

MOZIONI SPIRITUALI E DISCERNIMENTO NEGLI ESERCIZI SPIRITUALI

S. RENDINA, in "Appunti di Spiritualità" n. 50, C.I.S., Napoli 2000

I. VITA NELLO SPIRITO E AFFETTIVITÀ

1. Che cosa si intende per Spirito e per vita nello Spirito

1.1. Ci sembra opportuno cominciare la trattazione del discernimento cercando di dargli una soddisfacente collocazione nell'insieme della vita cristiana.

Vari sono i possibili modi di concepire la vita cristiana, anche se poi una volta approfonditi risultano fondamentalmente equivalenti.

La vita cristiana può essere definita o descritta come vita di unione con Dio, come inserimento dell'uomo nella vita trinitaria, come vita di figliolanza divina, come vita teologale di fede-speranza-carità, come sequela di Cristo, ecc. Qui, proprio in vista di una migliore comprensione del discernimento, conviene presentarla come vita nello Spirito.

Possiamo rifarci in particolare ai testi paolini, in specie a Rm 8, 14, laddove i battezzati vengono definiti così: "tutti quelli che sono guidati dallo Spirito, costoro sono figli di Dio". Il tema viene qui sviluppato dall'Apostolo insieme a quello della presenza conflittuale dei desideri della carne opposti ai desideri dello Spirito. Ogni figlio di Dio è invitato a riconoscere la diversità di questi desideri e a lasciarsi condurre da quelli dello Spirito.

Lo Spirito va qui letto con la "S" maiuscola: è la seconda Persona della SS. Trinità, soggetto realmente distinto dal Padre e dal Figlio e tuttavia a loro perfettamente uguale, anzi identico nella natura: sono un solo Dio.

1.2. Ricordato questo dato di fede, dobbiamo però riconoscere che la nozione di persona nella teologia trinitaria non è da equiparare a quella oggi corrente che concepisce la persona come centro di azione autonomamente sussistente in se stesso. La differenza, già evidente per la teologia classica che sottolineava il carattere analogico e non univoco del concetto di persona, viene più fortemente ribadita dalla riflessione contemporanea¹.

Tra le persone divine, lo Spirito è proprio quella cui in misura meno soddisfacente si confanno le categorie personali. Basta riandare ai nomi e alle immagini che frequentemente designano lo Spirito nella Bibbia. Viene indicato come forza (*dunamis*, Lc 11, 20; Mt 12, 28), quasi come un liquido che si versa (cfr. At 2, 17), o qualcosa che può essere spento (1 Ts 5, 19), o con cui si suggella (cfr. Ef 1, 13-19), o si unge (cfr. At 10, 38) o in cui si è immersi ("battezzati", Mc 1, 8; Gv 1, 32-33); viene rappresentato con il simbolo dell'acqua, del fuoco, del vento, del soffio... (cfr. Mt 3, 2-3; Gv 3, 5-8; At 1, 5; 2, 1-4; Gv 7, 38-39; 20-22 ecc.). Espressioni del tutto equivalenti sono normali presso i Padri e nella liturgia: basti ricordare l'inno di Pentecoste "... *fons vivus, ignis, caritas et spiritalis unctio*...".

Non ci meravigliamo, dunque, se un teologo, pur sempre attento a non varcare i confini dell'ortodossia, come J. Danielou, riassumeva quanto veniamo dicendo nei seguenti termini:

"Lo Spirito cerca di impregnare tutta la realtà: intelligenza, cuori e volontà. In Dio, lo Spirito Santo è la persona che assomiglia di più a un elemento, a un ambiente: penetra, impregna tutte le realtà create per comunicare loro l'incorruttibilità, per fortificarne la debolezza, per impregarle della vita incorruttibile di Dio"².

Dunque, senza negare che lo Spirito sia persona, resta vero che la rivelazione ce lo presenta piuttosto come una forza, un'energia vitale. Perciò - a differenza del Padre e del Figlio - e meno facilmente percepito come Qualcuno-che-si-pone-davanti-a-noi:

¹ Cfr. SCHIERSE, in AAVV, *Mysterium salutis*, vol. 3, pp. 155-156, nota in calce 99.

² DANIELOU Jean, *Trinità e mistero della redenzione*, Brescia, 1969, p. 71.

“Lo Spirito Santo - nota il Mühlen - non si mostra mai nella Scrittura come un soggetto che si pone di fronte a noi: non si è mai espresso con il pronome personale <Io>, come ha fatto Jahwe nel VT e Gesù nel Nuovo”³.

Come del resto ci suggerisce lo stesso schema fondamentale della orazione liturgica (*ad Patrem per Iesum Christum in Spiritu Sancto*), lo Spirito non appare tanto come termine del nostro culto⁴: ne è piuttosto la forza ispiratrice ed efficace, l'ambiente in cui ci diventa possibile l'accesso al Padre; oppure - per usare una categoria più personale di Evdokimov - agisce come un co-soggetto, cioè qualcuno che opera con noi e in noi. Più che essere un <Io> posto di fronte, è un <Io> che diventa <noi> con ciascun battezzato e con tutto il corpo ecclesiale; è colui che ci muove, ci stimola, ci ispira a pregare e a vivere da figli di Dio.

2. Quale sia la sede propria dello Spirito nel credente

2.1 Lo Spirito ci è stato infuso nel Battesimo e nella Confermazione con tutto l'insieme dei suoi doni: in primo luogo con l'amore o *agape* o *caritas*.

Ma dove propriamente risiede lo Spirito? Si tratta una presenza così penetrante e profonda come nessun'altra persona distinta da noi potrà mai rivendicare nei nostri confronti. Giovanni la descrive con tre preposizioni che formano un climax, una progressione d'intensità: “con (*meta*), presso (*para*), in (*en*)” (cfr. Gv 14, 16-17).

Cerchiamo però di evitare il pericolo di concepire troppo materialmente questa presenza, quasi fosse un contenuto dentro un contenitore: “Lo Spirito - scrive Paolo ai Romani (8, 16) - si unisce al nostro spirito per attestare che siamo figli di Dio”. È una presenza, un'unione strettissima, ma alla fin fine ineffabile. Tuttavia, sulla scorta di due ulteriori indicazioni paoline, tenteremo di dirne qualcosa di più determinato. Lo Spirito Santo ci è stato infuso

- nella “*kardia*”, cioè nel cuore, come affermano Gal 4, 6; Rm 5, 5; 2 Cor 1, 22: testi che vanno considerati come annuncio di realizzazione della profezia di Ez 36, 26-27: “... vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo... porrò il mio spirito dentro di voi”;

- nel “*soma*”, vale a dire nel corpo, come afferma Paolo in 1 Cor 6, 19. Non però nel corpo come parte della persona in contrapposizione all'anima, bensì nella persona tutt'intera di cui si mette in rilievo la dimensione corporea, cioè terrena, visibile.

2.2 Qual è il significato di queste due ubicazioni?

Lo Spirito non può essere infuso se non nelle facoltà spirituali dell'uomo, cioè nell'intelletto nella libera volontà. Però non rimane confinato in esse come nell'apice della persona. Precisamente l'immagine del “cuore” ci dice che lo Spirito Santo risiede nel più profondo del nostro essere, cioè nel santuario più intimo della nostra coscienza, là dove l'uomo decide di se stesso, là donde emergono i suoi desideri, le sue preferenze, le sue scelte, i suoi affetti, là dove - come dice Gesù in consonanza con tutta la tradizione biblica - l'uomo diventa buono o cattivo (cfr. Mc 7, 21).

Quindi, l'inabitazione dello Spirito Santo nel cuore non sta tanto ad indicare un'ubicazione fisica, né ha a che fare con l'idea sentimentale del cuore simbolo o addirittura organo dell'amore, ma è una metafora per indicarci che lo Spirito Santo è presente e attivo nel più intimo dell'uomo, nel centro sorgivo della vita religiosa e morale: torna alla mente l'agostiniano “*interior intimo meo*”. Di conseguenza, molto bene scrive un moderno autore, il Therrien: “Il rinnovamento di tutto l'uomo, che permette di discernere e compiere la volontà divina, si fa nella *kardia*”⁵. E in consonanza con questo modo di pensare il medesimo autore cita come tuttora valida la descrizione del “cuore” del P. Prat, classico commentatore dell'epistolario paolino:

“Il cuore per Paolo, come per gli autori dell'AT, è il centro di tutta la vita sensibile, intellettuale e morale; la sede universale degli affetti e delle passioni, del ricordo e del rimorso, della gioia e della tristezza, delle risoluzioni sante e dei desideri perversi; il canale di tutti gli effluvi dello Spirito Santo; il santuario della coscienza dove sono scolpite e caratteri indelebili le tavole della legge naturale, ove nessuno sguardo penetra eccetto l'occhio di Dio. La verità lo illumina, l'infedeltà lo acceca, l'impenitenza lo indurisce, l'ipocrisia lo falsa, la felicità lo dilata, l'angoscia lo stringe, la riconoscenza lo fa esultare. Il cuore è la

³ *Una mystica Persona*, Roma 1968, p. 713.

⁴ Con questo non si vuole affatto negare che allo Spirito Santo possa indirizzarsi la nostra orazione sia privata, sia liturgica (cfr. Leone XIII, *Divinum illud*).

⁵ THERRIEN Gérard, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris, 19969, p. 281.

misura dell'uomo, è semplicemente l'uomo stesso. Ed è per questo motivo che Dio per vagliare il suo giusto valore lo guarda nel cuore"⁶.

2.3. D'altra parte l'inabitazione nel corpo non è in contraddizione con quanto finora detto. Il corpo non è qualcosa di estraneo o di aggiunto alla persona o all'anima: non significa solamente una parte dell'uomo, bensì tutta la persona nella sua dimensione terrena e sensibile⁷. Quindi, se il cuore come dimora dello Spirito Santo sta a indicare l'interiorità e profondità della inabitazione, il "corpo" ne significa esplicitamente la totalità e la concretezza: tutto l'uomo in tutta la sua concreta esistenza è interessato dalla divina presenza. Di conseguenza è da attendersi che l'azione dello Spirito Santo non rimanga confinata soltanto nel centro dell'anima, ma possa ripercuotersi e manifestarsi financo nei sentimenti sensibili e nei gesti, come pure possa trovare in essi un condizionamento e un ostacolo. La possibilità di ostacolo è dovuta a quella specie di opacità che la condizione terrestre oppone allo Spirito e che diminuirà con il progressivo affermarsi dello Spirito fino a scomparire del tutto, quando - attraverso la morte e la resurrezione - il corpo non sarà più "animale" o "psichico", ma "pneumatico", cioè pienamente coinvolto nella nuova creazione, completamente invaso e posseduto dallo Spirito (cfr. 1 Cor 15, 35ss).

Di qui, una previsione: le due ubicazioni, ciascuna a suo modo, lasciano presagire che lo Spirito, influenzando dal cuore su tutti i movimenti della persona libera e interessando anche il soma, darà segni della Sua attiva presenza, sia interni (suggeriti dall'ubicazione nel cuore), sia esterni (suggeriti dall'ubicazione somatica).

2.4. Tuttavia, sempre secondo l'insegnamento paolino, in noi non abita soltanto lo Spirito, bensì, come già si è accennato, anche un'altra energia, un altro principio d'azione: la carne. Con questo termine significhiamo il nostro congenito egocentrismo che ci spinge a pensare, sentire e agire in senso opposto allo Spirito, sebbene non sempre e necessariamente ci spinga al peccato. In ogni caso ci spinge ad agire non secondo la logica evangelica del dono e dell'amore gratuito, ma secondo la logica naturale-mondana del nostro interesse. Il peccato formale interviene però solo là dove l'impulso istintivo contrario alla volontà del Signore e della sua legge è avvertito come tale e liberamente assunto.

Oltre poi alla carne, la tradizione cristiana ha sempre ammesso il possibile influsso dello spirito demoniaco.

3. Quale itinerario cristiano ne risulta?

3.1. In base a quanto detto fin qui, la vita nello Spirito può essere definita come itinerario di continua conversione dall'uomo carnale all'uomo spirituale, dall'uomo "*sarchikós*" o "*psychikós*" all'uomo "*pneumatikós*", dall'uomo vecchio all'uomo nuovo (cfr. 1 Cor 2, 14-3, 3).

È un itinerario questo che abbraccia tutta l'esistenza. Man mano che diamo spazio all'uomo spirituale, quello carnale - per così dire - arretra. Però la completa conversione si realizzerà solo con la nostra risurrezione finale, che ci farà entrar pienamente nella sfera dello Spirito, con tutto il nostro essere e quindi anche con il corpo (cfr. 1 Cor 15, 35ss).

3.2. Questa continua conversione va ben collocata all'interno di un discorso più ampio sulla conversione cristiana.

La situazione anteriore a ogni conversione va descritta così: l'uomo non ancora convertito (del tutto "*sarchikós*" e peccatore) è l'uomo che ha indirizzato e orientato la sua persona, sia con la sua libera volontà che con la sua istintiva spontaneità, all'io egocentrico. Ce ne suggerisce una efficace immagine l'evangelista Luca con la parabola del ricco cui i terreni avevano fornito uno straordinario raccolto tanto che i granai non bastavano a contenerlo e bisognava costruirne altri (cfr. Lc 12, 14ss). Come interverrà un cambiamento?

Sotto l'influsso della grazia, potrebbe verificarsi un primo importante cambiamento, lento o rapido o addirittura istantaneo, in coincidenza con qualche fatto che venga a sconvolgere l'esperienza personale si pensi ad esempio alla conversione di Paul Claudel. Una nuova opzione di fondo prenderà allora spazio nella sfera della libera volontà: la decisione per Dio, da amare "con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze". Certamente anche l'affettività, perfino negli strati istintivi, sarà interessata da questo intervento salvifico, ma - almeno d'ordinario - non in misura tale da far scomparire o da riportare sotto pieno controllo della libertà tutte le pulsioni disordinate. Con tale nome intendiamo i già citati "desideri della carne", da interpretarsi come inclinazioni egoistiche conseguenza del peccato originale (*concupiscenza*), ma non solo. Esse infatti non vengono mai sperimentate allo stato puro, bensì sempre mescolate

⁶ PRAT, II, p. 54, ripreso da Therrien, o.c., 1969, pp. 280-281.

⁷ Cfr. WIBBLING, voce "corpo" in *Dizionario Concetti biblici del NT*, Bologna, 1976, pp. 382-383.

con quelle derivanti dal patrimonio ereditario e dalla prima educazione, come pure con quelle lasciate in residuo dai peccati personali passati (*reliquiae peccati*), pur dopo il pentimento e il perdono⁸.

Tornando alla parabola lucana, questa prima conversione si potrebbe operare a seguito dell'anammonimento: "Stolto, questa notte stessa morrai. E quello che hai preparato di chi sarà?" (Lc 12, 20).

Tale è la situazione di ogni cristiano che si sforzi di seguire il Signore, dopo averlo forse ignorato oppure offeso per lunghi anni e dopo essersene pentito. Dunque, si potrà dire di ogni battezzato sinceramente praticante, che cerchi di vivere all'altezza del decalogo e che, tutto sommato, conservi l'abituale orientamento a Dio, che si è già operata in lui la *prima conversione*⁹.

Ma nonostante il rilevante e innegabile cambiamento, la persona si accorgerà di trovarsi in una situazione abbastanza instabile, in un equilibrio molto incerto e sempre minacciato, perché l'istintività disordinata continuerà a farsi sentire, spingendo o almeno sollecitando verso la soddisfazione dell'io egoistico. Una certa dissonanza interiore, un certo squilibrio, a volte una penosa lacerazione possono essere percepite dal credente, pur intenzionato a vivere per Dio. Di qui l'invito a procedere oltre in un itinerario di *seconda conversione*, vale a dire in un cammino deciso e ininterrotto verso l'evangelizzazione totale e sempre più profonda della persona – intelligenza, volontà e affettività – fino ad acquistare una specie di seconda spontaneità che la rende, come diceva Tommaso d'Aquino, *connaturale* con il Dio di Gesù Cristo. Certo – il credente lo sa bene – la meta ultima, costituita dalla perfetta integrazione di tutto l'essere nell'uomo *spirituale* o uomo *nuovo*, sarà raggiunta solo nella risurrezione finale: l'importante, per ora, è perseverare con fedeltà e tenacia nel sottrarre sempre più terreno alle pulsioni disordinate per dare sempre più spazio alla nuova creatura, mentre si contrasteranno e si sopporteranno con pazienza i sussulti mai completamente estinti dell'uomo vecchio. Del resto gli stessi grandi santi, che hanno percorso il cammino con maggiore fedeltà e risolutezza di qualsiasi comune cristiano, riconoscono – quanto più si avvicinano a Dio – le proprie imperfezioni, le difficoltà, gli ostacoli interiori che si frappongono al definitivo e totale conseguimento della meta. Il punto decisivo è che non desistiamo mai e che la freccia del nostro movimento sia sempre rivolta in avanti.

3.3. Ci sono vari livelli della vita nello Spirito dell'uomo nuovo:

- c'è un livello *ontologico*, testimoniato unicamente dalla fede. Lo Spirito che ci inibita è persona reale e reali sono pure i suoi doni; siamo – come dice Paolo – creatura nuova. Ci chiamiamo e siamo realmente figli di Dio, come ci ricorda l'apostolo Giovanni (cfr. 1 Gv 3, 1). E reale è anche il dono massimo dello Spirito, l'«*agape*», che ci assimila a Dio, «*Agape*» per definizione (cfr. 1 Gv 4, 8.16);

- c'è poi un livello *morale*. Proprio perché siamo realmente figli di Dio, guidati nello Spirito, dobbiamo pensare, sentire e agire in maniera degna di questa nostra figliolanza, di questo nostro essere spirituali. L'etica cristiana non è un'etica moralistica precisamente perché nasce da un'esigenza interiore di trasformazione che – sia pur in germe, sia pur in nuce – è stata seminata in noi dal battesimo, sacramento della nostra generazione alla vita divina;

- finalmente c'è un livello anche *esperienziale*, quello in cui noi vogliamo entrare con il discorso sul discernimento. Che cosa significa questo termine "esperienziale"?

⁸ Cfr. BERNARD Charles, *Teologia spirituale*, Paoline, Roma 1982, pp. 308 e 261.

⁹ L'idea e la terminologia di prima e seconda conversione si ritrovano da tempo nella tradizione cristiana, ancorché non si siano imposte universalmente, almeno quanto a vocabolario. Già ne parla Clemente Alessandrino, per il quale la prima conversione significa il passaggio dal paganesimo alla fede, la seconda dalla fede alla gnosi, consistente in uno sviluppo intellettuale e pratico della fede stessa. Solo più tardi, nella Scuola gesuitica francese del XVII secolo, la nozione assunse notevole importanza, specie presso il Lallemand, che riassumeva il momento decisivo della seconda conversione con la formula *franchir le pas*. Vedere in DSp, vol. III, voce "Conversion", a firma di Henry Pinard de la Boulaye; cfr. anche BERNARD Charles, o.c. pp. 442-444.

Noi ci permettiamo di riprenderne il concetto e il vocabolario con l'intento di interpretare la differenza tra le due conversioni non tanto a livello morale-spirituale (come potrebbe essere intesa la citata formula del Lallemand) quanto piuttosto a livello - diremmo - ontologico, che sembra esservi soggiacente. Lo facciamo alla luce dell'opzione fondamentale, che nella seconda conversione viene non solo ribadita e rafforzata, ma diventa sempre più capace di estendersi alla totalità della persona (ivi compresa, per quanto è possibile, l'affettività istintiva) per farne - sotto l'influsso della grazia - in tutto e per tutto una *nuova creatura in Cristo*. Questa distinzione tra le due conversioni sembra allora equivalere, in base a un'autorevole esegesi degli scritti giovannei, al passaggio dall'uomo soltanto *generato* all'uomo *nato* dallo Spirito. Si può consultare Ignace del la Potterie, *Vivere secondo la carne e vivere secondo lo Spirito*, in ROSSI de GASPERIS Francesco - de la POTTERIE Ignace, *Il discernimento spirituale del cristiano, oggi*. FIES, Roma 1988, pp. 28-32.

Con questo non vogliamo eliminare la classica formula di Lallemand, né escludere ulteriori sue possibili interpretazioni ricavate da altri punti di vista. Soltanto proponiamo una nostra maniera di vedere la differenza tra la prima e la seconda conversione, che crediamo utile nel discorso su vita spirituale e discernimento.

Il significato del termine "esperienza" non è del tutto impervio, non manca di una certa comprensibilità. Sappiamo se non altro che l'esperienza è una maniera di conoscere nettamente distinta da una conoscenza puramente intellettuale. Per fare un esempio: altra cosa è conoscere una malattia, perché ne abbiamo studiato la natura e i sintomi in un trattato di patologia generale, e altro è conoscerla perché noi stessi siamo stati malati o è malata una persona a noi molto cara. Entrambe queste conoscenze sono valide, però - aggiungiamo adesso - nettamente differenziate; potrebbe infatti darsi l'una senza l'altra: avere un concetto chiaro di una determinata realtà non significa infatti averne per ciò stesso un'esperienza sufficiente.

Detto questo, è anche vero che l'esperienza resta una nozione in certa misura confusa, perché appunto quando ci sforziamo di esprimerla esattamente, ci imbattiamo in più di qualche difficoltà: le parole che tentiamo di usare risultano inadeguate. Possiamo dire all'ingrosso che l'esperienza è una conoscenza o consapevolezza vissuta: *vivencia*, dicono gli spagnoli (da *vivir* = vivere), *Erlebniss* i tedeschi (da *erleben* = vivere in senso transitivo) oppure *Erfahrung* (da *erfahren* = viaggiare, quasi un conoscere l'oggetto, percorrendolo, attraversandolo). La migliore versione italiana del termine potrebbe essere il "visuto", vocabolo ormai entrato nell'uso corrente.

3.4. Ma se può essere difficile definire o descrivere la nozione di esperienza, lo è ancora di più quando il discorso cade sulla esperienza di Dio o delle cose di Dio.

Certamente la Scrittura ci autorizza a parlarne. Si possono ricordare per esempio le parole finali di Giobbe "... io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono" (Gb 42, 5). Più semplicemente riandiamo alla frase messa a più riprese sulle labbra di Jahwé dal profeta Ezechiele (Ez 7, 27; 11, 12; 12, 20...), "così sapranno che io sono il Signore": cosa mai significano queste parole se non che Israele apprenderà a sue spese chi è Dio, proprio attraverso l'esperienza dei castighi divini, la pestilenza, la carestia, la deportazione? Anzi possiamo dire di più: tutta o quasi tutta la Scrittura ci comunica un'esperienza di Dio. Infatti i libri sacri non sono una serie di lezioni dottrinali su Dio e il suo regno, ma piuttosto il racconto dell'esperienza che un popolo intero e alcuni suoi autorevoli personaggi hanno fatto del Signore. Più in particolare la Scrittura ci autorizza a parlare di una esperienza interiore di Dio, speciale e straordinaria, quando si tratta delle teofanie concesse ad alcuni profeti, ma anche più semplice e ordinaria, quando ci rinvia per esempio ai sentimenti e atteggiamenti filiali suscitati dallo Spirito nel cuore dei credenti (cfr. Rom 8, 15-16.26).

3.5. È ora necessario tentare di puntualizzare alcuni tratti essenziali dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo:

* per tale esperienza intendiamo una certa consapevolezza o coscienza di vivere sotto l'influsso dello Spirito;

* per togliere ogni equivoco, aggiungiamo subito: non si tratta di cogliere lo Spirito in se stesso (la conoscenza di Dio è sempre nell'oscurità della fede!), ma in alcuni segni o effetti della sua presenza. Come scrive Guillet: "La vita nello Spirito è una esperienza e una certezza concreta, perché essa è, attraverso dei segni, l'esperienza di una presenza, la presenza dello Spirito"¹⁰.

La realtà di questa dimensione esperienziale, dunque, da una parte è oggetto di fede, perché ci viene comunicata dalla Scrittura e la crediamo sulla Parola di Dio; dall'altra possiamo in qualche maniera percepirla nei suoi effetti, proprio perché si tratta di un'esperienza attraverso dei segni, mai però sottraendoci all'indispensabile ausilio della fede: questa soltanto ci permette l'interpretazione cristiana dei segni.

* In terzo luogo, l'esperienza dello Spirito è "integrale": cioè non la si coglie ordinariamente in un atto episodico, singolo, limitato, ma nell'insieme dei segni che qualificano l'esistenza del battezzato. Così, per esempio, l'esperienza dello Spirito difficilmente si può manifestare e lasciarsi giudicare per autentica in un solo episodio di preghiera, ma nell'insieme della preghiera e della vita cristiana della persona.

È integrale anche nel senso che coinvolge l'intera persona a tutti i livelli: intelligenza, volontà, affettività, azione... Ad esempio, gli atti di fede, speranza e carità - che sono di per sé i più alti segni nei quali ci sia dato di conoscere la presenza dello Spirito - devono, almeno in certi momenti e in una certa misura, riecheggiare, in forza dell'unità del soggetto, nei suoi strati affettivi, magari anche nella sensibilità e poi tradursi in atti e comportamenti che siano degni frutti dello Spirito.

¹⁰ *Diz. Teol. Bibl.*, a cura di Léon-Dufour, col. 1099.

*Inoltre, poiché il cristiano vive il suo rapporto con lo Spirito non da individuo isolato, ma inserito in una storia e in una comunità di salvezza, i segni della sua presenza vanno colti non solo nella propria esperienza privata e interiore, ma anche negli altri e nel rapporto con gli altri: chiesa, mondo, storia.

*Finalmente in base a quanto abbiamo detto dell'itinerario di conversione dall'uomo carnale a quello spirituale, la vita nello Spirito comporta anche l'esperienza dei movimenti carnali opposti allo Spirito e del combattimento che ciò implica.

Qui sta il punto nevralgico in cui s'inserisce il discernimento.

4. Natura e significato dell'affettività

4.1. L'affettività non è l'unica area interessata da questa vita nello Spirito, dalla lotta che essa implica e perciò dal discernimento; però è certamente la più delicata.

Ma che cos'è l'affettività? Non è facile darne una definizione.

Per cominciare a rispondere, preferiamo fornire un elenco di termini abbastanza eloquenti per le risonanze che evocano immediatamente nell'uditore: amore, odio; paura, angoscia; fiducia, speranza, vergogna; timore, coraggio; depressione, desolazione, consolazione; umiliazione, senso di autostima; noia, tristezza-gioia, letizia, serenità; antipatia, simpatia; ira, rabbia, dolcezza, mitezza; risentimento, gratitudine, lode, stupore ecc. Questa sequenza di nomi ci fa intendere immediatamente alcuni dei più sentiti movimenti affettivi. Qui, in maniera concreta, ci accorgiamo di essere nella sfera dell'affettività.

Cercando di esplicitare la dimensione comune soggiacente a questo tipo di esperienza, possiamo accettare in linea di massima la definizione che di affettività propone il P. Charles Bernard: "L'affettività è la presa di coscienza della reazione globale dell'essere vivente a contatto con il suo ambiente vitale, in modo tutto particolare a contatto con il suo ambiente *interpersonale*"¹¹.

4.2. Possiamo distinguere *tre livelli di affettività*:

- *affettività sensibile*: quando lo stimolo che provoca la nostra reazione è di ordine sensibile ed è percepito attraverso i sensi. Ad esempio il timore, la paura di fronte ad una minaccia alla nostra integrità fisica, di fronte alla malattia o alla violenza di un aggressore;

- *affettività spirituale-naturale*: quella destata in noi dalla percezione di un valore o disvalore appreso attraverso l'intelligenza. Per esempio, l'entusiasmo per la giustizia o lo sdegno per l'ingiustizia.

Questi due livelli sono distinti, non riducibili uno all'altro, ma non separati, perché unico è il soggetto che li sente e li esprime, il nostro io. Di conseguenza uno risuona nell'altro, c'è intercomunicazione. Ciò che si percepisce nell'affettività spirituale "ridonda" (così diceva la filosofia medioevale) in quella sensibile e viceversa: per esempio la confusione che uno prova per aver commesso un errore mette in movimento la sensibilità magari fino al pianto. D'altra parte un malessere fisico come una febbre mette in difficoltà l'esercizio dell'affettività spirituale come potrebbe essere il godimento estetico;

- *affettività spirituale-soprannaturale*. La Rivelazione ci rende consapevoli di principi ed energie nuove. Lo Spirito Santo opera una ricreazione, i quanto infonde la *fede* nella nostra intelligenza e la rende capace di cogliere valori specificamente cristiani: in risposta al loro stimolo reagiamo con le altre due "energie" infuse, cioè con la *speranza* e la *carità*. Nasce, dunque, in noi mediante il dono dello Spirito, un'affettività nuova, spirituale-soprannaturale, quella specifica dei figli di Dio. Non sta però sospesa in aria, ma si inserisce nel soggetto umano, nelle nostre facoltà e nella nostra affettività naturale. E, a motivo dell'unità del soggetto, si verifica anche qui una sorta di intercomunicazione o di "ridondanza", analoga a quella sopra descritta.

Ancora una volta il discorso che andiamo facendo ci riporta a quello già svolto circa la conversione. Il soggetto in cui s'innesta l'affettività soprannaturale non è un uomo del tutto ingenuo, ma è l'uomo *carnale*, secondo il detto paolino. Le energie nuove che hanno cominciato ad abitarcì dal giorno del battesimo, devono trovare spazio in una persona, la cui affettività naturale è disordinata, istintivamente egoista. Ecco perché l'apostolo parla della presenza in noi e del conflitto tra i *desideri dello Spirito* e *quelli della carne* (cfr. Rm 8 e Gal 5). Potremmo anche paragonare il nostro mondo interiore al terreno della

¹¹ BERNARD Charles, *Pour mieux donner les exercices spirituels*, CIS, Roma, 1980, p. 102.

parabola del buon grano e della zizzania (cfr. Mt 13, 24): è vero che il primo significato di quel terreno è il mondo e la storia umana, ma è legittimo farne l'applicazione anche al nostro cuore. Perché la mescolanza tra grano e zizzania, lungi dal consistere nel solo fatto che negli avvenimenti umani agiscono giusti e malvagi, consiste anche nel fatto che dentro ciascuno di noi c'è qualcosa che milita per il bene e qualcosa che milita per il male: anzi non ci sarebbe il primo fatto se non ci fosse il secondo! La nascita e lo sviluppo dell'«uomo nuovo» implica di conseguenza il cambiamento della situazione precedente: l'«uomo vecchio» o «carnale» deve cedere sempre più spazio alla «nuova creatura» (*kainé krisis*) che si afferma in noi attraverso la *continua conversione* di cui già si è parlato.

4.3. *Importanza dell'affettività nella vita spirituale.*

L'affettività è importante per un primo dato sperimentato da chiunque si impegni nel cammino spirituale: essa rende *più difficile o più facile* l'esercizio effettivo degli atteggiamenti cristiani, a seconda che sia educata o meno. Basti pensare alla fede o alla preghiera: com'è più facile credere o pregare quando predomina in noi la serenità e la letizia! Com'è invece più faticoso quando prevalgono la tristezza e l'oscurità!

L'affettività inoltre è implicata non poco nel pieno compimento dell'opzione fondamentale. Risulta da quanto abbiamo già premesso trattando della seconda conversione. Riprendiamo brevemente il discorso: l'opzione fondamentale – destatasi in primo luogo nell'intelligenza (“informata” dalla fede che confessa il valore di Dio e del Regno come primato assoluto), e nella libera volontà (“informata” dalla speranza e dalla carità) – tende, proprio nel battezzato impegnato nella seconda continua conversione, a coinvolgere e orientare verso tale valore tutt'intera la persona, fino agli strati più profondi, anche istintivi, e alla sua attività esteriore. È innegabile che questo processo di approfondimento non si verificherà senza incontrare l'opposizione dei “desideri carnali”; potrà tuttavia con l'aiuto dello Spirito avere la meglio. Senza dubbio, questa graduale integrazione dell'affettività nell'ordine voluto dall'opzione fondamentale contribuirà a dare a quest'ultima una sempre più grande estensione, stabilizzazione e radicamento.

Aggiungiamo: il processo appena richiamato all'attenzione contribuirà a una sempre più chiara *personalizzazione* dell'opzione cristiana. Proprio la nostra affettività infatti, sempre più convertita, si rivelerà uno dei fattori più capaci – con tutto il suo corredo di sentimenti, inclinazioni e risonanze – di conferire un colore particolare, originale e inconfondibile al nostro orientamento di fondo.

II. VOCABOLARIO E FENOMENOLOGIA DELLE “MOZIONI” O MOVIMENTI INTERNI DEL CUORE SECONDO GLI ESERCIZI

1. Cenni storici

È necessario per chi intende studiare gli esercizi - ed è almeno assai utile per chiunque voglia riflettere sui temi del discernimento – essere introdotti nel pensiero ignaziano sull'affettività. È infatti innegabilmente Ignazio di Loyola che - su questo terreno - rappresenta l'erede e il geniale rielaboratore di una lunga tradizione che risale almeno fino all'antico monachesimo e oltre ancora. I nomi classici che non possiamo fare a meno di rievocare sono quelli di *Evagrio Pontico* (IV secolo), *Giovanni Cassiano* (IV-V sec.), *Diadoco di Fotica* (V sec.), *Giovanni Climaco* (VI sec.)... Essi trattarono soprattutto dei *loghismoï*, cioè dei “pensieri”, solitamente quelli cattivi che bisognava saper scoprire e combattere. Il nome non tragga in inganno: i *loghismoï*, anche se hanno un contenuto cognitivo, sono soprattutto portatori di una forte carica affettiva. È noto l'elenco che ne fece Evagrio nel cap. 6 del suo “Trattato pratico”: gola, fornizione (o lussuria), avarizia, tristezza, ira, accidia, vana gloria, orgoglio (o superbia). Quest'elenco e lo stesso ordine di successione, salvo qualche incertezza (talvolta l'ira viene prima della tristezza), si sono col tempo stabilizzati e, attraverso l'autorità di Giovanni Damasceno, sono diventati patrimonio comune sotto il nome, almeno tra noi, di vizi capitali. In occidente la serie è giunta per opera di Cassiano, non senza subire poi qualche mutazione ad opera di Gregorio Magno: i vizi son diventati sette invece di otto.

2. Vocabolario ignaziano

Venendo ora a Ignazio (XVI sec.), ci imbattiamo in un vocabolario che esprime non tanto i contenuti dell'affettività quanto piuttosto le modalità delle nostre risonanze interiori. Prendiamole in considerazione prima a livello più generale, poi a livello più particolare.

Nel libretto degli Esercizi si parla certo di *pensieri* (cfr. EE, 32.333-334), però ancor più di *mozioni* (EE, 6.18.227.313.316.317.329.330...) e anche di *spiriti* (cfr. EE, 328). Che cosa significano questi termini?

- *pensieri*: il termine connota i contenuti cognitivi che precedono, accompagnano o seguono le mozioni;

- *mozioni*: è equivalente a *movimenti* dell'affettività, percepiti come impulsi, inclinazioni ad agire;

- *spiriti*: non sembra ci sia perfetto accordo tra i commentatori. La parola potrebbe equivalere a mozioni, ma secondo alcuni autori (per esempio Tone) starebbe invece a indicare l'*agente* che causa le mozioni: cioè, da una parte, lo *spirito buono*, origine dei nostri movimenti al bene e riconducibile, in ultima istanza - pur senza escludere mediazioni o interferenze - allo Spirito Santo; dall'altra, lo *spirito cattivo* che - a sua volta, senza escludere agenti intermedi - è il maligno o demone. Precisiamo che, nel caso delle mozioni o impulsi al bene, l'ultima causa è sempre lo Spirito divino; invece l'origine delle mozioni cattive non necessariamente deve risalire a suggestione diabolica, poiché la sola carnalità o disordinata natura potrebbe bastare a spiegare non pochi istintivi movimenti al male. Tuttavia non riteniamo opportuno affrontare in questa sede le questioni concernenti l'esistenza e l'azione del demone: rimandiamo chi desiderasse entrare in tale tematica ad altri documenti e autori¹².

3. Fenomenologia ignaziana delle varie mozioni

Al di là della terminologia generale fin qui presentata, è molto importante soffermarsi sulle varie descrizioni fornite dal libretto degli Esercizi. Le due situazioni più tipiche e fondamentali si possono ricondurre alla *consolazione* e alla *desolazione*. Grosso modo eccone la prima nozione: la "consolazione" comprende tutti i movimenti del cuore "gratificanti"; la "desolazione", al contrario, tutti i movimenti percepiti come "frustranti".

- Più distintamente la "consolazione" viene descritta da Ignazio in EE, 316:

"Chiamo consolazione spirituale il causarsi nella persona di qualche movimento interiore con cui l'anima resti *infiammata dell'amore del suo Signore e Creatore*; 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 spingano all'amore del suo Signore o a causa del dolore per i propri peccati o per la passione di Cristo nostro Signore o a causa di altre cose direttamente interessate al suo servizio e lode. Infine chiamo consolazione *ogni aumento di speranza e 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 Signore e Creatore".

Si noti (l'osservazione è del P. Michel Ledrus, per anni docente di teologia spirituale nella Pontificia Università Gregoriana) come in questa descrizione si passi da una consolazione che *infiama* il cuore di amore (per associazione viene in mente la viva fiamma di amore di S. Giovanni della Croce, ma non è il caso di stabilire un qualche preciso rapporto) al grado più semplice che consiste nel rasserenamento e pacificazione interiore¹³. Tra le forme intermedie e più comuni viene elencato "ogni aumento" delle virtù teologali, affermazione che richiede una pronta interpretazione: è consolazione *ogni aumento* di fede, speranza e carità *percepito come tale*. Infatti, grazie all'aiuto divino possiamo perseverare e crescere negli atteggiamenti teologali anche quando siamo immersi nelle tenebre della prova.

- Segue nel comma successivo degli Esercizi (EE, 317) la descrizione della "desolazione", che inversamente a quella della consolazione sembra partire dal grado meno intenso per arrivare al grado più intenso:

"Chiamo desolazione l'oscurità dell'anima, il turbamento; poi l'inquietudine dovuta a vari tipi di agitazione e tentazione; quando l'anima è sfiduciata, senza speranza e senza amore. Quando si trova pigra, tiepida, triste, come separata dal suo Creatore e Signore".

La punta estrema è il senso di abbandono da parte di Dio: come se Dio avesse lasciato o abbandonato il credente a se stesso (di nuovo vengono in mente alcune pagine sangiovannee, o le drammatiche esperienze descritte da Taulero). Ma anche qui è doverosa una spiegazione: una forma di desolazione può consistere non nell'essere, ma nel percepirsi come se si fosse senza fede, speranza e carità. Situazioni del genere sono state vissute anche da S. Teresa del Bambino Gesù, pur al di fuori - almeno così pare - di un cammino strettamente mistico.

¹² Cfr. Il Catechismo della Chiesa Cattolica (le pagine cui rinvia l'indice analitico, sotto le voci "Demone", "Diavolo", "Satana"); Yamold, *NDiz. Teol.*, ed. Paoline, voce "Male". 831ss; Kasper. Lehman, *Diavoli, demoni, possessioni*, Brescia, 1985.

¹³ Ci rifacciamo al P. Michel Ledrus, ricordandone il pensiero appreso a viva voce. Una documentazione si può ritrovarla in *Discernimento ed elezione*, Appunti del P. Michel Ledrus, rielaborati da P. Angelo Tulumello, Roma, a cura della Curia della Provincia d'Italia dei gesuiti, 1986, pp. 53ss.

Per completezza aggiungiamo che tra consolazione e desolazione, la fenomenologia dell'affettività contempla anche delle situazioni intermedie. Perciò Ignazio parla di *tempo tranquillo* (EE, 177): "quando l'anima non è agitata da vari spiriti e usa le sue facoltà naturali liberamente e tranquillamente." Inoltre, si possono avvertire stati di *aridità*: non si tratta certo di consolazione, e neppure di vera desolazione: perché ci si può sentire secchi come terra non irrorata dalla pioggia o dalla rugiada, e tuttavia sereni, senza turbamenti o oscurità.

III. INTRODUZIONE AL DISCERNIMENTO

1. Prima nozione di discernimento

Da quanto siamo venuti esponendo circa l'affettività è già emerso, sia pur incidentalmente, il tema del discernimento: e ora giunto il momento di trattarlo esplicitamente, cominciando dal vocabolario.

"Discernere" significa in italiano distinguere, separare, passare al vaglio, esaminare un complesso di varie componenti. La parola è entrata nella nostra lingua dal latino "discernere", che già attraverso l'etimologia ne fa presagire il significato: "discernere" evoca infatti l'atto del vedere o guardare in maniera tale da interporre distanza, distinzione tra più elementi confluenti in un medesimo oggetto.

La terminologia e la problematica del discernimento risalgono molto addietro nel tempo: già presenti nella Bibbia, furono particolarmente sviluppati nell'ambiente monastico e patristico.

Tra i vocaboli ricorrenti ricordiamo *diákrisis*, *diakrínein*, *dokimázein*. Nell'epistolario paolino li incontriamo in testi interessanti assai da vicino il nostro tema. Per esempio:

- 1 Ts 5, 21: "*panta dokimázete, kalón catéchete*", cioè "esaminate (o meglio: sottoponete a discernimento), ogni cosa e tenete ciò che è buono";

- Rm 12, 1-2: "Vi esorto, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi (= le vostre persone)... Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere (*dokimázein*) la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto";

- 1 Cor 12, 10: tra i vari carismi viene elencato anche la *diakrísis ton pneumáton* o discernimento degli spiriti profetici, del quale riparleremo tra breve.

2. Cenni di storia del discernimento

2.1. Fin dall'antico Israele – soprattutto con l'avvento delle grandi figure profetiche – ci imbattiamo nel bisogno di *discernere le vere dalle false profezie*, i veri dai falsi profeti. Il biblista J. Guillet riassume sei criteri per operare questo discernimento¹⁴:

1° *le profezie di pericoli e castighi imminenti* hanno più probabilità di essere vere che non quelle di cose piacevoli: infatti i falsi profeti cercavano di conquistarsi popolarità proprio annunciando messaggi che lusingassero e adulassero i potenti e la gente;

2° *la vera profezia è accompagnata da segni che si realizzavano* in appoggio a quanto annunciato dal profeta;

3° ancor più fondamentale è il criterio di *congruenza con la fede tradizionale d'Israele*. Dio non può contraddirsi rinnegando attraverso un profeta ciò che ha rivelato in precedenza. Dunque, pur se facesse segni prodigiosi, un profeta si rivela falso se tenta di sviare il popolo dalla fede dei padri (cfr. Dt 13, 23);

4° anche *la testimonianza di vita del profeta* è importante, almeno è criterio negativo: cioè una vita integra non è sufficiente a garantire la verità di un profeta, però un autentico profeta non potrà mai essere segnato da una vita di peccato;

5° *l'intenzione che guida il profeta* nell'annuncio e tutt'altro che trascurabile: però è metro applicabile solo nella misura in cui l'intenzione si rende visibile: dunque, riferimento delicato, non di facile uso;

¹⁴ Cfr. *DSp*, voce *Discernement*. col. 1222-1227.

6° *l'esperienza personale del profeta*, cioè la sua chiamata da parte del Signore è criterio valido, anzi necessario e decisivo per il profeta stesso, sebbene non possa essere conosciuto e giudicato dai destinatari della profezia. Per questo motivo molti profeti ci tengono a narrare la loro vocazione.

2.2. Anche presso *le prime generazioni della chiesa* il problema di distinguere i veri dai falsi profeti restò impellente, come testimonia tra gli altri 1Gv 4, 1 e la prima letteratura cristiana, per esempio la *Didaché*.

Ampliando il discorso, le lettere di Paolo ci danno prova dell'importanza del discernimento per tutti gli ambiti della vita cristiana, anche al di là del problema particolare delle profezie: basterà rifarsi per una informazione più completa al già citato Therrien¹⁵. Bisogna però riconoscere nel monachesimo orientale l'ambiente in cui prese pieno sviluppo il discernimento interiore, proprio in stretta connessione con la presa di coscienza dei *loghismói* cui abbiamo già fatto menzione. Qui sarebbero da nominare nuovamente gli autorevoli Padri che si sono fatti viva voce di quella tradizione (cfr. sopra, II, 1.0.)¹⁶.

2.3. La spiritualità occidentale ha ereditato la grande ricchezza dell'oriente attraverso Cassiano. Nella successiva storia dell'occidente non mancano autori che tengano viva questa eredità: tra gli altri, Baldovino di Canterbury, abate cistercense prima di essere elevato all'episcopato¹⁷; Gersone, cancelliere dell'università parigina; Tommaso da Kempis autore dell'*Imitazione di Cristo*¹⁸, e in secoli più vicini a noi lo Scaramelli e il card. Bona. Ma fu Ignazio di Loyola (1491-1556) a conferire al discernimento un ruolo centrale in tutta la vita spirituale. A lui continueremo a rifarci per l'esposizione sistematica dell'argomento.

3. Collocazione e oggetto del discernimento

3.1. Il discernimento trova la sua giusta *collocazione nella vita spirituale* soprattutto in rapporto all'affettività. Nell'esperienza cristiana sono da evitare due estremi, entrambi erronei: da una parte l'esistenza fredda e oggettiva di chi ben conosce le verità della fede nella loro obiettività, ma non se ne lascia coinvolgere: pericolo del *formalismo*; dall'altra, il pericolo del *soggettivismo*, quando l'affettività del credente partecipa con vivacità e creatività all'esperienza e all'espressione della fede, ma in maniera arbitraria, senza cioè mantenere come riferimento obiettivo la parola della rivelazione. Il discernimento ha precisamente qui la sua collocazione fondamentale, come strumento di vaglio delle risonanze oggettive per raggiungere l'equilibrio tra il rispetto del dato oggettivo della fede e il modo soggettivo con cui viene assimilato e personalizzato.

3.2. Ambiti del discernimento da distinguersi *in base all'oggetto* del discernimento:

- *discernimento delle "mozioni"* o movimenti interni del cuore, o anche più semplicemente "discernimento" *sine addito*.

Consiste precisamente nel rispondere alla domanda che ci pongono o dovrebbero porre i nostri sentimenti, affetti, desideri, pensieri: *da dove* mi viene questo movimento? o, per essere più pratici, *dove* mi porta, *dove* mi conduce questa "mozione"? verso un esito buono o meno buono o addirittura cattivo? Evidentemente il discernimento come tale interviene dove la mozione non si presenta del tutto identificata nella sua qualità, cioè quando non se ne avverte bene la vera natura oppure appare buona, ma si ha il sentore che sia segnata da una certa ambiguità. Invece qualora la mozione si presentasse senz'altro cattiva, non resta altro che allontanarla.

- *discernimento operativo* o, secondo la terminologia ignaziana, "*elezione*", vocabolo latineggiante per "scelta". Suppone il discernimento delle mozioni e consiste nel rispondere all'interrogativo pratico: tra due alternative buone o che tali appaiono, qual è la migliore nella concreta situazione? quale rappresenta per me la volontà divina? Tipico ma non unico esempio è il discernimento vocazionale: quale stato di vita è per me migliore? il Signore mi vuole coniugato o celibe consacrato?

¹⁵ *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris, Gabalda, 1969.

¹⁶ Per una conoscenza più estesa e più approfondita rimandiamo alla voce *Discernement* in *DSP*, e al cap. X (*Le combat spirituel*) dell'opera di T. Spidlik, *La spiritualité de l'orient chrétien*, Roma, 1978.

¹⁷ Un testo interessante ricavato dai suoi *Trattati* (6, PL 204, 466-467] viene suggerito come seconda lettura nell'ufficio di venerdì della IX settimana dell'anno.

¹⁸ Cfr. Libro III, cap. 54.

Certamente i due discernimenti – quello delle mozioni e quello operativo – non si identificano, ma neppure sono separati, anzi strettamente connessi. Il secondo suppone il primo, perché la previa distinta consapevolezza del genere di impulsi che attraversano il nostro animo già ci rende avvertiti se sia bene o no lasciarsene guidare nell'operare una scelta. D'altra parte, il discernimento delle mozioni considerato in se stesso – anche quando non fosse programmaticamente orientato a un processo di elezione – resterebbe intrinsecamente indirizzato a qualcosa di operativo: accogliere o rifiutare questa o quella mozione, come dice chiaramente il titolo delle *Regole cosiddette della prima settimana di Esercizi*:

“Regole per sentire e conoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell'anima: le buone per accoglierle e le cattive per respingerle...” (EE, 313).

4. Il soggetto attivo del discernimento

Il soggetto che fa discernimento può essere la persona singola e allora abbiamo il *discernimento personale*. Può essere invece un gruppo o una comunità e allora abbiamo il *discernimento comunitario*. Non tratteremo che del primo. Non che il secondo sia di scarsa importanza. Anzi oggi il termine “discernimento comunitario” nell'ambiente ecclesiale è diventato di uso molto frequente, quasi di moda, a livello sia diocesano sia nazionale, e non sarebbe quindi male affrontare in sede opportuna l'argomento, il metodo e le implicanze. Qui ci limitiamo a notare come nell'odierno linguaggio ecclesiale sotto il termine “discernimento” si intenda per lo più quello operativo: così ci sembra sia stato nei convegni della chiesa italiana a Loreto (1985) e a Palermo (1995). Assemblee del genere sono occasioni per decisive scelte pastorali, ma proprio per favorire la qualità del risultato – dovrebbero far cadere l'accento del discernimento prima di tutto sul vaglio delle spinte e delle dinamiche che attraversano i gruppi, le comunità, la società intera domandano di essere scrutate alla luce della fede, come premessa a ogni ulteriore decisione pratica. È questa una maniera di esprimere la necessità del discernimento dei “segni dei tempi”, analogo a quello dei movimenti interni del cuore: come nell'elezione personale il singolo è invitato a chiarire e a soppesare le proprie mozioni prima di decidere, così – per giungere a oculare scelte pastorali – bisogna prima tastare il polso della società civile ed ecclesiale, cioè analizzare fatti, correnti di pensiero, tendenze sociali e culturali e metterli poi a confronto con la Parola di Dio e la sana tradizione cristiana.

5. Natura profonda della capacità di discernimento

5.1. Abbiamo già fornito una prima nozione del discernimento sia riflettendo sull'etimologia della parola sia individuando gli interrogativi pratici cui esso dovrebbe rispondere (discernimento delle mozioni e discernimento operativo). Ma resta la domanda: come si fa a discernere?

Il discernimento non si può ridurre a una tecnica, sia pur spirituale: cioè non può consistere nella semplice applicazione di criteri o regole, anche se di queste ci si deve servire. È bene, dunque, chiarire dove sta il nocciolo del discernimento, che cosa in fin dei conti ci rende capaci di discernere.

Crediamo di poter dire che la risposta ultima va cercata a livello *ontologico*. Lo Spirito Santo – come già detto nelle premesse teologiche di tutto il nostro discorso – ci fa nascere a vita nuova infondendo in noi il dono della *caritas* o *agape*. Questo dono ci rende almeno germinalmente simili a Dio, che – secondo quanto leggiamo in 1 Gv 4, 16 – è appunto “Agape”. Man mano che esso va dilatandosi e occupando sempre più spazio nel nostro cuore e nella nostra persona a spese dell'uomo carnale, ci fa sempre più consonanti o, in termini più esatti, *connaturali con Dio*. Proprio questa nostra progressiva connaturalità ci rende capaci di discernere. Ci si permetta un banale paragone: avviene in noi qualcosa di simile a ciò che accade in una radio ricevente. Proprio perché è sintonizzata con una determinata emittente, seleziona e riceve soltanto i messaggi lanciati su una precisa lunghezza d'onda e lascia cadere, per così dire, nel vuoto ogni altro diverso messaggio. Parimenti, la persona sintonizzata, cioè resa “connaturale” con Dio mediante la carità riceverà gli impulsi conformi al Vangelo del Regno e lascerà che si perda ogni altro impulso contrario.

5.2. La risposta va completata a livello *pedagogico*: la *caritas* è dono e dono è anche la sua crescita; però dobbiamo collaborare alla sua espansione e radicamento nel nostro essere. Due vie principali si aprono dinanzi a noi, che innervano tutta la struttura e l'itinerario degli Esercizi e operano in termini di complementarità: l'una si tiene più sul versante contemplativo, l'altra più su quello ascetico.

- La nostra persona può entrare in sempre maggior sintonia con Dio-Amore, *se ascolta e medita la Parola* e ne fa il suo continuo nutrimento, *assimilandola e interiorizzandola* nella mente e nel cuore. Di conseguenza si opera una graduale “metanoia” che trasforma il nostro modo di pensare, di sentire, di amare secondo il modello Gesù Cristo, Figlio di Dio: un po' alla volta non la pensiamo più alla maniera degli uomini, ma alla maniera di Dio (cfr. Mc 8, 33); nutriamo in noi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù (cfr. Fil 2, 5). La Parola di Dio – attraverso una specie di manducazione spirituale (cfr. Ez 2,

8-3,3) - diventa spirito del nostro spirito, ci rende *connaturali* con la sfera di Dio, con il Vangelo. Chi gode di questa connaturalità e nella misura in cui già ne gode, come si è detto poco fa, è abilitato al discernimento spirituale¹⁹.

- Sull'altro versante, quello ascetico, possiamo collaborare allo stesso risultato impegnandoci in una specie di *esodo* da noi stessi, cioè decentrandoci sempre più dal nostro "io" istintivamente egoistico che tende a farsi misura di tutte le cose, e cedendo sempre di più il passo alla misura dettataci dal Dio-Amore. La capacità di discernimento, infatti, si esplica mediante lo sforzo di uscire da noi stessi, dalla sfera della nostra istintiva soggettività per guardarci quasi dal di fuori, prendendo le distanze dai nostri movimenti spontanei per poterli confrontare con l'oggettiva proposta cristiana e giudicarne la consonanza o meno.

Nel libretto degli Esercizi non troviamo esplicitata questa nostra interpretazione della natura più profonda del discernimento; ci sembra però di poterne rintracciare il germe. Per il discernimento spiegato mediante la metafora della sintonizzazione, rimandiamo a EE, 335; per la metafora invece dell'esodo a EE, 185-187.

5.3. A questo punto siamo in grado di intuire la differenza e il rapporto che intercorre tra la sostanza del discernimento e le *regole* pratiche, su cui ci soffermeremo in seguito. C'è un influsso mutuo: da una parte, l'applicazione delle regole ci aiuta ad atti puntuali di discernimento e il loro ripetersi rafforza la capacità di fondo di discernere, cioè rafforza l'*habitus* del discernimento; dall'altra proprio questo *habitus*, già assicurato in un certo grado, permette sempre più l'applicazione puntuale delle regole.

IV. IL DISCERNIMENTO DELLE "MOZIONI" O MOVIMENTI INTERNI DEL CUORE

Il discernimento dei movimenti interni del cuore si impone come il primo discernimento, il più urgente e importante, perché precede necessariamente il discernimento operativo. Avvertiamo – a costo di ripeterci – che parlando di movimenti del cuore facciamo sempre riferimento al "cuore" biblico, come dimensione più profonda della persona umana.

La prassi del discernimento dei movimenti interiori ci sembra opportuno presentarla come una pedagogia globale della nostra affettività a livello di fede. Tale pedagogia esige degli atteggiamenti previ e concomitanti:

- la *trasparenza*: dobbiamo essere sinceri con noi stessi, lasciando che diventi trasparente alla nostra consapevolezza quello che passa nel profondo del cuore e talora tende a celarsi dietro mentite spoglie;

- l'*umiltà*: strettamente connessa con l'umiltà. Può essere spiacevole, eppure necessario, riconoscere certi movimenti interiori che sono meno conformi ai valori che professiamo. Per altro non dobbiamo ritenercene colpevoli fin tanto che non li assumiamo con la nostra libertà;

- la *fortezza*, il coraggio: necessari per non abbatteci di fronte a quanto scopriamo in noi di distorto; si richiede impegno perseverante, ma al tempo stesso sereno.

La pedagogia in cui stiamo entrando passa attraverso tre momenti logicamente successivi, ma tali che il secondo presuppone il continuo esercizio del primo e il terzo esige la continuazione degli altri due:

1. avvertire e "accettare" i movimenti interni;
2. imparare a controllare la nostra affettività istintiva per non esserne succubi;
3. il discernimento vero e proprio, nel senso più stretto del termine.

¹⁹ Su questo argomento si potranno leggere con molto frutto le pagine scritte da Francesco Rossi de Gasperis sotto il titolo Il rinnovamento della mente e degli affetti, in ROSSI de GASPERIS Francesco - de la POTTERIE Ignace, o.c., pp. 107ss.

1. Avvertire e "accettare" i movimenti interni

1.1. Il primo è indispensabile passo per una pedagogia dell'affettività sta proprio nell'avvertire i nostri sentimenti, cioè nel prenderne consapevolezza e nel dar loro un nome. Non è un dato scontato, tutt'altro. Ignazio nella sua "Autobiografia" ce ne parla come di un'autentica scoperta. A Loyola, costretto a letto a seguito del grave ferimento riportato a Pamplona, durante la convalescenza andava dietro a diverse fantasie, pensieri, entusiasmi, sentimenti di noia: ora immaginava la dama del cuore per la quale avrebbe fatto chissà quali prodezze; ora invece pensava di imitare i santi di cui leggeva la vita nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze (non avendo a disposizione romanzi cavallereschi, che avrebbe letto più volentieri) e progettava grandi imprese simili a quelli di Francesco o Domenico:

"L'alternanza di pensieri così diversi - prosegue il Santo in terza persona - durò a lungo. Si trattasse di quelle gesta mondane che sognava di compiere, o di quelle altre al servizio di Dio che gli si presentavano all'immaginazione, si tratteneva sempre sul pensiero ricorrente fino a tanto che, per stanchezza, lo abbandonava e si applicava ad altro.

C'era però una differenza: pensando alle cose del mondo provava molto piacere; ma quando per stanchezza lo abbandonava, si sentiva vuoto e deluso. Invece, andare a Gerusalemme a piedi nudi, non cibarsi che di erbe, praticare tutte le austerità che aveva conosciute abituali ai santi, erano pensieri che non solo lo consolavano mentre vi si soffermava, ma anche dopo averli abbandonati lo lasciavano soddisfatto e pieno di gioia. Allora non vi prestava attenzione e non si fermava a valutare questa differenza, finché una volta gli si aprirono gli occhi; meravigliato di quella diversità cominciò a rifletterci..."²⁰.

Fu davvero un aprire gli occhi su un mondo interiore che, se già dapprima esisteva, non era presente alla coscienza riflessa d'Ignazio. Di qui comincio la sua avventura di cavaliere di Cristo.

Rifacendoci però alle esperienze quotidiane della gente, ci accorgiamo che l'avvertire chiaramente le mozioni e la loro diversità non è un fatto scontato. Pensiamo per esempio al caso assai semplice di un buon padre di famiglia che la sera torna a casa dal lavoro. Gli corre incontro il figlioletto, molto vivace e magari capriccioso, al pari di tanti altri piccoli coetanei. Il papà non è tanto di buon umore, piuttosto stanco, non soddisfatto del lavoro; allora, senza tanti complimenti, infastidito dall'agitazione e rumorosità del bambino, gli assesta due scapaccioni e così lo riduce al silenzio, almeno per un poco. La sera successiva la scena si ripete, ma con una notevole variante. Il padre è tornato dalla fatica quotidiana con sufficiente serenità e soddisfazione; sa affrontare il figlioletto sempre festoso e rumoroso con molta pazienza, lo prende in braccio, lo prende - come suol dirsi - con le buone. Se adesso interrogassimo quel genitore e gli domandassimo il perché di così diverso comportamento con il bambino tra ieri e oggi, certamente egli addurrebbe le sue "buone" ragioni: "Sono responsabile dell'educazione di mio figlio. Ieri meritava quei scapaccioni, oggi invece si merita le mie carezze. Bisogna saper usare i mezzi adatti!". Chi da spettatore esterno ha guardato le due scene, si accorge subito di aver a che fare con una futile razionalizzazione: in realtà il bambino sia ieri sia oggi si è comportato allo stesso modo; ciò che veramente è cambiato e ha fatto tutta o quasi la differenza è la diversità di umore del padre. Ma questi difficilmente riesce a prenderne atto e quindi senza avvedersene resta succube dei suoi stati affettivi.

1.2. Quali i mezzi o la via per riuscire a raggiungere la necessaria consapevolezza delle nostre "mozioni" e dar loro un nome?

Siamo invitati ad esercitare la virtù cristiana della vigilanza e a fare uno sforzo di lettura del proprio mondo interiore mediante l'esame di coscienza così com'è insegnato nel libretto degli Esercizi²¹ (EE, 32ss), l'esame della meditazione o preghiera²² (n. 77) e altri questionari che oggi ad utilità formativa umana e cristiana propongono alcuni educatori²³.

In ogni caso, è utile anzi necessario ricordare che l'impedimento a una chiara presa di coscienza può avere la sua origine:

²⁰ *Autobiografia*, 7-8, in S. IGNAZIO di LOYOLA, *Gli Scritti*, a cura di M. Gioia, Torino, UTET, 1977. p. 662.

²¹ Ne riconosciamo necessaria una spiegazione, da rimandare però ad altra sede.

²² Cfr. ulteriore spiegazione in MHSI, *Directoria*, 85, 8.

²³ Cfr. per esempio gli esercizi di autoanalisi proposti dal salesiano L. Cian in appendice al suo *Cammino verso la maturità e l'armonia*, Torino-Leumann, 1990.

- in un certo senso di colpevolezza, quando una persona pensa che il solo sentire certi movimenti istintivi disordinati sia già peccato, mentre la colpa interviene solo quando il sentimento è assunto liberamente. Dunque, nessun bisogno di occultare e quasi di soffocare quei sentimenti. Il soggetto piuttosto li lasci emergere, cerchi di oggettivarli, di riconoscerli per quello che sono, di dar loro un nome: rancore, gelosia, invidia, umiliazione, ecc. In questa conoscenza serena di noi stessi e dei nostri affetti ci deve guidare il principio "sentire non è acconsentire": lo affermavano i moralisti antichi e lo possiamo ripetere anche noi oggi e con maggiore lucidità. Certo, resta il compito di non aderire deliberatamente e ancor più di non fomentare volontariamente i sentimenti non degni dell'uomo e del cristiano. Ma è già un passo importante distinguere accuratamente i due piani: quello dell'istintività e quello del libero consenso.

A livello di principio non riteniamo che la distinzione sia difficile; lo è spesso a livello pratico, quando a seguito di una serie di movimenti affettivi che hanno alquanto turbato la pace interiore ci si domandi: "fino a che punto sono stati moti solo istintivi? non c'è stata da parte mia nemmeno il minimo consenso?". Non bisogna favorire questo tipo di arrovellamento, il cui unico risultato certo è aumentare la confusione. Secondo i principi di una prudente e saggia morale, bisogna giudicarsi d'ordinario facendo riferimento all'abituale orientamento della persona: se questa è orientata bene, il giudizio deve presumersi a suo favore, ma in ogni caso la serenità piena va ritrovata nel rimettersi alla sapienza e misericordia del Signore.

- in certi meccanismi di difesa ben noti alla psicologia moderna, ma in atto fin dai primordi della storia umana: come la razionalizzazione, la negazione, la proiezione, ecc. Pensiamo per esempio alla proiezione che lo stesso racconto evangelico mette in evidenza negli accusatori della donna colta in flagrante adulterio o nella parabola del fariseo che pregando nel tempio si confronta con il pubblicano (cfr. Gv 8, 1-11; Lc 18, 9-14). Per un primo elementare approccio al tema delle "difese" rimandiamo ad autori facilmente accessibili che dedicano un capitolo intero all'argomento²⁴.

1.3. Va detto inoltre che al riconoscimento sereno della propria istintiva interiorità, cioè alla necessità di "avvertire" le proprie mozioni, va congiunta quella accettarle. Non nel senso morale di "approvarle", ma nel senso psicologico di "non rifiutarle", qualunque esse siano, di "non condannarle", di "non volersi diverso" da quel che di fatto si è: in breve, "riconoscere diritto di cittadinanza" a tutto ciò che si muove dentro di noi. È la *conditio sine qua non* per iniziare un lavoro di formazione, di educazione morale e spirituale. In questo senso l'«autoaccettazione» va perseguita come una virtù. Se infatti un impresario edile perdesse il tempo in vane recriminazioni o sterili critiche del materiale di cui dispone, desiderandone sempre uno diverso, non si metterebbe mai all'opera e finirebbe per non costruire nulla; molto più encomiabile è chi, pur conoscendo i difetti e i limiti di quella materia prima, si rimbocca le maniche e, invece di perdersi in vani lamenti, cerca di costruire l'edificio migliore possibile con quel materiale. Non per niente R. Guardini nel suo bel libro sulle Virtù, ha dedicato delle sagge riflessioni all'*Annahme* o accettazione, come atteggiamento prerequisito all'avvio di qualsiasi serio itinerario di progresso morale e spirituale.

A questo scopo giova molto un rapporto di apertura fiduciosa con il direttore o accompagnatore spirituale. La sua accoglienza cordiale e rispettosa – che ascolta benevolmente, non si meraviglia di nulla e riconosce per così dire all'altro il "diritto" di essere e di apparire per quel che realmente è – aiuta il credente a non aver paura di riconoscere se stesso e ad "accettarsi". La persona fa l'esperienza di "essere accettata" da qualcuno molto concreto, addirittura da Dio di cui – secondo la fede – il ministro della Parola e del sacramento è segno visibile: allora può persuadersi pian piano di essere davvero "accettabile", di potersi lei stessa "accettare".

Certo l'«accettazione di sé» non si compie in un giorno: è cammino di tutta la vita. È però necessario averla raggiunta in un certo grado perché sia possibile il passaggio al secondo momento della pedagogia ignaziana dell'affettività.

2. Imparare a controllare la nostra affettività istintiva

2.1. L'«accettazione» - lo ripetiamo - non significa approvazione, anzi è in vista di un'autoeducazione che implica una certa capacità di controllo dei sentimenti. Questo controllo va capito; sarebbe infatti facile fraintenderlo. Si colloca a mezza vita tra i due estremi, che ne minacciano la sana intelligenza e soprattutto l'applicazione pratica: da una parte la repressione che mirerebbe a ignorare, anzi a soffocare o a estirpare i sentimenti spontanei; dall'altra il lasciar loro le briglie sciolte.

²⁴ FILIPPI L.S., *Maturità umana e celibato*, La Scuola, Brescia, 1981; CENCINI A. - MANENTI A., *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, EDB, Bologna, 1997¹⁰.

La repressione è da evitare assolutamente non solo perché avrebbe esiti perniciosi, in quanto le energie represses prima o poi si prenderebbero la rivale, ma anche perché pretenderebbe di togliere di mezzo la sorgente energetica della nostra stessa vitalità. I grandi uomini e i grandi santi sono diventati tali soprattutto per la forza affettiva di cui disponevano: sono stati uomini e donne di grandi passioni.

Tuttavia non è da accettare neppure una libertà incontrollata: oggi è forse il pericolo più incombente, almeno se si guarda alla cultura dominante di stampo radical-liberale. Tuttavia nessun pedagogo serio si metterebbe a sbandierare il pensiero liberale nella forma più estrema: quale persona di buon senso ammetterebbe il diritto di esprimere per esempio la propria istintiva antipatia in qualunque maniera venisse in mente di manifestarla?

2.2. Per spiegare la natura del controllo, ci soccorrono in primo luogo delle immagini che riteniamo abbastanza suggestive. La ricchezza affettiva si potrebbe paragonare ad:

- una grande massa di acqua che va regolamentata perché possa scorrere e portare i suoi buoni frutti di irrigazione e utilizzo industriale. Se invece venisse lasciata libera, irromperebbe a valle e distruggerebbe ogni cosa. Lo stesso avverrebbe se venisse contenuta e trattenuta entro una diga senza sbocchi, perché alla fine o tracimerebbe o provocherebbe il crollo della diga stessa. L'unica soluzione valida è raccogliere sì quella massa entro un vaso, ma fornito di valvole che permettano di regolamentare il livello delle acque e di incanalarle ad utilità comune.

- Altra immagine che esprime la stessa realtà in termini grafici è una linea variamente ondulata: i nostri sentimenti spontanei vanno su e giù, ci tirano ora da una parte ora dall'altra. C.S. Lewis ce lo ricorda con fine humour in una delle *Lettere di Berlicche*²⁵ come una caratteristica degli "umani" ben nota all'astuto spirito maligno, sperimentato nostro tentatore. L'importante non è sopprimere forzatamente le ondulazioni, ma riuscire a tracciare lungo il variare della nostra affettività una linea dritta, quella di un nostro abituale comportamento responsabile.

2.3. Andando al di là delle immagini, sarà bene tentare una spiegazione antropologica della possibilità di questa autopedagogia dei propri sentimenti. Com'è possibile un nostro controllo dell'istintività? Abbiamo davvero qualche potere su di essa?

Secondo un principio tramandatoci dagli antichi filosofi e ripreso più tardi dalla scolastica, la libera volontà non ha un potere indiscriminato o assoluto sui moti spontanei, o meglio – per usare la terminologia propria di quei saggi – non detiene un potere dispotico. Però ha almeno un potere politico o, come forse diremmo oggi, un potere diplomatico. Tanto per fare un esempio, se sono triste, non posso diventare allegro attraverso un semplice imperativo della mia libertà, che è invece sufficiente per mettere in movimento un braccio o una gamba (supposto che l'arto non sia paralizzato!): non ho dunque un potere dispotico sulle mie tristezze o sugli altri miei sentimenti. Ma non ne segue che io non abbia alcun potere. Come posso prendere con le buone un bambino capriccioso e un po' alla volta ammansirlo, così potrei destreggiarmi, sia pur con fatica, con le mie mozioni istintive e riuscire a controllarle mediante un lavoro fatto di pazienza, di autoconvincimento, di prevenzione, di conoscenza e saggio uso di certi miei condizionamenti. Per restare al precedente esempio della tristezza, potrei impegnarmi in primo luogo a non alimentare ulteriormente il mio cattivo umore (isolandomi e lasciandomi magari assorbire da letture di autori "crepuscolari" o decadentisti) e poi dovrei cercare di "divertire" piuttosto la mia attenzione su cose o temi allegri o almeno rasserenanti, oppure andare a scambiare qualche chiacchiera con un amico che so potrebbe sollevarmi lo spirito.

È su questa linea che Ignazio – facendo appello alla saggezza umana e cristiana acquisita lungo il suo cammino di conversione – ci fornisce negli *Esercizi* una prima serie di regole chiamate della "prima settimana" per il fatto che vengono suggerite durante il primo periodo del "mese" di ritiro. Intendiamo presentarle nel loro insieme, cioè rinunciando – almeno in questa sede – a un commento analitico del testo di ciascuna regola. Ci accorgeremo subito che si tratta di consigli tutto sommato abbastanza semplici, tanto da sembrare addirittura banali. Forse solo la loro effettiva applicazione dimostrerà come siano sapienti e frutto davvero di una grande conoscenza del cuore umano.

2.4. "Regole" per il tempo della "desolazione"

* Non cambiare assolutamente i propositi fatti in precedenza in momenti di consolazione o meglio ancora di tranquillità (cfr. EE, 318); anzi perseverare in essi fino a tanto che non sia tornata la serenità.

²⁵ LEWIS C.S., *Le lettere di Berlicche*, Oscar Mondadori, Milano, 1979, lettera VIII.

La ragione addotta dal Santo è che "come nella consolazione ci guida e consiglia di più lo spirito buono, così nella desolazione il cattivo, con i cui consigli non possiamo prendere la strada per riuscire" (ib.). È questo un principio fondamentale che d'altra parte (lo vedremo meglio in seguito) ha bisogno di ulteriore chiarimento e precisazione.

Si noti tuttavia la prudenza della regola ignaziana, almeno così come appare dalla nostra interpretazione. Non vieta di per sé qualsiasi cambiamento, dice di non mutare propositi durante la desolazione, ma una volta tornato il sereno le revisioni sono possibili. Per esempio, mentre sono afflitto nello spirito, mi verrebbe la voglia di accorciare il tempo destinato alla preghiera: non devo farlo. Tuttavia non è da escludere che il tempo dell'orazione sia stato programmato in un momento di entusiasmo senza calcolare bene le proprie forze e la propria disponibilità di tempo; forse sarà bene rivederlo, però non fino a tanto che imperversa la prova. Caso questo tutt'altro che fantasioso, quando si tratti di un laico deciso ad impegnarsi più seriamente nei cammini dello Spirito.

* Nella desolazione invece di cambiare i buoni propositi, si dovrebbe piuttosto *agere contra*, cioè reagire in direzione opposta a quella suggerita dal nostro stato d'animo. Tornando all'esempio della preghiera: la tentazione è di accorciarla? Bene, piuttosto la si allunghi sia pur di un breve istante (cfr. EE, 319). Se invece si preferisse un esempio sul terreno del rapporto con gli altri, un sentimento istintivo di antipatia – soprattutto in tempo di desolazione – indurrebbe a evitare accuratamente l'incontro con quella tale persona: invece, il suggerimento è di prendere l'iniziativa per un atto di servizio o comunque di attenzione.

* Chi è desolato, facilmente è portato a pensare di essere stato lasciato a se stesso. La fede gli ricordi che invece le cose non stanno come lui le sente: la grazia divina non lo abbandona:

"Chi sta in desolazione consideri come il Signore lo ha lasciato, in prova, alle sue potenze naturali, perché resista alle varie agitazioni e tentazioni del nemico: lo può infatti, con l'aiuto divino che sempre gli resta, anche se chiaramente non lo senta, perché il Signore gli ha sottratto il suo molto fervore, grande amore e grazia intensa, lasciandogli tuttavia grazia sufficiente per la salvezza eterna" (EE, 320; cfr. 324b).

A questa regola è sottostante un criterio di molta importanza, quasi l'abbcì della vita spirituale: la presenza o meno dello Spirito e della sua grazia, come pure il grado effettivo raggiunto nella vita spirituale, non si misurano in base al "sentire" o meno; il "sentire" di per sé non è criterio di discernimento, ne è piuttosto oggetto. È di grande utilità, anzi di necessita pratica questa regola, perché quando siamo desolati – o comunque sottoposti a una prova interiore – siamo spontaneamente inclinati a tradurre la "percezione" in giudizio: mi sento desolato, dunque le cose vanno male, la mia situazione sta peggiorando! La percezione è innegabile, errata però la deduzione.

* La desolazione una volta cominciata ci pare debba durare in eterno. S. Teresa del Bambino Gesù parlava di essere entrata in un tunnel senza sbocco e di fatto ci rimarrà ininterrottamente o quasi per due anni, gli ultimi della sua vita.

Bisogna che il desolato si eserciti nella pazienza e nella speranza, e "pensi che sarà presto consolato" se assume gli atteggiamenti che prima sono stati menzionati (cfr. EE, 321). Lo faccia in base all'esperienza passata, che gli insegna come desolazione e consolazione non durano per sempre. Scherzosamente si potrebbe chiamarla regola di Bertoldo: secondo l'antica favola, Bertoldo da saggio contadino si mostrava quanto mai allegro quando il maltempo imperversava, perché l'esperienza gli aveva insegnato che il tempo è mutevole e quindi presto sarebbe sopraggiunto il sereno.

* Per una sana pedagogia è indispensabile interrogarsi sui motivi e i fini per cui Dio permette la desolazione. Tre, secondo Ignazio, sarebbero le cause (cfr. EE, 322):

- forse il Signore ci lascia desolati "perché siamo tiepidi, pigri o negligenti nei nostri esercizi spirituali, e così per le nostre colpe la consolazione spirituale si allontana da noi" (ib.) Vale a dire che il Signore manda o permette talora la desolazione a scopo terapeutico, perché durante i momenti di consolazione o di tranquillità abbiamo dormito sugli allori, ci siamo mostrati pigri, lenti, disimpegnati.

Parliamo qui di una desolazione "a scopo terapeutico" per evitare che il citato testo ignaziano fondi l'immagine di un Dio castigamatti! Il Signore è invece un medico che per il nostro bene può pur prescriverci delle medicine amare, ma salutari.

- una seconda possibile causa: il Signore ci vuole invitare a coltivare nel suo servizio il senso della gratuità e quindi vuole insegnarci a servirlo anche quando non dà "lo stipendio della consolazione" (cfr. ivi). In altre parole la desolazione può diventare una scuola in cui imparare a "cercare non le consolazioni di Dio ma il Dio della consolazione", come affermano tanti maestri della vita spirituale.

- terza causa: Dio vuole mostrarci quello che siamo realmente, se lasciati alle nostre forze:

“che non dipende da noi procurare e conservare grande devozione, amore intenso, lacrime, né alcun'altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio nostro Signore; e perché non poniamo nido in casa altrui (*“en casa ajena no pongamos nido”*), elevando il nostro intelletto in qualche superbia e vanagloria attribuendo a noi stessi la devozione o altre parti della consolazione spirituale” (EE, 322).

Se dunque prima si ipotizzava che il Signore ci sottoponga talora alla desolazione per insegnarci sperimentalmente a seguirlo nella gratuità e non per profitto personale, ora invece si dice che Dio può servirsi della desolazione per farci apprendere sperimentalmente la gratuità della sua grazia divina. Dal momento che la consolazione o, più in generale, la gratificazione sperimentata nel fare la volontà di Dio ci potrebbe indurre a ringalluzzirci, facendoci credere di esser dopo tutto bravi discepoli, capaci di camminare bene con le nostre forze, proprio per questo la desolazione diventa efficace strumento nelle mani del nostro Maestro per riportarci a più realistica stima di noi stessi, a sentimenti di umiltà. Evidentemente l'applicazione di questa regola, di notevole importanza pratica, presuppone che l'esercitante faccia una specie di esame sulla propria desolazione – approfittando le prime volte anche dell'aiuto dell'accompagnatore spirituale – per rispondere al quesito: perché mi trovo desolato? La risposta non sempre sarà del tutto certa: nel dubbio che eventualmente rimanesse, si potrà procedere per tentativi, partendo da quella delle tre cause che sembra più probabile.

Per completare il commento a questa regola bisogna ammettere che essa non pretende di essere esaustiva. Ci può essere un motivo per cui il Signore permette la desolazione e che non rientra necessariamente nelle tre cause elencate. Per esempio, potrebbe Dio permettere la desolazione per rendere partecipe la persona delle tenebre sperimentate da Gesù durante la sua passione. Questa possibile motivazione non sembra di poco conto nella vita di alcuni santi.

* In genere nella desolazione o in qualsiasi momento di tentazione, siamo portati a chiuderci, a non rivelare la nostra situazione, i nostri guai, problemi o difficoltà. Allora riprendiamo il cenno fatto poco sopra al padre spirituale, e ne sottolineiamo con Ignazio l'importanza. Citiamo direttamente il testo che ricorre a immagini molto efficaci: il nemico

“si comporta come falso amante nel chiedere di restare occulto e non scoperto. Perché così come l'uomo falso, che parlando con cattiva intenzione adesca la figlia di un buon padre o la moglie di un buon marito, vuole che le sue parole e ragioni restino segrete, e al contrario gli dispiace molto quando la figlia al padre o la moglie al marito scopre le sue vane parole e l'intenzione depravata, perché facilmente si rende conto che non può riuscire con l'impresa cominciata; alla stessa maniera, quando il nemico dell'umana natura presenta le sue astuzie e persuasioni all'anima giusta, vuole e desidera che siano ricevute e tenute in segreto, quando però le scopre al suo buon confessore, o ad altra persona spirituale che conosca i suoi inganni e malizie, molto gli dispiace, perché si rende conto che non potrà riuscire con la malizia cominciata, nell'essere scoperti i suoi inganni evidenti” (EE, 326).

2.5. “Regole” per il tempo della “consolazione”.

Procedono in direzione opposta alle precedenti, per cui i suggerimenti che esse contengono si lasciano già presagire: non sarà necessario spenderei troppo tempo.

* “Chi è in consolazione pensi a come si troverà nella desolazione che in seguito verrà e accumuli nuove forze per allora” (EE, 323). L'insegnamento è chiaro: la consolazione è come l'oasi per il beduino che attraversa il deserto o come l'area di ristoro per l'autista lungo l'autostrada. È tempo di “ressourcement”, adatto cioè a riattingere con abbondanza alla sorgente della benevolenza divina per rinfrescare e ristorare le nostre energie in vista delle prove future. Certo, accogliamo con semplicità il favore divino quando ci viene concesso e gustiamolo pure, però senza chiuderci nell'orticello irrorato della nostra consolazione.

* “Chi è consolato pensi a umiliarsi e a ridimensionarsi quanto più potrà, pensando al poco che vale nel tempo della desolazione, senza quella grazia e consolazione” (EE, 324a).

* Si presti attenzione a non fare, in tempo di facile fervore, voti o propositi avventati: si rischierebbe di fare il passo più lungo della gamba (cfr. EE, 14).

* Va infine ricordato il principio già enunciato in precedenza, da applicarsi ora in termini di complementarietà: il sentire non è di per se criterio di discernimento per giudicare il livello della propria vita spirituale. Quindi come chi si sente frustrato nel servizio divino, non deve necessariamente pensare male della propria situazione spirituale, così chi si sente gratificato da molta devozione non ha motivo di pensare altamente di sé: piuttosto ringrazi il Signore e perseveri umilmente nel suo servizio. Forse non è qui

fuori luogo richiamare un detto evangelico che risponde alla domanda non necessaria e talora segno di una curiosità da non approvare circa il mio livello di progresso spirituale: "Non chiunque mi dice: Signore. Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli" (Mt 7, 21); cioè non chi fa una preghiera entusiasta sarà degno del volto del Signore, ma chi fa della volontà divina la norma della propria vita.

3. Il "discernimento" nel senso più stretto

3.1. A questo punto del nostro discorso il lettore avrà l'impressione che la pedagogia del discernimento si preoccupi soprattutto di non far dipendere l'esercitante o più in generale il credente dal fluttuare della propria instabile affettività. Certo, qui mira, ma non si ferma qui l'educazione della nostra istintività affettiva. Man mano che si progredisce nella vita spirituale, la consolazione - che secondo Ignazio è il momento in cui ci parla di più lo spirito buono (cfr. EE, 318b) - si presta sempre di più ad un uso positivo, assai prezioso per aderire profondamente alle cose di Dio e per pregustare la situazione ultima di con-resuscitati con Cristo, termine ultimo della vita cristiana.

Se è vero infatti che non bisogna finalizzare la preghiera e il servizio del regno al gusto spirituale, non è neanche vero che l'uomo di Dio debba rinunciare alla stima e al desiderio della consolazione. Non esistono uomini forti che non abbiano bisogno del conforto divino. Ignazio in età già avanzata era consolato a tal punto da confessare che gli sarebbe stato difficile vivere senza consolazione. Ben prima di lui, Paolo scriveva ai Corinzi circa la consolazione di Dio da lui sperimentata nelle fatiche e difficoltà apostoliche (2 Cor 1, 3-7):

"Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione, il quale ci consola in ogni nostra tribolazione perché possiamo anche noi consolare quelli che si trovano in qualsiasi genere di afflizione con la consolazione con cui siamo consolati noi stessi da Dio. Infatti, come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così per mezzo di Cristo abbonda anche la nostra consolazione. Quando siamo tribolati, e per la vostra consolazione e salvezza; quando siamo consolati, e per la vostra consolazione, la quale si dimostra nel sopportare con forza le medesime sofferenze che anche noi sopportiamo. La nostra speranza nei vostri riguardi è ben salda, convinti che come siete partecipi delle sofferenze così lo siete anche della consolazione".

Si noti come per dieci volte in cinque versetti vengano fuori il sostantivo consolazione o il verbo consolare: una vera "cascata" di consolazione! E di tutto questo l'Apostolo mette in evidenza la valenza apostolica. Il che certo non è estraneo al pensiero stesso d'Ignazio, il quale - quando propone ai gesuiti il fine apostolico della Compagnia - non a caso elenca tra i ministeri suoi propri anche la "consolazione spirituale dei credenti" (cfr. *Formula Instituti*, 1).

Ricorderemo anche S. Agostino. Nei suoi commenti al IV Vangelo, scriveva che se il mondo ha i suoi piaceri, anche Dio non manca delle sue consolazioni: agisce talora con noi come fa un fanciullo che per attirare a sé una pecorella la sollecita facendole vedere un frutto o un verde ramoscello. Certo il Signore ci attrae non perché ci fermiamo alla consolazione in se stessa, ma perché da essa sorretti e confortati serviamo Lui più facilmente. Resta per altro misterioso il modo e la misura con cui Dio distribuisce le sue consolazioni.

A questa stima della consolazione si deve però associare la consapevolezza di possibili inganni. Fino a tanto che una persona non è seriamente impegnata nel servizio divino, la tentazione segue vie piuttosto facili, rozze - diremmo - o grossolane. Si viene attirati al male in maniera scoperta. Il peccato assume il volto del piacere, il fascino della autorealizzazione personale e ottiene senza troppi sforzi il consenso dell'uomo che non ha ancora conosciuto le vie e la soavità del Signore. Questo tipo di tentazione resta sempre aperto anche alle persone ormai abbastanza spirituali, perché rimaniamo sempre fondamentalmente fragili, della fragilità propria della creatura, e pur riconoscendo il male ne possiamo sempre subire l'attrattiva e cedere per debolezza. Tuttavia - ecco il punto su cui richiamare adesso l'attenzione - resta vero che la tentazione più propria del cristiano impegnato è quella *sub specie boni*, cioè sotto apparenza di bene. Ecco dove si inserisce il discernimento in senso stretto, che concerne l'autenticità o meno della consolazione. Una mozione può presentarsi con tutti i crismi di un pensiero o di una proposta buona, ma è tale solo in apparenza oppure contiene insieme a una componente consolatoria anche qualcosa di ambiguo, insieme al grano anche una certa porzione di zizzania. È dunque necessario porsi di fronte alla consolazione in un atteggiamento di domanda, che senza essere sistematicamente di sospetto è però di sagacia e serena cautela: viene veramente dallo Spirito Santo questa consolazione? oppure (per tradurre il quesito in termini più pratici) dove mi conduce questo movimento consolatorio?

Il primo insegnamento offertoci dagli Esercizi e la distinzione tra consolazione *sine causa* e *cum causa*. Procederemo su questo binario.

3.2. Consolazione senza causa precedente (EE, 330 e 336).

3.2.1. Che cosa si intende sotto questo nome? (EE, 330)

Si intende quella consolazione che si suppone sorgere nel nostro cuore senza che ci sia stato un atto previo d'intelligenza, di volontà, d'immaginazione o di affetto, cui possa ricondursi come effetto a sua causa proporzionata. Ecco la citazione testuale (EE, 330b):

"Dico senza causa, senza nessun previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto da cui venga quella consolazione, mediante suoi atti d'intelletto e di volontà".

Così commenta giustamente E. Hernandez, citato e seguito da Ruiz-Jurado:

"Non dice senza nessuna conoscenza o sentimento attuale della consolazione; dice invece che la conoscenza o il sentimento non sia previo alla consolazione. Cioè, la consolazione non deve avere il punto di avvio in una conoscenza o sentimento anteriore. È però evidente che questa consolazione deve produrre di per se stessa una sua conoscenza e un suo sentimento: li produrrà come suo effetto; non si tratterà quindi di esperienza previa, né di avvio della consolazione stessa"²⁶.

Questa interpretazione del *sine causa* si distacca nettamente da quella di K. Rahner, il quale sostiene invece che la consolazione senza causa precedente sarebbe sempre non-oggettuale, pura elevazione di amore a Dio senza oggetto concomitante categorialmente definito. Il testo ignaziano però con quell'aggettivo "previo" sembra dar ragione piuttosto a Ruiz-Jurado e a molti altri con lui, che semplicemente escludono un oggetto antecedente, tale che anteriormente conosciuto e sentito sia causa (e causa proporzionata) della consolazione.

In ogni caso, prescindendo da questa *quaestio disputata*, la consolazione *sine causa* sembra descritta da Ignazio come massimo o almeno alto grado di fruizione dell'amore di Dio: "attirandola tutta nell'amore di sua divina maestà" (EE, 330a). Testo probabilmente parallelo a EE, 16a,b: quando "l'anima viene tutta ad infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore, e di conseguenza... nessuna cosa creata sulla faccia della terra può amare in se, ma solo nel Creatore di tutte"; come pure da accostare a EE, 15b: "... è più conveniente e molto meglio... che lo stesso Creatore e Signore si comunichi alla sua anima devota, abbracciandola nel suo amore e lode...".

Questa consolazione *sine causa* è di natura mistica, cioè sperimentata come assolutamente passiva? La risposta dei commentatori è varia. Ancora una volta bisognerà ricordare che - negli scritti destinati a tutti e non a particolari persone - Ignazio non sembra mai preoccupato di una problematica del genere. Forse la risposta migliore è che la descrizione ignaziana non è univoca, cioè può applicarsi a esperienze sia strettamente mistiche sia tutto sommato ordinarie. È probabile, tanto per fare un esempio, che un testo parallelo a EE, 330 - o ritenuto tale da qualche studioso - ricavato dalla corrispondenza del Santo con suor Teresa Rejadell, vada interpretato a livello mistico: "Accade spesso che Dio N.S... parli all'interno dell'anima senza alcun rumore di parole, la solleva tutta al suo amore divino, senza che sia possibile, anche volendo, resistere al suo sentimento"²⁷. Ma non è necessario che sia sempre così.

3.2.2. Come comportarsi nella consolazione *sine causa* (EE, 336) e come applicare ad essa il discernimento?

Ignazio insegna soprattutto a distinguere bene due tempi nella suddetta consolazione.

Nel primo momento, quando la consolazione si produce, la mozione è da attribuire certamente al Signore che può agire immediatamente nell'essere più profondo della persona, cioè senza mediazione di atti umani: la creatura è puramente passiva, non fa altro che ricevere: "è proprio del Creatore entrare, uscire e far mozione in essa, attirandola tutta nell'amore di sua divina maestà" (EE, 330a; cfr. anche EE, 15e, dove appare l'avverbio "immediatamente"). Qui non v'è possibilità d'inganno.

Però, in un secondo momento, mentre dura e risuona l'effetto dell'intervento divino, si possono introdurre i nostri pensieri e sentimenti che sull'onda della mozione originaria potremmo esser indotti ad attribuire ancora all'influsso immediato di Dio. Qui invece ciò che si muove in noi non è sempre e necessariamente buono e migliore sotto tutti gli aspetti, anche se l'apparenza è tale. A questo punto l'inganno

²⁶ *Sicología de la discreción de espíritus*, in *Miscellanea Comillas* 33. 1959, p. 215; citato da RUIZ-JURADO Manuel, *El discernimiento espiritual*, Madrid, 1994, p. 247.

²⁷ MHSI MI, *Epp.* I, 106.

è possibile, e perciò la mozione va vagliata con gli stessi criteri di discernimento che tra poco proporremo per la consolazione *cum causa*. Come esempio, si potrebbe tornare al caso contemplato nella corrispondenza con suor Teresa Rejadell e leggere il seguito del testo sopra citato: "... qui assai spesso possiamo ingannarci: dopo la consolazione o l'ispirazione, l'anima rimane nella gioia; ecco allora avvicinarsi il nemico con aspetto allegro e luminoso per farci aggiungere qualcosa, per metterci nel disordine e sconcertarci totalmente"²⁸.

3.3. Consolazione con causa precedente (EE, 331-335).

3.3.1. Così Ignazio ci offre brevemente il punto di partenza:

"Con causa può consolare l'anima tanto l'angelo buono come il cattivo, per fini contrari: l'angelo buono per profitto dell'anima, perché cresca e riesca a procedere di bene in meglio; e l'angelo cattivo per il contrario, e per trascinarla avanti nella sua dannata intenzione e malizia" (EE, 331).

Si noti bene che il fine immediato cui mira il tentatore *sub specie boni* non è necessariamente peccaminoso: può essere qualcosa di indifferente, o anche di buono, addirittura di molto buono in sé, ma che non è il meglio per la persona in questione in ordine all'edificazione del Regno. Se il tentato cedesse, sul momento il Regno verrebbe magari danneggiato solo nel senso che il credente opererebbe per un minor bene; più tardi però le conseguenze cattive si potrebbero rivelare di maggior spessore: perché l'astuta malizia dello spirito del male è capace di mettere in opera una strategia a lungo termine, tale cioè che solo a distanza raggiunga la sua "dannata intenzione".

3.3.2. Si potrebbero addurre due "piccoli" esempi di tentazione *sub specie boni* ricavati dall'Autobiografia di Ignazio e citati da P. Schiavone in nota al testo degli Esercizi n. 331²⁹:

* una prima tentazione sotto buone sembianze fu quando "il nemico dell'umana natura" - facendogli balenare buoni motivi di austera penitenza - voleva portare Ignazio a sottrarre tempo al conveniente riposo:

"Quando... stava per coricarsi, spesso gli sopravvenivano grandi ispirazioni e consolazioni spirituali che gli sottraevano buona parte del tempo destinato al sonno. Riflettendo di tanto in tanto su questo fenomeno, si rese conto che a conversare con Dio aveva già dedicato molte ore, e in più aveva a disposizione il resto del giorno. Di qui gli nacque il sospetto che quelle ispirazioni non provenissero dallo spirito buono; e giunse alla conclusione che era meglio sbarazzarsene e lasciare al sonno il tempo che aveva stabilito. Così fece"³⁰.

* La seconda tentazione riguarda il tempo successivo al rientro da Gerusalemme, quando Ignazio

"iniziò gli studi con molta applicazione. Ma lo disturbava molto questo fatto: ogni volta che si metteva a imparare a memoria [...] gli sopravvenivano nuove intenzioni e più intenso gusto delle realtà spirituali. Ne era così preso che non riusciva a imparare nulla, né, per quanto si opponesse, riusciva a liberarsene"³¹.

Anche qui Ignazio, riflettendoci sopra, avvertì l'origine sospetta di quelle consolazioni e addirittura andò a trovare il suo insegnante per aprirsi e così superare meglio la tentazione, come di fatto avvenne"³².

3.3.3. Ma sarà bene ampliare lo sguardo per accorgersi di quanto vasti siano gli orizzonti entro cui possono insinuarsi pseudo-consolazioni e render necessario l'intervento di un fine discernimento. La storia della Chiesa, e della spiritualità in particolare, è ricchissima al riguardo. Non c'è atteggiamento o virtù evangelica che non possano prestarsi alla contraffazione e che di conseguenza non siano in grado di fornire un bel biglietto di presentazione alle subdole suggestioni del maligno o della nostra carnalità. Ci limiteremo ad alcuni casi ricorrenti più volte e sotto diversi titoli lungo i secoli, anche ai nostri giorni.

²⁸ Ivi.

²⁹ SCHIAVONE Pietro (a cura di), S. IGNAZIO di LOYOLA, *Esercizi Spirituali. Ricerca sulle fonti*, Cinisello Balsamo (MI), 1995, pp. 410-411.

³⁰ *Autobiografia*, 26, in S. IGNAZIO di LOYOLA, *Gli Scritti*, a cura di M. Gioia, Torino, UTET, 1977, p. 672.

³¹ *Autobiografia*, 55, ivi, p. 688.

³² Ivi.

* Che cosa c'è di più santo della preghiera? Eppure ricordiamo i messaliani (nome siriano che tradotto in greco suona *euchites*, e in latino, *orantes*). Secondo loro, l'orazione e i sacramenti erano validi solo se garantiti dall'esperienza sensibile dello Spirito. Finirono per aderire a strane convinzioni: tra l'altro, il battesimo era valido solo se si poteva constatare *de visa* l'espulsione del diavolo dal naso o dalla bocca con muco, sputo ecc. Il fondo di questa eresia non era però così banale come certi eccessi indurrebbero a pensare.

In secoli più recenti incontriamo l'errato principio che l'unica vera preghiera è solo quella passiva, intesa in termini per altro molto ambigui: niente di ciò che accade durante tale preghiera sarebbe male, né bisognerebbe offrire resistenza alcuna a pensieri e a comportamenti che la comune morale stimerebbe peccaminosi, perché la preghiera vera renderebbe impeccabili anche quando ai non iniziati sembrasse il contrario... Cose del genere si pensa sostenessero gli *alumbrados* o illuminati spagnoli, almeno quelli appartenenti alla frazione più rappresentativa del movimento, i cosiddetti *dejados* (= coloro che praticavano la orazione di *dejamiento* o abbandono). Ignazio stesso fu sospettato di illuminismo dai censori di Salamanca³³.

Analoghe proposizioni furono attribuite nei processi ecclesiastici a Miguel Molinos, sacerdote spagnolo che nella Roma del XVII secolo godette di vasta e alta reputazione come direttore spirituale. Fu accusato di insegnare una certa orazione di "quiete", alla quale l'orante doveva abbandonarsi passivamente, senza frapporre resistenza alcuna qualunque pensiero o movimento gli occorresse di percepire. Le conseguenze di simile insegnamento sono facilmente immaginabili. La dottrina - per cui fu condannato e morì in carcere - si trova riassunta nelle proposizioni raccolte in DS 2201-2268. Storicamente però non è stato appurato fino in fondo se e in che misura i principi attribuitigli fossero davvero suoi e neppure fino a che punto li avesse tradotti nella sua condotta personale: tra l'altro, gli incartamenti del processo risultano irrimediabilmente perduti, perché bruciati quando durante l'occupazione napoleonica di Roma l'archivio fu dato alle fiamme³⁴.

A tutt'oggi il problema del discernimento sul terreno dell'orazione resta molto attuale: basti pensare a fenomeni largamente diffusi come i gruppi di orazione carismatica, le frequentissime apparizioni soprattutto mariane quali quelle di Medjugorje, la storia de *La passione di Madame R.*, opera per altro di un teologo rispettabile come R. Laurentin³⁵, movimenti religiosi che pur dichiarandosi cristiani attingono largamente a dottrine orientali o esoteriche ecc. Certo non si può fare di ogni erba un fascio: non mancano fenomeni sani anche se difficilmente spiegabili; ci sono in particolare forme nuove di preghiera probabilmente da favorire... Però, dove pur c'è del "buon grano", manca spesso un discernimento capace di illuminare pienamente le coscienze e rispondere a giusti interrogativi su eventuale presenza di "zizzania".

* Anche il terreno del pentimento cristiano si rivela suscettibile di interpretazioni erranee. Il pentimento autentico consiste in un sincero dolore o dispiacere per il male commesso, accompagnato però dalla fiducia nella misericordia del Signore. Di fatto può trasformarsi o almeno associarsi a componenti di morbosa colpevolezza. Ancora una volta sarebbe necessario il discernimento per distinguere ciò che di malsano si potrebbe insinuare nelle pieghe del cuore penitente, sotto buone apparenze. Quando si pensa a una certa tendenza a "non parlare più di peccato" nell'educazione dei fanciulli e degli adolescenti, si capisce ancora meglio l'importanza del discernimento: ne occorrerebbe in primo luogo agli educatori, affinché diventi poi patrimonio degli educandi, nel pieno rispetto sia dei valori morali oggettivi sia della loro soggettiva percezione nel corso dell'età evolutiva.

* Sul fronte della povertà evangelica, basti rifarsi al caso classico di Francesco di Assisi. Egli capì e visse la povertà più genuina fino al totale spogliamento interiore, alla più profonda umiltà, povertà dello spirito e del cuore. Ma da Francesco differirono nettamente ben noti movimenti pauperistici che - cominciati pur essi con la buona intenzione di sanare una chiesa davvero bisognosa di recuperare il senso delle beatitudini - deviarono ben presto per sentieri lontani dalla fede, dall'umiltà e dall'obbedienza. Pur essendo storicamente indiscutibili le gravi responsabilità di tanti uomini della chiesa di allora, indegni dell'autorità che rivestivano, certamente la povertà di quegli "spirituali" fu inquinata da non pochi errori dottrinali e pratici: mancò il discernimento che avrebbe potuto permettere un'altra evoluzione.

Anche in tempi recenti - nella cosiddetta contestazione ecclesiale - uno dei temi di forte critica alla chiesa "istituzionale" fu proprio quello della ricchezza e del trionfalismo ecclesiastico. "Sub specie boni" non pochi si allontanarono in quei giorni dalla pratica cristiana; altri invece, perseverando nell'obbedienza, riuscirono a introdurre felicemente nuovi stili di sobrietà e presenze significative nel settore dell'emarginazione.

³³ Cfr. Autobiografia, 65, ivi, p. 694.

³⁴ Cfr. voce *Molinos*, in *DSp*, a firma di Ignacio Iparraguirre.

³⁵ LAURENTIN René, *La passion de Madame R.*, Ed. Piemme, Casale Monferrato (AL), 1995.

* Se dovessimo proseguire nell'elenco non ne arriveremmo mai alla fine. Ci limitiamo a menzionare tutta una serie di altre aree fertili di pseudoconsolazioni o "tentazioni sotto apparenza di bene", che ancora oggi abbastanza di frequente non sono affrontate con sufficiente discernimento: la carità (in nome della carità non potrebbe sembrar tutto lecito?!); la libertà dei figli di Dio (non ha forse raccomandato Paolo di restar liberi e di non lasciarsi imporre di nuovo il giogo della schiavitù? cfr. Gal 5, 1); la pace evangelica (non si dovrebbe pagare qualsiasi prezzo pur di far prevalere la pace?!); l'equilibrio mentale e psicologico (tutti dovremmo sentirci impegnati a garantirlo, ma anche a costo di compromessi con la propria coscienza, che finirebbero spesso per creare nuovi e peggiori squilibri?!); la verità da dire sempre in faccia a qualsiasi persona (è proprio così lapalissiano questo principio?); il proprio diritto da far valere in ogni caso (e davvero certo che qualsiasi diritto, pur giustamente acquisito, sia suprema regola di moralità? non si potrebbe verificare il "*summum jus summa iniuria*"? soprattutto quando si tratta di agire da cristiani?); perfino la maniera di annunciare o difendere la fede stessa (non ha il Papa recentemente fatto pubblica ammenda per gli errori commessi in nome di questa pur sacrosanta causa?); la fiducia nella Provvidenza (è certamente cardine di ogni vita cristiana, ma non si può cadere in stoltezza a motivo di una fiducia o speranza malintesa?); la prudenza (virtù quasi vilipesa e ingiustamente; ma non è vero che in suo nome si finisce talora per accettare silenzi, compromessi, viltà?!)..

3.3.4. È su tutti questi terreni che va applicato il discernimento nel senso più stretto del termine. Ma quali saranno i criteri per discernere, per distinguere ciò che di male o di ambiguo si cela sotto un buon desiderio, una pia aspirazione, un onesto progetto, insomma sotto qualsiasi "mozione" o sentimento che si presenti - almeno apparentemente - con tutti i crismi della rettitudine umana e cristiana?

Un discernimento del genere, per quanto riguarda la nostra collaborazione, si opera - come già abbiamo avuto occasione di dire - cercando di uscire dalla propria soggettività per confrontarsi con dei riferimenti o criteri oggettivi. Ci soffermeremo sui più importanti ricordatici dal libretto degli Esercizi e da altre fonti della tradizione. Però ci teniamo subito a chiarire che raramente - o almeno non sempre - il discernimento è efficace se ci si ferma a un solo criterio: in genere si dovrà ricorrere a più criteri, che convergendo hanno maggior probabilità o addirittura certezza pratica di farci raggiungere il bersaglio.

Passiamoli in rassegna:

* Il confronto con la Parola di Dio. È un criterio fondamentale: sia la Parola ispirata (Sacra Scrittura) sia ogni verità di fede professata dalla Chiesa. Dio non si contraddice (cfr. Gal 1, 8). Dunque, se un sentimento o una pretesa ispirazione inducesse a negare o a opporsi - a livello dottrinale o pratico - a una determinata verità di fede, è falsa.

Un esempio concreto in fatto di pentimento cristiano: se provo compunzione per i miei peccati magari fino alla lacrime, ma poi mi accorgo che subentra l'avvilimento, la disistima di me stesso, lo scoraggiamento... attenzione! La compunzione è genuina fino a tanto che va d'accordo con quanto la fede mi dice sul peccato e insieme sulla misericordia di Dio: Dio non vuole la morte del peccatore, ma che si pente e viva!

* Il contenuto della consolazione: i pensieri e i sentimenti autenticamente suscitati da Cristo sono, quanto al loro contenuto, pasquali, più o meno direttamente s'intende. Perciò un sentimento va giudicato più autentico se il contenuto si conforma all'inno della lettera ai Filippesi (cfr. Fil 3, 5). Inoltre, basterà ricordare ancora una volta il cap. 54 del libro III della *Imitazione di Cristo*.

È duro questo criterio? Sì, come appariva il parlare di Gesù dopo la moltiplicazione dei pani: "È duro questo discorso: chi può intenderlo? (cfr. Gv 6, 60); ma proprio per questa sua franchezza operò un "discernimento" tra i veri e i falsi discepoli. Al contrario lo spirito maligno e mondano, anche in cose buone e sante - com'era l'osservanza della legge per Saulo prima di diventare Paolo - introduce la logica opposta alla croce, induce all'autoaffermazione disordinata. La meditazione dei Due Vessilli fa ben comprendere le due inconciliabili strategie: Cristo d'ordinario induce al distacco dai beni (possibilmente alla povertà attuale) per far passare alle umiliazioni, dalle quali finalmente si genererà l'umiltà; Satana invece induce all'attaccamento alla ricchezza e in genere ai beni terreni, per far passare poi agli onori e di qui alla superbia. L'opposizione tra umiltà e superbia nel pensiero di Ignazio è equivalente a quella agostiniana tra le due città: la città di Satana, che si genera dall'«*amor sui usque ad contemptum Dei*», e la città di Dio, che nasce dall'«*amor Dei usque ad contemptum sui*».

* Anche la forma della consolazione va tenuta presente: conferisce pace, comunica chiarezza e lucidità? oppure si tratta di allegria troppo effervescente e superficiale, euforia più che letizia, fervore piuttosto confuso? Ricordiamo EE, 329:

"... È proprio di Dio e dei suoi angeli, nelle loro mozioni, dare vera letizia e gioia spirituale, rimuovendo ogni tristezza e turbamento che il nemico induce, del quale è proprio combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, portando ragioni apparenti, sottigliezze e continue fallacie".

In genere, c'è da interrogarsi quando i sentimenti positivi restano piuttosto in superficie e il fondo del cuore invece non riesce a sentirsi acquietato; al contrario, c'è da stare più fiduciosi, quando la superficie è attraversata da qualche ombra d'inquietudine, ma nel profondo regna la calma.

* L'evoluzione dell'esperienza in corso diventa molte volte un criterio indispensabile di discernimento. Ripercorriamo la formulazione che ne dà il testo ignaziano (EE, 333):

"Dobbiamo fare molta attenzione al corso dei pensieri; 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 termina in qualche cosa cattiva, o distrattiva, o meno buona di quella che l'anima si era prima proposta di fare, o la infiacchisce o inquieta, o conturba l'anima, togliendo la sua pace, tranquillità e quiete che prima aveva, è chiaro segno che procedono dal cattivo spirito, nemico del nostro profitto e della salute eterna".

Lo potremmo chiamare il "criterio della curva": se l'andamento del pensiero o sentimento disegna una curva senza cadute o flessioni, allora possiamo fidarcene; se invece la curva comincia a deflettere dal tragitto previsto in partenza, allora è indizio sicuro dell'infiltrazione del maligno.

Ma si potrebbe obiettare: a che serve accorgermi di aver sbagliato? Ormai lo sbaglio è fatto... L'obiezione non tiene. Si tratta piuttosto di capire meglio l'utilità pratica del criterio in questione. La sua funzione - così ci pare - va spiegata così: appena ci si accorge della flessione inattesa, la persona interviene per correggere la curva, se la flessione è correggibile; oppure torna del tutto indietro sui suoi passi, qualora capisse l'impossibilità di una efficace correzione.

Ma anche se la vigilanza del soggetto non riuscisse a intervenire tempestivamente e lo sbaglio fosse ormai irrimediabilmente commesso, il criterio manterrebbe la sua validità. "Sbagliando si impara", sarebbe proprio il caso di dire. Infatti non siamo talmente creativi da non ripeterci mai; di certo quel tipo di pensiero o sentimento da cui siamo stati ingannati, ricapiterà, presto o tardi, più di una volta. Allora la persona, ammaestrata dall'errore precedente, sarà certamente più pronta a intervenire e a correggere. È questo l'insegnamento ignaziano che sta a completare il testo precedente EE, 333:

"Quando il nemico della natura umana sarà sentito e conosciuto dalla sua coda serpentina e cattivo fine cui induce, giova alla persona che fu da lui tentata osservare subito lo svolgimento dei buoni pensieri che le suggerì, e il loro inizio, e come poco a poco procurò di farla scendere dalla soavità e gioia spirituale in cui stava fino a trarla alla sua intenzione depravata; perché con tale esperienza, conosciuta e annotata, si guardi per l'avvenire dai suoi consueti inganni" (EE, 334).

Per cogliere - da un altro punto di vista l'importanza pratica di questo "criterio della curva", vorremmo notare che tante volte non siamo in grado di riconoscere la vera natura del pensiero o desiderio che si presenta come buono ricorrendo soltanto alla riflessione e alla preghiera. Saremmo allora tentati di ricorrere alla soluzione più semplice, ma sbagliata, di metter da parte il discernimento e di dire di sì o di no così come capita o come meglio ci accomoda. È evidente che nel primo caso non ci sottrarremo affatto al pericolo di errore, mentre nel secondo ci comporteremo da rinunciatari che indietreggiano di fronte a qualsiasi novità per starsene più sicuri nel già noto e scontato; atteggiamento che non aiuta a vivere coraggiosamente un tempo di novità e cambiamenti rapidi come il nostro. La pedagogia ignaziana ci insegna invece per questi casi il discernimento mediante sperimentazione tenuta sotto costante revisione.

* Soggiacente al criterio appena enunciato, c'è la formulazione più generale di un principio che riprende un suggerimento evangelico: come dai frutti - buoni o cattivi - si riconosce di che natura è l'albero (cfr. Mt 12, 33; Lc 6, 43-44), così l'autenticità di una consolazione si può misurare in base agli effetti. Al richiamo evangelico potrebbe associarsi quello del capitolo 5 della lettera ai Galati (5, 16-23), sui frutti della carne e dello Spirito.

Questo principio pare molto adatto a discernere una situazione abituale che sospettiamo abbia bisogno di chiarimento. Per esempio, a proposito di un'amicizia che continuo a ritenere buona o almeno non tutta da rigettare, mi posso interrogare se e quali effetti ricadano sulla mia vita spirituale e/o apostolica: mi porta a un rapporto a due esclusivo? mi genera sentimenti di gelosia? è occasione per critiche non costruttive? sottrae tempo prezioso alla preghiera, al lavoro, agli impegni apostolici, allo studio o a letture necessarie alla formazione permanente?

* Altro riferimento molto valido e spesso sufficiente a sciogliere residue perplessità è il quadro generale della persona a livello spirituale e temperamentale. Quanto meglio si conosce se stessi o la persona cui prestiamo un servizio di accompagnamento, tanto meglio si potrà vagliare la natura dalle sue consolazioni. Guardiamo al temperamento, se è piuttosto volubile oppure ingenuo o facile agli entusiasmi o scrupoloso...; tutto questo è assai prezioso per giungere a una soluzione moralmente certa o almeno "tutior".

* Anche la psicologia fornisce indubbio aiuto al discernimento. Sottolineiamo quanto sia utile, anzi necessario, prendere un po' di dimestichezza con i meccanismi di difesa, già menzionati, e più in generale con tutto il tema delle motivazioni inconsce. Senza dimenticare gli apporti che già da tempo i formatori hanno tenuto in considerazione, in fatto di caratteriologia.

Certo, se alcuni elementi portano a sospettare che in questo o quel caso abbiamo a che fare con persone o comportamenti anormali o ai limiti della norma, bisognerà ricorrere allo specialista in psicologia o psichiatria. Il che non toglie che la persona in questione non possa continuare a farsi accompagnare anche a livello spirituale: anzi è del tutto augurabile. Sul come dirigere spiritualmente una persona in trattamento terapeutico, non è qui la sede per affrontare un argomento così specifico e delicato: preferiamo rimandare a un buon trattato di direzione spirituale, teologicamente valido e psicologicamente aggiornato.

* Criterio non ultimo, anzi fondamentale di discernimento - almeno per un cattolico - è quello ecclesiale: bisogna saper confrontare il proprio sentire con quello della chiesa. Intendiamo la chiesa a vari livelli:

- potrebbe trattarsi del confronto con la comunità particolare di cui faccio parte: una parrocchia, un movimento approvato, un istituto religioso ecc. Talora sarà il caso di porre alla comunità una esplicita domanda, altre volte - più frequentemente - basterà prestare orecchio alle impressioni o pareri che la mia condotta o le mie idee suscitano negli altri. È vero che non bisogna dipendere servilmente dal parere altrui, ma non fame sistematicamente conto non è certo indice di vera maturità e libertà cristiana ("lascia cantar le passere!").

- confronto ecclesiale molto prezioso è anche quello con il padre o accompagnatore spirituale. Non ci si rivolge a lui perché rivesta qualche potere giuridico o magisteriale, ma perché lo si riconosce - per certe sue doti di autorevolezza morale, di esperienza e di sapere teologico - interprete competente della sana tradizione della chiesa. Citiamo al riguardo una luminosa pagina di P. Congar:

"Una vita comune e fraterna esercita, a titolo immediato e come su scala ridotta, quella funzione di reciproco controllo, di rettifica e completamento, che deve garantire la vita nella comunione del tutto. I nostri fratelli intorno a noi, costituiscono una specie di rappresentazione virtuale di tutta la chiesa. Spesso le loro obiezioni, i loro stupori, le loro rettifiche sono precisamente quelle che ci verrebbero da parte della grande comunità cattolica. Perciò, a contatto con loro e nel quadro limitato di uno scambio su scala umana, possiamo fare concretamente la benefica esperienza dell'azione riduttrice, rettificatrice e purificatrice della comunione ecclesiale.

Meglio ancora: un uomo solo, spesso, può assicurarci il beneficio di un controllo del nostro sentimento personale con quello del corpo totale. Chiamiamolo direttore, consigliere, fratello maggiore; poco importa. Può essere per noi il mezzo migliore per evitare i pericoli di una coscienza solitaria: può essere come il testimone degli altri e anzi, più esattamente, della chiesa e della sua tradizione. In genere, si considera l'utilità di un direttore e di un controllo soltanto secondo un punto di vista spirituale personale; non se ne nota l'aspetto ecclesiologico. Sotto questo risvolto il consiglio di un direttore o più semplicemente il fraterno controllo di un altro possono essere un mezzo per adeguare il movimento di un'anima a quello della chiesa totale, per far controllare dalla verità cattolica la verità di un sentimento particolare. Il direttore può essere l'uomo che attua, in qualche modo, la presenza virtuale di tutta la chiesa. Deve vivere con essa e conoscente la dottrina, la storia, gli scritti dei suoi autori spirituali, la vita dei santi in maniera sufficiente per controllare, incoraggiare, correggere ciascun'anima individuale in nome della tradizione. Egli è colui che, nell'intimità della vita interiore di quest'anima, rappresenta la tradizione, vale a dire l'integrazione dell'insegnamento della chiesa, la totalità di quello che essa ha ricevuto, compreso, vissuto ed espresso attraverso il tempo e lo spazio. Grazie al direttore l'anima individuale può trarre vantaggio da tutto quello che la chiesa cattolica ha appreso e sperimentato. Indubbiamente per questo motivo S. Teresa d'Avila preferiva come direttore un dotto teologo a un sant'uomo che non fosse altro se non un sant'uomo"³⁶.

- Finalmente è doveroso riconoscere che la chiesa docente (Papa, Vescovi e Sinodi...) rappresenta l'istanza più alta e più forte di criterio ecclesiale di discernimento. Non vanno dunque dimenticati i documenti del magistero da leggere e interpretare secondo corretti principi ermeneutici.

³⁶ CONGAR Yves, *Vraie et fausse réforme de l'Eglise*, cap. *Rester dans l'église*, Paris, 1968, pp. 266-267: si dà traduzione italiana presso l'editrice Jaka Book.

3.3.5. Anche se Ignazio va considerato autentico maestro del discernimento, non pretendiamo affatto che ne sia l'unico. Nel presentare il suo insegnamento abbiamo già cercato di adattarlo, completarlo, aggiornarlo... Resta, in ogni caso, che altri autori classici da noi nominati potrebbero offrire ulteriori preziosi spunti. Soprattutto non va dimenticato un settore importante quale è quello del discernimento dell'esperienza mistica, che non rientra esplicitamente e formalmente nell'insegnamento degli Esercizi: perciò diventerà qui obbligatorio rivolgersi altrove, in particolare ai grandi dottori carmelitani. Tanto per esemplificare, è S. Giovanni della Croce che fornisce i tre segni per discernere il momento di passaggio dalla meditazione attiva all'orazione passiva o "infusa": incapacità di meditazione discorsiva, nonostante tutta la buona volontà; impossibilità di trovare soddisfazione o consolazione nelle creature pur buone; presenza di una "notizia amorosa" di Dio, però generale e confusa, di non facile percezione³⁷. Così S. Teresa d'Avila offre preziosi criteri di discernimento per vagliare il fenomeno mistico della "loquela"³⁸.

4. Ulteriori precisazioni

4.1. A chi viene rivolto tutto questo insegnamento? Certamente a chi deve metterlo in pratica. Il soggetto primo responsabile del discernimento è la persona che ne ha bisogno, nel nostro caso l'esercitante: nessuno potrà farlo al suo posto. Però al tempo stesso interviene in aiuto il direttore degli Esercizi o - quando il discernimento avvenga fuori del ritiro - il direttore o consigliere spirituale. Questi accompagna il discernimento di chi si è affidato alla sua guida, discernendo anche lui su se stesso e sull'altro, ma come dal di fuori, senza interferire e tanto meno sostituirsi all'altro, rimandandolo continuamente a se stesso, invitandolo a leggere e a decifrare l'esperienza che va via via comunicando.

4.2. Il discernimento va considerato come un carisma o come un'arte? Ci sembra l'uno e l'altro. Cerchiamo di spiegarci, supponendo e richiamando quanto già detto più sopra (cfr. III, 1.4.):

- è un carisma, in quanto sotto questo nome si intende un insieme di doni di natura e di grazia. Vi confluiscono come componenti doti naturali d'intuizione, di intelligenza, di prudenza, di buon senso e soprattutto la carità e altri doni dello Spirito infusi per grazia nel battezzato, senza bisogno di far ricorso a qualità straordinarie. Non neghiamo però che fin dai primi tempi della chiesa ci siano state persone dotate di uno speciale carisma di discernimento che gli orientali chiamavano *diorasis*, più in particolare *kardiognosis*³⁹.

- presupposti sufficienti doni di natura e di grazia, il discernimento è anche un'arte, cioè si può coltivare con l'apprendimento e l'esperienza unita alla riflessione. In fin dei conti la pedagogia ignaziana mira precisamente a questo scopo, a educare l'esercitante ad acquisire un certo *habitus* di discernimento mediante la riflessione sulla propria esperienza e l'apprendimento pratico di certe "regole".

Crediamo però che d'ordinario si debba insistere - molto sui presupposti: chi per natura avesse poco "fiuto" o non ne avesse per nulla o quasi, non saranno né l'esercizio, né le conoscenze attinte dai libri o da corsi di teologia e di formazione spirituale a supplire alle sue carenze di fondo. Anzi gente non sufficientemente dotata a livello naturale - a meno che non dimostri particolari interventi dello Spirito - potrebbe far molto danno qualora si arrischiasse a praticare il discernimento solo sulla base di titoli di studio o di specializzazione professionale.

Mentre ci sentiamo in dovere di questa messa in guardia, siamo consapevoli dell'obiezione che potrebbe angustiare più di qualcuno. Il discernimento non è cosa di cui si possa fare a meno; sembra necessario almeno in un certo grado per la propria vita spirituale. Come dovrà comportarsi chi riconoscesse di non esserne sufficientemente dotato? Ci pare saggio rispondere così: chi si riconosce non sufficientemente dotato, dà segno di verità e di umiltà e ha già fatto un primo passo importante; il secondo passo sarà quello di ricorrere - quando i problemi da affrontare fossero di un certo rilievo - al consiglio di un buon accompagnatore. Resta però che il confronto con un sperimentato direttore è valido aiuto per chiunque desideri crescere nel discernimento, aiuto quasi indispensabile nel tempo della formazione (seminaristi, giovani religiosi e religiose, laiche e laici impegnati).

³⁷ Cfr. *Salita al Monte Carmelo*, II. c. 13.

³⁸ Cfr. *Vita*, c. 25.

³⁹ Cfr. SPIDLIK Thomas, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, Rome, Pont. Ist. Orient., 1978, p. 82.

BIBLIOGRAFIA

ROSSI de GASPERIS Francesco - DE LA POTTERIE Ignace, *Il discernimento spirituale dei cristiano, oggi*, Ed. FIES. Roma, 1988.

RUIZ-JURADO Manuel, *Il discernimento spirituale*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1997.

FAUSTI Silvano, *Occasione o tentazione*, Ancora, Milano, 1997.