nella contemplazione è rilevabile, per es., anche nella definizione che ne dà S. Giovanni della Croce nella *Noche oscura*: «La contemplación es ciencia de amor [...] porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios». GIOVANNI DELLA CROCE, *Tutte le opere*, 2226. E comunque, come nota Salin, è probabile che Lallemand abbia ripreso la definizione di contemplazione da Alvarez de Paz. Cf. D. SALIN, DS – 2011, 372, nota 11.

essere spiegata come un'influenza diretta del Dottore francescano sull'Istruttore gesuita. Per Bonaventura, come il primato dell'amore non esclude la conoscenza ma indica che quest'ultima proprio nell'amore trova la sua compiutezza, così il primato della contemplazione non nega l'azione ma manifesta che quest'ultima trova proprio nella contemplazione la linfa che la rende veramente feconda: vi è un'inscindibilità delle rispettive due componenti, intanto che si afferma la priorità dell'una sull'altra²⁴⁸. Un'affermazione simile potrebbe essere applicata anche a Lallemand; tuttavia nulla autorizza poi a concludere che questi abbia derivato la sua propensione a concedere un primato alla contemplazione proprio dal maestro di Bagnoregio, visto che un simile primato è un dato costante nella storia della spiritualità, ed è anche anteriore al cristianesimo²⁴⁹. Lungo tutto il suo volume, il p. Bartók analizza ampiamente il contesto e le motivazioni che stanno alla base di questa caratteristica della spiritualità dell'Istruttore²⁵⁰; ma voler affermare che essa possa essere collegata in qualche modo anche all'assorbimento da parte di Lallemand della mistica bonaventuriana – magari facendo leva sul fatto che le opere spirituali del Dottore Serafico costituivano una componente importante delle letture previste nella formazione dei gesuiti²⁵¹ – ha tutto il sapore di un'indebita forzatura.

Se poi proseguissimo la ricerca anche negli aspetti collaterali del primato della contemplazione, ancora per cercare un sostegno all'ipotesi che Lallemand possa essere annoverato tra la posterità di san Bonaventura, non avremmo risultati migliori. Per esempio, non si potrebbe cercare un appoggio pensando che Lallemand ricorre a quella triplice scansione della vita spirituale in purgativa, illuminativa e unitiva che – facendo però riferimento alla *via* anziché alla *vita* – era stata per così dire consacrata da san Bonaventura nella sua famosa opera «Le tre vie»²⁵². Infatti tale appoggio non reggerebbe, sia perché all'epoca del nostro gesuita quella triplice scansione era ormai da circa quattro secoli entrata a pieno titolo nella tradizione spirituale, arricchendosi nel frattempo di vari altri apporti²⁵³; sia anche perché Lallemand resta alieno da quella mistica sponsale che è invece il punto di approdo della triplice via bonaventuriana²⁵⁴.

²⁴⁸ Cf. A. BLASUCCI, «Il posto di S. Bonaventura nella spiritualità del suo tempo e nei suoi tempi», 64.

²⁴⁹ Cf. L. BORRIELLO, «Contemplazione», 546.

²⁵⁰ Per esempio l'aura mistica, a cui Lallemand era sensibile, del *Grand Siècle* in generale e del movimento dei *neoterici* (giovani mistici gesuiti attivi negli anni Venti del XVII sec.) in particolare; il declino spirituale che si accompagnava alla crescita straordinaria della Compagnia e al quale Lallemand voleva reagire in linea con le direttive del generale Acquaviva; la personale interpretazione del nostro Istruttore riguardo la priorità dei mezzi spirituali su quelli naturali nel paragrafo [813] delle *Costituzioni*; la sua critica dell'attivismo e del legalismo.

²⁵¹ Cf. sopra, 216-217.

²⁵² Per una sintetica presentazione della struttura e dei contenuti di quest'opera bonaventuriana, che è stata definita la «Summa della teologia mistica», cf. M. SCHLOSSER, «Triplex via», 827-831.

²⁵³ Cf. A. SOLIGNAC, «Voies (purificative, illuminative, unitive)», col. 1206-1211.

²⁵⁴ «Necesse est ergo [...] sibi comparet, ut scilicet habeat soporem pacis, splendorem veritatis, dulcorem caritatis. In his enim tribus requiescit ipse Deus et inhabitat tamquam in proprio solio. Necesse est igitur, ad unumquodque trium praedictorum per tres gradus ascendere secundum triplicem viam, scilicet purgativam, quae consistit in expulsionem peccati; illuminativam, quae consistit in imitatione Christi; unitivam, quae consistit in susceptione Sponsi». BONAVENTURA, *De tripl. via*, III,1.

Nemmeno si potrebbe far riferimento, in sostegno sempre dell'ipotesi di tracce della mistica del Dottore Serafico nella *Dottrina* di Lallemand, a qualche particolare elemento comune, quale può essere per esempio l'assimilazione della contemplazione alla vera sapienza²⁵⁵: infatti si può far risalire alla comune derivazione dal pensiero di Sant'Agostino²⁵⁶. Un altro esempio potrebbe essere – e qui rispondiamo all'ultimo nostro quesito che era rimasto in sospeso²⁵⁷ – il concetto di perfezione, definito da Lallemand come unione con Dio²⁵⁸: anche san Bonaventura lo concepisce in maniera simile²⁵⁹; e tuttavia da un lato abbiamo visto pure che tale concezione era anche per san Tommaso²⁶⁰, dall'altro lato nel maestro francescano c'è una sottolineatura tutta minoritica della povertà come mezzo assolutamente privilegiato nel cammino verso unione con Dio²⁶¹, che resta estranea a Lallemand. Anche la constatazione che per Lallemand, come per san Bonaventura, la contemplazione non è un dono riservato a pochi privilegiati, ma una mèta accessibile per tutti coloro che si avviano per il cammino di perfezione con costanza e generosità²⁶², non vale come prova, visto che non è una prerogativa esclusiva di san Bonaventura e si possono facilmente trovare altri autori spirituali che condividono questa convinzione.

Si potrebbe ancora continuare con gli esempi, ma questo non cambierebbe la necessità di ammettere che, se è pur vero che entrambi i nostri autori danno un primato alla contemplazione, questo fatto non può essere considerato una riprova di particolari tracce bonaventuriane nella *Dottrina spirituale* di Lallemand.

²⁵⁵ Lallemand afferma: «La contemplazione è la vera sapienza». DS, 374. Il III cap. del *De triplici via*, si intitola «De contemplatione, qua pervenitur ad veram sapientiam». BONAVENTURA, *De tripl. via*, III. Inoltre, nell'*Itinerarium* il Dottore Serafico riprende il riferimento alla tre vie e anche qui collega la contemplazione alla sapienza: «ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione». ID., *Itiner*, I,8.

²⁵⁶ Il santo vescovo di Ippona aveva infatti scritto: «ad contemplationem sapientiam [...] pertinere». SANT'AGOSTINO, *De Trin*, XII, 14,22.

²⁵⁷ Cf. sopra, 220.

²⁵⁸ Per es., nel capitolo recuperato da Salin sulla custodia del cuore, leggiamo: «Et puisque notre perfection consiste en notre union avec Dieu, il est manifeste que nous ne pouvons espérer aucune perfection sans une continuelle attention à la garde de notre cœur». DS – 2011, 143. Altrove leggiamo: «La perfezione della vita unitiva [...] consiste nell'intima unione con Dio». DS, 274. Cf. inoltre DS, 343.359.

²⁵⁹ Cf. J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, 237.

²⁶⁰ Cf. sopra, 220.

²⁶¹ Cf. K.S. FRANK, «Perfection. III. Moyen Âge», col. 1127.

²⁶² Per esempio, parlando del dono della presenza di Dio, Lallemand dice che «Egli ce la dà quando da parte nostra facciamo tutto quello che possiamo e tutto quello che dobbiamo». DS, 373. E ancora: «si sente dire recisamente che si tratta di doni straordinari che Dio elargisce solo quando e a chi egli vuole, che non bisogna né desiderarli né domandarli; così se ne chiude per sempre la porta a tutti. È un grave sopruso». DS, 375. Da simili brani si ricava l'impressione che per Lallemand la contemplazione non è un giardino chiuso cui solo pochi favoriti hanno accesso, ma un campo aperto a tutti coloro che intraprendono un cammino di purificazione del cuore e si lasciano guidare docilmente dallo Spirito Santo. Cf. anche A. POTTIER, *Le P. Louis Lallemand et les grands spirituels de son temps*, 206. Quanto a tale questione in San Bonaventura: «Sì, la divina contemplazione è un dono di Dio, ma un dono che si offre a tutti e tutti effettivamente possiamo riceverlo». A. DA CITTADUCALE, «Lo spirito contemplativo al tempo di S. Bonaventura e nel mondo di oggi», 43.

Conclusione

La parola italiana «traccia» indica un'orma, un'impronta, un segno più o meno vago lasciato da qualcosa o da qualcuno: un segno che indica la presenza precedente o il passaggio di quel qualcosa o di quel qualcuno, e che rimane ad indicarne la passata esistenza. La traccia è allora ciò che ne resta come residuo ed è perciò l'indizio di un qualsivoglia contatto²⁶³.

Aver usato il termine «traccia» nel titolo di quest'articolo – titolo scelto sulla base di un'idea ispirata da un'osservazione del p. Salin e sull'onda del centenario bonaventuriano celebrato lo scorso anno – significa quindi che il tema svolto ha voluto indirizzare l'attenzione appunto sui segni che poteva eventualmente aver lasciato, nella sua *Dottrina spirituale*, il contatto di questo antico Istruttore di Terzo Anno, Louis Lallemand, con il pensiero del Dottore Serafico. Che un contatto, che fosse stretto oppure solo blando, doveva comunque esserci stato, era dimostrato già da due elementi riscontrabili da una semplice lettura del libro che raccoglie gli appunti delle conferenze date dal gesuita nel suo incarico di Istruttore: il primo elemento è costituito anzitutto dalla sia pur breve citazione nella *Dottrina* di un opuscolo del maestro francescano, il *Tractatus de praeparatione ad missam*; l'altro elemento, dal fatto che Lallemand in due ulteriori occasioni nel libro nomina san Bonaventura. Un altro indizio di contatto è stato ricavato dal fatto che la lettura di alcune opere del Dottore Serafico era prescritta nella formazione spirituale dei giovani gesuiti all'epoca di Lallemand, perciò anche lui all'epoca della sua formazione doveva averle conosciute, e poi a sua volta adoperate per i suoi discepoli nei suoi successivi compiti di formatore. Del resto, la grande fama e diffusione di cui godevano nel XVII tante opere di san Bonaventura, soprattutto quelle mistiche, può anche far presumere che un uomo di larga cultura come l'Istruttore ne abbia lette anche oltre quelle direttamente prescritte dalle direttive della Compagnia di Gesù.

L'indagine, di cui quest'articolo presenta i risultati, ha mostrato che le tracce specificamente bonaventuriane nella *Dottrina spirituale* di Lallemand sono comunque piuttosto poche. Nei diversi ambiti in cui si è cercato di scovarne l'esistenza, a volte si è dovuto constatare che erano del tutto assenti o quasi, così nel campo della cristologia, della mariologia, della libertà di Cristo e di Dio e nella collegata mistica della libertà. Quando talvolta in qualcuno di questi ambiti si poteva individuare una qualche affinità – come nei tre primati della volontà, dell'amore, della contemplazione – la si poteva far risalire a qualche tradizione teologico-spirituale più vasta, e dunque al di fuori di un rapporto di derivazione diretto da san Bonaventura a Lallemand.

I campi di indagine in cui si sono trovati risultati più consistenti, sono da un lato la spiritualità eucaristica per il tramite dell'opuscolo citato dal gesuita, dall'altro lato il tema della libertà dell'uomo. E tuttavia nel secondo di questi campi, le somiglianze ben evidenti non hanno potuto essere indicate come prova incontrovertibile di un'influenza diretta da parte del maestro di Bagnoregio.

²⁶³ Cf. I. SORDI, «Traccia», 187.

Dunque bisogna concludere che non si è potuto trovare una verifica piena al suggerimento iniziale da cui era scaturita la ricerca, quasi che Lallemand possa poi essere annoverato «nella posterità di san Bonaventura e dei francescani». Se è pur vero che alcune somiglianze con loro si possono riscontrare nella *Dottrina spirituale* – e comunque magari più con il pensiero francescano in genere, ma meno con quello propriamente bonaventuriano – sembra però poi una forzatura voler indicare una sorta di discendenza del gesuita da loro, come la parola «posterità» lascerebbe intendere. Piuttosto è da dire che tali somiglianze rientrano in una caratteristica propria di Lallemand: quella di assorbire e amalgamare nella sua spiritualità numerose suggestioni di varia provenienza, presenti nel *milieu* in cui è vissuto.

Se il senso della ricerca fosse però solo quello di dimostrare la plausibilità o meno dell'esistenza di tracce del pensiero di un maestro francescano medievale nel libro di un gesuita degli inizi del *Grand Siècle*, tutta la fatica affrontata per svolgere la ricerca stessa sarebbe a dir poco sproporzionata e alla fine sterile. Invece, da un lato il lavoro fatto è anzitutto servito a soffermare l'attenzione su alcuni aspetti della *Dottrina* lallemandiana che meritavano di essere studiati più a fondo (in particolare il tema della libertà); dall'altro lato, dalla ricerca svolta si possono ricavare, là dove sono emerse delle affinità tra i due autori in ciascuno dei tre ambiti nei quali si è scelto di cercare le tracce, alcuni interessanti spunti di riflessione che possono risultare utili anche all'uomo contemporaneo. In effetti san Bonaventura e Lallemand, assieme, hanno ancora qualcosa da insegnarci.

Nell'ambito della spiritualità eucaristica, con l'opuscolo su «La preparazione alla Messa» pur indirizzato specificamente ai sacerdoti, san Bonaventura insieme a Lallemand possono ancora molto aiutare ogni cattolico di oggi – che spesso partecipa a celebrazioni eucaristiche interpretate e vissute troppo sociologicamente – a penetrare più a fondo nell'intimità del mistero dell'Eucaristia, ad esaminarsi con attenzione sulla fede con cui si accosta alla Comunione in cui è realmente presente Cristo, ad interrogarsi con sincerità sui propri propositi e disposizioni d'animo, ad evitare di comunicarsi mentre il peccato non assolto con il sacramento della riconciliazione separa da Cristo e dalla Chiesa, a non presumere impudentemente che i peccati siano perdonati con il solo accostarsi all'Eucaristia, a non comunicarsi in modo tiepido e distratto, a non tralasciare la celebrazione per pigrizia e noncuranza, ad accostarsi all'altare con lo sguardo davvero rivolto a Dio.

Nell'ambito della libertà, san Bonaventura insieme a Lallemand hanno tanto da insegnare ancora all'uomo contemporaneo che, affamato di libertà, pensa che essa consista anzitutto nell'assenza di costrizioni, vincoli e ostacoli, nell'autodeterminazione, nell'autorealizzazione, nella possibilità di scegliere senza condizionamenti e a proprio piacimento, nel realizzare tutti i propri desideri, nell'indipendenza, nella liberazione dalla miseria, nel manifestare i propri pensieri senza limitazioni, e così via. Certamente tutte queste concezioni di libertà contengono la loro parte di verità, ma i nostri due autori, il francescano ed il gesuita, ricordano che solo quando si auto-possiede in Dio, solo liberandosi in Lui e da Lui facendosi liberare dal peccato, allora sì che l'uomo è davvero libero: lontano da Dio, l'uomo si aliena anche da sé e si auto-espropria; in Dio, l'uomo è davvero padrone di sé e realizza pienamente la propria dignità, trovando al contempo quella piena felicità a cui costitutivamente anela.

Nell'ambito del primato dell'amore sulla conoscenza (sostanzialmente equivalente al primato della volontà sull'intelletto) e del primato della contemplazione sull'azione, san Bonaventura insieme a Lallemand possono indicare ancora all'uomo di oggi le priorità che guidano ad una pienezza di vita. Il primato dell'amore, come rimedio per l'uomo contemporaneo sempre più proteso verso un sapere prometeico che esclude Dio e che, accarezzando la supponenza ed alimentando la superbia, genera la convinzione arrogante che non ci siano limiti alla scienza; un sapere prometeico che dà all'uomo l'illusione di sentirsi un dio e intanto lo aliena dall'Altro, dagli altri e da se stesso. Il primato della contemplazione come rimedio per l'uomo contemporaneo sempre più proteso verso un attivismo efficientista che pervade tutta la nostra società, non risparmiando neanche gli ambienti pastorali, e che produce frammentazione vorticoso ed agitazione frenetica, ansia da prestazione e frustrazione nel momento in cui non si ottiene il risultato agognato.

Nonostante i limiti di quest'articolo – che derivano anzitutto dalla necessità di contenerne le dimensioni e perciò tanti punti del discorso sono rimasti solo appena accennati – esso può comunque dare un suo contributo agli studi sulla *Dottrina spirituale* di Lallemand. Del resto il libro del gesuita offre sufficiente ricchezza di temi, tale che uno studioso interessato potrà, con grande soddisfazione, ricavarne numerosi stimoli di lavoro.

Sigle e abbreviazioni

<i>al.</i>	<i>alii</i>
AHSI	<i>Archivium Historicum Societatis Iesu</i>
<i>Ant</i>	<i>Antonianum</i>
<i>Brevil.</i>	<i>Breviloquio (Breviloquium)</i>
cf.	<i>confer</i>
<i>CivCatt</i>	<i>La Civiltà Cattolica</i>
<i>Cost</i>	<i>Costituzioni</i>
DB	E. Caroli, ed., <i>Dizionario Bonaventuriano</i> , Editrici Francescane, Padova 2008.
<i>De Trin</i>	<i>De Trinitate</i>
<i>De trip. via</i>	<i>De triplici via</i>
DF	E. Caroli, ed., <i>Dizionario Francese. Spiritualità</i> , Edizioni Messaggero, Padova 1995.
DHGE	A. Baudrillart, ed., <i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i> , IX, Letouzey & Ané, Paris 1937.
<i>DocSeraph</i>	<i>Doctor Seraphicus</i>
<i>DocVir</i>	<i>Doctor Virtualis. Rivista online di storia della filosofia medievale</i>
NDM	L. Borriello – <i>al.</i> , ed., <i>Nuovo Dizionario di Mistica</i> , Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2016.
DEI	J. García de Castro, ed., <i>Diccionario de Espiritualidad Ignaciana</i> , I, II, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007
DET	B. Mondin, <i>Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino</i> , Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.
DSAM	M. Viller – <i>al.</i> , ed., <i>Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire</i> , IV, IX, XVI, Beauchesne, Paris 1953-1995.
ed.	<i>edidit, ediderunt</i>
es.	<i>esempio</i>
ES	<i>Esercizi spirituali</i>
EURL	P. Lecaldano – <i>al.</i> , <i>Enciclopedia Universale Rizzoli Larousse</i> , XV, Rizzoli Editore, Milano 1971.

FF	<i>Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare</i> , Editrici francescane, Padova 2004.
Id.	<i>Idem</i>
Ign	<i>Ignaziana. Rivista di Ricerca Teologica</i>
In II Sent	<i>In secundum librum Sententiarum</i>
Itiner	«Itinerario della mente in Dio (Itinerarium mentis in Deum)»
Man	<i>Manresa</i>
MiscFr	<i>Miscellanea Franciscana</i>
n.	numero
pag.	pagina
PraeMiss	«La preparazione alla Messa (De praeparatione ad Missam)»
Prol.	Prologo
RAM	<i>Revue d'Ascétique et de Mystique</i>
RSI	<i>Rivista storica italiana</i>
segg.	seguenti
SpirJes	<i>Studies in the Spirituality of Jesuites</i>
STh	<i>Summa Theologiae</i>
StFr	<i>Studi francescani</i>
TeoEsp	<i>Teología espiritual</i>

Bibliografia

Fonti

1. Fonte principale

- LALLEMANT L., *Dottrina spirituale. La vita e la dottrina spirituale del Padre Louis Lallemant della Compagnia di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.
- , *Doctrine spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris 2011.

2. Altre fonti

- ACQUAVIVA, C., «De Officii Divini recitatione, ac celebratione Missae», in *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu, Joannem Mursium, Antuerpiae 1635*, 352-364.
- BELLARMINI, R., «Concio III. De Eadem Dominica prima Adventus», in ID., *Opera Omnia. V. Conciones*, Josephum Giuliano Editorem, Neapoli 1861, 18-24.
- BONAVENTURA, «Collazioni sui sette doni dello Spirito Santo (Collationes de septem donis Spiritus Sancti)», in *Sermoni teologici*, II, Città Nuova, Roma 1995, 129-288.
- , «Il mistero della Trinità (De mysterio Trinitatis)», in *Opuscoli teologici*, I, Città Nuova, Roma 1993, 127-493.
- , *In secundum librum sententiarum*, Typographi Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885.
- , «Itinerario della mente in Dio (Itinerarium mentis in Deum)», in *Opuscoli teologici*, I, Città Nuova, Roma 1993, 495-570.
- , «La preparazione alla Messa (Tractatus de preparatione ad missam)», in *Opuscoli spirituali*, Città Nuova, Roma 1992, 289-313.
- , «Le cinque feste di Gesù Bambino (De quinque festivitibus pueri Jesus)», in *Opuscoli spirituali*, Città Nuova, Roma 1992, 267-285.
- , «Leggenda maggiore», *FF*, 591-746.
- , «Leggenda minore», *FF*, 747-786.
- , «Le tre vie (De triplici via *alias* Incendium amoris)», in *Opuscoli spirituali*, Città Nuova, Roma 1992, 46-87.
- , *Opuscoli teologici. II. Breuiloquio (Breuiloquium)*, Città Nuova, Roma 1996.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.
- DE BÉRULLE, P., *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, I, Cerf, Paris 1996.
- FRANCESCO D'ASSISI, «A frate Antonio», *FF*, 157.
- , «Regola bollata», *FF*, 89-98.
- , «Regola non bollata», *FF*, 61-88.
- , «Ufficio della Passione del Signore», *FF*, 138-156.
- G. DE SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro*, Sansoni, Firenze 1983.

- GIOVANNI DELLA CROCE, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010.
 «Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate», *FF*, 1275-1314.
 SANT'AGOSTINO, *La Trinità (De Trinitate)*, Città Nuova editrice, Roma 1987.
 SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, AdP, Roma 2007.
 TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica. III. Seconda Parte, Seconda sezione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
 TOMMASO DA CELANO, «Memoriale nel desiderio dell'anima [Vita seconda]», *FF*, 355-510.

Studi

- ACCROCCA, F., «Presentazione», in PSEUDO BONAVENTURA, *Trattato sulla preparazione alla Messa*, We Can Hope Editore, Termini Imerese 2018.
 AGAËSSE, P., «Liberté. IV. Expérience des mystiques», *DSAM*, IX, col. 824-838.
 APOLLONIO, A.M., *Mariologia francescana. Da san Francesco d'Assisi ai Francescani dell'Immacolata*, Estratto dalla tesi di Laurea in Sacra Teologia con specializzazione in Mariologia, Pontificia Facultas Theologica «Marianum», Roma 1997.
 BARTÓK, T., *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite. Le Père Louis Lallemand et sa Doctrine spirituelle au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2016.
 BATTAGLIA, V., «Jesus Christus», *DB*, 506-517.
 BERTRÁN-QUERA, M., *La pedagogía de los jesuitas en la Ratio Studiorum. La fundación de colegios. Orígenes, autores y evolución histórica de la Ratio. Análisis de la educación religiosa, caracterológica e intelectual*, San Cristóbal, Caracas 1984.
 BESCHIN, G., «Amor», *DB*, 157-169.
 BIFFI, I., *Alla scuola di Tommaso d'Aquino, lumen Ecclesiae. Intelligenza e amore del mistero cristiano*, Jaka Book, Milano 2007.
 BIGI, V.C., «La dottrina della libertà in san Bonaventura», in ID., ed., *Scritti francescani. Filosofia, teologia, spiritualità*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2017, 246-258.
 BLASUCCI, A., «Il posto di S. Bonaventura nella spiritualità del suo tempo e nei tempi», *DocSe-raph* 33 (1986) 59-69.
 BONANSEA, B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaka Book, Milano 1991.
 BONORA, A., «Libertà nell'obbedienza. Per una fenomenologia della libertà e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola», *Ign* [On-line edition] 1 (2006) 3-40.
 BORRIELLO, L., «Contemplazione», *NDM*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2016, 546-553.
 BORTOLASO, G., «San Bonaventura: pensatore e mistico. Nel settimo centenario della morte», *CivCatt* 4 (1974) 254-262.
 BOTTEREAU, G., «Pessimisme et optimisme du père Louis Lallemand, s.j.», *AHSI* 53 (1984) 351-356.
 BOUGEROL, J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, LIEF, Vicenza 1988.
 BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. V. La conquête mystique. L'école du père Lallemand et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*, Bloud & Gay, Paris 1920.
 CANTINI, G., «L'infanzia di Cristo nella pietà francescana», *StFr* 20 (1923) 283-313.

- CARGNONI, C., «Umiltà, umiliazione», *DF*, col. 2087-2120.
- CECCHIN, S.M., «Maria», *DB*, 532-545.
- COGNET L., *Storia della spiritualità. IX. La scuola francese (1500-1650)*, EDB, Bologna 2014.
- COLOMBO, G., «La spiritualità di Louis Lallemant», in L. LALLEMANT, *La dottrina spirituale*, Ancora, Milano 2017, 9-60.
- COMO, G., «Introduzione», in G. DI SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro. Lettera ai fratelli del Monte di Dio*, Paoline, Milano 2004, 9-122.
- CORVINO, F., *Bonaventura da Bagnoregio. Francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006.
- COUREL, F., «Introduzione», in L. LALLEMANT, *Dottrina spirituale. La vita e la dottrina spirituale del Padre Louis Lallemant della Compagnia di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 5-42.
- DA CITTADUCALE, A., «Lo spirito contemplativo al tempo di S. Bonaventura e nel mondo di oggi», *DocSeraph* 17 (1971) 41-48.
- DE ARMELLADA, B., «Introduzione», in BONAVENTURA, *Sermoni teologici*, II, Città Nuova, Roma 1995, 7-25.
- DE LETURIA, P., *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953.
- DENIS, R., *La docilité à la conduite du St-Esprit selon le P. Louis Lallemant, S.J. (comparaison avec St-Thomas)*, Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum Angelicum de Urbe, Romae 1957.
- DI FONZO, L., *Dottrina S. Bonaventurae de universalis mediatione B. Virginis Mariae*, Pontificia Facultas Theologica O.F.M. Conv., Romae 1938.
- DISTELBRINK, B., *Bonaventurae scripta. Authentica, dubia vel spuria critice recensita*, Istituto Storico Cappuccini, Roma 1975.
- DURCHHOLZ E. – KNOEPFFLER, N., *Franziscus, Ignatius und die Nachfolge Christi. Eine theologische und psychologische Deutung*, Innsbruck – Wien 1995.
- EMONET, P., «Indiferencia», *DEI*, II, 1015-1022.
- FALSINI, R., «Eucaristia», *DF*, col. 611-640.
- FRANK, K.S., «Perfection. III. Moyen Âge», *DSMA*, XII, col. 1118-1131.
- FREYER, J.B., «Percorsi verso il *bonum*. L'approccio della tradizione francescana», in S. FERRO – A. SCHMUCKI, ed., «*Tu sei il sommo bene*». *Francesco d'Assisi e il bene comune*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2017, 65-75.
- GALLUCCIO, P., «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemant», *Ign* [On-line edition] 17 (2014) 159-170.
- GARCÍA-MATEO, R., «Ignacio de Loyola y la libertad» in Q. ALDEA, ed., *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid, 19-21 nov. de 1991*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993, 173-189.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, J.A., «Amor», *DEI*, 149-157.
- GARRIGOU-LAGRANGE, G., *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Éditions de la vie spirituelle, Saint Maximin 1923.
- GUILLET, J., «Liberté. II. L'Écriture», *DSAM*, IX, col. 793-809.
- HARDICK, L., «Povertà, povero», *DF*, 1551-1588.
- HOLGADO RAMÍREZ, A. «Libertad de Cristo y libertad del cristiano según san Buenaventura», in J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, ed., *Para ser libres Cristo nos ha liberado (Gal 5, 1)*.

- Actas del Congreso de Teología Moral. Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 17-18 de mayo de 2002*, Ediciones San Dámaso, Madrid 2004, 61-80.
- IAMMARONE, G., *La spiritualità francescana. Anima e contenuti fondamentali*, Edizioni Messaggero, Padova 1993.
- IAMMARONE, G., *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, Messaggero, Padova 1997.
- LEHMANN, L., «La devozione a Maria in Francesco e Chiara», in S. CECCHIN, ed., *La “Scuola Francescana” e l’Immacolata Concezione*, PAMI, Città del Vaticano 2005, 1-54.
- LLAMAS, E., «La Virgen María y el misterio de la Trinidad en la Mariología del siglo XVII», in *De Trinitatis mysterio et Maria. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Romae anno 2000 celebrati*, I, PAMI, Città del Vaticano 2004, 361-405.
- LONGPRÉ, E., «Bonventure (Saint)», *DHGE*, col. 741-788.
- MACY, G., «Theology of the Eucharist in the High Middle Ages», in I. LEVY – G. MACY – K. VAN AUDSALL, ed., *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Brill, Leiden - Boston 2012, 365-398.
- MAGLIO, G., *Liberio arbitrio e libertà in san Bonaventura*, Wolters Kluwer – Cedam, Assago – Padova 2016.
- MAIO, M.T., «La Eucaristía: sacrificio, sacramento y viático según san Buenaventura», *MiscFr* 102 (2002) 17-71.
- MALAGUTI, M., «Contemplatio», *DB*, 264-271.
- , «Introduzione», in Bonaventura, *Opuscoli spirituali*, Città Nuova, Roma 1992, 7-35.
- MANCA, L., *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il confessore*, Armando, Roma 2002.
- MARABELLI, C., *Medievali & Medievisti. Saggi su aspetti del medioevo teologico e della sua interpretazione*, Jaca Book, Milano 2000.
- MARANESI, P., «È esistita una scuola francescana? Lo status quaestionis», in Id., ed., *Teologia francescana? Indagine storica e prospettive odierne su una questione aperta*, Cittadella, Assisi 2010, 5-73.
- , «La congruità del dono dell’Eucaristia secondo la trilogia eucaristica di Bonaventura», *ItFr* 81 (2006) 43-71.
- , «The Opera Omnia of Saint Bonaventure: History and Present Situation», in J. HAMMOND – W. HELLMANN – J. GOFF, ed., *A Companion to Bonaventure*, 61-80.
- , *Verbum Inspiratum. Chiave ermeneutica dell’Hexaëmeron di San Bonaventura*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1996.
- MONDIN, G., «Arbitrio (libero)», *DET*, 63-67.
- , «Contemplazione», *DET*, 149.
- , «Volontà», *DET*, 742.
- NERI, F., *Cur verbum capax hominis. Le ragioni dell’incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.
- NOYE, I., «Enfance de Jésus (dévotion a l’)», *DSAM*, IV, col. 659-665.
- PAGANI, P. «La libertà della differenza», in C. VIGNA, ed., *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 147-187.
- PALMERI, P., *Libertà e povertà: una lettura dell’Apologia pauperum di Bonaventura da Bagnoregio*, tesi di dottorato di ricerca in “Filosofia, scienze e cultura dell’età tardo-antica, medievale e umanistica”, Università degli Studi, Salerno 2013.
- PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA, J., *Las funciones salvíficas de Cristo en los Ejercicios Ignacianos*, San Damaso, Madrid 2013.

- PERRY, A.M – JÖHRI, M. – TASCA, M. – POLICHNOWSKI, N., «Fratini minori nel mondo e nella Chiesa con San Bonaventura da Bagnoregio», 1-4, [accesso 20.1.2018], <https://www.ofmcap.org/it/component/acymailing/listid-2/mailid-657-lettera-dei-ministri-generalisti-ottavo-centenario-della-nascita-di-san-bonaventura-da-bagnoregio>
- POMPEI, A., «Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana», *DocSeraph* 33 (1986) 5-27.
- , «Dio, Trinità, Signore», *DF*, col. 413-459.
- , «L'amore nella mistica bonaventuriana», *DocSeraph* 42 (1995) 31-52.
- , «L'Eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità», *DocSeraph* 53 (2006) 99-123.
- POPPI, A., «Donum», *DB*, 327-338.
- PORZIA, F., «Liberum arbitrium», *DB*, 521-525.
- , «Voluntas», *DB*, 890-894.
- POTTIER, A., *Essai de théologie mystique comparée*, tome I: *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, Téqui 1927.
- PURFIEL, B., «Traditions of Spiritual Guidance. Bonaventure and Ignatius: Kindred Spirits?» *The Way* 32.2 (1992) 143-150.
- QUOMDAM, A., «Il metronomo classicista», in M. HINZ – R. RIGHI – D. ZARDIN, ed., *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*, Bulzoni, Roma 2004, 379-507.
- RAMONDINO, F., *L'itinerarium di San Bonaventura. Conoscenza filosofica ed esperienza religiosa*, Qualecultura, Vibo Valentia 2000.
- RICHER, E., «Immaculate Coredemptrix because Spouse of the Holy Spirit», in *Mary at the Foot of the Cross. IX. Mary: Spouse of the Holy Spirit, Coredemptrix and Mother of the Church. Acts of the ninth international symposium on Marian Coredemption*, Academy of the Immaculate, New Bedford 2010, 91-130.
- RISTORI, V., *La libertà in san Bonaventura. Non "potestà di scelta" ma "possesso di sé in Dio"*, Laurentianum, Roma 1974.
- ROSSINI, M., «Teodicea e Trinità in Bonaventura. Unde ergo habet zizania?», *DocVir* [On-line edition] 5 (2006) 41-66.
- SALIN, D., «Introduction», in L. LALLEMANT, *Doctrines spirituelles*, Desclée de Brouwer, Paris 2011.
- , «Libertad», *DEI*, II, 1126-1133.
- SANTIAGO-OTERO, H., «La libertad de Cristo, según las enseñanzas de san Buenaventura», in A. POMPEI, ed., *San Bonaventura. Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura di Bagnoregio. Roma 19-26 settembre 1974*, II, 333-342.
- SCHLOSSER, M., «Triplex via», *DB*, 827-831.
- SGARBOSSA, M., *Bonaventura. Il teologo della perfetta letizia*, Citta Nuova, Roma 1997.
- SHORE, P., «The *Vita Christi* of Ludolph of Saxony and its influence on the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola», *SpirJes* 30 (1998) 1-34.
- SOLIGNAC, A., «Volontè», *DSAM*, XVI, col. 1220-1248.
- , «Voies (purificative, illuminative, unitive)», *DSAM*, XVI, col. 1200-1215.
- SORDI, I., «Traccia», *EURL*, 187-188.
- VAN ASSELDONK, O. – PYFFEROEN, I., «Maria santissima e lo Spirito Santo in san Francesco d'Assisi», *Laur* 16 (1975) 446-474.

- VÁSQUEZ, I., «Bonaventura nella spiritualità spagnola», in A. POMPEI, ed., *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoreggio. Roma 19-26 settembre 1974*, III, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma 1976, 439-459.
- VÁSQUEZ JANEIRO, J., «I tabù nella storia dello scotismo», *Ant* 59 (1984) 337-392.
- VERGÉS, S., «Exégesis de Buenaventura sobre la mediación de María. Teología bíblica de símbolos mariológicos», in *De Cultu Mariano Saeculis XII-XV. Acta congressus mariologici-mariani internationalis. Romae, Anno 1975 celebrati*, IV, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1980, 476-494.
- WAWRYKOW, J., «The Heritage of the Late Empire: Influential Theology», in I. LEVY – G. MACY – K. VAN AUSDALL, ed., *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Brill, Leiden - Boston 2012, 59-91.
- WEISMAYER, J., *Theologie und Spiritualität. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation der Doctrine Spirituelle des P. Louis Lallemant S.J.*, Habilitationsschrift, Universität von Wien, Wien 1973.

Robert Doran and the *Spiritual Exercises of St. Ignatius*: A Dialogue with Joseph Maréchal on the Meaning of the Application of the Senses

by GERARD WHELAN S.J.*

The purpose of this article is to communicate the significance of the thought of Robert Doran for a study of the *Spiritual Exercises of St. Ignatius*. Doran is a Jesuit from Milwaukee, USA, and an expert on the thought of Bernard Lonergan. He is deeply influenced by all that Lonergan has to say about intellectual conversion but he expands Lonergan's notion of self-appropriation to include a notion of psychic conversion. Doran has commented on how his own thought and that of Lonergan is influenced by the *Exercises* and makes occasional references to the *Exercises* in order to support arguments he makes in the realms of fundamental and systematic theology.¹ However, there remains much work to illustrate what value Doran's thought has in providing a theological anthropology that can underpin the *Exercises*. This present article seeks to begin such a process by discussing the notion of Application of the Senses proposed by Ignatius in the *Exercises*. A reason for focusing on this topic is that issues of imagination, affectivity, and symbol come to the fore in this practice, issues that Doran suggests can be particularly well understood if we are psychically converted. In addition, a prominent interpreter of the *Exercises*, Joseph Maréchal, has offered an explanation of the Application of the Senses that is sufficiently close to that of Doran to provide a platform for explaining the particular contribution that Doran has to make.

* Gerard Whelan S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, whelan@unigre.it

¹ Robert M. Doran, *Theology and the Dialectics of History* (Toronto: University of Toronto Press, 1990) 57-58, 87-88; "Ignatian Themes in the Thought of Bernard Lonergan," *Toronto Journal of Theology*, 22:1 (2006) 39-54; "Discernment and Lonergan's Fourth Level of Consciousness," *Gregorianum* 89 (2008) 790-802; "Lonergan's Ethics and Ignatian Election," published on the web: <https://www.lonerganresource.com/pdf/books/1/33%20-%20Lonergan's%20Ethics%20and%20Ignatian%20Election.pdf>

1. Maréchal and the Application of the Senses

Maréchal took part in the widespread of initiative among Catholic scholars in the early twentieth century to study Christian sources. In this way, he contributed to the process of *ressourcement* that would bear rich fruit in Vatican II. As a young Jesuit, he demonstrated creativity by applying insights from his wide-ranging reading in the newly-emerging field of psychology to his study of the Christian mystics. In later years, employing a psychologist's attentiveness to interiority, Maréchal explored questions of epistemology. He attempted to bring the thought of Thomas Aquinas into dialogue with the "turn to the subject" of modern philosophy. He is considered the founding father of a loosely defined school of "transcendental Thomism" to which many Jesuits were attracted. In his study of the mystics, Maréchal grasped the insight that is common to hermeneutical philosophers: when one studies writers from the past, one should make explicit the epistemological and metaphysical presuppositions from which one is operating. However, he also recognized that making these presuppositions explicit does not preclude the possibility of letting the texts of the classics one is reading challenge the presuppositions with which one has begun. Maréchal adopted this approach in works like *Études sur la psychologie des mystiques*, written in 1937.² Philip Endean notes that in this book Maréchal was ready to "expand the theological categories of his time in such a way that they could adequately reflect the testimony of the mystics."³ We might add that Maréchal was likewise open to letting the insights of the mystics challenge his epistemological presuppositions.

One of Maréchal's fields of interest was the academic study of the *Spiritual Exercises of St. Ignatius*. Here, he was able to profit from the publication, from 1894 onwards, of critical editions of early Jesuit texts in the *Monumenta Historica Societatis Jesu*. This allowed him to study both the original texts of the *Exercises*, and texts written about the *Exercises* by Jesuit exegetes from the 16th century onwards. He first wrote on the theme of the Application of the Senses in an article in 1920 and returned to the theme in *Études sur la psychologie des mystiques*. His reflections would exercise an abiding influence on the study of this aspect of the *Exercises* until the late twentieth century.⁴ He begins by presenting what Ignatius says about the "prayer of the senses," commonly called the Application of the Senses. He notes that reference to this type of prayer first arises during the Second Week when an outline is offered of what some commentators have called the Ignatian Day, i.e. how to spend five hours at prayer each day. The outline of the Ignatian Day includes two hours of contemplation (*contemplación*), two hours of

² Joseph Maréchal, S.J., *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vols (Brussels, Édition Universelle, 1937).

³ Philip Endean S.J., "The Ignatian Prayer of the Senses," *The Heythrop Journal*, 31:4 (1990) 391-418, at 394.

⁴ Joseph Maréchal, S.J., "Un essai de méditation orientée vers la contemplation," in *Études sur la psychologie des mystiques*, volume 2 362-382; "Application de sens," in DSP 1, cols. 810-828. Cited in Endean 393, note 3. Endean describes Maréchal as establishing a "consensus position" on the interpretation of the Application of the Senses (Endean, 393-398).

repetition (*repetición*), and a Fifth Hour about which Ignatius instructs: “it is helpful to pass the five senses of the imagination through the first and second contemplation, in the following way.” Ignatius first recommends, “to see the persons with the imaginative sense of sight”; then, “to hear with the sense of hearing”; and, finally:

To smell and to taste with the senses of smell and taste the infinite gentleness and sweetness of the divinity of the soul and of its virtues and of everything according to the person who is being contemplated reflecting on oneself and drawing profit from it.⁵

Endean offers the following summary of the position of Maréchal on the Application of the Senses. Maréchal notes that Ignatius offers no supplementary comments to explain this practice and that uncertainty about what the practice involved stimulated considerable reflection by exegetes from the earliest times. He claims that two apparently opposed interpretations emerged in the sixteenth century. The first is found in the first official “*Directory of The Spiritual Exercises*,” published in 1599. This states that mental prayer advocated in the first four hours of the Ignatian Day is superior to the Application of the Senses advocated in the fifth. The reason offered is that the earlier periods of prayer appeal to the faculty of reason which is superior to that of the bodily senses, to which the Fifth Hour appeals. The Directory adds that anything that appeals to the senses in this way must be intended for those “who cannot speculate on deeper things.”⁶ Maréchal then describes how other Jesuit interpreters of the same era offered an opposite interpretation. He notes that this second interpretation was evident already in the writings of Polanco, the private secretary of Ignatius. This interpretation regarded the Application of the Senses as “far superior to straightforward meditation,” involving “senses of the higher reason, or mental senses.”⁷

Maréchal claims that from the seventeenth century until the middle of the twentieth century most Jesuits employed the first interpretation of the Application of the Senses. He suggests that this was considered a “prudent option.”⁸ Endean explains this point by quoting a sixteenth century interpreter of the *Exercises* who suggests that the second interpretation “is more rarefied (*curiosa*) than what should generally be given to those who are simple-minded and uninitiated (*rudibus et inexpertis*) regarding these matters.”⁹ However, Maréchal adds that, whatever about the common practice of Jesuit directors of the *Exercises*, exegetical studies of the *Exercises* conducted by Jesuits in subsequent centuries continued to refer to both possible interpretations of the Application of the Senses, appealing both to “imaginary senses” and “mental senses.”¹⁰ Endean explains

⁵ Endean, 392. Quoting translation into English of the *Spiritual Exercises* by Elder Mullan (St. Louis, MI.: Institute of Jesuit Sources, 1978).

⁶ Endean, 394.

⁷ Endean, 395.

⁸ Endean, 396 quoting the Maréchal article of 1920.

⁹ Endean, 396, quoting Achille Gagliardi SJ., an editor of the final edition of the “*Directory of the Spiritual Exercises*,” of 1599.

¹⁰ Maréchal, 1920, 373.

that, over the years, the term “spiritual senses” tended to replace “mental senses,” with the same meaning intended. He quotes a text from a Jesuit exegete of 1950 who represents this tradition of speaking of spiritual senses. This exegete describes spiritual senses as permitting “infused contemplation,” adding, “The soul receives this passively. It cannot obtain it by its own effort, nor in any way foresee when it will be received, nor retain what has been vouchsafed when it begins to fade.”¹¹

At this point, one notes that the hermeneutical disposition of Maréchal was one of trying to reconcile wisdom from the past with more modern ways of thinking. He proposes a third interpretation of the Application of the senses, one that should be understood as mediating between the two traditional interpretations. He suggests that the notion of “senses” can be understood in three ways, each of which can be of value with different kinds of exercitants. His account of a first notion, of “imaginative senses,” is substantially the same as that outlined by the 1599 commentary; the third, “spiritual senses,” is that outlined by Polanco and the manualists. Maréchal then proposes a second notion of senses, which he calls the “metaphorical senses.”¹² He notes how all languages employ a metaphorical reference to one or of the senses to explain ideas, examples in English might include, “sweet beauty,” “blindingly obvious,” or “a hard fact.” He states that this phenomenon of shifting from sense, to symbol, to idea is “well known to psychologists”¹³ and is conducted by individuals so as to help ideas influence decision-making and action. He explains:

All our senses are susceptible to being transposed symbolically onto the level of ideas. A transposition grounded in affectivity . . . Psychological analysis would show that this symbolic transposition of the senses, so frequently used in human language, a) carries forward onto the concept something of the emotional value of the sensory symbol; b) brings about, to a greater or lesser extent, an objective feeling of presence, or at least mitigates the unreal, distant quality of the object being conceived.¹⁴

Maréchal suggests that this this metaphorical notion of senses represents a kind of half-way house between a more direct, imaginal, references to the senses and the “higher level of intuition” to which ascetical writers refer when they speak of “spiritual,” or “interior” senses.¹⁵

2. Lonergan on Nature and Grace

To explain Doran’s thought, and how it relates to that of Maréchal on this issue, one needs to identify the roots of Doran’s thought in that of Bernard Lonergan. Lonergan

¹¹ Endean, 409, quoting De Guibert, *Theology of the Spiritual Life* (London, Sheed and Ward, 1954) 200.

¹² Endean, 396.

¹³ Maréchal, “Application de sens,” cols. 826-827. Cited in Endean, 397.

¹⁴ Maréchal, “Application de sens,” cols. 826-827. Cited in Endean, 397, note 13.

¹⁵ Maréchal, “Application de sens,” cols. 826-827. Cited in Endean, 397, note 13.

locates the workings of God's grace within the self-transcending, and yet sinful, subject. His monumental work, *Insight: A Study in Human Understanding*¹⁶ includes a lengthy account of how human knowing is a structured process involving three levels of consciousness. He describes each level in detail, but summarizes each level with its most characteristic action: experience; understanding; and judgment. In Lonergan's second great work, *Method in Theology*,¹⁷ he identifies a fourth level of consciousness, an "existential" level, characterized by decision. He identifies a series of actions within this level of consciousness: an affective response to value; discerning these affective responses according to "a scale of values"; making a judgment of value; and proceeding to decision. He stresses the role of feelings in this process and states: "not only do feelings respond to values. They do so in accord with some scale of preference. So we may distinguish vital, social, cultural, personal, and religious values in ascending order."¹⁸ He also moves from merely describing the four levels of consciousness to proposing norms, called "transcendental precepts," for how they should be employed: be attentive; be intelligent; be reasonable; be responsible.

Lonergan's account of a fifth level of consciousness depends on his account of an experience of religious conversion. This description builds on the account of affectivity already offered in explaining the fourth level. He describes as a moment when the self-transcending individual experiences an offer of God's love and responds to this mysterious offer with a deep, life-changing, interior assent. He describes how this act of assent is followed by an experience that St. Paul describes in the following way: "the love of God that floods our hearts through the Holy Spirit given to us."¹⁹ Lonergan explains that when this occurs, we become a "being-in-love." He states, "all love is self-surrender, but being in love with God is being in love without limits or qualifications or reservations."²⁰ He relates being-in-love with God to being in love at a domestic level, and even with love of one's community and nation. However, he is clear that what elevates us to a fifth level of consciousness is the experience of the love of God. He states:

I do think that experience, understanding, judgement of fact, probability, and possibility are three levels. Moral judgments are a fourth. And the complete self-transcendence of falling in love on the domestic level, the civil level, and the religious level are the fifth level, the achievement of self-transcendence. You are no longer thinking only of yourself.²¹

¹⁶ Bernard J. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, Collected Works of Bernard Lonergan, Volume 3, eds., Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, (Toronto, University of Toronto Press, fifth edition, revised and augmented, 1992).

¹⁷ Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Collected Works of Bernard Lonergan, Volume 14, eds., Robert M. Doran, and John D. Dadosky (Toronto, University of Toronto Press, 2017).

¹⁸ Lonergan, *Method in Theology*, 32.

¹⁹ Lonergan, *Method in Theology*, 101.

²⁰ Lonergan, *Method in Theology*, 101-102.

²¹ Quotation taken from a tape recording of Lonergan speaking at a conference held in 1980, quoted in Jeremy W. Blackwood, *And Hope Does Not Disappoint: Love, Grace, and Subjectivity in the Work of Bernard J. F. Lonergan, S.J.* (Milwaukee, WI.: Marquette University Press, 2017) 36. In "Consciousness

Regarding this explicitly religious level of being-in-love, Lonergan turns to the anthropologist Rudolf Otto to describe how this state first registers in consciousness as an experience of *mysterium fascinans et tremendum*. He explains that our encounter with the gift of God's love "evokes awe" and brings the following feeling: "to it one belongs, one is possessed."²² Lonergan's list of the transcendental precepts now becomes: be attentive, be intelligent, be reasonable, be responsible, be in love.

This preliminary account of Lonergan's five levels of consciousness needs to be complexified. The elaboration most relevant to our present discussion involves Lonergan's account of bias.²³ In *Insight*, Lonergan had offered an extensive account of how bias can affect the first three levels of consciousness, distinguishing between dramatic bias, individual bias, group bias, and general bias. In *Method in Theology*, Lonergan stresses how bias can affect our feelings, limiting our ability to respond authentically to a scale of values. He notes that bias creates vicious circles that create defence mechanisms against the authentic operating of any and all of the levels of consciousness. He asks: "How is one to be persuaded to genuineness and openness, when one is not yet open to persuasion?"²⁴ In fact, it is in the context of the "moral impotence" of biased minds that Lonergan introduces the question of religious conversion and our elevation to a fifth level of consciousness. He explains that religious conversion is the result of an intervention by God in history "to overcome the problem of evil." He explains, that this intervention will have to be "in some sense transcendent or supernatural. For what arises from nature is the problem." On the other hand, he states that the solution must also be "a harmonious continuation of the actual order of the universe," because God would never create an order of the universe and then suppress it. As Lonergan puts it: "there are no divine afterthoughts."²⁵

Understanding the phenomenon of bias helps to explain how Lonergan proceeds to speak of how a fifth level of consciousness "sublates" the lower levels.²⁶ He explains that when one level of operation sublates previous levels, "it goes beyond them, sets up a new principle and type of operations, directs them to a new goal but, so far from dwarfing them, preserves them and brings them to a far fuller fruition."²⁷ Lonergan

and Grace" (*Method: Journal of Lonergan Studies*, 11:1 [1993] 51-75 at 18), Doran acknowledges that Lonergan made "very few and somewhat hesitant references to a fifth level of consciousness." Consequently, Doran takes personal responsibility for affirming the existence of this fifth level. However, the subsequent work of Doran's student, Blackwood, has convinced many, although not all, students of Lonergan that Lonergan's commitment to this notion, while arriving late in his life, was not hesitant.

²² Lonergan, *Method in Theology*, 104. Quoting Rudolf Otto, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Relational*, trans. J. Harvey (London: Oxford University Press, 1923).

²³ I omit reference to an important further complexification: the invitation Lonergan extends to his readers to acts of self-appropriation, especially to "intellectual conversion" (See, *Insight*, Chapter 11).

²⁴ Lonergan, *Insight*, 647.

²⁵ Lonergan, *Insight*, 718-719.

²⁶ "Religious conversion sublates moral conversion much as moral conversion sublates intellectual conversion" (Lonergan, *Method in Theology*, 228).

²⁷ Lonergan, *Method in Theology*, 294.

speaks of religious conversion subsuming moral conversion and explains how moral conversion involves a decision to correct one's habitual tendency to bias and replace it with habitual authenticity. Toward the end of his life, Lonergan reflected often on this process of sublation. He increasingly employed a visual metaphor to describe it: "two vectors of development." Lonergan variously calls these vectors, "development from above, and development from below," and vectors of "healing and creating." In an article, "Healing and Creating in History," he comments on the dangers of emphasising one vector without acknowledging the role of another. He states: "Just as the creative process, when unaccompanied by healing, is distorted and corrupted by bias, so too the healing process, when unaccompanied by creating, is a soul without a body."²⁸

Lonergan remains aware that his modern expression of consciousness and grace remains close to the thought of Thomas Aquinas. He had, after all, written a doctoral dissertation on the theology of grace of the Angelic doctor.²⁹ He recalls that Thomas spoke of grace as "operative" as well as "cooperative." Lonergan explains that operative grace is a supernatural gift from God that raises us to the fifth level of consciousness. He adds that, in receiving this grace, we are passive; we have to allow God to be operative, not ourselves. He notes that Thomas explains this operative grace under different aspects using terms to describe it such as "sanctifying grace," "a new entitative habit," and the "infusion of grace." Next, Lonergan recounts how Thomas describes the way sanctifying grace prompts us to respond with a free act of will in acts of faith, hope, and charity. He explains that Thomas believes that these natural actions require further "cooperative graces" to assure that they are carried out adequately. Consequently, Lonergan relates his account of religious conversion to the thought of Thomas as follows: "The dynamic state of itself is operative grace, but the same state as principle of acts of love, hope, faith, repentance, and so on, is grace as cooperative."³⁰

3. Doran and Psychic Conversion

Doran asserts that there exists a "basic duality" in human consciousness between psyche and intentionality. He adds, "The basic duality that is human consciousness is not adequately submitted to self-appropriation until the sensitive psychic component of consciousness has been accorded the same type of rigorous analytical attention that Lonergan affords the dimension of intentionality."³¹ He suggests that this kind of rigor-

²⁸ Bernard Lonergan, "Healing and Creating in History," *A Third Collection*, Volume 16, *Collected Works of Bernard Lonergan*, edited by Robert M. Doran and John D. Dadosky (Toronto: University of Toronto Press, 2017) 94-103, at 102.

²⁹ Bernard Lonergan, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, ed. Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, *Collected Works of Bernard Lonergan*, Volume 1 (Toronto: University of Toronto Press, 2000).

³⁰ Lonergan, *Method in Theology*, 104, see also 103 note 13.

³¹ Doran, *Dialectics of History*, 637.

ous attention requires that we become psychically converted. He explains psychic conversion as “a reorientation of the specifically psychic dimension of the censorship exercised over images and affects ... from exercising a repressive function to acting constructively in one’s shaping of one’s own development.”³² To understand this statement, one needs to understand what Doran explains as the psychic censor that mediates between our unconscious and conscious selves.

Doran notes that, in Chapter 6 of *Insight*, Lonergan makes an excursion into the thought of Sigmund Freud to explore the way in which the unconscious mind interacts with the conscious mind to provide images that are key to the functioning of the first level of consciousness, experience. He describes how Lonergan speaks of a “psychic censor” that “penetrates below the surface of consciousness” to exercise a control over what neural stimuli will be permitted to form images in consciousness.³³ Doran expands on this point by recalling what Carl Jung describes concerning unconscious complexes. Doran explains, “all psychic energy is distributed into complexes, some of these, formed by the development of habit.” He adds that the habits formed by unconscious complexes “provide us with the images that we need for insight,” “spontaneously to acquiesce in the progress of reflection that anticipates judgment,” and, finally, “apprehend genuine values in an affectively charged way that will lead to action consistent with our affective response.”³⁴ He recalls that Lonergan speaks of transcendental precepts. He now explains that the psyche is intimately involved in whether or not we observe these precepts.

At this point, Doran points to a paradox. He notes that the psyche tends to like resting in a stable state, and so tends to resist the shift of psychic state that results from acts of insight, judgment, and decision. Conversely, however, Doran states that the psyche only finds ultimate satisfaction when it is collaborating in the process of intentional self-transcendence. He maintains that human consciousness is characterised by a tension between a pure desire to know that is infinite in its scope and the psyche that prefers the familiar and the static. He states that self-transcendence involves “a taut equilibrium or, perhaps better, creative tension, between the organic and the spiritual.” He explains this tension as the “dialectic of the subject.”³⁵ He asserts that this tension

³² Doran, *Dialectics of History*, 9.

³³ Lonergan, *Insight*, 213-14. In an article written later in his life, Lonergan builds on his reflection on the psychic sensor, expressing his indebtedness to Doran. He states: “The intellectual operator that promotes our operations from the level of experience to the level of understanding may well be preceded by a symbolic operator that coordinates neural potentialities and needs with higher goals through its control over the emergence of images and affects” (Lonergan, “Philosophy and the Religious Phenomenon,” in *Philosophical and Theological Papers 1965-1980, Collected Works of Bernard Lonergan*, Volume 17 [Toronto: University of Toronto Press, 2004] 400, see also note 8).

³⁴ Doran, *Dialectics of History*, 229.

³⁵ Doran, *Dialectics of History*, 55, 57. Doran adds that the notion of “consolation” explained by Ignatius in the *Exercises* can be understood in terms of the satisfaction of the psyche when this taut equilibrium has been attained (57-58.)

requires a process of internal communication to keep it in balance. Here he points to the importance of dreaming while we sleep. He states that this process “meets the need for internal communication among the various ontological constituents of the person.” He explains, “organic and psychic vitality have to reveal themselves to intentional consciousness and, inversely, intentional consciousness has to secure the collaboration of organism and psyche.”³⁶ He notes that when our spirit and psyche are in healthy balance, our dreams will reflect this. He explains, “in our dreams we are given a more accurate presentation of ‘how it is’ at the level of the sensitively experienced movement of life itself.”³⁷ He adds when the individuals in this state engage in dream analysis they can enjoy a sense of confirmation that all is well in the direction their lives are taking.

However, Doran next states that this taut equilibrium of a balanced life is difficult to attain because there exists “a psychic factor in moral impotence.”³⁸ He explains that “disordered complexes” occur when our unconscious is influenced by wounded memories from childhood which distort the production of appropriate images into consciousness. He avers that this kind of “victimization” is the origin of phenomena such as the “inferiority complex,” or the “authority complex.”³⁹ He clarifies that such negative complexes distort the way our psychic sensor functions at each level of intentional consciousness. As a consequence, we do not follow the transcendental precepts. Here, Doran suggests that dream analysis can play the crucial role of helping us attain a “psychic conversion.” He explains the value of dream analysis by first explaining, “in sleep the censorship over the neural manifold is relaxed and the materials one must understand and negotiate are made available to consciousness.” He then asserts:

If an inauthentic orientation exercises a repressive censorship and thus institutes a distortion in the dialectic of the subject, the distortion will manifest itself in the dream, and the manifestation will provide one with the images through whose interpretation and decisive negotiation one can correct the distortion.⁴⁰

Ultimately, however, Doran states that the ability to correct such distortions, the aim of psychic conversion, only occurs with the help of the supernatural intervention of God, i.e. in the light of religious conversion. He explains this point in two steps. First, he makes a philosophic point that in our waking lives we need to relate to symbols that help to motivate us to authentic self-transcendence. On this issue, he is able to appeal to the writings of his mentor. Lonergan notes that self-transcending individuals must have a notion of a “known unknown” that motivates them to continually exercise their “pure desire to know.” Lonergan explains that symbols can help us in this orientation to a known unknown and adds that these symbols will include a sense that there is a quality

³⁶ Doran, *Dialectics of History*, 287.

³⁷ Doran, *Dialectics of History*, 60.

³⁸ Doran, *Dialectics of History*, 177

³⁹ Doran, *Dialectics of History*, 231-239.

⁴⁰ Doran, *Dialectics of History*, 655.

of mystery about the known unknown. Here Lonergan is primarily referring to symbols with which we engage in our waking hours, and which will probably have to be presented to us by our culture. He describes a symbol of the known unknown as, “a mystery that is at once symbol of the uncomprehended and a sign of what is grasped and a psychic force that sweeps living human bodies, linked in charity, to the joyful, courageous, wholehearted, yet intelligently controlled performance . . . of the tasks set.”⁴¹

The second step of Doran’s explanation of our need for grace is to explain that, while we are naturally oriented to mystery by virtue of our pure desire to know, in effect, human bias is such that it obstructs us employing this desire in authentic acts of knowing and deciding. He adds that part of this disorder will occur at the level of the symbols which exercise a constitutive role in helping to direct our lives. At this point, Doran explains how the shift to becoming a being-in-love primarily occurs as a result of a form of symbolic communication. In a section entitled “Complexes and Affective Self-Transcendence,”⁴² he points out that God confronts our victimized and sinning selves with an offer of unconditional love that is communicated primarily in symbolic form. He therefore describes our steps toward religious conversion as involving a confrontation of symbol systems. In the place of the symbol system that constitutes our dreams and which expresses our normal, partly victimized, consciousness, we are confronted with symbols that are capable of liberating our psyche and helping it cooperate with spirit in such a way as to promote self-transcendence.⁴³ Doran explains that the challenge to the individual becomes one of making a conscious decision to let these more liberating symbols become constitutive of our selves. He states that this decision is to allow God to act supernaturally in us, communicating operative grace which lifts us to a fifth level of consciousness. He describes how we recognize that “love alone releases one to be creatively self-transcendent” and adds that, with God’s grace, “we are lifted above ourselves and carried along as parts within an ever more intimate and ever more liberating dynamic whole.”⁴⁴

⁴¹ Lonergan, *Insight*, 744-745.

⁴² Doran, *Dialectics of History*, 226-231.

⁴³ Doran states that the analysis of “archetypal symbols” of Carl Jung needs to be complemented by an account of “anagogic symbols” which reverse the natural symbolism of the archetypes, thus expressing an awareness that something supernatural has occurred in the psyche. He suggests that examples of anagogic symbolism are found in the Hebrew scriptures, e.g. “The wolf lies with the lamb,” Isaiah 11.6 (Doran, *Dialectics of History*, 273). See also section, “The Anagogic Context of Psychological Experience” (Doran, *Dialectics of History*, 284-286).

⁴⁴ Doran, *Dialectics of History*, 41. Doran builds on this account of symbolism in religious conversion to claim that the symbol of the cross of Christ has a particular potency to represent the divine solution for the problem of evil. He adds that it is important that Christians learning to exercise in their daily living a “participation in the specifically paschal dimension of ‘what Jesus did’” (121-122).

4. Symbolic Transposition: Doran and Maréchal in Dialogue

Doran has written on various occasions about how Lonergan's thought is in continuity with that of Ignatius of Loyola.⁴⁵ However, Doran has not discussed the relevance of what he has to say about psychic conversion to a study of the *Exercises*. Hints for how this might be done are offered at the end of *Theology and the Dialectics of History* in a chapter entitled "Psychic Conversion and Hermeneutics." Here he first comments on how psychic conversion helps the individual recognize that grace registers at the unconscious level as well as the conscious: "Interpreting one's dreams is a matter of understanding the development of one's psyche as sensorium of transcendence." He then explains that recognizing this helps in the hermeneutical study of the symbolic expressions of others: "Such interpretation grounds one's interpretation of the elemental symbolic productions of others."⁴⁶ From here it is a small step to study how the role of the spiritual director in the *Exercises* is one of "interpreting the elemental symbolic production of others," or, more precisely, helping exercitants interpret their own symbolic productions.

In applying Doran's thought to the *Exercises*, one key further insight is needed: there is a relationship between Ignatian contemplation and the way we dream at night. We can understand Ignatian contemplation as a form of "consciously-prompted dreaming," one which the director of the *Exercises* must help exercitants to interpret. This insight can be explained with reference to each of the Hours of the Ignatian Day of the Second Week. Hours One and Two involve an exercise in contemplation which is an initial attempt to enter imaginatively into Gospel scenes. Here Ignatius instructs exercitants to pray for "an intimate knowledge of our Lord, who has become man for me, that I may love Him more and follow Him more closely."⁴⁷ This phrase already captures something of the way in which Ignatian contemplation represents a confrontation of symbol-systems. One is seeking to allow the symbols revealed in the scripture to become the "interior knowledge" that represents accepting them as the symbols that are constitutive of—and therefore motivating of—one's own consciousness.

Next, Ignatius offers an instruction on how to conduct the repetition, involved in Hours Three and Four: "attention should always be given to some more important parts in which one has experienced understanding, consolation, or desolation."⁴⁸ Here, returning to an uncomfortable, desolate, moment in prayer is especially significant. It involves helping exercitants confront the resistance they are experiencing to letting their habitual symbol-system give way to the symbols represented by the scriptures. Finally, the invitation to Application of the Senses in the Fifth Hour makes most evident that

⁴⁵ Doran, "Ignatian Themes in the Thought of Bernard Lonergan: Revisiting a Topic That Deserves Further Reflection."

⁴⁶ Doran, *Dialectics of History*, 657.

⁴⁷ Ignatius, *The Spiritual Exercises*, no. 104 (Quotation from English translation by Louis J. Puhl (Westminster, Maryland: The Newman press, 1957).

⁴⁸ Ignatius, *The Spiritual Exercises*, no. 118 (Puhl translation).

Ignatius is trying to prompt a transposition of symbols on the part of exercitants. Here one needs only recall that our five senses are intimately related to ourselves as organism and to the way in which we spontaneously symbolise. What is at issue, then, is whether or not our consciousness is going permit a shift of constitutive symbol system and to let itself be elevated to the fifth level of consciousness.

Adopting this perspective helps one recognize that Maréchal was saying something similar in his analysis of metaphorical senses outlined above. Maréchal states: “all our senses are susceptible to being transposed symbolically onto the level of ideas.” He explains that such a transposition helps us relate to an idea in a way that has “the emotional value of the sensory symbol.” He adds that such transposing promotes “an objective feeling of presence ... of the object being conceived.”⁴⁹ Here we note that one such idea could be that God loves us unconditionally. In this case, Maréchal would be describing how we form symbols of this unconditional love (or encounter them in the scriptures) and relate to these with positive emotions, recognizing that this love is an offer being made to us in the present.

Doran brings greater precision to what Maréchal is trying to state. For Doran, the symbol expresses our notion of mystery and not an idea of mystery. For Doran, the difference between a notion and an idea is important. It has to do with emerging from a conceptualist epistemology and recognizing knowledge is a process, guided by heuristic notions. Doran Doran explains that letting the symbol inhabit our consciousness has the potential to generate an infinite sequence of ideas, judgments, and decisions. And finally, Doran’s approach addresses an issues upon which Maréchal does not comment: the way in which responding positively to divinely revealed symbols involves letting go of an attachment to alternative symbols that block development. The analysis of Maréchal can benefit from the way Doran explains how a “transvaluation and a transformation of symbols”⁵⁰ occurs in religious conversion.

Conversely, however, aspects of the reflection of Maréchal can illuminate a Doran-based approach. Maréchal speaks of prayer with the metaphorical senses developing into prayer with the spiritual senses. This can be understood as occurring when exercitants find themselves able to remain in a state of the awe that is a spontaneous response to the first experience of operative grace elevating us to the fifth level of consciousness. One commentator, Neil Ormerod, has used the work of Doran to reflect on four kinds of sanctity.⁵¹ First, he speaks of a “simple sanctity” which is foundational to all other expressions of sanctity and is the response to the foundational experience of being elevated to the fifth level of consciousness. Next, he speaks of “apostolic sanctity,” “the

⁴⁹ Maréchal, “Application de sens,” cols. 826-827. Cited in Endean, 397, note 13.

⁵⁰ Doran, *Dialectics of History*, 286.

⁵¹ Neil Ormerod, “The Metaphysics of Holiness: Created Participation in Divine Nature,” *Irish Theological Quarterly*, 2014, Vol 79(1), 68-82. In making his argument about four kinds of sanctity, Ormerod employs a metaphysical analysis of grace articulated by Doran in his “four-point hypothesis,” an analysis that we have not outlined in this article.

saint as sage” and the “saint as mystic.” He explains the final of these four as an expression of sanctity where one where one remains in a state of wordless awe in front of the mystery of God’s self-gift, a state that anticipates the beatific vision which will be the experience of all the saved in the afterlife. Applying this notion of mystical sanctity to the practice of the Application of the Senses, one can suggest that even those not gifted to live in such a state of sanctity for long periods of time can experience periods of a peace and silence that resembles this, especially during a thirty-day retreat. One can suppose that this what Maréchal means when he refers, along with spiritual writers that preceded him, of the ability of some exercitants to experience “infused contemplation” that employs “spiritual senses” when they practice the Application of the Senses.

5. Conclusion

This article has attempted to explain the thought of Robert Doran by relating it to a study of the Application of the Senses in the *Spiritual Exercises of St. Ignatius*. It suggested that a modified version of the notion of symbolic transposition offered by Maréchal in outlining a notion of “metaphorical senses,” can be supported by Doran’s foundational thinking. This brief introduction to the notion of how Doran’s thought is relevant to a study of the *Exercises* could be complemented by at least two sets of further investigations.

First, one could examine how Doran’s thought could be applied to the rest of the *Exercises*. Some ideas about how to do this immediately come to mind. Doran points out that, as early as the Principle and Foundation, good spiritual directors will make sure that exercitants will have rested in a sense of the unconditional love of God before addressing the question of repentance for their sins.⁵² This implies helping exercitants enjoy an initial, if perhaps not yet stable, experience of the fifth level of consciousness so that exploring personal sinfulness becomes a genuinely purifying experience and not an exercise in self-criticism that amplifies an already-low self-esteem. Next, careful further study should be made about how Ignatius prompts the movement from operative grace to cooperative grace. Indeed, in spite of all that has been stated in this present work, one might posit that a basic achievement of the fifth level of consciousness is the object of the First Week of the *Exercises*, with the shift to cooperative grace being the central “grace prayed for” in the Second Week. Such an analysis would explore how themes such as “election” and discernment of spirits are essentially ordered to helping exercitants make life-decisions in which they cooperate with the will of God. Here one can note that Ormerod identifies Ignatius of Loyola as the archetypical representative of the kind of apostolic sanctity that stresses, in the language of Aquinas, how a “habit of charity” flows from sanctifying grace.⁵³ Such analysis would involve demonstrating how the shift to receiving cooperative grace involves a deepening of our relationship to the same symbols

⁵² I have not been able to locate the quotation where Doran makes this comment.

⁵³ Ormerod, 76-77.

which became constitutive for us when we received operative grace. It would invoke the principle of how lower levels of consciousness need to be sublated by the fifth level.⁵⁴

Second, Doran's approach to interpreting the *Exercises* could help to correct inadequate interpretations of the *Exercises*. Two examples come to mind. The first is uncontroversial. Most exegetes today agree that there was much that was lacking in the interpretation of the *Exercises* offered in the neo-scholastic manuals. Doran would agree that the epistemology of such manuals was static and conceptualist and resulted in an extrinsicist account of the way grace interacts with nature. He would also agree that a notion of holiness emerged that tended to be individualistic and disconnected with a praxis of redemptive action in history, a praxis which requires cooperative grace. The second application of Doran's thought to current debates would be more controversial. In his article "Consciousness and Grace," Doran introduces his notion of the fifth level of consciousness by contrasting it with the notion of grace as "quasi-formal causality" of Karl Rahner.⁵⁵ Consequently, one is obliged to conclude that a Doran-based interpretation of the *Exercises* will need to be contrasted, at least in certain respects, with a Rahner-based interpretation. Here it is interesting to note that Philip Endean, a Rahnerian scholar, is far more critical of the Maréchal interpretation of the Application of the Senses we have been in these pages. A hypothesis worth testing would be that a Rahnerian approach to the *Exercises* tends to be imprecise in explaining the natural workings of consciousness and therefore incomplete in its account of how grace interacts with this. A related hypothesis would be that Rahner, or at least his disciples, is so eager to stress apostolic sanctity that he tends to emphasise cooperative grace to the neglect of operative grace.⁵⁶

⁵⁴ Doran discusses how Christian conversion leads to a life characterised by a participation in the "law of the cross," where we "do as Jesus did" (*Dialectics of History*, 119-127). Such participation involves employing our freedom in a way that requires cooperative grace. However, accepting Christ crucified as our Lord and Saviour, in the first place, is an act that prompts the arrival of operative grace (See also, Ormerod, 76-77). Consequently we relate to the same symbol in moments where we receive both operative and cooperative grace.

⁵⁵ Doran, "Consciousness and Grace," 21-28.

⁵⁶ Endean implies that the interpretation of the Application of the Senses of Maréchal differs little from that of the manualists. He parodies the notion of infused contemplation as involving "paranormal transportation into another sphere . . . in which God takes over and the prayer is no longer ours" (Endean, 397). He accuses Maréchal of failing to grasp that "fundamentally new categories were required if an adequate spiritual theology was ever to be developed." He claims that Maréchal's account of metaphorical senses "loses clarity and cogency" and that it makes "a lame appeal to the testimony of psychologists" (Endean, 397). One Dominican commentator, Louis Roy, suggests that Rahner, by contrast with Lonergan, pays insufficient attention to the cognitional theory of Thomas Aquinas. He suggests that this produces a series of consequent weaknesses: an inadequate epistemology; an imprecise account of the role that symbol plays in consciousness; and an inadequate account of grace. See, Louis Roy, O.P., "Rahner's Epistemology and its Implications for Theology," in *Lonergan and Loyola: 'I will Be Propitious to You in Rome,' Lonergan Workshop*, Volume 22 (Boston, Boston College, 2011) 422-439; *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique* (Toronto: University of Toronto Press 2001) Chapter 8, "Maréchal, Rahner, and Lonergan," 125-144. It would be interesting to investigate if the analysis of Endean can be associated with one or more of these inadequacies of Rahner.

I Pedro Arrupe: su espiritualidad y mística

Darío Mollá

¿Qué nos dice y qué nos aporta hoy el talante espiritual y la experiencia mística de Pedro Arrupe? ¿Qué es lo que la personalidad espiritual del P. Arrupe y sus aportaciones fundamentales de reinterpretación del carisma ignaciano nos sugieren, cuestionan y estimulan a quienes hoy vivimos ese carisma como nuestra forma concreta de seguimiento de Jesús?

1. ¿Qué es ser una “persona espiritual”?

El contacto profundo con la experiencia de una persona del carisma personal y de la fuerza espiritual del P. Arrupe, nos cuestiona y nos ilumina, casi como principio y fundamento, sobre aquello que podemos entender por “persona espiritual” y por auténtica espiritualidad, al menos en clave ignaciana.

Muchas veces tenemos una concepción de que para ser persona espiritual basta con dedicar un tiempo cada día, mayor o menor, a la práctica de determinados ejercicios espirituales o de piedad. En tal caso, la persona sería más o menos espiritual en función del tiempo que dedicara a esos ejercicios y del cuidado y la calidad de los mismos. Evidentemente, la práctica y cuidado de unos tiempos de oración, lectura espiritual, u otras actividades semejantes, es necesaria y forma parte del modo de vida de una “persona espiritual”; pero ser una “persona espiritual” al estilo ignaciano, y tal como el P. Arrupe lo vivió, es mucho más que eso.

En él lo “espiritual” no era un tiempo, abundante y cuidado, sino mucho más: una dimensión de fondo, condicionante, motora y matriz del resto de su vida. Su modo de tratar a las personas, de resolver los asuntos de gobierno, de afrontar los problemas de la Compañía, de tomar iniciativas con enorme creatividad, nacían y encontraban su forma concreta a partir de su experiencia espiritual. Y esa experiencia espiritual resultaba enriquecida a partir de los desafíos y cuestionamientos de la vida. Lo espiritual, no como tiempo, sino como dimensión clave. Y lo espiritual iluminado y enriquecido también por las experiencias de la vida.

Darío Mollá

*Entendida como
dimensión de fondo, la
experiencia espiritual
ejerce una enorme
fuerza integradora de
los diversos aspectos
de la vida.*

Nos encontramos con la puesta en práctica del famoso círculo acción-contemplación del P. Jerónimo Nadal: *“este es el círculo que yo suelo decir hay en los ministerios de la Compañía: por lo que vos hicisteis con los prójimos y servisteis en ello a Dios, os ayuda más en casa en la oración y en las ocupaciones que tenéis para vos; y esa ayuda mayor os hace que después con mayor ánimo y con más provecho os ocupéis del prójimo”*¹.

El profundo diálogo entre experiencia espiritual y desafíos de la vida de Pedro Arrupe, al ser tan profunda su experiencia espiritual y tan rica su experiencia de la vida, hizo posible esa relectura viva del carisma ignaciano que es, en palabras de Ignacio Iglesias, *“uno de los mayores servicios de Pedro Arrupe... del que no se podrá prescindir en el futuro, en un largo futuro”*².

Entendida como dimensión, y como dimensión de fondo, la experiencia espiritual ejerce una enorme fuerza integradora de los diversos aspectos de la vida. Integrar no es simplemente sumar o añadir; integrar es poner en una misma dirección, tendiendo hacia un mismo horizonte, convergiendo en un mismo estilo, todo el conjunto de actividades y tareas de la vida. Si lo “espiritual” es sólo un tiempo, es un tiempo más añadido a otros tiempos, que forman un conjunto agregado pero no integrado. Sólo si lo “espiritual” es una dimensión, y una dimensión básica, habrá integración.

Una integración de la que el P. Arrupe es modelo y guía. Tomo ahora unas lúcidas palabras de José A. García: *“crece de día en día la figura de un Arrupe profundamente unificado cuyo eje central es el Dios encarnado, Jesucristo, y su proyecto sobre el mundo. Ningún misterio tan central para él como la encarnación, tal como la contempla san Ignacio en los Ejercicios. Ningún personaje tan configurador de su vida como Jesucristo: “Quietad de mi vida a Jesús y toda ella se derrumbará como un castillo de naipes”. Ese amor único y unificador era el fuego que alentaba su vida e irradiaba al exterior en una de las personalidades más fascinantes de la Iglesia del siglo XX”*³.

¹ “Inspiración trinitaria del carisma ignaciano”, n. 78: en D. MOLLÁ, *Pedro Arrupe, carisma de Ignacio*, Mensajero-Sal Terrae. Universidad Comillas, 2015, 80.

² I. IGLESIAS, *Sentir y cumplir. Escritos ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae. Universidad Comillas 2013, 233.

³ J. A. GARCÍA, “Prólogo”, en D. MOLLÁ, *op.cit.*, 13.

Pedro Arrupe: su espiritualidad y mística

¿Cuál es el núcleo de esa poderosa experiencia espiritual de Pedro Arrupe? Me atrevo a escoger tres vivencias, sabiendo que dejo fuera otras muchas: Jesús, Iglesia, disponibilidad. Y pretendo a continuación subrayar algo del modo como él las vivió pensando sobre todo en cómo nos pueden interpelar y ayudar a nosotros hoy.

2. Cristo pobre, humilde y crucificado

“Nota esencial del carisma ignaciano, y de claro origen trinitario en la visión de La Storta, es que el seguimiento de Cristo ha de hacerse en humillación y cruz”⁴. Son muchas las observaciones que podríamos hacer sobre la importancia y los acentos de la espiritualidad trinitaria y cristológica del P. Arrupe. Son bien conocidas tanto su conferencia sobre la “Inspiración trinitaria del carisma ignaciano” como la “Invocación a Jesucristo modelo” que figura al final de su conferencia sobre “El modo nuestro de proceder”⁵: la lectura y meditación de ambos escritos nos permite asomarnos y valorar lo que la persona de Jesús significaba para el P. Arrupe. Como él mismo resumió en una sola palabra: “todo”.

En la línea de mi objetivo en esta reflexión quiero fijarme sólo en un aspecto de esa experiencia, aspecto que es para nosotros, a un tiempo, iluminador e interpelador. Es, por cierto, un aspecto fundamental, tanto en el P. Arrupe como en san Ignacio: la contemplación de un Jesús pobre, humilde y crucificado, que conlleva un seguimiento de Jesús en pobreza, humildad y cruz⁶.

Recoge con ello el P. Arrupe un dato básico de la vivencia y el legado espiritual de san Ignacio. Recordemos solo que en la determinante visión de La Storta es “Cristo con la cruz al hombro” quien dice a Ignacio “Yo quiero que tú nos sirvas”⁷. Y en los Ejercicios la asociación de la pobreza, la humildad y la cruz con Cristo es constante. Ya en el primer ejercicio de Primera Semana el ejercitante colloquia con “Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz” [Ej 53]. La llamada del Rey eternal incluye seguirle “en la pena” [Ej 95] y la respuesta de quien hace la oblación de mayor estima y momento habla de “imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza” [Ej 98]. En el

⁴ P. ARRUPE, “Inspiración trinitaria del carisma ignaciano”, n. 73.

⁵ P. ARRUPE, “El modo nuestro de proceder”, n. 56.

⁶ En el “Índice de conceptos” de D. MOLLÁ, *op.cit.*, vemos que “seguimiento de Jesús” se vincula con “pobreza” en 17 ocasiones, con “humildad” en 12 y con “cruz” en 9 ocasiones.

⁷ Según el relato que hace Laínez de esa visión, a partir del testimonio de Ignacio: D. LAÍNEZ, *Adhortationes in Examen* (1599) [7], MHSI, *Fontes narrativi* II, 133.

Darío Mollá

nacimiento de Jesús, Ignacio recuerda que el Señor nació “*en suma pobreza y, a cabo de tantos trabajos de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz*” [Ej 116]. En el momento decisivo de la elección, resuena el sermón de Cristo Nuestro Señor que habla de “... *pobreza contra riqueza..., oprobio o menosprecio contra el honor mundano... humildad contra la soberbia...*” [Ej 146]; y la tercera manera de humildad es la que elige “*más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y... ser más estimado por vano y loco por Cristo... que sabio ni prudente en este mundo*” [Ej 167].

La interpelación que yo mismo he sentido leyendo y meditando los escritos del P. Arrupe y su ignaciana vivencia de Cristo como el Cristo pobre, humilde y crucificado de los Ejercicios es si ésta es también mi contemplación de Cristo, y, como fruto de ella, el Cristo que ilumina mi seguimiento. Planteado en lenguaje de Ejercicios, si mi coloquio es coloquio con Cristo crucificado, o por el contrario, nunca, o solo en momentos muy excepcionales, me pongo cara a cara con el Crucificado. Si mi Cristo es el Cristo pobre, humilde y crucificado de Ignacio de Loyola y de Arrupe o no.

96

Y el que sea así ¿tiene alguna importancia? ¿tiene algún significado o consecuencia en nuestra vida práctica y concreta? Sinceramente, pienso que mucha. Lo indico brevemente en tres apuntes:

1) Si mi contemplación cotidiana y habitual de la persona de Jesús pasa de largo u olvida al Crucificado y se detiene solo en otros momentos, también importantes en la vida de Jesús, como son sus milagros, sus discursos y parábolas, su vida cotidiana antes de la Pasión y la Cruz, estoy soslayando de alguna manera toda la dimensión de entrega, de entrega total y hasta la muerte que tiene la vida de Jesús. Entrega que es la dimensión y aspiración última del seguimiento del Señor. Y estoy abriendo paso, de un modo posiblemente inconsciente e involuntario, a un seguimiento débil, que no soportará las contradicciones de todo tipo, los fracasos, las humillaciones y la cruz. Abriendo paso a un seguimiento incluso magnánimo, lleno de buena voluntad y de buenas intenciones, que se sostendrá en el “éxito” (entendamos éste en el sentido que sea), pero que no soportará el fracaso.

2) Si nunca me encuentro cara a cara con el Crucificado, si mi oración y mi contemplación no se hace nunca, o solo excepcionalmente, al pie de la cruz, si no hago mía esa mirada al Crucificado que no es fácil pero que es necesaria, puede suceder que cuando yo efectivamente, y por las diversas circunstancias de la vida, me sienta dolorido,

Pedro Arrupe: su spiritualidad y mística

humillado, empobrecido, víctima de cualquier forma de injusticia, despojado de mi dignidad o de mis fuerzas o de mis derechos, no sea capaz de percibir que Jesús pasó antes por ahí, y pasó por ahí también para que yo pudiera sentirle cercano en mi cruz. Sucederá entonces que justamente cuando sentimos la necesidad de tenerla cerca, nos parecerá lejano.

3) Si nunca me paro a mirar al Cristo pobre y humilde, no será fácil que descubra el rostro de Cristo en los pobres, los humillados, los explotados y los crucificados de nuestro mundo. Si Cristo es siempre para mí el Cristo luminoso y amable de la mayoría de las estampas, me será imposible reconocerle en rostros desencajados por el dolor, la marginación o la exclusión. Y, evidentemente, mis actitudes y mi forma de tratar a estas personas van a ser radicalmente diversas si en ellas descubro la mirada de Cristo o si no lo hago. Si no la descubro, podré ser incluso humanitario y altruista, como tantas personas bien nacidas y profundamente humanas que se conmueven de verdad ante los sufrimientos de los pobres. Pero si en los pobres descubro el rostro de Cristo Crucificado hay un más allá de eso: sentiré que los sufrimientos de esas personas son los de mi Cristo y los míos, que toda mi vida y todas las dimensiones de mi vida quedan afectadas por ellos y que la lucha por la justicia no es simplemente una opción, ni siquiera la opción preferencial, sino el ser o no ser de mi seguimiento de Jesús.

*Si en los pobres
descubro el rostro de
Cristo Crucificado,
sentiré que los
sufrimientos de esas
personas son los de mi
Cristo y los míos.*

97

3. Amor profundo a la “*vera esposa de Cristo*”

“El principio ignaciano del ‘sentir con la Iglesia’ entraña un amor profundo a la ‘vera esposa de Cristo’ y se manifiesta principalmente en la fidelidad al Sumo Pontífice, Vicario de Cristo... Para Ignacio, la Iglesia jerárquica es Madre nuestra, esposa de Cristo, el amor la vivifica. No es una institución fría, sino una madre providente”⁸.

El segundo aspecto que quiero destacar de la personalidad espiritual del P. Arrupe es su amor a la Iglesia. Y también su amor a la persona del Sumo Pontífice, del Vicario de Cristo. Al igual que en San Ignacio, predominan en él los términos de relación afectiva cuando habla de la Iglesia: madre,

⁸ P. ARRUPPE, “La misión apostólica, clave del carisma ignaciano”, n. 81.

Darío Mollá

esposa de Cristo... El amor a la Iglesia es consecuencia inseparable del amor personal a Cristo. Ignacio Iglesias habla de un “*amor maduro, alma de una obediencia responsable, incluso en ocasiones no infrecuentes de tensión. Verdadera devoción, en el sentido más pleno, a las personas que en uno y otro tiempo representaron a Jesucristo como Siervos de los siervos de Dios*”⁹. Nunca las palabras del P. Arrupe sobre el amor o el servicio a la Iglesia suenan como palabras de oficio y siempre son palabras nacidas del corazón. Solo la comprensión de ese amor nos puede dar la medida también de la intensidad de su dolor en las situaciones de dificultad o tensión con la Santa Sede.

En su conferencia “*El modo nuestro de proceder*” describe las formas concretas que adopta el amor a la Iglesia:

- Es un amor hecho de apertura y respeto profundo hacia todo creyente, hacia su fe.
- Amor que se traduce en “*tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo*” [Ej 353] a los legítimos pastores.
- Amor que es apoyo al esfuerzo de los cultivadores de las ciencias sagradas... y, en otro nivel, amor que se hace catequesis cercana a cualquiera y con cualquiera.
- Amor que hace vivir, sentir y sufrir los problemas y limitaciones de la Iglesia como propios¹⁰.

Este amor es el alma y el fin de las “*Reglas para sentir con la Iglesia*” [Ej 352-370] que pretenden ayudar a vivir en el amor a la Iglesia concreta y con las dificultades que todo amor concreto ha de afrontar.

De nuevo, la profunda experiencia espiritual de Pedro Arrupe es una experiencia profética para quienes nos acercamos a ella. Comparto algunas de las interpelaciones que yo mismo he experimentado:

1) La primera tiene que ver con la misma naturaleza de nuestra relación con la Iglesia y unida a ella, de nuestra relación con el Vicario de Cristo. La fuerza de lo afectivo en esa relación me ha impactado porque va mucho más allá de una relación que podríamos llamar “obligada”, de obediencia debida, de respeto (aunque sea un respeto interior y auténtico), de oficio. Me atrevería a decir que lo “institucional”, de tanto peso para nosotros, queda en él en un segundo plano, palidece ante la fuerza de esa relación afectiva. La fuerza afectiva de esa vivencia eclesial de Arrupe explica tantas palabras, tantos gestos, tantas actitudes, tantos sufrimientos, que sin ella no acabamos de entender. Y es

⁹ I. IGLESIAS, *Sentir y cumplir. Escritos ignacianos*, 419.

¹⁰ P. ARRUPE, “*El modo nuestro de proceder*”, n. 51.

Pedro Arrupe: su espiritualidad y mística

esa profunda vivencia de amor a la Iglesia la que él intenta contagiar a sus hermanos jesuitas en todos sus escritos, discursos y conversaciones privadas.

2) Este es el contexto que posibilita, asimismo, la adecuada interpretación de las “Reglas para sentir con la Iglesia”, que son Reglas de discernimiento para amar a la Iglesia concreta y real en el tiempo y con las dificultades concretas que presenta. Creo que estas “Reglas”, leídas e interpretadas a la luz del P. Arrupe no son, como podríamos decir en un acercamiento superficial, unas reglas para la obediencia, para el mero cumplimiento, sino que son unas reglas para el amor. Para el amor a una Iglesia que siempre, en tiempos de San Ignacio y en cualquier tiempo, pasa por dificultades externas y también por dificultades internas. No olvidemos que el mismo texto ignaciano habla de una Iglesia con defectos y conductas inadecuadas, con diversidad de opiniones en temas teológicos, con personalismos y protagonismos inadecuados. El P. Arrupe, en su conferencia “*Servir sólo al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra*”, al hablar de estas Reglas no se dedica a hacer una exégesis literal de las mismas, sino que capta su sentido de fondo y las aplica a las tendencias eclesiales de su tiempo, muchas de las cuales siguen vigentes¹¹. No son, pues, unas Reglas para sustituir o paliar el amor a la Iglesia (como en ocasiones se han malentendido y mal interpretado), sino, por el contrario, unas reglas para profundizar y concretar el amor a la Iglesia concreta en la que vivimos.

3) La tercera interpelación tiene que ver con unas palabras del P. Arrupe que dicen así: “*amor que hace vivir, sentir y sufrir los problemas y limitaciones de la Iglesia como propios, ejerciendo con la libertad y humildad de hijos de Dios el caritativo servicio de una crítica “que edifica” y es, fundamentalmente, autocrítica*”¹². Y la pregunta es por el desequilibrio y la desigualdad que existen en nosotros entre las críticas hacia fuera, hacia personas, instituciones o grupos de la Iglesia y la propia autocrítica de nuestras personas e instituciones. Es bastante común por desgracia, tanto a órdenes y congregaciones más antiguas, como a movimientos más modernos, el pensarnos como miembros o participantes en instituciones perfectas dentro de una iglesia imperfecta, con todo lo que ello conlleva de ceguera y de soberbia. De ceguera

¹¹ P. ARRUPE, “*Servir solo al Señor y a la Iglesia su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra*”. Lo referido a las Reglas para sentir con la Iglesia se encuentra, particularmente, en los nn. 45 a 58 de dicha conferencia; en D. MOLLÁ, *op.cit.*, 139-174.

¹² P. ARRUPE, “*El modo nuestro de proceder*”, n. 51.

Darío Mollá

para captar lo que otros aportan y enriquecen a la Iglesia, y nos aportarían a nosotros mismos si estuviéramos abiertos a recibir. Y de soberbia, ciega a las deficiencias con las que también nosotros hacemos daño a la Iglesia.

4. En plena disponibilidad interior y exterior

“La total disponibilidad del jesuita, no solo respecto a su superior en una relación de obediencia y de receptibilidad de la misión, sino también hacia los hermanos, se basa en ese ideal supremo trinitario por el que las personas divinas se comunican plenamente, se aceptan plenamente, se enriquecen plenamente”¹³.

La tercera palabra que he escogido para hablar de la espiritualidad y mística del P. Arrupe es “disponibilidad”. Es muy posible que a algunos lectores sorprenda esta elección: parece una palabra menor, muy menor, ante esas grandes palabras que son Cristo e Iglesia. Sin embargo, para el P. Arrupe no era una palabra menor, sino, como indica el texto que acabamos de citar, muy ligada a la experiencia fundante de la Trinidad, y a Cristo, el Disponible, siempre y enteramente disponible, al designio redentor de la Trinidad sobre el mundo. De, hecho, su carta *“Sobre la disponibilidad”* de 1977 es otra de sus grandes aportaciones a la reinterpretación del carisma ignaciano.

Esa honda disponibilidad, antes interior que exterior, es la que convirtió a San Ignacio en el “Peregrino”, y la que animó el alma del Pedro Arrupe a buscar incansablemente nuevos caminos para la Compañía en fidelidad a la llamada de retorno a las fuentes y de renovación que hizo el Concilio Vaticano II. La disponibilidad es, pues, un movimiento muy hondo de entrega a la voluntad del Padre, en comunión con el Hijo, y animada por el Espíritu, para llevar adelante en cada momento y circunstancia el plan salvador de Dios.

Hablar de disponibilidad evoca uno de los verbos más significativos de san Ignacio en los Ejercicios al hablar del discernimiento: el verbo “moverse”. ¿Qué es lo que me mueve? ¿Quién y hacia dónde me mueve? Seguramente en los Ejercicios, en el contexto de la elección, encontramos una de las mejores definiciones de la disponibilidad ignaciana y arrupiana, centrada en el verbo “mover”: “... *Pedir a Dios Nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer...*”

¹³ P. ARRUPÉ, *“Inspiración trinitaria del carisma ignaciano”*, n. 88.

Pedro Arrupe: su espiritualidad y mística

que más su alabanza y gloria sea; discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme a su santísima y beneplácita voluntad” [Ej 180].

¿Qué “movimientos” impulsa esa disponibilidad que anima al Padre Arrupe? ¿Hacia dónde nos mueve? Creo que en el sentido y la dirección de esos movimientos podemos encontrar también signos de discernimiento de una espiritualidad auténticamente evangélica e ignaciana. Porque la espiritualidad auténtica pone en movimiento, desinstala, no nos permite quedarnos en el mismo sitio para siempre o dar por concluida en ningún momento la historia de nuestra maduración en el seguimiento de Jesús.

He escogido tres verbos inequívocamente ignacianos para definir el movimiento que provoca la disponibilidad a la que nos invita el P. Arrupe:

1) La disponibilidad nos mueve a *salir*: a salir de nosotros mismos, antes que nada, salir de nuestro “*propio amor, querer e interés*” [Ej 189], y a salir también de nuestros pequeños mundos, de nuestros círculos cerrados y protegidos, de nuestros particulares modos de ver las cosas, de nuestros prejuicios, de nuestras historias pasadas, de nuestros egoísmos colectivos... para dejar espacio en el corazón a Dios y lugar en nuestras vidas concretas y cotidianas a los hermanos. Ese salir que va unido a otra gran palabra ignaciana: abnegación. No cabe una auténtica espiritualidad que no nos descentre de nosotros mismos y no abra nuestras vidas al encuentro con nuestros hermanos.

2) La disponibilidad nos mueve también a *buscar*: otra gran palabra ignaciana; como dicen los Ejercicios “*a buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida*” [Ej 1]. A buscar constantemente los nuevos caminos que el Señor abre ante nosotros, tanto para encontrarnos con Él, como para encontrarnos con las nuevas necesidades de nuestros hermanos que nos piden nuevas respuestas. No cabe una auténtica espiritualidad cuya mirada esté sólo vuelta hacia el pasado, hacia lo de siempre porque es eso lo que nos da seguridad. Es la famosa llamada del P. Arrupe a no dar respuestas de ayer a los problemas de hoy.

3) Finalmente, la disponibilidad nos mueve a *servir*: a ponernos a los pies de nuestros hermanos, a ponernos al servicio de aquellos que en nuestro mundo están en los lugares y en las situaciones por las que nuestros pies no suelen pisar, a buscar siempre el mayor y el mejor servicio, ese *magis* ignaciano que no es el “más” orgulloso y competitivo de este

La espiritualidad auténtica desinstala y no nos permite dar por concluida la historia de nuestra maduración en el seguimiento de Jesús.

Darío Mollá

mundo, sino el “imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor” de la tercera manera de humildad [Ej 167]. No cabe una auténtica espiritualidad si, al final, no nos deja al lado de Cristo a los pies de nuestros hermanos.

Quiero acabar con unas palabras del P. Arrupe que no he podido olvidar desde que las leí. Como una pregunta para el examen de cada día y para el seguimiento de cada día. Se las dijo a sus hermanos jesuitas al comenzar la decisiva Congregación General 32, que él convocó, presidió y animó, y que le ocasionó muchos sufrimientos, congregación que definió la misión actual de la Compañía de Jesús como el servicio de la fe y la promoción de la justicia. Son éstas:

“Es mucha verdad que los problemas nos desbordan y que no lo podemos todo. Pero lo poco que podemos ¿lo hacemos todo? Y, sobre todo, ¿lo hacemos de manera que sea respuesta directa a esta formidable llamada del Señor a través del mundo? Esta llamada de Dios es, pues, misión que pide de nosotros una respuesta decidida y creativa, con la decisión y creatividad del pequeño y del humilde... que deja obrar en sí enteramente al poder de Dios”¹⁴.

¹⁴ P. ARRUPE, “Instrucción a los jesuitas congregados”, en *Congregación General 32 de la Compañía de Jesús*, Razón y Fe, Madrid 1975, 297.

RECHERCHES IGNATIENNES

Discerner pour la mission

PATRICK GOUJON

Jésuite, professeur
d'histoire
de la spiritualité,
responsable
des études
au premier cycle au
Centre Sèvres.

Il vient de publier
*Les conseils
de l'Esprit.*

*Lire les lettres
d'Ignace de Loyola*
(Lessius, coll.
« Christus », 2017).

Paru dans *Christus* :
« Suppression
et rétablissement
de la Compagnie
de Jésus »
(n° 245, janvier 2015).

À partir d'une analyse des Constitutions de la Compagnie de Jésus, l'auteur souligne ici que le fondement d'un discernement libre et vrai consiste en un travail de l'intelligence et en une prise en compte réelle des circonstances.

L'appel au discernement se fait aujourd'hui plus pressant en Église. Est-ce une réaction face à la complexité des situations, une conséquence de l'épuisement de certains modèles de stratégie pastorale, l'espoir qu'une approche spirituelle ouvrira des passages ? Le discernement n'appartient pas en propre à la tradition jésuite mais il est au cœur de la vie de la Compagnie de Jésus. Les *Exercices spirituels* (*Ex. sp.*) en font la clé de voûte des manières de conduire sa vie pour prendre des décisions dans une plus grande liberté. En cela d'ailleurs, le discernement ignatien déborde la Compagnie et se propose à tous ceux qui se laissent initier par les Exercices. Cependant les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus offrent des vues qui peuvent enrichir nos manières d'exercer le discernement en vue de la mission, d'un point de vue personnel et institutionnel. Nous proposerons simplement ici de lire le processus de discernement pour la mission tel qu'il se présente dans les *Constitutions*, laissant à notre jugement de décider comment nos « planifications apostoliques » pourraient aujourd'hui en tirer parti.

Discerner pour la mission

■ La liberté de se décider en mission

Portons notre regard sur la septième partie des *Constitutions*, consacrée à l'envoi en mission, et plus particulièrement sur le paragraphe où il est question de ce qu'un jésuite peut décider de faire par lui-même¹.

§ 633.

Ceux qui vivent sous l'obéissance de la Compagnie n'ont pas à intervenir,
 ni directement ni indirectement,
 pour leur envoi en mission,
 qu'ils soient envoyés
 par le Souverain Pontife
 ou par leur supérieur
 au nom de Jésus Christ notre Seigneur.

Toutefois,
 celui qui serait envoyé dans un grand pays
 (tel que les Indes ou d'autres provinces),
 sans qu'aucune région de celui-ci ne lui soit spécialement désignée
 et délimitée,
 peut rester plus ou moins dans tel lieu ou tel autre ;
 ou bien,
 après avoir *considéré* toutes choses
 (*se rendant indifférent* dans sa volonté)
 et *avoir fait oraison*,
 il peut aller partout
 où il le *jugera* plus opportun
 pour la gloire de Dieu.

La liberté du jésuite à décider de sa mission apparaît dans le cadre d'une mission déjà reçue. Mais les *Constitutions* prévoient, qu'étant préservée cette obéissance première, le jésuite peut « aller partout où il le jugera le plus opportun pour la gloire de Dieu ». Deux situations sont envisagées. La première tient à une indétermination géographique et laisse le jésuite prolonger la durée de son séjour.

1. En hiérarchisant les propositions grammaticales, la composition des longues phrases du texte est plus aisée à lire.

RECHERCHES IGNATIENNES

La seconde est une indétermination plus générale qui le conduit à « pouvoir aller partout ». Mais apparaît ici une procédure qui s'énonce en trois étapes pour une décision. Afin de pouvoir décider où se rendre, dans une entière liberté, le jésuite est d'abord conduit à considérer toutes choses, puis à se rendre indifférent et à faire oraison. Alors il pourra exercer son jugement afin de déterminer ce qui convient.

Avant de revenir sur ces trois étapes, il convient de préciser l'usage du verbe « juger ». Il est utilisé ici à propos de ceux qui ont autorité pour envoyer en mission, d'abord le pape puis les supérieurs de la Compagnie (§ 603, § 609). La construction de la septième partie fait alors apparaître la conception dynamique de l'autorité missionnaire : c'est au Souverain Pontife qu'il revient de confier les missions de la Compagnie, puis le Préposé général et tout supérieur disposent de l'autorité, étant sauve l'orientation générale de la mission de la Compagnie, pour déterminer la mission de ses membres. Cette autorité descend jusqu'à n'importe quel membre quand il est « envoyé dans un grand pays » ou pour aller là où cela lui paraît opportun, comme nous l'avons lu dans le paragraphe 633.

Cette liberté à décider de ce qui convient atteint sa plus grande intensité dans une remarque incidente à propos des missions confiées par le pape, sans que soit définie leur durée. Pour résoudre la question de la durée du séjour, fixée normalement à trois mois, les *Constitutions* introduisent le critère du « plus ou moins grand fruit spirituel ». La liberté du jésuite est orientée par la recherche d'un bien plus universel. Mais nous voulons faire porter notre attention sur un autre point. Dans l'éventualité d'un séjour plus long, les *Constitutions* envisagent la possibilité de faire « quelques sorties », d'« aider les âmes dans des lieux avoisinants », c'est-à-dire de s'autoriser à une mission non prévue. Or dans l'éventualité d'une telle activité, les *Constitutions* amorcent, au paragraphe 616, le processus que l'on a trouvé exposé au 633.

§ 616.

Lorsqu'il faudra prolonger le séjour dans les lieux désignés,
 si cela peut se faire sans que ce soit au détriment de la mission
 principale et de l'intention du Souverain Pontife,
 il n'y aura pas d'inconvénients à faire quelques sorties,

Discerner pour la mission

si cela est possible
 et qu'il *juge*
 qu'elles seraient fructueuses au service de Dieu,
 en sorte qu'aidant les âmes dans les lieux avoisinants,
 il revienne ensuite au lieu de sa résidence.

Là,
 en plus de ce qui lui a été spécialement ordonné
 (à quoi il doit s'employer avec un soin spécial
 et qu'il ne doit pas abandonner pour d'autres occasions,
 même bonnes, de servir Dieu),
 il peut
 et il doit *examiner*,
 sans que ce soit au détriment de sa mission
 (comme il a été dit),
 à quelles autres choses il pourrait s'employer,
qui soient pour la gloire de Dieu et pour le bien des âmes.
 Il ne laissera pas échapper de ses mains l'occasion
 que Dieu lui donnerait pour cela,
 pour autant que, en Dieu, il *jugera* cela opportun.

Les nombreuses parenthèses rappellent combien la libre décision ne saurait conduire dans une autre direction que celle établie par la Compagnie. Il y a cependant ici une réflexion sur la manière d'agir dans la contingence, quand survient ce qui n'est pas prévu et représenterait une occasion de servir Dieu. Dans la rigoureuse distribution de l'autorité et la précision de l'envoi des membres de la Compagnie pour la mission, est ménagé un espace pour la liberté. Il faut noter d'abord le processus: il s'agit à nouveau d'entrer dans un examen, de considérer les occasions qui se présentent². Mais il est encore plus remarquable qu'il revient alors au jésuite de décider s'il convient de répondre à une occasion que Dieu lui présenterait. Mesure-t-on bien la portée de la dernière proposition de ce paragraphe 616? Dans le cadre qui circonscrit la mission du jésuite, à laquelle il doit apporter un soin particulier, de nouveaux besoins apostoliques peuvent surgir, au gré des circonstances. Si ces « occasions » se reconnaissent

2. On retrouve le verbe *mirar* du § 633.

RECHERCHES IGNATIENNES

comme venant de Dieu, le jésuite n'est pas pour autant contraint d'y répondre: il doit juger si cela est opportun, en cherchant certes à ne pas laisser échapper l'opportunité.

Nous nous trouvons là dans ce que l'on pourrait appeler le « moment mystique » des *Constitutions*, quand le jésuite se retrouve face à Dieu dans une relation à parité. Dieu donne des occasions d'aider les âmes mais, en se maintenant dans l'indifférence et l'obéissance, c'est au jésuite de juger s'il convient d'y répondre.

D'où une telle autorité peut-elle lui venir? La réponse est donnée dans le paragraphe 633, et présuppose cette fois l'ensemble du parcours du jésuite, la disposition spirituelle qui est attendue de lui.

■ Un examen spirituel des situations

Nous pouvons maintenant revenir sur les étapes du processus (examiner, se rendre indifférent, faire oraison) par lesquelles une mission se discerne. Le discernement de la mission, qu'il soit pour les supérieurs ou les membres de la Compagnie quand l'opportunité d'en décider se présente, suit les mêmes étapes. Elle commence par une activité courante dans les textes ignatiens: une considération. Sont à prendre en considération, dans la septième partie, plusieurs objets: « le plus grand bien universel et le dommage le moins grand possible » (§ 611), « l'intention du Souverain Pontife » (§ 615), les « autres choses auxquelles il pourrait s'employer » (§ 616), à savoir les autres missions, et enfin « toutes choses » (§ 633). La considération – ou l'examen – est un travail de la pensée, une activité de l'intelligence qui s'applique tantôt à des principes, tantôt à des situations. Il s'agit en effet de bien comprendre quel est le bien le plus universel, l'intention du pape, la mission de la Compagnie, mais aussi de considérer les circonstances, ce que l'on nommerait aujourd'hui les situations, le contexte³. Nous sommes ici dans le domaine de la raison pratique abordée dans les termes hérités de la tradition monastique et scolastique. Saint Bernard, dans son traité *De la considération*, distinguait considération et contemplation:

3. On pourra lire la lettre d'Ignace du 8 octobre 1552, « Aux compagnons envoyés en mission », qui appelle à une triple considération. Voir la lecture que nous en proposons dans P. Goujon, *Les conseils de l'Esprit. Lire les lettres d'Ignace de Loyola* (Lessius, coll. « Christus », 2017).

Discerner pour la mission

◀ Et d'abord veuillez remarquer ce que j'entends par la considération proprement dite. Je ne veux pas qu'on l'assimile en tout à la contemplation ; en effet, celle-ci suppose la vérité déjà connue, tandis que la première a plus particulièrement pour but la recherche de la vérité ; aussi définirai-je volontiers la contemplation, une intuition claire et certaine des choses par l'œil de l'esprit ou, en d'autres termes, l'acte par lequel l'esprit embrasse une vérité connue, indubitable. Quant à la considération, je dirai que c'est un effort de la pensée, une application de l'esprit à la recherche de la vérité ; ce qui n'empêche pas qu'on n'emploie bien souvent ces deux mots l'un pour l'autre.⁴ ▶

L'intelligence s'applique à comprendre. Là où la contemplation embrasse avec la pénétration de l'intuition, la considération examine en détail. Dans la philosophie qu'empruntent les *Constitutions*, l'action se comprend à partir d'une fin visée que l'on atteint à l'aide de moyens dont l'usage se décide en fonction des circonstances. Or il advient que, du fait de la complexité des situations, il y ait concurrence des circonstances ou, pour parler comme saint Thomas d'Aquin, « il arrive qu'un élément de l'action, considéré en lui-même, soit bon et adapté à la fin, mais devienne mauvais ou inopportun par un concours de circonstances »⁵.

La considération des circonstances, de ce qui littéralement « se trouve autour », est le prélude à toute décision. Dans le langage contemporain, l'équivalent est l'analyse des situations. Elle est un effort de la pensée, elle relève de l'étude et convoque, au besoin, les ressources de l'expertise. On se rappellera à titre d'exemple que les compagnons au temps d'Ignace ont choisi d'étudier et d'appliquer des techniques financières pointues pour rendre possible l'ouverture des collèges⁶. Cela exigea de tous, par voie de consultation et de délibération, une réflexion de fond sur la manière dont ces moyens étaient compatibles avec la pauvreté demandée par la Compagnie et le droit canon de l'Église pour des religieux. Ignace mit en place alors des « procureurs jésuites pour gérer les intérêts des provinces les plus importantes »⁷. Pour autant, Ignace n'abandonna pas la visée et le

4. Bernard de Clairvaux, *De la considération*, II, 5 (traduction de l'abbé L. Charpentier, éd. de Vivès, 1886).

5. Somme théologique, IIa, IIæ, q. 49 – 7, « De la circonspection ».

6. Dominique Bertrand, *La politique de saint Ignace de Loyola. L'analyse sociale*, Cerf, 1985, pp. 245-292. Dans ces pages, D. Bertrand étudie, à partir de la correspondance, la période 1547-1555.

7. *Ibid.*, p. 266.

RECHERCHES IGNATIENNES

style de vie qu'il voulait pour la Compagnie. Son *Journal* témoigne, au même moment, de la manière dont la prise au sérieux de la situation économique, jusque dans le recours à des experts, s'articule à la contemplation la plus élevée, dont le *Journal* est la trace.

■ Et Dieu, dans tout cela ?

Surgit alors une question : si les *Constitutions* traitent bien, dans leur septième partie, d'un discernement de la mission, comment se fait-il qu'il ne soit jamais question de mouvements spirituels ou de motions ? Revenons aux trois étapes qui conduisent à la prise de décision concernant les missions. Le deuxième temps, après la considération, demande de se rendre indifférent. Les *Constitutions* ne précisent pas davantage. Elles présupposent ici une familiarité avec les *Exercices spirituels*. Si chacun garde en mémoire à propos de l'indifférence le « Principe et Fondement », on sait aussi quel rôle elle tient dans le parcours des *Exercices*. Elle fait explicitement retour au moment de l'élection, d'abord au quatrième jour de la deuxième semaine, après les « Deux étendards », dans la méditation des « Trois groupes d'hommes ». Elle fait de nouveau l'objet d'une matière à considération dans le « Préambule pour faire élection » (§ 169) et les « Avis pour prendre connaissance des choses sur lesquelles on doit faire élection » (§ 170-174).

L'indifférence est mise en œuvre dans la première manière pour faire élection, selon le troisième temps (§ 179-183). Afin de pouvoir me décider, il est nécessaire à la fois de me remettre « devant la fin pour laquelle je suis créé : louer Dieu notre Seigneur et sauver mon âme », et « me trouver indifférent ». Est alors introduite par rapport aux moyens l'image connue : « Que je sois au milieu, comme l'aiguille d'une balance, afin de suivre ce que je sentirai être davantage à la gloire et à la louange de Dieu notre Seigneur et au salut de mon âme. » C'est alors qu'intervient la demande au Seigneur de :

« Mouvoir la volonté et mettre en mon âme ce que je dois faire au sujet de la chose envisagée, qui soit davantage à sa louange et à sa gloire, en réfléchissant bien et fidèlement avec mon intelligence et en choisissant conformément à sa très sainte et bienveillante volonté. »⁸

8. *Ex. sp.*, 180.

Discerner pour la mission

Dans cette manière de faire élection, l'attention aux mouvements est liée à l'activité de l'intelligence et de la raison :

« Après avoir ainsi parcouru le sujet et réfléchi à tous les aspects de la chose envisagée, je regarderai de quel côté la raison incline davantage. C'est donc d'après la plus forte motion de la raison, et non d'après quelque motion des sens, qu'il faut faire le choix concernant la chose envisagée.⁹ »

Vient alors le temps de l'offrande de la décision, dans la prière (*oración*) :

« Cette élection ou ce choix étant fait, celui qui l'a fait doit, avec beaucoup d'empressement, aller à la prière devant Dieu notre Seigneur et lui offrir cette élection, afin que sa divine majesté veuille bien la recevoir et la confirmer, si tel est son plus grand service et sa plus grande louange.¹⁰ »

On retrouve ici la troisième étape indiquée pour le discernement de la mission dans les *Constitutions*, après la considération, l'indifférence et la prière (l'oraison), pour la confirmation.

Il faut noter cette intégration de l'intelligence et d'opérations de la raison dans le travail du discernement de la mission. Elle met en lumière une anthropologie spirituelle équilibrée qui relève de la théologie de la coopération entre Dieu et les créatures, telle que l'affirme le prologue des *Constitutions*. Dans cette coopération, s'articulent, selon les termes de la dixième partie, les « moyens naturels » aux « prières et aux messes » et aux « dons intérieurs ». Car si « les moyens qui unissent l'instrument à Dieu et le disposent à bien se laisser conduire de sa main divine sont plus efficaces que ceux qui le disposent à l'égard des hommes », « à partir de ce fondement, les moyens naturels qui disposent l'instrument de Dieu notre Seigneur à l'égard du prochain aideront d'une façon générale à la conservation et au développement de tout ce corps, pourvu que nous en fassions l'apprentissage et les exercices pour le seul service divin »¹¹. On

9. *Ex. sp.*, 182.

10. *Ex. sp.*, 183.

11. *Constitutions*, § 813-814.

RECHERCHES IGNATIENNES

retrouve la dynamique d'ensemble de la septième partie et ce qu'elle présuppose pour le jésuite de renoncement à sa volonté propre pour prendre part à la mission et se laisser être envoyé. S'il peut atteindre cette liberté de juger opportun de ne pas répondre à une occasion que Dieu lui présente, c'est bien en raison d'un renoncement et d'une abnégation, à laquelle il s'exerce depuis le noviciat, dans l'apprentissage de l'obéissance. Or cet apprentissage met déjà en place la liberté de parole qui s'épanouira dans la septième partie en liberté d'action.

Il est frappant en effet de constater que, si le noviciat est une école d'abnégation et de renoncement¹², il est en même temps initiation à la liberté de l'obéissance. Ainsi est-ce dès le noviciat que le jésuite apprend à aller trouver son supérieur, à qui il doit une obéissance parfaite autant que possible, pour lui exprimer des représentations. Cet exercice apparaît en premier à propos des nécessités corporelles. C'est donc par l'attention aux circonstances les plus matérielles que s'apprend la liberté de parole au sein de la relation d'obéissance. Or, les *Constitutions* mettent en place cette même séquence d'étapes que nous avons trouvée pour le discernement de la mission : considération, indifférence, prière.

De même qu'une préoccupation excessive
 en ce qui concerne le corps est répréhensible,
 de même un souci modéré
 d'examiner comment se conservent la santé et les forces corporelles
 pour le service divin
 est louable ;
 et tous doivent l'avoir.
 C'est pourquoi,
 quand ils remarqueront qu'une chose leur est nuisible
 ou qu'une autre leur est nécessaire
 concernant la nourriture, le vêtement, le logement,
 l'emploi ou le travail,
 et les autres choses,
 tous en avertiront le supérieur
 ou celui que le supérieur aura désigné pour cela.

¹². Voir *Constitutions*, § 284, en particulier, mais aussi le début de la quatrième partie, consacrée aux études.

Discerner pour la mission

Ce faisant, ils observeront deux choses.

La première :

avant de lui en faire part,
ils se recueilleront pour prier
 et, après la prière,
 s'ils sentent qu'il faut présenter l'affaire au supérieur,
 ils le feront.

La seconde :

après avoir exposé l'affaire au supérieur de vive voix ou brièvement par écrit de peur qu'il ne l'oublie,
 ils lui en abandonneront tout le soin [...].
 Ils doivent en effet se persuader que
 ce que le supérieur,
 après avoir compris la chose,
 aura jugé bon dans le Seigneur est *ce qui convient davantage pour le service divin et pour leur plus grand bien*.¹³

Il y aurait à partir de ces quelques points d'observation des *Constitutions* beaucoup à réfléchir à propos de l'anthropologie ignatienne et de la théologie de la grâce, comprise comme coopération entre Dieu et l'homme. Mais tel n'était pas le propos. On aimerait simplement formuler trois remarques : l'attention accordée aux motions spirituelles dans le discernement de la mission, qu'il soit individuel ou institutionnel, est un *moment* du processus. Ce dernier s'articule en trois temps « considération – indifférence – prière » et fait valoir les « motions de la raison ». Le discernement ne saurait se réduire à noter les mouvements face à ce qu'on souhaiterait vouloir faire, à ce que l'imagination suggère. Dans les *Constitutions*, la source de la créativité apostolique est enracinée à la fois dans la suite concrète du Christ, à laquelle prépare la contemplation de sa vie, et dans la mise en œuvre de la liberté. Le discernement de la mission, qui fait appel à l'obéissance, repose sur la liberté et y reconduit. À l'horizon de la mission, comme à son fondement, se trouve en effet ce Dieu qui invite au dialogue, à la coopération, et qui entre à l'improviste. On fera encore deux remarques : la formation dans la Compagnie en apparaît d'autant plus aisément comme devant être orientée vers

13. *Constitutions*, § 292.

RECHERCHES IGNATIENNES

l'apprentissage du déchiffrement des situations, une connaissance des contextes et la capacité à approfondir toute question qui survient, en recourant aux disciplines qui conviennent. La formation initie à une attitude qui doit courir tout au long de la vie du jésuite, comme partie intégrante de sa mission: examiner la situation par un effort de l'intelligence afin d'y acquérir la liberté d'agir et de proposer ce qui convient le mieux. Enfin, on voit combien la liberté apostolique doit toujours être visée au cours de l'initiation que reçoit le novice, avec le renoncement à la volonté propre qu'elle ne cessera d'exiger tout au long de sa vie. L'enjeu est qu'il puisse juger s'il convient ou non de répondre aux occasions que Dieu lui présente, à parité avec un Dieu qui attend de nous de coopérer à la mission du Christ.

Le discernement spirituel de la mission approfondit la connaissance de la réalité où Dieu survient et y ménage des espaces de liberté pour l'action apostolique. Les *Constitutions* éduquent à accueillir l'imprévisible et à y répondre par des propositions qui conviennent.

The Spirit in Contemporary Culture

IGNATIAN SPIRITUALITY

A Bridge between Postmodernity and Christian Institutional Structures

James M. Bowler

IN THE MID 1970S I had the opportunity to visit the Stanford Research Institute in Palo Alto, California. I was there to discuss the implications of a draft they had recently published entitled *Changing Images of Man*.¹ Their thesis was that humanity in the West is entering a revolutionary transitional period, one at least as pronounced as that between the agrarian and industrial or the industrial and the scientific ages. They referred to this phenomenon as a transcendental, psychological or spiritual epoch. Each of the particular epochs that they identified corresponds to an image of the human person which is a 'gestalt perception of humankind, both individual and collective, in relation to the self, others, society and the cosmos'.² They were also concerned as to whether or not humankind would be able to navigate this coming revolution successfully. It is important to note that the overall project supervisor, Willis Harman, is regarded as a, if not the, preeminent twentieth-century futurologist.

For many years I followed the evolution of this study till its final expression by Harman in 1998.³ It has played an important role in my own intellectual and spiritual development. It also is a valuable lens through which to interpret the current diametrically opposed forces at work in our postmodern culture, especially the dichotomy we currently observe between the spiritual and the religious. This article will explore the images of humanity mentioned above and how their cultural landscapes have

¹ O. W. Markley and Willis W. Harman, *Changing Images of Man* (Oxford: Pergamon, 1982)—final revision of the draft.

² Markley and Harman, *Changing Images of Man*, 3.

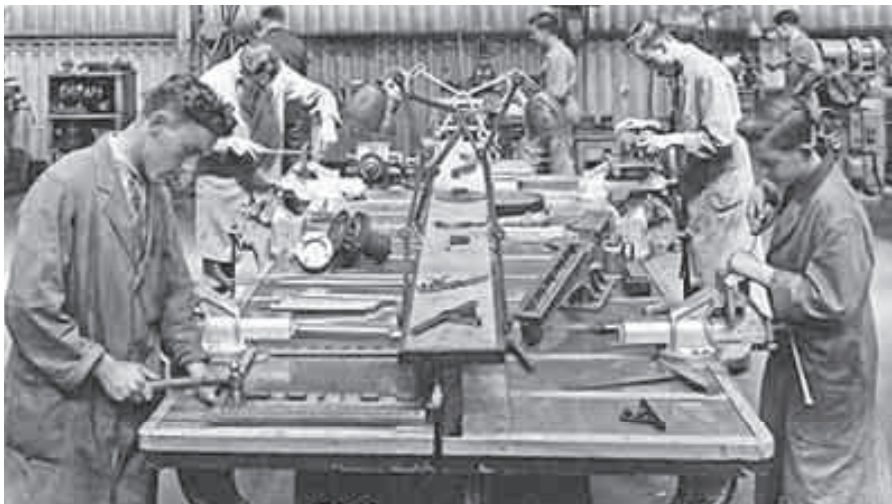
³ Willis W. Harman, *Global Mind Change: The Promise of the 21st Century* (San Francisco: Bennett-Koehler, 1998).

created the present apparent dichotomy. The final part will discuss how the contemporary renewal of Ignatian spirituality is and promises to continue to be an important means of bridging the two.

Historical Images of the Human Person

Until the middle of the eighteenth century the operating image of humanity was agrarian, emphasizing manual labour assisted by the efforts of domestic animals.⁴ The labourer was part of an organic whole. The emergence of the image of ‘economic man’ involved a transition to machine-based manufacturing, in which the human labour force became units in the production process, leading to urbanization and the industrial revolution. It is not difficult to grasp how this eventually transformed humankind’s image of self, others and society, as well as of the cosmos. However, owing to the radical innovations in science and technology during the second half of the twentieth century, this industrial image no longer appears to dominate the western world.⁵ The landscape of empty factories and the emergence of ‘silicon valleys’ testify to this.

At the beginning of the twentieth century, there began to emerge another organizing image for the human person—the scientific—which would come to dominate how humankind in the West, either explicitly or implicitly, formulated its world view. It is important to note that



⁴ Markley and Harman, *Changing Images of Man*, 45–48.

⁵ Markley and Harman, *Changing Images of Man*, 49.

this emerged from the economic image rather than in isolation and incorporates this previous paradigm.⁶ The characteristics of the scientific image certainly reflect contemporary Western cultural experience:

- Reason is the supreme tool of humankind.
- Knowledge, acquired through the use of reason, will free mankind from ignorance and will lead to a better future.
- The universe is inherently orderly and physical.
- This order can be discovered by science and objectively expressed.
- Only science deals in empirically verifiable truth.
- Observation and experimentation are the only valid means of discovering scientific truth, which is always independent of the observer.⁷

In short, humanity is in control of its own future.

In a subsequent work presupposing and building on the previous study, Harman summarises this revolution in the following way:

Medieval society was not strongly interested in technology. A new dynamism entered with the interrelated developments we call the Reformation, the rise of capitalism, and the scientific revolution. The underlying belief-system shift included increased emphasis on manipulation of the physical environment through technology. That in turn required a valuing of that knowledge which is useful for the development of technology—namely, knowledge that will enable prediction and control. Increasingly, through the first two-thirds of the twentieth century, scientific knowledge and the ‘scientific method’ were identified with prediction-and-control. It went largely unnoticed that other societies (such as ancient Greece, India, Europe in the Middle Ages) had valued other kinds of knowledge useful for other purposes than the technological conquest of nature.⁸

An Emerging New Image

Harman argues that many of the underlying principles supporting this dominant scientific image of humankind are currently ‘very much in question’ and that a new paradigm is emerging.⁹ Brian Greene, in *The*

⁶ Markley and Harman, *Changing Images of Man*, 67–72.

⁷ Markley and Harman, *Changing Images of Man*, 68, drawing on James Bryant Conant, *Science and Common Sense* (New Haven: Yale UP, 1951).

⁸ Harman, *Global Mind Change*, 22.

⁹ Harman, *Global Mind Change*, 102.

Elegant Universe,¹⁰ agrees, noting that the two theories—general relativity and quantum mechanics—that have guided the progress of physics during the last century are mutually incompatible. When physics tries to integrate these two models ‘their union brings violent catastrophe’.¹¹ This points to an ‘essential flaw’ in the scientific understanding of the universe. Although hope is offered through the emergence of ‘string theory’, this will take the major part of the twenty-first century to develop. However, for the present, the science of physics is confronting vast regions of the unknown.¹²

In its deification of objectivity, Harman notes that the scientific image avoids the subjective, the realm where a sense of meaning and value commitments—so foundational to culture—are explored. Coupled with a diminishment in the authority of scientific orthodoxy, a renewed respect for subjective experience (for example in psychoanalysis) is leading to the emergence of a transcendental, psychological or spiritual paradigm. It is critical to note that this rises from, incorporates, but also supplants, the scientific.¹³ He also notes (prophetically) that institutions attempting to adapt to this new cultural paradigm will probably experience ‘a relatively traumatic transition period’.¹⁴

Initially it was the areas of consciousness research (for example biofeedback, hypnosis, dream analysis) that led the way in challenging the scientific paradigm. However, in the second half of the twentieth century there were a number of diverse social phenomena—the human rights movement, environmentalism, a self-realisation ethic, globalisation, the search for a sense of community, interest in Eastern philosophical systems in the West, and various schools of psychological therapy—that pointed to the bankruptcy of the purely objective, scientific worldview.¹⁵ Harman calls this a shift in the dominant metaphysic, ‘a second Copernican revolution’, effecting a transition such that, rather than measurable matter determining the content of human consciousness, human consciousness, spirit or mind is beginning to shape and define matter.¹⁶ The more one ponders this reversal, the more one realises just how radical the shift becomes. He states:

¹⁰ Brian Greene, *The Elegant Universe* (London: Vintage, 2000).

¹¹ Greene, *Elegant Universe*, 118.

¹² Greene, *Elegant Universe*, 130–131.

¹³ Harman, *Global Mind Change*, 23–24; Markley and Harman, *Changing Images of Man*, 185.

¹⁴ Markley and Harman, *Changing Images of Man*, 185.

¹⁵ Markey and Harman, *Changing Images of Man*, 113–120; Harman, *Global Mind Change*, 130–137.

¹⁶ Harman, *Global Mind Change*, 30–35, here 33.

If the basic assumptions underlying modern society are indeed shifting in the way we have suggested, it follows that society will, only a few generations from now, be as different from modern industrial society as that is from the society of the Middle Ages. Furthermore, it will be different in ways that we can only vaguely intuit, just as a Renaissance futurist would have had a hard time trying to describe modern society.¹⁷

It is important to realise that this thesis began to be formulated by Harman and his research associates in the mid 1970s. In the second decade of the twenty-first century, it represents a vibrant confluence of energy influencing the culture in which we live.

This evolution of emerging images of humankind can be described from the viewpoint of its external, material aspect or its internal, spiritual one. The former is manifest in the dominant cultural expression of society (for example scientific) while the latter is discernible through observing the manifestations of an emerging evolution in human self-awareness.

As we come to higher stages of evolution, the attribute of consciousness comes to the fore. By this we mean the discovery of relationships and the making of choices—both individually and collectively—on the basis of understanding, appreciation and judgment; and being influenced by a relevant context with its past, present and future rather than being determined by instinct, habit or some authority from another time and place.¹⁸

To sum up: in the past several centuries humankind in the West has experienced an evolutionary process flowing through four consecutive cultural transformations: agrarian, to industrial, to scientific, to—increasingly—transcendental. The driving force of this evolution is towards a superior stage of human consciousness or self-awareness which, as noted, also integrates the salient aspects of the preceding organizing image. What we experience is a narrative of the unfolding from within of human development and potential.

The transitional periods between these paradigms are long and arduous. One has only to reflect on the transition between the industrial and the scientific (reflected, for example, in the decline of manufacturing and its corresponding unemployment) to understand the trauma involved.

¹⁷ Harman, *Global Mind Change*, 194.

¹⁸ Markey and Harman, *Changing Images of Man*, 132.

© Michael Kappel



Such, certainly, is a factor explaining the economic crisis of the early twenty-first century. While we are immersed in a new transition, it is nevertheless difficult to grasp the tremendous challenge that the emerging transcendental image represents. One cannot help but notice the hostility the many manifestations resulting from postmodernity provoke from our dominant culture. It is certainly likely that society's structures (including religion) will be resistant to accommodating themselves to this new image. First of all, there remains a persistent and all-promising belief that the solutions to our problems lie in rationality and its corresponding commitment to the scientific method. Secondly, bureaucratic structures are often obdurate when asked to modify or change. Finally, there is the tendency to look towards yesterday rather than tomorrow for answers. Some futurologists are sceptical as to whether our cultural institutions will be able to cope with the challenges posed by the emerging transcendental image of the human person.

A Theological Reflection

If the shift to this new image of the human person is a possibility for the coming evolution of humanity, the question presents itself as to whether this process occurs solely through random change, natural selection and/or human agency, or whether it is also influenced by some external teleological source. This brings us to a central issue here: when we look to the origin and source of the evolutionary process detailed above, we are confronted with both an empirical and a transcendent force. Deep within and at the core of each individual we can recognise a

transcendental self, distinct from the conscious ego. This reality is at the core of creation, which is also graced by the same transcendental energy. To many people of faith, this is God.¹⁹ In Christian terms, we could call the transcendental force the Holy Spirit. Looking at the human evolutionary process from this perspective, we can see the hand of a loving God inviting and guiding both individuals and the cosmos as a whole in a cooperative venture. I would like to elucidate these ideas further from the viewpoint of two twentieth-century intellectuals—Teilhard de Chardin, a philosopher and paleontologist, and Karl Rahner, a theologian.

In the middle of the twentieth century, Teilhard claimed that the universe is continually evolving towards greater levels of material complexity and consciousness. He postulates an ‘Omega point’, a ‘divine center of convergence’,²⁰ completely complex and completely conscious, as the actual cause of this phenomenon. Perhaps prophetic of the revolution represented by the transcendental image of the human person, he claims that this reality, once the province of the mystics, is progressively becoming more present to the human race. Humanity is continually being more immersed in this spiritual reality till it will ‘detach itself from this planet and join the one true, irreversible essence of things ...’²¹

Karl Rahner offers an explicitly christological interpretation and deepening of this perspective. Philip Endean writes that, in Rahner’s view, ‘the Renaissance and the Enlightenment period have brought Christianity to a new and enriched level of self-awareness’.²² The way in which Rahner theologizes from this enhanced level of human consciousness may well explain his appeal to contemporary intellectuals who are interested in the world of the spiritual. Foundational to his theology is a vision of the world and human consciousness as the deeply transcendental place of God’s presence in Christ through the Holy Spirit. For the Christian believer, this makes it possible to identify the evolution of human consciousness with a loving God guiding the cosmos and its inhabitants.

Endean posits that, for Rahner, at the most profound level of the human psyche, ‘deeper than intellect or will’, lies the presence of the

¹⁹ See David Tacey, *The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality* (London: Routledge, 2004), 82–83.

²⁰ Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man* (New York: Harper and Row, 1964), 101–128, here 115.

²¹ Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, 127.

²² I am very much indebted to the work of Philip Endean for the insights that follow. See Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford: OUP, 2001), here 64.

divine spirit.²³ This allows God to be experienced at the depth of human life, history and creation.

It is Karl Rahner's theology that enables us to see mutual entailments between human experience of God, divine self-communication, and the doctrine of the Trinity. If God's own self can be found by human beings in creation, then the structures of human mental life must reflect the ontology of God.²⁴

He takes this further, citing an unpublished draft by Rahner describing,

... the mystery whereby an infinite God co-exists with the finite world—a God who in freedom has willed to exist only as one whom establishes the world ... in the sense that the world is constantly being established by God, so that the duality is itself enclased in God's unity.²⁵

This is the basis for the belief that humans are continually being invited by God to participate with God in the emerging narrative of the cosmos.

What Rahner is basically saying—and this is critical for my argument here—is that 'access to God always depends on our worldly interactions'.²⁶ Reflection on our lived human experience is integral to the encounter with God, and it also has a critical role in the current apparent dichotomy between spirituality and religion.

Spirituality and Religion

One day I saw a notice at a local chiropractic and physical therapy centre advertising three sessions of various types of group yoga on a Sunday morning, each for the period of an hour. I could not help but see the resemblance between this and a sign outside a church, synagogue or mosque announcing the times of weekly worship. This resemblance exemplifies the split between spirituality and religion experienced by so many today. What is it that people receive from yoga that they do not receive from participating in traditional forms of worship?

More and more we hear a new sort of believer claim to be spiritual but not religious. Such believers feel dissociated from formal religious structures and traditions. This phenomenon is more subtle than one might

²³ Edean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 28.

²⁴ Edean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 78.

²⁵ Karl Rahner, 'Konsequenzen und Ergebnisse', cited in Edean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 93.

²⁶ Edean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 92.

think. For example, I have encountered young adults who identify themselves with the Roman Catholic tradition and have had a deep experience of directed Ignatian prayer (an existential experience of the loving Christian God)—yet who are rather casual about their attendance at Eucharist. They do not see an essential connection between these two experiences. The same is true of their assent to many of Catholicism’s moral teachings, especially in the area of human sexuality. But they also regard themselves as valuing spiritual experience, a commitment to a better and more humane



world, community service and prayerful meditation (whether in Christian forms or outside the tradition in practices such as yoga).

In his book *The Spirituality Revolution*, the Australian writer David Tacey addresses this question of the apparent dichotomy between spirituality and religion in a profound and articulate fashion. First of all, according to Tacey, the reason that religion sometimes seems to have lost its sense of the sacred and its appeal to the heart is because it is oblivious to the sense of transcendence offered by the natural world, emphasizing its own structures at the expense of the human self’s life experience. Tacey sees religion as distant from the heart and trapped in the head by dogmas and moral teachings. The present emerging generation experiences many forms of organized religion as caught in a series of dualisms: spirit and earth, spirit and body, spirit and nature, spirit and sexuality.²⁷ Tacey’s findings resonate with the emerging transcendental image of the human person already described. He observes ‘volcanic eruptions’ in human consciousness which the traditional structures of

²⁷ Tacey, *Spirituality Revolution*, 82–84.

organized religion (but not religion itself) either cannot, or for the most part do not desire to accommodate.²⁸ He employs the biblical image of ‘putting new wine into old wineskins’ to describe these changes, and quotes Carl Jung in support of his argument:

In view of the widespread interest in all sorts of psychic phenomena, an interest such as the world has not seen since the last half of the seventeenth century, it does not seem to be beyond the range of possibility to believe that we stand on the threshold of a new spiritual epoch; and that from the depths of man’s own psychic life new spiritual forms will be born.²⁹

Tacey offers ten criticisms, which many share, of contemporary religious structures. I shall attempt to summarise them below.³⁰ Organized religion gives the appearance of ...

- being too patriarchal and masculine; excluding the feminine aspect of the divine;
- being based on an antiquated cosmology with distinct realms for the natural and supernatural;
- believing in spirit as a reality external to creation;
- being too other-worldly and having little to say to humankind in this time of ecological crisis;
- promoting perfection rather than human wholeness as a goal;
- teaching dualism between spirit and body, sexuality and spirituality;
- being hierarchical and elitist, out of touch with the voices of God’s people;
- promoting teachings and practices alien to the self it desires to transform;
- discouraging the communication of the faith experiences its individual believers enjoy;
- being too identified with the social establishment to offer a substantive critique of it.

²⁸ Tacey, *Spirituality Revolution*, 35.

²⁹ Carl Jung, ‘Does the World Stand on the Verge of Spiritual Rebirth?’ (1934), in C. G. Jung *Speaking: Interviews and Encounters*, edited by William McGuire and R. F. C. Hull (London: Picador, 1980), 81, cited in Tacey, *Spirituality Revolution*, 27.

³⁰ Tacey, *Spirituality Revolution*, 36–37.

It is important to note that Tacey in no way promotes the separation of spirituality and religion, and that he seeks in his work to explore ways these two worlds might be reconciled.

The historical role of religion is to liberate the spirit from personal narcissism, and to introduce a cosmic or universal perspective as well as to keep spirituality firmly related to morality, social responsibility and the remembrance of our own mortality.³¹

As he observes, in the current landscape—shaped by existentialism, psychoanalysis and feminism along with the revolutions of sex, race, gender politics and ecology—the human spirit emerges without any supportive structure, not knowing how to express itself in a communal setting, which often results in an unhealthy individualism leading to alienation. He views many who transfer their allegiance from the Church to other, often commercial, organizations as deceived by false prophets who promote themselves rather than the transcendent ethos that they are marketing.³² Spirituality and religion need to reunite, but the question is ‘how’.

Constructing a Bridge: Ignatian Spirituality

Tacey proposes abolishing the distinction between conservative and liberal theology, and replacing it with what he calls a mystical approach. He hopes this will result in new images of God that accommodate the spiritual desires and needs of the disaffected while at the same time healing their negative impression of formal religion. From the platform of Roman Catholicism, Tacey embraces the mystical approaches of Karl Rahner and Hans Kung because of the emphasis they place on an immediate experience of God.³³ This brings us to the my central thesis, which is that the *Spiritual Exercises* of Saint Ignatius of Loyola and its spirituality offer a practical means of implementing this mystical approach.

Over time, the *Spiritual Exercises* has proved to be a classic—a work of lasting significance with a timeless quality that touches the core of a person’s being.³⁴ It is a work which has come into contact with many cultures and, while preserving its own integrity, is experienced in diverse

³¹ Tacey, *Spirituality Revolution*, 150.

³² Tacey, *Spirituality Revolution*, 40–42.

³³ Tacey, *Spirituality Revolution*, 166–171.

³⁴ David Tracy, *The Analogical Imagination* (London: SCM, 1981), 107–109.

ways. This is especially true when Ignatian spirituality encounters the spiritual needs and manifestations of contemporary postmodernity and its image of the human person. Perhaps this is a major explanation for the increasing popularity of the many forms of Ignatian spirituality we experience today.

I would like to choose five themes in Ignatian spirituality and show how they might relate to the thirst for the spiritual in contemporary culture. These are:

- an immediate experience of God;
- finding God in all things;
- contemplatives in action;
- the *magis* (a thirst for the *more*);
- discernment.

It is important to note that, with the exception of the Rules for Discernment, these characteristics are not unique to Ignatian spirituality (though Ignatius emphasizes them in a unique way) but are present in other parts of the Christian tradition. Also, when someone experiences the Spiritual Exercises, he or she enjoys a lived, personal and internalised experience of the major Christian doctrines (such as the Trinity, incarnation and redemption).

First of all, Ignatian spirituality offers *an immediate experience of God*. Rather than being based on the testimony of God's representative, this is a direct, personal encounter between the human heart and a personal, loving and accepting God who desires us as we are—with all our imperfections. This can be a profound experience of authenticity and wholeness. God's love is not only experienced in an individual's present but also discovered through reflecting on our personal historical narrative through the lens of God. When genuine, this experience is transformational and provides an excellent foundation upon which to fashion our identity in life.³⁵

Secondly, such an immediate experience leads to the ability to *find God in all things*. This means experiencing the divine presence not only in oneself, one's daily experience or in other people, but in creation and in the story of the human cosmos. A beautiful contemplative expression

³⁵ See Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 13–31, 211–213, for an excellent account of this.

of this reality in a christological context is offered by Teilhard de Chardin in his *Hymn of the Universe*.³⁶ One cannot underestimate the quality of support this experience offers both to environmentalists committed to ameliorating the destruction being perpetrated on our planet and to those committed to alleviating the plight of victims of social injustice.

The next theme is *contemplatives in action*, which might be regarded as the flip side of finding God in all things. This is really the heart and core of Ignatian prayer. If an encounter with God is present in our worldly interactions, then we must be willing to meet God in the various ways in which daily life reveals this divine presence—or absence—and take time to savour this experience. Ignatius offered an exercise called the Examen as one way to do this. This is a form of Ignatian contemplation which is emerging with significant popularity in contemporary society as a means towards living an authentic way of life.³⁷ It is said that Ignatius instructed young Jesuits that this, above all other forms of prayer, should take priority in their lives.

The fourth theme is called the *magis* (the Latin word for ‘more’), which means that, given a set of alternatives, we are encouraged to choose what is ‘for the greater glory of God and the salvation of one’s soul’ (Exx 185).³⁸ This is a qualitative and not a quantitative variable. In terms perhaps more attuned to our contemporary culture, when faced with such a choice, we should prefer that which corresponds more to our authenticity while at the same time serving the promotion of the common good—a major priority for any healthy religion. This criterion has significant relevance not only to the process for determining one’s vocation in life but also, for example, to how we respond to the many issues presented by the dark side of globalisation (the distribution of wealth, the use of natural resources) we encounter in the world.

Finally, the notion of *discernment* not only stands on its own but is also foundational for enabling and identifying the other four themes in our lived experience. To many, Ignatian spirituality is discernment—the *how* of finding God in all things. Two different spirits may be perceived in the circumstances and choices of our lives, inviting us towards wholeness or disintegration. One is the source of life and light and comes

³⁶ Teilhard de Chardin, *Hymn of the Universe* (London: Collins, 1965).

³⁷ See Timothy M. Gallagher, *The Examen Prayer: Ignatian Wisdom for Our Lives Today* (New York: Crossroad, 2006).

³⁸ See Edean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 123–127.

from God. The other is the source of death and darkness and comes from evil or Satan. Authentic discernment involves accepting that both these spirits are at work in a given situation and then utilising the means to identify which is which through the experiences of consolation and desolation that they inspire. Ignatius offers 22 rules to discern these spirits, rules which point to just how difficult it can be at times to identify a particular spirit at work. This is especially true when darkness deceptively manifests itself under the guise of light. Although he was writing in the sixteenth century, many have commented on how applicable Ignatius' methods are to contemporary life and circumstances, and on just how astute a psychologist he was. The literature on Ignatian discernment is voluminous, but an excellent introduction is offered by Elizabeth Liebert.³⁹

A Concrete Experience of Ignatian Spirituality

I would like to conclude with an example of how these five characteristics were experienced by a group of college juniors during a two-week cultural immersion experience in the dire poverty of Ecuador, during which we lived, prayed and worked together with a small Christian community. The essential spiritual component of this project was structured reflection on lived experience, a key aspect of any authentically Ignatian spirituality. Through such reflection, I will show how this type of project has the potential to offer answers to some of the criticisms of organized religion listed by David Tacey.

- When we entered the local community, which had no paved roads and where people of faith were living in shacks, we could not help but experience a sense of presence that became more pervasive as time went on. For many, upon reflection, this became *an immediate experience of God* in that community. This presents an alternative vision of a religious community to the hierarchical and elitist one presented by Tacey.
- One day we visited the town dump, where the illegal immigrants lived, and saw their children playing in the dark smoke from rubbish fires. One student saw this as hell, while another called

³⁹ Elizabeth Liebert, *The Way of Discernment: Spiritual Practices for Decision Making* (Louisville: Westminster John Knox, 2008).

it Calvary. This is certainly an example of *finding God in all things* and shows how religion need not rely upon an antiquated cosmology with distinct realms for the natural and supernatural.

- During each evening's Eucharist there was an extended faith-sharing time when we disclosed our consolations and desolations of the day in light of the scripture readings. This was certainly an experience of being *contemplatives in action* and, in Tacey's words encouraged 'the communication of the faith experiences ... individual believers enjoy'.
- Reflecting on the basic social teachings of the Catholic Church in the context of people having to boil their drinking water and lacking educational opportunities and meaningful work brought home to us the importance of the *magis* and authentic *discernment* in geopolitical decision-making. It also showed that Catholic Social Teaching has something profound to offer in the context of today's social injustice and ecological crisis, and need not be 'too identified with the social establishment to offer a substantive critique of this'.

Many more examples could be found in the total experience of working in Ecuador. However, my purpose is to describe one method—Ignatian spirituality—which has the potential to bridge the gap between spirituality and religion.



© pushplayproductions

A Spiritual Ecology of the Imagination

In a very provocative article, Michael Paul Gallagher claims that, in contemporary Western culture, 'a major interruption of communication has taken place and traditions seem impotent to nourish religious identity'.⁴⁰ In his view, we need new ways to undertake an evangelization that is rooted in and respects the cultural milieu where God's people find themselves. Gallagher claims that the promotion of faith today requires 'a spiritual ecology of the imagination' to open people's hearts to hear the Christian message. He points to the role of imagination in Ignatian contemplation, connecting gospel narratives with human experience, as a model that responds to this ecological appeal.⁴¹ Using this form of prayer to link the major Ignatian themes with current trends in spirituality could well bring about the necessary readiness and openness to initiate a profound conversation between contemporary spirituality and traditional Christianity.

James M. Bowler SJ is Director of the Ignatian Spirituality Center at Fairfield University, Connecticut, USA.

⁴⁰ Michael Paul Gallagher, 'The Challenge of Evangelizing in a Secular Culture', *Review of Ignatian Spirituality (CIS)*, 42 (2011), 27–37, here 30.

⁴¹ Gallagher, 'Challenge of Evangelizing', 34–37.

Tratto da *Mensaje*, 23(228): maggio 1974, p. 149-158.

149

DINAMICA JUVENIL

DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

Ignacio Iparraguirre, s. j.

San Ignacio llegó a poseer un dominio tan excepcional de su ser que ha quedado como el prototipo del hombre equilibrado y dueño de sí. La imagen de un Ignacio "perfecto y santo varón"¹, trazada en 1593, se ha ido perpetuando a lo largo de los siglos. Esta perspectiva entusiasmaba a los hombres de las últimas generaciones, que se movían en un clima de seguridad y tranquilidad. Se sentían felices y satisfechos contemplando a los grandes héroes. Su ideal era imitarles en cuanto podían.

Pero el hombre de hoy se siente agitado por muchos problemas, y uno de los más graves es el de su identidad. Prefiere contemplar a Ignacio en otro momento no menos histórico y exacto, a Ignacio mientras *se está haciendo y madurando* en búsqueda de su personalidad espiritual. Describir a Ignacio haciéndose santo, no es negar que llegó a la santidad, es fijarse en el dinamismo interno que le fue estimulando a lo largo de su vida, es dejar de contemplar el fruto, para analizar la linfa vital interna.

Pero en este Ignacio que avanza a lo largo de su vida en lucha por su identidad, se pueden distinguir dos realidades: los rasgos propios de ese momento juvenil que van diluyéndose gradualmente y el *sustrato juvenil* que quedó para siempre. Es esto lo que más nos interesa. Porque lo que podíamos llamar la juventud dinámica de la espiritualidad ignaciana no es sólo algo propio de un tiempo de la vida del santo, sino algo que *quedó como elemento constitutivo*. No es una actitud externa temporal, una virtud deter-

minada, es algo íntimo, como el espíritu en el hombre que, aunque no se puede contemplar al exterior ni describir en sus manifestaciones, va vivificando todo el ser. Esto que podíamos llamar *lo juvenil de Ignacio maduro* constituye la fuente de la capacidad de adaptación del santo. Es algo vital que se encarna en formas distintas según las varias contingencias. Varios elementos van suministrando energía a esta dinámica. Señalemos los principales.

Lo juvenil de Ignacio maduro

Primacía de la conciencia

El primer rasgo, clave en cierto sentido de toda la actitud juvenil de Ignacio, es la *primacía absoluta que da el santo a la conciencia*. Enseñó al ejercitante el camino, y el modo de no equivocarse siguiendo la conciencia, ya que ésta tiene una trayectoria puesta por la ley natural y las demás leyes. Pone dentro la luz del discernimiento para que pueda acertar en este difícil itinerario y encontrar el paso justo.

Respetuoso hasta el sumo con la conciencia no impone su modo de pensar. Ni siquiera exhorta. Su táctica es poner a Dios con el ejercitante. Dios mismo se manifestará, se dejará sentir. No es un paternalista, que mantiene las riendas para dominar la situación. Señala la dirección, como un guía, da las advertencias convenientes y luego deja al hombre con Dios.

Son interesantes a este propósito las adiciones de los ejercicios. Pocos autores hay que ba-

¹ MHSI, *Mon. Ign. Script.* II, 111.



La difícil autenticidad

jen a tantos detalles de lo que se *debe hacer antes* de la oración: la postura que hay que adoptar, los pensamientos más convenientes para prepararse adecuadamente. Pero a la vez pocos hay que se retiren de modo tan absoluto como el santo en el momento en que se inicia el contacto con Dios en la oración. La mayoría de los autores espirituales van señalando afectos varios, propios para el tiempo de oración. Ignacio deja al ejercitante con Dios. Sería entrometerse en el sagrado recinto de la conciencia de otro, imponerse en ese momento sagrado. Sólo antes puede realizarlo, porque estima tanto la conciencia, que desea educarla, prepararla. No cae en el extremo contrario de la libertad suicida. Sabe aprovechar los valores de la libertad, eliminando sus peligros.

De este modo de presentar la realidad brota necesariamente un sentido fuerte de responsabilidad, exigencia profunda del magisterio del santo y consecuencia de la necesidad de usar adecuadamente de la libertad.

Anticonformismo

Precisamente porque respetaba tanto la primacía de la conciencia Ignacio fue un *anticonformista*. No le bastaba que los demás hiciesen algo para que él lo hiciese. Buscaba su camino. Los problemas en que se vio envuelto a lo largo de su existencia, los largos años de búsqueda de su misión, las persecuciones, las dudas no se hubiesen dado, si se hubiese limitado a hacer después de su conversión lo que hacían los demás convertidos: llevar una vida cristiana ejemplar, hacerse sacerdote o religioso. No es que no hubiese momentos en los que no pensase en seguir el camino trillado. "Ofrecíasele meterse en la cartuja de Sevilla"; incluso cuando comenzó a enfriarsele este propósito "a un criado de casa que iba a Burgos mandó que se informase de la regla de la cartuja y la información que de ella tuvo le pareció bien"².

² Autobiografía n. 12.

Ignacio quiso hacerse su camino, distinto del de los demás. Fue el peregrino, o como tres siglos más tarde Charles de Foucauld, "el explorador de la voluntad de Dios"³. Como todo explorador tuvo que caminar muchos años con increíbles fatigas de todo género para descubrir la voluntad divina.

Se acercaba a todas las realidades de un modo personal. Estudiaba cada cosa en su situación concreta. De ahí el *carácter dinámico existencial* que dio a su espiritualidad. No le interesaba la situación determinada en que se encontraba el hombre, sino el hombre en sí mismo, fuese cual fuese su situación. No ofrecía recetas para casos determinados, sino luz para todas las situaciones. Discernimiento no de una postura, sino del mismo ser del hombre.

Actitud funcional

Ignacio fue un anticonformista, pero no un destructor sistemático de formas. Tomaba lo válido de ellas. Adoptó una *actitud funcional*. Veía cada cosa en relación con el fin. No se elegía nada por la forma en sí misma, por la estructura externa, sino por su autenticidad. Le convenían sólo las instituciones que realizaban lo que de hecho significaban. Buscaba formas que encarnasen realidades. Examinaba la razón de cada institución. Si sus estructuras respondían a esa finalidad, las aceptaba. En caso contrario las rechazaba.

No le convenía la estructura de muchas órdenes religiosas. Creía que había en ellas elementos anacrónicos. Pero no despreció por ello la vida religiosa. Podó los elementos atrofiados, injertó los nuevos vivificadores y acabó por fundar una Orden religiosa.

Tampoco le atrajo al principio el sacerdocio. No le convenía la vida que llevaban la mayoría de los sacerdotes que conocía: capellanes, beneficiados que buscaban más su propio bienestar económico que el del pueblo. Y acabó por ordenarse sacerdote.

Si llegó a esta vivificación profunda de las instituciones fue porque supo verlas en su posición justa, entender la función de ellas, organizar dentro de ellas todo en función de la finalidad

justa. Su espiritualidad es dinámica, porque es funcional. Da el peso, la medida con la que se puede calcular todo. No indica el peso de cada cosa, entrega una balanza que pueda orientar en cada momento marcando el valor de cada realidad.

Inseguridad y confianza

Otra nota esencialmente juvenil. Se dio en Ignacio la *aparente contradicción de inseguridad y confianza* propia de la gente joven que busca algo con afán y no sabe lo que busca. Ignacio, por un lado, posee una decisión inquebrantable de buscar su camino. Pasa por encima de las presiones de su hermano que le suplicaba encarecidamente quedarse en casa. Sale de Loyola, sigue su plan de peregrino de Tierra Santa a pesar del cúmulo de dificultades que fueron sobreviniendo como un alud arrollador. Nada ni nadie era capaz de detenerlo.

A la vez le corroe una interna inseguridad que le llevó hasta pensar en suicidarse y esto "muchas veces... con gran ímpetu" y le obligó a dar "gritos a Dios vocalmente diciendo: Socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna creatura, que si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande"⁴.

Se da en nuestro santo una mezcla de apego a sus gustos que reviven en formas nuevas y de confianza sobrehumana en su ideal que le da fuerzas para no pararse; una fuerza para dejar todo y un mar de dudas sobre lo que tenía que hacer. Se conjugan crisis y soluciones heroicas. Es la permanencia de dos fuerzas de signo contrario que no se han integrado en una unidad armónica. No ha madurado su personalidad. La eferescencia vital, la fuerza oculta en su organismo vigoroso puján sin compasión.

La curva como en todo joven es sinuosa y confusa. Hay luchas, crisis, ensueños utópicos de princesas, y vida austera de rigurosa penitencia. Momentos de inseguridad que le obligan a dejarse llevar del impulso de la mula para ver qué ha de hacer ante un blasfemo, y un sentimiento interno de la asistencia continua de Dios⁵. Cada elemento deja su sello y va fraguando, a su modo, su personalidad.

³ Cf. IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. I., *Charles de Foucauld e Ignacio de Loyola, esploradores de la voluntad de Dios*, Manresa 30 (1958) 329-342.

⁴ Autobiografía n. 23.

⁵ Autobiografía nn. 14-15, 27.

Pasarán los momentos de incertidumbre. Se esclarecerá el camino. Pero quedará algo eminentemente juvenil: *el no situarse nunca en ninguna determinada posición*. La indiferencia ignaciana como actitud de fondo no es más que el fruto de ese estar siempre abierto a todas las contingencias posibles. La libertad interior ha sido el premio de este continuo dominarse a lo largo de su vida. En este sinuoso zigzag se inserta la esencia juvenil, que se posará en un ser maduro y hará que sea el santo de la voluntad de Dios, es decir, el que nunca se para, sino que está siempre dispuesto a cambiar, si Dios así lo quiere. Pocas cosas más juveniles y, a la vez, que supongan mayor madurez que esta *absoluta e incondicional disponibilidad*. Pocas cosas que puedan acomodarse a todos los tiempos tan fácilmente.

Ignacio se mantiene en un *continuo estado de búsqueda*. Hasta la aprobación pontificia fue perfeccionando sin cesar el libro de los Ejercicios en mínimos detalles. Escribe hasta cuatro borradores o textos de las Constituciones, que va corrigiendo sin cesar. Su Diario espiritual es el clamor de un hombre incierto de sí que busca una “confirmación”. El segundo tiempo de elección, el más típicamente ignaciano, es sin duda el tiempo más juvenil. No se basa en el raciocinio, como lo hacen las personas maduras, sino en el íntimo auscultar de gozos y de penas, de consolaciones y desolaciones. Eleva a criterio el vaivén de las reacciones más íntimas. Pocas cosas se pueden concebir de signo más dinámico y existencial y, por consiguiente, más apto para el tiempo actual.

Función y valor del deseo

Fijémonos, como ulterior rasgo, en uno de los que ofrecen una perspectiva más interesante para hoy: *la función y el valor del deseo*. El deseo, naturalmente, el auténtico y verdadero deseo, no era para Ignacio una veleidad, sino uno de los resortes más fuertes que había puesto Dios en el corazón del hombre. De Dios “procede lo que se desea” dice el Santo en las Constituciones⁶. El deseo es la gran fuerza del jesuita, muchas veces la única capaz de darle las energías necesarias para vencer las dificultades más áridas.

Por este motivo en el *Examen* previo a la ad-

misión se pregunta al candidato ante todo y sobre todo por sus deseos. Es necesario que advierta cuánto ayuda “admitir y desear con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado”⁷. Tanta importancia da el Santo al deseo que se ha de preguntar al candidato que “donde por la nuestra flaqueza humana y propia miseria no se hallase en los tales deseos así encendidos en el Señor nuestro, sea demandado si se halla con deseos algunos de hallarse en ellos”⁸.

“Deseos de tener deseos”: el arma de todo joven es el arma de Ignacio, que conocía por experiencia propia la fuerza del deseo. Al principio de su conversión se vio dominado por los más quiméricos deseos. “Se estaba luego embebido... dos y tres y cuatro horas sin sentirlo” dando vueltas a su fantasía. “No miraba cuan imposible era poderlo alcanzar”. Ignacio soñaba despierto dando vueltas a sus representaciones fantasmagóricas, pensando en “aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer”⁹.

Pero estos momentos de devaneo nos interesan menos. Es algo propio de la juventud, no del espíritu juvenil que estamos aquí examinando, es decir del sustrato permanente en esos ensueños y vigilias. Esa fuerza que quedó en Ignacio como quintaesencia de sus anhelos juveniles fue una *valoración increíble del deseo*. Si Ignacio realizó tanto fue porque la fuerza del deseo formaba en él como una segunda naturaleza. Se ponía delante los ideales más elevados porque veía todo a través del deseo. Se proponía lo que “un ánimo generoso, encendido de Dios suele desear hacer”¹⁰.

Llegó Ignacio a percibir la fuerza del deseo, porque lo veía como una especie de reflejo de la acción perenne del espíritu divino. A través del deseo, como de un rastro sublime, podía descubrir reflejada la voluntad de Dios. Más aún. El deseo no era sólo el reflejo, era la revelación de la fuerza y del amor de Dios. Dios, escribía Ignacio a san Francisco de Borja, va “con la una mano llevando y presentando los tales deseos y con la otra con crecida diligencia obrando *en ellos y con ellos* en su mayor honor y gloria”¹¹. En el deseo percibía Ignacio la eclosión del amor, el modo có-

⁷ Constituciones n. 101.

⁸ Constituciones n. 102.

⁹ Autobiografía nn. 6, 7.

¹⁰ Autobiografía n. 9.

¹¹ Mon. Ign. Epp. I, 528.

⁶ Constituciones n. 790.



Madurez y juventud

FOTO: OIT

mo Dios se hacía presente en uno. No hay nada más parecido al Espíritu que el deseo.

Por todo ello los deseos testifican al santo la presencia y la asistencia continua de Dios. Como escribía a Diego Hurtado de Mendoza, basta “representar a nuestro sapientísimo Padre y Señor nuestro” los “deseos”, para “mucho quietarnos con lo que viniere de su mano, haciendo cuenta que pues ni le falta voluntad ni poder para darnos lo que más nos conviene, que lo dará”¹². Dios obraba en los deseos de modo especial. Cuando Ignacio se sentía “lleno de deseos” se sentía “lleno de Dios”.

Fuerte en la debilidad

Ignacio se sentía fuerte cuando vibraba intensamente movido por la fuerza de los deseos, pero débil cuando tenía que obrar por su cuenta. “Sintiendo... los deseos mucho subidos y las fuerzas tan bajas”¹³. Contrasta la confianza ciega que tiene en los deseos con lo limitado que se sentía en su voluntad. Es ésta, sin duda, otra dimensión juvenil de la espiritualidad ignaciana. Sentirse débil,

¹² Epp. IV, 251.

¹³ Epp. I, 214.

imperfecto, es de todos, pero *sentirse fuerte en la debilidad propia*, seguir trabajando, sintiéndose sin fuerzas es algo típicamente ignaciano, es un elemento esencial de su dinamismo espiritual de vigencia extraordinaria en nuestro tiempo en que por la necesidad de contar con muchos medios para poder trabajar y por la complejidad de la problemática se siente más que nunca la mordedura de nuestra impotencia. Reconocía Ignacio humildemente que él correspondía “con mucha negligencia y imperfección”¹⁴ y llega a escribir con impresionante sinceridad: “Yo para mí me persuado que antes y después soy todo impedimento”¹⁵.

Este sentimiento de impotencia no le bloqueaba. Pocos rasgos más típicamente propios de la audacia juvenil. Le basta “hacer según nuestra fragilidad lo que podamos y el resto queramos dejarlo a la divina Providencia a quien toca”¹⁶. De este modo se irá “supliendo con la fortaleza de su gracia la fragilidad de la natura”.

La “fragilidad” de la acción se contrapone a la fuerza de los deseos. En éstos obraba Dios, en la acción él mismo. Unidos deseos con obras, haciendo según “su fragilidad” lo que el Señor le hacía desear, cumpliría la voluntad divina. Dios “suplía” lo que le faltaba a él. “Haciendo lo poco que podamos, Dios nuestro Señor suplirá el resto según el estilo de su Divina Providencia”¹⁷.

Generosidad sin límites

Otro de los rasgos más propios y típicos de todo joven y más necesarios para transformarse y adaptar la espiritualidad, *un espíritu de generosidad sin límites*. Todos los autores que han escrito sobre el Santo han puesto de relieve de un modo o de otro su espíritu generoso. Es inútil que me detenga aquí a probarlo. Basta recordar su existencia. No puede faltar en la silueta de la espiritualidad ignaciana de hoy.

Con todo, quiero brevemente llamar la atención sobre una de las consecuencias de esta generosidad. Ignacio tuvo siempre *un ansia incoercible del “más”*. Siempre desea hacer más. Lo específico suyo no es tanto lo que realiza, sino el

¹⁴ Epp. VIII, 633.

¹⁵ Cf. IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. J. *Espíritu de San Ignacio de Loyola. Perspectivas y actitudes ignacianas de espiritualidad*. (Bilbao, Mensajero, 1958), p. 97.

¹⁶ IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. J. *Obras de San Ignacio*, Madrid, BAC, p. 939; Epp. X, 484.

¹⁷ Epp. IX, 667.

anhelo interno que le devora en la acción. Hace mucho "pero desearía, si Dios fuera servido, poder más de lo que pueda"¹⁸, crecer sin cesar en espíritu "de día en día", "más cada día", "de bien en mejor"¹⁹.

Nunca se queda a mitad de camino. *Va a las últimas consecuencias*. Sólo dos muestras. La primera, *la radicalidad con que lleva todo*. Hasta 43 veces dice en las Constituciones que hay que darse "enteramente" o de modo entero. La segunda, su *exigencia de renuncia*. Podía parecer a primera vista menos juvenil esta nota, pero no lo es si se va a la raíz, a la razón de ser de la renuncia ignaciana: jugárselo todo por Cristo. Ignacio quiere evitar los fallos que pueden sobrevenir si uno no se encuentra en forma o está distraído en mil cosas accidentales. Quiere que se siga a Cristo de modo auténtico. Nadie puede seguir un ideal sin renunciar a lo que se opone a su consecución. Amar a una persona implica aborrecer los enemigos que combaten contra ella.

Sin un espíritu de generosidad es imposible llegar a esta radicalidad y a la renuncia total. Pero muchas veces no se renuncia a una cosa no por falta de generosidad, sino porque no se ve la razón de la renuncia. Al hombre de hoy le repugna realizar algo sin sentido. Pero, si ve que es necesario sacrificarse, lo hace con una generosidad impresionante.

Para completar esta silueta recordemos lo que ya hemos dicho de la funcionalidad y tengamos presente lo que en seguida diremos de la eficiencia. Ignacio no se detiene en formas concretas de renuncia. Muestra su necesidad. Enardece el ánimo con la grandeza del ideal, llena el corazón del apasionante amor a Jesucristo, hace que uno se comprometa por su causa. No hay nadie que en estas circunstancias no sacrifique lo que sea, con tal de poder cumplir el objetivo propuesto. He aquí la clave de la capacidad de adaptación de la espiritualidad ignaciana. Es la capacidad propia del amor de encontrar formas y medios para realizar lo que lleva en su corazón.

Sed de autenticidad y verdad

Hemos dicho antes que Ignacio fue un anticonformista. Lo fue porque le devoraba una sed inter-

na de verdad que le impedía abrazar algo que no llevase la garantía de la autenticidad. Si alguna actitud es propia de Ignacio y del joven de hoy es ésta de la verdad. "El fondo noble que constituía la base del carácter de Ignacio, su sentido innato de justicia, su ansia irreprimitible de ser, como un nuevo caballero andante espiritual, el defensor de los entuertos y agravios, están pregonando esta propiedad ínsita en lo más hondo de su persona"²⁰.

Esta ansia de verdad era la que hacía buscar siempre el sentimiento íntimo de cada cosa, de servirse de las cosas en cuanto le ayudaban para el fin para el que estaban hechas. No hay que mirar "la propia consolación o satisfacción, sino lo que es más conveniente"²¹.

La gran verdad era que Dios le había elegido para una misión y le había dado los medios necesarios para realizarla: de todo orden, sobrenaturales y naturales²². Ignacio no se pertenecía a sí, sino a Dios que dirigía su actividad, quien "por la su inmensa y acostumbrada gracia" no puede menos de "tener especial providencia de nosotros y de nuestras cosas o por mejor decir de las suyas, pues las nuestras no buscamos en esta vida"²³. Dios "como Criador" da los medios naturales, y "como autor de la gracia" los sobrenaturales. Ignacio no puede menos de usar todo lo que Dios le comunica²⁴.

Esta sincronización entre el valor de las cosas y el modo de realizarlas rectamente, conforme a las exigencias de su conciencia, culminaba necesariamente en una realización eficiente. La *praxis eficaz*, valor supremo para el joven de hoy que quiere, ante todo y sobre todo, realizaciones, era la consecuencia obvia de la postura ignaciana de autenticidad. Ignacio movido por estos resortes buscaba siempre los medios en verdad eficaces. Descubría la función de cada realidad, y funcionalidad quiere decir eficiencia.

Espiritualidad para tiempos de crisis

Este rápido recorrido de los elementos esenciales de la espiritualidad ignaciana nos ha hecho ver la capacidad de adaptación que posee. Pero

¹⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹⁹ *Epp.* V 303.

²⁰ *Cf. Epp.* II, 484.

²¹ IPARRAGUIRRE, *Obras de S. Ignacio*, ed. cit. p. 636.

²² *Constituciones*, n. 814.

esta capacidad, como sucede con todos los elementos, se puede realizar de modo más o menos perfecto en unas u otras circunstancias. Ahora bien, el momento mejor para que la espiritualidad ignaziana pueda desarrollar su fuerza ingénita es el *tiempo de crisis*. Ignacio vivió en uno de los tiempos más agudos de crisis de la historia. Sus soluciones han de tener necesariamente una validez mayor en tiempos similares a los contemplados en la gestación de su espiritualidad, aunque, lo repetiremos, su dinámica interna es tan rica, sus perspectivas tan amplias que valen para todos los tiempos.

¿Cuál fue la solución proyectada por Ignacio para vencer la crisis y, por consiguiente, cuál es el punto de entronque entre su espiritualidad y las exigencias de los hombres envueltos en climas angustiosos?

Porque en el siglo XVI, como sucede en los tiempos difíciles, se fueron multiplicando las recetas más o menos mágicas. Cada uno tenía una solución a punto. Recordemos las principales dentro del campo católico para entender mejor el dinamismo encerrado en la clave elegida por Ignacio.

Carafa tremolaba la bandera del más puro rigorismo. Contarini, en cambio, patrocinaba una política de condescendencias mutuas. Melchor Cano se agarraba con todas sus fuerzas a la roca de la tradición. Los patrocinadores del Divino Amore, de las Congregaciones benedictinas, de los clérigos regulares, los escritores de libros espirituales a lo Maestro Avila o Fray Luis de Granada buscaban la renovación privada del individuo como base de la reforma de la sociedad. Procuraban vigorizar el espíritu con la intensificación de la práctica de los sacramentos y el ejercicio asiduo de la oración mental.

Conversión, libertad, amor

Ignacio se sirvió de estos medios de renovación, pero, inconformista, llenó de su sed característica de autenticidad no quiso apoyarse en nada, externo, ni estar a merced de elementos contingentes. No quiso dar recetas particulares para peligros determinados, ni medios concretos para soluciones determinadas. Fue a la raíz de los males y buscó el remedio radical: *la renovación total*

del hombre. Supo aislar al hombre de las contingencias determinadas en que se encontraba y llegar al fondo mismo de su ser. Lo observó en su realidad existencial, profunda. Descubrió pronto que los dos grandes problemas de todos los tiempos, los que afectan a la misma naturaleza del hombre, independientes del ambiente en que se encuentre, son el de la libertad y el del amor. Enseñar el recto uso de la libertad y del amor era dar la respuesta justa a la problemática eterna que anida en el fondo del hombre, de todo hombre, pero más del que se encuentra en estado de agitación y lucha.

Los innovadores se presentaban como los liberadores de la opresión dictatorial de la Iglesia. Lutero señaló su táctica en el mismo título de uno de sus más famosos libros: "De la cautividad de Babilonia". La Iglesia encadenada a los cristianos con el despotismo de su autoridad y la interferencia de los sacramentos. Proponía como lema programático: devolver a los hombres la verdadera libertad religiosa. Nada ni nadie se puede interponer entre Dios y el hombre.

Ignacio se planteó también el mismo problema, *el del uso recto de la libertad*. Dio la solución justa en los *Ejercicios*. Primero va enseñando el modo de liberarse de las opresiones externas e internas, de las afecciones desordenadas y de las causas externas oprimentes. Después va creando una mentalidad de liberación y formando actitudes liberadoras. Coloca al ejercitante en la órbita recta para juzgar del valor de las realidades. Crea una exigencia progresiva de liberación²⁹.

Lo mismo tenemos que decir del *amor*. El santo con su realismo característico va mostrando los males que vienen del abuso del amor. Las dos fuentes principales que lo desvirtúan son el apego de las riquezas y el desenfreno libertino de la concupiscencia. Pero no se contenta con señalar los peligros y sus remedios. Educa al ejercitante en el recto uso de las riquezas, le orienta en sus afecciones, centra su vida afectiva en el verdadero amor.

Todavía hay algo más ignaziano y más juvenil. Esta ordenación de la libertad y del amor no la realiza Ignacio a través de lecciones teóricas, sino *provocando una crisis*, poniendo al ejercitan-

²⁹ IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. J. *Liberación y Ejercicios en: Gli Esercizi Ignaziani per il cristiano di oggi*, Roma, C. I. S., 1972, n. 47.

te en estado de agitación y de tensión hasta el punto que en la anotación 6^a indica al director que si ve que el ejercitante no siente “algunas mociones espirituales en su ánima así como consolaciones o desolaciones, ni es agitado en varios espíritus, mucho le debe interrogar cerca los ejercicios si los hace a sus tiempos determinados”.

El ejercitante necesita ponerse en estado de crisis para solucionar la crisis. Táctica que puede parecer sorprendente, pero que revela la fuerza juvenil de la dinámica ignaziana.

Crecimiento continuo

Estamos contemplando cómo maduraba, crecía espiritualmente Ignacio, el vigor y lozanía de los factores que provocaban este desarrollo: un sentido profundo de la libertad interior que creaba el clima apto para el desenvolvimiento de las energías vitales; un respeto sumo a la conciencia que le liberaba de toda presión, le hacía buscar el sentido y la función de cada elemento en forma dinámica existencial; un estar siempre abierto a toda eventualidad sin situarse nunca en ninguna determinada posición; un servirse de la fuerza innata del desco pero sin desanimarse ante su debilidad, al contrario sintiéndose fuerte en Dios que llevaba; una tensión interna que le estimulaba a buscar siempre más, a darse generosamente a todo sin límites algunos, a no tener miedo a las últimas consecuencias, estando dispuesto a renunciar a todo lo que impedía el recto desarrollo, una postura de autenticidad y verdad.

Son factores que se entrecruzan y condicionan mutuamente, que no se pueden separar en la realidad. En cierto sentido todos están presentes en cada momento del desarrollo, de la maduración. Varias de las formas son manifestaciones diversas de una misma realidad de fondo. No hay términos adecuados para describir la vida. Por ello hemos intentado, aún a riesgo de volver sobre un mismo punto varias veces, iluminar en los contextos más varios la única realidad; el modo como iba madurando Ignacio.

Y volvemos una vez más para que no se nos escape lo sustantivo, lo medular. Todos estos factores fueron provocando la maduración. Pero lo verdaderamente decisivo es el hecho en sí: que Ignacio se desarrollaba, crecía. Su espiritualidad

es una espiritualidad dinámica, vital. Porque está en *desarrollo, en crecimiento continuo*.

Crecer, desarrollarse: la aspiración suma de todo joven, el anhelo de Ignacio. “Constantemente perseveréis y crezcáis en su servicio”²⁶. En la carta llamada “De la Perfección”, carta escrita a jóvenes, está continuamente provocando esta ansia de crecimiento. No deja “de dar espuelas aun a los que corren de vosotros”. “Lo que en otros no sería poco, lo sería en vosotros”. “Póngase delante cada uno. . . los más estrenuos y diligentes”. “Olvidáos de lo de atrás, extendéos con S. Pablo a lo mucho que os queda de andar en la vía de la virtud”. Corred “con más prontitud que los hijos de esta tierra”. “Vale más un acto intenso que mil remisos”. Quiere “hacer correr más a quien poco corriese”²⁷.

Ignacio no se cansa de señalar la necesidad “de atender en crecer en el servicio divino y camino de la perfección”²⁸. Como escribíamos en otra parte: “Llama la atención el empeño que pone San Ignacio en el continuo crecimiento espiritual”. “La perseverancia para el santo queda incluida en esta nota de aumento continuo. En vez de insistir en recomendaciones generales, abstractas, va suavemente llevando al alma al camino que le ha de dejar en las alturas de la santidad y va haciendo que avance en él sin desalentarse ni pararse. . . Nada considera más eficaz para perseverar que el continuo caminar y el crecer sin cesar”²⁹.

Hacia el hombre nuevo

¿Hasta dónde se extiende este desarrollo, hasta cuándo se puede crecer? En el orden físico se llega a un momento de culminación al que sigue la regresión o inhibición. En el orden sobrenatural se puede ir creciendo “cada día más” sin cesar. Dios “ayudará como lo ha hecho y mejor”³⁰.

“Cada día parece que Dios nuestro Señor da aumento de gracia y de virtud”³¹. La tensión del “más” como fuerza motriz va dando en cada momento el impulso necesario y neutralizando el desgaste de la marcha.

Para decirlo en otros términos. Para San Ig-

²⁶ *Epp. I*, 150.

²⁷ IPARRAGUIRRE, *Obras de San Ignacio*, ed. cit. p. 680-685.

²⁸ *Ibid.* p. 952.

²⁹ IPARRAGUIRRE, *Espiritu...*, ed. cit. pp. 195, 198.

³⁰ *Epp. VIII*, 433; IPARRAGUIRRE, *Obras de S. Ignacio*, p. 952.

³¹ *Epp. IX*, 352.



Siempre más

nacio *siempre se está en estado de juventud*²². El no crecer es señal de muerte. No hay momento en que la dinámica interna no tenga la virtualidad de evolucionar. Es algo innato a ella. No es algo accesorio, adjetivo. Es lo más sustantivo, lo más esencial.

Si está siempre en crecimiento, en maduración, nunca se llega a una meta fija, nunca se madura del todo. El Ignacio "perfecto y santo varón" de que hablamos en las primeras líneas, nunca se dio en su dimensión más absoluta. Siempre pudo haber sido más perfecto y santo varón. Por ello no podemos señalar ninguna meta más que Dios trascendente en su ser. Pero sí podemos especificar *el ideal a dónde se ansía llegar*, el ansia interna que va continuamente estimulando el crecimiento. Es el anhelo de perfeccionarse, de madurar. Se siente insatisfecho en el estado en que se encuentra. La sed de autenticidad, el inconformismo, el ser útil van incitando a ser *otro hombre*, a

²² San Ignacio dice por ejemplo: "continuamente" *Epp.* VIII. 555, 557; IX, 20 XII, 222 "siempre" *Epp.* IX, 78, ecc.

ser si fuese posible un *hombre nuevo*. "Cambiaros en otro hombre"²³, deseaba Ignacio a Núñez Barreto, y es lo que en el fondo de su ser anhela todo joven.

Ser siempre distinto, poder más, estar en continuo estado de evolución: he aquí el ansia juvenil, la raíz de la dinámica ignaziana. Es una transformación del ser continua que se va obrando inconscientemente. Ignacio en su Autobiografía va describiendo el modo cómo Dios le fue transformando, le fue madurando. Nos servirá de módulo para entender de alguna manera ese anhelo profundo de todo ser que forma el ideal oculto y sublime que dirige esta evolución, la meta a la que se tiende sin cesar.

"Se le abrieron los ojos"²⁴. Es el primer efecto de esta evolución. Ver todo a una nueva luz, a la luz de Dios. Se realiza la clarificación suma. Se ve Dios, el mundo, la vida de modo nuevo.

"Le parecía como si fuese *otro hombre* y tuviese *otro intelecto*"²⁵. Es verdad que se describe con estas palabras el fenómeno místico y extraordinario de la ilustración del Cardoner, algo que no corresponde a un crecimiento normal, sino a un estirón completamente especial. Pero si prescindimos del modo extraordinario, tenemos aquí algo muy real: la transformación efectiva de criterios que se realiza. El juzgar todo con criterios nuevos es uno de los efectos más propios de los Ejercicios.

Era precisamente ésta la transformación que obraban los Ejercicios en los primeros ejercitantes. Como escribíamos en la *Historia de los Ejercicios*: La "frecuencia de sacramentos y el intensificar la oración mental eran más bien medios para conservar y consolidar otro fruto más íntimo y radical, el profundo cambio que se operaba en todo el individuo. . . No era un mero intensificar las prácticas de vida espiritual ya habituales en el individuo, no era avanzar en la misma línea, era cambiar de dirección, situarse en un plan distinto. Sus ideas, sentimientos, prácticas giran en adelante en torno a una concepción nueva de vida.

Aquella generación que vivía en un siglo humanista, para expresar la transformación obrada en los Ejercicios emplea una expresión muy

²³ *Epp.* II, 234.

²⁴ Autobiografía, nn. 4, 8.

²⁵ Autobiografía, N.º 30.

significativa... se encuentran ahora como si hubieran vuelto a nacer: se sienten otro hombre o, como se expresa Borja en 1546, "al fin casi volviéndose un hombre espiritual y bendito"³⁶.

Un nuevo corazón. Ignacio ama de una manera distinta y a objetos distintos al principio de su vida y al fin de ella. En Loyola "algún tanto se aficionaba" a Cristo y a los santos³⁷. Después el amor de Cristo llenó su ser. Se realizó en él lo que decía en general. "El peso del ánima que es el amor" se volcó a amar a Dios y a todo en Dios³⁸. Jesucristo era el que "viviendo en nuestras ánimas" poseía y regía "todos nuestros juicios y voluntades"³⁹. Se realizó en Ignacio el cambio de las disposiciones afectivas que se pregonan en los Ejercicios y el ideal de la contemplación para alcanzar amor. "En todo amar y servir a su divina Majestad"⁴⁰.

Un nuevo ser. Ignacio expresó esta transformación la más profunda posible en una metáfora muy gráfica. Su "salud" era Jesucristo⁴¹. La salud, el funcionamiento recto de su ser, provenían, más que de su vida física, de Jesucristo. No se puede imaginar transformación mayor. Le hacía hombre nuevo, otro hombre. Todo esto refleja más que una meta plenamente adquirida, un ansia fruto de muchas metas parciales ganadas. Lo importante era "no perder esa salud y vida, Jesucristo". Con él "se inflama en amor" el alma⁴².

El deseo de los hombres es gozar de plena salud. El de Ignacio, "no desear otro que Cristo"⁴³. El trato con Jesucristo deja esa sensación de bienestar y provoca la facilidad de operaciones que produce la buena salud en el organismo. Una ac-

titud tal produce la mayor transformación de lo más profundo del ser. "En la fragua del eterno amor de Dios nuestro Criador y Señor se consuma toda nuestra malicia enteramente" de modo que quedan "las voluntades del todo conformadas" o más bien "transformadas"⁴⁴.

Todo esto refleja a la vez la fuerza del cambio, la dirección en que se realiza, el modo con que se efectúa. Porque se está siempre en estado de juventud, de evolución, se está continuamente en estado de elección. Cada cambio supone una opción. La espiritualidad ignaciana no sólo posee esta capacidad de evolución, señala la manera exacta de realizarla. Ignacio da esta luz en las reglas de discernimiento de espíritus.

Se da también aquí algo singular: *la integración de la juventud en la madurez.* La experiencia continúa de Ignacio, la reflexión sobre los cambios de su vida y las reacciones consiguientes fueron madurando la formulación de los principios de discernimiento. Es decir, que lo que fue madurando a Ignacio es lo que constituye la clave de su juventud espiritual permanente, el estar siempre en búsqueda de la identidad personal. La madurez ignaciana no se puede separar de la juventud espiritual. Está en la relación de fruto a semilla, pero de fruto que a su vez produce nuevas semillas, que va en gestación continua madurando y volviendo a expansionarse.

Es verdad que toda auténtica espiritualidad, que se basa en el Evangelio, en Cristo "verdad y vida", no puede menos de realizar esta transformación vital, de tener esta acomodación continua de adaptación. Pero aquí nosotros no hablamos de otras espiritualidades, hablamos sólo, por imperativo, de la espiritualidad ignaciana.

Esperamos que las páginas que preceden hayan mostrado de qué manera, a través del sustrato juvenil permanente, resulta actual la espiritualidad ignaciana.

³⁶ IPARRAGUIRRE, Ignacio, S. J. *Historia de la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Vol. I, Bilbao, Mensajero - Roma IHSI, 1946, pp. 222-223.

³⁷ Autobiografía Nº 6.^o

³⁸ IPARRAGUIRRE, *Obras de S. Ignacio*, ed. cit. p. 690.

³⁹ *Epp.* I. 682.

⁴⁰ Ejercicios Nº 233.

⁴¹ *Epp.* VIII. 660 passim.

⁴² *Epp.* II. 423; IPARRAGUIRRE, *Obras de S. Ignacio*, ed. cit. p. 657.

⁴³ *Ibid.* p. 655.

⁴⁴ *Ibid.* p. 705.

“Paramabhakti and Intense Love of God”

A Dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius

by PAVULRAJ MICHAEL S.J.	152
1. <i>Paramabhakti</i> in the Bhagavad Gita	153
2. Intense love of God in the <i>Spiritual Exercises</i>	157
3. Dialogue between the Bhagavad Gita and the <i>Spiritual Exercises</i>	163

La capacità di discernere e l’ascolto del “cuore”

di ADELSON ARAÚJO DOS SANTOS S.J.	169
1. Ascoltando il cuore nel linguaggio spirituale	170
2. L’ascolto del cuore nell’esame spirituale quotidiano di Sant’Ignazio	172
3. L’importanza dell’esame spirituale quotidiano in un mondo che cambia	174
4. In conclusione: qual è il contributo specifico dell’esame spirituale quotidiano alla spiritualità cristiana oggi?	178

Come riconoscere e combattere l’inganno degli scrupoli: le note di Sant’Ignazio di Loyola EESS [345-331]

di STANISLAW MORGALLA S.J.	180
1. Alcune distinzioni necessarie	180
1.1. <i>Il vero e il falso scrupolo</i>	180
1.2. <i>La natura del vero scrupolo</i>	182
1.3. <i>L’anima grossolana e l’anima delicata</i>	183
2. Gli scrupoli – una storia intima di Sant’Ignazio	183
2.1. <i>Che cosa racconta l’Autobiografia?</i>	184
2.2. <i>Chi è il Sant’Ignazio di allora?</i>	185
2.3. <i>È un disturbo mentale o uno stato spirituale?</i>	185
3. La pedagogia	187
3.1. <i>I lati positivi degli scrupoli – Terza nota</i>	187
3.2. <i>Un metodo pedagogico – Agere contra</i>	188
3.3. <i>La maggior gloria di Dio</i>	189
3.4. <i>Il direttore spirituale</i>	190
4. Conclusione	190

“Nel ministero di distribuire elemosine
si devono osservare le regole seguenti” [ES 337-344]

di THOMAS McCLAIN S.J. - ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.	191
1. L'esperienza di Ignazio nel chiedere l'elemosina	191
2. Il testo delle regole	194
3. Interpretazione	195
4. Conclusione	199

L'esercizio della *cura personalis* in s. Benedetto, s. Francesco, s. Ignazio

di GIACOMO RUGGERI	200
1. Aiutare le anime: cuore della <i>cura personalis</i>	200
2. <i>Cura personalis</i> : punti di confronto in S. Benedetto e in S. Francesco	203
2.1. <i>La cura personalis nella «Regola» di S. Benedetto</i>	203
2.2. <i>La cura personalis nelle «Ammonizioni» di S. Francesco</i>	207
3. <i>Cura personalis</i> : l'attenzione alla persona nella pedagogia di sant'Ignazio negli Esercizi spirituali	209
3.1. <i>Cura personalis: relazione tripartita</i>	212

Tracce bonaventuriane nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemant

di PATRIZIA GALLUCCIO	214
Introduzione	214
1. Osservazioni preliminari	217
1.1. <i>Impronta tomista</i>	217
1.2. <i>Affinità francescane</i>	220
1.3. <i>In cerca di tracce bonaventuriane</i>	224
2. Il Verbo Incarnato	227
2.1. <i>Eucaristia ed Incarnazione</i>	227
2.2. <i>Il Verbo Incarnato e la Trinità</i>	232
2.3. <i>La Madre e la Trinità</i>	235
3. La libertà	238
3.1. <i>La libertà dell'uomo</i>	238
3.2. <i>La libertà di Cristo</i>	244
3.3. <i>La mistica della libertà</i>	247
4. Tre primati	249
4.1. <i>Il primato della volontà</i>	249
4.2. <i>Il primato dell'amore</i>	252
4.3. <i>Il primato della contemplazione</i>	254
Conclusione	257
Sigle e abbreviazioni	260
Bibliografia	262

**Robert Doran and the *Spiritual Exercises of St. Ignatius*:
A Dialogue with Joseph Maréchal on the Meaning
of the Application of the Senses**

by GERARD WHELAN S.J.	268
1. Maréchal and the Application of the Senses	269
2. Lonergan on Nature and Grace	271
3. Doran and Psychic Conversion	274
4. Symbolic Transposition: Doran and Maréchal in Dialogue	278
5. Conclusion	280

da Manresa:

Pedro Arrupe: su espiritualidad y mística

di DARÍO MOLLÁ S.J.	282
1. ¿Qué es ser una “persona espiritual”?	282
2. Cristo pobre, humilde y crucificado	284
3. Amor profundo a la “ <i>vera esposa de Cristo</i> ”	286
4. En plena disponibilidad interior y exterior	289

da Christus:

Discerner pour la mission

di PATRICK GOUJON S.J.	292
La liberté de se décider en mission	293
Un examen spirituel des situations	296
Et Dieu, dans tout cela ?	298

da The Way:

**Ignatian Spirituality. A Bridge between Postmodernity
and Christian Institutional Structures**

di JAMES M. BOWLER S.J.	303
Historical Images of the Human Person	304
An Emerging New Image	305
A Theological Reflection	308
Spirituality and Religion	310
Constructing a Bridge: Ignatian Spirituality	313
A Concrete Experience of Ignatian Spirituality	316
A Spiritual Ecology of the Imagination	318

da Mensaje:

Dinamica Juvenil de la espiritualidad ignaciana

di IGNACIO IPARRAGUIRRE S.J.	319
Lo juvenil de Ignacio maduro	319
<i>Primaría de la conciencia</i>	319
<i>Anticonformismo</i>	320
<i>Actitud funcional</i>	321
<i>Inseguridad y confianza</i>	321
<i>Función y valor del deseo</i>	322
<i>Fuerte en la debilidad</i>	323
<i>Generosidad sin límites</i>	323
<i>Sed de autenticidad y verdad</i>	324
Espiritualidad para tiempos de crisis	324
<i>Conversión, libertad, amor</i>	325
Crecimiento continuo	326
<i>Hacia el hombre nuevo</i>	326
 Indice	 329

- ARTURO SOSA S.J.
Discernimento apostolico in comune 25 (2018) 3-12
- GAETANO PICCOLO S.J.
Le regole della prima settimana EE [313-327] 25 (2018) 13-19
- 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] 25 (2018) 20-42
- FEDERICO LOMBARDI S.J.
Le "Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante" 25 (2018) 43-68
- ANNA MARIA CAPUANI
Leggi di libertà. Il discernimento secondo le regole della seconda settimana degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio 25 (2018) 69-80
- GIORGIA SALATIELLO
Alcune note sul metodo trascendentale in Rahner e Lonergan 25 (2018) 81-87
- FERENC PATSCH S.J.
La gradualità della «coscienza differenziata» in B. Lonergan.
Origini ignaziane? 25 (2018) 88-97
- ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.
La conversione secondo Lonergan e Loyola 25 (2018) 98-104
- ROBERT M. DORAN S.J.
The Trinitarian Visions of St Ignatius Loyola and Bernard Lonergan:
Comments on the Divine Missions 25 (2018) 105-114
- da *Christus*: TIBOR BARTÓK S.J.
Saint Joseph, dans la mystique de Lallemant 25 (2018) 115-124
- da *The Way Supplement*: PHILIP ENDEAN S.J.
The Concept of Ignatian Mysticism: Beyond Rahner and de Guibert 25 (2018) 125-134
- da *Manresa*: JAVIER MELLONI S.J.
San Ignacio ante la muerte 25 (2018) 135-145
- PAVULRAJ MICHAEL S.J.
"Paramabhakti and Intense Love of God". A Dialogue between
the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius 26 (2018) 152-168

- ADELSON ARAÚJO DOS SANTOS S.J.
La capacità di discernere e l'ascolto del "cuore" 26 (2018) 169-179
- STANISLAW MORGALLA S.J.
*Come riconoscere e combattere l'inganno degli scrupoli:
le note di Sant'Ignazio di Loyola EESS [345-331]* 26 (2018) 180-190
- THOMAS McCLAIN S.J. - ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.
*"Nel ministero di distribuire elemosine si devono
osservare le regole seguenti" [ES 337-344]* 26 (2018) 191-199
- GIACOMO RUGGERI
*L'esercizio della cura personalis in s. Benedetto, s. Francesco,
s. Ignazio* 26 (2018) 200-213
- PATRIZIA GALLUCCIO
Tracce bonaventuriane nella Dottrina spirituale di Louis Lallemant .. 26 (2018) 214-267
- GERARD WHELAN S.J.
*Robert Doran and the Spiritual Exercises of St. Ignatius: A Dialogue with
Joseph Maréchal on the Meaning of the Application of the Senses* 26 (2018) 268-281
- DARÍO MOLLÁ S.J.
*Pedro Arrupe: su espiritualidad y mística,
da Manresa 88 (2016) 93-102* 26 (2018) 282-291
- PATRICK GOUJON S.J.
*Discerner pour la mission,
da Christus 254 (2017) 102-112* 26 (2018) 292-302
- JAMES M. BOWLER S.J.
*Ignatian Spirituality. A Bridge between Postmodernity
and Christian Institutional Structures
da The Way 52/1 (January 2013) 39-54* 26 (2018) 303-318
- IGNACIO IPARRAGUIRRE S.J.
*Dinamica Juvenil de la espiritualidad ignaziana,
da Mensaje 23(228) (maggio 1974) 149-158* 26 (2018) 319-328