

L'UOMO SPIRITUALE NEGLI SCRITTI DI CHARLES ANDRÉ BERNARD

Alfredo Sampaio Costa sj¹

Introduzione

Parlare di spiritualità vuol dire innanzi tutto parlare dell'uomo, dell'uomo spirituale. L'uomo spirituale è un tipo d'uomo che non vive secondo la carne, ma secondo lo Spirito di Cristo².

La teologia spirituale cerca di capire il processo del diventare uomo o donna spirituale. P. Charles André Bernard ha dedicato diversi studi e pubblicazioni a investigare questo processo di trasformazione della persona che s'incontra veramente con il Signore. Alcune sue opere sono diventate dei "classici", indispensabili attualmente per lo studio della Spiritualità; in particolare il suo manuale *Teologia spirituale*, come pure i due saggi *Teologia simbolica* e *Teologia affettiva*. Per il nostro contributo, abbiamo ritenuto interessante approfondire lo studio di un suo manoscritto del 1956 intitolato "L'homme spirituel selon Saint'Ignace de Loyola"³: sia a causa della sua consistenza che ne fa quasi una monografia; sia perché, avendolo circa cinquant'anni dopo – secondo la sua esplicita dichiarazione –, in parte integrato nel capitolo dedicato a sant'Ignazio del terzo volume de *Il Dio dei mistici*, l'Autore ha implicitamente indicato che per lui rimaneva attuale e valido.

Nel testo del 1956, il suo intento era di "ritrovare quali sono i tratti dell'uomo spirituale quale lo concepisce sant'Ignazio"⁴. Sua ambizione era quindi rispondere alla domanda: "Quale idea si faceva sant'Ignazio dell'uomo che entra risolutamente nella vita spirituale?"⁵. Per trovare le risposte, la sua ricerca si rivolse non solo agli insegnamenti espliciti del Santo sull'argomento, ma anche ai presupposti generali riguardanti la vita spirituale ai quali poteva attingere; infatti, nozioni come "vocazione", "esperienza spirituale", "mozioni degli spiriti", "unzione dello Spirito Santo" sono caratteristiche del pensiero ignaziano e costituiscono elementi incontestabili della concezione dell'uomo spirituale secondo sant'Ignazio.

Seguendo da vicino la ricerca di p. Bernard, articoleremo la nostra presentazione come segue: in un primo momento, ci soffermeremo su due nozioni ignaziane fondamentali, quella di "vocazione" e quella di "fine dell'uomo". Successivamente verificheremo come l'iniziativa spetti sempre a Dio, il quale agisce per primo nell'anima; alla presa di coscienza di questo primo intervento divino segue poi il processo di discernimento. Cercheremo, infine, di esporre come p. Bernard concepisca il divenire uomo spirituale come un processo indirizzato verso la pienezza della vita spirituale che si compie per mezzo dell'abnegazione e sempre con l'unzione dello Spirito.

Dio chiama, l'uomo risponde

Ogni studio ignaziano si apre normalmente con un commento sul *Principio e fondamento*, testo che apre il libro degli *Esercizi spirituali*⁶: "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 per aiutarlo a conseguire il fine per cui è creato" (ES, n. 23). Ed è vero che qui si trova già l'indirizzo essenziale della prospettiva ignaziana. P. Bernard, però, richiama l'attenzione su un aspetto più caratteristico della visione ignaziana dell'uomo spirituale, vale a dire la determinazione concreta di questo principio: "il rapporto della creatura al Creatore comporta dei rapporti personali di uno all'altro, rapporti che reggono la vita spirituale. L'uomo spirituale è un

¹ Tratto da *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane* (a cura di M.G. Muzj), Primo Convegno internazionale "Charles André Bernard" (Atti), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, pp. 173-203.

² Cfr. G. Moiola, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1999, p. 13.

³ Ch. A. Bernard, *L'homme spirituel selon Saint'Ignace. Pro manuscripto* (d'ora in poi abbreviato Hspir). Il testo, conservato negli Archivi della Comunità della PUG, reca sull'ultima pagina l'indicazione di data e luogo, 25 maggio 1956 - Saint Martin d'Ablois, e consta di 90 pagine numerate. La traduzione in lingua italiana è nostra.

⁴ Hspir, p. 1.

⁵ Ibid.

⁶ *Esercizi spirituali*, d'ora in poi abbreviati ES, secondo la numerazione corrente.

uomo che si situa davanti a Dio. Questa situazione richiama subito una nozione eminentemente ignaziana: Dio chiama l'uomo; l'uomo prende coscienza della sua vocazione personale"⁷.

La nozione di vocazione

Dio chiama a uno stato di vita. Compiere la volontà di Dio in un determinato stato di vita equivale, per sant'Ignazio, a obbedire alla propria vocazione. Come aveva scritto a Caterina Fernández: "Piaccia a chi è fonte di luce e di ogni amore ben ordinato aumentare in lei quanto ha cominciato a comunicarle con la sua infinita e somma liberalità e concederle la vera e cristiana consolazione di vedere tutti i suoi figli, ciascuno nello stato in cui Dio lo chiama, impegnarsi molto nel suo servizio e nella sua lode, camminando sempre diritto verso l'ultimo e beato fine che tiene pronto per loro"⁸.

"Innanzitutto l'uomo spirituale dovrà dunque rendere solida la sua base di partenza: la conformità del suo stato di vita con la volontà del Padre", scrive p. Bernard nel manoscritto del 1957⁹; egli riprenderà circa 10 anni dopo il tema della vocazione in un ampio articolo, "L'idée de vocation"¹⁰ e ancora in un capitolo del suo libro *Le Projet Spirituel*¹¹; qui, facendo proprio il pensiero di E. Jacob, scrive: "ogni intervento di Dio nella storia è un'elezione: sia che scelga un luogo per manifestarvi più specialmente la sua presenza, sia che scelga un popolo per realizzare i suoi disegni, sia che scelga un uomo perché sia il proprio rappresentante o messaggero, il Dio dell'Antico Testamento è Colui che, disponendo della sovranità universale, la manifesta per mezzo della libera disposizione che ne fa"¹².

Perché Dio sceglie? La questione diventa ancora più pressante nella misura in cui l'elezione dell'uno sembrerebbe implicare il rigetto dell'altro. Se Israele è unico, allora cosa sono tutti gli altri popoli?

Per Dio l'elezione di uno non implica l'esclusione o il rigetto degli altri. Anzi, quando Dio sceglie uno, è perché vuole chiamare tutti gli altri attraverso la mediazione di colui che è stato chiamato¹³. Il Disegno di Dio è sempre l'unione di tutti. L'originalità della spiritualità cristiana consiste nel fatto che, pur appoggiandosi su una struttura antropologica "nasce propriamente dalla coscienza di un evento: Dio è disceso verso l'uomo, si è incarnato nel seno della Vergine Maria per nascere in Betlemme. Per un atto di libertà, ha fatto irruzione nell'umanità, interpellando l'uomo e invitandolo a rispondergli liberamente"¹⁴.

Il progetto spirituale prende forma nel rapporto personale tra l'uomo e Dio che si stabilisce sul piano dell'incontro e dell'interpellazione nella fede, sviluppandosi in una partecipazione al Mistero vissuto da Cristo: "La persuasione intima e fondamentale della fede cristiana è che la vita di Cristo, in tutte le sue manifestazioni, azioni e parole, è la forma esemplare della nostra vita. Noi dobbiamo conformare la nostra vita a quella di Cristo in tutta la sua estensione [...] Cristo è

⁷ Hspir, p. 4.

⁸ Lettera a Caterina Fernandez del 15 maggio 1554 in *Gli Scritti di Ignazio di Loyola* (a cura di M. Gioia e d'ora in poi abbreviato *Scritti*), UTET, Torino 1977, pp. 1001-1002; *Monumenta Historica Societatis Iesu, Epistolae I-XI* (d'ora in poi abbreviato *Epp.*), Madrid 1903-1911, VI, 799-712. Questo testo è notevole perché riassume tutti i temi essenziali del pensiero di sant'Ignazio sulla situazione dell'uomo spirituale davanti a Dio: Dio, sorgente d'ogni luce e d'ogni amore, attira l'uomo verso il suo fine ultimo e, per condurre a questo fine, indica a ciascuno il cammino che lo conduce fino lì, chiamando ogni uomo per mezzo di una vocazione personale. La prima preoccupazione dell'uomo spirituale dovrebbe essere quindi quella di cercare di conoscere qual è la volontà di Dio su di lui: in altre parole, la ricerca della sua vocazione personale per obbedire a tale volontà. La volontà di Dio sulla vita di una persona possiede dunque un duplice aspetto: da una parte c'è un fine radicale, valido per tutti gli uomini, cioè la felicità di una vita di lode, riverenza e servizio di Dio. Dall'altra parte – ed è l'aspetto più caratteristico del pensiero ignaziano –, c'è un cammino particolare per il quale Dio vuole condurre la persona e che costituisce la sua vocazione visibile nella Chiesa. Da questo dipende la grande importanza attribuita da sant'Ignazio alla scelta dello stato di vita conforme alla volontà di Dio.

⁹ Hspir, p. 9.

¹⁰ "L'idée de vocation", *Gregorianum* 49, 3 (1968), 479-509.

¹¹ Ch. A. Bernard, *Le projet spirituel* (d'ora in poi abbreviato *Projet*), PUG, Roma 1970, cap. 3 e, in particolare, pp. 31-38 e 107-116.

¹² E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux Niestlé 1955, p. 164; citato in *Projet*, p. 106.

¹³ Cfr. *Projet*, p. 107.

¹⁴ *Projet*, p. 30.

modello di servizio verso gli altri (Mc 10, 43-45); di amore fraterno che fa l'unità (Gv 13,34; 15,12); di umiltà (Gv 13,14-15); di pazienza nelle sofferenze (1 Pt 2,20-21)"¹⁵. Il progetto spirituale raggiungerà il suo scopo nella presa di coscienza di una vita nuova suscitata dalla presenza attiva di Dio in noi. La chiamata di Dio e la risposta nella fede costituiscono un inizio le cui virtualità si manifestano lungo un processo di trasformazione temporale che favorisce il formarsi di una coscienza propriamente spirituale¹⁶.

Il fine dell'uomo

A monte della vocazione personale, c'è una relazione intrinseca tra l'uomo e Dio che determina una struttura oggettiva dei loro rapporti. La vocazione non si presenta come un'intrusione arbitraria di Dio nella vita dell'uomo, un'intrusione senza antecedenti, senza una preparazione, senza una disposizione o complicità previa. Per questo, "da un punto di vista logico, il *Principio e fondamento* comanda tutta l'intelligenza della vita spirituale; esso svela l'elemento costitutivo dell'esistenza umana: l'uomo è creato"¹⁷. La chiamata all'esistenza tocca l'essere stesso dell'uomo spirituale. "Importa dunque al massimo grado", scrive p. Bernard, "conoscere la concezione ignaziana della condizione creaturale"¹⁸.

Ignazio contempla tutte le cose in Dio. Per questo motivo, fra i concetti più importanti del suo pensiero si trova quello di "fine", ma accanto a questo ve ne è un altro, di solito meno considerato, ovvero quello che definisce l'azione dell'uomo per raggiungere tale fine: "*ayudar*", "*ayudarse*" ("aiutare", "aiutarsi"). Per poter affermare il primato della considerazione del fine dell'uomo in sant'Ignazio basta richiamare il testo degli *Esercizi* già citato: "L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore e per salvare, in questo modo, la propria anima" (ES, n. 23). Questo orientamento possiede un valore assoluto e manifesta il senso stesso della vita cristiana, di ogni uomo. Non esiste vita spirituale senza la domanda: "Quale significato ha la mia esistenza? Qual è lo scopo della mia attività? Qual è il fine della mia vita?"

Un'altra caratteristica della considerazione del fine è la sua ampiezza. Abbraccia, infatti, tutto l'ordine naturale, si iscrive nel cuore dell'uomo e capta tutte le forze possibili, facendole convergere verso di sé: "Le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo affinché lo aiutino a conseguire il fine per cui è stato creato" (ES, n. 23). La visione ignaziana presuppone dunque una concentrazione di tutte le energie, di tutte le facoltà dell'uomo spirituale in vista di quel fine; nulla sfugge a tale attrazione. Il Dio che chiama è il Creatore e Signore. Per questo il fine di cui si parla è un fine soprannaturale, che integra in sé tutto l'ordine naturale.

Ignazio non considera mai l'uomo e poi Dio, ma l'uomo nei suoi rapporti con Dio; ecco perché il principio direttore della spiritualità ignaziana consiste nel ricercare "la maggior gloria di Dio". Giunto a questo punto, p. Bernard ritiene utile precisare un poco il senso di Dio in Ignazio¹⁹: Dio è la Maestà sovrana, la "divina e somma Bontà" (ES, n. 20), "l'Eterno Signore di tutte le cose" (ES, n. 98). Ma poi osserva che vi è un altro aspetto più tipico ancora del senso ignaziano di Dio e cioè Dio origine di ogni bene e di ogni esistenza. Egli è il principio attivo dal quale proviene ogni essere nel mondo. Per dimostrarlo, basterebbe considerare attentamente la *Contemplazione per ottenere l'amore* (ES, nn. 232-238): essa presenta Dio innanzi tutto come origine di ogni dono (primo punto, ES, n. 234); poi come colui che mantiene tutti gli esseri sia nella loro esistenza (secondo punto, ES, n. 235) che nel loro agire - il quale non è altro che una partecipazione all'agire divino (terzo punto, ES, n. 236) - , introduce infine l'esercitante nel cuore per così dire della Divinità, facendogli ammirare "come tutti i doni e beni scendono dall'alto" (ES, n. 237)²⁰.

¹⁵ Ch. A. Bernard, *Pour mieux donner les Exercices Spirituels*, CIS, Roma 1979, p. 86 (trad. it. *Per dare meglio gli Esercizi ignaziani*, CIS, Roma 1986).

¹⁶ Cfr. *Projet*, p. 31.

¹⁷ Cfr. *Hspir*, p. 9.

¹⁸ *Hspir*, p. 10.

¹⁹ *Hspir*, p. 15.

²⁰ Cfr. *Hspir*, p. 15.

Azione di Dio e cooperazione dell'uomo

Ignazio non ha mai ravvisato una qualsiasi antinomia fra agire di Dio e agire umano: basta ricordare che l'atto più importante di tutti gli *Esercizi*, oltre a essere una ricerca della volontà di Dio, è anche un atto che tende alla perfetta libertà mediante una determinazione purificata d'ogni passione: "Eterno Signore di tutte le cose, io faccio la mia offerta, col vostro favore e aiuto, davanti alla vostra infinita bontà, e davanti alla vostra Madre gloriosa e a tutti i santi e sante della corte celeste: *io voglio e desidero* ed è mia ferma decisione, purché sia per vostro maggiore servizio e lode, imitarvi nel sopportare tutte le ingiurie e ogni disprezzo e ogni tipo di povertà, tanto attuale quanto spirituale, qualora la vostra santissima maestà *voglia eleggermi* per tale stato di vita" (ES, n. 98).

Se è vero che la chiamata del Re eterno non dimentica nessuno, è anche vero che non si può mai dimenticare la necessaria cooperazione dell'uomo all'opera di salvezza. Anziché sopprimere la cooperazione umana, l'azione di Dio la suscita; alla sua azione risponde la nostra azione; Dio desidera che il nostro amore, in virtù del proprio slancio, ci porti verso di lui. Tutte le cose ricevono significato in relazione a questo movimento dell'anima verso Dio: "Le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo affinché lo aiutino al raggiungimento del fine per cui è stato creato" (ES, n. 23). Per questo motivo, uno degli atteggiamenti fondamentali dell'uomo deve essere la scelta, l'elezione: egli deve desiderare e scegliere "solo ciò che più porta al fine per cui siamo stati creati" (ES, nn. 23; 169).

Il progresso spirituale è sempre eminentemente personale. Infatti, ciò che è più caratteristico della vita spirituale sembra essere la ricerca di una via personale verso l'unità attraverso un'aspirazione che si lega a un valore assoluto, il quale svolge un ruolo capitale nell'integrazione della personalità²¹ e, come osserva p. Bernard, "deve rispondere a una condizione essenziale: l'apertura all'universale"²². Nei grandi spirituali si osserva sempre una simile apertura universale capace di abbracciare l'umanità intera. Colui che entra in una via spirituale, tende a sottomettere tutta la sua vita a un valore spirituale e, per rimanergli fedele, è capace di consacrarsi totalmente fino a sacrificargli la propria vita.

L'attuazione della grazia nell'anima

Una volta delineate le condizioni generali, ontologiche, della vita dell'uomo spirituale secondo sant'Ignazio, è necessario analizzare l'impegno dell'uomo in una vita regolata da tali principi fondamentali. Ogni uomo, infatti, è in grado di udire la chiamata di Dio; tuttavia, può anche nella sua libertà rifiutarne la sollecitazione. Per entrare in una vita spirituale autentica, come la concepisce Ignazio appare indispensabile un impegno personale e profondo²³.

Qui p. Bernard rileva che a qualsiasi livello si esamini la vita spirituale, è sempre Dio che opera. Come già scriveva Ignazio a Pietro Canisio: "Dio crea in noi il volere e il fare, in virtù del suo beneplacito"²⁴. È interessante ascoltare queste parole da un uomo da molti ritenuto un volontarista e che, invece, attribuisce la massima importanza ai movimenti dell'anima e a ciò che in essa si produce. Ricordiamo l'Annotazione XV degli *Esercizi* nella quale Ignazio sottolinea che chi dà gli esercizi deve lasciare Dio trattare direttamente con l'anima, il Creatore con la sua creatura, e afferma che "non è in nostro potere destare o mantenere grande devozione, intenso amore, lacrime, né alcun'altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio nostro Signore" (ES, n. 322)²⁵.

L'uomo può solo disporsi al piano soprannaturale. A questo proposito p. Bernard nota: "Il testo senza dubbio più forte per mostrare l'importanza della disposizione all'ordine soprannaturale si

²¹ Cfr. *Projet*, p. 18.

²² *Ibid.*, p. 19.

²³ Cfr. *Hspir*, p. 20.

²⁴ Epp I, 390.

²⁵ *Hspir*, p. 30.

trova nella parte X delle *Costituzioni*²⁶. Un testo nel quale sant'Ignazio mostra che i mezzi umani ricevono la loro efficacia dall'ordine soprannaturale: "Per conservare e sviluppare non soltanto il corpo, cioè quello che è esterno della Compagnia, ma anche il suo spirito, e per conseguire il suo fine, che è di aiutare le anime al raggiungimento del loro fine ultimo soprannaturale, i mezzi che congiungono lo strumento con Dio e lo dispongono a lasciarsi guidare dalla sua mano divina sono più efficaci di quelli che lo dispongono verso gli uomini.[...] Infatti, sono le doti interne che devono rendere efficaci quelle esterne in vista del fine che si persegue" (*Cost.*, X, 813).

Nulla di più chiaro per Ignazio: la disposizione dell'uomo per diventare uno strumento perfetto di Dio nasce dalla sua vita interiore: non c'è efficacia apostolica senza unione a Dio nell'interiorità. Se consideriamo il punto negli *Esercizi* dove Ignazio sembrerebbe attribuire la massima autonomia alle facoltà umane – parliamo qui del Terzo Tempo d'elezione –, vedremo che anche in questa situazione Ignazio non dimentica di ricordare all'esercitante la necessità di chiedere a Dio di muovere la sua volontà (ES, n. 180). Anche nel secondo modo di fare l'elezione per il Terzo Tempo, Ignazio innanzitutto chiede all'esercitante di cercare sempre prima di tutto "la mozione dell'amore di Dio" (ES, n. 184). Oltre a questo, sempre nel Terzo Tempo, occorre alla fine la richiesta di una conferma da parte di Dio, richiesta che indica l'umile determinazione dell'uomo che si sa incapace di trovare la volontà di Dio senza la grazia e la luce del Signore²⁷.

La convinzione che, se l'uomo si dispone, Dio non gli verrà meno con la sua grazia è già presente nelle "Annotazioni" che aprono il libro degli *Esercizi* e servono a creare l'atmosfera in cui si svolge l'esperienza spirituale dell'esercitante²⁸.

"Sarebbe dunque mancare di fedeltà allo spirito di sant'Ignazio", conclude p. Bernard, "agire come se il progresso della vita spirituale [...] non avesse la sua sorgente in Dio stesso. Questo non vuol dire che si possa trascurare la collaborazione necessaria, la corrispondenza alla grazia [...] Ma bisogna sempre mantenere la visione di fede che tutto scende da Dio, riservando a Dio la possibilità, per così dire, di prendere l'iniziativa nella nostra vita spirituale: lo Spirito soffia dove vuole; Ignazio lo sapeva bene"²⁹.

Conclusione: passività e attività nella vita spirituale

In Ignazio non si trova alcuna antinomia fra agire di Dio e agire dell'uomo; così, nell'esperienza spirituale, non si trova alcuna opposizione fra l'azione dell'uomo che si dispone a ricevere i doni da Dio e l'azione di Dio che gli concede tali doni. Ciò che è primo, sempre, è la presenza radicale della grazia di Dio. Ignazio insiste con l'esercitante che, in ogni momento degli *Esercizi*, chieda la grazia (ES, n. 48) e così pure nei colloqui chieda alla Vergine di intercedere presso il Figlio per ottenere la grazia e al Figlio di ottenerla dal Padre. Solo al Padre appartiene di concedere la grazia: Lui è la fonte primaria. E Dio vuole concedere queste grazie in modo abbondante. Ma l'uomo deve a sua volta impegnarsi: "Per amore di Dio nostro Signore, quindi sforziamoci in lui, poiché gli dobbiamo tanto: molto più presto ci stanchiamo noi a ricevere i suoi doni che lui a farceli. Piaccia alla Madonna d'interporsi tra noi peccatori e il suo Figlio e Signore e di ottenerci la grazia che i nostri spiriti fiacchi e tristi siano trasformati, con il nostro faticoso impegno, in forti e gioiosi per la sua lode"³⁰.

Come sant'Ignazio aveva già scritto nel "Proemio" delle *Costituzioni*: "L'amabile disposizione della Provvidenza sollecita la cooperazione delle sue creature" (*Cost.*, Proemio, 134).

²⁶ Hspir, p. 31.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Nell'ultima delle "Annotazioni" Ignazio scrive: "Quanto più la nostra anima si trova sola e segregata, tanto più si rende capace ad accostarsi e ad unirsi al suo Creatore e Signore; e quanto più a lui così si unisce, tanto più si dispone a ricevere grazie e doni dalla sua divina e somma bontà" (ES 20). Per Ignazio si tratta di un principio universale. Leggiamo nelle *Costituzioni*: "In genere, più uno si unirà a Dio nostro Signore e più si mostrerà generoso verso la sua divina Maestà, più lo troverà generoso verso di sé, e più sarà preparato per ricevere da lui, di giorno in giorno, maggiori grazie e doni spirituali" (*Cost.*, III, 283).

²⁹ Hspir, p. 33.

³⁰ Lettera a Agnese Pasqual del 6 dicembre 1524, in *Scritti*, p. 1021; *Epp.*, I, 71-73.

Ciò che vale per tutto il corpo della Compagnia vale ugualmente per ciascuno dei suoi membri e per tutti gli uomini spirituali: bisogna corrispondere “con grande slancio e diligenza” alla grazia di Dio³¹.

Il combattimento dell'uomo spirituale

Entrando nelle determinazioni più concrete dell'esperienza spirituale, osserva p. Bernard, si incontra la nozione tipicamente ignaziana di “mozione spirituale”³².

Decisione e mozione spirituale

Cercando di precisare il termine, egli distingue fra mozione “sensibile”, nel senso peggiorativo del termine (sensuale), quando procede da una affezione carnale (ES, nn. 182 e 317) e si oppone alla mozione “razionale”, significativa in quanto tale della volontà di Dio (ES, n. 182; *Cost.*, I, 164); c'è poi la mozione sperimentata come immediatamente “spirituale”: è il caso di quando Dio muove e attira la volontà senza che questa possa dubitare (ES, n. 175) o quando suscita nell'anima qualche mozione interiore (ES, nn. 316; 329; 330)³³.

La consolazione o la desolazione costituiscono degli stati dell'anima di cui le cause possono essere determinate (ES, n. 322); la mozione, invece, è sempre transitoria. Più radicalmente, si potrebbe fare notare che è proprio della mozione il suo indirizzo volontario: Ignazio chiama “mozione” tutto ciò che, in certo modo, conduce ad una decisione volontaria³⁴ e l'intervento delle mozioni che agiscono più direttamente ha sempre come effetto di inclinare la volontà, facendola propendere da una parte o dall'altra³⁵. Il campo della mozione spirituale ricopre il campo dell'ordine volontario, per cui si potrebbe dire che la spiritualità ignaziana è una spiritualità del volontario, in cui l'accento cade sulla decisione libera che l'uomo prende con la grazia di Dio. Il libero arbitrio è condizionato da ciò che sant'Ignazio chiama il “volere” di cui l'amore o l'affetto è il movimento proprio. Qui Ignazio va nella stessa prospettiva di san Tommaso per il quale esiste un dinamismo radicale della volontà spirituale. Per entrambi la passione fondamentale della volontà è l'amore³⁶.

Il volere accompagna spesso la libertà³⁷, ma il termine significa sempre un dinamismo anteriore all'esercizio del libero arbitrio. Per questo, all'inizio delle meditazioni, Ignazio chiede all'esercitante di domandare a Dio “quello che voglio e desidero” (ES, n. 48). Questo atto manifesta il cristocentrismo fondamentale di colui che fa gli Esercizi: perché ciò che l'esercitante vuole non ha ancora alcuna determinazione concreta; egli afferma solo la volontà di conformarsi a Cristo, di entrare più in profondità nella vita di fede. Per Ignazio, l'amore che muoverà l'esercitante e gli farà prendere una decisione – l'elezione – deve scendere dall'alto, dall'amore di Dio (ES, n. 184). Per assicurarsi che la decisione presa proceda dall'amore vero di Dio, è necessario che l'anima si

³¹ Lettera agli Studenti S.I. di Coimbra del 7 maggio 1547, in *Scritti*, p. 815; *Epp.*, I, 495-510.

³² Cfr. *Hspir*, p. 36.

³³ Val la pena riportare le puntuali precisazioni che il giovane gesuita trentatreenne, marcato dalla sua formazione filosofica, inserisce a proposito della nozione di mozione: questa infatti “nella sua estensione non abbraccia esattamente quella di “consolazione” (o “desolazione”), visto che può esservi una mozione sensibile e razionale senza consolazione” (*Hspir*, p. 38), come per esempio nel Terzo Tempo di elezione (ES, n. 177), chiamato per questo motivo “tempo tranquillo”. Inversamente, l'idea di “consolazione” (o “desolazione”) non comprende gli stessi elementi dell'idea di “mozione”: infatti, il terzo elemento della descrizione della consolazione (ogni aumento di fede, speranza e di carità) è estraneo all'idea di “mozione” (ES, n. 316). Anche parlare di “oscurità”, “turbamento”, nel caso della desolazione, non ha a che vedere con la nozione di “mozione”, come è il caso, invece, della mozione alle cose basse e dell'inquietudine che spinge alla sfiducia (ES, n. 317). Quindi, “consolazione” (e “desolazione”) e “mozione” non si collocano sullo stesso piano. Ciò che differenzia una dall'altra è che la consolazione come tale viene sempre percepita, mentre la mozione di Dio non lo è sempre direttamente (ES, n. 184). Inoltre, la consolazione perdura, visto che si possono anche esaminare i pensieri che ne derivano (ES, n. 317).

³⁴ Cfr. ES nn. 15; 169; 155.

³⁵ Cfr. *Hspir*, p. 39.

³⁶ Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I IIae q. 26.

³⁷ Cfr. ES, nn. 5; 50; 98; 153; 167.

purifichi da ogni altro amore. L'anima che Ignazio vuole portare a una decisione radicale non è un'anima vuota di ogni forza. Anzi, essa è già orientata, inclinata, affezionata a oggetti diversi³⁸.

Il dramma spirituale

All'interno della prospettiva del condizionamento interiore alla libertà, il combattimento spirituale è da considerarsi un'ascesi che tende a fare prevalere costantemente i motivi spirituali sulle pulsioni naturali e carnali, in una sorta di duello fra la sensibilità, nel senso deteriore del termine, e la determinazione volontaria. Ma non possiamo dimenticare che nella prospettiva ignaziana la vita spirituale personale dipende da un condizionamento oggettivo: la volontà è sollecitata da due forze esterne ad essa, lo spirito buono (di Dio) e quello cattivo (di Satana).

Sant'Ignazio lo afferma espressamente: "Presuppongo esservi in me tre pensieri: cioè, uno proprio, che sorge dalla mia sola libertà e volere; e due altri che vengono dal di fuori, uno che viene dallo spirito buono e l'altro dal cattivo" (ES, n. 32). Lo spirito buono e lo spirito cattivo "toccano l'anima" e, a seconda della sua disposizione, "quando è contraria, lo spirito entra con strepito e con sensazioni facilmente percettibili; quando, invece, è simile [a quella dell'angelo buono], vi entra in silenzio, come in casa propria, a porta aperta" (ES, n. 335). Gli spiriti agitano l'anima per inclinarla ai loro disegni secondo il consenso che essa darà loro.

Nel capitolo del terzo volume de *Il Dio dei mistici* dedicato a sant'Ignazio, p. Bernard sottolinea, a questo proposito, l'importanza del "reflectir"- "riflettere per trarre profitto da tal vista" (ES, n. 106) – e osserva: "La riflessione si identifica con la ricerca del senso e questo non può riguardare che il vantaggio spirituale. In altri termini, i misteri sono 'misteri-per-me'³⁹. La riflessione non può essere staccata dall'esperienza, come afferma espressamente sant'Ignazio: "cogliendo per esperienza" ("*por experientia*")⁴⁰. D'altra parte, l'associazione fra esperienza e riflessione è contenuta anche nel titolo stesso delle regole per il discernimento: "sentire e conoscere". Durante questo tempo privilegiato degli Esercizi, l'esercitante non fa che provare con intensità maggiore ciò che ogni uomo spirituale sperimenta lungo la sua vita. Il combattimento spirituale condotto da ogni esercitante è un caso particolare della battaglia che si è consumata sulla Croce e che continua durante tutto il tempo della Chiesa. In questo consiste la forza degli *Esercizi* di sant'Ignazio: egli ha mostrato che ogni scelta, ogni decisione diventa un dover prendere partito fra Cristo e Satana; richiede un discernimento fra i diversi spiriti e una risoluzione consapevole di lasciarsi guidare da Cristo⁴¹.

Lo sviluppo della vita spirituale

Una volta trattati gli aspetti fondamentali del tempo della decisione, bisogna considerare in che modo l'uomo spirituale possa, durante tutta la vita, avanzare nelle vie dello Spirito. Perché la vita è progresso: "[...] si presume che [i membri della Compagnia] riusciranno uomini, che hanno fatto tali progressi da correre nella via di Cristo nostro Signore" (*Cost.*, VI, 582). Proprio per assicurare tale progresso spirituale, Ignazio ha scritto per i novizi del suo Ordine e per i religiosi già formati la terza e la sesta parte delle *Costituzioni* e il termine cui tendere si trova come riassunto nel celebre ritratto del generale contenuto nella parte nona delle *Costituzioni*. Per questo motivo, al fine di studiare lo sviluppo della vita spirituale, p. Bernard sceglie di appoggiarsi soprattutto sul testo delle *Costituzioni*, precisando di voler mettere tra parentesi ciò che riguarda immediatamente il gesuita per poter cogliere i principi, validi per tutti, della dottrina spirituale che Ignazio vive intensamente⁴².

Il senso del di "progresso"

³⁸ Cfr. ES., nn. 16; 150; 154-155.

³⁹ Cfr. DM III, p. 141; p. 180 fr.

⁴⁰ *Autobiografia* (d'ora in poi abbreviato *Aut.*), n. 8.

⁴¹ Hspir, p. 44.

⁴² Cfr. Hspir, pp. 50 - 51.

I concetti tipici della dottrina ignaziana sono contenuti nella conclusione dell'Esame generale. In essa, infatti, Ignazio ha concentrato tutto il suo pensiero spirituale per quanti desiderano entrare nella Compagnia: “[Il candidato] procurerà di crescere incessantemente nella purezza, nelle virtù e negli intensi desideri, nel Signor nostro, di servire assai in questa Compagnia la sua divina Maestà”; che tutti i membri comprendano bene “in che misura giova ed è di profitto nella vita spirituale l'abborrire del tutto e non soltanto parzialmente quanto il mondo ama ed abbraccia, ed accettare e desiderare con tutte le forze tutto ciò che Cristo nostro Signore ha amato e abbracciato” (*Cost.*, Esame generale, IV, 98;101).

“L'esigenza di purezza, la ricerca delle virtù solide e perfette altro non sono” osserva, dunque p. Bernard “che la traduzione concreta della luce proiettata dal *Principio e fondamento* su tutta la vita del cristiano: un solo fine, il servizio di Dio, un uso delle creature comandato da questo unico fine, tutto questo, autenticamente vissuto, comporta una purificazione dello sguardo e fonda la vita del cristiano sulla roccia della fede viva. La purezza d'intenzione che comanda ogni decisione costringe l'uomo spirituale a discernere le astuzie del demonio⁴³ e a ricercare la povertà e l'umiltà di Cristo; essa esercita la volontà nel distacco da tutti gli affetti ordinati male al puro servizio di Dio e introduce alla rinuncia e all'abnegazione” (ES, nn. 150-156)⁴⁴ per servire Dio solo⁴⁵. Come si legge nelle *Costituzioni*: “Tutti devono sforzarsi di conservare retta la loro intenzione non solo circa lo stato della propria vita, ma anche in tutte le cose particolari, procurando sempre di servire unicamente e di compiacere in esse alla divina Bontà per se stessa, e per l'amore e i benefici così straordinari, con cui ci ha prevenuto, piuttosto che per timore di pene o speranze di premi, pur dovendo giovare anche di questo. E li si esorterà spesso a cercare in ogni cosa Dio nostro Signore, rigettando da sé, per quanto è possibile, l'amore di tutte le creature, per riporlo nel loro Creatore, amando in lui tutte e tutte in lui, conforme alla sua santissima e divina volontà” (*Cost.*, III, 288).

Ignazio stesso, nei paragrafi successivi all'Esame generale riconosce che, per poter raggiungere questo grado di perfezione così prezioso nella vita spirituale, è necessario un continuo esercizio di abnegazione e di mortificazione, il che implica la nozione di una trasformazione progressiva dell'uomo spirituale⁴⁶. Per Ignazio, l'anima si trasforma veramente in Dio conformandosi a Gesù Cristo: “più uno si unirà a Dio nostro Signore e più si mostrerà generoso verso la sua divina Maestà, più lo troverà generoso verso di sé, e più sarà preparato per ricevere da lui, di giorno in giorno, maggiori grazie e doni spirituali” (*Cost.*, III, 282). A questo proposito, p. Bernard rileva che in una lettera a san Francesco Borgia, Ignazio parla esplicitamente di questa unione a Dio come di un agire di Dio nell'anima: “Tutto infatti aiuta coloro che amano interamente il Signore e tutto serve loro per meritare di più e per maggiormente raggiungere e unirsi con carità intensa al loro stesso Creatore e Signore. Anche se poi la creatura molte volte pone ostacoli da parte sua all'opera che il Signore vuole attuare nella sua anima”⁴⁷.

I mezzi per il progresso

Sant'Ignazio, bisogna dirlo, non si è tanto dilungato a descrivere il progresso in sé; ha preferito piuttosto indicare i mezzi per trasformarsi progressivamente in Dio. Su questo punto egli è abbondante, preciso. Seguendo p. Bernard, ci limiteremo ora a esporre gli aspetti originali del pensiero ignaziano.

Innanzitutto, bisogna parlare della ricezione dei sacramenti; Ignazio fu infatti uno di coloro che determinarono con maggior rigore la frequenza della loro ricezione. Nelle sue lettere egli consigliava di ricevere con frequenza, anche ogni giorno, la santa Eucaristia. Anche il posto che egli

⁴³ Cfr. ES, n. 136-147; *Cost.*, III, 260.

⁴⁴ Cfr. ES, n. 46.

⁴⁵ Cfr. *Cost.*, VIII, 671.

⁴⁶ Cfr. Hspir, p. 58.

⁴⁷ Lettera a Francesco Borgia della fine del 1545, *Scritti*, p. 808; *Epp.*, I, 339-343; citato in Hspir, p. 59.

attribuisce alla confessione è notevole. Prima che un candidato entri nella Compagnia, Ignazio chiede una confessione generale di tutta la vita e, una volta entrato, ogni sei mesi⁴⁸.

Torniamo all'Eucaristia: al numero 44 dei suoi *Esercizi*, Ignazio dice che la santa comunione “non solo aiuta a non cadere in peccato, ma anche a conservarsi in aumento di grazia”.

Nella lettera a Teresa Rejadell, in cui la esorta a ricevere spesso la Comunione, Ignazio si dimostra, convinto certamente per sua esperienza, del valore insostituibile dell'Eucaristia: “È certo che nella Chiesa primitiva tutti si comunicavano ogni giorno [...]. Se sant'Agostino [...], parlando del Santissimo Corpo di Cristo nostro Signore, dichiara: “Questo pane è quotidiano; vivete allora in modo da poterlo ricevere tutti i giorni”, [In realtà, *De Sacramentis*, 1.5,4: PL 16, 452 B, attribuito a sant'Ambrogio. Nota del Curatore]. [...] questo suo santissimo cibo spirituale l'alimenta, le dà pace, riposo e, sostenendola, la fa progredire nel suo maggior servizio e nella sua maggiore lode e gloria [...]”⁴⁹. Ristabilire p. 805

Ignazio è più esplicito ancora nella lettera a Francesco Borgia: “Oltre le molte e crescenti grazie che l'anima acquista ricevendo il suo Creatore e Signore, ce n'è una *molto importante e speciale*, cioè che non la lascia rimanere a lungo e ostinatamente nel peccato; ma appena cade, sia pure in colpe che sono molto piccole (sebbene nessuna possa dirsi piccola in quanto l'oggetto è infinito, anzi sommo bene), subito la rialza dandole maggiori forze e maggiore fermezza di proposito per servire meglio il suo Creatore e Signore”⁵⁰.

Ancora più originale ed elaborata – senza dubbio perché più pratica – la posizione del Fondatore riguardo alla confessione e al suo corollario, la direzione spirituale. Particolarmente degno di attenzione l'accento che, come si è visto, Ignazio pone sulla confessione generale. Negli *Esercizi*, egli indica espressamente tre vantaggi di fare una simile confessione: “Nella confessione generale, per chi la vuol fare liberamente, si troveranno, in questo tempo degli Esercizi, tre vantaggi fra molti altri. Il primo: sebbene chi si confessa ogni anno non sia obbligato a fare una confessione generale, nondimeno, facendola, ne trae profitto e merito maggiore, per ragione del maggiore dolore attuale di tutti i peccati e cattiverie di tutta sua vita. Il secondo: perché in questi esercizi spirituali si conoscono i peccati più intimamente di quando uno non attendeva così alle cose interiori; e avendone ora maggiore conoscenza e dolore, ne riporterà anche maggiore profitto e merito di quanto ne aveva prima. Il terzo: essendosi uno meglio confessato e disposto, si trova più idoneo e più preparato a ricevere il Santissimo Sacramento, ricevere il quale non solo aiuta a non cadere in peccato, ma anche a conservarsi in aumento di grazia. Questa confessione generale si farà meglio subito dopo gli esercizi della prima settimana” (ES, n. 44).

Il secondo vantaggio cui viene fatto accenno presenta la confessione generale come introduzione alla direzione di coscienza, in quanto, donando una conoscenza più intima dei peccati e della loro malizia, permette di estirpare le radici delle inclinazioni malvagie. È chiaro per Ignazio che la vita spirituale è fondata sulla roccia della vita sacramentale: poiché la grazia cristiana ricevuta per mezzo dei sacramenti è una partecipazione alla grazia di Cristo come Capo del suo Corpo mistico, essa opera nel cristiano gli stessi effetti che operava in Cristo, stimolandolo a riprodurre in sé e nella propria vita tutto ciò che fu la vita del Cristo.

Un elemento che non possiamo trascurare qui è l'aspetto più soggettivo del progresso spirituale, quello che si ottiene nella pratica personale della preghiera. Mentre nel manoscritto del 1956, p. Bernard rimandava questo punto alle trattazioni di autori classici come Brou, dieci anni dopo egli stesso pubblicò un importante studio teologico-spirituale sulla preghiera; a quest'ultimo attingeremo ora le considerazioni più strettamente attinenti al nostro tema.

La preghiera situa la persona davanti a un Altro: presuppone sempre una relazione fra due libertà. In essa, la coscienza umana si rivolge a Dio come a una Libertà di cui sollecita l'intervento attivo: nello sforzo della contemplazione, la coscienza umana aspetta da Dio una comunicazione

⁴⁸ Cfr. *Cost.*, Esame generale, IV, 41; 98.

⁴⁹ Lettera a Tereja Rejadell del 15 novembre 1543, *Scritti*, p. 805; *Epp.* I, 274-276.

⁵⁰ Lettera a Francesco Borgia della fine del 1545, *Scritti*, p. 809; *Epp.*, 338-343. La sottolineatura è nostra.

amante. Nella preghiera si rivela dunque la coscienza di un'incompletezza: essa manifesta che "L'insufficienza della persona è radicale [...] Offrendo all'altro la sua amicizia o il suo amore, [la persona] desidera e chiede la reciprocità. La vetta della preghiera interpersonale consiste nell'abbandono: allora non è più necessario manifestare il proprio desiderio o presentare una richiesta; l'altro saprà indovinare i nostri bisogni [...]"⁵¹. Nella preghiera, tutta la persona viene messa in movimento. Chi prega metterà in azione tutte le proprie risorse per captare la benevolenza dell'Altro e poter entrare in familiarità con lui: "Nella preghiera fatta a un uomo è necessaria la familiarità grazie alla quale si trova accesso per poter presentare la nostra preghiera. Più la preghiera rivolta a Dio fa di noi i suoi familiari, quanto di più il nostro spirito si eleva verso di Lui e parla con Lui per mezzo dell'affetto spirituale, adorandolo in Spirito e in verità. E così, resi familiari di Dio per mezzo della preghiera, si prepara un accesso per pregare ancora con una più grande fiducia"⁵².

In questa citazione di san Tommaso, il ruolo dell'affettività e, in particolare, del "desiderio", è ribadito con forza. Per p. Bernard che l'ha scelta, la preghiera altro non è che la traduzione dello slancio profondo della vita che si manifesta nel desiderio. Per cercare l'essenza della preghiera, bisogna in primo luogo trovare la motivazione essenziale, cioè il punto di partenza fondamentale di ogni preghiera: cosa porta l'uomo a pregare? Cosa cerca l'uomo quando prega? La preghiera è l'espressione di un'aspirazione elementare a una vita più elevata, più ricca... Sempre traduce un desiderio potente di vita e di una vita più forte e più pura, più preziosa e più felice: "Quando io ti cerco, o mio Dio, io cerco la vita beata"⁵³. P. Bernard insiste sul fatto che la nostra preghiera deve essere una preghiera in Cristo, perché è lui il nostro modello di preghiera: la sua preghiera costituisce la sua risposta religiosa al Padre⁵⁴; la sua preghiera è rivelazione dell'intimità del suo essere.

Tocca al cristiano, per diventare uomo spirituale, unirsi a questa preghiera di Cristo. Egli dovrà pregare "nel nome di Cristo" (cfr. Gv 16,16.23). Ma più che pensare a una preghiera fatta in comunione spirituale con Cristo, bisogna considerare che Cristo è l'unico Mediatore: l'insieme delle nostre preghiere indirizzate a Dio si inseriscono dunque nell'attività orante di Cristo. Tale è il senso profondo della formula che accompagna tutte le preghiere solenni della Chiesa: *per Dominum nostrum Jesum Christum*.

Il progresso spirituale

Concludendo le sue considerazioni sullo sviluppo della vita spirituale nel pensiero ignaziano, p. Bernard si pone un'ultima domanda: nel caso di Ignazio, è possibile parlare di "gradi distinti" nella vita spirituale? Il movimento che porta l'uomo spirituale ammette una divisione in tappe?"⁵⁵

La lettera a san Francesco Borgia del 1548 permette di discernere il passaggio da una situazione iniziale a un'altra più avanzata, dalla via cosiddetta "purgativa" a quella "illuminativa" (ES, n.10): a un periodo segnato dal divagare della mente e dalle tentazioni del nemico e della carne, in cui il nemico cerca di scoraggiare il cristiano o di portarlo ad una specie d'orgoglio spirituale, ne succede un altro più luminoso, in cui i pensieri vani scompaiono per lasciar posto ai pensieri buoni e alle ispirazioni sante, come pure alla ferma determinazione di non ammettere alcun peccato deliberato. La persona cresce nella conoscenza spirituale e accede così ai doni spirituali più santi.

⁵¹ Ch. A. Bernard, *La prière chrétienne. Étude Théologique* (d'ora in poi abbreviato: *La Prière*), Coll. Essais pour notre temps, n. 3, Desclée de Brouwer, Bruges- Parigi 1967, pp. 30-31. Di questo studio esiste un'edizione italiana abbreviata: *La preghiera cristiana*, LAS, Roma 1976.

⁵² Tommaso d'Aquino, *Compendium theologiae*, II, 2; *Opuscula theologica*, t. I, Ed. Marietti, n. 548; citato *ibid.*, p. 35.

⁵³ Agostino di Ippona, *Confessioni*, 10, 20; cfr. F. Heiler, *La Prière*, Payot, Paris 1931, pp. 519-520.

⁵⁴ Cfr. Ch. A. Bernard, *La Prière*, p. 75.

⁵⁵ Hspir, p. 64.

Ignazio, quindi, non considera la vita interiore per se stessa, bensì nel suo rapporto al servizio di Dio. Lo stato spirituale della persona deve essere giudicato in base alla forza e allo slancio che le imprime per rispondere alla chiamata di Dio e compiere la sua santa volontà. La consolazione, infatti, passa; così pure la desolazione; ma la volontà di Dio rimane eternamente. Compiere tale volontà è l'unico criterio decisivo di un'autentica unione a Dio⁵⁶.

La forza che muove la persona nasce dal profondo dell'anima dove Dio opera: un amore potente attraversa tutta la vita spirituale e ne costituisce la motivazione principale. Tutta la concezione della vita spirituale si fonda su questa esperienza interiore che il singolo fa dell'intervento del Signore nell'intimo della sua anima⁵⁷. Come scriveva sempre a Francesco Borgia nella lettera della fine del 1545: "Ho ricevuto l'ultimo giorno di ottobre la sua del 24 luglio. Ho goduto in modo straordinario nel Signore nostro nel sentire (*sentir*) cose derivate piuttosto da esperienza (*experientia*) e conversazione interna che da influssi esterni; il Signore nostro, nella sua infinita bontà, le concede abitualmente alle anime che pongono la loro dimora in essa come principio, mezzo e fine di ogni altro bene"⁵⁸. Comunque, quando si rallegra dei doni spirituali ricevuti dal discepolo e futuro santo, Ignazio ha ben chiaro che sono concessi sempre per il maggior servizio di Dio⁵⁹.

Verso la perfezione: abnegazione e unzione dello Spirito

Per completare il ritratto dell'uomo spirituale secondo sant'Ignazio, manca ancora un ultimo aspetto: il suo tendere verso la perfezione. Senza questo riferimento ultimo, l'uomo spirituale non sarebbe perfetto. Dio stesso si incarica della formazione dell'anima; lo Spirito Santo interviene con libertà. Dio ha sempre la precedenza, ma l'uomo dovrà sempre impegnarsi per rispondere con coerenza e retta intenzione alla chiamata di Dio. Nota, dunque, p. Bernard: "Questo duplice aspetto – sforzo concentrato dell'uomo e azione libera di Dio – appare chiaramente nello studio di due nozioni fondamentali di sant'Ignazio che contengono, per così dire, tutto ciò che ci si attende dall'uomo perfetto: abnegazione e unzione dello Spirito Santo"⁶⁰. Mentre l'azione umana è indicata con la nozione tipicamente ignaziana di "abnegazione", l'azione di Dio viene descritta con l'espressione "unzione dello Spirito Santo".

L'abnegazione

L'abnegazione è implicitamente contenuta nelle nozioni di "purezza d'intenzione" e di "vincere se stessi". Così, Polanco riflette con precisione il pensiero d'Ignazio, quando scrive a p. Pelletier: "Ognuno [quindi] rettificando la sua intenzione in modo da cercare totalmente 'non il proprio interesse, ma quelli di Gesù Cristo', si sforzi, con grandi propositi e desideri, di essere servo vero e fedele di Dio e di rendere buon conto di sé in tutto ciò che gli sarà affidato, con vera abnegazione della propria volontà e del proprio giudizio, sottomettendosi interamente a Dio, che lo governa per mezzo della santa ubbidienza [...]"⁶¹.

Sul dominio dell'abnegazione, le *Costituzioni* parlano chiaro: "Per raggiungere meglio questo grado di perfezione, tanto prezioso nella vita spirituale, il più grande e il più grave dovere di ciascuno dev'essere di cercare nel Signor nostro la maggiore abnegazione e la continua mortificazione di se stessi, per quanto è possibile, in ogni circostanza. Sarà poi nostro dovere aiutarvelo, nella misura della grazia che il Signore ci darà, per la sua maggior lode e gloria" (*Cost.*, Esame generale, IV, 103)⁶².

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 65.

⁵⁷ Cfr. DM III, p. 187; p. 239 fr.

⁵⁸ Lettera a Francesco Borgia della fine del 1545, *Scritti*, p. 807; *Epp.*, I, 338-343.

⁵⁹ Cfr. DM III, p. 190; p. 244 fr.

⁶⁰ Hspir, p. 68.

⁶¹ Lettera a Giovanni Pelletier, 13 giugno 1551, *Scritti*, p. 917; *Epp.* III, 542-550.

⁶² Citato in Hspir, p. 71.

L'esercitante cercherà di conformarsi il più possibile a Cristo: "per imitare e assomigliare più attualmente a Cristo nostro Signore voglio e scelgo piuttosto povertà con Cristo povero che ricchezza, piuttosto obbrobri con Cristo coperto di essi che onori, e desidero più di essere stimato sciocco e stolto per Cristo, che per primo fu ritenuto per tale, che savio e prudente in questo mondo" (ES, n. 167). Il modello di ogni vita autenticamente cristiana rimane sempre il Cristo povero e umiliato: tale è il principio direttore sia degli *Esercizi* come pure delle *Costituzioni*. Chi sceglie l'abnegazione sceglie Cristo.

Il parallelo evidenziato tra *Costituzioni* e *Esercizi* suggerisce, come nota p. Bernard, un altro indirizzo importante del pensiero ignaziano: Dio solo conforma interiormente a Cristo. Così, chi desidera ottenere il terzo grado d'umiltà, e cioè preferisce essere considerato insignificante e folle per Cristo, piuttosto che essere giudicato saggio e prudente nel mondo, deve chiedere a nostro Signore di volerlo scegliere per questo grado⁶³. Quindi, nel momento stesso in cui si dice che l'esercitante - e ogni cristiano - deve compiere ogni sforzo per configurarsi sempre di più a Cristo crocifisso e umiliato, si afferma che solo per grazia lo si può fare⁶⁴. Nella misura in cui cresce l'amore per Cristo, si sveglia un desiderio sempre più ardente della Croce. E questo desiderio rende possibili rinunce che sembrerebbero tutt'altro che una realizzazione umana, come è il caso della sofferenza fisica, della ricerca di una vita nascosta, del sopportare persecuzioni ecc.⁶⁵.

La Croce non è un annichilimento ontologico o il disprezzo della dignità umana: l'amore alla Croce è legato alla partecipazione alla Croce di Cristo. Non si può capire la realtà della Croce senza l'Amore; bisogna, dunque, saper cogliere il significato della Croce nel mistero stesso di Cristo. Se dalla parte del Padre, la Croce è manifestazione dell'amore e affermazione della sua gloria, dalla parte di Cristo la Croce è accettazione dell'eccellenza del Padre e prova dell'amore più grande. Il Figlio non può cercare altra gloria che la gloria del Padre. L'accettazione della Croce significa per Gesù l'apertura totale del suo Cuore alla volontà del Padre. È la prova suprema del suo amore: "Non c'è amore più grande che il dare la vita per i suoi amici" (Gv 15, 13).

L'amore, per la sua stessa natura, esce da sé per andare verso gli altri, non può contenersi dentro di sé; chi ama vuole svuotarsi di se stesso per l'altro, vuole testimoniare il suo amore fino alla morte.

L'unzione dello Spirito

Alla sua radice, la vita spirituale è una vita nello Spirito: anche se questa prospettiva è implicita negli *Esercizi*, sono le *Costituzioni* a precisarla. A queste ultime p. Bernard decide dunque di attingere per descriverne le caratteristiche⁶⁶.

Lo Spirito Santo abita in ognuno nello stesso modo in cui è presente nella Chiesa⁶⁷. In che modo sant'Ignazio concepisce la presenza dello Spirito nelle singole anime? Ci sono diverse modalità di presenza. In quanto la persona vive la vita di grazia e esercita le virtù teologali, in particolare tramite la vita sacramentale, essa alimenta continuamente la sua vita spirituale con la vita ecclesiale e liturgica animate dallo Spirito. Lo Spirito Santo agisce poi nell'anima per mezzo delle mozioni che danno luce e forza e permettono di adattare alla situazione presente il senso degli esercizi praticati nella contemplazione. Infatti, è sempre lo Spirito Santo a operare la congiunzione tra la presentazione del messaggio oggettivo del Mistero e la vita personale dell'esercitante. Ed è la sua presenza attiva a giustificare la pratica stessa degli Esercizi, i quali non sono altro che un mettersi alla presenza del mistero di salvezza aderendovi per mezzo della fede viva⁶⁸.

Se ci si attiene, per esempio, ai tempi di elezione, si vede che nel primo tempo l'unzione dello Spirito produce un'evidenza tale che non dà adito a un discernimento tra le diverse mozioni:

⁶³ Cfr. ES, n. 168.

⁶⁴ Cfr. Hspir, p. 73.

⁶⁵ Cfr. *Projet*, p. 40.

⁶⁶ Cfr. Hspir, p. 74.

⁶⁷ Cfr. ES, n. 365; Hspir, p. 77.

⁶⁸ Cfr. Ch. A. Bernard, *Pour mieux donner les Exercices Spirituels*, CIS, Roma 1979, pp. 88-89 (trad. it., pp. 82-83).

lo Spirito parla all'interno dell'anima "senza alcun rumore di parole, la solleva tutta al suo amore divino, senza che sia possibile, anche volendo, resistere al suo sentimento"⁶⁹. Il primo tempo di elezione suppone quindi la possibilità di un intervento diretto dello Spirito. Nel secondo tempo invece, lo Spirito Santo può agire a modo di mozione passeggera; ma può ugualmente essere presente sotto la forma di un'inclinazione prodotta dalla sua presenza abituale nell'anima. Questa unzione dello Spirito Santo è accompagnata della prudenza, dono infuso comunicato da Dio a chi confida nella sua Divina Maestà⁷⁰.

Fra gli altri doni menzionati dal Santo insieme all'unzione dello Spirito figurano la carità e il dono del discernimento⁷¹. È interessante notare che sant'Ignazio concepiva l'assistenza dello Spirito Santo come essenzialmente rivolta ad aiutare i superiori al momento di prendere le decisioni. Anche ordinariamente, essa insegnerà loro ogni cosa⁷².

Il punto d'arrivo: la perfezione nell'amore

Per mezzo dell'abnegazione costante che lo assimila a Cristo umiliato, l'uomo spirituale si trasforma a poco a poco, divenendo somigliante a Gesù. È Dio che opera questa trasformazione. Così, scrive p. Bernard: "Progressivamente, lo Spirito prende possesso dell'anima per assisterla e conferirle i doni santissimi che la uniscono a Dio". Tra questi doni perfetti concessi dallo Spirito va annoverato quello che fa uscire da sé per entrare in Dio. Tale è l'insegnamento di sant'Ignazio, come emerge da una lettera a san Francesco Borgia: "Le persone che escono da se stesse ed entrano nel loro Creatore e Signore, hanno assidua riflessione, attenzione e consolazione, e il sentimento che tutto il nostro bene eterno si trova in tutte le creature, dando a tutte l'esistenza e conservandole in essa con il suo essere e la sua presenza infiniti [...] Tutto infatti aiuta coloro che amano interamente il Signore e tutto serve loro per meritare di più e per maggiormente raggiungere e unirsi con carità intensa al loro Creatore e Signore"⁷³.

Qui Ignazio non fa che applicare l'insegnamento contenuto nella *Contemplazione per ottenere l'amore*⁷⁴. A questo proposito p. Bernard rileva quanto sia significativa la collocazione di questa *Contemplazione* all'interno degli Esercizi: "Essa può essere integrata nella quarta settimana, ma è anche una preparazione alla vita unitiva che attrae l'uomo spirituale"⁷⁵. Il frutto domandato, la conoscenza intima di tanti e così grandi beni ricevuti da Dio per potere, riconoscendoli interamente, amare e servire in tutto la sua Divina Maestà (ES, n. 233), trova il suo compimento nella preghiera che segue: "Dammi il tuo amore e la tua grazia perché questo mi basta" (ES, n. 234). L'offerta totale di sé che si fa a Dio non chiede nient'altro in cambio se non questo amore di Dio.

Il punto d'arrivo di tutto il progresso della vita spirituale consiste nella perfezione dell'amore. Tutto il lavoro spirituale si riassume nel passare da un timore servile a un timore filiale, nell'allontanare da sé ogni amore naturale e carnale per accedere alla pura carità di Dio⁷⁶. Ed è la carità l'elemento più decisivo della dottrina spirituale di sant'Ignazio! L'amore, infatti, è proprio di Dio e ogni amore veritiero ne è partecipazione: "[...] l'amore che mi muove [...] discenda dall'amore di Dio" (ES nn. 184; 328). A tale amore occorre unirsi per vivere la perfezione dell'amore verso gli altri: "Il principale vincolo reciproco per l'unione delle membra tra loro e con il loro capo è l'amore di Dio nostro Signore. Infatti, se superiore e inferiori staranno molto uniti con la sua divina e somma Bontà, lo staranno con tutta facilità anche tra loro, in virtù dell'unico amore, che da essa discenderà e si estenderà a tutto il prossimo [...]" (*Cost.*, VIII, 671).

Sintetizzando, p. Bernard scrive: "Partendo dall'abnegazione sulla quale è fondata ogni vita spirituale autentica e solida, sotto la guida dello Spirito Santo che ci arricchisce dei suoi doni,

⁶⁹ Cfr. Lettera a Teresa Rejadell del 18 giugno 1536, in *Scritti*, p. 728; *Epp.*, I, 99-107.

⁷⁰ Cfr. *Cost.*, IV, 414.

⁷¹ Cfr. *Cost.*, II, 219; I, 142.

⁷² Cfr. Lettera a p. Urbano Fernandes, 1 giugno 1551; *Epp.*, III, 499-503.

⁷³ Lettera a Francesco Borgia della fine del 1545, in *Scritti*, pp. 807-808; *Epp.*, I, 339-343.

⁷⁴ Cfr. ES, nn. 230-238.

⁷⁵ *Hspir.*, pp. 79-80.

⁷⁶ Cfr. *Cost.*, III, 288.

l'anima arriva alla perfezione nell'unificazione dell'amore. L'uomo perfetto ha purificato il suo sguardo e rettificato le sue passioni per liberare un amore più profondo e più ardente. L'amore di Cristo lo ha afferrato. Egli si è dunque conformato a Cristo, e a Cristo crocifisso. In tal modo si disponeva alla vita nello spirito. Questa vita nello Spirito egli l'ha accolta. E Dio, Bontà dalla quale deriva ogni bene, ben presto si manifesta alla sua anima trasformata, donandole di trovarlo in ogni creatura⁷⁷.

In quanto radice permanente della comunicazione dell'essere, Dio possiede il privilegio assoluto di un'interiorità radicale a ogni creatura⁷⁸. Di conseguenza, può operare all'interno della coscienza, senza lederne la libertà, oppure, dopo averla illuminata, può rimandarla allo svolgimento naturale delle sue operazioni. Pur stabilendo per l'esercitante un minuzioso programma delle attività spirituali, Ignazio, in realtà, non fa dunque che situarlo davanti a Dio.

L'essenziale è amare. In colui che ama, Dio fa la sua dimora. Bisogna discernere in questa espressione una sfumatura di intimità e di durata: "Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me" (Ap 3,20).

Conclusione: l'uomo spirituale "ignaziano"

Concludendo il suo studio sull'uomo spirituale, p. Bernard allarga lo sguardo all'esperienza spirituale del Fondatore al fine di ravvisarvi le linee caratteristiche della sua dottrina spirituale⁷⁹. Per Ignazio, il Padre è la sorgente di ogni bene e di ogni dono. Tale è il principio più profondo, ma come osserva il nostro, forse anche il meno sottolineato: la contemplazione ignaziana è una contemplazione dell'unità di tutte le cose in Dio. Ogni cosa riceve da questo principio unico la propria unità fondamentale. Tutto si armonizza sotto lo sguardo di Dio che fa sentire il suo influsso attuale in tutto l'universo. Per questo nella dottrina ignaziana non c'è alcuna antinomia fra i diversi ordini: naturale e soprannaturale, agire dell'uomo e agire di Dio, preghiera e azione, intervento di Dio e collaborazione umana. La contemplazione ignaziana insiste sempre sull'aspetto positivo delle cose.

A questo aspetto se ne affianca però immediatamente un altro: non si può andare al Padre se non per mezzo di Cristo⁸⁰. Non vi è nulla di più autenticamente ignaziano di questo tema. Cristo è l'unico Mediatore. Incessantemente Ignazio richiama l'uomo spirituale alla Parola fatta carne.

In Gesù Cristo ci accostiamo al Padre, ma è lo Spirito che ci fa riconoscere il Cristo interiormente, come ricordano spesso le *Costituzioni* quando parlano dell'unzione dello Spirito. È lo Spirito che consente all'azione dell'uomo spirituale di svilupparsi in conformità con lo spirito di Cristo. Beninteso, osserva p. Bernard, "la distinzione delle Persone divine e di conseguenza le relazioni che l'uomo spirituale intrattiene con esse, non toglie nulla all'unità di Dio; [...]. Ma consente di dare un sigillo personale alle relazioni dell'uomo spirituale con Dio, facendone delle relazioni di persona a persona, caratteristiche della maniera ignaziana"⁸¹.

Donarsi a Cristo è impegnare tutta la vita in una prospettiva essenzialmente concreta. Il servizio di Cristo nella Chiesa non si dà in una Chiesa astratta o ideale, ma nella Chiesa istituita da nostro Signore Gesù Cristo e animata dallo Spirito Santo per mezzo di uomini, sotto la guida del Vicario di Cristo sulla terra, il Papa. Ai suoi piedi Ignazio e i primi compagni vanno a offrire la loro volontà di servire; da lui ricevono la loro missione nella Chiesa.

Davanti a Dio, l'uomo spirituale è innanzitutto colui che prende coscienza del disegno di Dio nel mondo, su stesso e sull'universo⁸². Nella misura in cui prende coscienza della volontà di Dio su di lui, l'uomo spirituale realizza la sua vocazione. Dio è per lui un essere vivente, che lo chiama. Il disegno di Dio su di lui e sul mondo esige questa collaborazione. Il senso della

⁷⁷ Hspir, p. 81.

⁷⁸ Cfr. DM III, p. 167; p. 214 fr.

⁷⁹ Cfr. Hspir, pp. 82-90.

⁸⁰ Cfr. Hspir, p. 83.

⁸¹ Hspir, p. 84.

⁸² Cfr. Hspir, p. 86.

Provvidenza, così forte per Ignazio, invita alla cooperazione degli uomini. Non esiste alcuna antinomia fra l'onnipotenza di Dio e lo sforzo dell'uomo per agire nella via della salvezza. La dottrina ignaziana è una dottrina dell'azione che non fa mai astrazione dal disegno di Dio che per mio mezzo si compie nel mondo. L'abnegazione è necessaria, in quanto l'uomo è sottomesso a dinamismi propri che non sempre coincidono con il dinamismo all'opera nella redenzione del mondo. Rinunciando radicalmente alla propria volontà e ai propri giudizi, l'uomo non mira ad altro che a mettersi sempre più pienamente nella scia del movimento di Dio, accordandosi il più possibile alla Provvidenza di Dio. La perfezione dell'uomo spirituale è dunque raggiunta quando egli concorre da parte sua al compimento della volontà di Dio. Insomma, parlare di uomo spirituale significa per Ignazio parlare di un uomo che è giunto a essere uno strumento perfetto per procurare la gloria di Dio.

Non bisogna mai dimenticare, scrive p. Bernard a questo punto, la grande immagine del sole irradiante prediletta da Ignazio per dire Dio. Servire Dio, cercare la maggior gloria di Dio, significa permettergli di effondere sempre di più i suoi benefici; significa aiutarlo a manifestare la sua gloria e la sua grandezza. In questo campo, la misura è sempre soprabbondante: di più, "*magis*". E soggiunge: "Ripetiamolo ancora: l'immagine ignaziana non può che essere un'immagine dinamica. La purificazione compiuta dall'uomo spirituale altro non è che la liberazione di una fonte di energia: l'amore stesso di Dio che si effonde ovunque. Un amore sempre più puro, più potente e più profondo invade l'anima di colui che ha rinunciato a se stesso per compiere la volontà di Dio nel mondo e su di lui. Questo amore, che attinge dalla ricezione dei sacramenti e la meditazione del Vangelo, tende a divenire in modo consapevole l'unica motivazione della sua vita. [...] Egli realizza alla radice l'unione delle volontà, poiché Dio è Amore ed è l'amore a costituire il dinamismo radicale della volontà dell'uomo. L'uomo spirituale raggiunge dunque la perfezione quando fa coincidere in modo abituale la sua volontà con la volontà di Dio"⁸³.

A questo punto p. Bernard osserva che poiché la volontà di Dio deve essere considerata esterna in rapporto a quella dell'uomo, si è ricondotti alla dicotomia esterno-interiore che è una "dicotomia ignaziana per eccellenza". L'azione di Dio rende infatti manifesto un elemento interiore – la volontà stessa di Dio – e uno esterno – la gloria oggettiva che realizza nel mondo; ma quest'ultima rivela, a sua volta, un aspetto interiore e uno esteriore. Infatti, "consistendo essenzialmente nel riconoscimento da parte degli uomini della signoria e dell'amore del loro Creatore, essa presuppone l'azione interiore costante dello Spirito Santo. [...] Lo sforzo dell'uomo spirituale tende dunque ad assicurare la coincidenza di mozioni interiori dello Spirito e ispirazioni con i movimenti della sua volontà propria come pure con il disegno di Dio che si realizza visibilmente nel mondo per mezzo della Chiesa"⁸⁴.

Due motivi ci hanno indotto a concludere con questa lunga citazione il nostro studio dell'uomo spirituale secondo sant'Ignazio come delineato da p. Bernard nel 1956. Prima di tutto perché costituisce una sintesi notevole dei diversi aspetti via via trattati; ma anche perché contiene alcuni tratti caratteristici del pensiero e dell'insegnamento di p. Bernard che si ritroveranno sempre: in particolare, il suo modo di concepire la vita spirituale secondo categorie dinamiche; la centralità della figura del Padre; il ruolo riconosciuto all'azione dello Spirito; il primato dell'amore...

In varie occasioni egli ha ribadito – e lo ha anche scritto in modo discreto⁸⁵ –, che il suo pensiero, se si era approfondito e arricchito, non era però mutato sostanzialmente dal tempo della sua formazione filosofica e teologica e che ciò gli permetteva di utilizzare studi compiuti a scopo personale negli anni della sua formazione filosofica e teologica. Non ci si stupirà allora se il passo

⁸³ Hspir, pp. 88-89.

⁸⁴ Hspir, p. 89.

⁸⁵ Così è da intendere la brevità della risposta che egli fornisce all'editore romeno, B. M. Mandache, circa il suo "itinerario personale"; scrive infatti: "Piuttosto che parlare di itinerario, preferirei dire che, essendo stato sempre attirato dai problemi della vita spirituale e mistica, tutta la mia formazione si è concentrata sulla ricerca di una più grande comprensione teologica di questo campo" (*Teologia mistica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005 (ed. fr.: *Théologie mystique*, Éd. du Cerf, Parigi 2005), p. 17; p. 21 fr.).

appena citato si ritrova quasi alla lettera nel capitolo dedicato a Ignazio del terzo volume de *Il Dio dei mistici*⁸⁶ e si potrà anche comprendere meglio quanto fossero antiche le radici della “reticenza” di p. Bernard nei confronti della formula di p. Nadal “*in actione contemplativus*”. Si legge infatti nelle dispense *Contemplazione, azione, mistica* del 1971: “Da notare che sant’Ignazio non adopera mai il binomio dialettico: contemplazione-azione. La famosa espressione ‘*in actione contemplativus*’ viene da p. Nadal e si può dubitare della sua adeguatezza ad esprimere la spiritualità ignaziana. Più profonda, originale e decisiva è l’opposizione esterno-interno. L’elemento interiore del Mistero è la volontà di Dio, una volontà di amore e di salvezza; l’elemento esteriore è la gloria di Dio manifestatesi nel mondo. A sua volta questo secondo aspetto si sdoppia in un aspetto interiore e un aspetto esteriore: l’elemento interiore è la vita dello Spirito Santo in noi [...]; l’elemento esteriore è l’azione stessa tendente al compimento della volontà di Dio in modo visibile nella Chiesa e nella comunità degli uomini. Nella prospettiva ignaziana, il problema spirituale consiste nel diventare sempre più uomo dello Spirito per attuare nel mondo il Disegno di Dio. “*Est spiritus Societatis claritas quaedam occupans et dirigens*”⁸⁷. Nel 2000 afferma senza incertezze: “E’ certo meglio sostituirla con quest’altra che Nadal considera equivalente: ‘Cercare e trovare Dio in tutte le cose’”⁸⁸.

⁸⁶ Cfr. DM III, p. 253; p. 325 fr.

⁸⁷ Ch. A. Bernard, *Contemplazione, azione, mistica, dispense*, PUG, Roma 1971, p. 73. La citazione finale è tratta da Nadal, *Monumenta Natalis*, Va, n. 86, p. 55.

⁸⁸ DM III, p. 251; p. 323 fr.