

PARTE TERZA

DISCERNIMENTO APPLICATO

Nella Parte prima di questo trattato abbiamo esaminato i problemi che interessano il discernimento in generale, comuni a ogni specie di discernimento e lì abbiamo visto che la Sacra Scrittura esorta i cristiani ad applicare il discernimento a campi molto vari. Nella Parte seconda abbiamo ripercorso la storia per osservare, di fatto, come è stato applicato il discernimento spirituale durante le diverse epoche e quali conseguenze ne sono seguite per l'arricchimento di una tradizione dottrinale che, partendo dalle indicazioni della Sacra Scrittura, è andata sviluppandosi in seno alla Chiesa.

Adesso cercheremo di mettere a fuoco, in concreto e sistematicamente, ognuno degli aspetti del discernimento spirituale indicati nella Parte prima. Cominceremo dai più esterni e proseguiremo occupandoci successivamente dei fenomeni più interni al soggetto che li sperimenta. Qui procureremo di abbracciare, almeno con le indicazioni e le riflessioni teologico-spirituali fondamentali, il panorama che ci apre la parola di Dio esortandoci al discernimento spirituale. Se omettiamo di trattare specificamente delle dottrine, non è perché le consideriamo meno importanti, ma perché penso che sia già stato trattato a sufficienza nella seconda parte di questo libro, quando ci siamo soffermati in particolare sugli insegnamenti di san Tommaso, Gerson e Dionisio sia in tema di profezie che di dottrine. Per la loro necessaria relazione con il discernimento dei gruppi ecclesiali e dei carismi nella Chiesa, anche in questa terza parte appariranno o si confermeranno alcuni dei criteri applicabili al discernimento delle dottrine.

Secondo questo piano, ci occupiamo prima di tutto del discernimento spirituale dei segni dei tempi, che sono fenomeni esterni al

soggetto, fatti o mentalità che bisogna scoprire nella storia, attraverso l'osservazione o l'indagine praticata dalla persona che discerne. Passeremo ai gruppi o movimenti ecclesiali in quanto tali, per trattare poi del fenomeno, oggi frequente, del discernimento in gruppo, cosa che suppone generalmente l'applicazione a un tema esterno, almeno in gran parte, al soggetto che discerne. In seguito abborderemo il discernimento applicato a fenomeni carismatici nella Chiesa, come rivelazioni, visioni, profezie ecc., che implicano l'attenzione al fenomeno interno del supposto carismatico, come pure il discernimento del «senso» di Chiesa. Più tardi punteremo la nostra attenzione sulle ispirazioni o mozioni interiori, come fenomeno ordinario nella vita delle persone spirituali. Il tema del discernimento della vocazione e quello della direzione spirituale, che in generale abbracciano per così dire in qualche modo tutti gli altri, li abbiamo lasciati per ultimi.

I SEGNI DEI TEMPI

PROPOSTA DEL TEMA

Fino ai tempi prossimi al concilio Vaticano II, il tema dei «segni dei tempi» si trova difficilmente nella letteratura spirituale. L'espressione *semeia ton kairòn* è *hapax légomenon* nel Nuovo Testamento (Mt 16,3). Forse questo ha influito sul fatto che non si riflettesse tanto su di essa. Inoltre, secondo i commentatori, si riferiva agli interlocutori di Cristo (farisei e sadducei) che non avevano saputo o voluto riconoscere la storia di Cristo come segno di Dio nel loro tempo¹. Ma il pieno riconoscimento dell'intervento di Dio nella storia del mondo e il proposito di trovare le orme di questo intervento fino a ottenere una specie di teologia della storia, è molto antico. Ricordiamo almeno la *Città di Dio* di sant'Agostino, come uno dei tentativi più luminosi.

La riflessione del concilio Vaticano II sulle nuove caratteristiche della nostra cultura e civiltà nella storia dell'umanità, il nuovo modo di abordarne il problema religioso nella nostra epoca, portò la Chiesa a prendere maggior coscienza della necessità di riconoscere il significato dell'espressione «segni dei tempi» con un'ampiezza e con delle sfumature fino ad allora poco usate e a generalizzarne l'uso nella letteratura teologica e spirituale più recente. Paolo VI nell'enciclica *Populorum progressio*²,

¹ Cfr. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, voce «semeion»; *La Sacra Biblia*, ed. Montaner y Simón, Barcelona 1962; note dell'Istituto Biblico di Roma al brano citato prima.

² *Populorum progressio*, n. 13.

citando il n. 4 della costituzione conciliare *Gaudium et spes*, riafferma che «è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo».

È obbligo di tutto il popolo di Dio; anche se sollecita particolarmente i pastori, come guide³, e i teologi di professione, è esteso a tutti. Anzi, il decreto *Presbyterorum ordinis* esorta i sacerdoti a essere pronti ad ascoltare «il parere dei laici, considerando con interesse fraterno le loro aspirazioni e giovandosi della loro esperienza e competenza nei diversi campi dell'attività umana, in modo da poter assieme riconoscere i segni dei tempi» (n. 9).

La finalità è indicata dallo stesso Concilio: «Così che (la Chiesa), in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto»⁴. Si tratta di servire uomini determinati, concreti, con una propria cultura e civiltà, con problemi specifici provocati a volte proprio da nuove situazioni, tecniche, invenzioni, condizioni sociali ecc., uomini con un proprio modo di capire e di affrontare i problemi, i quali toccano anche la posizione che deve assumere lo stesso clero e la gerarchia. Tutto questo richiede rimedi e linguaggio specifici, mezzi forse nuovi per arrivare a raggiungere il soggetto che deve essere evangelizzato.

I TEMPI COME SEGNI

Ricordiamo che Gesù, nel brano che riguarda i segni dei tempi⁵, alludeva ai fatti e alle manifestazioni visibili nella storia, ai quali avrebbero dovuto far attenzione gli scribi e i farisei per riconoscere il significato della chiamata divina in essi contenuto. In questo senso, il Concilio parla della necessità di conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e l'indole drammatica che spesso lo carat-

³ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 11; cfr. n. 44: «È dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di ascoltare attentamente, discernere e interpretare le varie opinioni del nostro tempo, e di saperle giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venire presentata in forma più adatta».

⁴ *Ibid.*, n. 4.

⁵ Lo abbiamo già studiato nella *Parte prima*.

terizza⁶. Presuppone che il cristiano, mosso dalla fede che lo porta a credere nella guida dello Spirito, si debba aprire a questo stesso Spirito per captare l'intera vocazione dell'uomo nel piano divino. E, partecipando generalmente con i suoi contemporanei a questi desideri, aspirazioni ed esigenze, può e deve scoprire, se si dispone e si lascia illuminare da quello stesso Spirito, quali sono i veri valori tra quelli che godono di maggior stima e apprezzamento nel suo tempo. Essi richiamano l'attenzione per il carattere di generalizzazione e frequenza con cui si vedono stimati in una determinata epoca. Per interpretare il loro significato religioso è necessario guardare la loro relazione con l'autentica sorgente divina e giudicarli sotto quella luce.

È così che fatti storici umani diventano segni della volontà divina affinché il cristiano agisca in un determinato senso. Perché quei valori, in quanto procedono dall'ingegno dato da Dio all'uomo, sono in se stessi preziosi, ma spesso soffrono la deviazione dal loro giusto orientamento, «per effetto della corruzione del cuore umano»⁷.

Il segno è «segno» in quanto significa, in quanto vuol dire qualcosa. Ci sono segni naturali per la loro connessione naturale con ciò che indicano: il fumo è segno del fuoco, la lava è segno del vulcano, la foglia sempre verde è simbolo di perennità ecc. Altri segni invece sono convenzionali, perché così ha stabilito l'uso, la tendenza preponderante o la cultura: la bandiera è simbolo della patria, il verde è segno di speranza, il nero di lutto in alcune parti del mondo. Ma ce ne sono altri il cui significato è letto solo da chi li sa interpretare, o perché li legge alla luce della propria precedente esperienza e dà loro un significato che la cosa in se stessa non ha, ma che viene a lui evocato o suggerito, o perché ne conosce la chiave d'interpretazione e la applica.

Perciò ci possiamo chiedere: in che senso sono segni quelli dei «tempi»? E come sapremo interpretarli, leggervi la volontà di Dio su di noi, il significato che Dio vuole che leggiamo in essi? In se stessi gli avvenimenti della storia sono eventi umani, risultato di influenze tra realtà naturale, sociale, passioni, idee, volontà, libertà e condizionamenti degli uomini. Che diritto abbiamo di metterli in relazione con la volontà di Dio? A volte

⁶ GS, n. 4.

⁷ *Ibid.*, n. 11.

negli eventi storici s'impongono i più violenti o più poderosi, coloro che meno pensano a Dio e meno si conformano ai suoi piani. La mentalità dominante in determinati paesi o epoche o la moda non sono proprio dettate dallo Spirito Santo, ma a volte sono contrarie ai piani di Dio sull'uomo. Dice il Signore attraverso il profeta Isaia: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri e le vostre vie non sono le mie vie. Oracolo del Signore. Quanto il cielo si eleva sopra la terra, così sono elevate le mie vie sopra le vostre vie ed i miei pensieri sopra i vostri pensieri» (Is 55,8-9).

Ciò non toglie che Dio con la sua provvidenza regga i destini dei popoli e gli eventi della storia per il bene dei suoi eletti. La Provvidenza divina non sopprime la libera attività degli uomini, e tuttavia: «Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum» (Rm 8,28)⁸. Neanche impedisce che l'azione dello Spirito Santo si faccia sentire senza dubbio nella storia degli uomini ispirandoli o muovendoli verso il bene, anche quando molti non sono obbedienti a tali ispirazioni o mozioni⁹.

Se tutti gli uomini fossero obbedienti alle ispirazioni dello Spirito Santo, parrebbe chiaro che l'osservazione della storia umana condurrebbe necessariamente a vedere nella mentalità, nelle aspirazioni profonde, negli impulsi dominanti di qualsiasi epoca, l'ispirazione dello Spirito Santo, un segno religioso. Ma in realtà sappiamo che la maggioranza degli uomini non bada allo Spirito Santo, non si lascia muovere da lui, né desidera farlo; segue i propri pensieri o ciò che le impongono i mezzi di comunicazione, la sua cultura o le sue passioni, che non sempre sono d'accordo con la Parola e i desideri divini. Pertanto sarà necessario, perché «i tempi» possano essere segni della volontà di Dio sugli uomini, trovare il modo di leggere questi eventi (quei modi di sentire generalizzati) mettendo in relazione tali situazioni, in se stesse mutevoli e fluide, con i desideri e i disegni di Dio sugli uomini. Solo così chi discerne potrà trovare in loro la volontà divina affinché egli agisca in un determinato senso. Altrimenti, compromettendo la sua vita e il suo orientamento

⁸ Cfr. concilio Vaticano I, sess. III, c. 1 (DS, n. 3003).

⁹ Cfr. *Lumen gentium*, n. 4; *Ad gentes*, n. 4; e l'enciclica *Divinum illud* di Leone XIII che, riferendosi a quelli che sono diventati membra di Cristo mediante il battesimo, afferma non solo l'esistenza in essi di tali «...arcanæ illæ admonitiones invitatio- nesque», ma che «si desint, neque initium viæ bonæ habetur, neque progressionem, neque exitus salutis æternæ»: ASS 29 (1897) 653-654.

con quello dominante o quello alla moda, correrebbe il rischio di contraddire la volontà di Dio come quasi tutti i suoi coetanei. Solo una profonda intuizione religiosa, in sintonia con i disegni di Dio sull'umanità, sarà capace di scoprire, al di là della superficie della storia e dei movimenti alla moda, o al di là del loro effimero passaggio, le esigenze profonde dell'azione dello Spirito Santo nel fondo dei cuori umani, poi deviate dalle passioni, dai pregiudizi e dalle ideologie delle diverse epoche o culture verso strade, pensieri o progetti lontani da quelli desiderati da Dio.

IL PROBLEMA DELL'INTERPRETAZIONE

Quando il significante non è naturale né concordato, il segno ha bisogno di essere interpretato poiché per sua natura rimanda a qualcosa che non è lui stesso. Il suo significato dipende dalla volontà di chi lo usa con l'intenzione di significare qualcosa e la comprensione di questo significato dipende dalla capacità d'interpretare il segno in chi lo riceve. Le stesse cose o situazioni sono lette con interpretazioni molto diverse secondo la mentalità di chi le capta e le interpreta. Già la stessa prima captazione dell'esperienza ha un significato di «Gestalt» (si percepisce un insieme e non solo gli elementi che lo integrano come se fossero separati): la percezione è selettiva e foriera di significato, secondo l'esperienza e la cultura di chi l'ha. La stessa marina sarà percepita in modo molto diverso e con un significato molto differente da un pescatore, un artista, un poeta, un medico o un mistico.

Quanto più accadrà con la lettura degli eventi umani o delle tendenze, se si tratta di trovare come rispondere o che atteggiamento assumere davanti a essi! In questi casi l'interpretazione che ognuno darà dipende molto dal concetto generale che ha dell'uomo, dai suoi desideri, dalle sue passioni, tendenze politiche ecc. Da essi, anche quando l'uomo è cristiano, non si spoglia facilmente leggendo quei segni, al momento d'interpretarli ed emettere il suo giudizio o la sua opinione¹⁰. Correrà sem-

¹⁰ L'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* del 1992, dopo aver offerto una prospettiva dei segni positivi e negativi che presenta il mondo di oggi riguardo alla vocazione sacerdotale, aggiunge: «È importante la conoscenza della situazione. Non basta una semplice rilevazione dei dati; occorre un'indagine "scientifica" con la quale deli-

pre il rischio di attribuir loro un significato che coincida più con i suoi stessi interessi e piani che con la volontà di Dio su di lui. Gesù Cristo un giorno disse ai farisei: «Voi giudicate secondo la carne, io non giudico nessuno. Ma anche se io giudico, il mio giudizio è valido» (Gv 8,15-16). San Paolo avverte i cristiani che devono passare dai giudizi secondo la carne ai giudizi secondo lo Spirito (Rm 8,5ss).

La relazione positiva o negativa dei fatti o desideri più diffusi nell'epoca con il disegno divino potrà essere afferrata solo da chi conosce quest'ultimo. Il significato del segno posto da Dio con la sua azione o il suo permesso di tali realtà storiche potrà essere conosciuto dall'uomo o per connaturalità con lo stesso Dio o per manifestazione fattagli da Dio dei suoi disegni. Le due condizioni si verificano nel nostro caso. La prima, per il dono dello Spirito Santo che ci viene dato perché possiamo conoscere i doni e le intimità di Dio, che solo Lui può manifestarci. La seconda, per la rivelazione in Cristo della sua volontà di restaurare tutto in lui¹¹. L'importante sarà essere aperti a questi doni dello Spirito con docilità, per lasciarsi istruire e guidare da lui, essere «uomini spirituali» (cfr. 1Cor 2,15-16) per poter discernere spiritualmente: aver cambiato la mentalità terrena con la mentalità dell'«uomo nuovo» («creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità»: Ef 4,24), per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è a Lui gradito, di fronte al momento e alla situazione che scopriamo nella storia.

Saranno necessarie due cose: la capacità d'apertura alle situazioni e ai movimenti della storia, con l'intuizione che penetra nelle aspirazioni più diffuse e profonde del proprio tempo e, soprattutto, la sintonia con lo Spirito di Dio, la disposizione a saper illuminare gli eventi e i desideri profondi degli uomini alla luce della Parola divina e del suo Spirito, per scoprire in che senso tali speranze e desideri, che vediamo negli uomini del nostro tempo, possono essere dovuti al desiderio divino che camminiamo in una determinata direzione, a un *kairòs*

neare un quadro preciso e concreto delle reali circostanze socio-culturali ed ecclesiali. Ancor più importante è l'interpretazione della situazione. Essa è richiesta dall'ambivalenza e talvolta dalla contraddittorietà di cui è segnata la situazione, che registra profondamente intrecciati tra loro difficoltà e potenzialità, elementi negativi e ragioni di speranza...» (n. 10).

¹¹ Ef 1,10: cfr. *Gaudium et spes*, n. 45.

divino¹². Questo si realizzerà, se viene da Dio, accompagnato dal «senso» di Chiesa, lontano da un personalismo esacerbato e amaro, in piena obbedienza e carità ecclesiale; anche se il profetismo individuale deve a volte maturare nel silenzio e nella speranza.

CARATTERE BIFRONTE DEI SEGNI DEI TEMPI

Alla luce della fede cristiana, il mondo e la storia, nelle loro diverse situazioni, appariranno sempre scenario di una dura battaglia contro il potere delle tenebre. Anche i progressi più belli e vantaggiosi per l'uomo cadono sotto la tentazione di sovvertire la gerarchia dei valori e convertirli in oggetto d'egoismo e strumenti¹³ di libertinaggio.

Già Paolo VI nella *Populorum progressio* scopriva, insieme alla legittima ansia di progresso dell'umanità, mescolati a essa, il desiderio di avere sempre di più e la tentazione di accrescere la propria potenza che possono suscitare «un materialismo soffocante»¹⁴, non la realizzazione dei piani di Dio di fratellanza tra gli uomini e di distacco evangelico e generosità cristiana. E nell'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* si avverte che non solo si devono cogliere i fattori positivi e contrapporli frontalmente a quelli negativi; bisogna sottoporre al discernimento gli stessi fattori positivi, per evitare che, isolati uno dall'altro, finiscano per mettersi in contrasto, assolutizzandosi e contraddicendosi a vicenda; come neanche bisogna rifiutare in blocco e senza distinzioni i fattori che sembrano negativi, «perché in ciascuno di essi può nascondersi un qualche valore, che attende di essere liberato e ricondotto alla sua verità piena»¹⁵.

¹² In generale, nel Nuovo Testamento si trova questo significato di «*kairòs*»: il tempo opportuno, il tempo che Dio offre alla persona perché abbracci i disegni su di lei; cfr. Lc 21,24; Mt 26,18; 2Ts 2,6.

¹³ «...e cioè a quello spirito di vanità e di malizia, che stravolge in strumento di peccato l'operosità umana, ordinata al servizio di Dio e dell'uomo» (*Gaudium et spes*, n. 37). Nella stessa costituzione pastorale si riconosce che «cresce la coscienza della esimia dignità della persona umana, superiore a tutte le cose, e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili»; ma insieme scopre, in quella stessa realtà del nostro tempo, «gli attentati contro la vita... tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi sistematici per violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, le condizioni di vita infraumana..., il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni del lavoro...» (*ibid.*, n. 27).

¹⁴ *Ibid.*, n. 18.

¹⁵ *Pastores dabo vobis*, n. 10.

Tutto ciò implica, come possiamo osservare, un aspetto bifronte in ogni segno dei tempi e anche in diverse manifestazioni di ognuno di essi, che è necessario distinguere alla luce del piano di Dio comunicato nella sua Parola e illuminato dallo Spirito. Per questo la *Gaudium et spes* (n. 4) diceva che «è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo»¹⁶.

Così Paolo VI poteva discernere che la mistica del lavoro ha stimolato tra gli uomini il senso del dovere e della solidarietà, aiuto alla carità; ma insieme anche l'eccesso di rivendicazionismo e la sedizione¹⁷. Lo sviluppo tecnico e della comunicazione ha favorito lo stabilirsi di legami tra gli uomini, separati a volte da grandi distanze; ma stanno anche aumentando il pericolo di dissolutezza e le minacce profonde alla stabilità della famiglia monogama¹⁸.

Giovanni Paolo II nella *Pastores dabo vobis* si fa eco del fattore positivo che possono significare, in relazione alle possibili vocazioni sacerdotali, valori oggi diffusi nella gioventù, come la sete di libertà, il riconoscimento della superiore dignità della persona, la necessità di autenticità e trasparenza, il nuovo concetto di reciprocità nelle relazioni uomo-donna, la ricerca congiunta e appassionata di un mondo più giusto, l'apertura al dialogo con tutti, l'impegno per conseguire la pace (n. 9); ma, a loro volta, vede mescolati a questi dei segni negativi come l'esperienza diffusa di una malintesa libertà, vissuta come cieco assenso alle forze dell'istinto e alla volontà di potere dell'individuo, con le conseguenze di una involuzione psicologica ed etica, la visione della sessualità come un bene di consumo e non nella sua dignità di servizio alla comunione e alla donazione tra persone, la preoccupazione esclusivistica dell'*avere* che soppianta il primato dell'*essere*... (n. 8).

In modo simile oggi potremmo scoprire che il valore diffuso della difesa della natura contro l'immenso pericolo dell'inquinamento ecologico comporta un rispetto per la creazione, un criterio della subordinazione della tecnica in funzione della vi-

¹⁶ Il Concilio scopriva anche come mozione dello Spirito Santo gli sforzi che si stavano facendo con la preghiera, la parola e l'opera per arrivare alla pienezza di unità tra i cristiani voluta da Gesù Cristo e, riconoscendo in essi i segni dei tempi, esortava i cristiani a collaborare su questa linea (*Unitatis redintegratio*, n. 4).

¹⁷ *Populorum progressio*, n. 28.

¹⁸ *Ibid.*, n. 36.

ta e dell'uomo, una ribellione contro il mettere il guadagno economico al di sopra di ogni altro valore; ma, contemporaneamente non osserviamo forse, mescolate a queste stesse tendenze, l'assenza di rispetto per la vita umana ai suoi inizi, l'egoismo della comodità cercata a ogni costo per quelli già vivi e giovani, mentre si postula la scomparsa o l'emarginazione degli anziani, dei malati o degli «inservibili»?

RISULTATI DEL DISCERNIMENTO

Permanendo sempre immutabile il disegno divino sull'umanità, con il quale devono confrontarsi le diverse situazioni e le mutevoli aspirazioni degli uomini, all'attuazione del discernimento, sia nella gerarchia sia tra i fedeli, si risveglieranno, nella persona che discerne quei «segni dei tempi», una luce o uno stimolo per penetrare alcuni aspetti determinati del progetto divino in particolare consonanza o dissonanza con la situazione osservata. Questo può scatenare una reazione di purificazione di certi elementi personali o sociali nella vita della Chiesa o del mondo, per adeguarli meglio al disegno divino. I tempi diventano così «segni» di una chiamata divina alla conversione, ad agire in un determinato senso, o per il discernente e il suo modo di presentare il messaggio, oppure nella trasformazione del mondo che lo circonda. Chi discerne si sentirà chiamato ad avvicinarsi e a comunicare in modo salvifico con il suo mondo, insistendo nell'adozione di un determinato atteggiamento personale negli aspetti più sentiti del suo tempo; o in un modo speciale di presentare il suo messaggio per rispondere alla vera necessità della situazione.

I «segni dei tempi» divengono così occasione e strumento di chiamata divina (*kairòs*), tanto sul piano personale come su quello sociale o ecclesiale. Ogni persona può anche avvertire, proprio nella storia e nei suoi eventi e aspirazioni profonde, la chiamata di Dio ad assimilare determinati atteggiamenti evangelici o a prendere particolari posizioni nella vita. Così si sono verificate nella storia della Chiesa chiamate, o vocazioni, a occuparsi dei malati abbandonati, dei poveri o dei dementi, come nel caso di san Giovanni di Dio; o delle missioni popolari, come fu per san Vincenzo de' Paoli, o dei mezzi di comunicazione sociale, come fece il Venerabile don Giacomo Alberione. Il pro-

cedimento di lettura e interpretazione dei «segni dei tempi» sarà analogo a quello già studiato e seguirà i percorsi descritti prima, anche quando si tratti dell'applicazione ai casi individuali di qualunque cristiano¹⁹.

Lo stesso esame di coscienza quotidiano potrebbe portare con sé una grande carica di discernimento spirituale di questi segni, se si facesse veramente mettendo alla luce di Dio tutta la nostra persona e la nostra giornata, per leggerla (vederla, interpretarla, esserne riconoscenti, lasciarsi purificare e rinnovare) alla luce del suo piano di salvezza e santificazione, osservando la nostra risposta personale e la nostra collaborazione a quel piano divino con le grazie con cui desidera attuarsi ogni giorno nel nostro stesso ambiente e per mezzo nostro.

CONCLUSIONI

1. Non sono i segni dei tempi in se stessi a essere salvifici, ma la volontà di Dio da essi comunicata, quando è recepita correttamente e spiritualmente e seguita nel suo vero significato. Al massimo potremmo dire che sono strumento per creare una determinata ricettività, voluta dalla Provvidenza divina.

2. Se non vogliamo essere rimproverati per non aver saputo discernere i segni dei tempi, sarà necessario adottare un atteggiamento di apertura alle situazioni della storia e alle circostanze che abbiamo intorno, per saper scoprire in esse, con intuizione profonda e cristiana, le possibili chiamate che Dio ci rivolge a cambiare atteggiamento e linguaggio, a badare alle reali necessità che contribuiscono maggiormente al Regno di Dio nella nostra situazione storica concreta; cioè, per poter riconoscere i «segni dei tempi».

3. Ancora più importante sarà saper interpretare il significato dei segni che possiamo trovare. E, per questo, sarà necessaria la massima sintonia spirituale possibile con il disegno divino, acquisita tramite il rapporto frequente con Dio nella pre-

¹⁹ Il concilio Vaticano II ricorda ai presbiteri che varranno poco cerimonie, per belle che siano, o associazioni fiorenti, se non sono ordinate a educare i fedeli nella maturità cristiana. E che questa maturità si promuove se si contribuisce a far sì «che ciascuno sappia scorgere negli avvenimenti stessi — siano essi di grande o di minore portata — quali siano le esigenze delle circostanze e la volontà di Dio» (*Presbyterorum ordinis*, n. 6).

ghiera e con l'obbedienza alle mozioni del suo Spirito, fino a trasformare la nostra mentalità nella mentalità dell'«uomo nuovo», fino ad aver acquisito e maturato in noi il «sensum Christi» (1Cor 2,16).

4. Nel frattempo dobbiamo acquisirlo ogni volta di più con l'esercizio e con l'aiuto del discepolato spirituale (Eb 5,14), poiché la crescita della carità porta nella sua stessa linea di maturazione la crescita della capacità di discernimento spirituale (cfr. Fil 1,9-10).

BIBLIOGRAFIA

- Chenu M.-D., *I segni dei tempi*, in Id., *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1966.
- Esquerda Bifet J., *Magisterio y «signos de los tiempos»*: Burgense 10 (1969) 239-271.
- Jossua J.-P., *Discerner les signes des temps*: La vie spirituelle 114 (1966) 546-569.
- Paolo VI, enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964).
- Pavlidou E., *Laici e segni dei tempi: il discernimento storico-salvifico dalla «Gaudium et spes» alla «Christifideles laici»*, Edb, Roma 1994.
- Ruiz Jurado M., *Los signos de los tiempos*: Manresa 40 (1968) 5-18.
- Segni dei tempi e impegno della comunità ecclesiale*: Centro di orientamento pastorale, Roma 1974.
- Valadier P., *Signes des temps, signes de Dieu?*: Etudes (ag.-sett. 1971) 261-280.
- Valentini D., *Discorso teologico sui segni dei tempi*, in *Spirito Santo e Storia*, AVE, Roma 1977, pp. 113-210.

II

DISCERNIMENTO DI GRUPPI E MOVIMENTI ECCLESIALI

IL GRUPPO COME OGGETTO DI DISCERNIMENTO

Il tema è di speciale attualità, data l'importanza del fenomeno comunitario e dei gruppi nel nostro tempo e la straordinaria varietà di gruppi e movimenti, con caratteristiche peculiari proprie, che sono apparsi nel panorama ecclesiale degli ultimi tempi. Alcuni più legati alla gerarchia, altri al margine o estranei a essa, e a volte con la pretesa, più o meno latente e globale, di accusare il cristianesimo tradizionale di aver tradito il vangelo; altre volte anche con origini strettamente collegate a ideologie socio-politiche tutt'altro che religiose, o perfino a filosofie contrarie alla religione.

Non sono mancati ultimamente gli studi di coloro che ne hanno cercato l'integrazione e giustificato l'esistenza, basando la loro legittimità sulla natura carismatica della Chiesa (1Cor 12,12-30), e trovandone le radici nel cristianesimo primitivo, il quale non si manifesta come «assolutamente monolitico, ma molto pluralistico, perché corrisponde a una realtà molto viva che si sviluppa in contesti molto diversi e dinamici». Ma riconoscono, ovviamente, «che tutto questo movimento è attraversato da una certa unità che mantiene punti di riferimento comuni e relazioni che vincolano. Non si può parlare della Chiesa primitiva senza presentare il duplice aspetto della sua pluralità e della sua unità»¹.

¹ R. Aguirre, *Iglesia e iglesias en el Nuevo Testamento*, in *Ser cristianos en comunidad*, Verbo Divino, Estella 1993, pp. 37-38.

Il contrasto con la realtà preesistente, la forza proselitista del dinamismo dei nuovi gruppi, i problemi causati nelle parrocchie, nelle consuetudini o nelle istituzioni precedenti, le loro deviazioni, deficienze o inesattezze dottrinali, non hanno potuto fare a meno di attirare l'attenzione della gerarchia ecclesiastica, chiamata anche oggi² a esercitare il discernimento spirituale su questa complessa situazione storica e a orientare il suo futuro nel corpo della Chiesa.

CRITERI DI DISCERNIMENTO

Presupposti dottrinali

1. Il Vaticano II insegna³, basandosi sulla Sacra Scrittura, che lo Spirito Santo non solo guida la Chiesa per mezzo del ministero gerarchico e dei sacramenti, ma la arricchisce con le virtù e distribuisce ai fedeli grazie molto varie, anche speciali, come i carismi, con le quali la prepara ad affrontare le difficoltà e le necessità che si presentano nel suo cammino per il mondo. E tali grazie e carismi devono essere accolti dalla stessa Chiesa con gratitudine.

2. Spetta all'autorità della Chiesa esaminare quei carismi per comprovarne l'autenticità. Non si deve soffocare lo Spirito, ma riconoscerlo per mezzo del discernimento, per accettare ciò che è buono (cfr. 1Ts 5,12.19-21).

Punti di riferimento

1. Dato che questi carismi o grazie speciali, che sono all'origine dei gruppi o movimenti nati dallo Spirito, sono doni concessi per il bene comune della Chiesa, bisognerà esaminare la loro conformità o meno con la fede e la morale insegnata dalla Chiesa per tutti i credenti. Un gruppo che si presenti senza la volontà di una piena e sincera adesione al magistero universale della Chiesa non sarà, se non cambia il suo atteggiamento, un'iniziativa ecclesiale degna di questo nome.

² Si ricordi l'intervento di san Paolo e i suoi consigli ai Tessalonicesi: «Vi ordiniamo però, fratelli, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, di stare lontani da tutti quei fratelli che vivono indisciplinatamente e non secondo l'insegnamento che riceveranno da noi» (2Ts 3,6; cfr. 1Ts 5,12-19).

³ *Lumen gentium*, n. 12.

2. L'accettazione dell'autorità dei pastori della Chiesa, che con la legittimità del loro governo sono posti a guida dei fedeli, sarà un altro punto da esaminare. La ribellione, la pretesa indipendenza o l'insubordinazione sistematica⁴ non sono opera dello Spirito. Saranno segni negativi: l'opposizione per sistema, la critica amara, lo spirito di divisione (cfr. Gv 17,20-21; Gal 5,20-24). Se tali difetti si dimostrassero endemici nell'istituzione e non congiunturali, indicherebbero l'assenza o la negazione dell'obbedienza allo Spirito nell'ispirazione che muove il gruppo. In positivo: il gruppo, l'istituzione o il movimento devono promuovere la comunione ecclesiale.

3. Un altro punto che conviene osservare è il fine o gli obiettivi a cui aspirano tale gruppo, istituzione o movimento. Anche se non coincidono esattamente con lo specifico fine religioso della Chiesa in generale, come istituzione, possono assumere uno degli aspetti della vita umana che i suoi membri, in quanto cristiani, devono assumere per santificarlo o promuoverne la rettitudine, secondo le diverse vocazioni. Per esempio, l'aspetto sociale, culturale o politico. Ma questo obiettivo dovrebbe essere integrabile con la finalità della Chiesa e disposto a farsi illuminare dai principi di fede, morale e disciplina ecclesiale.

L'interazione e la partecipazione cercate non possono essere una semplice combutta o intendimento comune, intorno — forse — a un'identificazione qualsiasi, con obiettivi inaccettabili per un cristiano, o soggetti a qualsiasi tipo di cambiamento e decisione.

4. Bisogna badare al loro atteggiamento. Si considerano una parte o membro della Chiesa, o vogliono presentarsi come «la Chiesa», una specie di surrogato dell'istituzione ecclesiale globale, in cui cercherebbero di far entrare tutti i componenti della comunione ecclesiale, come se solo partecipando dello spirito promosso da questo movimento particolare si potesse realizzare la Chiesa nella sua totalità?

Un atteggiamento simile, anche se ha le apparenze della co-

⁴ Non vogliamo escludere qui la possibilità o la necessità, in qualche caso particolare, del legittimo ricorso a un'autorità superiore. Paolo VI richiamava l'attenzione sui fermenti di divisione della Chiesa in alcuni gruppi «più che d'altro gelosi d'arbitrarietà e, in fondo, egoistica autonomia, spesso mascherata di pluralismo cristiano o di libertà di coscienza..., quando preferisce pericolose ed equivocate simpatie... alle amicizie cristiane fondate su basilari principi, indulgenti verso i comuni difetti, e bisognose sempre di convergenti collaborazioni»: *Omelia del Giovedì Santo*: AAS 61 (1969) 241.

munzione universale, è settario ed esclusivista, dato che considerano tutto ciò che non è proprio del movimento infedele al vangelo e loro stessi come unici fedeli, negando così ogni pluralità d'ispirazioni possibili nella Chiesa, che è il punto di partenza della propria personalità dentro la Chiesa in comunione.

5. Un aspetto importante sarà anche la relazione che si stabilisce tra l'opera e l'individuo. Ogni tentativo di mancata considerazione per la vocazione personale dei membri, di violenza o di strumentalizzazione dell'individuo al gruppo senza possibilità di appello all'autorità superiore, ogni assolutizzazione che non sia di Dio, sarà un cattivo segno. Se si osserva che la persona è ostacolata nel compimento dei suoi irrinunciabili doveri, l'istituzione non può essere accettata come d'ispirazione divina.

6. Come in ogni discernimento spirituale, bisogna osservare i suoi frutti. Questi dovranno potersi annoverare tra quelli indicati da san Paolo come frutti dello Spirito e non della carne: «Amore, gioia, pace, longanimità, bontà, benevolenza, fiducia, mitezza, padronanza di sé» (Gal 5,22-23). Se non vanno in questa linea, ma i loro principi o la loro attuazione conducono al libertinaggio, ad alimentare gli idoli del loro tempo, odi, discordie, gelosie, disordini vari e cose simili, bisognerà vedere se quei frutti corrispondono alla deviazione di alcuni, o sono una realtà che si cela sotto apparenze di correzione nei loro statuti. Saranno certamente segni che lo spirito cattivo sta agendo per mezzo loro.

CONSIDERAZIONI SPECIFICHE

1. Non bisogna confondere, nel discernimento di gruppi, quelli che sono i difetti o le virtù di singoli individui o di fazioni, con il gruppo a cui appartengono, e attribuirli così all'istituzione o al movimento rispettivi. Possono essere particolari e non fomentati dal gruppo, né dalle sue istituzioni.

2. È necessario saper distinguere, in realtà, se ci troviamo davanti a situazioni accidentali, proprie del periodo che il gruppo attraversa: formazione, crescita, difficoltà, deviazione o lotte transitorie. Non si devono confondere con quelle che sono le tendenze continuate, in costante relazione alla finalità, agli obiettivi o ai mezzi istituzionali proposti.

3. È anche conveniente tener conto della normale differenza

tra l'ideale e la sua realizzazione, conseguenza della debolezza umana, e quelle vere ipocrisie che nascondono la volontà di lottare e di promuovere qualcosa di diverso da quello che è confessato nei documenti ufficiali. La costanza nel comportamento osservato e la perseverante tendenza all'occultamento saranno segni che potranno confermare la fondatezza del sospetto.

APPLICAZIONI

Il gruppo non entra solo nella considerazione dell'autorità che deve sottoporlo al suo discernimento; interessa anche il cristiano che deve orientarsi nel suo comportamento davanti al fenomeno dei gruppi e in concreto davanti al movimento o istituzione che gli si propone. Ma i criteri del discernimento spirituale esposti parlando del gruppo potranno essere utili anche, nella loro applicazione, all'interno degli stessi gruppi e movimenti: per alcuni, perché sono in formazione; per altri, per la loro sana crescita e sano sviluppo, o per vegliare sulla loro fruttuosa attuazione e sul loro progressivo perfezionamento, allo scopo di evitare deviazioni o involuzioni pericolose.

In questo ambito si potrebbero precisare alcune domande:

— C'è nel gruppo la coscienza della sua appartenenza alla Chiesa, e tutti gli elementi che integrano questa coscienza?

— Il gruppo è fedele alla finalità per la quale fu riconosciuto come ecclesiale?

— Dà la dovuta importanza all'elemento contemplativo, di preghiera, l'unico capace di generare e rigenerare i motivi e le energie soprannaturali necessarie per una finalità cristiana?

— Con il passare del tempo, si è andato imborghesendo, chiudendosi nelle sue preoccupazioni e nei suoi problemi interni, diminuendo il dinamismo cristiano che gli dette origine?

— Davanti alle difficoltà della società secolarizzata e pluralista, va prendendo un atteggiamento di paura e sospetto, che sminuisce l'energia della sua fiducia nella forza vincitrice dello Spirito di Cristo che accompagna e assiste la sua Chiesa?

— Davanti alle difficoltà interne della Chiesa, diminuisce la sua capacità di dialogo e di umile perseveranza, nella giusta e ordinata collaborazione con le altre forze cristiane nella pastorale d'insieme?

Queste e altre simili domande possono servire da modello per

provare quanto può essere fruttuosa l'applicazione del discernimento spirituale avente come oggetto la realtà di un gruppo.

BIBLIOGRAFIA

- Barruffo A., «Carismatici», in S. De Fiores - T. Goffi (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, pp. 120-137.
- Capmany J. mons., *Presencia del cristiano en el mundo*, Madrid 1976.
- Criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti e associazioni nella Chiesa*, CEI, Roma 1981.
- Favale A., *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1980.
- Los cristianos laicos. Iglesia en el mundo. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la Iglesia y en la sociedad civil*: Instrucción de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, Madrid 1991.
- Pingault P., *Renouveau de l'Eglise: Les communautés nouvelles*, Paris 1989.
- Ser cristianos en comunidad*: III Semana de Estudios de Teología Pastoral, Verbo Divino, Estella 1993.
- Unité et diversité dans l'Écriture*: testo ufficiale della Commissione Biblica Pontificia e lavori personali dei suoi membri, Città del Vaticano 1989.

III

DISCERNIMENTO SPIRITUALE «COMUNITARIO» O «IN COMUNE»?

CHIARIMENTO DEI TERMINI

Può sembrare una disquisizione inutile. Ma, in realtà, «comunitario» è un aggettivo che qualifica il tipo di discernimento spirituale che si vuole praticare, e potrebbe ipotizzare che il soggetto che lo pratica ed è responsabile del risultato è la comunità, il gruppo. Invece «in comune» indica la situazione o le condizioni in cui si può praticare il discernimento spirituale; non decide sulla natura dell'atto, né su chi è il soggetto responsabile (individuale o di gruppo) che lo pratica.

STATO DELLA QUESTIONE

Oggi, nel linguaggio comune, di solito s'intende per discernimento spirituale comunitario una ricerca della volontà di Dio fatta da un gruppo riunito e con la partecipazione di tutti alla riflessione, tesa a identificare i segni che indicano la direzione in cui muove lo Spirito.

Il problema è piuttosto nuovo. Nelle fonti storiche e teologiche sul discernimento non troviamo l'espressione «discernimento spirituale» applicata alla pratica di un gruppo-comunità. Quando la comunità primitiva si riunisce, convocata da san Pietro, per eleggere chi doveva occupare il posto di Giuda nel collegio apostolico, viene informata sulle condizioni di chi deve essere eletto, prega il Signore e tira a sorte tra i due nomi indicati (At 1,15-26). Lì non appare né l'espressione né il procedimento che

oggi sono proposti come discernimento comunitario. Quando in seguito si tratta dei sette che dovevano dedicarsi al servizio di diaconi, i Dodici indicano le qualità che devono avere gli eletti e la folla fa una scelta. Neanche lì c'è alcuna allusione a un procedimento speciale, ma solo alla preghiera e all'imposizione delle mani sugli eletti (At 6,1-6).

In At 15,6-29, dopo aver ascoltato gli argomenti apportati alla discussione, la riunione di Apostoli e presbiteri, come responsabile della decisione che è attribuita anche allo Spirito Santo, redige il documento che sarà inviato alle comunità provenienti dai gentili. Si tratta della decisione presa da quello che è stato chiamato concilio di Gerusalemme. Come farà nei secoli seguenti, la Chiesa si considera, agendo autorevolmente in una decisione di tale importanza, sotto l'assistenza dello Spirito Santo promesso da Cristo¹. Anche se a volte si cerca di prendere questo fatto ecclesiale a modello del procedimento proposto oggi come discernimento spirituale comunitario, le differenze saltano agli occhi. L'attribuzione allo Spirito Santo delle decisioni di questa riunione, narrata negli Atti degli Apostoli, si basa su ragioni che non ci sono nelle riunioni alle quali si vuole applicare e il procedimento di libera discussione messo in atto, seguito dalla decisione formale dell'autorità, non è quello che si propone in questi altri tipi di riunione per ciò che si chiama oggi discernimento spirituale comunitario.

La pratica e la teoria del cosiddetto «discernimento spirituale comunitario» si sono piuttosto stabilite e diffuse dopo il concilio Vaticano II. Il valore della collegialità riscoperto, ma antico come la fondazione della Chiesa, ha potuto influire in questa pratica e in queste aspirazioni. Però, in fondo, si ha l'impressione che la situazione storica mondiale, con la diffusa crisi del pensiero metafisico e la preponderanza di due sistemi politici e ideologici come il capitalismo e il comunismo, che per direzioni opposte e interpretazioni diverse si sono appellati alla

¹ Il concilio Vaticano II insegna che Cristo Signore promise e inviò agli Apostoli lo Spirito Santo per l'adempimento della loro missione (*Lumen gentium*, n. 24). E afferma che, sebbene ogni prelado di per sé non goda della prerogativa dell'infallibilità, quando i vescovi, mantenendosi in comunione con il Romano Pontefice, insegnano una stessa dottrina da ritenersi definitiva, in materia di fede e di costumi, enunciano infallibilmente la dottrina di Cristo. E questo avviene ancor più chiaramente quando, riuniti in concilio ecumenico, agiscono come maestri di fede e di condotta per la Chiesa universale (*ibid.*, n. 25).

«democrazia» rimettendosi all'opinione del popolo più che al pensiero più giusto o alla verità metafisica e morale, sia potuta servire da stimolo allo stesso pensiero e alla stessa pratica cristiana, proponendo un metodo che prende maggiormente in considerazione il parere della comunità o del gruppo. I problemi causati nella Chiesa e nella società da questo svincolarsi dalla verità in quanto tale e il non tener sufficientemente in conto che il cristianesimo non parte dal pensiero dell'uomo, come se fosse salvifico, per arrivare a Dio, ma parte dall'iniziativa di Dio che s'introduce nella storia come creatore, rivelatore e salvatore dell'uomo in Cristo, non hanno potuto mancare di farsi notare. La riflessione successiva ha cercato di giustificare nelle fonti cristiane il procedimento e ha tentato di equilibrarlo, considerando le caratteristiche proprie del fatto cristiano e dell'autorità nella Chiesa e in ognuno dei gruppi ecclesiali. Trovare un metodo per mettere d'accordo, nella possibile convivenza politica, persone che non ammettono un Dio provvido con un piano di salvezza per gli uomini e con alcune norme rivelate in Cristo, non è lo stesso che arrivare a trovare la volontà di Dio in un gruppo o in una comunità che vuole vivere cristianamente secondo il piano divino, o che aspira a vivere nella perfezione la vita cristiana e a sottoporre tutto all'obbedienza e all'autorità voluta da Dio, e alle ispirazioni e mozioni dello Spirito Santo.

Il procedimento che si è strutturato e la teoria che vuole sostenerlo sono stati in seguito basati, come modello, sulla riunione di sant'Ignazio con i suoi compagni a Roma (1539) che dette origine alla decisione di formare un nuovo ordine religioso, la Compagnia di Gesù. Però, nelle fonti, sant'Ignazio non lo chiama discernimento spirituale comunitario, ma «deliberazione dei primi Padri»². La realtà è che tutti si riunirono per vari giorni, come testimoniano gli atti di questa riunione, dopo il lavoro e la preghiera personale quotidiani, con il desiderio di trovare la volontà di Dio su ciò che dovevano fare con il gruppo: se restare buoni amici o stringere di più i vincoli che li univano, formando un nuovo Istituto religioso nella Chiesa con voto

² Cfr. MHSI, *Constitutiones S.I.* I,1 nota 1. Deliberazione è propriamente una decisione presa con premeditazione, o la meditazione preliminare sui motivi, i vantaggi o gli svantaggi che offre tale decisione. Non indica, in sé, se la fa una persona singola o un gruppo. Nel nostro caso la fecero i padri che, con sant'Ignazio, vollero formare la Compagnia di Gesù.

di obbedienza a un superiore e tutte le sue conseguenze. Ma le condizioni stabilite erano: *a*) insistere con maggior fervore davanti a Dio in preghiere, meditazioni e sacrifici (soprattutto con la santa Messa); *b*) che ognuno si sforzasse per trovare gioia e pace dello spirito in ciò che costa di più alla natura (s'interessasse di più a obbedire che a comandare) in caso di ugual gloria di Dio; *c*) che nessuno influenzasse, né cercasse di attirare l'altro alla sua stessa tendenza e perciò che non parlasse con gli altri dell'argomento, ma che procurasse con purezza d'intenzione di trovare nella preghiera i motivi a favore o contro la possibile decisione; *d*) che, per conseguire questa libertà, ognuno considerasse l'argomento come se non dovesse far parte del futuro gruppo; *e*) che non ci sarebbe stata discussione, ma ognuno avrebbe esposto liberamente davanti agli altri quello che aveva riscontrato nella preghiera: una sera avrebbero manifestato le ragioni a favore, e un'altra le ragioni contro. Alla fine arrivarono alla conclusione unanime, non a maggioranza, della deliberazione su ciò che sembrava loro fosse più gradito a Dio³. Avrebbero seguito, come precedentemente concordato, la conclusione a cui erano arrivati solo dopo che la Sede Apostolica l'avesse approvata e confermata⁴.

Il ricorso a questo procedimento è stato preso in una situazione precedente alla costituzione di un gruppo ufficialmente riconosciuto e, pertanto, quando non c'era ancora un'autorità giuridica per decidere in nome di Dio⁵. Il modo di procedere adottato non è semplice e presuppone una preparazione spirituale e una precedente unione di pareri su molti punti, oltre al desiderio di trovare la volontà di Dio in tutto e non di portare avanti i propri propositi o ideologie. Le norme e le prevenzioni adottate rispondono, come vedremo in seguito, a quelle indicate da sant'Ignazio per la scelta negli *Esercizi spirituali*⁶. Ciò che tocca il discernimento sembra riservato all'esercizio personale di ognuno nella preghiera, per trovare la pace e la gioia nello Spirito Santo sull'opinione concepita⁷. L'informazione

³ *Ibid.*, 4-7, nn. 6-9.

⁴ *Ibid.*, 3-4, n. 3.

⁵ Quando la comunità è costituita nella vita religiosa, l'obbediente riconosce nel superiore la mediazione voluta da Dio per realizzare la sua volontà, dentro i limiti stabiliti dalle proprie *Costituzioni*.

⁶ Specialmente nei nn. 169-189.

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 4-5, n. 6.

obiettiva su quello che ognuno credeva più gradito a Dio, secondo la sua opinione, sarebbe potuta servire solo come elemento indicativo per la riflessione personale degli altri davanti a Dio nei giorni seguenti. La deliberazione finale, presa responsabilmente da ognuno, e così accolta all'unanimità, doveva essere sottoposta, prima di metterla in esecuzione o considerarla decisiva, all'approvazione e alla conferma della Santa Sede.

RIFLESSIONI SUL TEMA

Essendo il discernimento un giudizio, cioè operazione dell'intelligenza di un essere personale che si sottomette al piano della fede e alla guida dello Spirito Santo, se ne potrà attribuire la responsabilità solo alla sua coscienza, dato che non esiste un'intelligenza comune, nel senso averroista, a cui poter affidare la responsabilità di un giudizio effettuato da varie intelligenze che compongono un gruppo o una comunità. E nessuno suole essere a conoscenza della sottomissione o meno al piano di Dio in Cristo; né della sintonia o meno con i valori evangelici che ognuno degli altri membri ha avuto per formare il proprio giudizio di discernimento e che il gruppo deve mettere in rilievo. Se la persona è spirituale e ha agito come tale dando il suo giudizio, il suo discernimento sarà stato spirituale; se non lo era, non sarà stato tale, ma probabilmente carnale, nel senso paolino. Non sarà un abuso voler qualificare come spirituale il risultato globale del discernimento attuato? Alla fine sarà stato accettato il discernimento operato dalle persone spirituali del gruppo o piuttosto quello abilmente introdotto, o imposto, dagli specialisti in tecniche di manipolazione o conduzione di gruppi?

E se ci mettiamo d'accordo per pregare prima, non potremo basarci sulla parola di Gesù: «In verità vi dico che, se due di voi sulla terra saranno d'accordo su qualche cosa da chiedere, qualunque essa sia, sarà loro concessa dal Padre mio che è nei cieli. Infatti, dove sono riuniti due o tre nel mio nome, ivi sono io, in mezzo a loro» (Mt 18,19-20)?

Sembra che, se consideriamo la ragione data da Cristo, si scopre che in essa è inclusa una condizione: l'accordo tra più persone, che non è solo per riunirsi, ma sull'oggetto della petizione e Cristo aggiunge la circostanza di riunirsi «nel mio nome».

Dovremmo indagare se nel nostro caso siano soddisfatte entrambe le condizioni, per basarci legittimamente su questa promessa di Cristo. In generale il tema della riunione è un punto discusso, non un accordo. E, se si chiede la luce, chi chiede in «nome di Gesù»? Colui che desidera uniformarsi in tutto alla volontà di Dio, colui che chiede «nel clima di amicizia e unione che implicano la fede e l'amore per Gesù»⁸; amore che, secondo san Giovanni, ha chi osserva i comandamenti (cfr. Gv 15,10), vuole essere docile come Gesù alla volontà del Padre, e non seguire la propria ideologia o i propri piani.

Ci troviamo di nuovo davanti alla maturazione spirituale, o meno, dei componenti del gruppo. Per quanto siano allettanti, non ci sono garantite scorciatoie democratiche, ma fede e amore per Gesù come condizione perché siano accolte le nostre petizioni. Il superiore di un gruppo o di una comunità non può scaricare la responsabilità che gli è stata affidata da Dio e dalla Chiesa, quando gli fu data la missione di decidere e governare per il bene della comunità, per ragioni di opportunismo o demagogia. Né i sudditi dovrebbero voler riprendere nelle loro mani l'autonomia alla quale avevano rinunciato nelle mani di Dio con il voto d'obbedienza.

Chissà che queste riflessioni non ci possano servire a essere più cauti nelle nostre pretese di procedimenti non sufficientemente fondati, senza antecedenti nella tradizione. Però nella tradizione sono sempre stati considerati il valore della preghiera in comune, e il benefico influsso della comunicazione spirituale in gruppo. Già i padri del deserto e altri gruppi spirituali, specialmente nel Medioevo, parlavano delle «collazioni», riunioni idonee alla comunicazione spirituale tra fratelli che condividono uno stesso ideale cristiano, o che desiderano edificarsi vicendevolmente in Cristo. E chi può dubitare della maggiore efficacia di una riunione cristiana, quando è preceduta da purificazione personale e preghiera sul tema che ci si propone di trattare, piuttosto che quando non si fa niente di tutto questo, o quando si partecipa a una riunione per vedere come poter portare avanti un proposito o una riforma concepita da pochi, forse fuori dello spirito di Cristo o del santo ideale che li unì in quel gruppo o in quella congregazione?

⁸ Cfr. J. Caba, *Jn 7,37-39 en la teología del IV Evangelio sobre la oración de petición*: Gregorianum 63 (1982) 666; Id., *La oración de petición*: Manresa 47 (1975) 333.

Nella pratica, se alcuni volevano evitare l'abuso di superiori o superiore che si credevano con poteri quasi illimitati e capaci di usarli a loro capriccio, senza rispetto per l'ambito tracciato dalle proprie *Costituzioni*, hanno visto che il cosiddetto «discernimento comunitario» diventava strumento di persone prive del marchio di legittima autorità, di capi abili o di gruppi di pressione con lo scopo di portare avanti i loro propositi o ideologie.

Quelli che desideravano far udire la loro voce, hanno constatato che molte volte in queste riunioni si sentono solo le voci di chi grida più forte o sa esprimersi meglio; che non sempre sono i più fedeli allo Spirito, ma spesso i più audaci, decisi o ambiziosi. Uscire dall'ambito della fede sotto la guida di Dio, attraverso le legittime autorità nelle circostanze volute da Lui, conduce solo a restare nelle mani di persone senza legittimazione né umana né divina, e pertanto senza ricorso né difesa superiore.

Se la buona volontà credeva di vedere in questo procedimento comunitario un mezzo d'unione delle volontà e dei cuori, ha potuto verificare abbondantemente che, quando non regnano il rispetto e la maturità del reciproco amore, la docilità allo Spirito e la legittimità voluta da Dio, il risultato è una maggiore divisione di opinioni e di cuori, anche nei gruppi e nelle comunità prima più uniti nell'essenzialità dei valori cristiani.

Credo che si stia tornando a una certa prudenza per non sacralizzare quello che Dio non ha sacralizzato, o che è fuori dai confini tracciati da Lui. Accettando i limiti di ogni persona e gruppo, si può riconoscere meglio che la carità divina, con il rispetto che infonde per l'autorità voluta da Dio e per la dignità da Lui conferita a ogni persona e istituzione, con l'umiltà personale e l'amore preferenziale per i più poveri e meno dotati che comunica, è il miglior mezzo d'unione di gruppi e comunità.

Con questi presupposti, ci si è resi maggiormente conto che i vantaggi di pregare insieme, di ascoltare gli altri, di considerare la loro disposizione per aiutarci a vicenda nel perseguire un ideale comune, e le ispirazioni e mozioni che può comunicare Dio a ognuno a vantaggio della comunità, sono un bene voluto da Dio e si possono e si devono attuare in ogni gruppo o comunità secondo la propria vocazione e l'Istituto approvato

da Lui. Ma è necessario prepararsi bene e farlo nel modo dovuto, senza pretendere di attribuire al procedimento altro valore che quello di aiutarsi a vicenda e procurare di raggiungere le disposizioni volute da Dio perché siano ascoltate le nostre suppliche; cioè, essere completamente disponibili alla sua volontà, e favorire decisioni più responsabili della direzione (siano queste di un superiore individuale o di un consiglio deliberativo).

Le condizioni che bisognerebbe osservare per rendere fruttuoso questo tipo di riunioni con l'uso del discernimento spirituale (personale, com'è per natura), ma con il desiderio di poter aiutare il gruppo o l'autorità corrispondente (nel caso si debba prendere una decisione concreta), sarebbero, almeno, le seguenti:

1. Sapere in anticipo a quale tipo di riunione si partecipa: se si tratta di una comunicazione reciproca, come collazione spirituale, che contribuisca a stimolare l'unione e l'edificazione della comunità; di una riunione consultiva o di una deliberazione (valore giuridico deliberativo, nel quale ognuno è responsabile di votare una decisione che sarà imposta a tutti).

2. Avere fisso e ben chiaro il tema, i limiti più o meno ampi in cui deve essere trattato, e fornire con la dovuta anticipazione le informazioni necessarie sull'argomento ai partecipanti.

3. Dare il tempo conveniente perché ogni partecipante possa debitamente completare le sue informazioni, se ne ha bisogno, e per considerare e raccomandare a Dio nella sua preghiera il tema e l'obiettivo della riunione e trovare il punto di vista che inserisce la decisione (se di decisione si tratta), il contributo o la proposta, nell'insieme del piano di Dio sul gruppo. Quel piano risulta ordinariamente dal carisma e dalle *Costituzioni* della propria Istituzione: non si può mettere a discernimento, come se potesse costituire la volontà di Dio su un gruppo, ciò che contraddice la stessa volontà di Dio già espressa in determinazioni che per la loro natura sono immutabili e non cadono sotto l'autorità che deve prendere tale decisione⁹.

Le disposizioni di indifferenza positiva e libertà di spirito, di maturità psicologica e spirituale sono preve alla propria considerazione. Nella misura in cui si siano potute conseguire, si può contare maggiormente su un apporto più valido di ogni persona e aiutarsi con i contributi degli altri per il proprio discernimento spirituale.

⁹ Cfr. *Esercizi*, nn. 170-174.

4. Sarà necessario che ci sia qualcuno incaricato per la sua funzione, o per nomina, di condurre la riunione, permettendo i contributi di ognuno con rispetto e attenzione, dando il vero significato spirituale alla riunione, garantendo il clima di ricerca in tutto della volontà di Dio, di ordine e di rispetto reciproco, assicurando la carità dei contributi, illustrando il cammino e concludendo a tempo opportuno o differendo la conclusione a un'occasione successiva.

5. Tutto quanto favorisca il clima di preghiera, di libertà spirituale, di accoglienza fraterna specialmente dei più deboli o bisognosi, di rispetto per la dignità e l'autorità, di senso di responsabilità, di umiltà e semplicità nell'esposizione, di desiderio di collaborazione, di apprezzamento per la rivelazione che Dio fa dei suoi misteri agli umili e ai semplici e non ai dotti e ai sapienti di questo mondo, sarà elemento positivo per il profitto di tali riunioni.

6. Ci sono persone poco capaci di relativizzare le loro opinioni o posizioni, individualisti incalliti, timidi o eccessivamente preoccupati di restar male, violenti o ironici con gli altri, intolleranti, poco rispettosi della dignità e incapaci di apprezzare i meno dotati umanamente, ricercatori dei propri egoismi o del consenso degli altri. Sono disposizioni personali che diminuiscono oppure ostacolano la possibilità di effettuare con profitto questo tipo di riunioni. Possono rendere sconsigliabile tenerle in determinati ambienti, o preferibile differirle a tempi più opportuni, se non si vuole che, invece dei frutti d'unione e pace cristiana e di edificazione reciproca, si raccolgano quelli contrari.

7. Poiché, nella pratica, le condizioni ideali non si verificheranno mai completamente, come accade in altri campi, bisognerà considerare in ogni caso, se è possibile nei limiti convenienti, l'inizio di un cammino pedagogico di gruppo che conduce a perfezionare i membri del gruppo o della comunità, umanamente e spiritualmente, sempre di più; o se si debba rinunciare per il momento finché le condizioni pedagogiche dei suoi membri abbiano raggiunto, almeno, i livelli minimi raccomandabili perché la riunione sia fruttuosa.

CONCLUSIONI

1. Alla domanda iniziale di questo capitolo dobbiamo rispondere che, invece di chiamare queste riunioni «discernimento spi-

rituale comunitario», sarebbe meglio chiamarle esercizio del discernimento spirituale personale in occasione e con l'aiuto di diverse riunioni di gruppo o di comunità.

2. Il loro profitto dipenderà dalla preparazione e maturità spirituale e umana dei loro membri e dal fatto che non pretendano di oltrepassare i limiti della loro stessa natura: comunicazione reciproca, consultazione o decisione con voto deliberativo, secondo la particolare vocazione e secondo la natura dell'Istituto.

3. Dentro i limiti e le condizioni indispensabili già indicate, credo che potranno aiutare a migliorare l'unione, a maturare spiritualmente i membri e ad aumentare la responsabilità dell'autorità e delle persone del rispettivo gruppo o comunità.

BIBLIOGRAFIA

- Arrupe P., *De spirituali discretione*: Acta Romana S.I. 15 (1971) 767-773.
- Bots J., *La discreción espiritual comunitaria*: Boletín de espiritualidad 40 (1975) 7-28; in italiano: *Il discernimento comunitario*, in *Notizie dei Gesuiti d'Italia*, 8 (1975) 225-237.
- Cantin R., *Le discernement spirituel personnel et communautaire*: Cahiers de spiritualité ignatienne. Suppléments n. 12/13 (1983).
- Cusson G., *Obediencia y autoridad en el contexto del discernimiento espiritual*: Manresa 47 (1977) 5-21.
- Le discernement communautaire des esprits: le «processus» de formation d'une communauté chrétienne*: CIS (1979) 83-99.
- Dumeige G., *Communal Discernment of Spirits and the Ignatian Method of Deliberation in General Congregation*: The Way. Supplement 20 (1973) 55-71.
- González L., *La deliberación de los primeros compañeros*: Manresa 61 (1989) 231-248.
- Kolvenbach P. H., *Sobre el discernimiento apostólico en común*: Acta Romana S.I. 19 (1986) 700-715.
- Palmés C., *Del discernimiento a la obediencia ignaciana*: CIS, Roma 1988.
- Rondet M., *Formazione del discernimento spirituale, personale e comunitario*, Ancora, Roma-Milano 1975.
- Rossi de Gasperis F. - De la Potterie I., *Il discernimento spirituale del cristiano oggi*: FIES, Roma 1988.

DISCERNIMENTO DEI FENOMENI CARISMATICI. PROFEZIE, RIVELAZIONI E ALTRE MANIFESTAZIONI

INTRODUZIONE

Partiamo dalla necessità di discernere questi fenomeni. Prima di tutto, perché così vuole Gesù: «Guardatevi dai falsi profeti: essi vengono a voi in veste di pecore, dentro invece sono lupi rapaci. Dai loro frutti li riconoscerete» (Mt 7,15-16). San Paolo consiglia ai cristiani di Tessalonica: «Non spegnete lo Spirito. Non disprezzate le profezie. Esaminate ogni cosa: ritenete ciò che è buono» (1Ts 5,19-21). E san Giovanni nella sua prima lettera: «Non vogliate credere a ogni spirito, ma esaminate gli spiriti per conoscere se sono di Dio» (1Gv 4,1; cfr. 2Cor 11,13-15).

Manifestazioni carismatiche come profezie, grazie mistiche straordinarie, fatti miracolosi, sono esistite in tutte le epoche della Chiesa. E, specialmente per gli ultimi tempi, sono annunciati falsi profeti ingannatori del popolo (cfr. Mt 24,4-6; 1Tm 4,1-5). Per sottoporre a verifica questi fenomeni e accettare ciò che è buono, rifiutando quello che è proprio del maligno o dei suoi seguaci, non bastano argomenti che vogliano chiuderci nei limiti della semplice scienza umana; è necessario che entrino dentro i confini della fede e della morale cristiana. Ebbene, è necessario, inoltre, esaminare i segni con i quali si presentano per garantire la loro provenienza divina o meno.

Il problema può prospettarsi a chi deve discernarli in se stesso, perché riceve queste manifestazioni o fenomeni come soggetto passivo, o a chi li osserva da fuori ed è chiamato a discernarli negli altri. Nella nostra esposizione seguiremo l'ordine os-

servato finora: dall'esterno all'interno. Cominceremo a parlare dei segni che deve considerare l'osservatore esterno, per passare poi alle tracce proprie di questi fenomeni nel soggetto che li riceve o li patisce.

SEGNI PER L'OSSERVATORE ESTERNO

Qui ci ispiriamo principalmente al trattato di Gerson, *De distinctione verarum revelationum a falsis*. Basato sull'allegoria dell'esame delle monete, esso può servire particolarmente a chi osserva da fuori. Nel suo caso, Gerson fu chiamato a discernere le rivelazioni diffuse tra il popolo come provenienti da alcuni personaggi considerati carismatici. Bisogna esaminare la moneta che sembra preziosa, per vedere se è tutto oro quello che brilla in essa. Si può applicare, in generale, ai fatti che appaiono straordinari o soprannaturali. Bisognerà verificarne il peso (umiltà), la malleabilità (discrezione), la durezza (pazienza), la configurazione (verità) e il colore (carità).

1. *Umiltà*. Chi manifesta questi fenomeni per vanagloria, presunzione, o si rivela egli stesso ansioso e curioso riguardo a rivelazioni o fatti insoliti e non dimostra il peso dell'umiltà che sogliono lasciare nell'uomo le grazie ricevute da Dio, non appare credibile. È però necessario distinguere tra chi manifesta tali fatti in segreto a chi può consigliarlo adeguatamente, o solo per il vero bene di quelli che lo ascoltano, e chi per vanagloria o esibizionismo vuole attirare l'attenzione su di sé. A volte non sarà facile arrivare alla distinzione; ma il comportamento ordinario può servire da prova. Chi si giudica indegno di tali grazie e le rigetta con pudore, dà segno di avere una disposizione adeguata, quando sono vere. Nelle *Vitae Patrum* si racconta il caso di uno che, davanti all'apparizione di Cristo, disse con timore e umiltà: «Non voglio vedere Cristo sulla terra, mi accontenterò di vederlo in cielo»¹.

In ogni modo, l'umiltà apparente si potrà sottoporre a prova per mezzo dei segni successivi.

2. *Discrezione*. Chi si fida troppo del proprio giudizio e della propria opinione, soprattutto nelle cose che lo toccano, normalmente si crede più di quello che è. Questo già lo dispone all'in-

¹ «Nolo videre Christum in terris, Illum in coelis videre contentabor» (PL 73,965).

ganno. Chi è veramente umile è flessibile nel giudizio, e ancor di più quando si tratta di qualcosa che interessa la sua reputazione. La flessibilità di giudizio è propria dell'uomo discreto.

Gerson riflette su quanto sia necessaria la virtù della discrezione: «*Quam parit, nutrit et salvat humilitas verae oboedientiae copulata*»². E Climaco nella *Scala Paradisi* (grad. 23): «Il monaco superbo non ha bisogno di diavoli tentatori; egli stesso è nemico e diavolo a se stesso»³.

3. *Fortezza*. Il carisma vero porta alla perseveranza attraverso le prove, le difficoltà, le mormorazioni, le burle, le ingiurie e le persecuzioni. E questo senza finto eroismo né amarezza, senza considerarsi vittima, ma felice di poter partecipare alla beatitudine promessa dal Signore a chi lo segue (Mt 5,10), senza inorgogliersi per questo. La sua perseveranza è umile e basata sulla speranza che non delude (Rm 5,5), non sulle proprie forze, ma su quelle del Signore che lo conforta (Fil 4,13).

4. *Verità*. Ciò che contraddice la fede o la morale non può venire dallo spirito buono. E neanche ciò che si scopre inutile o vano, perché Dio non fa i suoi doni senza intenzione salvifica e senza cercare un beneficio autentico. Il dono ricevuto, se è genuino, deve resistere al confronto con la parola di Dio già rivelata e con l'interpretazione autentica data dalla Chiesa, e non contraddirla⁴.

La verità è una condizione di possibilità; ma dal fatto che una cosa sia vera e non falsa non consegue che sia quella che adesso Dio vuole che si scelga o che si faccia, preferendola ad altre che anche sono vere. Sarà necessario fare attenzione agli altri segni per verificare che provenga dalla volontà divina o ne sia l'espressione.

5. *Carità*. Qui ci riferiamo all'autentica carità soprannaturale, non a qualsiasi tipo di azione che viene chiamato «amore di Dio o del prossimo». È il frutto prezioso dello Spirito. La crescita in carità, che presuppone la crescita nella disponibilità attuale a qualsiasi volontà manifestata da Dio come sua, è segno di docilità per osservare i comandamenti (cfr. Gv 15,10.14), segno di vero amore.

² La virtù della discrezione «che l'umiltà, sposata alla vera obbedienza, genera, alimenta e salva»: J. Gerson, *Oeuvres complètes*, ed. Glorieux, III, p. 45.

³ PG 88,970.

⁴ Bisogna inoltre vedere se la profezia arriva a compiersi nella realtà (Ger 28,9; Dt 18,22).

Gerson mette in guardia contro i segni confusi di un amore che comincia come familiarità umana, coperta di motivazioni spirituali, per trasformarsi a poco a poco in carnale⁵.

Santa Teresa, a proposito delle persone d'immaginazione debole, leggera, troppo concentrate in se stesse, avverte che bisogna badare a non angustiarle con una durezza che le renda ancora più tristi, sfiduciate e inquiete, perché ciò può aggravare il loro male senza vantaggio; ma consigliarle di non farci caso, che l'inganno è molto possibile. Forse sono malate e bisogna trattarle con pazienza e prudenza caritatevole, ma evitando il danno che possono causare ad altri. Non aver paura che siano cose di Dio; le prove, in questo caso, serviranno anche «a farle crescere e ingrandire di più»⁶ e a progredire nello spirito.

Un solo segno, di quelli indicati da Gerson, in genere non basta, ma bisogna completarlo con gli altri e osservare non solo la loro ripercussione sul carismatico, ma il loro prevedibile influsso sugli altri, poiché i doni carismatici sono concessi per il bene della comunità⁷.

Il celebre caso di suor Maria della Visitazione, monaca di Lisbona, può servire come avvertimento dell'estrema cura che bisogna porre prima di pronunciare un giudizio. I presunti carismi di suor Maria riuscirono a ingannare molti personaggi del suo tempo e anche gli inquisitori, che di solito non si facevano imbrogliare in queste faccende. Anche se la sua costituzione fisica era debole e malaticcia, emerse per le sue doti di amabilità e per il fascino della sua educazione. Fu eletta priora nel 1583. L'anno seguente, al compimento dei trentatré anni di età, finse che Cristo l'avesse ingioiellata con le stimmate della sua passione. La sua fama di carismatica (visioni o messaggi) si divulgò in modo straordinario per il suo tempo. Notizie dei suoi carismi arrivarono fino a Filippo II e al papa Gregorio XIII. Tuttavia nella comunità crebbe la divisione. Più di una, e non solo le invidiose che ci sono sempre, la considerava una truffatrice. La osservarono in segreto ed erano convinte che fingesse. Ma il gruppo di quelle che la favorivano ottenne la maggioranza per la sua rielezione.

⁵ È prudenza sperimentata particolarmente nei casi di persone il cui affetto è marcatamente sensibile, come accade a volte con i presunti carismatici: «Quia potest fieri ut amor a spiritu incipiat, sed vehementer formidandum est ne per blanditias sensim carne consumatur»: J. Gerson, *Oeuvres, op. cit.*, III, p. 51.

⁶ *Mansioni*, 6,3,3.

⁷ Cfr. 1Cor 12,7 e 14,26.

Anche il Maestro Generale dei Predicatori, Sisto Fabri, intervenne nella questione e dette delle regole alla monaca, alle quali essa si mostrò disposta a obbedire e a sottomettersi. Resistette a tal punto che solo la divisione delle monache del suo convento e il suo mettersi in politica la tradirono. Fu messa alla prova dal tribunale dell'Inquisizione. La catinella di acqua calda con il sapone, per mezz'ora, e lo strofinamento con un asciugamano ruvido la portarono prima alla confusione e alla vergogna e poi alla confessione, perché le sue piaghe non resistettero e le mani restarono pulite. Il 15 ottobre del 1588 dichiarò i suoi stratagemmi: tutto era stato frutto del suo ingegno e della sua finzione, non di un patto con il demonio. La vanagloria l'aveva portata a fingere le piaghe e ad assumere il ruolo di liberatrice del suo popolo⁸.

SEGNİ INTERNI AL FENOMENO SPERIMENTATO

Le visioni o le locuzioni si possono sperimentare come esterne al soggetto o come interne allo stesso. Non ha molta importanza. Ciò che importa è tener presenti i segni che le caratterizzano secondo la loro provenienza. Su questo punto seguiremo principalmente santa Teresa⁹. Con ciò non rinunciamo alla norma generale data da san Giovanni della Croce: «L'anima pura, prudente, semplice e umile deve resistere con tanta forza e cura alle rivelazioni e alle visioni come se fossero tentazioni pericolose, poiché non è necessario desiderarle, anzi si devono rifiutare per progredire verso l'unione di amore»¹⁰. Ciò che indichiamo deve servire a chi deve discernere, poiché anche se non lo desidera, il fenomeno può accadere a lui o a un'altra persona. Speriamo di non superare, fuori dell'interesse scientifico-spirituale, i limiti della finalit 

⁸ Cfr. A. Huerga, *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, BAC, Madrid 1988, pp. 290-311; e *Historia de sor María de la Visitaci n*, Flors, Barcelona 1962, pp. 6-112.

⁹ Cfr. *Mansioni*, 6,3,5.

¹⁰ *Salita del monte Carmelo*, 2, c. 27,6. Nel c. 19 dello stesso libro avverte della facilit  con cui l'anima pu  sbagliare, anche quando tali visioni e rivelazioni siano vere e certe «poich  non le sappiamo intendere profondamente e principalmente, n  secondo le intenzioni e il senso che il Signore vi pone» (n. 14). Per questo considera pi  indovinato e sicuro che le anime rifuggano con prudenza da queste cose, abituandosi alla «purezza di spirito nell'oscura fede, la quale   il mezzo dell'unione» (*ibid.*).

con cui espose questi segni santa Teresa, dottore mistico della Chiesa.

Si suole distinguere, quando si tratta di visioni o rivelazioni, tra quelle sensibili (o corporali), quelle immaginarie e quelle intellettuali. Le prime sono considerate più pericolose, perché sono più esposte alle finzioni di Satana. Quelle immaginarie esigono una grande prudenza, perché possono essere gioco della fantasia, allucinazione o semplice inganno del demonio. Quelle intellettuali sono più elevate: si comunicano all'anima in modo spirituale passivo, senza l'intervento di nessuna rappresentazione immaginaria o fisica¹¹.

Con riferimento alle «locuzioni» sentite dall'anima — non importa che si percepiscano come provenienti dall'interno, dall'alto, o dall'esterno, perché possano essere di Dio — l'importante per la santa è che nessuno si consideri migliore per aver ricevuto qualche grazia di questo tipo, ma veda piuttosto come può trarre profitto dalle comunicazioni ricevute: «Forse che Egli (Dio) non ne ha dette molte anche ai farisei?... L'importante è di trarne profitto. Di quelle che non sono pienamente conformi alla sacra Scrittura, non fatene più conto che se le udiste dal demonio in persona»¹².

a) *Quando provengono da Dio*

— s'impongono per la loro potenza, segno del potere e della maestà di Dio che non distrugge, ma accoglie e conforta, assorbe completamente l'attenzione solo su di Lui, così che la persona non può fare a meno di ascoltarlo e tenerne conto;

— la loro comunicazione è chiara, distinta, anche se prima la persona fosse stata distratta;

— se sono parole sostanziali producono quello che dicono; se per esempio ci si dice: «Non temere», il timore sparisce e l'anima si sente con una forza che non aveva;

¹¹ Cfr. Santa Teresa, *Vita* 27,2-6; *Mansioni*, 6, cc. 8-9. La santa dichiara che «questi due modi di visione vengono quasi sempre insieme»; perché così, mentre con gli occhi dell'anima si vede la maestà e la bellezza dell'umanità di Cristo, in quell'altra maniera più elevata si dà a intendere che Dio è onnipotente. Alcune volte il demonio ha cercato di disfare con il suo inganno la visione autentica, con le sue rappresentazioni; ma non può contraffarla del tutto, poiché l'anima gli resiste, si agita e si inquieta, «sino a perdere la divozione e la pace che prima aveva, e a rendersi incapace di fare orazione» (*Vida*, 28,10).

¹² *Mansioni*, 6,3,4.

— lasciano nell'anima una sicurezza che non può essere spezzata dai dubbi che si affacciano all'intelletto o dalle difficoltà che si presenteranno con il tempo, anche se dovesse sembrare che tutto vada al contrario di come era stato inteso;

— non si formano successivamente, come uno le pensa e le compone, ma di colpo si mostrano già formate, senza che usiamo il nostro lavoro e il nostro tempo per farlo;

— in esse spesso si dà a intendere molto di più di quello che i termini usati dicono in sé; contengono profondità che mai l'anima avrebbe conseguito da se stessa, e tutto in una volta;

— l'anima resta con una grande quiete e pace, in raccoglimento soave e propenso alla lode di Dio, come slegata da ciò che impediva il servizio divino e insieme più confusa e persuasa della sua nullità e del suo peccato, più incline a non far nulla che non sia la volontà di Dio e promuovere la sua gloria;

— l'anima, inoltre, si mostra timorosa di sbagliare, se non sottomette tutto all'obbedienza, disposta a rivelare tutto all'autorità della Chiesa e ad attenersi alla sua decisione¹³.

b) Quando sono frutto della propria mente o fantasia

— la persona le può dividere, tagliare e combinare con l'intelletto; sono componibili;

— le parole non hanno quella chiarezza e quella luce superiore; sono piuttosto oscure e contraffatte o complicate e, in fondo, come una chimera o un'illusione costruita che attrae, ma non dà forza interiore né pace;

— non danno più di quello che significano nel loro orizzonte, che non finisce in serenità, o lasciano soddisfatto di sé chi le immagina;

— a volte assomigliano alle idee fisse, compulsive, che schiavizzano la libertà. Altrimenti, sono generalmente come «lampo di pensiero che svanisce e si dimentica»¹⁴.

c) Quando provengono dallo spirito cattivo

— sono generalmente composte con immagini preesistenti o dati dell'esperienza e, se sono estranee, si adattano difficilmente alla realtà in modo pacifico;

¹³ Cfr. *Vita* 25,1-11; *Mansioni*, 6,3,5-18.

¹⁴ *Vita* 25,7.

— in genere sono riproducibili a volontà nel loro contenuto essenziale e divisibili;

— causano timore e schiavitù, come se lasciassero l'anima alla mercé di forze oscure o delle sue stesse forze e del suo orgoglio¹⁵;

— anche se a volte cominciano con l'attrattiva del bene che mostrano in primo piano, alla fine lasciano la persona chiusa nei suoi limiti, la confondono, l'inquietano o la riempiono di problemi, perché non si apra alla fiducia e alla donazione più definitiva e completa a Dio¹⁶;

— non possono falsificare del tutto gli effetti dell'operare divino, perché possono entrare solo attraverso l'immaginazione e la sensibilità. Ma inoltre perché, in fin dei conti, non vogliono condurre a un bene maggiore e definitivo, ma al male; o a lasciare la persona disgustata e le sue forze indebolite nel servizio divino. Altrimenti, più egoista e presuntuosa, più attaccata alla propria volontà e ai propri gusti. Mai più umile, se non è con un'umiltà finta che cerca di attrarre su di sé la compassione o la stima, o che la porta alla timidezza nel servizio divino, alla mancanza di fiducia nella grazia divina o alla disperazione.

CONSIGLI PRATICI

a) La persona che si sente soggetta a fenomeni straordinari che le sembrano soprannaturali

1. Non deve chiudersi in se stessa, ma neanche comunicarli a chiunque. Procuri di non fidarsi di sé e di comunicarli a un sacerdote discreto, spirituale e versato in teologia. Non abbia paura di rifiutare quello che può essere di Dio o di omettere di fare ciò che Dio vuole, a motivo del suo comportamento pru-

¹⁵ Qui trattiamo di fenomeni che possono avere qualche apparenza di spiritualità, o di condurre a qualche buon fine. Ma è chiaro che quando non c'è neanche l'apparenza del bene, anche se il fenomeno è mirabile, non ha niente a vedere con Dio. Di questo tipo di malefici o possessioni abbondano le testimonianze dei nostri giorni: cfr. R. Salvucci, *Indicazioni pastorali di un esorcista*, Ancora, Milano 1992, specialmente nella «Lettera aperta a sua Eccellenza il Segretario generale della Conferenza Episcopale Italiana», pp. 267-270.

¹⁶ «Aggiungo però che se l'anima è umile e nonostante le parole che ode, non agirà che dopo aver preso consiglio, il demonio non le potrà fare gran danno: anzi, non gliene farà affatto»: *Mansioni*, 6,3,16.

dente; perché Dio vuole prima di tutto l'umiltà e l'obbedienza della sua creatura. Ciò che Egli vuole realizzare può farlo senza bisogno della nostra attività personale concreta, poiché può compierlo con molti mezzi. Ma non vuole che facciamo il male per produrre un bene. Invece il nemico vuole ingannare e produrre il male, facendoci sempre credere di valere qualcosa e di essere indispensabili.

2. Non si creda mai migliore per il semplice fatto di aver ricevuto qualche favore straordinario da Dio, ma più obbligata, «perché quanto più uno ha ricevuto, tanto più gli sarà chiesto» (Lc 12,48).

3. In ogni caso, umiliarsi, riconoscersi indegna di tali doni e insistere nell'esercizio della preghiera, della penitenza, dell'obbedienza all'autorità e nella fedeltà al Signore nell'adempimento dei propri obblighi, per evitare il danno dei possibili inganni.

b) Il direttore spirituale o consigliere

1. Non spaventare la persona, né farle perdere la fiducia per comunicare a chi deve ciò che succede; non dare però troppa importanza a questi fenomeni, ma insistere sul pericolo che possono ingannare e sul fatto che la persona non è migliore perché li ha. «Perciò non bisogna né approvare né condannare, ma considerare le virtù. Sarà più santa colei che servirà il Signore con maggiore mortificazione, umiltà e purità di coscienza»¹⁷.

2. Confermare con il suo comportamento i consigli che dà, non mostrando speciale ammirazione, né curiosità, né apprezzamento reale della persona a causa di questi fenomeni che in se stessi non costituiscono la santità. Ma piuttosto indirizzarne l'interesse alla cura delle solide virtù, e osservare da parte sua i segni che si verificano nella persona e nelle sue narrazioni.

3. Non contribuire alla divulgazione dei fatti, né alla formazione di un ambiente di ammirazione intorno all'interessato. Procurare d'informarsi debitamente con libri di buona dottrina o con qualcuno che possa consigliare bene, consapevole della propria responsabilità davanti alla persona e davanti allo scandalo o all'inganno degli altri.

¹⁷ *Mansioni*, 6,8,10.

È evidente l'esistenza in molti Paesi, anche del primo mondo, di ambienti o persone che cercano un sostitutivo della fede che loro manca nell'esperienza di fenomeni estranei, sette, spiritismo, parapsicologia e altre manifestazioni simili. A chi desidera applicare il discernimento «spirituale» a questo tipo di fenomeni, non si presenta normalmente una grande difficoltà, poiché la differenza tra quel mondo tenebroso e quello della fede è come passare dalla notte al giorno. Il credente cerca la comprensione dei misteri, sobriamente e religiosamente, alla luce della fede, sotto la guida del magistero della Chiesa.

Chi penetra nel mondo dell'occultismo è spinto da un desiderio di entrare nei segreti naturali o preternaturali che lo superano, o cercando di dominarli per mezzo di tecniche che si presentano con apparenze più o meno scientifiche, ma sempre parascientifiche, o dandosi a mezzi o poteri occulti.

La fede cristiana risponde alla rivelazione manifestata in Cristo, per mezzo della sua Chiesa. Implica un abbandono in Cristo del quale ci siamo fidati, perché merita la nostra totale adesione. Accetta i limiti posti dalla natura e la progressività della penetrazione umana nei segreti naturali per mezzo della vera scienza, che ha i suoi metodi propri e il suo cammino alla luce dell'intelligenza. La rivelazione cristiana non vuole soddisfare la curiosità naturale dell'uomo sul cosmo, ma il suo fine è essenzialmente salvifico; ci manifesta il disegno di Dio relativamente all'uomo. Tale disegno della rivelazione si è compiuto definitivamente in Cristo. Il cristiano non può attendere una rivelazione pubblica nuova che non sia contenuta già in quella realizzata in Cristo. Egli è la via, la verità e la vita per l'uomo. Non c'è e non può aspettarsi altro per la vera vita.

In ogni proposito occultistico c'è un po' di curiosità, mista a un desiderio più o meno nascosto di dominare. Non accetta la gratuità della rivelazione divina. Non accetta il mezzo sacramentale scelto da Cristo per la comunicazione della grazia, giacché la successione apostolica e la Chiesa si sottraggono, in quanto istituzione divina, all'arbitrio dell'uomo.

L'atteggiamento del superstizioso o dell'occultista è caratterizzato dal cercare certezze esistenziali, non appoggiandosi alla fede in Cristo e al ragionevole abbandono incluso in essa, ma si affida al suo gusto o modo, e secondo i suoi stessi impulsi

sentimentali. Non si lascia guidare dal mezzo scelto da Dio, né si uniforma alle esigenze poste da Lui. Così non raggiunge la pace e la luce crescente nell'intimità divina, ma la curiosità inquieta che non si sazia mai e lo fa cadere sempre più profondamente nel baratro o nell'inganno di chi si approfitta dell'ignoranza o si appoggia alle forze del maligno.

BIBLIOGRAFIA

- Guibert J. de, *Leçons de théologie spirituelle*, lez. 24.
- Guzzetti G. B., *Inchiesta sull'occultismo e il paranormale*, Piemme, Casale Monferrato 1993.
- Kurz W. S., *Test Every Prophecy: Ignatian Helps for Pauline Discernment*: Review for Religious 40 (1981) 689-707.
- Introvigne M. (a cura di), *Lo spiritismo*, Ldc, Leumann-Torino 1989.
- Marcozzi V., *Fenomeni paranormali e doni mistici*, Torino 1990.
- Ouellet C., *Discernement et visions*: Cahiers de spiritualité ignatienne 9 (1985) 103-117.
- Salvucci R., *Indicazioni pastorali di un esorcista*, Ancora, Milano 1992.
- San Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, lib. 2, cc. 1, 19-21, 27.
- Santa Teresa di Gesù, *Vita*, cc. 25-30; *Seste mansioni*, cc. 3, 6, 8 e 9.

DISCERNIMENTO DEL VERO ATTEGGIAMENTO ECCLESIALE

IL PROBLEMA

La situazione del credente oggi, in un mondo di comunicazioni costanti e universali, in mezzo a persone non credenti, o credenti di altre religioni, o cristiani di confessioni diverse, può spesso essere occasione perché in lui sfumi o si perda il necessario criterio e atteggiamento ecclesiali. Sotto apparenze di ecumenismo, tolleranza o necessaria immersione nel mondo attuale, si possono presentare opinioni o atteggiamenti tentatori che non corrispondono alla fede, che non sono coerenti con la totalità della fede e della fiducia in Cristo e nelle sue promesse di perenne assistenza alla Chiesa. Il concilio Vaticano II, nel decreto *Unitatis redintegratio*, afferma chiaramente: «Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso» (n. 11)¹.

Sant'Ignazio di Loyola aveva già conosciuto l'esperienza di un mondo cristiano diviso, di una mentalità indipendente e critica, che avrebbe finito per separarsi sempre di più dall'unità nella fede. E la divisione nella fede si traduce in differenza di vita, come la perdita di vita spirituale è già o si traduce generalmente in allontanamento o perdita della fede. Desideroso di

¹ Cfr. la sua conclusione: «La loro azione ecumenica non può essere se non pienamente e sinceramente cattolica, cioè fedele alla verità che abbiamo ricevuta dagli Apostoli e dai Padri, e consona con la fede che la Chiesa cattolica ha sempre professato, e insieme protesa a quella pienezza, con la quale il Signore vuol che cresca il suo Corpo nel corso dei secoli» (*ibid.*, n. 24).

assicurare a chi fa l'esperienza spirituale degli *Esercizi* una serie di segni con i quali potersi orientare nella fedeltà alla fede nella Chiesa, come Sposa di Cristo e Madre nostra, sant'Ignazio lascia alla fine del suo libro quelle che chiama «Regole per il vero atteggiamento (= senso) che dobbiamo avere nella Chiesa militante»². Sono come il risultato dell'applicazione del discernimento del vero criterio ecclesiale a una determinata epoca. Ma poiché si basano su principi che si manifestano studiando queste regole diligentemente e a fondo, e che sono perenni, possono servire anche oggi per ispirare le nostre riflessioni quando vogliamo esercitare quello stesso discernimento.

Tratteremo qui tale tema, giacché in parte si riferisce ad azioni esterne o manifestazioni con cui si dimostra la mancanza del vero atteggiamento ecclesiale (negli atti di culto o comportamenti con la gerarchia, o nel modo di predicare o esprimere le proprie opinioni teologiche o i comportamenti disciplinari), anche se, in fondo, quelli che si cerca di discernere e di suscitare sono atteggiamenti interiori ed esteriori che rispondano a un vero «criterio» ecclesiale.

Il titolo parla di «vero senso». E qui «senso» ha il significato di mentalità e atteggiamento affettivo corrispondente, qualcosa di simile a *sensum* o *noûn*, quando san Paolo dice che abbiamo ricevuto in dono da lassù il «*sensum Christi*» (1Cor 2,16). Nel nostro caso, questo «vero criterio che dobbiamo avere nella Chiesa militante» sarebbe il «*sensum Ecclesiae*». È un concetto unito al criterio per giudicare e valutare, per agire d'accordo con ciò che è in realtà la Chiesa, dal punto di vista della fede. Le condotte alle quali si riferisce ognuna delle regole sono quelle che appartengono a chi ha questo criterio di Chiesa. La loro mancanza, o gli atteggiamenti contrari, saranno indizi della mancanza di questo vero «senso» ecclesiale.

I CRITERI DI QUESTO DISCERNIMENTO

I principi che guidano questo discernimento spirituale si basano sul lasciarsi illuminare dalla fede nella realtà di ciò che è la Chiesa secondo la rivelazione cristiana. Sono esposti nelle regole 1 e 13. Sono le verità di fede nella parola di Dio che ci

² Cfr. *Esercizi spirituali*, nn. 352-370.

presenta la Chiesa come la «Sposa di Cristo» e nostra «Madre». Già nell'Antico Testamento appare questo modo di Dio di rivolgersi al suo popolo eletto con l'immagine della «sposa»³. Sant'Ignazio riconosce questo linguaggio come applicabile alla Chiesa, e di fatto applicato nel Nuovo Testamento, specialmente in Ef 5,23-32 e Ap 19,7-9; 21,2.9-14. Cristo ha come unica Sposa la sua Chiesa (cfr. Ct 6,8) e la Chiesa come unico Sposo Cristo. La sua unione con Lui, secondo l'insegnamento di san Paolo (Ef 5,23-32), è il mistero di unità e amore al quale fa riferimento il matrimonio cristiano. E siccome chi si unisce al Signore forma con Lui un solo spirito (1Cor 6,17), la Chiesa, unita al suo Sposo per volontà dello stesso Cristo, forma un solo Spirito con Lui. Con il dono del suo Spirito, Cristo la invia a tutto il mondo a predicare il vangelo e a rigenerare alla vita divina mediante il battesimo (Mt 28,16-20), costituendola così madre universale di coloro che rinascono con l'acqua e con lo Spirito e, perciò, Madre nostra (Gal 4,4-5.26-31). Con lei, secondo la sua promessa, Cristo starà fino alla fine dei tempi, aiutandola a compiere immancabilmente la sua missione.

Sant'Ignazio è consapevole che lo Spirito Santo insegnerà alla Chiesa tutta la verità (Gv 16,13) e che, per questo, è stata costituita «casa di Dio... colonna e sostegno della verità» (1Tm 3,15). Questa è la Chiesa militante, «l'unica Chiesa di Cristo...», e che il Salvatore nostro, dopo la sua risurrezione, diede da passare a Pietro, affidandone a Lui e agli altri Apostoli la diffusione e la guida»⁴, governata oggi dai vescovi, suoi pastori, che il concilio Vaticano II presenta come successori degli Apostoli; «chi li ascolta, ascolta Cristo, chi li disprezza, disprezza Cristo e Colui che ha mandato Cristo»⁵. Per questo fissa come principio generale del suo discernimento: «Messo da parte ogni giudizio, dobbiamo avere l'animo disposto e pronto a obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo Nostro Signore che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica» (1^a reg.); e, di conseguenza, dobbiamo sempre sostenere come certo quello che la Chiesa dà per certo con il suo Magistero, per indovinare in tutto e seguirla nel suo governo: «Perché crediamo che quello spirito che ci go-

³ Cfr. la lettera al Negus del 23 febbraio 1555, dove cita Ct 6,8 e Os 1,11 (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 190).

⁴ Cfr. *Lumen gentium*, n. 8.

⁵ Cfr. *ibid.*, n. 20; sant'Ignazio di Loyola, *Il messaggio del suo epistolario*, pp. 190-197.

verna e ci sorregge, per la salvezza delle nostre anime, sia lo stesso in Cristo Nostro Signore, che è lo sposo, e nella Chiesa, che è la sua sposa. Infatti la nostra santa madre Chiesa è retta e governata dallo stesso Spirito e Signore Nostro il quale dettò i dieci comandamenti» (13^a reg.)⁶.

Con questo principio dà la prima, più importante e più generale norma per discernere in qualsiasi tempo il «senso» di Chiesa». Chi ha quell'atteggiamento di fede e quella disponibilità verso la guida e il governo della Chiesa, mostra con ciò di avere il vero «senso» ecclesiale; chi non ce l'ha o è deficiente in qualcosa, mostra di mancare di quel «senso» ecclesiale: o che ha ancora bisogno di maturare in esso.

ALCUNE APPLICAZIONI CONCRETE

Seguendo le *Regole* che commentiamo qui, troviamo l'applicazione a pratiche culturali o di convivenza ecclesiale, a posizioni su dottrine e ai modi di comunicarle.

Disciplina culturale e sacramentale

I casi concreti citati nelle regole 2^a-8^a sono esempi che in parte possono variare secondo le epoche⁷, poiché sappiamo che la disciplina del culto e dei sacramenti si deve adattare ai tempi, con l'autorità della Chiesa, nelle «istituzioni che sono soggette a mutamenti»⁸. Ma appaiono conclusi dalla regola 9^a che

⁶ Il santo usa lo stesso paragone fatto poco prima da Erasmo; ma dandogli il significato di piena fiducia a Cristo che comanda di ascoltarla e di seguirla, e di non mettere in primo luogo quello che sembra evidenza umana. Erasmo diceva che ciò che è bianco non diventerà nero perché il papa lo definisca così; ma aggiungeva che non farà mai una cosa simile (cfr. *Opera omnia* [1706] IX, 517). Invece sant'Ignazio scrive: «...dobbiamo sempre ritenere che quello che vediamo bianco sia nero, se lo dice la Chiesa gerarchica...» (reg. 13^a); perché sa che l'uomo si può ingannare nella sua valutazione: «quello che vediamo»; ma la Chiesa no, quando definisce («dice»), perché questo implicherebbe il non compimento della promessa di Cristo.

⁷ Lì si indica di lodare la confessione, la messa e la comunione frequente con le dovute disposizioni, i canti, i salmi, le orazioni, la vita religiosa, la verginità, i voti sulle cose che conducono alla perfezione evangelica, il culto dei santi e delle loro reliquie, i digiuni, le astinenze ordinate dalla Chiesa, gli ornamenti e gli edifici sacri, la venerazione di immagini ecc. Oggi si potrebbero enumerare e aggiungere per la stessa ragione: la liturgia in lingua volgare, la concelebrazione, le paraliturgie penitenziali nelle condizioni ordinate dalla Chiesa, l'adorazione eucaristica ecc.

⁸ Cfr. la costituzione sulla riforma liturgica del concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 1.

dà la norma a cui tutti si possono riferire e che può applicarsi a qualunque altra condotta che possa essere proposta con il tempo: «Si lodino, infine, tutti i precetti della Chiesa, con l'esser pronto a cercare argomenti in loro difesa e mai contro di essi».

Chi vive la fede amorosa e riverente per la Chiesa e la disponibilità alla sua guida, sa che anche in quelle cose mutevoli è alla responsabilità dei pastori che spetta l'ultima parola su ciò che si deve seguire e praticare per il bene comune, e ai fedeli la responsabilità dell'obbedienza e della collaborazione. Per questo sarà segno di «senso» ecclesiale «lodare», come ripetono le regole citate, tutto ciò che la Chiesa approva e promuove con la sua autorità per il bene delle anime e ciò che ordina che si osservi.

Questo non vuole dire che, come ogni pratica umana, non sia esposta alla deformazione e all'abuso da parte di chi la esercita; ma in se stessa e come la raccomanda la Chiesa, non può mancare di essere buono seguirla e di condurre al bene, essendo volontà di Dio guidare la sua Chiesa per mezzo dei pastori, in comunione con il supremo pastore. Lodarla è procedere nella gioia di chi si sente in comunione con tutto il Corpo di Cristo e sente che sta vivendo della sua stessa vita. Parlar male di tali cambiamenti o disposizioni vigenti implicherà, normalmente, mancanza di prudenza e di carità, mancanza di comunione vitale e di piena collaborazione al bene comune, orgoglio e autosufficienza, quando non scandalo per la fede dei semplici che non sanno distinguere tra quello che è una critica diretta all'abuso e la critica di ciò che ha stabilito e promosso la Chiesa; tra quello che si riferisce a una pratica mutevole e quello che può toccare ciò che in essa è immutabile. La critica dell'abuso dovrebbe sempre andare chiaramente distinta e accompagnata dalla lode dell'uso raccomandato e voluto dalla Chiesa⁹.

Chi non fa così, o non ha acquisito il vero atteggiamento («senso») di Chiesa o ha ancora bisogno di migliorarsi in esso.

Convivenza ecclesiale

Per quanto riguarda la convivenza nella Chiesa con il vero atteggiamento ecclesiale, nelle regole ignaziane (10^a-12^a) ci so-

⁹ Questo non esclude che si possano far presenti e promuovere con i mezzi approvati i cambiamenti che sembrano opportuni per il maggior bene comune nel futuro, con il consenso dell'autorità competente.

no tre temi fondamentali di grande attualità: la relazione con le persone e i loro difetti, con il pluralismo di opinioni e di modi di accostarsi alla dottrina, e con l'autorità morale del presente e del passato.

a) Il segno che ci viene offerto per distinguere il vero atteggiamento ecclesiale è quello dell'autentica carità che si mostra nella discrezione, nel sacrificio personale e nella paziente speranza. Non bastano la sincerità e l'ansia di giustizia per affrontare le persone e i loro difetti, quando quegli atteggiamenti non sono improntati alla carità. Perché allora possono diventare semplice sfogo rivendicativo, vanità demagogica o impazienza estranea all'orizzonte della fede e della speranza soprannaturali, assenza di spirito di comunione.

Perciò si conclude che il vero atteggiamento ecclesiale è più pronto a riconoscere la bontà e a lodare ciò che è comandato e la condotta di quelli che governano, che a parlare contro di essi. Non perché non si abbia coscienza delle obiettive deficienze esistenti in tutto ciò che è umano, e ancor di più in alcune persone concrete, ma perché la carità discreta mira a fare il bene e non il male. E ne conseguirebbe il male per quelli che non sono preparati a distinguere, per ignoranza o passione, tra ciò che è la persona e ciò che rappresenta; tra ciò che ordina con autorità e dev'essere obbedito e quelle che sono le sue deficienze morali, debolezze o mancanza di esemplarità, che non toccano per niente il fondamento dell'autorità ricevuta da Dio nell'ambito in cui gli spetta decidere o legiferare¹⁰.

La carità autentica cerca il rimedio, non lo sfogo o la rivendicazione e questo esige a volte pazienza e sacrificio personale, andando a parlare all'interessato direttamente o per mezzo di chi può avere maggior possibilità di ottenere la correzione o il rimedio.

«La carità è magnanima, è benigna... non si adira, non tiene conto del male ricevuto... tutto spera, tutto sopporta» (1Cor 13,4-7). È chiaro che gli atteggiamenti contrari non portano il sigillo dello Spirito buono, ma di quello cattivo; non creano co-

¹⁰ «Il superiore infatti deve essere obbedito non già perché sia molto prudente, né perché sia molto buono, né perché sia molto dotato di qualsiasi altro dono di Dio nostro Signore, ma perché ne fa le veci e ne ha l'autorità. Dice infatti l'eterna verità: "Chi ascolta voi ascolta me; chi disprezza voi disprezza me" (Lc 10,16)»: *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Utet, Torino 1977, p. 786. Questa è la dottrina universale dell'obbedienza cristiana, non riservata all'obbedienza nella vita consacrata.

munzione, ma contribuiscono a fomentare la divisione, l'exasperazione, lo scandalo e la rovina¹¹.

b) Con relazione al pluralismo in tendenze o posizioni diverse su cose opinabili, o nei vari modi di focalizzare gli studi e le dottrine, come sono: la teologia sistematica (più razionale) o quella positiva (più basata sull'analisi diretta di testi biblici, patristici, magisteriali, canonici ecc.); la trattazione più dottrinale (di nozioni) o più attenta alle conseguenze morali e spirituali ecc.: anche qui il segno è quello della carità integratrice. Il vero atteggiamento ecclesiale non condanna senza conoscere la causa, non rifiuta globalmente senza apprezzare ciò che ci può essere di buono, bada alla comunione e all'aiuto e alla complementarità delle varie tendenze o dei vari carismi: «Non spegnete lo Spirito... Esaminate ogni cosa: ritenete ciò che è buono. Tenetevi lontano da ogni sorta di male» (1Ts 5,19-21).

c) Con relazione alle autorità morali del presente o del passato, non cerca il confronto imprudente o di parte che divide, ma rispetta i tempi e attende il giudizio di Dio¹². Né nell'aspetto della santità o dignità morale, né in quello della sapienza ecclesiale, essendoci di mezzo l'autorità già mediatrice della nostra Madre Chiesa con il suo riconoscimento ufficiale, da parte nostra non bisogna contrapporre una preferenza personale che possa causare divisione, invece di assommare tutte le cose buone di cui lo Spirito è andato arricchendola con la sua guida che non comincia adesso. Quando a suo tempo si chiarirà ciò che adesso ancora non sappiamo o che non è stato ancora chiarito sui viventi o sui morti, anche allora saremo disposti ad accettarlo, dato che il principio di adesione è lo stesso: non il nostro giudi-

¹¹ Cfr. i segni dati da san Paolo per distinguere i frutti dello Spirito da quelli della carne (Gal 5,22-25.16-21).

¹² «Dobbiamo guardarci dal paragonare noi vivi con i beati defunti, perché sbagliamo non poco quando diciamo: "Questi sa più di sant'Agostino"; "è come o più di san Francesco"; "per bontà e santità è un altro san Paolo" ecc.» (regola 12^a: *Esercizi*, n. 364). Quanto alle autorità dottrinali nella Chiesa, aveva scritto: «Si lodi la dottrina positiva e quella scolastica, perché, come è più proprio dei dottori positivi, quali ad esempio san Girolamo, sant'Agostino e san Gregorio ecc., muovere i sentimenti per amare e servire in tutto Dio Nostro Signore, così è più proprio degli scolastici, quali san Tommaso, san Bonaventura, il Maestro delle sentenze ecc., definire o chiarire, nei nostri tempi, le cose necessarie alla salute eterna, anche in vista di meglio combattere e spiegare tutti gli errori e tutti gli inganni. Infatti i dottori scolastici, essendo più moderni, non solo utilizzano la vera conoscenza della Sacra Scrittura e dei santi dottori positivi, ma, illuminati e rischiarati dalla virtù divina, si servono anche dei concili, dei canonici e delle costituzioni della nostra santa Madre Chiesa» (regola 11^a: *Esercizi*, n. 363).

zio personale, limitato e di parte, ma l'affidabilità dello Spirito Santo che guida la Chiesa attraverso i tempi con la sua assistenza¹³.

Modo di comunicare la dottrina

L'altro ambito su cui fissa l'attenzione sant'Ignazio per scoprire il vero «senso» di Chiesa è il modo di comunicare le dottrine della fede. In concreto: la sua attenzione si rivolge a problemi che, come la predestinazione, la relazione tra fede e opere, libertà e grazia, erano in primo piano nell'attualità del secolo XVI e nella controversia protestante. Ma chi non vede la ripercussione in ogni tempo di questi misteri, e la necessità in ogni tempo di trasmetterli con il vero «senso» del mistero, quello che implica l'insegnamento della Chiesa?

La carità nell'apostolo deve spingerlo a edificare con le sue parole, non a distruggere o danneggiare. Si distrugge il mistero e si danneggia il ricevitore della dottrina quando con posizione umana, faziosa e poco attenta, si mira più a essere accettato che all'atto di fede che bisogna risvegliare in chi ascolta, e agli atteggiamenti cristiani che da questa dottrina si devono derivare in ordine alla santità. La fede nel mistero di una verità rivelata divinamente è fede se l'assenso si basa sull'autorità di Dio che rivela, e non sull'evidenza intrinseca dei termini in cui il mistero è enunciato. Proprio per questo la fede non può essere parziale: un mistero sì, l'altro che mi sembra più difficile no. Perché il dovere di assenso non dipende dalla difficoltà maggiore o minore della materia rivelata da Dio perché la crediamo e otteniamo i benefici che ne conseguono, ma dal fatto che è Lui, che non può ingannarsi né vuole ingannarci, a manifestarla.

Di conseguenza, coerente con la natura della fede e con il mistero di Dio è che la verità manifestata come mistero non sia evidente nei termini in cui si propone. Proprio perché risulta dal conciliare tra sé due affermazioni la cui possibilità di conciliazione non raggiunge la ragione umana, ma che esaminate a fondo non sono contraddittorie, e solo per l'autorità dell'infinita intelligenza divina che le rivela, non per l'evidenza intrin-

¹³ Qui non si tratta del grado di adesione, secondo il grado dell'obbligazione imposta. Non si nega la diversità di grado. Si prescinde da essa, per affermare la regola di obbedienza, prudenza e carità con cui è sempre retto il vero atteggiamento ecclesiale.

seca dei loro termini, si accetta tale mistero, ed è ragionevole che gli si dia il consenso di fede.

Così una razionalizzazione che ne distrugga il mistero e che voglia basare su di essa il consenso, snatura il mistero, toglie il merito, impedisce l'atto di fede e le conseguenze salvifiche a cui ci condurrebbe la verità divina rivelata. «Benché sia molto vero — dirà sant'Ignazio — che nessuno può salvarsi senza essere predestinato e senza avere la fede e la grazia, tuttavia bisogna fare molta attenzione al modo di parlare e di discutere su tutte queste cose» (reg. 14^a).

Nella realtà concreta: è una verità il mistero della predestinazione, ma non parlarne in modo tale, o con tale insistenza unilaterale, che la persona possa concludere che non sono necessarie le opere buone o non si curi di lavorare alla sua salvezza con timore e tremore (cfr. Fil 2, 12). Così si otterrebbe solo la distruzione di uno dei due misteri rivelati (la necessità della predestinazione, o la necessità delle opere buone nel soggetto responsabile) e il disinteresse per il comportamento che conduce alla salvezza, con tutte le disastrose conseguenze per la persona che ascolta¹⁴.

Per la salvezza è necessaria la fede, ed è necessario che sia fede informata alla carità (osservanza dei comandamenti): non insistere perciò in modo tale sulla fede, o senza le distinzioni e i chiarimenti necessari, che gli ascoltatori trascurino il fatto che deve essere improntata alla carità (le opere buone). Grazia è la salvezza e la santificazione, ma la grazia può essere rifiutata dalla libertà, richiede la nostra collaborazione. Non parlare in modo tale che si cada nel quietismo, come se senza il consenso e la cooperazione del libero arbitrio dell'uomo si possano realizzare la salvezza e la santificazione dell'uomo responsabile, a ciò chiamato¹⁵.

¹⁴ «Abitualmente non si deve parlare molto della predestinazione; ma se in qualche modo e alcune volte se ne dovrà parlare, si faccia in modo tale che il popolo semplice non cada in alcun errore, come quando si dice: "Se dovrò essere salvo o dannato, già è stato deciso e le cose non cambieranno, agisca io bene o male". Perché così si diventa pigri e ci si disinteressa delle opere che conducono alla salvezza e al vantaggio spirituale delle proprie anime» (regola 15^a: *Esercizi*, n. 367).

¹⁵ «Per lo stesso motivo si deve fare attenzione perché, col parlare molto e con molto trasporto della fede senza alcuna distinzione o spiegazione, non si dia occasione al popolo di diventare lento e pigro nell'operare, e questo sia prima che la fede venga informata dalla carità, sia dopo» (regola 16^a: *Esercizi*, n. 368). «Allo stesso modo non si deve parlare lungamente e insistentemente della grazia da inoculare quel veleno che toglie la libertà. Quindi, sulla fede e sulla grazia si può dire tutto quello che con l'aiuto divino sarà possibile per la maggior lode della sua Divina Maestà; ma, specialmente ai tempi nostri così pericolosi, si dovrà fare in modi e termini tali che le opere e il libero arbitrio non ne subiscano danno o siano ritenuti un niente» (regola 17^a: *Esercizi*, n. 369).

Importante è insistere sull'amore di Dio e bisogna stimare molto servire Dio per puro amore, ma non in modo tale che non si stimi il timore, o si impedisca il bene che il Signore, con l'aiuto del timore che fa uscire dal peccato e arrivare all'amore, ha voluto ottenere dagli uomini che ne hanno bisogno¹⁶ con la sua divina pedagogia.

Il cristiano con vero «senso» di Chiesa deve mantenere il mistero comunicato dalla Chiesa, senza volerlo sostituire con le sue razionalizzazioni, poiché non deve cercare il proprio trionfo né quello delle sue idee, ma quello di Gesù Cristo e della fede in lui, essendo fedele nel mantenere vivo ed efficace il deposito di fede che gli è stato affidato (1Tm 6,20; 2Tm 3,14). Chi preferisce i suoi gusti, le sue tendenze o ideologie alla fedeltà al deposito ricevuto, e il suo trionfo umano, le sue originalità, o la sua facile demagogia, all'edificazione dei fedeli, nella fede e nel bene spirituale, o si aspetta di più dalle sue invenzioni e idee che dalla divina forza trasformatrice dei misteri rivelati da Dio, dimostra di non avere il vero atteggiamento della vita di fede nella Chiesa, o di aver bisogno di migliorarlo.

Ma le applicazioni si possono fare con qualunque altro tipo di verità rivelata e resa oggi problematica. È necessaria l'inculturazione, come processo di incarnazione della fede in tutto quello che è accettabile delle diverse culture; ma il vero criterio ecclesiale non insisterà né porterà a parlare in modo tale che si dimentichi l'unica salvezza offerta da Cristo quando ha chiamato gli uomini alla sua Chiesa. È giusto riconoscere la presenza dei doni carismatici nella Chiesa ed esserne grati, ma non parlare in modo tale e non valutarli unilateralmente, tanto da far dimenticare la necessità di sottoporli al discernimento e all'accettazione della gerarchia, che deve vegliare per evitare falsificazioni e perché operino per il bene comune. Necessarie sono la preghiera e le pratiche di devozione, poiché la vera carità ha come oggetto primario Dio nostro Signore; ma senza dimenticare la necessità e il dovere di stato, del lavoro temporale ri-

¹⁶ «Sebbene si debba stimare soprattutto il servire molto Dio nostro Signore per puro amore, tuttavia si deve lodare molto il timore della sua Divina Maestà. Infatti non soltanto il timore filiale è cosa pia e santissima, ma qualora non si arrivasse ad altra cosa migliore o più utile, anche il timore servile aiuta molto ad uscire dal peccato mortale. Una volta uscite, si può facilmente arrivare a quel timore filiale che è pienamente accetto e gradito a Dio Nostro Signore, perché è strettamente collegato con l'amore divino» (regola 18^a: *Esercizi*, n. 370).

chiesto dalla giustizia, e la manifestazione autentica della carità cristiana che è l'amore per il prossimo, la misericordia e l'aiuto al bisognoso, la partecipazione con l'impegno personale nell'ordinamento cristiano delle realtà temporali: sono occupazioni nelle quali ognuna deve dimostrare l'autenticità cristiana dell'altra. È vero che siamo stati chiamati a vivere la fede in comunità, ma è anche vero che questa non diluisce la responsabilità della nostra risposta personale a Dio. E potremmo continuare così la lista, secondo i temi discussi in ogni tempo.

CONCLUSIONE

Negli atteggiamenti che si prendono rispetto alla disciplina del culto e dei sacramenti, nella convivenza ecclesiale e nel modo di comunicare la fede, sia nella conversazione che nella predicazione, possiamo trovare i segni indicativi di chi ha il vero «senso» ecclesiale o no, o se sia necessario ancora maturare e progredire in esso. Possiamo osservarlo in noi stessi o in altri, per non farci ingannare da falsi profeti, o da atteggiamenti di deviazione che non contribuiscono alla comunione nella Chiesa e, di conseguenza, neanche al profitto spirituale; poiché non sono le nostre opinioni che santificano o salvano, ma l'accettazione in carità del mistero rivelato in Cristo, nell'integrità delle verità in esso contenute.

Sant'Ignazio ci ha lasciato alcune regole per poter identificare questi segni, alle quali ci siamo ispirati nel redigere questo capitolo. L'addentrarci nel loro profondo significato ci permette di riconoscerne la validità attuale, essendo principi basati sulla fede, con la quale deve confrontarsi ogni proposito di discernimento spirituale.

BIBLIOGRAFIA

- Aa.vv., *Sentire con la Chiesa*, CIS, Roma 1980.
Brien L., *Des garanties sûres de fidélité à l'Esprit: Cahiers de spiritualité ignatienne* 3 (1979) 201-205.
Corella J., *Ejercicios espirituales para desarrollar el sentido de Iglesia: Manresa* 62 (1990) 5-24.
Dhotel J.-C., *Actualiser les Règles d'Ignace?*: *Christus* 34 (1987) 355-368.

- Granero J. M., *Sentir con la Iglesia*: Manresa 47 (1975) 291-310.
- Leturia P. de, *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, in *Estudios ignacianos*, Roma 1957, II, 149-186.
- Losada J., *Las Reglas para un recto sentir en la Iglesia: alcance eclesiológico*: Miscelánea Comillas 49 (1991) 383-412.
- Loser W., *Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung*: Geist und Leben 57 (1984) 341-352.
- Mendizábal, L., *Reglas ignacianas sobre el sentido verdadero en la Iglesia*, in *VIII Semanas de teología espiritual*, CETE, Madrid 1983, 193-223.
- Ruiz Jurado M., *Discernimiento ignaciano del sentido eclesial*: Manresa 61 (1991) 213-223.
- Segura F., *Las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia*: Manresa 58 (1986) 199-208.

DISCERNIMENTO DI ISPIRAZIONI E MOZIONI INTERIORI

STATO DELLA QUESTIONE

Abbiamo seguito un cammino che ci ha condotti dai fenomeni osservabili, esterni al soggetto, a quelli più interni e, in questi ultimi, da quelli straordinari a quelli più ordinari: le luci e le mozioni dello Spirito, nelle quali Leone XIII trova l'inizio, il progresso e la perfezione della vita spirituale cristiana¹, e anche i movimenti più o meno potenti della concupiscenza e delle tentazioni di Satana (cfr. Ef 6,10-13; 1Pt 5,8-9; Gc 1,14-15), ostacoli e tentazioni ordinarie sulla strada della santificazione. A queste mozioni² della vita spirituale si sono riferiti, a partire dal vangelo e da altri scritti del Nuovo Testamento, non pochi Padri della Chiesa e autori spirituali dall'inizio del cristianesimo fino ai giorni nostri. E hanno affermato la necessità di applicar loro la «discrezione» o discernimento³.

¹ Enciclica *Divinum illud* sullo Spirito Santo: ASS 29 (1987) 653: «In his autem numeribus (Spiritus Sancti) sunt arcanæ illae admonitiones invitationesque, quae instinctu Sancti Spiritus identidem in mentibus animisque excitantur».

² Non escludiamo che si riferisca anche ad altre grazie o ad altri doni più straordinari; ma sono quelli ordinari che ha generalmente presenti Leone XIII quando fa l'applicazione.

³ Già Origene, chiamandole *cogitationes* (pensieri), dice di esse: «Invenimus quod aliquotiens ex nobis ipsis procedant, aliquotiens a contrariis virtutibus concitentur, interdum etiam a Deo vel a sanctis angelis inmittantur» (*Peri archôn* III, 2,4: SC 268,168). E, di seguito, cita, a sostegno biblico sui pensieri che provengono da noi stessi, il salmo 75,11; su quelli che provengono dal maligno o dagli spiriti cattivi: Qo 10,4; 2Cor 10,5; Gv 13,2; Ef 6,12. E su quelli che provengono da Dio o per mezzo degli spiriti buoni: Sal 83,6; 2Cor 8,16. E Cassiano: «Illud sane prae omnibus nosse debemus tria cogitationum nostrarum esse principia, id est ex Deo, ex diabolo et ex nobis...» (*Collationes*

Origene sviluppava la sua dottrina su questo tema in *De principiis* III,2-3 e vi affermava che l'uomo è tentato dalla sua stessa concupiscenza, anche se Dio dà il potere di vincere queste tentazioni. Ma aggiungeva che l'uomo è anche sottoposto agli influssi di spiriti opposti tra di loro. Descriveva questi influssi come pensieri (*cogitationes*), ricordo di qualche fatto (*memoria quorumcumque gestorum*), o contemplazione di qualche cosa (*quarumlibet rerum contemplatio*). Procedono dalla persona, o vengono suggeriti all'anima o fomentati da spiriti diversi.

Origene era molto chiaro e insistente sulla libertà che resta all'uomo di consentire e assecondare tali inclinazioni o suggerimenti⁴.

Nella storia della spiritualità cristiana, come abbiamo visto o sappiamo già, di essi trattarono particolarmente Cassiano nelle *Collationes* (2,7 e 18), Diadoco in *De perfectione spirituali*, san Bernardo in vari *Sermones*, san Tommaso d'Aquino⁵, santa Caterina da Siena nel *Dialogo*, san Bernardino in *De inspirationibus*, Gerson in *De probatione spirituum* e *De distinctione verarum revelationum a falsis*, Dionisio il Certosino in *De discretione et examinatione spirituum*, san Francesco di Sales in *Traité de l'amour divin* (lib. VIII, cc. 10-13), Álvarez de Paz in *De inquisitione pacis* (Appendice), Godínez in *Práctica de la teología mística*, il cardinal Bona in *De discretione spirituum*, G. B. Scaramelli in *Discernimento degli spiriti* ecc. E tanti altri che hanno commentato o riflettuto successivamente, nella loro teologia, sulle regole del discernimento di sant'Ignazio di Loyola. Questo è il campo propriamente detto del «discernimento degli spiriti», come lo chiama sant'Ignazio⁶, secondo la nostra iniziale impostazione teologica, cioè l'applicazione del «discernimento spirituale» a un campo concreto: quello dei diversi spiriti (mozioni o ispirazioni) che possono operare nell'anima, giungere all'anima o agitarla.

I,19: SC 42, Paris 1955), pp. 99-100, mentre cita di seguito come fondamenti biblici per la sua affermazione sulle mozioni cattive: 2Cor 11,14; Gv 13,2; At 5,3. Su quelle buone: Sal 84,9; Zc 1,53; Mt 10,20. Sui nostri pensieri: Sal 76,6-7; Sal 93,11; Mt 9,4.

⁴ «Possibile autem nobis est, cum maligna virtus provocare nos coeperit ad malum, abicere a nobis pravus suggestiones et resistere persuasionibus pessimis et nihil prorsus culpabiliter gerere; et rursus possibile est ut, cum nos divina virtus ad meliora provocaverit, non sequamur, liberi arbitrii potestate nobis in utroque servata» (*De principiis*, III,2,4: SC 268, p. 170).

⁵ Specialmente nella lezione 2 *In 1Cor 12* e nella lezione 3 *In 2Cor 11*.

⁶ *Esercizi*, n. 328.

A queste mozioni, ispirazioni o suggerimenti si riferisce in particolare sant'Ignazio nelle cosiddette «Regole» per discernere gli spiriti nei suoi *Esercizi spirituali* (nn. 313-336)⁷. Da lui dipendono un buon numero di autori tra quelli citati e altri che non abbiamo menzionato precedentemente. Per aiutare il discernimento, sant'Ignazio offre le sue regole distribuite in due serie: la prima (nn. 313-327): «Regole per avvertire e conoscere in qualche modo i vari movimenti⁸ che avvengono nell'anima»; la seconda (nn. 328-336): «Regole utili allo stesso scopo, attraverso un maggiore discernimento degli spiriti».

La prima è come un'introduzione al discernimento e serve, in generale, perché la persona cominci a distinguere⁹ alcuni movimenti dagli altri e sappia come comportarsi «per trattenerne i buoni» (n. 313) e per respingere i cattivi. Quando sant'Ignazio afferma che queste regole della prima serie sono più adatte per l'esercitante che si trova nella prima settimana di *Esercizi*, allude a un livello spirituale piuttosto che a una determinazione cronologica. Quelle della seconda serie recherebbero più danno che profitto, se fossero date a coloro che sono ancora tentati «grossolanamente e apertamente» (Annot. 9), poiché sono considerate più adatte a quelli che hanno già superato la via purgativa e sono comunemente tentati «sotto parvenza di bene» (Annot. 10). Ma non vuol dire che quasi tutti gli avvertimenti dati nelle «regole» più adatte alla prima settimana non possano ser-

⁷ Anche se sant'Ignazio (*Esercizi*, n. 32) chiama pensiero proprio quello «che deriva unicamente dalla mia libertà e volontà», per contrapporlo a quelli che vengono da fuori: dallo spirito buono o da quello cattivo; crediamo che lo faccia a motivo del contesto, che è quello dell'«esame di coscienza» in cui si trova questo paragrafo. Gli interessa sottolineare che solo nell'atto derivato dall'uso della libertà si può peccare. Ma la sua psicologia analitica è molto più completa, come nel riconoscere tanti disordini (affezioni o inclinazioni) della natura (non di fuori) che non sono propriamente peccato (cfr. *Esercizi*, nn. 63, 157 ecc.). A volte tratta di disposizioni della volontà e dell'affetto: «...che come la volontà è inclinata da una parte o dall'altra, porta dietro di sé l'intelletto, e non lo lascia libero di giudicare ciò che è retto» (*Obras*, 5ª ed., p. 850).

⁸ A differenza di quanto scritto da alcuni (S. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander 1991, p. 595), credo che sant'Ignazio qui intenda «movimenti» nel senso generale di «alterazioni dell'animo» e si riferisca a ciò che interessa la vita spirituale-teologale. Include sotto questo titolo generale e questa denominazione quello che poi chiamerà consolazioni e desolazioni (nn. 315-324), rimorsi (314), tentazioni (320, 325), persuasioni (326) ecc.

⁹ Ricordiamo che san Giovanni Climaco indica come propria del discernimento nei principianti una conoscenza più approfondita della verità su se stessi (*Scala Paradisi*, grad. 24, n. 147).

vire anche per ogni tipo di persona nella vita ordinaria. Dopo vedremo come e perché.

INIZIAZIONE AL DISCERNIMENTO DEGLI SPIRITI

Le regole della prima serie

Sono 14 e possono essere distribuite così:

Regole 1-4: punti di riferimento e segni per distinguere i diversi movimenti.

Regole 5-11: comportamento che si deve osservare.

Regole 12-14: caratteri della strategia diabolica.

Regole 1-4: punti di riferimento e segni

a) Punti di riferimento (regg. 1-2)¹⁰

Il punto di riferimento scelto da sant'Ignazio per scoprire il significato positivo o negativo con cui si presenteranno le ispirazioni o mozioni al soggetto che le sperimenta è l'orientamento globale dominante nella persona al momento dell'esperienza.

Quando la persona è ancora attaccata ai suoi egoismi e piaceri carnali¹¹, il maligno aumenterà e stimolerà in quella direzione l'attrattiva delle passioni del soggetto: proporrà piaceri apparenti, la gioia di godimenti sensuali immaginati; metterà difficoltà per non farli abbandonare. Così cercherà di mantenere gli uomini nei loro vizi e peccati (reg. 1). Invece lo spirito buo-

¹⁰ «1ª regola: Alle persone che vanno di peccato mortale in peccato mortale, il nemico, comunemente, suole proporre piaceri apparenti facendo loro immaginare piaceri e godimenti sensuali, perché meglio persistano e crescano nei loro vizi e peccati. Con le stesse persone il buono spirito adotta il metodo opposto, cioè pungendo e rimordendo le loro coscienze con la legge della ragione. 2ª regola: Alle persone che vanno purificandosi insensamente dai loro peccati, e che procedono di bene in meglio nel servizio di Dio Nostro Signore, succede tutto il contrario della prima regola. Allora, infatti, è proprio del cattivo spirito rimordere, rattristare, creare impedimenti, turbando con false ragioni affinché non si vada avanti; mentre è proprio del buono spirito dare coraggio, forza, consolazioni, lacrime, ispirazioni e pace, rendendo facili le cose e togliendo ogni impedimento, affinché si vada avanti nel bene operare» (*Esercizi*, nn. 314-315). Probabilmente queste due regole furono scritte successivamente alle due seguenti (3-4). L'esperienza dovette far sì che sant'Ignazio si rendesse conto dell'importanza del punto di riferimento soggettivo, anche nelle mozioni che si sentono nella prima settimana.

¹¹ Qui intendo «carnali» nell'ampio significato paolino, non in quello stretto di opposti alla castità o alla gola. In questo significato, oltre a quelli di impurità e di gola, entrano anche le maldicenze, le invidie, l'ira ecc. (Gal 5,17-21).

no opera in senso contrario: sarà percepito come pungolo e rimorso della coscienza che si basa sui principi morali della sana ragione (reg. 1).

Quando la persona si è allontanata dal vizio e procede di bene in meglio, anche se ancora non ha acquisito l'abitudine della virtù, è proprio del maligno ingrandire la difficoltà del comportamento virtuoso, suscitando fantasie irreali, perché sembri impossibile il cammino del bene e interminabile il tempo necessario per percorrerlo: «Rimordere, rattristare, creare impedimenti, turbando con false ragioni affinché non si vada avanti» (reg. 2)¹².

Invece lo spirito buono, allorché trova in queste persone un'incipiente sintonia con la virtù e poiché hanno cominciato a gustare la gioia che comporta il sentirsi liberati dalla schiavitù del peccato, dà loro consolazioni e lacrime di devozione, suscita le energie del bene e gli impulsi pacificatori della coscienza; giacché desidera aumentare la loro sintonia con Dio, facilita il cammino del bene e del superamento delle difficoltà con la fiducia nell'aiuto divino (reg. 2).

Riassumendo: false ragioni basate su fantasie, gusti e piaceri egoistici, sono gli strumenti dello spirito maligno per mantenere l'uomo sulla cattiva strada e radicarlo più profondamente nel peccato. Vere ragioni, basate sulla coscienza profonda dell'essere umano, sul coraggio e sulla generosità, sono strumenti dello spirito buono per comunicare pace, gioia e conforto, perché la persona progredisca sempre di più nella sintonia con la volontà di Dio. Le attrattive o i terrori che le diverse prospettive di futuro provocano dipendono dall'orientamento globale della persona: l'avidità di piaceri «carnali» si sentirà contrariata dai richiami dello spirito buono verso il bene e appoggiata dallo spirito cattivo; mentre la pace e la gioia profonde dell'anima che ha cominciato a gustare «che buono è il Signore» si sentiranno confermate nelle mozioni dello spirito buono e turbate dall'azione di quello cattivo¹³.

¹² Racconta sant'Ignazio che, agli inizi della sua vita penitente, «fu assalito da un pensiero violento che lo molestava mettendogli in evidenza le difficoltà di questa sua vita. Pareva che qualcuno gli dicesse dentro l'anima: "Come potrai tu vivere fino a settant'anni sopportando questo genere di vita?". Ma a tale insinuazione (avvertendo bene che proveniva dal nemico) ribatté, pure interiormente, con grande risolutezza: "Miserabile! Hai forse tu potere di garantirmi un'ora sola di vita?", vincendo così la tentazione» (*Autob.*, n. 20).

¹³ «Dopo tutto questo groviglio di pensieri sopravvenne un gran disgusto della vita che stava conducendo e insieme a impulsi ad abbandonarla. Ma a questo punto piacque al Signore che egli si svegliasse come da un sogno...» (*Autob.*, n. 25).

b) Segni: Due mozioni fondamentali (regg. 3-4)¹⁴

Esaminato globalmente il panorama, si può dire che sono due i movimenti fondamentali che possono riassumere in sé le opposte alternanze attraverso cui passa l'anima nella vita spirituale: la consolazione e la desolazione. Teniamo conto che si tratta di vita spirituale, non di semplice vita psichica umana, di vita razionale o intellettuale. Pertanto, la consolazione e la desolazione di cui trattiamo non si devono confondere con semplice euforia, cenestesi positiva, umore buono o cattivo, tristezza naturale, pessimismo ecc., mere conseguenze del cattivo tempo o di una cattiva digestione, di una notizia, un successo o un fallimento ecc. Questi sentimenti umani possono mescolarsi o no alla consolazione o alla desolazione; ma non portano l'esperienza sul piano spirituale, se non interviene anche il livello delle virtù teologiche (fede, speranza, carità) della relazione soprannaturale con Dio.

Sant'Ignazio è molto interessato nel suo «Direttorio» degli *Esercizi* che si chiariscano all'esercitante i caratteri di questi due movimenti, poiché li renderà cerniere importanti nel suo metodo per il discernimento della volontà di Dio sulla persona. Le descrizioni che fa lì¹⁵, come quella che fa nelle Regole (nn. 316-317) o quella che troviamo nella lettera a Teresa Rejadell¹⁶, sono sempre questo: una descrizione senza pretese di esaustività o di definizione scientifica. Lo dimostra il fatto stesso di usare sostantivi o espressioni diverse, insieme ad altre che si ripetono, come il fatto di avere davanti agli occhi

¹⁴ «La terza regola riguarda la consolazione spirituale. Chiamo consolazione spirituale il causarsi nell'anima di qualche movimento intimo con cui l'anima resta infiammata nell'amore del suo Creatore e Signore; come pure quando essa non riesce ad amare per se stessa nessuna cosa creata sulla faccia della terra, ma solamente in relazione al Creatore di tutto. Così pure, quando la persona versa lacrime che la spingono all'amore del suo Signore, o a causa del dolore dei propri peccati, o per la Passione di Cristo Nostro Signore, o a causa di altre cose direttamente indirizzate al suo servizio e lode. Infine chiamo consolazione ogni aumento di speranza, di fede e di carità e ogni tipo di intima letizia che sollecita e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, rasserendola e pacificandola nel proprio Creatore e Signore» (*Esercizi*, n. 316). «La quarta regola è sulla desolazione spirituale. Chiamo desolazione tutto ciò che si oppone alla terza regola, per esempio l'oscurità dell'anima, il suo turbamento, l'inclinazione alle cose basse e terrene, l'inquietudine dovuta a vari tipi di agitazioni e tentazioni, che muovono l'anima a sfiducia, senza speranza, senza amore e si trova tutta pigra, tiepida, triste e come separata dal suo Creatore e Signore. Infatti, come la consolazione è contraria alla desolazione, così i pensieri che nascono dalla consolazione sono opposti ai pensieri che nascono dalla desolazione» (*ibid.*, n. 317).

¹⁵ *Direttorio autografo*, cap. 1,11-12; c. 3,18.

¹⁶ *Il messaggio del suo epistolario*, p. 26.

«l'esercitante» (chiunque sia), qualunque sia il suo grado di cultura.

1. *La consolazione spirituale*. I caratteri che si ripetono nelle descrizioni di sant'Ignazio sono: calore, fervore interiore, amore per tutte le cose in relazione a Dio, attrazione verso Dio e le sue cose, gioia spirituale, lacrime. La consolazione non solo dà gioia interiore, ma pacifica e rasserena l'anima nel suo Creatore e Signore.

Perciò a volte viene aggiunto: toglie ogni turbamento dall'anima, con essa «non c'è carico tanto più grande che non appaia leggero né penitenza né altra pena sì grande che non sia dolcissima»¹⁷.

Volendo fare una specie di riassunto, il santo afferma che chiama consolazione «ogni aumento di speranza, di fede e di carità e ogni tipo di intima letizia che sollecita e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima» (reg. 3). Indica, pertanto, un vettore di crescita della vita interiore soprannaturale nelle virtù infuse, che si sperimenta come attrazione ed elevazione dello spirito verso Dio («cose celesti e salvezza dell'anima»), aureolato con il riflesso affettivo di gioia interiore e pace profonda, accentrata l'anima e assicurata la fiducia nel suo Creatore e Signore.

Teologicamente diremmo che la consolazione è una grazia attuale, attraverso la quale diventano esperienza psicologica nell'uomo gli effetti beatificanti dell'attrazione di Dio nella sua creatura e della sua azione in essa.

I pensieri o ispirazioni che vengono: se consideriamo la definizione data in precedenza, osserviamo che in essa non entrano necessariamente ispirazioni o pensieri specifici, qualche illustrazione di misteri determinati o inclinazione per qualche proposito o azione concreta che dobbiamo realizzare. Ma non sono neanche esclusi. Sant'Ignazio presuppone che tali pensieri o inclinazioni possono esistere nella stessa consolazione o come sue conseguenze¹⁸. Considera la consolazione una lezione «data»

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ «Questa consolazione illumina alcuni, ad altri scopre molti segreti... Questa consolazione ci rivela il cammino che dobbiamo seguire e quello che dobbiamo fuggire» (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 30). Nella quarta regola afferma che «i pensieri che nascono dalla consolazione sono opposti ai pensieri che nascono dalla desolazione». E nella quinta che «mentre nella consolazione ci guida e ci consiglia di più lo spirito

da Dio, che dobbiamo saper capire per trarne vantaggio. In essa l'anima riceve l'orientamento in una direzione o nell'altra, per un'operazione o l'altra. Questo orientamento concreto dev'essere in sintonia con il contenuto espresso nel decalogo e nelle disposizioni dell'autorità legittima, perché, volendo Dio l'obbedienza, è il suo Spirito che ci muove a essa e lo Spirito divino non può contraddire se stesso, come accadrebbe se ci chiedesse una cosa attraverso un suo canale e il contrario attraverso un altro:

Accade spesso che N.S. apra l'anima, la muova spingendola ad un'azione o a un'altra. Ciò parla all'interno di essa senza alcun rumore di parole, la solleva tutta al suo amore divino, senza che sia possibile, anche volendo, resistere al suo sentimento. Questo indirizzo che è suo e che noi facciamo nostro, deve necessariamente conformarci ai comandamenti, ai precetti della Chiesa e all'ubbidienza ai nostri superiori, e pieno d'umiltà, perché è lo stesso spirito divino presente in tutto¹⁹.

buono, nella desolazione ci guida quello cattivo con i consigli del quale non possiamo imbrogliare nessuna strada giusta» (n. 318). E osserviamo che considera quei pensieri o ispirazioni come «consigli» che l'anima riceve su una strada da seguire. La consolazione è considerata come illuminante, momento in cui Dio illumina o comunica i suoi segreti, la sua volontà all'anima. La lascia disponibile perché, inebriata dal suo amore, la fa distaccare dagli amori o dalle affezioni per altri esseri all'infuori di Dio, e la lascia aperta alla visione (il cuore puro vede Dio) e all'accettazione della volontà divina.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 30-31. Notiamo che quando parla dell'«indirizzo» che ci comunica questa consolazione, e che deve andare d'accordo con la rivelazione già fatta da Dio e il significato che le ha dato il Magistero della Chiesa, suppone che nella stessa consolazione si stia comunicando un contenuto oggettivo (oggettuale), un'inclinazione per una determinata affermazione o un determinato proposito. Aggiunge che dove possiamo molte volte sbagliare è «dopo tale consolazione o ispirazione». Perché l'anima resta gioiosa o, come dirà in *Esercizi*, n. 336: «...fervida e favorita dal dono e dalla risonanza della consolazione passata»; e in questo tempo l'anima, per il proprio ragionamento abituale e per le conseguenze dei suoi giudizi e concetti, può formare propositi o pareri che non sono dati immediatamente da Dio. Come anche il nemico si può avvicinare a lei, in questa occasione, «con aspetto allegro e luminoso», per farle aggiungere qualcosa, sconcertare in tutto e disordinare quello che aveva sentito da Dio nostro Signore (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 31). Perciò è necessario in questo secondo tempo, seguente alla consolazione, esaminare se l'ispirazione che si è seguita è o no dello spirito buono (*Esercizi*, n. 336). Su questo punto credo che K. Rahner non abbia letto con esattezza sant'Ignazio, quando attribuisce alla consolazione senza causa previa una natura di esperienza interna necessariamente «non oggettuale». Il testo ignaziano parla di consolazione senza causa o con causa previa. È nella stessa consolazione senza causa che Dio comunica qualcosa a cui l'interpretazione personale o un altro spirito possono aggiungere un'altra cosa che non è più solo quello che Dio comunicava, secondo sant'Ignazio (n. 336).

Avvertiamo sin da ora che ciò che qui abbiamo spiegato sulla consolazione si applica a qualsiasi consolazione autentica, alla consolazione in quanto tale, sia con causa previa che senza. Converterà tenerne conto quando sant'Ignazio più avanti ci farà studiare diligentemente queste due specie di consolazione.

2. *La desolazione spirituale* (reg. 4). I caratteri con cui è descritta sono: è il contrario della consolazione, è oscurità, tristezza, turbamento dell'anima che si sente incline «alle cose basse e terrene» (reg. 4), come senza speranza e senza amore per le cose celesti e spirituali, come priva di fiducia, e come separata dal suo Creatore e Signore. E si aggiunge che, a volte, l'anima sperimenta aridità²⁰, o tentazione, o tiepidezza o pigrizia. La mente vaga per le cose basse invece di sentirsi elevata. L'anima si sente vessata: sente di non poter pregare con devozione, né parlare o anche sentir parlare di Dio con sapore e gusto interiore, come incentrata su se stessa e sulla propria fiacchezza²¹.

Non è che tutte le caratteristiche descritte entrino in ogni caso di desolazione. In alcuni predominano certe, in altri altre. Quando ciò che si sente è aridità o disgusto per la preghiera, potrebbe essere dovuto al mancato adeguamento della forma di preghiera personale allo stato dell'anima²². In questo caso, non si tratta di vera desolazione, a nostro giudizio, perché non si sente disaffezione e disgusto per le cose divine, neanche come impossibilità di sintonizzarsi con esse e attrazione per quelle basse, poiché questa aridità nella preghiera, dovuta al modo di farla, è accompagnata da un grande desiderio e sete di Dio, grande devozione per il suo servizio e disaffezione e disgusto per le cose del mondo e per i piaceri terreni. Per il resto, non si

²⁰ Nel *Direttorio autografo*, n. 12, tra le altre è contenuta questa nota: «La desolazione sta nell'opposto, è cosa dello spirito malvagio e dei doni suoi, per esempio, guerra contro pace, tristezza contro gaudium spirituale, speranza nelle cose terrene contro la speranza nelle celesti, similmente amore carnale contro quello spirituale, aridità contro lacrime, divagare della mente in cose basse opposto alla elevazione della mente». Cfr. n. 18 dove la desolazione è descritta come «tristezza, sfiducia, mancanza d'amore, aridità ecc.».

²¹ Si veda la descrizione della lettera a Teresa Rejadell del 18 giugno 1536 (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 30).

²² Mi riferisco al caso di una persona che è chiamata, secondo san Giovanni della Croce, al passaggio dallo stato di meditazione a quello di contemplazione. Il caso di un principiante che non sa fare la preghiera con il metodo adeguato è più facile da distinguere per il livello della sua vita spirituale e per la mancanza di consuetudine acquisita alla preghiera.

esclude che in qualsiasi stadio della vita spirituale possa anche sperimentarsi occasionalmente la completa aridità, la tentazione o il disgusto delle cose spirituali e come un'assenza di Dio. Allora c'è vera desolazione²³.

I pensieri che vengono: di solito nella desolazione sono neri, per chiudere l'uomo nei suoi limiti e nelle sue deboli forze, per sprofondarlo sempre di più nella sua miseria e sfiducia, finché arriva a sentirsi come se fosse dimenticato da Dio²⁴.

Dal punto di vista teologico diremmo che la desolazione è uno stato d'animo in cui l'anima sperimenta psicologicamente gli effetti di infelicità e turbamento propri del suo attuale decentramento affettivo (anche quando non fosse volontario) da Dio, con le tendenze che la allontanano da Lui.

I pensieri che nascono dalla desolazione sono opposti a quelli che nascono dalla consolazione (reg. 4). Nella desolazione ci guida e ci consiglia di più lo spirito cattivo (reg. 5)²⁵. Questi procura di portare pensieri di sfiducia e di concentrare la persona sulla sua miseria, fino a condurla, se potesse, alla disperazione.

Però la desolazione è una lezione che, secondo sant'Ignazio, il Signore «permette»²⁶. Il Signore lascia l'uomo «nella prova affidato alle sue forze naturali, perché resista alle molte agitazioni e tentazioni del nemico» (reg. 7). Conviene imparare come poter capire questa lezione e trarne profitto.

Comportamento che si deve osservare: regole 5-11

a) Proprio perché in tempo di desolazione «ci guida e ci consiglia di più» lo spirito cattivo, «con i consigli del quale non

²³ Qui ci differenziamo dall'opinione espressa dal padre Toner nell'«Appendice II» al commento delle regole ignaziane: *A Commentary on saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits*, Inst. of Jesuit Sources, St. Louis 1982. Ricordo, a questo proposito, la situazione d'animo di santa Teresa al momento della fondazione di Siviglia, malgrado avesse già ricevuto tante e così straordinarie grazie divine: «...mi veniva alle volte da pensare che forse non stava bene avere là un monastero. Non so se ciò dipendesse dallo stesso clima del paese, perché ho sempre sentito dire che là i demoni hanno maggior libertà di tentare, così permettendo il Signore. Certo è che ne fui assalita in tal modo che mai in vita mia mi sono trovata così pusillanime e vile come allora... Capivo che Iddio ritirava alquanto la sua mano per lasciarmi a me stessa e farmi vedere che il coraggio di cui ero stata animata non veniva da me» (*Fondazioni* 25,1).

²⁴ *Il messaggio del suo epistolario*, p. 30.

²⁵ Nel *Direttorio autografo* arriva a dire: «La desolazione sta nell'opposto, è cosa dello spirito malvagio e dei doni suoi, per esempio, guerra contro pace...» (n. 12).

²⁶ *Il messaggio del suo epistolario*, p. 30.

possiamo imbroggiare nessuna strada giusta» (reg. 5)²⁷, la prima norma che il desolato deve rispettare a ogni costo è «non si facciano mai mutamenti» per il momento; «ma si resti saldi e costanti nei propositi e nelle decisioni che si avevano il giorno precedente a tale desolazione o nella decisione che si aveva nella precedente consolazione» (*ibid.*). Anche umanamente è una regola di prudenza non insistere nel continuare a camminare a caso, quando tutto è buio o si è smarrita la strada.

Anzi, gli viene chiesto di reagire contro la desolazione. Dato che normalmente la desolazione rende inclini alla tiepidezza e alla pigrizia, ad abbreviare o ad abbandonare (totalmente o in parte) la preghiera e gli esercizi di penitenza, la prima reazione consisterà nel restare «più tempo nella preghiera e nella meditazione, allungando gli esami e protraendo, secondo che sarà meglio, qualche tipo di penitenza»²⁸. È la reazione dell'umile, il quale sa che solo in Dio può trovare ogni suo rimedio, e dell'uomo prudente che già deve sapere che nella desolazione «ci guida di più lo spirito cattivo» e, di conseguenza, deve fare il contrario del consiglio o della tendenza che gli viene da tale spirito²⁹.

Nel frattempo, deve aspettare con pazienza la consolazione del Signore, quando Egli vorrà darla di nuovo, contro la disperazione a cui vuole condurlo il nemico³⁰ (reg. 8). E reagire anche contro la tendenza a chiudersi in se stesso e a prendere in considerazione solo la propria debolezza, stimolando il pensiero che lo apre alla forza e alla provvidenza divina: «Il Signore gli ha sottratto il suo grande fervore, l'intensità dell'amore e

²⁷ «5ª regola: In tempo di desolazione non si facciano mai mutamenti, ma si resti saldi e costanti nei propositi e nelle decisioni che si avevano il giorno precedente a tale desolazione o nella decisione che si aveva nella precedente consolazione. Perché, mentre nella consolazione ci guida e ci consiglia di più lo spirito buono, nella desolazione ci guida quello cattivo con i consigli del quale non possiamo imbroggiare nessuna strada giusta» (*Esercizi*, n. 318).

²⁸ «Visto che durante la desolazione non dobbiamo cambiare i primi propositi, gioverà molto reagire intensamente contro la stessa desolazione...» (regola 6ª: *Esercizi*, n. 319).

²⁹ «Se viene la tentazione, l'oscurità o la tristezza, reagire, ma senza prendersela e aspettare con pazienza la consolazione del Signore che dissiperà tutti i turbamenti e le tenebre esteriori» (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 30).

³⁰ «Chi si trova nella desolazione si sforzi di perseverare in quella pazienza che è contraria alle vessazioni subite e pensi che presto sarà consolato; e usi ogni diligenza contro tale desolazione, come è detto nella sesta regola» (regola 8ª: *Esercizi*, n. 321).

della grazia»³¹, però gli lascia la grazia sufficiente per resistere al nemico e ottenere con il suo aiuto — «che gli resta sempre, sebbene non lo senta» (reg. 7) — la salvezza.

I consigli e le norme che si offrono qui non possono fare a meno di risultare un'eco della raccomandazione della parola di Dio, quando ci esorta a reagire contro le insidie del diavolo, resistendogli (*ho antistete*, opponetevi a lui) «saldi nella fede» (1Pt 5,8-9)³². Con il diavolo non si entra in dialogo, bisogna resistergli frontalmente, disprezzare le sue insinuazioni, respingerlo.

In genere aiuterà, inoltre, tener presenti le possibili cause della desolazione. «Aiuterà»: a tempo debito, sarà d'aiuto o alla guida spirituale o alla persona desolata. La prima causa che conviene tener presente, come possibile, è che la consolazione si sia allontanata da noi per mancanze nostre, perché siamo tiepidi, neglienti o pigri³³. Perciò la raccomandazione d'insistere nell'esame, per quanto si può, sereno e umile. Esso può aiutare a identificare un richiamo di Dio, per mezzo della desolazione, a evitare distrazioni e mancanze concrete che danneggiano e mettono in pericolo la nostra vita spirituale.

La seconda causa possibile e che si può passare a considerare, una volta scartata a sufficienza o rimediata la prima, è quella che è già stata suggerita precedentemente: il Signore ci ha lasciato in stato di prova. Vuole che meritiamo di più, compiendo il suo servizio con un amore più puro, distaccati dal diletto dei doni divini, «senza tanta elargizione di consolazione e grandi grazie» (reg. 9). Ed è, inoltre, una pedagogia divina perché esercitiamo sempre di più la virtù della pazienza e della speranza e perché apprendiamo essenzialmente l'umiltà, giacché speriamo internamente che non è nelle nostre mani «avere de-

³¹ «Chi si trova nella desolazione, consideri come il Signore lo lascia nella prova delle sue forze naturali, perché resista alle molte agitazioni e tentazioni del nemico; infatti può fare ciò con l'aiuto divino che gli resta sempre, sebbene non lo senta chiaramente perché il Signore gli ha sottratto il suo grande fervore, l'intensità dell'amore e della grazia, pur lasciandogli la grazia sufficiente per la salvezza eterna» (regola 7ª: *Esercizi*, n. 320).

³² Si paragoni a: «Opponetevi (*antistete*) al diavolo ed egli fuggirà da voi» (Gc 4,7).

³³ «9ª regola: Tre sono le cause principali per cui ci troviamo desolati: la prima è perché siamo lenti, pigri o neglienti nei nostri esercizi spirituali; e così, per le nostre colpe, la consolazione spirituale si allontana da noi. La seconda, perché Dio vuole dimostrarci quello che siamo e quanto avanziamo nel suo servizio e lode senza tanta elargizione di consolazione e grandi grazie...» (regola 9ª: *Esercizi*, n. 322).

vozione, amore intenso, lacrime, e qualunque altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio Nostro Signore» (*ibid.*). Così non attribuiremo a noi stessi, con superbia o vanagloria, ciò che è puro dono di Dio³⁴.

Questa lezione può avvantaggiare anche le anime più elevate nella vita di preghiera, anzi loro in particolare.

In entrambi i casi è necessario reagire contro la desolazione e i pensieri di sfiducia, tentazione o tiepidezza che ci vengono in essa³⁵, e fomentare la fiducia nel ritorno della consolazione, con la quale tornerà di nuovo a farsi sentire la presenza del Signore, che non abbandona nessuno al di là delle forze che gli dà per resistere nel tempo della prova³⁶.

b) *In tempo di consolazione*, invece, è molto necessario che l'uomo conservi la verità del suo essere, senza crederci più grande o migliore per qualcosa che non è suo, ma puro dono divino e che non è in suo potere avere quando vuole. A ciò lo aiuterà ricordare quanto poco vale in tempo di desolazione e pensare che deve prepararsi per non dimenticare, nei tempi difficili, che il Signore è la sua forza e la sua salvezza; che deve usare con

³⁴ «...La terza, perché siamo convinti e sappiamo, con intima cognizione di causa, che non sta a noi procurarci o avere devozione, amore intenso, lacrime, e qualunque altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio Nostro Signore e perciò ci guardiamo dal fare il nido in casa altrui, inorgogliendo il nostro intelletto con superbia o vanagloria e attribuendo a noi stessi la devozione o le altre forme della consolazione spirituale» (regola 9^a: *Esercizi*, n. 322).

³⁵ Rispondiamo così alla questione posta da J. J. Toner (*A Commentary on St. Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits*, St. Louis 1982, pp. 271-282) a proposito della possibile applicazione delle regole ignaziane sulla desolazione allo stadio contemplativo, o a quella che san Giovanni della Croce chiama «notte oscura», poiché, come abbiamo detto prima, la desolazione si può trovare in qualunque stadio della vita spirituale. Ciò che importa è non confondere la desolazione con l'aridità dovuta semplicemente alla mancanza di adattamento alla nuova tappa di contemplazione voluta da Dio per l'anima. Lì abbiamo dato le caratteristiche che la distinguono: disgusto delle cose di Dio, tiepidezza o pigrizia per pregare nella desolazione (contrapposti alla «conoscenza confusa, amorosa, pacifica e quieta, in cui beve sapienza, amore e diletto»: san Giovanni della Croce, *Salita*, lib. 2, c. 14,2, e all'amore e alla grande tranquillità e pace di stare con Lui); tentazione e inclinazione a cose basse (opposte al disgusto per tutto ciò che è terreno, se non è in Dio, nel contemplativo).

³⁶ La fine della regola 11^a consiglia: «Al contrario, chi sta nella desolazione, pensi che, con la grazia sufficiente, può molto per resistere a tutti i suoi nemici, prendendo forza dal suo Creatore e Signore» (*Esercizi*, n. 324). In tutta questa dottrina sant'Ignazio sembra esprimere la sua stessa esperienza. Ma sappiamo che a Manresa ebbe, e poi conservò sempre, l'influenza dell'*Imitazione di Cristo* (cfr. in particolare a questo riguardo i capp. 9 del lib. II, 7 del lib. III).

fermezza le energie che adesso riceve per mantenersi fedele nel tempo della desolazione (regg. 10-11)³⁷.

Le insidie del nemico: regole 12-14

Lo stile del nemico non cambia, anche se a volte deve cambiare la sua strategia. Lo stile è la persona. E, nel caso di Satana, la Sacra Scrittura lo descrive come «padre della menzogna» (Gv 8,44), «principe di questo mondo» (Gv 12,31) e «delle tenebre», che si presenta minaccioso ostentando forza (1Pt 5,8: «Come un leone ruggente»), quando in realtà è stato già vinto da Cristo (Lc 11,20-22; Gv 16,11); ma ciruisce, assedia, tende lacci e insidie per perdere l'uomo (1Tm 3,7; 6,9; Ef 6,11: *tas methodèias tou diabolou*).

Inoltre avvertiamo che qui non si tratta necessariamente di «tempi abitualmente prolungati» o di «periodi di crisi»³⁸. Si può trattare a volte di situazioni momentanee o passeggiere, di casi circostanziali, come prova l'esperienza personale.

Sin dal principio della vita spirituale conviene che la persona conosca questo stile per non farsi ingannare dal nemico. A questo scopo sant'Ignazio indirizza le regole 12-14.

a) La prima caratteristica della strategia del nemico, che sant'Ignazio fa scoprire all'esercitante, è tipica del suo stile: mostrarsi con una potenza dominatrice che non ha, per far credere che è impossibile resistergli, che è più potente dell'anima che vuole guidare sulla strada tracciata con le sue imponenti suggestioni. A questo deve corrispondere la reazione dell'anima avveduta, che non deve scoraggiarsi o avvilitarsi davanti alla prepoten-

³⁷ «10ª regola: Chi è in consolazione pensi a come si troverà nella desolazione che in seguito verrà e accumuli nuove forze per allora. 11ª regola: Chi è consolato pensi a umiliarsi e a ridimensionarsi quanto più potrà, pensando al poco che vale nel tempo della desolazione, senza quella grazia o consolazione...» (*Esercizi*, nn. 323-324). Anche qui si nota l'assimilazione dei consigli dell'*Imitazione di Cristo*, lib. III, c. 7: «Consilium bonum est ut, fervoris spiritu concepto, mediteris quid futurum sit abscedente lumine... Nam merita non sunt ex hoc aestimanda, si quis plures visiones aut consolationes habeat...; sed si fuerit humilitate fundatus, et divina charitate repletus; si Dei honorem pure et integre semper quaerat; si seipsum nihil reputet, et in veritate despiciat, atque ab aliis etiam despici et humiliari magis gaudeat, quam honorari».

³⁸ Qui non siamo d'accordo con quello che suggerisce S. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, p. 673.

za del nemico, ma replicare con energia e forte coraggio³⁹.

Non mi arrischio a dire se sant'Ignazio abbia dedotto questa caratteristica dai testi sacri, o soltanto dalla sua esperienza personale. Può essere da entrambe le fonti, come afferma il testo del breve di Paolo III, *Pastoralis officii cura*, che precede la prima edizione degli *Esercizi*⁴⁰.

In ogni caso, possiamo osservare la coincidenza del suo insegnamento con quello del Nuovo Testamento, sia quando presenta Satana come nemico che lotta per ingannare⁴¹, che desidera apparire dominatore e prepotente (1Pt 5,8); sia quando raccomanda all'uomo di reagire e di resistere con fermezza e con tutta la forza⁴², di non impaurirsi davanti alla minacciosa presenza del tentatore⁴³.

b) La seconda caratteristica, tipica di Satana, è che la sua ispirazione malvagia induce a nascondere quello che uno sente a chi potrebbe aiutarlo a fuggire l'inganno contenuto nella sua tentazione. Sant'Ignazio, in questo caso, ricorre al paragone dell'uomo che vuole sedurre una donna⁴⁴. Farà in modo di persuaderla a non dire niente delle sue lusinghe né a suo marito, né

³⁹ «Il nemico si comporta come la donna che diventa debole davanti alla forza e forte davanti alla dolcezza. Infatti, come è proprio della donna che litiga con qualche uomo perdersi d'animo e fuggire quando l'uomo le mostra il viso duro — mentre al contrario, se l'uomo comincia a fuggire e a perdersi d'animo, l'ira, la vendetta e la ferocia della donna sono molto grandi e smisurate —; così è proprio del nemico indebolirsi, perdersi d'animo e indietreggiare con le sue tentazioni quando la persona che si esercita nelle cose spirituali si oppone con fermezza alle sue tentazioni, facendo in modo diametralmente opposto. Ma se, al contrario, la persona che si esercita comincia ad avere timore o a perdersi d'animo nel fronteggiare le tentazioni, non c'è sulla faccia della terra bestia più feroce del nemico della natura umana che persegua con maggiore malizia il proprio dannato intento» (regola 12^a: *Esercizi*, n. 325).

⁴⁰ «...ex Sacris Scripturis et vitae spiritualis experimentis elicta» (*Exercitia spiritualia*, [IHSI, Roma 1969] MHSI 100, p. 76).

⁴¹ Cfr. Ef 6,10ss; 1Pt 5,8; 1Tm 3,7; 6,9ss.

⁴² Cfr. 1Pt 5,9; Gc 4,7.

⁴³ L'allegoria che usa sant'Ignazio, della donna debole nella lotta contro l'uomo, e dell'uomo come simbolo di forza e vigore, è classica. In qualche modo la userà anche santa Teresa per consigliare nelle *Mansioni* (2,1, n. 6): «Ma stia bene in guardia per non lasciarsi vincere dal demonio. Se il maligno la vedrà fermamente risoluta a perdere la vita, il riposo e tutto ciò che le presenta... lascerà presto di combatterla. Ma occorre che sia di animo virile, e non già di coloro che andando alla guerra, non mi ricordo bene con chi, si gettarono a bere bocconi...».

⁴⁴ «13^a regola: Ugualmente, il nemico si comporta come un falso amante che vuole restare nascosto e non vuole venire scoperto: infatti, come l'uomo falso parla maliziosamente e adesca la figlia di un buon padre o la moglie di un buon marito, desiderando che le sue parole e persuasioni restino segrete...» (*Esercizi*, n. 326).

a suo padre, che potrebbero svelare in tempo all'interessata le cattive intenzioni dell'uomo, o farebbero tutto il possibile per impedirgli di andare avanti con il suo progetto⁴⁵.

L'insegnamento è chiaro e in consonanza con la tradizione dei padri del deserto⁴⁶ e di tutta la tradizione spirituale cristiana: è necessario essere franco e trasparente davanti al padre spirituale, al maestro o all'aiuto competente, per non essere ingannati dalle seduzioni del nemico, per apprendere il discernimento dei suoi inganni e dei suoi perversi suggerimenti⁴⁷. La stessa esperienza dice che a volte basta soltanto aver manifestato la tentazione perché la sua forza scompaia. Basta solo aprirla alla luce, perché si scopra quello che è e smetta di avere importanza o potere di turbare⁴⁸.

⁴⁵ Anche in questo caso l'esperienza e la dottrina del santo sulle caratteristiche di Satana e della sua strategia e stile coincidono con la Sacra Scrittura. Li Satana ci viene presentato come il tipico seduttore (1Tm 2,14; Ap 12,9; 20,10 ecc.), padre della menzogna e nell'ambito delle tenebre (Gv 8,44; 1Ts 5,5; Ef 6,11-12). «...al contrario, gli dispiace molto se la figlia scopre al padre o la moglie al marito quelle sue false parole e quella sua depravata intenzione, perché comprende che non potrà più portare a compimento l'impresa cominciata; allo stesso modo, quando il nemico della natura umana suggerisce ad un'anima retta le sue astuzie e persuasioni, vuole e desidera che siano accolte e tenute in segreto: mentre gli dispiace molto se questa le scopre al proprio buon confessore o ad altra persona spirituale esperta nel conoscere i suoi inganni e le sue cattiverie, perché si rende conto di non poter portare avanti l'opera incominciata, dal momento che sono stati scoperti i suoi inganni» (regola 13^a: *Esercizi*, n. 326).

⁴⁶ Possiamo vedere un compendio di questa tradizione nella 2^a conferenza di Cassiano, 10-12. La sua conclusione si riassumerebbe così: «Illic namque ut patefacta fuerit cogitatio maligna marcescit, et antequam discretionis iudicium proferatur, serpens teterrimo velut e tenebroso ac subterraneo specu virtute confessionis protractus ad lucem et traductus quodammodo ac dehonestatus abscedit. Tandem enim suggestiones eius noxiae dominantur in nobis, quam diu celantur in corde» (*Conférences*, ed. SC, 42 [Paris 1955] col. 2,10, p. 120).

⁴⁷ Cfr. J. Cassien, *Conférences XVI*, 11 (SC, 54, p. 231): «Etenim saepe illud quod apostolus dicit probatum est evenire: Ipse enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis (2Cor 11,14) ut obscuram ac taetram caliginem sensuum pro vero scientiae lumine fraudulenter offundat. Qui nisi humili et mansueto corde suscepti maturissimi fratris et probatissimi senioris reserventur examini... pro angelo lucis angelum tenebrarum gravissimo feriemur interitu». San Francesco di Sales considera questa apertura e sottomissione ai superiori come un segno che l'ispirazione è legittima (cfr. *Traité de l'amour de Dieu*, lib. VIII, cc. 13-14).

⁴⁸ Cfr. nota 4, cap. IV; Dorotheus, *Doctrina 5^a* n. 4 (PG 88,1679); sant'Agostino, *Epist. 137* (PL 33,282). G. González Dávila (*Pláticas sobre las Reglas de la Compañía de Jesús*, Flors, Barcelona 1964) basa abbondantemente la sua dottrina sull'importanza di aprire la coscienza ai superiori nella tradizione dei padri del deserto e degli autori spirituali; e, passando al suo linguaggio sincero e popolare e all'argomentazione, interroga: «Poiché, fratello mio, se non vuoi approfittare del balsamo che c'è in Galaad (cfr. Ger 8,22), né osservi la fedeltà che devi con il tuo pastore, come vuoi che Dio rimedi alle tue piaghe e infermità? Gli effetti che derivano da questo sono: inquietudi-

Attualmente esiste con maggior frequenza di prima la voglia di aprirsi e manifestare le proprie tentazioni o situazioni psichiche, con mancanza di pudore e di prudenza, a chiunque indiscriminatamente; a volte, con somma imprudenza e ignoranza, proprio a chi sarà danneggiato dal conoscere i nostri pensieri occulti o tentazioni, soprattutto se si riferiscono alla stessa persona a cui vengono comunicati.

c) La terza caratteristica dei comportamenti di Satana è quella di osservare come un buon stratega da che parte deve attaccare ognuno, riconoscendo per prima cosa i suoi punti deboli. Sant'Ignazio lascia trarre la conseguenza al lettore del suo testo: è necessario che vegli⁴⁹, particolarmente su quelle che sono le sue debolezze; conoscere i suoi punti deboli per rinforzarli, o rimediare a quelle debolezze.

Anche qui il linguaggio preso dall'esperienza di sant'Ignazio e dalle sue categorie mentali di gioventù ci ricorda il consiglio della Sacra Scrittura: «Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret: cui resistite fortes in fide...» (1Pt 5,8-9), dove siamo prevenuti contro il nemico che si presenta in agguato (come chi gira intorno alla vittima per divorarla — *peripatei zeton tina katapiein* —, o a una fortezza per trovare il modo migliore di impadronirsi di essa). E ci viene consigliato di resistergli con fermezza e premunirci con la vigilanza.

ne di coscienza, amarezza, malinconia, timore di essere scoperto, tremare se quello che lo vide e l'udì lo deve sindacare, non osare apparire davanti ai superiori. Di tutto questo è causa il demonio che mette nella tua anima questa dottrina; e così dà quello che ha: egli è tenebra, tu cammini al buio; egli è la malinconia, tu sei malinconico; egli sta come sta, e tu come stai» (p. 146).

⁴⁹ «Similmente, nel vincere e raziare ciò che vuole, il nemico si comporta come un capo militare. Infatti come un capitano comandante di un esercito, dopo aver piantato la tenda di comando e osservato le postazioni o la posizione di un castello, lo attacca dalla parte più debole, così il nemico della natura umana, circondandoci, esamina tutte le nostre virtù teologali, cardinali e morali, e ci attacca e cerca di prenderci dove ci trova più deboli e più bisognosi in ordine alla nostra salvezza eterna» (regola 14^a: *Esercizi*, n. 327).

Regole della seconda serie

Sono 8 e possono distribuirsi così:

Regole 1 e 7: segni dello spirito buono e cattivo.

Regole 3-6: per la consolazione con causa previa.

Regole 2 e 8: per la consolazione senza causa previa.

Si suppone che preparino a un discernimento più sottile e profondo di quelle della prima serie. Per questo non conviene darle prima che l'esercitante cominci a essere tentato sotto apparenza di bene (Annot. 9-10). È il segnale che egli, nella sua evoluzione spirituale, è arrivato a darsi al Signore, senza paura delle difficoltà o degli scherni che possa comportare la sua generosa dedizione, superando vergogne, rispetti umani e altre resistenze della natura. Per questo il nemico trova la porta per entrare solo mascherandosi con l'apparenza di chi propone qualcosa di buono.

Ci sarà chi preferirà chiamare questa serie «Regole sulla consolazione». Ma credo che non sarebbe del tutto esatto, poiché nelle regole 1 e 4-7 si parla anche del turbamento ecc. (desolazione che può indurre il nemico).

Segni dello spirito buono e di quello cattivo: regole 1 e 7

Nel tipo di anime a cui si riferiscono queste regole c'è già una sintonia affettiva e tendenziale con la volontà di Dio, che è l'unica cosa che desiderano. La partecipazione alla natura divina, che è stata loro concessa con la grazia santificante, ha sviluppato in esse, con l'azione ripetuta delle loro potenze soprannaturali nell'esercizio della virtù e nella cooperazione con le grazie attuali, un senso di connaturalità per captare i movimenti e gli impulsi dello spirito buono⁵⁰. Questa sintonia fa sì che la presenza e l'opera dello spirito buono si faccia sentire con effetti di pacifica soavità, dolcezza, felicità e gioia spirituale⁵¹, togliendo ogni turbamento che possa aver precedentemente in-

⁵⁰ «1ª regola: È proprio di Dio e dei suoi angeli dare con le loro mozioni vera letizia e godimento spirituale, togliendo qualsiasi tristezza e turbamento inoculati dal nemico; per questi è connaturale combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, adducendo ragioni speciose, sofismi e continue falsità» (*Esercizi*, n. 329).

⁵¹ «7ª regola: A quelli che procedono di bene in meglio l'angelo buono tocca l'anima dolcemente e soavemente, come una goccia d'acqua che entri in una spugna; men-

dotto il nemico: «Come una goccia d'acqua che entra in una spugna; ...in silenzio, come in casa propria e a porte aperte».

Al contrario, la presenza e l'opera dello spirito cattivo non possono fare a meno di produrre dissonanza e inquietudine, poiché le sue insinuazioni e il suo stile non vanno d'accordo (anche se per un po' lo dissimula mascherandosi da «angelo di luce», 2Cor 11,14) con la tendenza e l'orientamento affettivo più profondo e decisivo della persona: «Come quando la goccia d'acqua cade sulla pietra... con strepito e sensazioni percettibili» (*Esercizi*, n. 335).

Invece, se cominciano ad andare di male in peggio, a raffreddarsi, a perdere spirito e a dissiparsi, cadono nella tiepidezza e, secondo l'interpretazione di A. Gagliardi, sono equiparabili, nel loro atteggiamento rispetto alla perfezione, ai cattivi nel loro atteggiamento verso la grazia. E così nel loro caso bisogna applicare le regole riguardo ai segni che lasciano gli spiriti⁵². In essi non trovano consonanza né sintonia i suggerimenti o i segnali dello spirito buono che tende alla perfezione e, di conseguenza, produrranno disgusto, inquietudine, turbamento della loro falsa pace. Mentre quelli dello spirito cattivo entreranno in sintonia con la posizione spirituale che hanno queste persone e tenderanno a lasciarle tranquille nella loro falsa pace, nata dalla tiepidezza, e a consolidarli nella loro direzione deviata.

Un'osservazione che può servire come norma è quella della regola 1: «È proprio di Dio e dei suoi angeli dare con le loro mozioni vera letizia e godimento spirituale [non falsa pace e soddisfazione delle tendenze della "carne"], togliendo qualsiasi tristezza e turbamento inoculati dal nemico»⁵³, perché l'anima

tre il cattivo la tocca acutamente con strepito e inquietudine, come quando la goccia d'acqua cade sulla pietra. Invece i suddetti spiriti toccano in modo contrario quelli che procedono di male in peggio. La causa di questo è la disposizione dell'anima, contraria o simile a tali angeli; perché, quando è contraria, entrano con strepito e sensazioni percettibili; quando è simile entrano in silenzio, come in casa propria e a porte aperte» (*Esercizi*, n. 335).

⁵² *Sti. Ignatii de discretione spirituum regulae explanatae* (Neapoli 1851), pp. 46-47. «Intentum autem P. Ignatii est, demonstrare spiritum malum contrarium esse bono; et utrumque similes sibi placide tractare, ut diximus, dissimiles vero urgere ac perturbare» (*ibid.*, p. 46).

⁵³ *Esercizi*, n. 329. San Francesco di Sales consiglia con perseveranza ai suoi diretti quello spirito di letizia: «Risvegliate in voi lo spirito di giocondità e di soavità, e credete fermamente che questo è il vero spirito di divozione. E se, qualche volta, siete assalita dallo spirito opposto della tristezza e dell'amarezza, lanciate violentemente il vostro cuore in Dio e raccomandatelo a Lui, applicandovi immediatamente in esercizi contrari...» scrive a M.me de Rye, religiosa dell'abbazia di Baumes-les-Dames: cfr. *Tutte le lettere*, Ed. Paoline, Roma 1967, p. 712.

continui ad andare avanti, senza ostacoli che la trattengano, con gioia e generosità, progredendo sempre nel servizio divino. Invece è proprio dello spirito cattivo «combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, adducendo ragioni speciose, sofismi e continue falsità»⁵⁴, poiché così, se non può condurla al male direttamente, almeno la frena nella sua marcia generosa, la fa preoccupare di se stessa e a volte riesce a renderle triste⁵⁵, sgradevole, la strada della virtù per persuaderla a rinunciare allo sforzo dell'impegno e allontanarla dal bene.

È interessante notare che i mezzi di cui suole servirsi il nemico in questo caso, secondo sant'Ignazio, riguardano piuttosto la sfera della conoscenza («ragioni speciose..., continue falsità», che a volte vengono a confondersi con gli scrupoli)⁵⁶. Quando troverebbe solo opposizione attaccandola direttamente nell'affetto, poiché l'anima già gode soltanto di ciò che è gradito a Dio, il nemico procura di entrare indirettamente attraverso suggestioni portate alla fantasia, false ragioni o sottigliezze, che si presentano all'anima come maggior servizio e adesione alla volontà divina, ma che, in realtà, aspirano ad allontanarla da essa⁵⁷.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ San Francesco di Sales scrive alla sua diretta, M.me de Villevain: «Non capisco come potete accogliere quelle smisurate tristezze nel vostro cuore essendo figlia di Dio, posta da molto tempo nel seno della sua misericordia e consacrata al suo amore. Dovete consolarvi, disprezzando tutte quelle suggestioni tristi e malinconiche che il nemico ci presenta con la sola intenzione di farci stancare e di inquietarci» (cfr. *Oeuvres*, ed. Anney, XVIII, 417).

⁵⁶ Cfr. il titolo delle Regole (*Esercizi*, nn. 345-351) «per identificare e capire gli scrupoli e le insinuazioni del nostro nemico». E come osserva nella regola 4^a: «E, se è delicata, fa in modo da renderla delicata fino all'eccesso, per poi maggiormente angosciarla e confonderla. Se vede, per esempio, che un'anima non ammette in sé nessun peccato mortale o veniale, né qualunque apparenza di peccato deliberato, allora il nemico, poiché non può indurla a cadere neppure in qualcosa che sembri peccato, cerca di farle ritenere peccato ciò che peccato non è, per esempio, una parola o un pensiero irrilevanti» (*Esercizi*, n. 349).

⁵⁷ In santa Teresa troviamo un brano esemplificatore della dottrina ignaziana. Verte sull'insegnare a distinguere la vera umiltà, che viene da Dio, da quella che è tentazione di Satana: «Per profonda che sia, la vera umiltà non inquieta mai, non agita, non disturba, ma inonda l'anima di pace, di soavità e di riposo. La vista della nostra miseria ci mostra che meritiamo l'inferno, ci riempie l'anima di afflizione, ci toglie quasi il coraggio di domandare misericordia. Ma se c'è vera umiltà, questa pena è temperata da tanta pace e dolcezza, da desiderare di non andarne mai privi. Non solo non inquieta e non stringe l'anima, ma la dilata e la rende più abile a servire Iddio, mentre l'umiltà del demonio disturba, scompiglia, mette tutto sossopra ed è molto penosa. Se il maligno ci vuol far credere che siamo umili, penso che sia per poi indurci, potendolo, a diffidare di Dio» (*Cammino di perfezione*, CV, c. 39,2).

Per la consolazione con causa previa: regole 3-6

a) Identificazione dell'esperienza (regg. 3-4; cfr. reg. 2)

Per «causa previa» sant'Ignazio intende qualche «precedente sentimento o conoscenza di un determinato oggetto da cui possa venire» all'anima «quella consolazione mediante gli atti propri dell'intelletto e della volontà» (*Esercizi*, n. 330).

Pertanto presuppone che, prima della consolazione e in stretta relazione a essa — attraverso gli atti propri dell'intelletto (riflessione, intuizione penetrante, deduzione ragionata ecc.) —, ci sia stato nella persona qualche sentimento, sensazione o conoscenza di un determinato oggetto⁵⁸. E afferma che in questo caso la consolazione (reale o apparente) può venire dallo spirito buono o da quello cattivo. Da quello buono, perché progredisca nel bene e proceda di bene in meglio. Da quello cattivo, per portarla al male («...al suo dannato intento cattivo»: *Esercizi*, n. 331; «...verso i suoi inganni occulti e le sue perverse intenzioni»: *Esercizi*, n. 332), servendosi per questo di «buoni e santi pensieri conforme all'anima pia» (*ibid.*), per portarla a poco a poco ai suoi fini nascosti e perversi.

Qui sant'Ignazio sembra indicare che in certe occasioni la consolazione non è vera, ma falsa, poiché non possiamo supporre che sia nella capacità del nemico produrre gli effetti autentici della consolazione. Può contraffarli in qualche modo.

b) Modo di comportarsi (regg. 5-6)

Ciò che interessa soprattutto a sant'Ignazio è indicare all'esercitante il modo di comportarsi in queste occasioni. Per prima cosa, bisogna avvertire la presenza dell'astuto nemico per mezzo di vari indizi⁵⁹. Uno di questi è che il nemico entra in

⁵⁸ «3ª regola: In base a una causa, può consolare l'anima sia l'angelo buono quanto quello cattivo, ma per fini opposti. L'angelo buono per il bene dell'anima affinché cresca e proceda di bene in meglio; e l'angelo cattivo, al contrario, per trascinarla al suo dannato intento cattivo. 4ª regola: È proprio dell'angelo cattivo, quando si trasfigura in angelo di luce, introdursi in conformità con l'anima devota e poi concludere con se stesso; insinua cioè buoni e santi pensieri conforme all'anima pia e dopo, a poco a poco, cerca di avere la meglio trascinando l'anima verso i suoi inganni occulti e le sue perverse intenzioni» (*Esercizi*, nn. 331-332).

⁵⁹ «5ª regola: Dobbiamo fare molta attenzione al corso dei pensieri; e se il principio, il mezzo e il fine sono tutti buoni e tendono unicamente al bene, è un segno dell'angelo buono. Ma se il corso dei pensieri che si hanno porta verso una cosa cattiva o distraente, oppure meno buona di quella che l'anima si era proposta di fare prima,

conformità «con l'anima devota», suggerendole «buoni e santi pensieri conforme all'anima pia». Se, per esempio, l'anima è molto zelante per quel che riguarda la gloria di Dio e il bene delle anime, il suggerimento del nemico può apparire colorato di queste luminose prospettive; anche se in fondo nasconde una proposta di qualcosa alla quale tale persona non è adatta, o non è chiamata da Dio, perché comporterebbe qualche erronea presunzione delle proprie forze, o la svierebbe dalla sua vocazione, dai doveri del suo stato, o da necessità più urgenti ed evangeliche. E così in altri casi.

L'altro indizio per avvertire la presenza nemica si riferisce all'affettività. Bisognerà considerare il modo soave, dolce e «come in casa propria» con cui si presenta lo spirito buono, come con il suo biglietto da visita, a quelli che sono in sintonia con lui; o, al contrario, lo strepito, il rumore e l'inquietudine che porta con sé (*Esercizi*, n. 335) la presenza e l'opera di quello cattivo. E dopo, prima o poi, si farà notare per i progetti o le proposte a cui conduce con il corso dei pensieri provocati⁶⁰; perché includeranno «una cosa cattiva, distraente, oppure meno buona di quella che l'anima si era proposta di fare prima» (*Esercizi*, n. 333). E come conseguenza naturale produrranno nell'anima, già identificata con il progetto di Cristo, inquietudine o turbamento davanti alla sola possibilità di allontanarsene. Andrà perdendo la pace, la tranquillità di spirito, la sicurezza e la fiducia del suo appoggio in Dio: turbamento, insicurezza e sfiducia che sono segnali dell'opera dello spirito cattivo nell'anima, poiché ciò che egli desidera è staccarla dal suo ap-

o indebolisca, inquieti e conturbi l'anima, togliendole la pace, la tranquillità e la calma che prima aveva, è un segno chiaro che ciò proviene dal cattivo spirito, nemico del nostro bene e della salute eterna. 6ª regola: Quando il nemico della natura umana viene scoperto e riconosciuto dalla sua coda serpentina e dal cattivo fine a cui porta, alla persona che da lui fu tentata conviene molto esaminare subito il corso dei buoni pensieri che egli le suggerì e l'inizio di essi e come, a poco a poco, cercò di farla scendere dalla soavità e dal godimento spirituale in cui si trovava, fino a trascinarla al suo intento depravato. Questo affinché per mezzo di tale esperienza, analizzata e ben osservata, possa guardarsi in seguito dai suoi soliti inganni» (*Esercizi*, nn. 333-334).

⁶⁰ «Dobbiamo fare molta attenzione al corso dei pensieri; e se il principio, il mezzo e il fine sono tutti buoni e tendono unicamente al bene, è un segno dell'angelo buono. Ma se il corso dei pensieri che si hanno porta verso una cosa cattiva o distraente, oppure meno buona di quella che l'anima si era proposta di fare prima, o indebolisca, inquieti e conturbi l'anima, togliendole la pace, la tranquillità e la calma che prima aveva, è un segno chiaro che ciò proviene dal cattivo spirito, nemico del nostro bene e della salute eterna» (regola 5ª: *Esercizi*, n. 333).

poggio in Dio, lasciarla concentrata su se stessa, tenerla così più indebolita e angosciata, affinché, se non la porta a tutto il male che desidera, che almeno le renda odiosa la vita spirituale e possa più facilmente suggerirle di abbandonarla o di diminuire la sua intensità (che è ciò che persegue il «suo intento depravato»).

Per questo, il consiglio di sant'Ignazio è che l'esercitante deve reagire, esaminando il corso dei pensieri che gli sono stati suggeriti, per controllarne gli effetti. E constatando per quale strada il nemico lo ha portato a fargli perdere la soavità e la gioia spirituale del servizio divino in cui si trovava, per condurlo alla mancanza di tranquillità attuale o suggerirgli una cosa cattiva o distraente o meno buona di quella che progettava prima, potrà più facilmente guardarsi dagli inganni di Satana in questa e nelle occasioni che potranno venire.

In ogni caso potrà scoprire come il nemico generalmente si adatti alla personalità del soggetto da lui falsamente consolato, proponendo come tema delle sue consolazioni (attrazione verso qualcosa di buono o di migliore, ma che non lascia in pace con Dio) indotte ciò che è più in consonanza con le inclinazioni o i difetti che predominano in lui. Se è un apostolo pieno di zelo, gli metterà davanti il sèguito che otterrà, le anime che convertirà ecc. Se è una persona caritatevole o misericordiosa, la consolazione o il rimedio materiale o morale che conseguirà. Se è impulsiva o nervosa, l'efficacia e la rapidità con cui l'otterrà ecc. Se è un conoscitore e un affezionato della Sacra Scrittura, o dei documenti ecclesiastici, mettendogli davanti qualche frase o qualche paragrafo isolato, fuori dal contesto, o capito male, per provocare all'inizio l'attrazione buona e, più o meno presto, l'inquietudine conseguente.

Se è affetto da qualche conflitto inconscio, può servirsi di quei fondi oscuri o dell'ansia di uscirne e di curare le sue «inconsistenze», per attrarlo verso risoluzioni irrazionali o impossibili ecc.

Per la consolazione senza causa previa: regole 2 e 8

a) Natura della consolazione senza causa previa⁶¹ (reg. 2)
Sant'Ignazio comincia con l'affermare che un'esperienza di

⁶¹ «Solo Dio Nostro Signore può dare consolazione all'anima senza una causa previa, perché è proprio del Creatore entrare, uscire e fare mozione in essa, elevandola interamente all'amore della sua divina grandezza. Dico senza causa, cioè senza nessun precedente sentimento o conoscenza di un determinato oggetto da cui possa venire quella consolazione mediante gli atti propri dell'intelletto e della volontà» (*Esercizi*, n. 330).

questo tipo può soltanto provenire da Dio nostro Signore⁶².

In questa esperienza si suppone che non ci sia stato un atto precedente dell'intelletto e della volontà (esercitato nella conoscenza di un determinato oggetto o in qualche sentimento, movimento affettivo o inclinazione) dal quale deriva (e al quale è legata, come luogo di provenienza da cui riceve il suo significato) la presente consolazione. L'esercizio di tale conoscenza o sentimento precedenti dovrebbe essersi normalmente basato sul «fantasma» (immagine interna, impressa) specifico corrispondente. Ma come osserva opportunamente E. Hernández:

Non dice senza nessuna conoscenza né sentimento attuale della consolazione, ma che la conoscenza o il sentimento non sia precedente alla consolazione. Cioè che la consolazione non abbia il suo punto di origine in una conoscenza o un sentimento anteriore. Evidentemente questa consolazione deve produrre da se stessa la sua conoscenza e il suo sentimento; ma come effetto, non come precedente né come origine della consolazione⁶³.

Però senza questo esercizio precedente dei suoi atti d'intelletto o di volontà rispetto a questo oggetto, l'anima in questo momento sperimenta una mozione interiore che la eleva e la indirizza tutta in amore a Dio, suo Creatore e Signore. È la consolazione di cui parlò sant'Ignazio (*Esercizi*, n. 316), descrivendola come «intima letizia che sollecita e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, rasserendandola e pacifican-

⁶² Non dà la ragione su cui basa la sua affermazione. Nel testo autografo degli *Esercizi*, troviamo che alla fine di questa 2ª regola è stata cancellata un po' più di una riga nella quale faceva riferimento al brano della *Summa* di san Tommaso 1-2, q. 9, a. 6 e q. 10, a. 4. Questo ci può indicare che il suo fondamento è scolastico, anche se forse alla fine si è voluto evitare che il testo pastorale degli *Esercizi* restasse implicato nelle intricate questioni dei teologi. Ma la dottrina fondamentale a cui allude e sulla quale tutti gli autori scolastici sogliono concordare è che solo Dio, da autore qual è dell'anima spirituale dell'uomo, può penetrare e muovere direttamente la volontà («entrare, uscire e fare mozione in essa») senza passare prima attraverso l'intelletto, il sentimento o la fantasia umana. Solo Dio può muovere la volontà dell'uomo *ab intrinseco*; gli altri esseri creati possono soltanto muoverla *ab extrinseco*, attraverso un'esperienza conoscitiva o sensitiva precedente. Ma sant'Ignazio aggiunge: «Elevandola interamente all'amore della sua divina grandezza» (*Esercizi*, n. 330), e in questo fa entrare già la qualità dell'esperienza. È come se dicesse che questo amore totalmente unificante e assorbente dell'anima in Dio è effetto di una virtù teologale che proviene soltanto da Dio; che ciò che ci viene comunicato in questa esperienza è effetto divino, procede direttamente da Dio.

⁶³ Cfr. *Sicología de la discreción de espíritu*: Miscelánea Comillas 33 (1959) p. 215.

dola nel proprio Creatore e Signore»; amore che la infiamma e la concentra talmente in Dio che «non riesce ad amare per se stessa nessuna cosa creata sulla faccia della terra, ma solamente in relazione al Creatore di tutto». È la persona — siamo d'accordo su queste parole con K. Rahner — che, «dal profondo del suo essere», si sente trascinata da un amore che, al di là di ogni oggetto determinato, la porta direttamente all'infinità di Dio in quanto Dio⁶⁴.

Ma ciò implica che, in quell'assorbimento dinamico in Dio, non vada inclusa la rappresentazione simultanea — e non previa — di nessun oggetto, dato immediatamente da Dio? Penso di no. Ed è in questo che crediamo che Rahner non ci troverebbe in sintonia se, come sembra affermare, vuole escludere da ogni esperienza di consolazione senza causa previa la presenza di un oggetto intenzionale⁶⁵. Ma su questo punto ci soffermeremo più avanti.

Credo che sant'Ignazio, spiegando come deve comportarsi l'uomo nella consolazione senza causa previa, sostenga la mia opinione; poiché vuole che il soggetto distingua tra i «pareri che non sono ispirati direttamente da Dio» e quelli che lo sono perché corrispondono al tempo dell'«attuale consolazione» (*Esercizi*, n. 336).

b) Come comportarsi? (reg. 8)

Bisogna imparare a procedere con prudenza. Perché, anche se la consolazione senza causa previa può solo provenire da Dio Nostro Signore, secondo l'affermazione fatta nella regola 2, l'uomo può far confusione se si precipita senza la necessaria vigilanza e attenzione⁶⁶. Con grande vigilanza e attenzione deve

⁶⁴ K. Rahner, *Die ignatianische Logik der existenziellen Erkenntnis*, in *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, p. 380.

⁶⁵ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Basel-Freiburg-Wien 1958, pp. 114-118. Con ciò non voglio escludere che in alcune occasioni l'esperienza della consolazione s'identifichi con la pura elevazione d'amore a Dio senza oggetto limitato concomitante. Ma sant'Ignazio suppone che possiamo amare le cose concrete in Dio e Dio in loro (cfr. *Esercizi*, n. 316 e *Costituzioni* n. 288). D'altra parte, non c'è dubbio che la consolazione non si identifica con il suo oggetto; poiché può presentarsi con esso o senza, o con un altro oggetto. Ma questo si può dire ugualmente della consolazione con causa previa e della consolazione senza causa previa. Una cosa è la consolazione come tale, e un'altra il suo oggetto (una determinata opzione o decisione alla quale avvia) o la sua causa.

⁶⁶ «8ª regola: Quando la consolazione è senza causa, benché in essa non ci sia inganno, perché viene solo da Dio Nostro Signore, come si è già detto, la persona spiri-

procurare di distinguere il tempo della consolazione sperimentata dal tempo seguente⁶⁷. Ciò che corrisponde all'«attuale consolazione» sarebbe proveniente da Dio («direttamente da Dio Nostro Signore», n. 336). Invece sant'Ignazio indica il tempo seguente come una conseguenza, perché con quell'esperienza consolante l'anima resta nel fervore. Le resta come la brace della consolazione. E in quel tempo l'anima agisce già con il proprio corso di pensieri o giudizi. Per questo nella lettura, nell'interpretazione personale o nelle conseguenze che trae con l'esercizio dei suoi pensieri e giudizi, sono contenuti propositi o pareri che non possono essere attribuiti direttamente e necessariamente a Dio, ma che possono essere stati suggeriti dallo spirito buono o da quello cattivo. In quel tempo non agisce più Dio direttamente, ma siamo entrati nel caso del pensiero o proposito umano originato dalla consolazione precedente. Sarà necessario esaminarlo con diligenza, prima di dargli completamente credito o di metterlo in pratica.

Consideriamo un'applicazione di questa regola di comportamento il consiglio dato da sant'Ignazio a Teresa Rejadell nella sua celebre lettera sul discernimento:

Accade spesso che Nostro Signore apra l'anima, la muova spingendola a un'azione o a un'altra. Cioè parla all'interno di essa sen-

tuale alla quale Dio dà tale consolazione, deve notare e distinguere, con molto acume e attenzione, il tempo proprio di questa attuale consolazione da quello seguente, quando cioè l'anima resta fervida e favorita dal dono e dalla risonanza della consolazione passata. Infatti, molte volte, in questo secondo tempo essa formula diversi propositi e pareri che non sono ispirati direttamente da Dio Nostro Signore, e questo sia a causa di un discorso che le sia consueto, sia per l'associazione di idee e di giudizi, sia per l'azione dello spirito buono o di quello cattivo. Pertanto bisogna esaminare molto bene tali cose, prima che si dia loro tutto il credito o che si agisca in conseguenza» (*Esercizi*, n. 336).

⁶⁷ Qui entra la categoria di tempo. Però se il presente psicologico non s'interrompe con l'esperienza della consolazione, sarà difficile distinguere la coscienza mentale umana, contenuto corrispondente al presente psicologico della persona prima che inizi la consolazione, e quello che procede direttamente da Dio durante la consolazione; o tra quest'ultimo e quello che appartiene al presente psicologico della persona dopo questa comunicazione diretta di Dio, se non facciamo entrare in gioco la categoria di qualità delle diverse esperienze. Forse sarà conveniente discernere tra gli elementi che formano il corpo della mozione o ispirazione divina che non possono essere separati da essa, perché si trovano nella stessa esperienza consolante e non esistevano prima di essa, e quelli che precedono o seguono il corpo (nucleo) centrale di questa esperienza, nei quali entra il componente o l'impronta propria del pensiero — attività mentale d'interpretazione o riflessione meramente umana — che ragiona per leggere o trarre le conseguenze dell'esperienza consolante.

za alcun rumore di parole, la solleva tutta al suo amore divino, senza che sia possibile, anche volendo, resistere al suo indirizzo. Questo indirizzo, che è suo e che noi facciamo nostro, deve necessariamente conformarci ai comandamenti, ai precetti della Chiesa e all'ubbidienza ai nostri superiori; è un indirizzo pieno d'umiltà, perché è lo stesso spirito divino presente in tutto. Ma qui assai spesso possiamo ingannarci: dopo la consolazione o l'ispirazione, l'anima rimane nella gioia; ed ecco allora avvicinarsi il nemico con aspetto allegro e ben colorito per farci aggiungere qualcosa, per metterci nel disordine e sconcertarci totalmente⁶⁸.

Già l'abbiamo annunciato prima, trattando della consolazione nelle regole più adatte alla prima settimana. In questo paragrafo ignaziano, lo stesso su cui si basa Rahner per la sua descrizione di ciò che intende per consolazione senza causa previa⁶⁹, si vede che sant'Ignazio suppone che nella stessa consolazione il Signore muova l'anima in una direzione concreta, in un determinato senso o proposito; ma che l'uomo poi possa aggiungere, animato dal fuoco o dalla brace che lascia la consolazione, qualcosa che può provenire dal nemico, «con aspetto allegro e ben colorito»⁷⁰, e in questa aggiunta può entrare l'in-

⁶⁸ Sant'Ignazio di Loyola, *Il messaggio del suo epistolario*, pp. 30-31. Questo stesso paragrafo è quello che cita Rahner quando vuole spiegare la sua teoria sulla consolazione senza causa previa. Ci risulta curioso che non abbia avvertito la relazione di questo consiglio ignaziano con la 6ª regola del discernimento (tra quelle più adatte alla seconda settimana) e la chiara affermazione che si tratta di un'esperienza in cui Dio apre l'anima «a un'azione o a un'altra»; anche se è senza rumore di parole: «Al suo amore divino» e a un sentimento che, anche se volessimo, non potremmo contrastare (si confronti quest'ultima asserzione con ciò che dice sant'Ignazio nella prima modalità della scelta: *Esercizi*, n. 175; senza che per questo io voglia dire che la prima modalità, «tempo», debba sempre verificarsi con l'esperienza attuale di una consolazione).

⁶⁹ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, op. cit., pp. 132-134. Se non è che vuole distinguere il nucleo di questa esperienza (*Kernerfahrung*) esistenziale — che sarebbe di tipo piuttosto affettivo — dall'oggetto di elezione (conoscenza oggettiva) in esso comunicato. Ma se è esperienza in cui l'oggetto viene direttamente dato nella consolazione — e perciò indubitabile —, non si può fare questa separazione reale, che porterebbe a lasciare l'oggetto fuori dall'esperienza in se stessa della consolazione senza causa previa, e a perdere il suo carattere di proveniente necessariamente da Dio, secondo le regole ignaziane (2ª e 8ª del discernimento più adatto alla seconda settimana) che si vogliono spiegare con tale commento.

⁷⁰ Cfr. 2Cor 11,14-15, dove afferma che non bisogna meravigliarsi che i falsi profeti si presentino come apostoli di Cristo; poiché lo stesso Satana, del quale sono servitori («ministri eius»), «transfiguratur se in angelum lucis».

flusso di Satana per metterci nel disordine e sconcertarci⁷¹.

Perciò sant'Ignazio, nella stessa lettera, applicando la regola al comportamento da tenere con gli altri, consiglia Teresa Rejadell:

Altre volte ci fa ridurre la lezione ricevuta, suscitando ostacoli e inconvenienti in modo che non compiamo interamente tutto ciò che ci è stato mostrato. Qui è necessaria un'attenzione maggiore che in tutto il resto. Molte volte si metterà un freno alla gran voglia di parlare delle cose di Dio N.S.; altre volte se ne parlerà più di quanto il desiderio o la mozione non ci spinga. In questo si dovrà tener conto più delle altrui capacità che dei desideri personali. Quando il nemico si sforza così di aggiungere o di togliere ai buoni sentimenti ricevuti, se vogliamo aiutare gli altri, dobbiamo comportarci come chi tenta di guadagnare: se c'è un buon passaggio o speranza di qualche vantaggio, andare avanti; se il guado è torbido e si avrà scandalo dalle nostre buone parole, tener sempre le redini, cercando il tempo o l'ora più favorevole per parlare⁷².

Vale a dire, si deve applicare il giudizio prudente alla condotta cristiana, dato che non si può dar credito, come a cosa sicuramente proveniente da Dio, a ciò che la persona con i suoi desideri (o il nemico con il suo inganno nascosto) aggiunge o toglie a quello che era il nucleo dell'ispirazione divina.

ULTERIORI RIFLESSIONI

SULLA «CONSOLAZIONE SENZA CAUSA PREVIA»

Sono già stati molti i teologi, soprattutto negli ultimi tempi, che si sono occupati di approfondire tale questione. Specialmente dopo le suggestive riflessioni di K. Rahner nel libro già citato varie volte, *Das dynamische in der Kirche*. Però, per non limitare il nostro punto di vista a una sola prospettiva, riassumerò

⁷¹ Osserviamo inoltre che sant'Ignazio nota la conformità dello Spirito divino con se stesso: quando muove internamente con le sue ispirazioni verso qualcosa, e quando ci obbliga attraverso le mediazioni della legittima autorità esterna, che rappresenta Dio. Cfr. analoga argomentazione nella regola 13^a per il vero atteggiamento ecclesiale: «...quello spirito che ci governa e ci sorregge, per la salvezza delle nostre anime, è lo stesso» (*Esercizi*, n. 365), «...perché è lo stesso spirito presente in tutto».

⁷² *Il messaggio del suo epistolario*, p. 31.

alcune opinioni che si possono considerare caratterizzanti delle diverse linee seguite nella speculazione sul tema.

Posizione di F. Suárez

Una delle linee più profonde e tenuta in considerazione dallo stesso Rahner è stata quella di F. Suárez⁷³. Potremmo dire che per lui tale consolazione senza causa previa è un'esperienza «rara» (poco frequente): sarebbe riservata ad alcune persone sane. La ragione principale che lo porta a considerarla così è la difficoltà che offre alla spiegazione naturale il tipo di atto conoscitivo che implica. Perché per lui deve consistere in un'illuminazione o mozione attuata immediatamente nell'intelletto o nella volontà dell'uomo⁷⁴.

Se si esclude in assoluto ogni oggetto conosciuto precedentemente alla consolazione, si supporrebbe (secondo l'affermazione «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu») un superamento delle normali leggi dell'intelletto umano che esigono di passare all'astrazione, anche se fosse di terzo grado, attraverso la specie impressa (o «fantasma»). Ciò implica la presenza, secondo Suárez, di un oggetto in qualche modo conosciuto, precedente (almeno logicamente) alla consolazione sperimentata nell'affetto (o volontà): «Quia non potest moveri affectus, nisi medio intellectu»⁷⁵.

Di conseguenza, questa consolazione, per lui, si presenterebbe alla persona come inesplicabile «hic et nunc» per la sproporzione tra ciò che sperimenta e l'esperienza della conoscenza normale, come repentina (mancando di un atto di conoscenza o di affetto esplicito precedenti) e con una comprensione della verità talmente grande che non si è potuta acquisire con nessuna «fantasia»⁷⁶, penetrante come nessun'altra; ma non senza oggetto (o astrazione del «fantasma») precedente (o concomitan-

⁷³ *Das Dynamische in der Kirche*, op. cit., pp. 119-123. Cfr. F. Suárez, *De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5, nn. 30-41.

⁷⁴ Per «immediate» intende: «...quia non sistit in speciebus, sed immediate versatur super actus secundos intelligendi, iudicando, vel saltem apprehendendo; et voluntatis, amando, timendo, etc. saltem per actus simplices, seu imperfectos» (*De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5, n. 38).

⁷⁵ *De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5, 39.

⁷⁶ «...quia fit tam subito, vel cum tanta intelligentia veritatis, ut ex vi phantasmatum comparari non potuerit» (*ibid.*, n. 40).

te) in senso assoluto (che sarebbe una cosa «quasi miracolosa»). Le caratteristiche che la distinguono nell'affetto sono quelle proprie di qualsiasi consolazione autentica: soavità e veemenza insieme, il suo modo semplice e inevitabile di imporsi all'esperienza, e il suo orientamento (indirizza l'anima verso Dio, verso beni superiori e buoni in se stessi)⁷⁷.

Eusebio Hernández

Non solo non vede difficoltà nell'ammettere questo tipo di esperienza illuminante e consolante, senza immagine né residuo di immagine spaziale. Anzi, considera queste come caratteristiche proprie della consolazione senza causa previa. Pertanto, ciò che essa comunica all'anima non deriva da precedente astrazione, né può originare un giudizio con soggetto e predicato, è ineffabile. Per tale motivo, la giudica infusa e miracolosa⁷⁸; ma non per questo bisogna credere che sia rara e infrequente. Dio la dà quando vuole; però, secondo lui, l'esperienza dei mistici sembra indicare che è più frequente di quanto si pensi.

È una specie di influsso mistico che porta, nel suo stesso processo psicologico, la certezza che non siamo noi stessi, né un angelo, a produrlo. Il processo psicologico di questa esperienza è di per sé il criterio di cui l'anima ha bisogno per sapere che proviene da Dio. Non ha bisogno di nessun altro criterio. Dio, che dimora nell'essenza e sostanza stessa dell'anima come in casa propria, dispone anche di essa, del suo essere e delle sue attività come di cosa propria⁷⁹.

⁷⁷ Questo accade, secondo lui, soprattutto nei giudizi pratici: sull'amare Dio, fare penitenza, seguire la perfezione: «Nam aliquando tam subito, et tam vehementer proponuntur menti, ut fere aperte constet non habere originem ab objectis sensibilibus, et phantasmatis, sed potius si aliqua phantasiae apprehensio tunc comitatur, a mentis cogitatione excitatam esse» (*ibid.*, n. 40). E aggiunge, per quel che riguarda i segni della volontà: «...signum est, ab ipso Spiritu Sancto movente voluntatem immediate fieri; quia nulla creatura habet tantam efficacitatem in humanam voluntatem» (*ibid.*).

⁷⁸ «Si opera direttamente nella parte spirituale, lì dove non possono arrivare, senza prima passare per i sensi, né angeli, né demoni; in quel fondo della mente la cui attività uno non può governare da se stesso né porre in azione senza un atto precedente il cui oggetto sia stato astratto dal sensibile, senza che questo presenti almeno qualche alone d'immagine e, come minimo, qualche residuo d'immagine spaziale»: F. Hernández, *Sicología de la discreción de espíritu*: Miscelánea Comillas 33 (1959) 216.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 217.

Definisce tale consolazione senza causa previa come un'esperienza tematica della trascendenza divina, in quanto tale e in quanto soprannaturale, «non oggettuale» (in quanto non verte su un oggetto determinato e limitato), e non ottenuta mediante la *conversio ad phantasmata*. In essa Dio attrae l'anima verso di sé, e la lascia completamente orientata verso di Lui, disponibile e docile a Lui. Si contrappone alla concezione di Suárez che vede una difficoltà molto forte in questo tipo di esperienza «non oggettuale».

In fondo, l'uno e l'altro sembrano non tener sufficientemente conto che il caso che cercano di esaminare è proposto da sant'Ignazio, non come consolazione senza «oggetto» determinato, ma «senza causa previa». E nella sua spiegazione (*Esercizi*, n. 330), già studiata prima, non identifica «causa» con «oggetto», ma con «sentimento o conoscenza di un determinato oggetto» da cui possa venire tale consolazione: in quanto la percezione di quell'oggetto, con un atto precedente a quello della consolazione, produce in conseguenza, come effetto, l'atto della consolazione. Ma ciò non toglie che, come suppone il n. 336 (regola 8) degli *Esercizi*, anche nella consolazione senza causa previa ci è dato, almeno a volte, di sentire o conoscere qualcosa di determinato, diverso dalla sola esperienza della trascendenza divina, contro quello che sembra dire Rahner⁸⁰.

Rahner aggiunge, come sappiamo, il proposito di fare di questa esperienza il principio fondamentale e il punto di riferimento obbligato, di certezza per ogni elezione secondo sant'Ignazio. Lo vedremo nel capitolo seguente e lo abbiamo già introdotto esponendo una sintesi del suo pensiero nella *Parte seconda* di questo libro⁸¹.

⁸⁰ Lo stesso è confermato nel paragrafo ignaziano — citato da Rahner, e spiegato da me prima — della lettera a Teresa Rejadell: *Epp.* 1,105-107.

⁸¹ Per quanto riguarda le modalità (= «tempi») della scelta, Toner riassume così il pensiero di K. Rahner: «a) La consolazione senza causa previa è il primo principio *sine quo non* di ogni discernimento degli spiriti e discernimento della volontà di Dio. b) Pertanto, ogni discernimento ignaziano della volontà di Dio è in ultima analisi discernimento di seconda modalità o "tempo". La prima modalità della scelta, secondo Rahner, è solo il "caso limite" del secondo "tempo" di scelta e sant'Ignazio la menziona più per completezza sistematica che per la sua importanza pratica. Il terzo modo di scelta è sussidiario, prepara, tende a, ed è elemento intrinseco della seconda modalità. Se gli togliamo la sua relazione al secondo "tempo", il terzo non ha valore positivo

Fissa l'attenzione sul carattere impreveduto del suo arrivo. Come Gesù risorto si presentò agli Apostoli nel cenacolo a porte chiuse, Dio entra ed esce, senza necessità di passare attraverso i normali requisiti. Innalza l'anima verso di Lui nella pace e l'infiamma nel suo amore, lasciandola libera e agile al suo servizio. Due note concorrono a specificarla: *a*) è consolazione autentica: elevazione d'amore, accesa, gioiosa, pacificatrice; allo stesso tempo distacca l'anima e la rende disponibile al servizio divino; *b*) avviene senza annunciarsi, come il vento che non sa donde arriva e dove va: «Nel tempo che precede la consolazione, né la sensibilità, né l'intelligenza, né la volontà hanno esercitato la loro attività su qualcosa che abbia potuto portare quella consolazione che eleva in quel modo all'amore»⁸³, mentre nella consolazione con causa, anche se viene suggerita da fuori, si presuppone un'attività da parte nostra che contribuisce all'apparizione della consolazione.

Però, spiegando sant'Ignazio, Gouvernaire esorta a distinguere tra quello che appartiene al nucleo sostanziale dell'esperienza (conoscitivo-volitiva o affettiva) in quanto tale (senza di esso non esisterebbe nella sua realtà concreta e nel suo stesso signi-

per trovare la volontà di Dio. In esso non c'è un'assistenza positiva dello Spirito Santo; piuttosto, chi discerne è lasciato soltanto con il "modesto aiuto della sua riflessione razionale" e deve "decidere da se stesso". *c*) Il tempo per trovare la volontà di Dio con il secondo modo di scelta non è il tempo della reale consolazione senza causa previa nella sua forma pura. Durante tale consolazione, secondo Rahner, non ci può essere alcun pensiero su un oggetto circoscritto di scelta, né inclinazione o consiglio rispetto a un atto da realizzare; e, pertanto, nessun processo di scelta può essere portato a termine nel tempo di tale consolazione. Il tempo per tale processo è piuttosto quello "immediatamente seguente" alla consolazione senza causa previa. In quel tempo, la consolazione è ancora attuale ma non resta nella sua purezza; in quel momento è già consolazione "di secondo grado", mescolata a pensieri e impulsi che hanno oggetti circoscritti. Solo in questo tempo che segue alla pura consolazione senza causa previa è possibile attuare il discernimento della volontà di Dio... Per Rahner, ciò che dà l'evidenza della volontà di Dio non è né l'esperienza della pura consolazione senza causa previa, né l'immediata consolazione seguente di secondo grado, né nessun impulso volitivo verso un determinato modo di agire, originato con o da dentro la consolazione; è piuttosto l'esperienza d'armonia, la coerenza della consolazione con la proposta personale di chi discerne, quando si confrontano tra loro» (*Discerning God's Will*, pp. 318-319). Diremo a suo tempo la nostra opinione. Qui riportiamo questa esposizione per la sua relazione intrinseca con la concezione di Rahner sulla consolazione senza causa previa.

⁸² *Quand Dieu entre à l'improviste*, Desclée-Bellarmin, Paris 1980 = col. Christus 50.

⁸³ Cfr. J. Gouvernaire, *Quand Dieu entre à l'improviste*, Paris 1980, p. 57.

ficato), e gli elementi accidentali che l'accompagnano o la seguono, come interpretazione personale o conseguenze derivate successivamente.

La consolazione non s'identifica necessariamente con il contenuto di una scelta; ma quando in essa ci viene dato il contenuto di una scelta, nel suo nucleo è inclusa questa inclinazione verso un determinato oggetto di scelta, secondo l'insegnamento di sant'Ignazio⁸⁴. Ed è quello il contenuto a cui possiamo aggiungere o togliere qualcosa, o che possiamo interpretare male⁸⁵.

La nostra opinione

Nella cornice della probabilità in cui sono esposti questi giudizi, ci sembra di orientarci per la seguente posizione:

a) L'esperienza della consolazione senza causa previa, da vera consolazione qual è, per la persona già esperta presenta i caratteri di inconfondibilità con ciò che non è consolazione autentica. Quell'esperienza della trascendenza divina che invade, eleva l'anima, l'infiamma nell'amore del suo Creatore e la lascia disponibile nelle sue mani divine, non può contraffarla nessuno. Non è tanto rara. Che accada senza relazione con una causa precedente, non sarà sempre facile da distinguere.

b) Però la causa precedente, quando la consolazione è con causa previa, non è l'oggetto della consolazione o l'impegno concreto a cui dispone. Questo oggetto o questa direzione concreta, comunicata nella consolazione e per mezzo di essa, possono essere presenti nella cosiddetta consolazione senza causa precedente. Ciò che manca in quest'ultima è un atto diverso da quello della consolazione e precedente a essa, dal quale sia derivata tale consolazione. È così che si può intendere il complesso dei testi ignaziani⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. lettera a Teresa Rejadell, *Il messaggio del suo epistolario*, p. 30.

⁸⁵ *Ibid.*, cfr. *Esercizi*, n. 336.

⁸⁶ Vedo che non sono l'unico a pensarla così. Il solo libro monografico dedicato tutto alle tre circostanze della scelta e il più recente è quello di J. J. Toner, *Discerning God's Will*, St. Louis 1991, p. 319, n. 4, che sembra pensarla allo stesso modo. Ma per me è chiaro il testo di *Esercizi*, n. 336, dove la prima ipotesi è che nella consolazione senza causa previa c'è qualcosa che procede direttamente da Dio nella stessa consolazione. È quel contenuto che bisogna distinguere da ciò che è aggiunto, nel fervore che ne risulta, da noi stessi, dall'angelo buono, o dal nemico in un momento successivo.

c) Il nucleo fondamentale che ci è dato nella consolazione senza causa previa, nel quale può essere contenuto l'oggetto di elezione voluto da Dio per noi, è quello che conviene distinguere dal momento successivo, in cui l'anima opera (o è operato qualcosa in essa) al calore della detta consolazione. Lì può già esserci qualcosa che non è dato direttamente da Dio, proveniente dalla nostra interpretazione o dalle nostre tendenze personali, dallo spirito buono o da quello cattivo. Cioè, abbiamo bisogno di sottoporlo a ulteriore discernimento.

d) Sono incline a pensare che ordinariamente la consolazione, anche senza causa previa, abbia qualche immagine mentale («fantasma») che la sostiene. Il che non vuol dire che per questo smetta di essere senza causa previa. La causa della consolazione non è il «fantasma»: questo è semplicemente il supporto psicologico necessario all'atto di conoscenza intellettuale. Né il «fantasma» costituisce un atto del sentire o del conoscere precedente a quello che esiste nell'atto presente della consolazione.

Perciò, non vedo la necessità di ricorrere a nessun miracolo speciale nella spiegazione di questo caso.

e) Come nel caso della spiegazione della conoscenza profetica di san Tommaso, possiamo affermare che quello che Dio dà nella consolazione senza causa previa si basa su qualche immagine o immagini preesistenti nell'anima per conoscenza o esperienze più o meno lontane, o suscitate da Lui stesso in quel momento⁸⁷.

f) Sulla relazione con i «tempi» della scelta, esprimeremo la nostra opinione nel capitolo seguente. In ogni caso, non c'è motivo di riferire alla consolazione senza causa previa, secondo il pensiero ignaziano, qualsiasi contenuto di elezione, anche se sembra chiaro che il risultato della scelta ben fatta contribuirà al progresso spirituale e a una maggior sintonia della persona che la fa con Dio nostro Signore. E, in questo senso, si troverà in armonia con la vera consolazione di Dio, che guida l'affetto e suscita la totale disponibilità dell'anima in quella direzione. Ma non possiamo disporre della consolazione di Dio

⁸⁷ Cfr. *Summa Th.* 2-2, q. 173, a. 2 c, ad 1 e ad 3.

a nostra volontà, né esigere da Dio che ce la dia quando dobbiamo decidere su qualche questione. A noi tocca accettare il tempo che Dio ci offre e scegliere nelle condizioni che Dio ci pone.

Neanche nel primo «tempo» è necessaria la consolazione, ma la convinzione impressa da Dio, e che l'anima non può mettere in dubbio, sull'oggetto di elezione; la qual cosa può essere data senza speciale consolazione, se questa si deve intendere in tutto il suo pieno significato, e non solo come serenità e pace dell'anima.

g) È chiaro che la consolazione senza causa previa, essendo per ipotesi vera consolazione, poiché può venire solo da Dio nel suo nucleo fondamentale, presenterà sempre le qualità della vera consolazione. È un'esperienza spirituale in cui l'anima si sente innalzata verso Dio nell'amore, nella gioia profonda e nella pace, completamente nella direzione del Signore, umile e flessibile alla sua volontà, che a volte appare concretamente manifestata in un oggetto o una proposta circoscritta; altre volte, lascia nell'apertura universale e nella totale donazione a Dio, Signore trascendente della vita e della morte, creatore, salvatore e santificatore.

BIBLIOGRAFIA

- Bakker L., *Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg 1970 (trad. spagn.: *Libertad y experiencia*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995).
- Baumert N., *Zur Unterscheidung der Geister*: Zeitschrift für Katholische Theologie 111 (1989) 183-195.
- Cantin R., *Le discernement spirituel personnel et communautaire*: Cahiers de spiritualité ignatienne. Suppléments n. 12/13 (1983).
- Costa M., *Direzione spirituale e discernimento*, A.D.P., Roma 1993.
- Dulles A., *Finding God's Will*, in *Jesuit Spirit in a Time of Change*, Newman Press, Westminster Md. 1968.
- Federici G. C., *Criteri per il discernimento spirituale. Significato e valori attuali*: Vita consacrata 23 (1987) 129-142, 553-564; 24 (1988) 332-343, 421-429.

- Fessard G., *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1956, pp. 233-304 e Appendix.
- Fiorito M. A., *Discernimiento y lucha espiritual. Comentario de las Reglas de discernir de la primera semana de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, Ed. Diego de Torres, Buenos Aires 1985.
- Gagliardi A., *Sancti P. Ignatii de discretione spirituum regulae explanatae*, Neapoli 1851.
- García-Hirschfeld C., *Las reglas de discreción de primera semana (EE 313-327)*: Manresa 60 (1988) 331-342 e 61 (1989) 17-30.
- Gil D., *Discernimiento según san Ignacio*, CIS, Roma 1980.
- Gil D., *La consolación sin causa precedente*, PUG, Roma 1971.
- Gil D., *Gagliardi y la consolación sin causa*: Manresa 45 (1973) 61-80.
- González de Mendoza R., *Stimmung und Transzendenz*, Duncker und Humblot, Berlin 1970.
- Gouvernaire J., *Guiados por el Espíritu a la hora de discernir*, Sal Terrae, Santander 1984.
- Gouvernaire J., *Quand Dieu entre à l'improviste. L'énigme ignatienne de la «consolation sans cause»*, Desclée-Bellarmin, Paris 1980 = Christus 50.
- Grafenstein I. von, *Trost und Trostlosigkeit in den verschiedenen Phasen des Exerzitienweges: Korrespondenz zur Spiritualität des Exerzitien* 51 (1986) 36-71.
- Guibert J. de, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1946, lec. 25.
- Hernández E., *La discreción de espíritus en los Ejercicios de san Ignacio*: Manresa 28 (1956) 233-252.
- Hernández E., *Sicología de la discreción de espíritus*: Miscelánea Comillas 33 (1959) 199-221.
- Lewis J., *El director de Ejercicios como factor de integración de lo psicológico y de lo espiritual para el ejercitante*: Manresa 51 (1979) 77-84.
- Mendiboure B., *Sens de la désolation spirituelle selon saint Ignace*: Christus 35 (1988) 227-240.
- Mondel J., *«Consolation sans cause» et «effusion de l'Esprit»*: Christus 24 (1977) 482-491.
- Penning de Vries P., *Discernment of Spirits according to the Life and Teachings of St. Ignatius of Loyola*, Exposition Press, New York 1973.
- Rahner K., *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg 1958.
- Suárez F., *De Religione S.I.*, lib. 9, c. 5.
- Switek G., *«Discretio spirituum», un aporte a la historia de la espiritualidad*: Cuadernos monásticos 24 (1989) 323-344.

Toner J. J., *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1982.

Toner J. J., *Discerning God's Will. Ignatius of Loyola's Teaching on Christian Decision Making*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1991.

Tornos A., *Fundamentos bíblico-teológicos del discernimiento*: Manresa 60 (1988) 319-329.

DISCERNIMENTO DI SPIRITI E SCELTA

IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA

Sant'Ignazio, nei suoi *Esercizi*, applica in particolare la «discrezione di spiriti» alla scelta dello stato di vita o ad altre scelte che dovrà operare l'esercitante per riformare «la vita o lo stato proprio».

PRESUPPOSTI TEOLOGICI

È nel contatto della preghiera con i misteri della vita di Cristo, sotto l'azione dello Spirito divino, che la persona deve scoprire la forma concreta in cui Dio vuole che dia l'immagine di Gesù Cristo che nel suo piano di santificazione le ha assegnato: «Poiché coloro che da sempre egli ha fatto oggetto delle sue premure, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo»¹. Il presupposto ignaziano, alla base del suo metodo della seconda settimana, è che Gesù Cristo è la via, la verità e la vita dell'uomo: l'unica via della vera vita. Egli ci ha invitati tutti a fare come Lui, perché «soffriamo insieme a Lui, per poter essere con lui glorificati»².

Perciò sant'Ignazio si aspetta che la persona debba sentire le inclinazioni dello Spirito per continuare a conformarsi sem-

¹ «Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui» (Rm 8,29).

² Cfr. *Esercizi*, n. 95 e Rm 8,17.

pre di più a Cristo, secondo il particolare disegno di Dio sulla sua vita e il suo tempo.

Ma egli sa anche che gli attacchi e le inclinazioni del nemico e del suo stesso «amore carnale e terreno» verranno e cercheranno di disordinare e sconcertare, o di opporre resistenze a quel disegno e all'opera divina. Per aiutare l'esercitante in questa lotta e illuminare il suo necessario discernimento nel tempo delle scelte, propone specialmente, oltre alle meditazioni preparatorie, le norme sulle «tre modalità (tempi) della scelta» e insiste nel ricordargli le regole sulla consolazione e desolazione³. Non c'è bisogno di dire che queste norme sono anche un aiuto prezioso, al di fuori del periodo degli *Esercizi*, per qualsiasi scelta seriamente cristiana.

Con questa impostazione sant'Ignazio non si colloca in una posizione da «illuminato» che deve decidere solo sotto l'immediata mozione dei suoi sentimenti interiori, confondendo le sue idee o sentimenti con l'azione dello Spirito Santo.

Prima di tutto perché la prima norma che dà è che non possono essere oggetto di scelta le cose cattive o che la Chiesa non ammetta come «indifferenti o in se stesse buone» (*Esercizi*, n. 170). Né si tratta di sostituire la volontà di Dio espressa nella legge (nella manifestazione autentica dell'autorità legittima) con la decisione autonoma della creatura, espressa nella scelta; ma di manifestare con essa ulteriormente la sua dipendenza amorosa e di creatura da Dio, cercando di conformare la propria volontà a quella di Dio, anche nelle cose in cui prima Egli non ha manifestato apertamente la sua volontà e adesso si degnava di manifestarla⁴.

In secondo luogo perché, come ben avverte Suárez a questo proposito⁵, l'uomo nell'attuazione del disegno divino può muoversi in due modi: *a*) sotto l'unzione diretta dello Spirito, con la quale, più che muoversi, è mosso nell'esercizio dei doni di quello stesso Spirito; *b*) sotto il criterio e il giudizio della propria ragione, anche se non senza sottomettersi alla luce e all'aiuto della grazia ordinaria. Questo sembra supporre sant'Ignazio, distinguendo tre circostanze per fare la scelta. Perché non sem-

³ *Esercizi*, nn. 169-189: *Direttorio autografo* c. 1 (nn. 6-12) e c. 3.

⁴ «I punto. È necessario che tutte le cose oggetto della nostra scelta siano indifferenti o in se stesse buone e che siano ammesse nell'ambito della santa madre Chiesa gerarchica e che non siano cattive o in contrasto con essa» (*Esercizi*, n. 170).

⁵ *De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5.

pre l'uomo si sente mosso direttamente da un'azione della grazia speciale o unzione diretta dello Spirito, sentita in modo immediato; giacché egli non può disporre quando vuole degli interventi e della provvidenza di Dio, specialmente gratuiti: non è nelle nostre mani attrarre le sue grazie al dettato della nostra volontà⁶. E, tuttavia, uno può essere obbligato a scegliere qualcosa.

Perciò, in conformità a questi presupposti teologici e al pensiero ignaziano, credo che non si debba pretendere di ridurre le tre modalità a una e questa carismatica, o di intervento diretto e sentito dello Spirito, senza accettare quella che Dio ci concede quando dobbiamo scegliere. Così affermava sant'Ignazio al canonico A. Ramírez de Vergara, dottore in Alcalá:

Il mezzo per gustare affettivamente e per eseguire con soavità quanto la ragione suggerisce essere di maggior servizio e gloria divina, lo Spirito Santo glielo insegnerà meglio di ogni altro. È vero tuttavia che *per seguire le cose migliori e più perfette è mozione sufficiente quella della ragione*; l'altra della volontà, qualora non preceda la decisione e l'esecuzione, potrebbe facilmente seguirla, perché Dio N.S. ricompensa la fiducia che si pone nella sua provvidenza, il pieno abbandono di se stessi e la rinuncia alle consolazioni personali, accordando molta contentezza e gusto e tanta maggiore abbondanza di consolazione spirituale quanto meno se ne pretende e più puramente si cerca la sua gloria e il suo beneplacito⁷.

⁶ «Non sta a noi procurarci o avere devozione, amore intenso, lacrime, e qualunque altra consolazione spirituale» (*Esercizi*, n. 322). Si veda anche la lettera a san Francesco Borgia: «I quali (santissimi doni) intendo essere quelli che non stanno in *nostro* potere per suscitarli *quando vogliamo*, ma che sono puramente dati da chi dà e può ogni bene...» (*Obras*, 5ª ed., p. 382). E a Teresa Rejadell sulla consolazione: «Essa non è sempre con noi; viene in momenti determinati secondo il disegno di Dio. E tutto questo per nostra utilità» (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 30).

⁷ Il problema di Ramírez era «...che, anche se le ragioni lo convincono, non trovando nella volontà quel soave e gustoso sentire nel darsi che nostro Signore gli ha dato nell'essere dispensiere della Compagnia e spendere ciò che ha con gli studenti di questa [era un grande benefattore del collegio di Alcalá], si trattiene, desiderando essere sicuro in che cosa il Signore sarà da lui più servito» (*Epp. Mixt.* 5;147). La risposta di sant'Ignazio è che quella della ragione è una mozione sufficiente. Se abbandonandosi alla provvidenza di Dio fa il passo che la ragione gli mostra come conducente alla sua maggiore gloria, che è entrare nella Compagnia (e sappiamo quanto era restio sant'Ignazio a muovere qualcuno alla determinazione di ciò che doveva scegliere), allora probabilmente Dio, in premio per quella generosità e quell'abbandono da parte sua, poi lo ricompenserà con il diletto, la soddisfazione e la consolazione seguenti. Abbiamo introdotto il corsivo nel testo per sottolineare l'essenziale del pensiero al quale volevamo riferirci.

L'uomo sceglierà in base alla «prima», «seconda» o «terza» modalità, come Dio gli concederà⁸. In fin dei conti, ciò che sant'Ignazio desidera, e per questo prepara l'esercitante, è che riconosca che Dio lo ha scelto perché faccia una determinata opzione, giacché gli ha manifestato che è quella la sua volontà. Il tempo o il modo in cui gliela manifesta (con la grazia ordinaria, o con l'unzione immediata dello Spirito) è scelto da Dio, non dall'uomo, e nessuno può pretendere d'imporlo a Dio.

Ciò che in ogni caso deve osservare è di non alterare l'ordine della buona scelta cristiana, cioè: non fare del mezzo il fine e del fine il mezzo. «Infatti, come prima cosa dobbiamo proporci per oggetto il servire Dio, cioè il fine, e dopo, se è più conveniente, l'accettare un beneficio o il prendere moglie, che sono mezzi per il fine»⁹. E l'occhio dell'intenzione deve essere pulito, puro, semplice¹⁰; e non cercare altra cosa che il miglior servizio e gloria del Signore nella salvezza eterna della propria anima (cfr. *Esercizi*, nn. 169 e 189).

PRESUPPOSTI PSICOLOGICO-SPIRITUALI

Sant'Ignazio suppone che l'uomo si disponga a essere capace, con la grazia divina, di ascoltare e seguire la volontà di Dio con diversi modi e ritmi.

⁸ In questo senso capiamo l'autonomia e la validità di ognuna delle modalità o «tempi» per se stessi, di cui parla Toner nella sua opera già citata *Discerning God's Will*, pp. 320-322.

⁹ *Esercizi*, n. 169. Sant'Ignazio dà esempi del suo tempo. Come quello di un chierico se deve ricevere o non ricevere un beneficio; o di un laico che decida di sposarsi o no. Sono mezzi, come qualunque altra realtà creata, temporale o spirituale, soggetta a scelta. Servire Dio è il fine al quale bisogna unicamente mirare per scegliere il mezzo che meglio ci conduce: «Infatti ogni vocazione divina è sempre pura e limpida, senza mescolanza di sensualità né di nessun'altra propensione disordinata» (*Esercizi*, n. 172).

¹⁰ Baldovino di Canterbury insegnava già nel secolo XII: «Non licet nobis aliud facere quam quod [Deus] praecipit aut permittit, aut consultit; non licet nos aliud sperare quam quod ille promittit, et quia promittit... Recta est cogitatio faciendorum quae Dei nutu regitur, pia est intentio quae simpliciter in Ipsum dirigitur. Ita demum totum corpus vitae nostrae vel cuiuscumque actionis nostrae lucidum erit, si fuerit oculus simplex, quia per rectam cogitationem videt quid faciendum est, et per piam intentionem simpliciter agit» (*Tractatus* 6: PL 204, coll. 466-467). Non ci sembra impossibile che sant'Ignazio abbia avuto notizia di questo testo nei suoi studi di Parigi. L'allusione al fondamento evangelico è chiara: «Si oculus tuus erit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, si autem nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit» (Lc 11,34; cfr. Mt 6,22ss).

Prima di tutto si deve insistere che colui che le deve fare, entri nelle elezioni con piena disponibilità della sua volontà; e, se è possibile, raggiunga il III grado di umiltà, nel quale da parte sua, se fosse uguale il servizio di Dio, sta più inclinato a ciò che è maggiormente conforme ai consigli e all'esempio di Cristo nostro Signore. Chi non sta nell'indifferenza del II grado non è pronto per affrontare le elezioni, ed è meglio trattenerlo in altri esercizi fino a che la raggiunga¹¹.

Perciò considera che deve accedere alle scelte solo chi è preparato spiritualmente. Per questo ha fatto precedere il periodo d'intensa purificazione della prima settimana degli *Esercizi* e la trasformazione della mentalità terrena in cristiana, attraverso la familiarità con la persona e i valori che Cristo porta al progetto vitale dell'uomo (l'«uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità», Ef 4,24), nella seconda settimana. Così ha seguito praticamente il consiglio paolino di non conformare la vita alla mentalità di questo mondo, ma di rinnovarsi secondo la mentalità dell'uomo nuovo, per poter discernere qual è la volontà di Dio, ciò che è buono, a Lui gradito e perfetto (cfr. Rm 12,2)¹². E ha inquadrato tutto questo in un ambiente di petizione, messe, preghiera vocale e mentale, penitenze ed esercizio delle virtù teologali e dei doni dello Spirito.

Quando si tratta di una scelta fuori del tempo degli *Esercizi*, bisognerà procurare una disposizione spirituale come quella richiesta da sant'Ignazio e descritta prima.

¹¹ *Direttorio autografo*, c. 3, n. 17: *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, p. 194. Sul terzo grado di umiltà (*Esercizi*, n. 167). L'indifferenza qui chiamata del secondo grado (*Esercizi*, n. 166).

¹² Se chi è di fronte alla scelta avverte che ha già fatto indebitamente («non... retamente e sinceramente») qualche scelta precedente, farà bene a farla adesso come si deve per mettere la sua vita d'accordo con ciò che è gradito a Dio (*Esercizi*, n. 174). Se la precedente scelta disordinata è mutabile, adesso la potrebbe cambiare con quella che Dio gli manifesta come sua volontà. Se fosse immutabile, per sua natura o per prescrizione divina o ecclesiastica, potrà soltanto pentirsi del disordine con cui la scelse prima, e procurare di condurre una vita onesta in quella situazione che ormai, per ipotesi, non può cambiare (*Esercizi*, n. 172). Se quello che aveva scelto prima era stato scelto nel modo dovuto, non ha motivo di fare un'altra scelta, ma di perfezionarsi nella scelta già fatta nel modo in cui Dio adesso gli manifesta che desidera da lui (*Esercizi*, n. 173).

LE TRE MODALITÀ DELLA SCELTA

Si potrebbe dire che sono tre occasioni diverse, o modi di presentarsi all'uomo della volontà di Dio su di lui: dandogli una persuasione e una certezza che non può mettere in dubbio (prima modalità); o con una certezza acquisita progressivamente attraverso il proprio discernimento applicato all'esperienza spirituale di consolazioni e desolazioni (seconda); o per mezzo del libero esercizio delle sue facoltà, sottomesse all'influsso della grazia ordinaria (terza).

Sant'Ignazio suppone espressamente che durante gli *Esercizi* (e possiamo pensare lo stesso fuori di essi) Dio può muovere l'esercitante con il primo modo di fare la scelta; ma non spetta all'uomo scegliere il modo in cui Dio gli deve comunicare la sua volontà, ma cercare di riconoscerla e abbracciarla come Dio voglia comunicargliela. Perciò afferma:

Se Dio non muovesse nel primo modo, si deve insistere nel secondo, per conoscere la propria vocazione attraverso l'esperienza delle consolazioni e delle desolazioni; di maniera che, procedendo nelle sue meditazioni di Cristo nostro Signore, osservi, quando si trova nella consolazione, da qual parte Dio lo muova, e altrettanto nella desolazione... Quando non si arriva alla soluzione col secondo modo, o [essa] non sembra buona a chi dà gli esercizi (al quale tocca aiutare a discernere gli effetti del buono e del cattivo spirito), si passi al terzo modo del ragionamento intellettuale con i sei punti (cfr. *Esercizi*, nn. 178-183)¹³.

In questo testo, per molti sconosciuto oppure omesso, si vede che solo se Dio non si è comunicato all'uomo nel primo modo, si consiglia di passare a una scelta della seconda modalità; e soltanto se neanche con la seconda la volontà di Dio su di lui si rendesse sufficientemente certa, gli si propone di ricorrere alla terza modalità di scelta. Niente si afferma riguardo a seguire un processo nella direzione contraria. Ma sembra chiaro che, se Dio non si comunicasse neanche con la terza modalità, o non con la certezza sufficiente con la quale l'uomo deve agire moralmente, resta libero di continuare a cercare e ad aspettare la

¹³ *Direttorio autografo*, c. 3, nn. 18-19.

manifestazione della volontà di Dio in qualsiasi modo Egli voglia comunicargliela.

La prima modalità (= tempo)

Cominciamo con il dissipare una confusione, a mio parere abbastanza estesa, a proposito della relazione di questa prima modalità di scelta con la consolazione con o senza causa previa. Sant'Ignazio non stabilisce tale relazione nei suoi testi, e neanche stabilì una necessaria relazione tra la consolazione spirituale e la scelta, come abbiamo dimostrato in precedenza. Qualsiasi delle tre modalità, pertanto, è valida secondo lui, anche quella in cui non c'è consolazione¹⁴.

Neppure la prima modalità implica necessariamente una consolazione con o senza causa previa. Secondo noi, può avvenire in tempo sereno, in tempo di consolazione e in tempo di desolazione¹⁵. La descrizione ignaziana insiste nel caratterizzarla per la sicurezza e certezza con cui l'anima si sente attratta («senza dubitare né poter dubitare»: *Esercizi*, n. 175) a fare una determinata scelta, del tutto persuasa che è ciò che Dio vuole da lei. E questa persuasione persevera in essa. Non la potrebbe negare neanche se volesse.

Gli esempi che dà di san Paolo o di san Matteo sono solo questo: esempi. Non sappiamo se ci fu consolazione o no in ognuno dei casi. Ciò che è evidente è la certezza con cui si sentirono chiamati, di cui non poterono dubitare, e con essa seguirono Gesù¹⁶.

Crediamo che non siano tanto eccezionali i casi di sacerdoti o persone consacrate che, a partire da una certa età o da un cer-

¹⁴ Si ricordi il caso di Alfonso Ramírez de Vergara al quale ci siamo riferiti prima. Però neanche nella seconda modalità è decisiva — in sé — la consolazione da sola, ma il discernimento applicato a consolazioni e desolazioni (*Esercizi*, n. 176).

¹⁵ Concordo, su questa opinione, con l'unico autore di una tesi di dottorato (nella Pontificia Università Gregoriana) su questo tema specifico, L. González Hernández, *El primer tiempo de elección según san Ignacio*, Madrid 1956, p. 202: è il lavoro più ampiamente elaborato sulla prima modalità (= «tempo») della scelta. Si veda anche la stessa opinione in E. Hernández García, *La elección en los Ejercicios de san Ignacio*, Comillas 1956, p. 19.

¹⁶ Allo stesso tipo di certezza della prima modalità ci sembra alludere il santo nella sua *Autobiografía* (n. 27) quando, malgrado fosse deciso a perseverare nel suo proposito di non mangiare carne, avvertì «un deciso assenso della volontà perché da allora in poi ne mangiasse. Di tale assenso, pur ricordando bene il proposito di prima, non poteva avere dubbi... non poté mai dubitarne».

to momento, non possono dubitare con una certezza serena, infusa¹⁷, che Dio li chiama a essere sacerdoti o religiosi; malgrado le loro dimenticanze, o perfino i loro tradimenti. E questa certezza è indipendente dalle motivazioni che inoltre possano avere per prendere la rispettiva decisione, o dalle consolazioni o desolazioni che abbiano potuto sperimentare a questo riguardo.

Del resto è normale che tale certezza infusa, che ordina lo stato della vita secondo la volontà di Dio, vada accompagnata dalla pace e dalla serenità dell'anima. Poiché non c'è niente, in sé, più pacificatore della coscienza della sintonia con la volontà divina. E questo non impedisce necessariamente che la volontà possa opporre resistenze a seguire tale convinzione, o che possa anche tradirla¹⁸.

La seconda modalità (= tempo)

Ma non sempre Dio manifesta la sua volontà all'uomo in questo modo o con questo tipo di certezza superiore infusa. A volte una luce che orienta la persona verso una determinata opzione si va come aprendo il passaggio tra le tenebre o l'oscurità dell'anima, forgiando a poco a poco la sicurezza della sua convinzione su ciò che Dio vuole da lei, attraverso le sue esperienze di consolazioni e desolazioni, sottoposte al discernimento spirituale.

Le consolazioni o desolazioni alle quali allude il testo degli *Esercizi* sono generalmente riferite alle contemplazioni della vita di Cristo; giacché è in Cristo che si manifesta all'uomo la volontà del Padre e conforme all'immagine di Cristo deve santificarsi secondo il disegno del Padre (Rm 8,29). È in questo contatto contemplativo con i misteri di Cristo che lo Spirito illumina e muove ognuno di quelli che si aprono alla sua misteriosa azione interiore a quei gesti, parole o sentimenti che vuo-

¹⁷ Così la considera anche L. González nella tesi sopra citata. E. Hernández la chiama straordinaria con G. González Dávila: cfr. *La elección en los Ejercicios de san Ignacio*, op. cit., pp. 18-20.

¹⁸ E. Hernández, nel lavoro citato prima, ricorda a questo proposito il caso del giovane ricco (Mt 19,16-22). Sant'Ignazio, quando descrive questa modalità o «tempo», dice che l'anima «segue quello che le viene mostrato» (insegnato, dato a conoscere), «senza dubitare né poter dubitare» (atto dell'intelletto); non dice niente dell'affetto o della consolazione.

le specialmente imprimere nella figura spirituale di ciascuno, e gli fa vedere, rendendolo incline a realizzarlo, il proprio modo di portarli a esecuzione nel suo mondo concreto, nelle sue determinate circostanze. Davanti allo stesso brano evangelico, per esempio quello dell'invito a pranzo di Simone a Cristo (Lc 7,36-50), una persona potrà sentirsi spinta dallo Spirito del Signore a usare tutte le energie che prima dedicava al peccato, come la donna peccatrice, per darsi alla penitenza; un'altra potrà sentirsi illuminata, la sua attenzione attratta e mossa dallo stesso Spirito a essere un sacerdote per portare pace e umiltà alle anime come il Buon Pastore, Gesù, fa in quel brano ecc.

Sarà normale, pertanto, che quell'attrazione dello Spirito si faccia notare nell'anima per i suoi effetti, descritti nelle regole per discernere gli spiriti più adatte per questa tappa. Come è anche probabile che si faccia sentire l'azione dello spirito cattivo con le caratteristiche che gli sono proprie (sofismi, ragioni apparenti, turbamenti ecc.), per impedire che scopra e scelga quei determinati tratti di Cristo, ai quali lo Spirito lo rende incline¹⁹.

La differenza con la «prima modalità» di scelta si avverte specialmente nel fatto che la persuasione, il convincimento o la certezza che per quella via il Signore comunicava alla persona in una donazione unitaria e totale, in questo caso le è data a poco a poco in grado e figura. E quella figura si vede a volte contrastata dall'esperienza di opposizioni dello spirito cattivo, che fanno breccia nell'anima fino a farla dubitare e inquietare. Un'azione debilitante che niente poteva contro la sicurezza comunicata all'anima, per grazia speciale, nella manifestazione della volontà di Dio secondo la «prima modalità». L'applicazione del discernimento degli spiriti a questi movimenti contrari potrà scoprire il senso di quelle tendenze, fino a dare all'anima una certezza sufficiente — quella che si richiede per agire nell'ambito delle decisioni morali: «Una sufficiente chiarezza di idee» (*Esercizi*, n. 176) — sul significato che hanno in relazione a ciò che cerca: quello che Dio vuole da lei²⁰.

¹⁹ Nel suo *Direttorio autografo*, sant'Ignazio insiste circa la necessità di spiegare a chi entra nella scelta le regole del discernimento, soprattutto ciò che si riferisce a consolazione e desolazione; specialmente se non gli è stata concessa con una «prima modalità» la conoscenza della volontà di Dio su di lui, e deve cercare di scoprirla con la «seconda».

²⁰ Così sembra che accadde a sant'Ignazio nel caso della sua decisione di non confessare più peccati passati già perdonati, raccontata nell'*Autobiografia* (n. 25): «Dopo

Neanche qui si rende necessario un confronto con la consolazione senza causa previa. Con o senza causa previa²¹, le consolazioni da sole nella seconda circostanza non portano l'anima a una certezza sul punto concreto che si discerne — questo è il presupposto —, se non attraverso l'uso del discernimento degli spiriti. E questo discernimento deve tener presente non solo quello a cui spinge la consolazione, ma quello a cui spinge la desolazione o i pensieri che vengono nella desolazione. A volte essi possono essere decisivi nel discernimento applicato alla desolazione per confermare, per opposizione, la direzione o decisione voluta da Dio per l'anima. Poiché è chiaro che quello a cui spinge il nemico nella desolazione divide o allontana dalla volontà di Dio. Il punto al quale il nemico si oppone a ogni costo, è quello voluto da Dio²².

J. Ayerra avverte che conviene osservare se la persona che vuole discernere in questo secondo tipo di scelta la volontà di Dio ha qualche tara o qualche difetto: «...idee fisse, ossessioni, nevristenia, isteria, propensione a illusioni...». In tali casi non si dovrebbe far uso di questa modalità²³. Ma questo, a mio giudizio, deve servire piuttosto a indicare l'importanza dell'avvertimento dato da sant'Ignazio che non si può permettere l'accesso nella seconda settimana, tanto meno in processo di scelte, a chi non ha le dovute disposizioni (umane e religiose)²⁴. Con questo provvedimento usato bene non arriveranno al pun-

tutto questo groviglio di pensieri sopravvenne un gran disgusto della vita che stava conducendo e un insistente impulso ad abbandonarla. 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... convinto che era stato nostro Signore a liberarlo per sua misericordia». Una decisione simile sembra notarsi al termine della sua scelta sulla povertà delle sacrestie delle case professe, come racconta nel *Diario* (nn. 151-152): si noti che allude anche come a un risveglio da un sogno scoprendo negli inganni del nemico, per contrasto, la conferma della decisione che Dio voleva da lui.

²¹ Non sempre la consolazione senza causa previa porta con sé un oggetto concreto di scelta.

²² Così sant'Ignazio sembra aver chiaramente deciso la questione dei suoi scrupoli a Manresa (cfr. *Autobiografia*, n. 25) e quella di smettere di cercare ulteriore conferma alla sua celebre deliberazione sulla povertà della sacrestia delle case professe (cfr. *Diario*, n. 152) Cfr. nota 20.

²³ *Psicologia del secondo tempo*: Miscelánea Comillas 33 (1959) 287.

²⁴ Cfr. Annotazione 18 degli *Esercizi*; M. Nicolau, *A quiénes se deben dar todos los Ejercicios y a quiénes sólo algunos*: Manresa 26 (1954) 23-29; *Direttorio autografo* c. 3, n. 17: «Chi non sta nell'indifferenza del II grado non è pronto per affrontare le elezioni, ed è meglio trattenerlo in altri esercizi fino a che la raggiunga».

to di entrare nelle «elezioni», secondo il metodo ignaziano, persone del tipo indicato prima. Anche verso la fine della sua vita scriveva: «La prima settimana può essere data a molti, aggiungendo un qualche modo di orare, ma, per darli integralmente, bisognerebbe trovare soggetti capaci e atti ad aiutare gli altri, dopo di essere stati aiutati loro; diversamente non bisognerebbe passare oltre la prima settimana»²⁵.

Riassumendo: non si tratta di essere guidati solo dai sentimenti, ma di applicare la discrezione degli spiriti ai fenomeni interiori (consolazioni e desolazioni) per scoprire attraverso di essi, come segni, gli indizi della volontà di Dio sulla persona in qualche faccenda determinata. L'applicazione del discernimento spirituale richiede tutte le condizioni indicate nella *Parte prima* di questo libro, e quelle che toccano i fenomeni interiori, trattate nella *Parte terza*. C'è una sensibilità per il discernimento che cresce con la maturità spirituale. I segni hanno un significato diverso secondo la disposizione della persona interessata. Bisogna considerarli in relazione all'orientamento globale e attuale della persona.

Del resto, se la persona non è sufficientemente matura, non dovrà fidarsi con facilità solo del suo stesso giudizio. E se lo è, non lo farà; proprio perché sarà sufficientemente umile.

La terza modalità (= tempo)

Se neanche con la «seconda modalità» di scelta il Signore comunica all'anima sufficiente certezza a proposito dell'argomento sottoposto all'elezione, o la soluzione a cui si è arrivati «non sembra buona a chi dà gli esercizi (al quale tocca aiutare a discernere gli effetti del buono e del cattivo spirito), si passi al terzo modo»²⁶.

Così il *Direttorio* orienta il direttore degli *Esercizi*; ma l'orientamento ha valore anche per la vita ordinaria, quando la scelta si fa nelle condizioni dovute.

In questo «terzo modo» (o circostanza) si raccomanda prima di tutto il primo procedimento, che comprende sei punti. È «per

²⁵ Lettera al P. Fulvio Androzzi, 18 luglio 1556: *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, UTET, Torino 1977, p. 925.

²⁶ *Direttorio autografo*, n. 19.

ultimo si prenderà il modo che dopo di questo si propone in quattro punti, come l'ultimo che possa usarsi»²⁷.

Caratteri della terza modalità: questo «terzo modo» è caratterizzato dalla «tranquillità» (*Esercizi*, n. 177), perché si suppone che in esso l'anima non sia agitata da una varietà di spiriti e perché usa «le proprie potenze naturali liberamente e tranquillamente» (*ibid.*)²⁸. Come insegnerà Suárez, l'anima in questo caso (quando non si sente mossa direttamente dallo Spirito divino) usa le sue potenze naturali al servizio di Dio, sottoponendole alla luce della fede, con l'aiuto della grazia ordinaria, per trovare la volontà di Dio nel suo caso concreto.

Dato che l'uomo non può imporre a Dio il modo in cui deve manifestargli la sua volontà, si attiene a ciò che Dio gli rivela con l'ausilio ordinario della sua grazia. Perché, come scrisse sant'Ignazio al canonico Ramírez de Vergara, «...per seguire le cose migliori e più perfette, sufficiente mozione è quella della ragione; e l'altra della volontà, anche se non precede la determinazione e l'esecuzione, potrebbe facilmente seguirla, perché Dio Nostro Signore rimunerà la fiducia che si ha nella sua provvidenza»²⁹.

Siamo d'accordo con lo studio pubblicato recentemente da J. J. Toner, al quale abbiamo già fatto riferimento varie volte³⁰, nel considerare autonoma e sufficiente, secondo sant'Ignazio, questa terza modalità di scelta. Sant'Ignazio non dà nessuna indicazione che l'offerta con cui si conclude questo terzo modo debba farsi in tempo di consolazione, e tanto meno che si debba mettere in riferimento a qualche consolazione senza causa previa per ottenere tale conferma divina. Ma nemmeno, per le ragioni dette prima, è necessaria un'esperienza del secondo tipo di scelta. Basta la ragione illuminata dalla fede, come dice il santo a Ramírez de Vergara. Il soggetto non può imporre a Dio il tempo o il modo in cui gli verrà comunicata la sua volontà. Neanche dovrà rifiutare, è chiaro, ma esserne grato, nel ca-

²⁷ *Ibid.*, n. 20.

²⁸ Alcuni *Direttori* (per esempio, quelli di González Dávila e Polanco) avvertono che, se in chi sceglie non ci fosse tale tranquillità e pace, sarebbe meglio trattenerlo in alcuni esercizi di contemplazione dei misteri della vita di Cristo fino a che recuperasse la pace e si calmasse l'agitazione: MHSI 76 = *Directoria*, Roma 1953, p. 316 [89], 519 [130].

²⁹ *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, op. cit., p. 745.

³⁰ J. J. Toner, *Discerning God's Will*, op. cit., p. 154, nota 7 e pp. 320-322.

so che Dio voglia dargli una consolazione speciale a conferma, quando gli fa questa sua offerta³¹.

I due procedimenti che sono suggeriti in questa circostanza presuppongono la disposizione generale richiesta prima di entrare in materia di elezione. Entrambi insistono nell'assicurarla nel caso concreto: il primo procedimento aprendosi alla considerazione delle ragioni o dei motivi oggettivi che presenta la possibile alternativa; e il secondo prestando maggiore attenzione all'amore con cui si sceglie, per purificarlo alla presenza divina.

a) *Primo procedimento*: Proporre, identificandola con obiettività, la scelta di cui si tratta (I punto); controllare l'atteggiamento personale d'indifferenza rispetto a questa opzione o a quella contraria (II punto); chiedere al Signore che voglia muovere la volontà a scegliere quello che con ragionamento fedele si trovi a essere più «conforme alla sua santissima e benevolente volontà» (III punto). Di seguito, si userà la ragione per poter considerare i vantaggi o gli svantaggi che tale scelta o quella contraria presentano nel caso concreto, mirando solo alla «lode di Dio e alla salvezza della mia anima» (IV punto). Una volta terminata questa considerazione, si vedrà dove propende la ragione (non il gusto né il capriccio o l'affezione «carnale») illuminata dalla fede, nella faccenda, con quell'unica mira proposta (V punto). Fatta questa deliberazione (o scelta), la persona deve diligentemente andare a presentarla a Dio Nostro Signore perché si degni di accettarla e confermarla (VI punto).

Qualcuno potrà pensare che in quest'ultimo punto s'insinui una specie di svolta verso la consolazione come elemento affettivo e decisivo della scelta. Penso che non sia così. La conferma che si desidera non consiste necessariamente in una consolazione o in un elemento affettivo specialmente notevole. Trattando della prima circostanza, parliamo della differenza tra convincimento e consolazione. Potremmo ricordare qui la differenza tra pace della coscienza e consolazione specialmente sentita. Ci sono una pace e una sicurezza mentale e una coscienza illumi-

³¹ Ricordiamo la fine della suddetta lettera: «...qualora non preceda la decisione e la esecuzione (qualche mozione speciale dello Spirito Santo sulla volontà), potrebbe facilmente seguirla, perché Dio N.S. ricompensa la fiducia che si pone nella sua provvidenza, il pieno abbandono di se stessi e la rinuncia alle consolazioni personali, accordando molta contentezza e gusto e tanta maggiore abbondanza di consolazione spirituale quanto meno se ne pretende e più puramente si cerca la sua gloria e il suo beneplacito» (*Gli scritti di Ignazio di Loyola, op. cit.*, p. 745).

nate dalla fede, sostenute dalla speranza e dalla carità della grazia ordinaria, che non sono specificamente la consolazione spirituale, e che possono essere il segno della conferma di Dio sul punto messo a scelta, quando con questa disposizione la persona si trova serenamente alla sua presenza³².

b) *L'ultimo procedimento* che è proposto nel *Direttorio* (se con il precedente non si è raggiunta una sufficiente chiarezza) è quello detto dei quattro punti, che il testo degli *Esercizi* chiama regole, e considera in modo particolare la purificazione dell'intenzione e dell'affetto di chi sceglie: I) che la persona «senta... in sé che l'amore, che più o meno ha verso la cosa che sceglie, è solo per il suo Creatore e Signore»; II) considerare ciò che consiglierebbe a una persona sconosciuta, ma per la quale desidera ogni perfezione, se gli proponesse questo stesso caso di scelta, per dare a se stesso quel consiglio; III) pensare che cosa vorrebbe aver scelto nel presente caso, se fosse già al momento della morte; IV) riferirsi nello stesso modo a che cosa vorrebbe aver fatto in questa scelta, considerandosi al momento del giudizio divino definitivo. Anche qui sembra applicarsi la nota che aggiunge il testo ignaziano (*Esercizi*, n. 188) di offrire a Dio Nostro Signore la scelta o deliberazione fatta, perché Egli si degni di accettarla e confermarla.

Questo procedimento che ho appena esposto si potrebbe usare nella forma suggerita dal *Direttorio autografo* (n. 21):

...presentare a Dio Nostro Signore un giorno una soluzione, il giorno seguente l'altra; cioè, un giorno i consigli e l'altro i precetti, e osservare dove Dio Nostro Signore gli dà maggiore segno della sua volontà, a somiglianza di colui che presenta diverse pietanze ad un principe e osserva quale gradisca di esse³³.

³² Nel caso di Ramírez de Vergara, al quale già varie volte ci siamo riferiti, sant'Ignazio considerava sufficiente mozione quella della ragione; perché Ramírez de Vergara vedeva chiaramente, con la mente illuminata dalla fede, che nel suo caso il modo in cui poteva dare maggior gloria a Dio era entrando nella Compagnia. Non poteva esigere da Dio altri segni speciali di consolazione e affettività, per abbandonarsi nelle sue mani con una scelta così confermata.

³³ Il testo si riferisce al caso della scelta di stato; ma, essendo un'altra la materia, si può applicare a qualsiasi altra scelta. Diciamo anche che, siccome noi non siamo padroni di ciò che Dio vuole fare, non sarebbe strano che Dio nostro Signore in quel momento muovesse colui che sceglie e lo sottoponesse a una nuova modalità di scelta, con l'esperienza di consolazioni e desolazioni. La scelta allora si farebbe secondo quanto detto nella «seconda modalità o "tempo"». Questa potrebbe essere una spiegazione del processo occorso a sant'Ignazio nei giorni della scelta sulla povertà che ci ha lasciato nel suo *Diario*.

Ma non crediamo che con questo l'uomo troverà necessariamente la soluzione che cercava al suo problema. A Dio non possiamo imporre né tempi né modi. La cosa più probabile, come afferma l'esperienza, è che sia così; perché Dio è più desideroso di comunicare i suoi doni che noi di riceverli³⁴, e possiamo sperare che ascolterà, in questo senso, le preghiere di chi ha sperato in Lui e ha messo ogni diligenza per trovare la sua volontà e seguirla. Ma, a volte, per il momento comunica all'uomo solo una parte di ciò che cercava, perché continui nel suo umile atteggiamento di ricerca e seguiti a coltivare la sua totale disponibilità alla volontà divina³⁵.

SINTESE FINALE

Nell'insieme possiamo dire che, secondo sant'Ignazio, la scelta non si basa semplicemente sulla consolazione o su altri sentimenti dell'anima. Suppone che l'azione di Dio sia una realtà che si esercita nel tempo, che l'uomo può afferrarla, secondo le premesse indicate dalla Sacra Scrittura e dall'insegnamento del Magistero, e che l'azione, attraverso la quale Dio manifesta la sua volontà e l'uomo la discerne e la capta, presenta varie forme. Spetta all'uomo disporsi a captarla con la grazia ordinaria e stare attento, usando i mezzi adeguati, a riconoscerla con la certezza necessaria per la condotta morale umana. Il tempo e il modo sono scelti da Dio e l'uomo non può imporli.

³⁴ «Purché dalla nostra [parte] ci sia vaso d'umiltà e desiderio di ricevere le sue grazie, e purché Egli ci veda usar bene dei doni ricevuti e chiedere attivamente e diligentemente la sua grazia» (*Obras*, 5ª ed., p. 796).

³⁵ I fratelli Ortiz nelle loro note offrono alcune righe molto interessanti su questo finale della scelta: «Dopo aver fatto l'oblazione e l'offerta della sua scelta umana nel IV punto, se non raggiunge dentro di sé la luce e la conoscenza spirituale esposta nel V, non metta poi in atto la scelta fatta, ma prima la persona, per il tempo e per il numero di volte che secondo la grandezza della cosa conviene, proceda con tale conclusione per i suoi esercizi di contemplazione attraverso i misteri della vita di nostro Signore, ascoltando i vari pensieri che i diversi spiriti portano all'anima, nei diversi tempi di consolazioni e desolazioni dello spirito, sulla cosa che vuole scegliere e anche notando la varietà di consolazioni e desolazioni divine che occorrono nelle offerte delle parti contrarie, come poi si dirà di più; perché poi con la maggior chiarezza avuta da queste due esperienze spirituali, ne conosca la parte migliore e, mettendola in effetto, di essa perfettamente faccia a Dio nostro Signore l'oblazione e l'offerta che le conviene» (MHSI, 100 = *Exercitia*, p. 645). Penso che questo testo appoggi l'interpretazione da me esposta precedentemente: «Se non raggiunge dentro di sé la luce e la conoscenza spirituale...». Il resto è continuare nella ricerca della volontà di Dio attraverso la contemplazione dei misteri della vita di Cristo.

Ciò che importa è che la scelta sia fatta in piena armonia con le esigenze di Dio in ognuno dei «tempi» spiegati, quello che Lui sceglierà. Da tutto l'insegnamento impartito nel metodo, si vede che nelle tre modalità indicate la conclusione include come decisiva la convinzione, creata da Dio nella coscienza di chi discerne, di uniformarsi in ciò che decide a quello che in questo momento Dio vuole da lui. Nella prima modalità, questa convinzione si crea nell'anima in modo diretto e infuso che non permette di dubitare. Nella seconda, si arriva alla certezza di un grado adeguato di convinzione attraverso il discernimento, applicato alle mozioni sperimentate, secondo le regole corrispondenti. E nella terza, con il discernimento spirituale applicato non alle mozioni, che per ipotesi non sono presenti, o non in modo sufficiente per dare certezza, ma ai motivi che portano alla determinazione, illuminati con la luce della grazia e in purezza d'intenzione.

La consolazione è importante come tempo in cui «ci guida e ci consiglia di più lo spirito buono» (*Esercizi*, n. 318) e perché in essa, a volte, «ci rivela il cammino che dobbiamo seguire e quello che dobbiamo fuggire»³⁶; anche se non sempre, sia che si tratti della consolazione senza causa previa o della consolazione con causa. Né sappiamo sempre distinguere con la certezza sufficiente, o mantenerci nel nucleo di quello che ci viene comunicato, ma aggiungiamo o togliamo a quello che Dio vuole comunicarci, o lo interpretiamo a modo nostro³⁷. Ma non sempre è nelle nostre mani avere la consolazione, né possiamo esigerla come conferma. In ogni caso, resta sempre salva l'obiettività della conformità previa con ciò che è buono in sé³⁸. E si suppone sempre la prudenza della consultazione del direttore esperto³⁹.

³⁶ *Il messaggio del suo epistolario*, op. cit., p. 30.

³⁷ *Ibid.*, p. 31.

³⁸ Cfr. *Esercizi*, n. 170 e la lettera a Teresa Rejadell, *Il messaggio del suo epistolario*, op. cit., p. 31: «Questo indirizzo, che è suo e che noi facciamo nostro, deve necessariamente conformarci ai comandamenti, ai precetti della Chiesa e all'ubbidienza ai nostri superiori; e pieno d'umiltà, perché è lo stesso spirito divino presente in tutto».

³⁹ *Direttorio autografo*, c. 3.

BIBLIOGRAFIA

- Ayerra J., *Función electiva de la consolación en el segundo tiempo de elección*, San Sebastián 1956.
- Ayerra J., *Psicología del segundo tiempo*: Miscelánea Comillas 33 (1959) 274-291.
- Calveras J., *Buscar y ballar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio*: Manresa 15 (1943) 252-270, 324-340.
- Fessard G., *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola I. Liberté-Temps-Grâce*, Aubier, Paris 1966.
- Fiorito M. A., *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*: Ciencia y fe 19 (1963) 401-417 e 20 (1964) 93-123.
- García-Lomas S., *Contemplación y discernimiento en los Ejercicios Espirituales*: Manresa 57 (1985) 91-102.
- Giuliani M., *Prière et action*, Desclée, Paris 1966.
- González Hernández L., *El primer tiempo de elección según san Ignacio*, Studium, Madrid-Buenos Aires 1956.
- González Hernández L., *La psicología del primer tiempo de elección*: Miscelánea Comillas 33 (1959) 267-271.
- Iturriz J., *Elecciones apostólicas de san Francisco Javier por discreción espiritual*: Manresa 54 (1982) 133-146, 329-347.
- Juanes B., *La elección ignaciana por el segundo y tercer tiempo*, CIS, Roma 1980.
- Ledrus M., *Discernimento ed elezione*, Roma 1986.
- Lepers E., *Les pièges de la décision*: Christus 32 (1985) 331-343.
- Rahner K., *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 79-152.
- Rahner K., *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.
- Roi J., *L'élection d'après saint Ignace. Interprétations diverses*: RAM 42 (1962) 305-323.
- Santiago J., *The election vs. the third week*: Woodstock Letters 94 (1965) 165-190.
- Toner J. J., *Discerning God's Will. Ignatius of Loyola's Teaching on Christian Decision*, Inst. of Jesuit Sources, St. Louis 1991.
- Viard C., *Trois temps pour choisir. E.S. n. 175-188*: Christus n. 124, fuori serie (1984) 165-176.

VIII

DISCERNIMENTO DELLA VOCAZIONE

INTRODUZIONE

1. Abbiamo lasciato questo tema per adesso, perché in esso entrano in gioco varie questioni tra quelle esposte in precedenza. Paolo VI, in coincidenza con un momento importante del concilio Vaticano II, tenne un discorso sulla vocazione, che contiene una celebre frase che fu poi citata dal testo conciliare in materia:

La voce di Dio che chiama si esprime in due modi diversi, meravigliosi e convergenti: uno interiore, quello della grazia, quello dello Spirito Santo, quello ineffabile del fascino interiore che la «voce silenziosa» e potente del Signore esercita nelle insondabili profondità dell'anima umana; e uno esteriore, umano, sensibile, sociale, giuridico, concreto, quello del ministro qualificato della parola di Dio, quello dell'Apostolo, quello della Gerarchia, strumento indispensabile, istituito e voluto da Cristo, come veicolo incaricato di tradurre in linguaggio sperimentabile il messaggio del Verbo e del precetto divino. Così insegna con san Paolo la dottrina cattolica: *Quomodo audient sine praedicante?*... (Rm 10,14)¹.

Vocazione interna e vocazione esterna che contribuiscono a una sola e stessa vocazione. Nel testo conciliare si alludeva al

¹ Discorso del 5 maggio 1965: *L'Osservatore Romano*, 6 maggio 1965, p. 1. Nell'enciclica di Pio XII, *Menti nostrae*, si diceva che la vocazione consta di due elementi: quello divino e quello ecclesiastico, AAS 42 (1950) 657-704.

fatto che non bisogna aspettare, come se la voce di Dio dovesse arrivare in modo straordinario all'orecchio di coloro che sono chiamati a essere futuri sacerdoti, persone consacrate o incaricate di una particolare missione nella Chiesa; ma bisogna saperla riconoscere ed esaminare attraverso i segni ordinari con cui la volontà di Dio è data a conoscere ai cristiani prudenti nella vita di ogni giorno².

2. «Vocazione», secondo la sua etimologia (*vocare* = chiamare), suppone una chiamata personale: la persona che chiama e la persona a cui è rivolta la chiamata. Per il cristiano è Dio che chiama, manifestando così all'uomo la sua volontà affinché egli lo segua in un determinato modo o stato di vita.

Siccome tutti i chiamati da Dio sono destinati a dare con le loro vite un'immagine di Cristo (Rm 8,29), discernere la vocazione personale è trovare lo stato o modo di vita in cui sono espressi quei tratti di Cristo che Dio vuole realizzare nella vita di quella determinata persona. E quando Dio chiama una persona per una missione speciale, dà anche grazie speciali per compierla.

3. Sono consapevole del fatto che oggi si usa spesso il termine «vocazione» nell'accezione più ampia, e si considera vocazione anche l'inclinazione naturale dipendente dalle qualità che Dio ha dato per nascita a un individuo, chiamandolo così all'esistenza. Ma qui prendiamo il termine in un significato più stretto, nel quale si tiene in considerazione tutta la realtà globale della persona, con la sua dotazione di qualità create e i doni e le grazie soprannaturali ricevuti da Dio, per la realizzazione dei suoi disegni santificatori su quella persona nel posto e nella missione che desidera da lei nella Chiesa. Anche così, qui ci limitiamo al caso della chiamata speciale di Dio alla vita sacerdotale, o di consacrazione laicale o religiosa.

In questo senso, la vocazione è un atto di predilezione divina, attraverso il quale Dio manifesta a una persona che la sceglie per una determinata missione o un posto particolare nel piano salvifico che Egli porta a compimento nel Corpo mistico di Cristo e, di conseguenza, destina a essa tutte le qualità e le grazie necessarie perché possa realizzare questo incarico divino³.

L'esempio evangelico della diversità delle chiamate fatte da

² Decreto sul ministero e sulla vita dei presbiteri, *Presbyterorum ordinis*, n. 11.

³ Cfr. Pio XII, enciclica *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943) 218.

Gesù è facilmente riconoscibile. Tra quelli che lo seguivano, scelse alcuni perché stessero con lui e per mandarli a predicare (Mc 3,13ss) con poteri speciali e anche indicandoli con il loro nome.

4. Del resto in questo capitolo non ci occuperemo tanto del discernimento che la persona interessata deve operare per captare la voce di Dio, quanto di quello che spetta ai padri spirituali che devono aiutare l'interessato o ai superiori che devono decidere l'ammissione del candidato alla consacrazione speciale o al sacerdozio.

Nel primo caso, in cui ci si preoccupa di cercare e trovare la volontà di Dio sulla propria vita, servono le «circostanze o modi» con i quali la volontà di Dio si manifesta alla persona, secondo la dottrina di sant'Ignazio. Anche nel secondo, quello che spetta ai padri spirituali e ai superiori, si dovrebbe tener conto di quella stessa dottrina; ma essi devono considerare inoltre altri aspetti, attinenti all'aiuto che devono prestare al discernimento e alla coltivazione o maturazione della grazia della vocazione nel candidato⁴.

5. Se ci chiediamo perché è necessario il discernimento della vocazione, troveremo molteplici ragioni. Non sempre il soggetto è aperto a captare la voce di Dio, o la percepisce a volte in mezzo a molte inclinazioni disordinate, che finiscono per imporre le loro esigenze e lasciare da parte i richiami divini. Altre volte può confondere i suoi stessi desideri o le sue ambizioni con la voce divina, senza tener conto delle sue possibilità e della libera scelta divina (cfr. Mc 3,13). Del resto, la chiamata di Dio non si presenta sempre all'improvviso e nella totalità della sua comprensione, ma come un'attrazione o inclinazione che si completa e si definisce a poco a poco. E non si presenta neanche allo stesso modo, come abbiamo potuto verificare studiando i «tre tempi» di sant'Ignazio e le diverse rispettive modalità che li si suggerivano.

D'altra parte, nemmeno il soggetto completa di colpo la maturazione necessaria delle qualità richieste, perché la Chiesa con giudizio maturo possa confermare la sua vocazione con l'accettazione ufficiale alla consacrazione sacerdotale o religiosa. Perciò, secondo la *Pastores dabo vobis*, si deve sviluppare l'azione

⁴ Riferendosi ai direttori spirituali, l'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* lo chiama « ministero di collaboratori dello Spirito nell'illuminazione e guida dei chiamati » (n. 40).

pastorale di «discernimento delle vocazioni sacerdotali e di formazione dei chiamati» (n. 11).

Per tutte queste ragioni, tra le altre, è necessario il discernimento spirituale che sappia riconoscere la grazia della vocazione nei suoi diversi stadi e specialmente riguardo alla maturità necessaria per poter decidere con fondatezza l'ordinazione o l'ammissione alla consacrazione definitiva di una persona.

NORME PER IL DISCERNIMENTO

Presupposto irrinunciabile

L'esortazione apostolica postsinodale di Giovanni Paolo II che abbiamo appena citato afferma:

La conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale è il presupposto irrinunciabile, e nello stesso tempo la guida più sicura e lo stimolo più incisivo, per sviluppare nella Chiesa l'azione pastorale di promozione e di discernimento delle vocazioni sacerdotali e di formazione dei chiamati al ministero ordinato⁵.

Lo stesso si potrebbe dire, per analogia, quando si tratta del discernimento di qualsiasi vocazione alla vita consacrata. Il presupposto irrinunciabile per discernere tali vocazioni è, prima di tutto, aver presente la natura e la missione di quello stato e tipo di vita nella Chiesa. In qualunque caso di vita consacrata, si tratta di una chiamata a stare con Cristo, dedicando a lui e agli interessi del suo Regno l'affetto («con amore indiviso») e la totalità della propria vita. Nel caso del sacerdozio si tratta inoltre di rappresentare davanti ai fedeli nella Chiesa la presenza di Cristo sacerdote, Buon Pastore e guida del suo popolo⁶.

⁵ *Pastores dabo vobis*, n. 11.

⁶ *Pastores dabo vobis*, n. 22. Essendo costituito nella sua persona testimonio dell'amore sponsale di Cristo per la sua Chiesa, viene descritto come «capace di amare la gente con cuore nuovo, grande e puro, con autentico distacco da sé, con dedizione piena, continua e fedele, e insieme a una specie di *gelosia* divina» (cfr. 2Cor 11,2), con una tenerezza che si riveste delle sfumature dell'affetto materno, capace di sentire i «dolori del parto finché Cristo non sia formato nei fedeli» (cfr. Gal 4,19) (*ibid.*).

Le qualità

Dato che il Signore dà le qualità e le grazie necessarie per seguire la vocazione a coloro che chiama a un determinato posto o missione, bisognerà in primo luogo fare attenzione per verificare che nel soggetto ci siano tali qualità e doni divini; o, al momento di ammetterlo alla formazione, dovrà mostrare segni che diano speranze che possa arrivare ad averli. Secondo l'espressione evangelica: dare fondata speranza che potrà arrivare a terminare la costruzione di quella torre (Lc 14,27-30).

Uno dei segni che Dio chiama un soggetto a una determinata missione o a uno stato di vita sarà il fatto che gliene ha dato le qualità necessarie. La mancanza di esse è segno che non è stato scelto per quello. Secondo san Tommaso: «Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit, ut ad id ad quod eliguntur, inveniatur idonei, secundum illud (2Cor 3,6): Idoneos nos fecit ministros novi testamenti»⁷.

Già la risposta della commissione cardinalizia, nominata a proposito del libro di Lahitton, *La vocation sacerdotale*, affermava che ciò che si richiede in un candidato al sacerdozio, perché il vescovo lo ordini nel modo dovuto, non è altro che la retta intenzione e l'idoneità⁸. Per idoneità sono intese le qualità o doti naturali e di grazia, l'esempio di vita e la sufficiente dottrina che offrano una fondata speranza che il candidato potrà adempiere rettamente agli obblighi inerenti al sacerdozio⁹. Ma queste qualità devono essere ravvisate nel soggetto, perché il vescovo non imponga le mani a persone indegne (cfr. 1Tm 5,22; Tt 1,5-16) e per non imbarcare una persona nei problemi susse-

⁷ *Summa Theol.* 3, q. 27, a. 4. Il padre J. Nadal pensa al caso di alcuni che, essendo stati chiamati da Dio, si rendono posteriormente indegni. Tratta degli ammessi alla formazione e afferma, contrariamente a quello che alcuni penserebbero: «Iidem eo prolixius erunt probandi et maiori cum difficultate eiciendi», *Scholium in Constitutiones S.I.* in n. 243, ed. critica, Granada 1976, p. 59. Non perché consigli di trattenerne gli indegni o che possano danneggiare gli altri, ma per indicare che, quando è possibile, bisogna agire per evitare che l'uomo disobbedisca a Dio, e poiché risulta che Dio lo chiama, che si converta e perseveri nel seguire la vocazione divina.

⁸ La risposta fu approvata completamente dal papa san Pio X: AAS 4 (1912) 485. È chiaro che nell'idoneità bisogna includere l'assenza di impedimenti canonici e la libertà del candidato.

⁹ Si affermava inoltre che nessuno ha un diritto al sacerdozio, prima della libera decisione del vescovo di procedere all'ordinazione. E che non bisogna discernere la vocazione sacerdotale tenendo conto di un'aspirazione interna del soggetto, o di pretesi inviti dello Spirito Santo perché abbracci il sacerdozio (*ibid.*).

guenti. Quello che si dice qui rispetto al sacerdozio si può applicare per analogia a qualsiasi tipo di vita consacrata, tenendo conto delle caratteristiche dello stato o della vocazione particolare ai quali venga applicato.

Anche il discernimento iniziale per accogliere alla formazione deve fondarsi sulle qualità oggettive che danno speranza di poter maturare nel candidato quelle richieste per la vita consacrata. Ma è necessario che già all'ammissione siano in grado sufficiente per permettere la realizzazione di un corretto processo educativo. Nell'ammissione definitiva (al diaconato o alla consacrazione dei voti) sarà necessario che abbiano raggiunto l'attesa maturità.

I segni relativi a quella maturità non sono solo puramente naturali, come potrebbero essere la sufficiente abilità, il giudizio equilibrato, la capacità di comunicazione e di collaborazione, la sufficiente docilità e dominio di sé, mostrati con la consuetudine di una vita disciplinata e attraverso le diverse prove della formazione; ma, soprattutto, soprannaturali, manifestati nella piena adesione alla fede, nella devozione sincera e nella vita di preghiera e nei sacramenti, nell'autentica sollecitudine per gli interessi del Regno¹⁰.

Direi che esiste un indizio globale che li abbraccia tutti. Nel candidato si deve osservare un'affettività e un orientamento vitale che, attraverso la formazione, siano incentrati sempre più totalmente e in esclusiva sull'intima amicizia con Cristo e sugli interessi del suo Regno¹¹ (coltivati nella preghiera personale e nell'apostolato che può praticare). Le tentazioni o deviazioni da questa linea di orientamento vitale possono verificarsi come fenomeni accidentali che, se sono stati superati attraverso un pacifico assorbimento nella personalità globale con l'aiuto della grazia, possono aver contribuito alla maturazione della propria vocazione. Ma se questo orientamento globale non è stato conseguito nella pace e nella letizia della persona, sarebbe meglio che il candidato lasciasse la via intrapresa e cercasse un'altra

¹⁰ Paolo VI, lettera apostolica *Summi Dei Verbum*: AAS 55 (1963) 979-995.

¹¹ Il celibato è un dono che non tutti capiscono e si giustifica evangelicamente quando si vive per il Regno dei cieli (Mt 19, 11-12). Per l'idoneità all'ordinazione sacerdotale in Occidente, la Chiesa esige la presenza di questo dono accettato e voluto. Non vuole ordinare se non «quibus Deus, praeter caetera sacrae vocationis indicia, etiam sacri coelibatus donum concesserit»: enciclica di Paolo VI, *Sacerdotalis coelibatus*: AAS 59 (1967) 682 n. 62.

realizzazione della sua personalità cristiana, in qualche altro stato o posto della vita ecclesiale, prima di essere ammesso al suo impegno definitivo.

In una questione tanto seria, penso che la pietà apparente può essere criminale, sia per l'insieme della vita della Chiesa che per la persona interessata.

La retta intenzione

a) Uno degli aspetti più difficili del discernimento è quello della retta intenzione del chiamato; orientando il dinamismo globale della persona, è quella che interessa specialmente qui; non è sempre facile da riconoscere con la sola osservazione di alcune attività o per la sola dichiarazione della persona. A volte, una è l'intenzione prevalente, anche se ce ne sono altre che si uniscono a quella e l'inquinano; ma può essere verificata, perché in assenza delle motivazioni secondarie è capace di restare prevalente. Altre volte, quell'intenzione prevalente si va aprendo la strada a poco a poco, fino ad assorbire e centrare totalmente la persona, attraverso l'assimilazione vitale delle motivazioni cristiane, le prove e la formazione.

b) Ma all'inizio possono esserci motivazioni non valide o insufficienti: come sarebbe quella di trovare una specie di rifugio alla propria paura vitale, la comodità o vantaggi materiali egoistici, il desiderio di ottenere un riconoscimento o un prestigio personale, o anche l'aiuto agli altri puramente umano o sociale. A volte, forse, intenzioni di sacrificio personale, di espiazione per qualche colpa propria o altrui: e compiere così qualche gesto che sembra eroico ma del quale la persona non ha idea sufficiente o non è stata invitata da Dio a metterlo in pratica.

Tali motivazioni si possono manifestare anche come gusti o attrazioni devozionali, i desideri della madre o del padre, o di qualche persona cara che esercita una pressione vitale sul soggetto. Non sono da considerare, senz'altro, un'autentica chiamata di Dio.

Nessuna di queste intenzioni da sola può essere sufficiente per sostenere la chiamata, se la vocazione non esiste. Ma, se esiste, possono essere eliminate e superate con una buona formazione che deve a mano a mano mettere alla prova¹² il can-

¹² Già la vita ordinaria mantenuta in equilibrio e disciplina con perseveranza può essere una buona prova. Ma aiuta anche osservare come reagisce il candidato in circo-

didato ed eliminare in lui tutte quelle che non sono motivazioni valide, finché non si veda l'orientamento globale della persona incentrato solo sulla completa consacrazione della sua vita, del suo affetto e della sua attività a Cristo e agli interessi del Regno, nella pace e nella fermezza della sua personalità. Per questo sono particolarmente di aiuto la vita di preghiera e gli *Esercizi spirituali* ignaziani, praticati per intero (mese di esercizi), che procurano l'eliminazione di ogni inclinazione disordinata, aprono la persona all'ascolto disinteressato della possibile ispirazione o chiamata dello Spirito Santo a realizzare nella sua vita quei tratti di Cristo che si manifestano nella supposta vocazione, o l'allontanano da essa perché la persona scelga soltanto quello che è più gradito a Dio.

c) L'educatore accorto deve stare attento a persone che possono essere affette da varie patologie¹³. In esse, le motivazioni profonde — preconscie o inconscie — si manifestano solo indirettamente, attraverso segni di incongruenze o incoerenze nella condotta, che trascendono i limiti ordinari della libertà. Sono tanto più osservabili nelle occasioni in cui l'individuo si trova meno controllato, come nel gioco, a tavola o nei momenti di distensione. Ci sono reazioni eccessive, vistose, che rispondono a meccanismi di difesa della propria personalità, aumentati da qualche conflitto non sufficientemente assimilato. Per questo gli orientamenti della Chiesa consigliano in alcuni casi un esame psicologico previo del candidato¹⁴. Se il conflitto è serio e non facilmente superabile, ma può aggravarsi con gli obblighi futuri che deve contrarre, sarà consigliabile che lasci il cammino di formazione intrapreso, almeno finché non scompaia questo pericolo. In altri casi, sarà necessario osservare che

stanze difficili, per esempio, mandandolo a un ministero o a un lavoro difficile, o che non ha ricompensa materiale, ma la gioia della coscienza del dovere compiuto, dell'aiuto spirituale o materiale a un bisognoso, a un povero, a qualcuno che è difficile da trattare, a un minorato ecc. O fare attenzione alla sua fedeltà alla preghiera, al suo esame di coscienza e alla pratica dei sacramenti, o di collaborazione apostolica nella parrocchia in tempo di vacanze, alla sua abnegazione nel servizio, alla sua lotta contro egoismi e vanità.

¹³ Si veda, per esempio, A. Godin, *Guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux*, Bruxelles 1961; L. M. Rulla, *Psicologia del profondo e vocazione: le persone*, Torino 1975; A. Cencini - A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamiismi*, Bologna 1987.

¹⁴ *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, documento della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi 1965, pp. 356-357.

nell'orientamento globale della persona siano superate quelle incoerenze della condotta e della personalità, in modo che non ostacolino la sua tendenza alla santità voluta da Dio nel sacerdote¹⁵, né danneggino la sua opera di ministero in grado inaccettabile.

Di tutto questo, come del processo di formazione, è il soggetto che deve farsi responsabile. Il direttore spirituale, o il rettore, deve cercare di ottenere quella cooperazione responsabile, giacché l'azione degli educatori «risulta veramente e pienamente efficace solo se il futuro sacerdote (o religioso, diciamo anche qui) offre ad essa la sua personale convinta e cordiale collaborazione»¹⁶. Anche — quando è auspicabile — nel caso che debba prendere un'altra strada nella sua vita, lo dovrebbe fare con la coscienza in pace e senza traumi, perché ha scoperto che quella è la volontà di Dio su di lui, per la maggior gloria di Dio, il bene della Chiesa e il suo.

CONCLUSIONE

Il protagonista del discernimento spirituale, come della formazione e maturazione della vocazione, deve essere lo Spirito Santo. È lui che con i suoi doni e le sue grazie «configura e assimila a Gesù Cristo buon Pastore»¹⁷, e dev'essere invocato perché illumini e guidi tutti, superiori ecclesiastici, direttore spirituale e candidato, a riconoscere la sua opera (1Cor 2,10-16) quando si tratta della vocazione sacerdotale nella Chiesa. E lui, anche, dev'essere invocato perché guidi chiunque deve riconoscere la propria vocazione nella Chiesa e coloro che devono aiutarlo a scoprirla o incoraggiarlo a seguirla.

¹⁵ Chi non dimostra di aver superato certe condotte che riflettono la preponderanza orientatrice di un amore captativo (autismo o edonismo, per esempio) e di essere passato a un amore oblativo di se stesso al servizio di Cristo e del suo Regno, non può essere un autentico rappresentante dell'amore sacerdotale (cfr. *Pastores dabo vobis*, n. 44).

¹⁶ *Pastores dabo vobis*, n. 69.

¹⁷ *Ibidem*.

BIBLIOGRAFIA

Concilio Vaticano II, decreti *Presbyterorum ordinis* e *Optatam totius*.
Giovanni Paolo II, esortazione apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis* (1992).

La formazione spirituale nei seminari, PUG, Roma 1957.

Paolo VI, enciclica *Sacerdotalis coelibatus* (1967).

Pio XI, enciclica *Ad catholici sacerdotii*, AAS (1936).

Sacerdocio y celibato, BAC, Madrid 1972.

Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi, *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, Città del Vaticano 1965.

Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, Roma 1974; e *Orientamenti educativi sull'amore umano*, in *L'Osservatore Romano*, 12 febbraio 1983.

Balthasar H. U. von, *La vita secondo i consigli oggi: Vita consacrata* 7 (1971) 187-196.

Beyer J., *I consigli evangelici: Vita consacrata* 26 (1990) 52-67.

«Vocation», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 16, 1993, coll. 1082ss.

Martini C. M. - Vanhoye A., *Bibbia e vocazione*, Morcelliana, Brescia 1982.

Palacios J. M., *Los signos vocacionales en S. Antonio M. Claret: Claretianum* 11 (1971) 97-137.

Rotsaërt M., *Accompagnement spirituel et pastoral des vocations: Seminarium* 3 (1995) 545-563.

Stock K. L., *Boten aus dem Mit-Him-Sein*, Roma 1975.

Wojtyla K., *La sainteté sacerdotale comme carte d'identité: Seminarium* 1 (1978) 167-181.

IL DISCERNIMENTO NELLA DIREZIONE SPIRITUALE

INTRODUZIONE

1. La direzione spirituale, intesa come aiuto che si presta a un cristiano per farlo maturare nella fede e nella vita spirituale¹, comporta necessariamente un esercizio del discernimento spirituale e un'assistenza speciale in esso. Già nei primi capitoli di questo libro abbiamo riflettuto sulla stretta relazione che la stessa Sacra Scrittura stabilisce tra maturità cristiana e discernimento spirituale. Il cristiano in quanto tale non è destinato da Dio a un'autorealizzazione, se non secondo l'immagine del Figlio unigenito del Padre, Gesù Cristo, che non visse in questo mondo per fare la propria volontà, ma quella del Padre: aperto costantemente all'ascolto obbediente del Padre, per eseguire la sua opera sotto la guida dello Spirito divino.

Non potendo immaginare altro tipo e modello di santità cristiana che non s'inquadri in queste coordinate fondamentali: sequela di Cristo, obbedienza e docilità allo Spirito divino, è chiaro che il discernimento spirituale della volontà di Dio entra necessariamente nell'apprendistato di chi desidera arrivare alla maturazione della sua vita cristiana. E chi desideri aiutarlo a conseguire questa maturazione deve includere, nella sua col-

¹ In periodi diversi questo tipo di aiuto ha ricevuto denominazioni differenti, o ne è stato particolarmente accentuato qualche aspetto: per esempio, è stato chiamato paternità spirituale (il diretto è generato alla vita spirituale ed allevato dal padre; così potrebbe dire san Paolo: 1Cor 4,15); o magistero spirituale (così il diretto è discepolo, si esercita nella pratica del discepolato cristiano).

laborazione fondamentale con lo Spirito, l'aiuto affinché il diretto diventi un *theodidaktos* (istruito, guidato da Dio).

2. Forse i verbi neotestamentari che riassumono meglio in che cosa consiste questo aiuto cristiano della direzione spirituale sono *aedificare* (cfr. 1Ts 5,11) e *docere* (cfr. Mt 28,19). Il primo, riferendosi in generale a ogni cristiano, può essere applicato al caso in cui l'assistenza si presti a livello di semplici cristiani, senza uno speciale mandato gerarchico: «edificandovi scambievolmente»: nel contesto della vigilanza e dell'attività cristiana, in ordine alla vita eterna che ci acquistò Cristo Gesù al prezzo del suo sangue. Il verbo *oikodomeo* (edificare), usato da san Paolo in tante occasioni², allude alla costruzione organica dell'edificio della fede e della carità che, crescendo in ognuno, per la mutua congiunzione delle membra del Corpo mistico di Cristo, contribuisce anche alla crescita ordinata di tutto il Corpo (Ef 4,16): quello che con altri termini chiamerà crescita di Cristo in ognuna delle sue membra fino a raggiungere in esse la pienezza del Cristo adulto (Gal 4,19; Ef 4,13-16). Alla reciproca coedificazione, alla crescita della vita nuova (di Cristo in ognuna delle sue membra e nell'insieme del Corpo) tutti siamo chiamati. Il testo al quale abbiamo fatto riferimento sin dall'inizio aggiunge una sfumatura che completa il tipo di aiuto in cui consiste la direzione spirituale: «Consolamini invicem», consolatevi reciprocamente (*parakaleïte allélous*: 1Ts 5,11). L'effetto della direzione spirituale di solito è di conforto e di forza interiore, di forza per continuare la strada.

Invece l'altra espressione, *matheteúsate* (fate discepoli) tutte le genti, sembra completata dal contenuto dell'insegnamento che bisogna trasmettere a tutti: «Insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho ordinato» (Mt 28,20). In questo caso, l'operazione di direzione spirituale sarà anche l'adempimento del mandato ricevuto gerarchicamente di esercitare il magistero anche in questo aspetto dell'edificazione.

3. Nel corso della storia della Chiesa, sono stati vari i termini usati per indicare il tipo di relazione che si stabilisce tra due cristiani nella direzione spirituale. La relazione più antica parla di magistero-discepolato (secondo il mandato evangelico) e di paternità spirituale-filiazione (su esempio di san Paolo). Quest'ultima ha prevalso nei primi secoli (padri del deserto, santi

² Cfr. 1Cor 14,26; Ef 2,22; 4,29.

Padri) e non ha perso la sua forza nei secoli seguenti quando si parlava della direzione spirituale; ma si è anche usata quella di maestro-discepolo. Entrambe si completano e non sono esclusive. Oggi alcuni sogliono preferire il termine accompagnamento spirituale per sottolineare l'aspetto fraterno; ma il significato smetterebbe di essere direzione spirituale (aiuto alla maturazione cristiana e all'atteggiamento di discepolato interiore necessario nel Regno), se non si accettasse il contenuto di comunicazione del messaggio rivelato e dell'esperienza di fede e di vita spirituale, che è ciò che rende in qualche modo imprescindibili gli aspetti di magistero e paternità spirituale. San Paolo non dubitava nell'applicarsi questo vocabolario di paternità e filiazione spirituale e non si accontentava di rimandare all'esemplarità o magistero (1Cor 4,14-17; cfr. Gal 4,19; Fil 2,20-23). In ogni caso, la relazione è di carità e servizio di assistenza, che in quanto evangelica deve essere indicata dall'atteggiamento di profonda umiltà, di convinzione della propria povertà e nullità, dal senso di strumentalità e condiscipolato nella fede di entrambi i cristiani: chi aiuta e chi è aiutato, il padre spirituale e il figlio spirituale, il maestro (perché così ha voluto Dio) e il discepolo. Senso di superiorità o complessi d'inferiorità con le espressioni usate non corrisponderebbero qui alla relazione evangelica cercata. Ciò non toglie che nella realtà in questo, come in ogni cosa buona finché viviamo in questo mondo, ci sia sempre la minaccia di snaturare o deteriorare quello che in sé è santo. Ciò deve spingere a un'attenzione e a uno sforzo costanti per purificare e mantenere la relazione al livello evangelico che le spetta, senza mai scendere a patti con le proprie tendenze che la possano svigorire.

APPLICAZIONE DEL DISCERNIMENTO

Nella vita ordinaria

1. Vista così la direzione spirituale, come aiuto alla maturazione spirituale, è chiaro che spetta al direttore accorto aiutare, prima di tutto, a far sì che esistano le basi necessarie perché la persona che gli si affida possa ascoltare la voce di Dio, aprirsi alla guida dello Spirito. Senza vita interiore, senza silenzio e tempi di familiarità personale con Dio, nella meditazione della sua parola e nella ricezione fruttuosa dei sacramenti, è im-

possibile una vita spirituale, una crescita che porti verso la maturità cristiana. È anche evidente che non si può pretendere una comunicazione di sintonia spirituale con lo Spirito divino senza una vita morale sana. È condizione indispensabile della vita spirituale.

Ma, inoltre, tutti i condizionamenti positivi e negativi del discernimento, di cui abbiamo parlato nella prima parte di questo libro, devono essere tenuti in conto per incoraggiare gli atteggiamenti che dispongono al discernimento spirituale ed evitare quelli che l'ostacolano.

2. Si devono a mano a mano schivare e prevenire gli scogli delle illusioni o tentazioni possibili³, perché il discepolo si trovi sempre più preparato ad affrontare e decidere personalmente in modo favorevole le diverse situazioni.

Nella misura in cui cresce la vita di preghiera e di abnegazione, deve andar crescendo l'attenzione e la docilità alle ispirazioni e mozioni dello Spirito; ma anche la maturità di sapersi decidere nei tempi di desolazione o tranquilli, per eseguire la volontà di Dio in ogni momento.

È importante che il diretto diventi sempre più consapevole che la vita spirituale si realizza e si sviluppa in una forma di comunicazione interpersonale amorosa, nella quale Dio deve prendere l'iniziativa sempre di più. Tale comunicazione ha i suoi segni, come accade in qualsiasi comunicazione interpersonale, che si distinguono ordinariamente perché sono composti da due aspetti: quello conoscitivo e quello affettivo o di sentimento. Per questo servirà tutto ciò che abbiamo detto prima a proposito di consolazioni, desolazioni e segni dello spirito cattivo o delle operazioni meramente naturali.

L'aiuto più ordinario consisterà nell'insegnare a colui che si fa dirigere a saper distinguere quelle che sono circostanze personali o situazioni affettive naturali, dalle mozioni, dai suggerimenti o dalle ispirazioni della grazia⁴. E questo senza smet-

³ Su questo punto si tenga conto del capitolo dedicato alla materia nella *Parte prima* di questo libro.

⁴ Questo non vuol dire che le grazie ricevute non possano agire e di fatto agiscano anche sui sentimenti e sugli affetti meramente naturali per purificarli, elevarli. Possono far sentire maggior illusione anche naturale, entusiasmo o forza ecc. Però al di là dei loro effetti c'è la persona che li causa nella sua comunicazione personale, alla quale è necessario prestare attenzione, senza confonderla con i suoi doni. E Dio può manifestare la sua volontà in molti modi, anche per mezzo della desolazione.

tere di praticare continuamente la virtù richiesta in ogni momento con l'aiuto della grazia ordinaria, senza necessità di incorrere nell'abbaglio di credere che si possa camminare nella vita spirituale solo a colpi di movimenti sentiti direttamente dello Spirito Santo. Più sottile è l'inganno che porta a confondere le proprie aspirazioni o idee, progetti che sono proiezione della vanità oppure oscuro desiderio di protagonismo, con i doni dati da Dio e con la missione profetica concessa a qualcuno⁵. Peggio ancora è l'illusione di chi vede con l'intelletto che è una nullità e un peccatore e così crede di avere un gran dono di umiltà; ma nel suo cuore e nella realtà è superbo alla presenza del Signore e nel preferirsi agli altri, nelle reazioni che provengono dal più profondo del suo essere.

3. È molto importante, perché l'aiuto spirituale sia adeguato, che il direttore sappia distinguere tra quelli che sono limiti naturali del diretto, temperamentali o di educazione, che si traducono in fragilità non completamente volontarie o tendenze preponderanti, e i cedimenti volontari, i tradimenti degli impegni presi, la mancanza di attenzione o di docilità allo Spirito. Conviene far prendere consapevolezza di questo al diretto, per centrare debitamente i suoi sforzi e riconoscere i suoi veri ostacoli. La pazienza e la carità nell'avvertimento opportuno, la fermezza e l'esortazione o il rafforzamento delle motivazioni, avranno il loro giusto posto quando si ha sempre davanti agli occhi il bene e il progresso volontario e libero, la risposta migliore al dono di Dio, la fedeltà alla coscienza ben formata.

4. L'incarnazione della vita spirituale nelle circostanze di luogo, tempo, cultura, consuetudini di ogni epoca e persona non è questione d'inventiva personale o di gusti del direttore, ma il risultato dell'azione dello Spirito Santo nel rapporto con ogni persona, che la porta a distinguere secondo la sua situazione e vocazione particolare l'immagine di Cristo che è chiamata a realizzare. Per questo gioverà tener conto di ciò che abbiamo detto in questa terza parte sul discernimento dei segni dei tempi, dei carismi o grazie speciali e della propria vocazione.

5. Dato che la vita spirituale cristiana deve realizzarsi nella Chiesa, nella direzione spirituale è necessario tener molto con-

⁵ La tenacia ostinata, la durezza di giudizio, l'amarezza e la mancanza di docilità, quando si è contraddetti, saranno il segno che sono illusioni, perché non provengono dallo Spirito di Dio o non si fanno permeare da Lui.

to del «senso» di Chiesa: l'aspetto di edificazione e apostolato che deve svilupparsi nella carità, essenza della vita spirituale. Qui bisogna tenere presenti gli avvertimenti dati sul vero atteggiamento ecclesiale, convinti che da una vita spirituale impostata sin dall'inizio in sintonia vitale con la Chiesa, dipende in gran parte il frutto autentico che si deve produrre nella santità personale e per il bene degli altri. In relazione a questo punto, resta inoltre l'aiuto speciale che esige il tema della vocazione a uno stato di vita o a una posizione carismatica particolare nella Chiesa. In questo ambito si richiede uno squisito disinteresse e la libertà da attaccamenti individuali o di gruppo, per assistere il diretto nella ricerca e nella decisione dello stato o servizio personale a cui Dio lo chiama nella Chiesa. Normalmente non basterà una breve conoscenza della persona. Di solito la grazia della vocazione s'incarna in una storia con la quale Dio è andato preparando la persona a un determinato stato o servizio nella Chiesa.

Nelle crisi

Sarà anche necessaria l'attenzione ai possibili cambiamenti: di circostanze ambientali o di situazione interiore. I momenti di crisi possono venire e bisogna aspettarsi come componente normale della crescita spirituale. Non c'è cammino cristiano che non passi alla vita attraverso la morte. Ogni periodo di croce e di oscurità dovrebbe essere l'anticamera di un incontro con Dio nel suo Cristo, di una maggiore profondità, di un abbandono più completo di tutto l'essere e di tutta l'attività in Dio. Non confondere la crisi o l'oscurità con un abbandono volontario della vita spirituale, con la pigrizia o il rilassamento.

Da un'epoca o periodo in cui la persona è ancora troppo preoccupata del suo «io» spirituale o religioso, si deve passare a una serena diminuzione del protagonismo e della stima di se stessi, a favore di un aumento e una crescita della presenza e dell'azione di Dio. E questo non perché la persona diminuisca la sua fedeltà in tutto, ma perché si persuade che è la grazia che deve avere il primato e che la santificazione è opera di Dio, «l'unico Santo».

La crescita e le crisi possono interessare la vita di preghiera o la vita di apostolato e collaborazione: insuccessi, ferite, sentimento d'inutilità, e altre volte invidie, ingiurie, calunnie, op-

posizioni, disistima, oscurità, non sapere da che parte andare ecc. L'importante è che non diminuisca la fedeltà dell'interessato, che al di sopra delle nubi che coprono l'orizzonte sappia (anche se non lo vede) fidarsi di Dio che lo conduce alla luce e porta avanti il suo Regno, proprio attraverso l'opera della sua partecipazione personale alla croce di Cristo, in spirito di fede e di preghiera.

Nella vita di preghiera richiederà particolare discernimento il cosiddetto «passaggio (se Dio lo vuole e quando lo vuole) alla contemplazione». Su questo abbiamo già riportato gli avvertimenti di san Giovanni della Croce. La perdita del gusto e della possibilità concreta di meditazione riflessiva non è segnale di dissipatezza o rilassamento in chi non ha altra gioia che la volontà di Dio ed è interessato solo alla sua gloria. Molto meno è segno che ha sbagliato la sua vocazione o il suo stato. È in esso che il Signore lo ha condotto a questa consuetudine delle virtù teologali che adesso gli semplificano la preghiera e gli fanno sperimentare passivamente la sua presenza e la sua azione, anche se la persona non sia consapevole o ancora non lo capisce. Lasciarsi guidare da Dio, nel nuovo modo di trattare con Lui, dev'essere la sua fiduciosa risposta. Da parte del direttore: non sbagliare nella diagnosi. I segnali della chiamata a fare questo passaggio alla contemplazione devono verificarsi insieme. L'oscurità e l'impotenza nei propri ragionamenti di solito sono accompagnate nel contemplativo da una grande lucidità per trovare in ogni occasione la focalizzazione evangelica.

D'altra parte, il direttore deve rendersi conto che si tratta solo di fare ciò che si può e che Dio vuole in ogni momento. Non si è migliore o peggiore se non per la mancanza di risposta alle esigenze divine, non per il modo in cui in ogni momento preghiamo. E quando Dio sopprime una possibilità, si accetta quella che Egli apre. Quando non la sopprime, si segue quella che Egli conserva e vuole per alimentare l'anima e guidarla nella sua strada. Bisogna evitare d'ingannarsi in un senso e nell'altro⁶. Non chiudersi mai in se stessi, né contare mai soltanto sulle proprie forze. Sarà sempre necessario aiutare alla perseveranza nel silenzio e nella speranza e mantenere aperto l'orizzonte della fede al di sopra e al di là di ogni apparenza umana.

⁶ Cfr. san Giovanni della Croce, *Salita*, 2, c. 14 e c. 15,1.

Nella scelta di stato o vocazione

Una delle occasioni privilegiate, in cui ordinariamente si richiede l'aiuto del direttore spirituale, è quando arriva l'ora di decidere uno stato di vita, o di riconoscere la propria vocazione nella Chiesa. Dell'argomento abbiamo già trattato in precedenza. Però, per quanto concerne il direttore, sarà necessario ricordare la posizione aperta e senza partigianerie o pregiudizi con cui deve prestare questo servizio a chi ne ha bisogno o lo desidera. Non si tratta di far proseliti, o di guadagnare adepti alla propria causa, mentalità o Istituto; né di imporre le nostre preferenze a nessuno. Il direttore deve fare attenzione ai dati oggettivi del diretto (situazione attuale, storia, qualità e grazie ricevute) e aiutarlo a riconoscere obiettivamente la situazione, le ispirazioni autentiche del Signore, se esistono, e i modi o le circostanze della scelta attraverso i quali può trovare la volontà di Dio nella propria vita. La sua funzione è aiutare a creare le disposizioni adeguate per ascoltare la chiamata divina e far sì che maturino nel diretto le qualità e le condizioni necessarie per seguirla. Il suo aiuto sarà di grande importanza anche per difendersi dalle tentazioni o dai pericoli che ne minacciano la fedeltà.

Il concilio Vaticano II ricorda ai sacerdoti l'importanza che la direzione spirituale accorta e diligente può avere nel campo vocazionale⁷. Si è incaricati di creare nel chiamato le disposizioni adeguate perché la vocazione si verifichi e germogli. Non bisogna aspettare che la voce del Signore che chiama arrivi al chiamato in modo straordinario. «Essa va piuttosto riconosciuta ed esaminata attraverso quei segni di cui si serve ogni giorno il Signore per far capire la sua volontà ai cristiani prudenti...»⁸.

Al direttore e agli educatori tocca incoraggiare l'atteggiamento di oblazione e la coscienza della situazione ecclesiale, la giusta predicazione del significato e della dignità del ministero sacerdotale e della vita consacrata nella Chiesa. Se il direttore spirituale ha impostato il suo aiuto come un aiuto al discernimento spirituale, e se la vita spirituale è considerata come risposta alla chiamata e all'iniziativa della grazia divina, lenta o no, mature-

⁷ *Presbyterorum ordinis*, n. 11.

⁸ *Ibid.*: «Potius ex signis intelligenda et diiudicanda est, quibus cotidie voluntas Dei prudentibus christianis innotescit; quae signa attente a Presbyteris consideranda sunt».

rà nel diretto la coscienza del dono ricevuto e sentirà a suo tempo la necessità di prendere una decisione sul proprio stato o sulla propria vocazione.

Spetterà al direttore spirituale stare attento a questa decisione tanto importante e risolutiva per il futuro del cristiano e il bene della Chiesa, perché sia affrontata nel modo opportuno e nelle condizioni richieste per rispondere con generosità e sincerità. Sarà molto conveniente che, oltre a confortarlo con la sua testimonianza come conoscitore delle sue qualità e deficienze, dei doni ricevuti e delle possibili difficoltà della persona, gli consigli un ambiente di ritiro ed *Esercizi spirituali*, se possibile per intero, per una più completa responsabilità e consapevolezza personale della sua risposta. In ogni caso, la conoscenza di quanto detto nel precedente capitolo sulla vocazione e l'applicazione prudente e diligente delle regole del discernimento e delle modalità («tempi») della scelta sarà di grande aiuto per il direttore e per il diretto, per quanto lo concerne.

D'altra parte, è necessario tenere conto che le diverse circostanze d'età, epoca, familiari, culturali e anche politiche ecc., entrano a far parte dell'insieme che costituisce in concreto la voce di Dio, quando arriva l'occasione di discernere. Sono queste a volte il segnale della volontà di Dio che in quei determinati momenti realizziamo la scelta di stato o del nostro proprio posto carismatico nella Chiesa. Ricordiamo a tal fine ciò che abbiamo detto nel capitolo sui segni dei tempi.

La vocazione, quando è arrivata alla sua maturità, di solito presenta i caratteri di profonda gioia (che può essere accompagnata dalla paura, o anche da una certa ripugnanza considerata superabile e integrabile nell'insieme della decisione) e sicurezza pacificatrice (convincione di prendere la decisione più gradita al Signore nelle proprie circostanze), con la prospettiva che è così che si progredirà verso Dio, nel miglior servizio che secondo i propri limiti gli si può offrire.

BIBLIOGRAFIA

Aa.vv., «Direction spirituelle», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, coll. 1002-1214.

Bernard Ch. A., *L'aiuto spirituale personale*, Rogate, Roma 1985³.

Costa M., *Direzione spirituale e discernimento*, ADP, Roma 1993.

- Mendizábal L. M., *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, BAC, Madrid 1978 (trad. it.: *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Edb, Bologna 1990).
- Mercatali A., «Direzione spirituale», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, pp. 1116-1134.
- Rotsaërt M., *Accompagnement spirituel et pastoral des vocations: Sernarium* 3 (1995) 545-563.
- Rulla L., *Antropologia della vocazione cristiana. Basi interdisciplinari*, Piemme, Roma 1985.
- Rulla L. - Imoda F. - Ridick J., *Antropologia della vocazione cristiana. Conferme esistenziali*, Piemme, Roma 1986.
- Schiavone P., *Direzione spirituale e maturità cristiana*, Ignatianum, Messina 1971.

EPILOGO

SULL'ESPERIENZA DI DIO

INTRODUZIONE

Oggi si ha un concetto di esperienza molto più ampio e sfumato che nel secolo passato. L'esperienza non è semplicemente il contrario della conoscenza astratta, né soltanto la conoscenza arricchita dall'esperienza vissuta del sentimento, dalle tendenze volitive, dalla condotta globale dell'uomo, ma la conoscenza acquisita attraverso la vita come *medium quo*. L'esperienza religiosa di Dio è la vivida consapevolezza della realtà di Dio, in quanto la persona non solo sa che esiste Dio, ma prende una consapevolezza vissuta diretta della presenza o dell'azione di Dio in lei, nella sua vita.

Quando dico «diretta» non escludo le mediazioni. Non voglio intendere l'esperienza «immediata» di cui si parla trattando dell'esperienza mistica o straordinaria. Può verificarsi anche nell'esperienza più ordinaria, con l'esercizio delle virtù teologali e dei doni dello Spirito. È l'esperienza spirituale di chi riconosce nel complesso della sua esistenza dati che non sono presenti se non quando Dio rende l'anima consapevole della sua presenza o della sua opera, inconfondibili con altri tipi di esperienza. Questa esperienza si realizza solo nell'ambito della fede, dell'esercizio delle virtù teologali in generale o in particolare. È, a nostro avviso, la comunicazione analogica, oscura e limitata di ciò che sarà l'esperienza di Dio nella vita eterna. Lì la fede sarà trasformata in «lumen gloriae»; non sarà più fede, ma visione; qui la si ha, a volte, per mezzo della consolazione, quando è autentica. Quella illuminazione della fede, rettitudi-

ne della volontà ed elevazione verso Dio che la centrano solo in Lui, con l'aumento di forze e la generosità che l'accompagnano, sono esperienza inconfondibile dell'azione di Dio nell'anima.

Ma, senza consolazione speciale, anche quando la persona acquista la consapevolezza, per mezzo di un certo esercizio intenso delle virtù teologali come grazia attuale di Dio, della sua presenza o azione in lei o nelle sue circostanze, non è lo stesso che sapere solamente che Dio abita in lei e che sta in tutti i luoghi con la sua opera: in quell'esperienza vissuta, lo sperimenta come tale¹.

La Sacra Scrittura ci dà l'esempio e ci stimola a questo tipo di esperienza, come nel salmo 34 (33),9, quando il salmista esorta: «Gustate e vedete che buono è il Signore». È chiaro che il confronto con l'esperienza sensibile allude a una consapevolezza nella vita reale che tocca tutto l'essere, e non solo al sapere e conoscere che una cosa è così senza averlo sperimentato come esperienza vissuta. La lettera 1Pt 2,3 suppone questo tipo di esperienza di Dio nel cristiano, quando incita affinché, rifiutando ogni malizia e ogni inganno, i rigenerati in Cristo anellino «al latte spirituale e genuino», per crescere con esso in vista della salvezza, dato che hanno «gustato quanto è amabile il Signore». L'allusione è a un tipo di esperienza vitale molto diversa dalle altre esperienze terrene. Nel momento in cui Giacobbe, dopo aver ascoltato le parole del Signore: «Ed ecco che io sono con te e ti custodirò dovunque andrai e poi ti farò ritornare in questo paese, perché non ti abbandonerò se prima non avrò fatto tutto quello che ti ho detto», esclama: «Veramente c'è il Signore in questo luogo e io non lo sapevo!» e aggiunge spaventato: «Com'è terribile questo luogo! Questa è nientemeno che la casa di Dio e la porta del cielo» (cfr. Gn 28,13-17), ha appena avuto un'esperienza di Dio nella sua vita.

Quando il profeta Isaia racconta la sua vocazione, ci introduce in quella che possiamo chiamare la sua esperienza di Dio in quel momento sublime. Sapere dalla Bibbia che Dio è maestoso, non è lo stesso che sperimentare, come il profeta in quell'occasione, la Maestà divina che riempie il tempio, ascoltare

¹ Con questo non crediamo di dire nulla contro l'esperienza «interiore» attribuita da G. Bataille ai carmelitani (cfr. *La experiencia interior*, Ed. Taurus, Madrid 1973, p. 25), in contrapposizione a quella che propone sant'Ignazio negli *Esercizi*. Si tratta della stessa, se viene intesa nel suo vero significato mistico cristiano.

quel triplice grido serafico: «Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti» e sentire che gli stipiti delle porte tremano a tale immenso grido di reverente adorazione, fino a dover esclamare commosso: «Ohimè!... perché sono un uomo dalle labbra impure; eppure i miei occhi hanno visto il Re» (Is 6,1-5).

Per passare a tempi cristiani nella vita della Chiesa, abbiamo tante narrazioni autentiche di persone che hanno vissuto esperienze di Dio, inconfondibili con le altre esperienze della loro vita. Quando sant'Ignazio racconta nella sua *Autobiografia*² l'episodio dei suoi scrupoli e come ne uscì, commenta che «piacque al Signore che egli si svegliasse come da un sogno..., convinto che era stato nostro Signore a liberarlo per sua misericordia»³. Aveva avuto l'esperienza dell'azione di Dio nella propria vita. Come dirà in seguito: «In questo periodo Dio si comportava con lui come fa un maestro di scuola con un bambino: gli insegnava. Ciò poteva dipendere o dal suo ingegno rozzo e incolto, o dal non avere altri che lo istruisse, o dal fatto che aveva ricevuto da Dio ferma volontà di servirlo. In ogni caso era per lui evidente, e lo fu poi sempre, che Dio lo trattava in quel modo; anzi crederebbe di offendere la sua divina maestà se ammettesse dubbi a questo proposito»⁴. Non si trattava di insegnamenti che riceveva sul modo di agire di Dio con gli uomini, ma di ciò che aveva vissuto per esperienza.

Nel suo caso non erano soltanto consolazioni, ma anche esperienze di liberazione da mali o pericoli. Non solo in occasione di visioni o di audizioni straordinarie, come quelle che racconterà più avanti, e soprattutto nel suo *Diario spirituale*, ma anche nella vita ordinaria; afferma, verso la fine della sua esistenza, che era sempre andato «crescendo in devozione, cioè nella facilità di trovare Dio. E adesso molto più che nella vita passata. E poteva trovare Dio in qualunque momento lo desiderasse»⁵. E questo trovare si riferisce a esperienze vitali diverse da quelle della vita ordinaria.

Quando santa Teresa racconta l'effetto causato nella sua anima dalle parole ascoltate interiormente, lo descrive così: «Con quelle sole parole mi sentii subito tranquilla, piena di coraggio, di forza, di sicurezza e di luce. In un istante vidi la mia anima tra-

² Cfr. n. 25.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibid.*, n. 27.

⁵ *Autobiografia*, n. 99.

sformata in un'altra, pronta a sostenere, contro tutti, che era Dio. Oh, com'è buono il Signore!». Le veniva in mente il brano del vangelo (Mt 8,26) in cui si manifesta il potere di Gesù sulla tempesta e sui venti, e lei stessa commentava: «... Chi è costui che si fa obbedire da tutte le mie potenze, che d'improvviso rischiarava tenebre così profonde, intenerisce questo mio cuore di pietra e con abbondante acqua di lacrime irriga una terra che pareva dover stare a lungo inaridita? Chi pone in me questi desideri? Chi m'infonde così trepido coraggio? E mi veniva pure di chiedermi: "Di che dunque avrò paura?"»⁶.

La capacità di avvertire questa distinzione l'ha concessa Dio. Lo sappiamo già per quanto è stato detto all'inizio di questo lavoro. Se soltanto lo Spirito di Dio è capace di penetrare e conoscere le intimità di Dio, a noi è stato concesso lo Spirito di Dio «per conoscere i doni che egli ci ha elargito» (1Cor 2,12).

Ciò che costituirà il nostro interesse, arrivando a questo punto nel trattato del discernimento, è trovare le caratteristiche con cui si presenta quest'esperienza di Dio, per poterla distinguere da quella che non è esperienza di Dio.

APPLICAZIONE DEL DISCERNIMENTO

Finora abbiamo procurato di applicare il discernimento a sfere esterne o interne all'uomo che lo esercita e in tutte abbiamo visto in qualche modo la loro relazione con la volontà di Dio: se sono accettabili o no i messaggi o le mozioni, qual è il contenuto della volontà di Dio su di noi che ci viene comunicato attraverso i segni dei tempi, i fenomeni carismatici nella Chiesa, le ispirazioni o gli impulsi ecc.

È chiaro che nel trovare la volontà di Dio, in qualunque di questi casi, abbiamo una certa consapevolezza dell'azione di Dio nel mondo o nella nostra realtà interna. Forse interrogandoci, infine, sui segni per discernere l'esperienza di Dio nella persona umana, troviamo qualcosa che tocca tutta la persona e questo anche quando in essa non sia esplicitamente contenuta la manifestazione di una volontà specifica di Dio su ciò che dobbiamo fare, ma sentiamo semplicemente la sua presenza o la sua azione nelle nostre vite.

⁶ *Vita*, c. 25,18-19.

Cambiamo con questo l'oggetto formale di ciò che abbiamo chiamato discernimento spirituale fin dall'inizio di questo lavoro? Crediamo di no. Perché, cristianamente, non si cerca soltanto di gioire di un'esperienza o di saperla riconoscere per il solo fatto di sapere qualcosa in più e di soddisfare una semplice curiosità, ma tutto quello che accade (anche l'esperienza di Dio che Egli ci concede) è ordinato al bene degli eletti (Rm 8,28), cioè alla realizzazione del piano di Dio in Cristo per ognuno degli eletti, in relazione al suo fine ultimo, che non può essere altro che la realizzazione perfetta della volontà salvifica di Dio. Per questo, discernere l'autentica esperienza di Dio da quella che non lo è, deve servire a scoprire in essa la finalità che Dio vuole, a utilizzarla per il fine al quale siamo stati creati.

SEGNİ DELL'ESPERIENZA DI DIO

È difficile riunire e identificare i segni fondamentali con cui l'esperienza di Dio si presenta nell'uomo. Forse la stessa esperienza di Dio è tanto diversa come sono diverse le persone le une dalle altre e innumerevoli i modi in cui Dio fa sentire all'uomo la sua presenza e la sua azione in circostanze diversissime e con segni molto differenti. Basterebbe leggere le testimonianze così varie che ci sono state trasmesse nella Sacra Scrittura e nella storia della vita spirituale⁷. Ma come trovare alcune caratteristiche comuni che ci aiutino a discernere in una qualsiasi di esse l'«esperienza di Dio» da quella che non lo è?

1. Penso che in tutte le occasioni in cui ci sia esperienza di Dio dobbiamo trovare il senso di meraviglia e un'ammirazione attraverso la quale l'uomo si riconosce nella sua totale piccolezza (nullità di fondo) e dipendenza dal Dio trascendente. Pertanto c'è anche una «sensazione», nel suo significato più elevato, che include il significato spirituale, di incontro con la trascendenza di Dio senza necessità di argomentazione⁸.

⁷ San Giovanni della Croce, per prevenire i direttori poco accorti, afferma: «Dio conduce ciascuna anima per una via diversa, talché difficilmente si troverà uno spirito che nel modo di procedere convenga solo a metà con il modo di procedere di un altro» (*Fiamma viva d'amore*, 3,59).

⁸ Riferendosi all'esperienza di Dio anche non mistica, L. Borriello e Giovanna della Croce alludono a quella che chiamano «esperienza estetica di Dio» nella creazione; ma in realtà suppongono che in essa san Giovanni della Croce metta in evidenza so-

2. Ma tale ammirazione, e può perfino essere un certo timore, non respinge, ma affascina, attrae verso di Lui, accoglie, libera, salva. C'è la coscienza della gratuità di Dio, che costituisce l'uomo e lo rilancia nella realizzazione della sua esistenza per amore.

3. D'altra parte, lascia l'uomo disponibile. Mette le sue energie e i suoi dinamismi al servizio di Dio. E direi che si possa parlare di esperienza anche prima che l'uomo dia il suo assenso alla possibile missione o occupazione. È come un mettere la potenza e l'attrazione della volontà verso il suo vero destino⁹.

4. Di conseguenza, c'è l'esperienza di trovarsi nella vera direzione della bussola dell'anima, dove essa trova la sua sintonia più profonda e la sua pace più autentica. Si avverte una continuità con la memoria di altre esperienze precedenti simili¹⁰: continuità dell'uomo nella sua progressiva direzione verso Dio.

5. Se direttamente non appare, almeno di riflesso si vedrà la sintonia di tale esperienza e dei suoi effetti con qualcuna delle esperienze evangeliche¹¹, con la figura di Gesù, alla cui immagine sono configurati, secondo il piano di Dio, tutti gli eletti; e, pertanto, nel quale confluiscono e per mezzo del quale ci viene ogni grazia (cfr. Gv 1,16; Rm 8,29).

CONCLUSIONE

Non ho indicato altri segni che potrebbero essere caratteristici dell'esperienza straordinaria in quanto tale. I segni che ho qui riunito sono realizzabili nell'esperienza ordinaria delle vir-

prattutto la comunicazione della grazia di Dio e di Cristo, il suo intervento amoroso nella vita dell'uomo, « come pure il suo aiuto efficace attraverso illuminazioni interiori e fenomeni simili » (*Conoscere Dio è la vocazione dell'uomo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 134).

⁹ Per descrivere i diletti che causano vero profitto all'anima, san Giovanni della Croce insegna: « ...coloro ai quali questi beni producono l'effetto spirituale di cui sto parlando non ne hanno l'appetito né li stimano quantunque provino un grande diletto allorché li ricevono a causa del gusto di Dio che essi producono. Perciò non si affannano per acquistarli e, qualora si offrono loro, ritirano la volontà da essi e li lasciano per mettersi in Dio » (*Salita*, lib. 3, c. 24,5).

¹⁰ Anche per la guida spirituale san Giovanni della Croce avverte: « ...è necessario che sia saggia, prudente e ricca d'esperienza. Infatti se è vero che per guidare uno spirito sono fondamentali la scienza e la discrezione, se il direttore non ha anche l'esperienza di ciò che è puro e vero spirito, non riuscirà ad incamminarvi l'anima allorché Dio ce la vorrà condurre, anzi non lo riconoscerà neppure » (*Fiamma B*, 3,30).

¹¹ Si ricordi il caso di santa Teresa citato precedentemente, *Vita*, 25,19.

tù teologici, esercitate con l'aiuto della grazia attuale, quando e nel grado particolare e con la modalità in cui Dio voglia far notare all'uomo la sua presenza e la sua azione autentica come esperienza vissuta, e non solo come scienza o sapere teorico.

In nessun modo ho preteso di esaurire la materia e ancor meno per ciò che si riferisce a questo tema dell'esperienza di Dio, che è servito solo a mostrare una delle possibili focalizzazioni comuni e la strada aperta alla ricerca.

Essendo anche un tema globalizzante, mi è sembrato più opportuno non prescindere completamente da esso.

Speriamo che i lettori, alla fine di questo libro, abbiano ottenuto una luce maggiore, anche se di poco, su ciò che è il discernimento spirituale. E che, soprattutto, sentano nei loro cuori uno stimolo e un santo desiderio di procurare le condizioni spirituali necessarie per poterlo praticare fruttuosamente e camminare verso la maturità cristiana che implica, come già sappiamo, una maturazione nella capacità del discernimento spirituale.

BIBLIOGRAFIA

- Bernard Ch. A., *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, Roma 1982, in particolare: cc. 1-3 e 16.
- Blanchard P., *Expérience trinitaire et vision béatifique d'après saint Jean de la Croix*: L'Année théologique 9 (1948) 293-310.
- Borriello L. - Giovanna della Croce, *Conoscere Dio è la vocazione dell'uomo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
- Costa M., *Esercizi, esperienza di Dio*, in *La preghiera negli Esercizi*, Como 1970, pp. 42-61.
- Leonard A., «Expérience spirituelle», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4,2, coll. 2004-2026.
- Labourdette M. M., *La foi théologique et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix*: Revue Thomiste 41 (1936) 593-629 e 42 (1937) 16-57, 191-229.
- Mouroux J., *L'expérience chrétienne*, Paris 1952.
- Padberg J. W., *Personal Experience and the Spiritual Exercises*: Studies in the Spirituality of Jesuits 10 (1978) III-X, 245-329.
- Ruiz Jurado M., *S. Ignacio de Loyola, promotor de experiencia espiritual*: Manresa 58 (1986) 129-143.

Thio S., *La experiencia de Dios en los Ejercicios y en el Diario espiritual de san Ignacio*: Manresa 61 (1989) 343-354.

Thomas J., *Ignace de Loyola, pèlerin de Dieu. Jalons, Vie chrétienne*, Paris 1986 = Supplément à Vie chrétienne, 298.