

Cristiano Passoni

«PERCHÉ L'ANIMA TROVI IL SUO RITMO»

Provenienza e presenza della categoria del «discernimento degli spiriti»

SOMMARIO: I. UNA CATEGORIA CARSIKA – II. IL MANIFESTO TEOLOGICO-SPIRITUALE DELLA *VITA* DI ANTONIO: 1. *Il lascito di Antonio*; 2. *Le sorprese di un paese straniero*; 3. *Il discorso ai monaci e la sua eredità*; 4. «*Perché l'anima trovi il suo ritmo*» – III. L'ORIGINALE SINTESI DI IGNAZIO DI LOYOLA: 1. *L'invito all'esperienza*; 2. *La novità degli Esercizi spirituali* – IV. LA RIPRESA DI K. RAHNER «ALLA FINE DELLA MODERNITÀ» - V. UNA SINTESI SEMPRE DA FARE

I. UNA CATEGORIA CARSIKA

Indubabilmente il tema del discernimento è tornato in evidenza attraverso il magistero di papa Francesco. Non si tratta tanto di un comprensibile debito di riconoscenza alla sua formazione gesuitica, quanto l'apparire di una singolare categoria sintetica, di un tema maggiore¹. Il suo ministero petrino, infatti, può essere interpretato come un esercizio di discernimento evangelico spirituale e pastorale, nell'intento di imprimere impulso ad una nuova tappa evangelizzatrice della Chiesa, marcata dalla «gioia del Vangelo». Nell'«indicare vie per il cammino di Chiesa nei prossimi anni»² il suo documento programmatico *Evangelii gaudium* segnala, di fatto, tre concreti sentieri: «discernimento, purificazione e riforma»³.

¹ L'effettiva rilevanza e persino l'urgenza per la Chiesa di oggi, oltre che nei testi maggiori del suo magistero, affiora con puntuale insistenza in diverse conversazioni private, rese note da *La Civiltà Cattolica*: FRANCESCO, «Oggi la Chiesa ha bisogno di crescere nel discernimento. Un incontro privato con alcuni gesuiti polacchi», *La Civiltà Cattolica* 3989 (2016) 345-349; ID., ««Il Vangelo va preso senza calmanti». Conversazione con i Superiori generali», *La Civiltà Cattolica* 4000 (2017) 324-334; ID., ««Dov'è che il nostro popolo è stato creativo?». Conversazioni con i gesuiti del Cile e del Perù», *La Civiltà Cattolica* 4024 (2018) 313-330.

² FRANCESCO, *Evangelii gaudium* [= EG], Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 1.

³ EG 30.

Si tratta di un trittico costante e inscindibile del suo magistero, quanto, ormai, ineludibile.

Tuttavia, rileggendo la storia della teologia si rimane un poco sorpresi del fatto che la categoria non sia stata nel tempo resa oggetto di un'adeguata riflessione teologica. Il rischio di una sua marginalizzazione tra i saperi pur decisivi per l'esistenza cristiana dei singoli e più in generale per la Chiesa intera si è, infatti, manifestato presto nel tempo. In particolare, nel regime di separatezza o di giustapposizione tra considerazione spirituale e considerazione morale dell'agire, l'idea ha corso il rischio di assumere una connotazione spiritualistica, quasi una sorta di potere arcano e sovrano, appannaggio dei padri dello spirito⁴. Più recentemente, soprattutto in scia al Vaticano II, il tema si è imposto nella pastorale quale adeguata lettura dei «segni dei tempi», con il forte rischio, parimenti, di una sua riduzione a *slogan* di effetto, ma anche di facile deperimento⁵.

Come appare nella sua evoluzione storica⁶, il concetto, nella sua ricezione latina di *discretio*, si è fissato nella confluenza di due filoni: da un lato come *diakrasis* (giudizio), vale a dire quale metodo per distinguere la pluralità degli spiriti umani, buoni o cattivi che siano, in riferimento alla volontà di Dio; dall'altro, quale *metron* (misura), secondo un'accezione propriamente morale. In tal caso, nella fattispecie a partire dalle riflessioni di Giovanni Cassiano⁷, esso indica l'esercizio della virtù che evita gli ec-

⁴ Un saggio storico di questa possibile deriva nei suoi stessi luoghi sorgivi si trova in F. VECOLI, «Trasformazione del discernimento in pratica istituzionale nella tradizione egiziana», *Rivista di storia del cristianesimo* 6 (2009) 21-40 e, più ampiamente, in Id., *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Morcelliana, Brescia 2006. Pur essendo molto accurato dal punto di vista storico e in grado di offrire una possibile lettura dello sviluppo della categoria in esame, la suggestione euristica dal quale lo studioso prende avvio, vale a dire la lettura tramite «il classico modello weberiano della routinizzazione del carisma», appare, tuttavia, al nostro modesto sguardo, un po' debole sotto il profilo teologico.

⁵ Per questo rimandiamo volentieri a G. ANGELINI, «La categoria del discernimento», *Rivista del clero italiano* 67 (1986) 86-98; Id., *Le ragioni della scelta*, Qiqajon, Magnano 2013⁸.

⁶ Cf A. CABASSUT, «Discrétion», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, coll. 1311-1330; G. BARDY, «Discernement des esprits (chez les Pères)», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, coll. 1247-1254.

⁷ Il rimando è agli ultimi otto capitoli della prima *Conferenza ai monaci (Propositi e fini del monaco)* e alla seconda (*La discrezione*) in GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci/1*, Città Nuova, Roma 2000, 85-98; 100-136.

cessi, nell'invito a mantenersi sempre «nella via regia», senza cadere nella presunzione orgogliosa, tanto meno nella rilassatezza del vizio o nella tiepidezza dello spirito.

In sostanza, però, come osserva M. Ruiz Jurado, introducendo la sua rassegna storica in merito,

manca ancora una base di sostegno all'insieme della materia e una sistematizzazione più scientifica, strutturata sulla base di quanto è stato studiato finora, se si vuole arrivare a una maggiore chiarezza e alla possibilità di capire i differenti linguaggi e le varie acquisizioni provenienti da mentalità e origini diverse⁸.

Tuttavia, all'interno di una valutazione complessiva, la storia della sua elaborazione e dei suoi effetti, a partire dai Padri della Chiesa fino al tentativo originale e duraturo di sistematizzazione da parte di Ignazio di Loyola e oltre lui, negli originali sviluppi successivi, pare di assistere ad un suo tratto curioso e intrigante in vista di una sua istruzione. È il fatto che esso riemerge con intensità in riferimento, per così dire, a tempi di transizione. Laddove, in altri termini, la crisi di una sapienza tradizionale corrente ha invocato, in qualche modo, l'esigenza di una nuova sapienza della crisi stessa, il discernimento sembra essere riaffiorato, pur senza essere mai stato posto a tema in una riflessione adeguata, quale promettente processo verso il sorgere di nuovi cammini. In tal caso ascoltare la voce dello Spirito nella novità dell'epoca ha significato accorgersi dell'estenuazione di pratiche e linguaggi, ma anche, nel radicale richiamo ad assumere la perenne novità del Vangelo, l'invito a non accontentarsi di vivere un passato più o meno miticamente evocato ed a intraprendere nuove vie, a riconoscere pedagogie, metodi e ambienti di vita nuovi. Si tratta, dunque, di una singolare categoria carsica.

La via più promettente per sondare i suoi affioramenti è rileggere la sua fortuna dentro una letteratura che ha segnato profondamente le diverse epoche, lasciando segni indelebili nel tempo. La *Vita di Antonio* di Atanasio, l'*Imitazione di Cristo*, gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, la fioritura delle lettere e più in generale della direzione spirituale nel XVII secolo, a partire da Francesco di Sales, rappresentano dei tentativi riusciti di attraversare le rispettive "crisi", novità o transizioni dell'epoca,

⁸ M. RUIZ JURADO, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, San Paolo, Milano 1997, 9.

ritrovando una sapienza antica all'interno di linguaggi inediti. Dovendo inevitabilmente scegliere una strada per attraversare una storia così ampia, ci limiteremo, a prezzo di un inevitabile schematismo, a tre momenti, peraltro trasparentemente connessi tra loro dal punto di vista genetico e di sviluppo, come di un seme che ha generato una pianta che ancora sa portare frutto. In tal modo, presteremo attenzione anzitutto e con maggiore ampiezza all'antico monachesimo del deserto, nella figura di Antonio, magistralmente riletta da Atanasio di Alessandria nella celebre *Vita*. Ritroviamo, infatti, qui una sorta di manifesto teologico-spirituale del discernimento che merita particolare attenzione. Considereremo, poi, l'originale sintesi di Ignazio di Loyola nei suoi *Esercizi spirituali* per raccoglierne, infine, nella medesima linea, la loro acuta ripresa per la contemporaneità da parte di K. Rahner.

II. IL MANIFESTO TEOLOGICO-SPIRITUALE DELLA *VITA* DI ANTONIO

1. *Il lascito di Antonio*

Concludendo la sua biografia, scritta con ogni probabilità tra il 356 e il 357, dunque, immediatamente a ridosso della morte del santo monaco (17 gennaio 356), Atanasio di Alessandria riferisce l'ultimo discorso di Antonio ai fratelli. Nel testo, un vero prototipo delle agiografie cristiane che seguiranno⁹, risuonano i contenuti essenziali che attraversano l'intera narrazione: la virtù (*aretē*), soprattutto nell'esercizio dell'ascesi (*askēsis*) e dell'attenzione su di sé (*prosoché*) nel decisivo e singolare *refrain* «come se cominciaste soltanto adesso»¹⁰; la fede retta («respirate sempre Cristo e abbiate fede in lui»¹¹) e il discernimento degli spiriti (*diákrisis tôn pneumáton*), in merito al riconoscimento dei demoni: «conoscete le insidie

⁹ Per questo si veda la pregevole e ormai classica *Introduzione* all'edizione critica da lui stesso curata, per la prestigiosa collana di Sources Chrétiennes, di G.J.M. Bartelink, in ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Sant'Antonio abate e la sua vita*, a cura di G.J.M. BARTELINK (= Sources Chrétiennes, edizione italiana 12), ESD, Bologna 2013, 31-125: 53-54.

¹⁰ ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio* (Introduzione, traduzione e note di L. CREMASCHI), Paoline, Milano 2007, 7,11; 16,3; 91,2. D'ora in poi semplicemente *Vita*. Presentato pressoché all'inizio della vita eremitica di Antonio (7,11), il tema torna nella grande catechesi ai monaci (16,3) e nei due discorsi di addio (89,4; 91,2).

¹¹ *Vita*, 91,3.

dei demoni, sapete quanto sono feroci eppure deboli»¹². Oltre a questo, però, ritroviamo una singolare raccomandazione, cui si aggiunge l'ultima consegna del grande monaco. La raccomandazione riguarda la curiosa procedura da tenere circa la sua sepoltura¹³, la consegna, invece, concerne l'altrettanto accurata e singolare eredità delle sue umili vesti:

Al vescovo Atanasio date una delle mie vesti di pecora (*melote*) e il mantello su cui mi stendevo; me l'aveva dato nuovo e io l'ho consumato; al vescovo Serapione date l'altra pelle di pecora; voi tenete la veste di pelo¹⁴.

Tre vesti sono, dunque, lasciate in eredità da Antonio. L'ultima (la veste interiore di pelo) è consegnata ai fratelli monaci, a significare l'ascesi che dovranno perpetuare nell'esistenza monastica, a sua imitazione. Le prime due, invece, la veste di pecora (*melote*) e il mantello, affidate ai due vescovi, lasciano trasparire una sorta di scambio simbolico degno di nota. La disposizione, infatti, che intenzionalmente richiama la celebre consegna da parte di Elia a Eliseo¹⁵, grazie alla quale il discepolo fedele potrà continuare la sua attività profetica e taumaturgica, mostra un passaggio decisivo in ordine al riconoscimento del lascito di Antonio, a completamento di quanto accennato circa le inconsuete indicazioni per la sepoltura. Se, per un verso, sono i due vescovi a rivendicare per loro stessi l'autorità indiscussa di Antonio, a tutela del proprio operato, per altro, è degno di nota il fatto che sia stato Antonio stesso a mettere, attraverso questo gesto altamente simbolico, la sua stessa eredità nelle loro mani. Da un lato, dunque, è l'autorità ecclesiastica a fare propria l'imponente eredità monastica, in ordine al rilancio stesso della vita cristiana nel trapasso d'epoca; dall'altro, è Antonio a scegliere deliberatamente la stessa autorità quale suo affidabile esecutore testamentario.

Ma, curiosamente, non si tratta di un dono univoco, per riconoscimento dello stesso Antonio. All'eredità offerta, infatti, si aggiunge una sorta di restituzione. Il mantello consunto trasmesso al vescovo di Alessandria

¹² *Vita*, 91,2.

¹³ «Seppellite voi il mio corpo, nascondetelo sotto terra e osservate quello che vi ho detto, cosicché nessuno, tranne voi soli, conosca il luogo dove è deposto» (*Vita*, 91,7).

¹⁴ *Vita*, 91,8-9.

¹⁵ Cf 2 Re 2,13-14.

non è altro, in verità, che la riconsegna del dono un tempo ricevuto¹⁶. Come fa notare A. De Vogüé, si tratta di un passaggio simbolico di grande rilievo in riferimento al chiarimento dei rapporti tra autorità ecclesiastica e tradizione monastica, all'interno di un'evidente transizione epocale. Tale movimento di "andata e ritorno"

è indicativo di quanto il monachesimo, nella figura del suo archetipo, dona e restituisce alla Chiesa. Depositaria della Tradizione, la gerarchia offre al monaco una dottrina sempre nuova. Ricevuta, per così dire, allo stato grezzo, essa passa attraverso la vita ed è con l'usura della pratica, dell'esperienza, della santità che ritorna come un tesoro di cose antiche e nuove¹⁷.

D'altra parte, offerto alla fine della vita, questo lascito illumina anche l'inizio della vocazione di Antonio. Ancora diciottenne aveva, infatti, ricevuto dalla Chiesa la Parola della vocazione divina, curiosamente nell'unica celebrazione ecclesiale di una liturgia domenicale, menzionata nell'opera. Alla fine della sua esistenza quella stessa Parola è restituita, a sua volta, alla Chiesa nella preziosità della forma testimoniale. Il legame tra la Chiesa e il monachesimo attraverso il tema della reciproca consegna di una testimonianza che dà vita e fa vivere non poteva essere più forte.

In tale luce, però, si comprende anche il singolare ammonimento circa il divieto di divulgazione del luogo della sua sepoltura. Oltre all'evidente ulteriore e assai elogiativa reminiscenza biblica legata alla morte di Mosè e alla sua sepoltura ignota presso le steppe di Moab¹⁸, come alla polemica contro la tradizione egiziana di imbalsamare morti e custodirli nelle case, risulta chiaro l'intento di Atanasio, che si intreccia a doppio filo con l'intenzione stessa di Antonio. Ne emerge il fatto degno di nota che la premura dell'intera narrazione non sarebbe la mera celebrazione di un uomo, ma, per suo tramite, della possibile vita di ogni credente. Di tal sorta, anche il deserto non può essere inteso in se stesso come un luogo di santità. Semmai è il luogo infestato dai demoni, in attesa di essere civilizzato e trasfigurato dagli eremiti. È il deserto che da spaventoso luogo di tentazione si trasforma, secondo il filo rosso della tradizione biblica, quale luogo

¹⁶ Non è possibile precisare storicamente questo passaggio. Di fatto, si narra che, a partire dal ritorno dal primo viaggio ad Alessandria, vale a dire all'incirca dal 311, Antonio vestiva in tal modo. Cf *Vita*, 47,2.

¹⁷ A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. I, Cerf, Paris 2014, 74.

¹⁸ Cf Dt 34,6.

di intimità, di sorprendente ripresa. Coerentemente, pertanto, Atanasio, dopo la morte di Antonio, può avviare alla conclusione il suo racconto:

Ciascuno di quelli che hanno ricevuto la pelle di pecora del beato Antonio e il suo mantello consumato custodisce queste vesti come un grande tesoro. Quando le guardano, è come se portassero con gioia i suoi comandamenti¹⁹.

Non si può fare a meno di evidenziare il «come se» di Atanasio. Trasparentemente, esso non si riferisce soltanto alle reliquie dell'«uomo di Dio», da venerare con sacro timore, quanto alla sua presenza incarnata nella vita di chi lo imita. In tal modo, non solo, come ha intuito Gregorio di Nazianzo, Atanasio avrebbe scritto «sulla vita del divino Antonio per dare regole alla vita monastica in forma di narrazione»²⁰, ma anche e al di sopra di tutto, per offrire un modello di vita per tutti i cristiani, nella singolare transizione che sperimentavano. Pertanto, ciò che si è vissuto nel deserto non può limitarsi a quel luogo, ma può essere realizzato nella città e nel villaggio, ugualmente assetati, a quell'epoca, di una novità di vita. In tal modo, «Atanasio mette dunque a frutto il lascito di Antonio, redigendo una biografia che comincia dal deserto, ma non vi si esaurisce». Pur attraverso e, nondimeno, oltre esso, «mirava ad un effetto più vasto nel cristianesimo della tarda antichità»²¹. A tale effetto dovremo ora accennare brevemente. In ogni caso *La Vita di Antonio* appare nella sua essenza una sorta di manifesto teologico e spirituale per la posterità, col sigillo di garanzia della gerarchia ecclesiastica, ma insieme, indubabilmente, quale frutto dell'acuta e lungimirante lettura dei tempi da parte di essa. Discernimento e manifestazione dei pensieri diventeranno gli strumenti indispensabili per la novità di vita proposta.

¹⁹ *Vita*, 92,3.

²⁰ Il testo è contenuto nell'encomio per Atanasio, attorno al 380: GREGORIO DI NAZIANZO, «Orazione 21,5», in ID., *Tutte le orazioni*, a cura di C. MORESCHINI, Bompiani, Milano 2002², 511.

²¹ P. GEMEINHARDT, *Antonio. Il monaco che visse nel deserto*, Il Mulino, Bologna 2015, 131.

2. *Le sorprese di un paese straniero*

L'Egitto del IV secolo doveva riservare ai suoi visitatori significative sorprese. È quanto appare con il candore tipico ma insieme con la profondità che contraddistingue questa singolare letteratura, fra i *Detti* dei Padri del deserto:

Il padre Giovanni raccontò: «Ci recammo un giorno dalla Siria a trovare padre Poemen, e volevamo interrogarlo sulla durezza di cuore, ma l'anziano non conosceva il greco e non vi era l'interprete. Vedendoci rattristati, l'anziano cominciò a parlare in lingua greca»²².

La domanda è indubitabilmente tra quelle essenziali che individuano l'arte del discernimento: in cosa consiste la durezza del cuore? Che cosa lo rende tale? Vale a dire, il suo bene e il suo male dove risiedono? La sua pratica buona e la sua contraffazione come si riconoscono? Tuttavia, v'è un aspetto ulteriore da rimarcare. È il fatto che la domanda sulla consistenza del cuore doveva aver preso una rilevanza formidabile all'epoca, per essere cercata fuori dalla propria regione ed esser registrata dall'intera letteratura del deserto. In altri termini, ciò che sorprende, oltre l'urgenza della domanda, è il fatto che la sua risposta meriti un viaggio e venga cercata altrove. In tal senso il miracolo di Poemen non sarebbe tanto il fatto di poter rispondere in greco a coloro che lo interrogavano, quanto ben più profondamente che proprio da quella regione, da quella esperienza particolare, si potesse raccogliere una risposta adeguata ad una domanda tanto urgente.

Questo particolare, senz'altro un po' bizzarro, rivela tuttavia il rilievo effettivo che l'esperienza monastica d'Egitto ebbe in merito non solo alla questione del discernimento, ma più in generale del «dibattito sul sacro»²³, entrato nella sua fase decisiva nell'età costantiniana. Come argomenta P. Brown, «la crescita esuberante del movimento ascetico non rappresentava il prodotto di una tradizione “nazionale”, monolitica, chiusa. Si trattava di una rielaborazione insolitamente abile e coerente – in condizioni assai peculiari – dei temi di una *koiné* che abbracciava tutto il Mediterraneo». In tal modo l'Egitto del IV secolo «divenne uno “splendido teatro” in cui i temi fondamentali sviluppati nelle comunità cristiane del III secolo

²² L. MORTARI (ed.), *Vita e detti dei Padri del deserto*, Città Nuova, Roma 1997, 415.

²³ Si veda per questo P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2001, 3-35.

finirono per essere messi in scena con chiarezza e gusto inimitabili di fronte a un pubblico costituito da tutte le classi e tutte le regioni del mondo romano»²⁴.

Più in particolare, è come se la luce inattesa di un luogo aspro come il deserto avesse permesso il fiorire di temi in qualche modo già cercati nelle comunità cristiane del III secolo e riemersi nella loro urgenza, quale risposta al crollo di ormai vecchie solidarietà. Si tratta, in altri termini, di una riconosciuta "crisi" di una sapienza che ha invocato, a sua volta, una sapienza della crisi stessa, per poterla ultimamente attraversare.

È per tale via che, come annota finemente Atanasio, «il deserto divenne una città di monaci che avevano abbandonato i loro beni e si erano iscritti nella cittadinanza dei cieli»²⁵. Lo è diventato perché, in qualche modo, in quel luogo si è costituito un corpo nuovo, invocato da tempo, che si riconosce ed è riconosciuto come tale, in virtù di un linguaggio nuovo in grado di esprimere e veicolare un'esperienza inedita e, tuttavia, senza soluzione di continuità rispetto al passato.

Il deserto, dunque, restituiva linfa ad un rapporto perduto o incrinato nelle contrarietà del mondo. E lo faceva legando strettamente due temi, quello del demoniaco e quello della conoscenza di sé. Come ancora annota P. Brown, il demoniaco «non rappresentava semplicemente tutto quello che era ostile *all'uomo*», ma anche «tutto ciò che era anomalo e incompleto *nell'uomo*»²⁶. È, dunque, certo la presenza del Nemico, ma anche il segno di un'interiorità profonda ferita, colma di istanze tutte da decifrare. È quanto troviamo più originariamente nella *Vita di Antonio* e in particolare nel suo grande discorso ai monaci.

3. *Il discorso ai monaci e la sua eredità*

Sorprende che il grande discorso ai monaci abbracci ben 28 capitoli della *Vita*²⁷, quasi un terzo del racconto. Accade alla fine del terzo periodo dell'esistenza del santo eremita. Dopo vent'anni ininterrotti di reclusione in un fortino abbandonato, continuamente messo alla prova dai demoni, il grande monaco emerge dalla sua solitudine intatto e trasfigurato: «An-

²⁴ P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, 109-110.

²⁵ *Vita*, 14,7.

²⁶ P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, 120.

²⁷ Cf *Vita*, 16-43.

tonio uscì come iniziato ai misteri di un santuario e come ispirato dal soffio divino»²⁸. Il santuario cui ha avuto singolare accesso tramite l'ascesi (*askêsis*) e il ritiro (*anachóresis*) è la sua interiorità. Ma egli non vi è entrato a motivo di uno sforzo puramente personale, quanto in virtù della grazia di Dio, secondo il celebre testo paolino, citato opportunamente da Atanasio: «Non io, ma la grazia di Dio che è con me»²⁹. La Parola, dunque, e non altri criteri diventa lo snodo per la lettura degli eventi.

Cosa, dunque, sta a cuore ad Antonio dopo vent'anni di silenzio? E, d'altra parte, cosa Atanasio intende farci conoscere di lui, in riferimento alla transizione in atto?³⁰ Dopo una contenuta introduzione esortativa alla perseveranza nell'ascesi, sorprende come l'intero discorso trovi il suo *focus* sopra un unico tema: «Abbiamo dei nemici terribili e pieni di risorse, i demoni malvagi³¹; contro di loro è la nostra lotta»³². Tuttavia la riflessione di Antonio non si attarda e, a mio parere, significativamente sui temi più gravi e adatti «ad altri più grandi di noi» della natura, della varietà e del numero dei demoni. Di fatto, afferma una ben altra urgenza: «Quel che è ora necessario e indispensabile è soltanto conoscere gli espedienti che utilizzano contro di noi»³³. In altri termini, la questione decisiva è precisamente quella del discernimento degli spiriti (*diákrisis tôn pneumáton*), vale a dire come li si possa distinguere nella percezione di sé e nell'agire concreto dell'uomo. Pertanto, la questione dei demoni e quella correlativa

²⁸ *Vita*, 14,2.

²⁹ 1 Cor 15,10 in *Vita*, 5,7. L'ininterrotto lavoro della grazia nella vita del santo monaco è continuamente sottolineata. Si veda per questo *Vita*, 7,1; 10,3; 34,3; 38,3; 58,4; 62,2; 80,6; 83,2; 84,1.

³⁰ È chiaro che questi due lati della questione, il vero desiderio di Antonio e le convinzioni di Atanasio sono inseparabili nel testo. Ma, oltre la verità storica delle attribuzioni, è ancora una volta più interessante il fatto che stiano insieme e non li si possa scindere come due aspetti di un unico tentativo di ripresa nella novità del contesto storico e culturale. Per questo, oltre alla già menzionata e ormai classica *Introduzione* di G.J.M. Bartelink all'edizione critica della *Vita*, si può utilmente vedere, se pur relativamente al solo tema specifico dell'ascesi, ma all'interno di una pregevole operazione di rilettura di questo inscindibile doppio, il lavoro di A. MONTANARI, «“Che cosa fate più di noi?”». *Ascesi cristiana e novità dell'Evangelo*, in G. ANGELINI - A. MONTANARI - C. SIMONELLI - C. VAIANI, *Ascesi e figura cristiana dell'agire*, Glossa, Milano 2005, 9-51.

³¹ Circa la demonologia della *Vita di Antonio* rimandiamo a A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 58-65.

³² *Vita*, 21,2-3.

³³ *Vita*, 21,5.

del discernimento degli spiriti appaiono come il punto nevralgico dell'intera narrazione. Pur in assenza di una precisa elaborazione teorica, l'argomento è riletto non solo come l'aspetto apicale della vita del grande eremita, la sua lezione e la sua eredità, ma anche quale preminente premura di Atanasio, in ordine alla lettura della transizione in atto dell'epoca.

Del lungo intervento che si sviluppa senza una logica totalmente visibile³⁴ merita raccogliere, in ordine al riconoscimento di un'originaria istruzione della qualità del discernimento degli spiriti, tre elementi essenziali, che, di fatto, salvo migliore giudizio, costituiscono la trama profonda del discorso e che, a motivo della doppia autorevolezza dello scritto (la vita del santo monaco e il grande vescovo Atanasio), faranno scuola, offrendo un paradigma solido e imprescindibile nel tempo³⁵. Il primo aspetto concerne una sorta di fenomenologia della manifestazione demoniaca, il secondo, la determinazione fondamentale da avere a suo riguardo, in ragione del riconoscimento del primato di Dio. Infine, è da rilevare l'accurata elaborazione dei criteri di discernimento in merito. A costo di qualche indebita semplificazione, si potrebbe dire che i tre snodi raccolgono tre esperienze/conoscenze essenziali dell'uomo spirituale: circa l'agire dei demoni, di Dio e delle risonanze in noi, dunque, della conoscenza di sé. Si tratta degli elementi in gioco da sempre nel discernimento degli spiriti e che ritorneranno puntualmente nelle sintesi e nei rilanci successivi, anche in Ignazio di Loyola.

Il primo aspetto, dunque, concerne il tentativo di elaborazione di una sorta di fenomenologia delle manifestazioni demoniache e dei suoi effetti nell'uomo. Ciò che in sostanza le contraddistingue sono l'inganno e la finzione, descritte accuratamente in tutto il loro armamentario: dai piaceri, alle false manifestazioni di potenza con «corpi giganteschi ed eserciti nemici»³⁶, alla simulazione del bene³⁷, alla falsa previsione del futuro³⁸. Nella testimonianza di Antonio, infatti, i demoni «giocano come se fos-

³⁴ Per un'ipotesi di lettura dell'articolazione interna del discorso, tra le possibili rimandiamo a P. GEMEINHARDT, *Antonio. Il monaco che visse nel deserto*, 84-91.

³⁵ Sarà proprio Giovanni Cassiano a mettere sotto l'alto patronato di Antonio la sua celebre conferenza sul discernimento GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci*, II, 2-4, 103-108.

³⁶ *Vita*, 23,3.

³⁷ *Vita*, 25; 27,4.

³⁸ *Vita*, 31-34.

sero sul palcoscenico, mutano aspetto, spaventano i bambini apparendo loro come una moltitudine e assumendo forme diverse»³⁹. In sostanza, la simulazione riguarda il modo di intendere il bene della vita o, per altro verso, l'intento di seminare terrore, smentendo la promessa di Dio. In tal modo, gli impulsi, i fantasmi e le inclinazioni che emergono dal cuore dell'uomo, da ciò che è ostile a lui o quale segno del suo limite, della sua anomalia e incompletezza che fa sperimentare una profonda solitudine – come è accaduto ad Antonio fin dall'inizio della sua avventura eremitica – vorrebbero concludere all'idea che il vivere non è un bene. Ad un certo punto non si ha più la serena impressione di essere al sicuro, garantiti a fronte degli eccessi imprevedibili degli estremi. Una questione antica, peraltro, segnalata con particolare intensità dalla letteratura sapienziale, segnatamente nelle vicende di Giobbe e Qoèlet. Tuttavia, tale inganno da parte dei demoni ha per radice la loro radicale impotenza, come pure la paura di essere smascherati e vinti⁴⁰.

Di qui l'identificazione, in secondo luogo, della determinazione essenziale per poterli affrontare che consiste, di fatto, nel non averne mai paura. Tale invito attraversa, di fatto, l'intero racconto della *Vita*⁴¹. E ciò appare possibile in ragione del riconoscimento del primato di Dio e in modo particolare dell'incarnazione di Cristo. È, infatti, «con la venuta del Signore» che «il Nemico cadde e i suoi poteri furono ridotti all'impotenza»⁴². Tuttavia non si tratta di un puro riconoscimento servile o mercantile della potenza sovrana di Dio, quanto del legame che essa sa suscitare e che si manifesta e persiste dentro la pratica della preghiera e dell'ascesi. È proprio rimanendo legati a Dio che il timore dei demoni si affievolisce, dal momento che precisamente tale legame permette di accedere alla giusta visione di essi, di valutarne l'effettiva consistenza e rilevanza.

Pertanto, contro il timore dei demoni si afferma un altro principio decisivo che alimenta il senso di tutta la vita del monaco e del cristiano in generale. La vera questione diventa quella del timore di Dio:

³⁹ *Vita*, 28,9.

⁴⁰ «Siccome non possono far nulla, si limitano a minacciare. Se non fossero impotenti, non indugerebbero, farebbero subito il male» (*Vita*, 28,6).

⁴¹ Cf *Vita*, 23,2-3; 24,4.7.9; 27,5; 28,8; 30,1; 35,3.

⁴² *Vita*, 28,1.

Solo Dio, dunque, bisogna temere, bisogna disprezzare invece i demoni e non averne alcun timore [...] una vita retta e la fede in Dio sono un'arma potente contro di loro⁴³.

Accanto a ciò Antonio compie un terzo passo decisivo illustrando anche dei criteri essenziali per il discernimento degli spiriti. Tali criteri passano non tanto per un'istruzione esteriore circa la loro natura, quanto per la conoscenza di sé e la risonanza del loro passaggio nell'anima umana. Il tema dell'esperienza personale qui assume un significato assai importante. Antonio, infatti, non parla in termini generali e astratti. Piuttosto, a partire dalla propria esperienza. È da essa che, senza idealizzarla, trae una fenomenologia affidabile per la pratica comune del discernimento. La scoperta di quanto appartiene a Dio o è la sua contraffazione è tutt'altro che una deduzione da principi universali. Piuttosto accade come realtà eccedente all'interno di una conoscenza concreta che si realizza nell'esperienza del singolo. È, d'altra parte, quanto registrerà anche Ignazio di Loyola. Dunque, è per questa singolare via e non senza una apprezzabile ampiezza⁴⁴ che Antonio descrive le risonanze della «visione dei santi»⁴⁵ e dei demoni. A conferma della rilevanza capitale del tema, persino in chiusura del grande discorso il santo monaco cerca di riassumerne gli elementi essenziali e di fissarne risolutivamente la domanda che lo contraddistingue:

Questo vi serva quale segno perché non ne abbiate timore: quando appare una visione, non si ceda al panico, ma di qualunque genere essa sia, per prima cosa si domandi, pieni di coraggio: «Chi sei e da dove vieni?». Se la visione viene dai santi, ti rassicureranno e cambieranno in gioia la tua paura; se si tratta di una visione diabolica, invece, si indebolirà subito vedendo la tua forza d'animo, perché anche solo il domandare: «Chi sei e da dove vieni» è segno di un animo rappacificato. Così Giosuè, figlio di Nun, interrogò e venne a sapere chi gli stava davanti e il Nemico non riuscì a tenersi nascosto a Daniele che lo interrogava⁴⁶.

In breve, la paura, la desolazione, la ristrettezza, l'illusione, la chiusura autoreferenziale, la simulazione, diventano risonanze concrete nell'anima

⁴³ *Vita*, 30,1-2.

⁴⁴ Cf *Vita*, 22; 35-36; 43.

⁴⁵ L'uso del termine («i santi»), secondo l'accezione contenuta nella LXX (cf Es 15,11; Tb 8,15; Gb 15,15; Sal 88,6 ecc.) designa gli angeli e non gli uomini. Si tratta, dunque, della risonanza dell'anima in riferimento all'incontro con Dio.

⁴⁶ *Vita*, 43,1-3.

dell'azione propria del Nemico. Al contrario, la pace, la luminosità, l'agio della profondità, l'apertura del cuore attraverso la manifestazione dei pensieri sono segni della presenza di Dio. La domanda propria, invece, è l'insuperabile quanto necessario interrogativo circa i propri pensieri, vale a dire l'incessante apertura di un varco circa la propria interiorità.

4. «Perché l'anima trovi il suo ritmo»

Quale, dunque, l'essenza del discernimento degli spiriti così come esce dalla testimonianza di Antonio, finemente raccolta da Atanasio quale sorta, di fatto, di primo manifesto teologico-pratico? È curioso notare che l'espressione "discernimento degli spiriti" non appaia che quattro volte in tutta l'opera di cui tre, abbinata al termine "carisma"⁴⁷. Tale abbinamento, assai significativo, illustra chiaramente il fatto che non si tratta di una pura tecnica da imparare, quanto, parimenti e non in modo alternativo, di una grazia da invocare. Si tratta, infatti, della grazia di un metodo con un processo proprio, il cui tratto decisivo è la dimensione di esperienza: da essa proviene e ad essa fa ritorno, dandole forma concreta. Invano se ne cercherà una definizione più articolata all'interno della formulazione di un linguaggio tecnico. Per questo ci vorrà tempo⁴⁸. Piuttosto, esso si lascia descrivere dal suo esercizio, i cui elementi essenziali sono almeno tre: la consapevolezza circa i propri pensieri, la loro manifestazione e l'insieme delle pratiche che, in un certo modo, lo abilitano. È, così come appare, un vero e proprio processo conoscitivo che concerne la conoscenza di sé, dell'azione del Nemico, del vero bene, di Dio e della sua volontà, in vista di una decisione di ciò che è bene nella circostanza concreta, investendo la totalità dell'esperienza umana.

Quanto ai pensieri, si tratta di ciò che affiora al cuore, dal silenzio del deserto e di una cella. Ciò che non è immediatamente analizzabile nella molteplicità incoerente di fatti, parole, relazioni, oggetti lo diviene appun-

⁴⁷ Cf *Vita*, 22,3; 38,5; 88,1. L'espressione ricorre anche in 44,1, associata al termine grazia (*charis*). Le prime due ricorrenze appartengono al grande discorso di Antonio. Vi si riferiscono precisandolo come dono dello Spirito in ordine alla conoscenza di «ciò che riguarda i demoni» in virtù della preghiera e dell'ascesi. Nelle altre due appare piuttosto quale dono elargito ad Antonio, in virtù della sua vita santa.

⁴⁸ Si veda, per questo, il tentativo di definizione operato nel VII secolo da GIOVANNI CLIMACO, «Discorso XXVI/1/2», in ID., *La scala*, Qiqajon, Magnano 2005, 353-399.

to nella forma dei pensieri. Tali sono i *loghismoí*, non qualcosa di puramente mentale, quanto una realtà composita: fantasmi, impulsi, desideri, valutazioni, sentimenti, abbozzi di ragionamento, a partire dalla realtà, di cui occorre prendere consapevolezza. Ma nella fatica ad interpretarli, occorre manifestarli agli anziani. È, infatti, nel faticoso esercizio del racconto/dialogo che si rappresentano parole, cose, risonanze interiori e affetti e, per loro tramite, si smascherano le apparenze, cogliendo la realtà quale sorta di affioramento dentro il processo stesso, nel continuo confronto con la Parola vera di Dio. Sta qui l'essenza dell'adagio comune contenuto nei *Deti*: «Abbà, dimmi una parola!». Siamo lontani da un rimando ad una conoscenza autoriferita. Piuttosto, la richiesta era fatta alla riconosciuta capacità dell'anziano di far risuonare, tramite il dialogo e, ancor più la sua testimonianza di vita, la Parola di Dio. Assai rappresentative, a tal riguardo, sono le parole di Antonio nell'attacco memorabile del suo grande discorso ai monaci:

Le Scritture sono sufficienti alla nostra istruzione, ma è bello esortarci vicendevolmente nella fede e incoraggiarci con le nostre parole. Voi, dunque, come figli, portate al padre quello che sapete e ditemelo; io più anziano di voi, vi affiderò quello che so e che ho imparato dall'esperienza⁴⁹.

In tal modo, si parla dei pensieri e ai pensieri, replicando loro attraverso la Parola. È, dunque, nel silenzio del deserto e nella loro manifestazione agli anziani che essi divengono riconoscibili, nella loro origine e nei loro effetti, nella loro logica complessiva. Come ha acutamente osservato G. Coilleau, «il discernimento comincia tra l'io apparente e l'io reale che diventa la trama della vita [...]. Nel flusso dei pensieri allora appare ciò che è proprio e ciò che è estraneo». E per tale via il discernimento dei pensieri diviene un «discernimento delle presenze»⁵⁰, di ciò che è di Dio e di ciò che non lo è, ma anche e soprattutto, del riconoscimento della sua presenza, della sua inconfondibile voce. Nella vicenda di Antonio tutto ciò appare con evidenza. Se, ancora giovane, al termine di una lotta devastante contro i demoni chiede a Dio, «dov'eri?»⁵¹, ormai anziano, nell'ultimo passaggio al «deserto interiore», non rimane più turbato dalla voce che lo

⁴⁹ *Vita*, 16,1-2.

⁵⁰ G. COUILLEAU, «Uomini di discernimento», in ID., *Abba, dimmi una parola. La spiritualità del deserto*, Qiqajon, Magnano 1989, 269-282: 274-276.

⁵¹ *Vita*, 10,2.

interroga («Antonio, dove vai? E perché te ne vai?») «quasi fosse abituato ad essere chiamato in quel modo»⁵². È chiaro che qui il discernimento diviene riconoscimento abituale di una presenza. Anche questo tratto si troverà persistente e meglio articolato nella rielaborazione di Ignazio di Loyola, come nel suo stesso racconto autobiografico.

Tuttavia non basta neppure fermarsi a questo. Il discernimento non è una pura tecnica e tanto meno una magia. Il riconoscimento delle presenze si affina necessariamente dentro delle pratiche (*politeiai*) che regolano la vita, la individuano, la determinano. I tempi della preghiera, le norme ascetiche circa il digiuno, il lavoro, l'ospitalità non si riducono, infatti, a esercizi meramente volontaristici, ma illustrano una vita, manifestandone la sua qualità interiore. In altri termini è la pratica dell'esistenza cristiana, della vita secondo lo Spirito che rende possibile il discernimento degli spiriti nel quale è coinvolto l'uomo intero: corpo e anima, cuore e immaginazione, ragione e sensibilità. In questo senso il discernimento può essere inteso nella cifra sintetica della ricerca di un "ritmo proprio dell'anima".

Nel quarto e ultimo periodo della sua vita, ritiratosi nuovamente e ulteriormente nel «deserto interiore», su di «un monte altissimo», Antonio non può sfuggire al carisma della paternità spirituale. Ai fratelli che venivano a trovarlo da ogni parte del deserto raccomanda gli elementi essenziali di tali pratiche:

di avere fede nel Signore, di amarlo, di tenersi lontani dai pensieri impuri e dai piaceri della carne e, come sta scritto nel libro dei Proverbi, di non lasciarsi ingannare dalla sazietà del ventre, di fuggire la vanagloria, di pregare incessantemente, di recitare prima e dopo il sonno, d'imprimere nel loro cuore i precetti delle Scritture, di ricordare le opere dei santi affinché l'anima, ricordando i comandamenti, si regolasse sul loro zelo (*rythmizesthai ten psychèn*)⁵³.

L'espressione unica usata da Atanasio – *rythmizesthai ten psychèn*⁵⁴ – è quanto mai curiosa e indicativa, tra l'altro, in un contesto nel quale ancora

⁵² *Vita*, 49,2.

⁵³ *Vita*, 55,2-3.

⁵⁴ L'espressione ricorre più volte nella lettera di Atanasio *Ad Marcellinum in interpretationem psalorum*, assai popolare nell'antichità cristiana. All'amico Marcellino, provato dalla malattia, il patriarca racconta quanto a sua volta aveva raccolto da un monaco esperto della vita spirituale. I Salmi sono letti come un singolare «libro degli affetti», una sorta di specchio in grado di esprimere e orientare il sentire interiore, di dare «ar-

ritorna il tema del discernimento attraverso il riferimento alla citazione paolina dell'«esaminate voi stessi, giudicate voi stessi»⁵⁵. Essa può essere assunta quale cifra sintetica del modo di intendere il processo del discernimento degli spiriti. Il verbo *rythmizein* significa precisamente regolare, mettere ordine, ma anche educare, dare una nuova forma. E nell'antichità, il «ritmo» (*rythmos*) più che un movimento regolare, indicava la «forma distintiva», la «proporzione» e la «disposizione»⁵⁶ assunta da ciò che è fluido, mobile o modificabile. Indicava «il particolare modo di scorrere» derivante «da una sistemazione sempre soggetta a cambiamento»⁵⁷.

Non è certo possibile desumere troppo da queste indicazioni, per quanto suggestive. Come abbiamo già accennato, siamo lontani da una definizione precisa. La categoria rimane ancora fluida e indefinita, piuttosto descritta nel suo processo. Nondimeno, senza stabilire facili concordismi o legami apprezzabili, ma non del tutto verificabili con la cultura diffusa nel tempo, ne emerge un possibile chiarimento significativo anche per il seguito. Discernere non è trovare, riconoscere la giusta disposizione, la vera configurazione di sé all'interno di una realtà sempre soggetta a cambiamento? Non è l'esserci in chiave determinata del soggetto, personale ed ecclesiale, il modo per non far scomparire la vita in un concetto? È quanto ritroveremo anche in Ignazio di Loyola.

III. L'ORIGINALE SINTESI DI IGNAZIO DI LOYOLA

Del grande e insostituibile apporto di Ignazio di Loyola al tema del discernimento degli spiriti ci limiteremo, secondo la logica dell'indagine avviata, a sondare solo due aspetti. Il primo concerne l'illustrazione,

monia alla propria anima» e condurla «dalla dissonanza all'accordo». Cf ATANASIO DI ALESSANDRIA, *L'interpretazione dei Salmi*, Monastero di Bose, Magnano 1995.

⁵⁵ *Vita*, 55,6. Cf 2 Cor 13,5.

⁵⁶ Un importante studio al riguardo si trova in E. BENVENISTE, «La nozione di «ritmo» nella sua espressione linguistica», in Id., *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 2010, 390-400. È anche a partire da queste pagine che R. Barthes ha elaborato stimolanti riflessioni, non lontano dal nostro tema, circa il vivere comune e l'abitare gli spazi quotidiani, nel suo primo corso alla cattedra di semiologia generale, presso il prestigioso *Collège de France*, nel quale insegnerà fino alla morte. Cf R. BARTHES, *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Éditions du Seuil / Imec, Paris 2002.

⁵⁷ E. BENVENISTE, «La nozione di «ritmo» nella sua espressione linguistica», 396.

in qualche modo, della sua presa di coscienza rispetto all'epoca, vale a dire dell'intuizione di una mancanza, di una perdita e, in ragione di essa, dell'emergere di una premura in grado di riorientare la sua stessa esistenza. Il secondo aspetto vorrebbe enucleare, invece, la sua novità, il suo apporto originale al tema: la proposta degli *Esercizi spirituali*.

1. *L'invito all'esperienza*

Evidentemente l'elaborazione del tema da parte di Ignazio di Loyola non consiste in una novità assoluta. Per molti aspetti egli non fa che riprendere quanto l'antica tradizione dei Padri, evocata nel manifesto della *Vita* di Antonio, aveva indicato. Tuttavia, egli, come Antonio e coloro che fecero allora del deserto una città, si trovò a vivere su un crinale storico significativo⁵⁸.

In una stagione in cui il tema del soggetto e di quanto sperimenta sul versante dell'interiorità, nel rapporto con la religione, vira, soprattutto sotto l'influsso della *Devotio moderna*, su una tonalità più affettiva, torna ad assumere un'importanza capitale la questione del discernimento. Lo diviene, in particolare, a fronte di una teologia di scuola sempre più irrigidita e astratta, incapace di fornire chiavi per l'interpretazione della vita come della realtà.

Di tale consistenza, infatti, è la domanda d'avvio di Ignazio, ben messa in rilievo nelle prime pagine dell'*Autobiografia*, raccolta dal padre Ludovico Gonçalves da Câmara, a partire dal 4 agosto del 1553.

Nella celebre convalescenza in seguito alla ferita di Pamplona, egli prende via via consapevolezza di una «differenza» (*diferencia*), che chiede di essere spiegata, tra «le cose del mondo», in cui «provava grande piacere», ma per le quali presto «si ritrovava arido e scontento» e i pensieri circa le imprese compiute dai santi, i quali, «anche dopo averli abbandonati lo lasciavano soddisfatto e allegro»⁵⁹. È chiaro che per Ignazio il punto di

⁵⁸ Una complessa, ma intrigante lettura della posta in gioco dell'epoca si trova in una conferenza che E. Przywara tenne nel 1940 e pubblicò nel 1956 in occasione del 400° anniversario della morte di Ignazio, recentemente ripresentata a cura di J.L. Narvaja. Cf E. PRZYWARA, «Tra Faust e don Chisciotte. Il "teologumeno spagnolo"», *La Civiltà Cattolica* 4014 (2017) 474-485. Irrinunciabile, a questo riguardo, è anche la monumentale tesi dottorale di D. BERTRAND, *La politique de s. Ignace de Loyola*, Cerf, Paris 1985.

⁵⁹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Racconto di un pellegrino*, Città Nuova, Roma 2004, 8,63-64.

avvio in ordine alla valutazione circa l'agire concreto è strettamente connesso al tema del sentire. Nella mutevolezza della percezione la domanda decisiva diventa, pertanto, come sia possibile prestare attenzione alla *differencia* sperimentata, pervenendo all'elezione concreta, non prima, tuttavia, di aver riconosciuto in essa la «mozione» di Dio o meno, vale a dire una significativa modificazione del paesaggio interiore, in grado di suggerire una direzione al dinamismo proprio della scelta. Il discernimento si rende, quindi, possibile alla luce di un evento che suscita una risonanza degna di essere raccolta e adeguatamente nominata.

Tuttavia, accanto al riconoscimento della domanda decisiva, v'è anche la consapevolezza di una mancanza, di una sorta di perdita, come se, per un certo verso, si fossero smarrite o logorate le chiavi di accesso alla questione, la grammatica fondamentale per la sua comprensione. Sta qui, salvo migliore giudizio, la presa di coscienza più rilevante di Ignazio circa l'epoca e l'intuizione di una propria missione.

È, in qualche modo, ancora il *Racconto del pellegrino* a manifestarne una traccia importante. Vi affiora, in particolare, nell'evocazione del processo subito a Salamanca, nel 1527. Invitato dai domenicani con i propri compagni, a rendere conto del «loro modo di vivere», si narra che il vice-priore rimase assai sconcertato della loro predicazione al popolo, in assenza di studi. La menzione del breve scambio intercorso è affatto indicativa:

«Ma allora che cos'è che predicate?». «Noi – disse il pellegrino – non predichiamo, ma parliamo con alcuni delle cose di Dio; per esempio, dopo i pasti, con quelle persone che ci invitano». «Ma – disse il frate – di quali cose di Dio parlate? Perché è proprio questo che vogliamo sapere». «Parliamo – rispose il pellegrino – ora di una virtù, ora di un'altra; e ciò per lodarle. Oppure di questo o quel vizio; e ciò per riprenderli». «Voi non avete istruzione – disse il frate – e parlate di virtù e di vizi? Di ciò nessuno può parlare se non per una di queste due vie: per studio, o per Spirito Santo. Per lettere no, quindi per Spirito Santo». Il pellegrino, a questo punto, restò un po' pensoso, perché non gli sembrava corretto quel modo di ragionare⁶⁰.

Nella considerazione di Ignazio c'è una conoscenza per esperienza che non separa scienza dello Spirito e scienza intellettuale, ma che appare del tutto rilevante. Tale modo di ragionare per contrapposizione da parte dei suoi interlocutori è, piuttosto, ciò che lo confonde e lo imbarazza, non ritenendolo un «modo corretto di ragionare». È proprio in questo non meglio

⁶⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, *Racconto di un pellegrino*, 65,113-114.

precisato imbarazzo che si coglie la perdita, lo scarto dell'epoca: qualcosa dell'accesso alla comprensione spirituale di sé che si è come smarrito o irrigidito dentro un linguaggio ormai logoro.

Ignazio non mette in discussione lo studio e per questo non ha alcuna pretesa di essere un predicatore, come pure non rifiuta di sottoporsi al giudizio della Chiesa, lasciandosi tranquillamente giudicare e mettere in carcere⁶¹. Il suo punto di partenza è, tuttavia, un altro. È, piuttosto, quello dell'esperienza. Non ritiene di parlare di dottrina, al modo dei teologi dotti, pur rispettandone l'autorità, tanto meno, benché accusato in tal senso, al modo degli *Illuminati* (*Alumbrados*) di sapore gnostico, quanto dell'incontro concreto, nudo, immediato, senza intermediari con Dio, che non si contrappone alla scienza. La *diferencia* che sperimenta negli eventi è l'irrinunciabile punto di avvio in ordine all'evidenza della stessa «volontà di Dio». Non si tratta di un ripiego sulla privatizzazione dell'esperienza, quanto il riconoscimento della singolare via d'accesso alla verità che permette al soggetto di nominare ciò che gli è proprio. Sotto questo profilo più che insegnare una verità, egli intende condividere un vissuto in grado di suscitare e dischiudere l'insuperabile e singolare altrui esperienza di Dio.

Di qui, nondimeno, sporge anche l'intuizione della missione che ha riorientato la sua esistenza. Ciò che gli sta a cuore, in un'espressione sintetica e assai rappresentativa, è, infatti, «aiutare le anime»⁶² a vivere l'esperienza di Dio, spingerle verso la profondità di questo rapporto, che accade

⁶¹ È Ignazio stesso in una lettera (15 marzo 1545) a Giovanni III di Portogallo, tra i più grandi benefattori della giovane Compagnia, a ricordare che in tutto subì undici processi oltre che la loro ragione: «Il motivo era perché, non avendo mai fatto io studi, si meravigliavano, specialmente in Spagna, che parlassi e conversassi a lungo di cose spirituali» (IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, ADP, Roma 2008, 1007-1008). Quanto al racconto di essi nel periodo di studi e apostolato ad Alcalá e Salamanca (1527-1527) si legga il *Racconto di un pellegrino*, 58-62 (Alcalá); 64-70 (Salamanca), 107-111; 112-119. Per una ricostruzione degli eventi storici cf C. DE DALMASES, *Il padre e maestro Ignazio. La vita e l'opera di sant'Ignazio di Loyola*, Jaca Book, Milano 1984, 113-127.

⁶² Per questo motivo il Pellegrino lascerà Salamanca dirigendosi verso Parigi, accogliendo la sentenza del processo inflittogli di non predicare più circa la distinzione riguardo il peccato veniale e mortale, se non dopo aver compiuto quattro anni di studio, ma, insieme, rifiutandosi di accettarla fuori dal territorio di giurisdizione della città. Infatti, «trovava grande difficoltà a restarsene a Salamanca, perché, con la proibizione di precisare quello che era peccato mortale o veniale, gli sembrava di avere la porta chiusa per *aiutare le anime*. Perciò decise di andare a studiare a Parigi» (IGNAZIO DI LOYOLA, *Racconto di un pellegrino*, 70-71, 119). Il corsivo è nostro.

ultimamente senza mediazioni, per la grazia di Dio che viene incontro all'uomo. Pertanto, il suo «conversare delle cose di Dio», come ha tentato di spiegare ai dotti domenicani, non ha lo scopo di presentare una propria teologia, quanto di introdurre a una relazione. Si tratta di un insuperabile racconto testimoniale in grado di raccomandarne e suscitare l'esperienza, così come, d'altra parte, gli *Esercizi* non sono tanto un libro da leggere, ma da praticare.

2. *La novità degli Esercizi spirituali*

Come il tema del discernimento degli spiriti così anche quello degli *esercizi* non è una novità assoluta. Ignazio ne riceve, di fatto, la nozione da una lunga tradizione che, affondando le sue radici nella filosofia antica (greca e latina), passa per la rilettura cristiana ad opera del primo monachesimo e giunge a lui, dopo essere stata correntemente impiegata lungo il Medio Evo⁶³. Nella sua sostanza tale pratica designa lo sforzo necessario per acquisire padronanza e abilità circa l'agire, dall'arte militare alla medicina, dalla musica all'eloquenza, ma più ampiamente essa illustra una vera e propria "arte di vivere", in ordine a una maggiore consapevolezza circa l'essere presente a Dio e a se stessi. È la pratica che fa da sfondo al tema stoico della *prosoché*, dell'attenzione, dell'essere teso verso qualcosa.

Al riguardo, per riassumere l'interessante stato della questione, da un lato, è da rilevare che non si tratta, di questa come di altre, di categorie desunte a piè pari dalla cultura di ambiente, quanto, più originariamente, dalla Scrittura. Come ha argomentato P. Hadot, «i primi monaci non erano persone colte, ma cristiani che volevano raggiungere la perfezione cristiana con una pratica eroica dei consigli evangelici e con l'imitazione della vita di Cristo»⁶⁴. Dall'altro, rimane indubitabile che, in seguito, nell'incontro con l'ampia produzione filosofica sul tema, si è operata un'effettiva accoglienza delle riflessioni, insieme ad un'accurata operazione di rielaborazione dei temi e delle categorie, a motivo di un evidente diverso quadro di riferimento spirituale. Rileviamo qui, per transenna, una traccia importante della questione decisiva, anche per l'oggi, circa il metodo

⁶³ Per questo sviluppo, fondamentale è il lavoro di P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Milano 2005.

⁶⁴ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, 86.

di rilettura della cultura-ambiente, fatto di un autentico e originale discernimento culturale, più che di un'acritica opposizione o assunzione di contenuti⁶⁵.

Qualcosa di simile, del resto è accaduto anche alla stesura del testo degli *Esercizi*. La sua articolata storia redazionale, infatti, mostra, in una visione complessiva, almeno un'evidente doppia stratificazione, ancora una volta all'interno di uno stretto dialogo con i fermenti della cultura del tempo. Dal brogliaccio sottoposto a verifica a Salamanca nell'estate del 1527⁶⁶ all'approvazione ecclesiastica definitiva di Paolo III, il 31 luglio 1548, molto è cambiato. Nel lungo percorso redazionale⁶⁷ si recensiscono, di fatto, testi diversi, cresciuti perlopiù in ragione dell'esperienza accumulata nella pratica concreta degli *Esercizi*, ma, soprattutto, dopo lo spartiacque della miliare tappa di studi a Parigi. In tale luce è chiaro che si tratta di un testo alla ricerca di un più preciso rigore nella marcia del tempo, ma non solo. Vi si riconosce, oltremodo, una sorta di scrittura plurale, marcata dalla premura esplicita di non perdere nulla di quanto essa è in grado di suscitare, sia nell'incontro concreto con le singole biografie, sia con le correnti culturali dell'epoca, soprattutto in riferimento all'impiego di alcuni termini che emergono, precisandosi nel tempo⁶⁸.

Ma oltre a questo, è importante rilevare per noi l'affinamento di un doppio dispositivo che, salvo migliore giudizio, costituisce la novità dell'apporto ignaziano al tema. Il primo riguarda la peculiarità delle pratiche proposte, il secondo la loro verifica. Quanto alla peculiarità delle pratiche, la prima delle «annotazioni per avere qualche idea degli esercizi spirituali» poste in esergo al testo vero e proprio, è già del tutto eloquente.

⁶⁵ Una acuta riflessione circa la ricezione e la elaborazione delle categorie in epoca patristica «tra debito e risemantizzazione», si trova in C. SIMONELLI, «Il cuore dell'uomo è abisso. L'umiltà e la sua controfigura», in G. MAZZOCATO (ed.), *Scienze della psiche e libertà dello spirito*, Messaggero, Padova 2009, 105-121.

⁶⁶ Cf IGNAZIO DI LOYOLA, *Racconto di un pellegrino*, 67,116.

⁶⁷ Una ricostruzione del testo degli *Esercizi* e della sua storia si trova nel primo capitolo della brillante tesi dottorale di S. ROBERT, *Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola*, Cerf, Paris 1997, 31-63.

⁶⁸ Circa l'influsso e la personalizzazione della riflessione teologica e filosofica in Ignazio, soprattutto in seguito agli studi parigini, si leggano opportunamente H. RAHNER, «Sant' Ignace théologien», *Christus* 202 HS (2004) 9-27; C. FLIPO, «Ignace philosophe», *Christus* 203 (2004) 315-324.

Con questo termine *esercizi spirituali* si intende ogni modo di esaminare la coscienza, «meditare contemplare, pregare... e altre attività spirituali». Al pari degli esercizi corporali si tratta di «modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati, e una volta che se n'è liberata, a cercare e trovare la volontà divina nell'organizzare la propria vita per la salvezza dell'anima⁶⁹.

La peculiarità, dunque, concerne un concreto «modo di procedere»⁷⁰ grazie al quale è orientata l'azione di colui che si esercita. Nessun racconto è anticipato di ciò che il soggetto vivrà. Nulla è svolto o narrato. Solamente, nella struttura stessa degli esercizi proposti, tra l'immancabile preghiera preparatoria, i preludi immaginativi, i punti di sviluppo del tema e la proposta dei colloqui, è indicata una strada da seguire, un metodo, la matrice di un pervenire alla relazione che non ha nulla di automatico. In tal senso, il sentiero tracciato non ha come scopo di forzare il rapporto, quasi una sorta di magia, quanto di «preparare e disporre l'anima», affinché accada l'incontro unico e personale con Dio⁷¹.

Si apre qui la seconda insuperabile questione circa la bontà o meno dell'esperienza vissuta e, dunque, la necessità di trovare criteri per vagliarla. La novità, in tal senso, non riguarda solo l'aver legato il tema del discernimento a quello degli «esercizi», quale originale sviluppo della elaborazione dei Padri (la questione delle *politeiai*), ma anche a delle «regole» per discernere la loro qualità. In sostanza al grande viaggio dell'esercitante, Ignazio ha provveduto non certo ad anticiparne lo svolgimento, quanto a predisporre le condizioni di esso, attraverso pratiche effettive, e, insieme, a procurarne punti di riferimento per l'orientamento. A tal riguardo, senza entrare nel merito della discussione circa «i tempi ignaziani» e le «Regole» ad essi connesse, mi pare opportuno segnalare il campo di tensione fondamentale dentro il quale tale discernimento si svolge. Si tratta del tema del *processo*, o, ancora una volta, del singolare «modo di procedere» ignaziano che apre un sentiero apprezzabile per riflettere sulla verità dell'esperienza di Dio.

⁶⁹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, 1, in ID., *Gli Scritti*, 182. Tutte le citazioni che seguono si riferiscono a questa edizione.

⁷⁰ Cf IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, 119. 204. 350.

⁷¹ Assai illuminante, sotto questo profilo, in una lettura affatto laica, è quanto propone nel suo saggio R. BARTHES, *Sade Fourier, Loyola*, Einaudi, Torino 2001, 29-64.

In un folgorante studio sugli *Esercizi*, M. De Certeau afferma che essi non sono altro che «un discorso organizzato dall'Altro»⁷², fatto di pratiche. Lungi dal ritenerle mere azioni prodigiose infallibili, in realtà, esse non sono che un modo per coinvolgersi, disponendosi a giudicare non secondo il soggetto, ma quanto è originariamente “per lui”, vale a dire a partire dal riconoscimento del suo «principio e fondamento». Sotto questo profilo l'insieme dei momenti dell'esperienza (la consolazione e la desolazione) e dei luoghi che si attraversano nel peculiare viaggio proposto (i contenuti da meditare), descrivono un'esecuzione, tracciano un viaggio originalissimo da seguire. Ma, è il «Fondamento», di fatto, ad iscrivere in un itinerario dentro il quale esso si lascia apprezzare e riconoscere. Per questo motivo, come spiega De Certeau, è impossibile pensare la consolazione e la desolazione in modo irrelato, come semplicemente il compiacimento di Dio o il suo dispiacere. Piuttosto,

il senso risulta dalla loro *relazione* e dalla *direzione* indicata. Solo uno svolgimento è segno. Considerato singolarmente, nessun momento ha valore; nessun luogo è vero o falso; nessuna oggettività è sacra; nessun linguaggio è invulnerabile. Non *assumono senso* se non iscritti in una relazione dinamica, in funzione delle traiettorie di colui che si ritira⁷³.

È proprio seguendo queste traiettorie che emerge l'elezione, quale frutto del discernimento, come «la manifestazione del desiderio nell'effettività di una situazione»⁷⁴. L'indicazione merita certo di essere ripresa in vista della verifica della qualità dell'esperienza stessa. Vi si riconosce che c'è un insopprimibile legame tra la verità dell'esperienza di Dio e l'effettività delle opere secondo Dio. «L'esatta verità della storia non è meno necessaria del “gusto” spirituale che le corrisponde nell'anima»⁷⁵. Non siamo lontani da quanto elaborato dai Padri, ma la novità dei dispositivi messi in campo segna un ulteriore innegabile rielaborazione circa il discernimento degli spiriti.

⁷² M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)*, a cura di C. OSSOLA, Olschki, Firenze 1989, 106.

⁷³ M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, 107. Il corsivo è nell'originale.

⁷⁴ M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, 107.

⁷⁵ M. DE CERTEAU, «Mystique et mission», *Christus* 202 HS (2004) 211-221: 213.

IV. LA RIPRESA DI K. RAHNER «ALLA FINE DELLA MODERNITÀ»

Nella contemporaneità troviamo in K. Rahner un'ulteriore apprezzabile ripresa e rilancio del tema. In generale è ormai acquisito che nell'esperienza degli *Esercizi* di Ignazio e nella pratica del discernimento da essi ordinata e promossa vi sia una delle chiavi di volta della sua stessa riflessione teologica⁷⁶. Tuttavia, senza inoltrarci e perderci nei problemi di interpretazione che la sua originale lettura degli *Esercizi* ha messo in campo⁷⁷, rimane attuale e suggestivo il suo punto di partenza, come pure la sua valutazione circa l'epoca del XX secolo proprio in riferimento ad essi.

Quanto al punto di partenza, nella *Prefazione* alla raccolta di saggi *Teologia dall'esperienza dello Spirito* egli individua i tratti fondamentali che caratterizzano l'esperienza dello Spirito secondo la forma ignaziana: il discernimento degli spiriti, il processo di elezione, la ricerca della volontà concreta di Dio. Il rilievo significativo, tuttavia, è che «a tale esperienza appartiene fin dall'origine la tendenza a sfociare nella riflessione teologica, che è capace di chiarire e di apprendere in maniera più esplicita quanto è stato direttamente sperimentato»⁷⁸. In altri termini, la decisione spirituale frutto del discernimento degli spiriti non solo risulta decisiva in ordine alla vita di fede personale ed ecclesiale, ma anche «dà luogo a un ineliminabile influsso reciproco tra esperienza e riflessione, influsso che permette all'attività ecclesiale e alla formazione teologica di conservare, nella trasmissione della verità, la necessaria mobilità e la necessaria aderenza alla situazione»⁷⁹.

⁷⁶ Su questa lettura di K. Rahner si veda C. THEOBALD, *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017, 71-87.

⁷⁷ Il conflitto si riferisce soprattutto al corposo articolo di K. RAHNER, «La logica della conoscenza esistente in Ignazio di Loyola», in ID., *L'elemento dinamico della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970, 79-152.

⁷⁸ K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, Paoline, Roma 1978, 7-8.

⁷⁹ K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, 8. Lo sviluppo del tema si trova nel saggio di K. RAHNER, «Pietà moderna ed esperienza degli *Esercizi spirituali*», in ID., *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, 209-239, rielaborazione di una conferenza tenuta nell'autunno del 1974 a Vienna ai direttori di *Esercizi spirituali*. Significativamente la riflessione prende avvio dal tentativo di ricontestualizzare la forma degli *Esercizi* nella nuova situazione storico-culturale del Novecento, nella avvertita coscienza, alludendo espressamente alla nota opera di R. Guardini, di essere «alla fine dell'epoca moderna».

Quanto allo sguardo sull'epoca del XX secolo, rimangono avvincenti le sue valutazioni in relazione alla possibile lettura dell'attualità:

Il secolo ventesimo – scrive – è un periodo quanto mai critico sotto l'aspetto ideologico e problematico. Noi viviamo tempi di svolte storiche, di nuovi orientamenti della vita cristiana, e questo comporta un notevole rischio. Certo non è nostra intenzione drammatizzare la nostra vita; tuttavia non possiamo permettere che il tran-tran quotidiano sminuisca il senso di rischio proprio della nostra esistenza. E non possiamo neppure comportarci come se nella nostra vita tutto fosse pacifico e ovvio! Dobbiamo renderci conto che per dominare la vita è necessario uno slancio sempre nuovo, che corre sul filo della nostra buona volontà, della cui perseveranza noi stessi siamo preoccupati. Se riflettiamo a fondo su queste cose, potremo sperimentare quanto gli *Esercizi* siano attuali nella nostra particolare situazione e, anzi, come solo partendo da essa sia possibile compierli⁸⁰.

La loro originalità, dunque, consisterebbe nel saper conservare l'eredità del passato cristiano ed ecclesiale all'interno della svolta moderna circa la soggettività. Più in particolare, evitando di restringere il discernimento ad una mera metodica interna agli *Esercizi*, esso assumerebbe un rilievo decisivo quale pratica propria della fede.

Tuttavia, a margine di una più ampia riflessione non riproducibile in questo spazio, vale la pena sottolineare due spunti essenziali del rilancio rahneriano, entrambi legati all'illustrazione e alla ripresa del singolare «modo di procedere» ignaziano, assai pertinenti, a suo parere, con la domanda della contemporaneità. Il primo aspetto, che di fatto coincide con l'avvio del discernimento, concerne la «ricerca del punto di Archimede» di esso. Detto altrimenti, come identificare la partenza del suo gesto ermeneutico? Dove esso inizia? Gli *Esercizi* sembrano suggerire una pista significativa. Come sottolinea Rahner, «dal punto di vista teologico essi non sono che una scelta; la scelta dei mezzi e della via concreta per rendere in noi il cristianesimo una realtà viva»⁸¹. Tuttavia, tale elezione non si attua propriamente, secondo Ignazio, nella ricerca di un tempo più raccolto o all'interno di pratiche più devote. Gli *Esercizi* non sono confinabili in questa angusta cornice: non appartengono, infatti alla pur pregevole letteratura spirituale edificante, esortativa, che corre da sempre a lato della riflessione teologica.

⁸⁰ K. RAHNER, *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Paoline, Roma 1967, 13.

⁸¹ K. RAHNER, *Elevazioni*, 14.

Tanto meno, per avviarne il processo, non si tratta neppure di partire in modo deduttivo dalle norme generali umane, cristiane ed ecclesiali, per applicarle a un caso particolare. La loro pratica non consiste nel mettersi dinanzi agli occhi le grandi visuali della vocazione, quanto di fissarsi su un punto particolare e domandarsi: «che cosa Dio vuole da me in questa determinata circostanza? Qual è il mio impegno nella vita spirituale? Solo quando avremo trovato il punto di Archimede della nostra vita, cominceranno gli esercizi veri e propri»⁸². Non si deve dimenticare a tale riguardo, quanto è indicato nell'*Annotazione quindicesima* degli *Esercizi* che, d'altra parte, coincide col punto di avvio della stessa riflessione rahneriana in merito:

Chi dà gli esercizi non deve spingere chi li riceve a povertà né a promessa più che ai loro contrari, né a uno stato o modo di vivere piuttosto che a un altro. [...] In questi esercizi spirituali, è più conveniente e molto meglio, nel cercare la divina volontà, che lo stesso Creatore e Signore si comunichi alla sua anima devota, abbracciandola⁸³ nel suo amore e lode e disponendola per la via nella quale potrà meglio servire in futuro. Di modo che chi li dà non propenda né si inclini verso l'una o l'altra parte; ma, stando nel mezzo, come una bilancia, lasci immediatamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore⁸⁴.

Pertanto, «il punto di Archimede» non coincide in una esortazione, in un soprappiù di devozione, o in una deduzione, quanto nel «qui ed ora» del rapporto affettivo con Dio. A tale scopo, la memoria dell'opera divina (le contemplazioni) e il desiderio dell'esercitante (l'immancabile preambolo «chiedo ciò che voglio e desidero»⁸⁵), ancora tutto da nominare, svolgono un ruolo insostituibile, oltre ad offrire la garanzia della bontà del processo. Per questo stesso motivo, chi dà degli *Esercizi* – che il teologo considera «come il rappresentante della Chiesa»⁸⁶, la sua necessaria mediazione metodica e testimoniale –, non deve spingere a nulla se non al rapporto con Dio.

⁸² K. RAHNER, *Elevazioni*, 15.

⁸³ L'edizione critica riporta qui una curiosa variante del termine, volta, in ogni caso, a qualificare il carattere affettivo del rapporto: *abraçandola* (abbracciandola) o *abrasândola* (infiammandola)? Cf nota 67, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, 189.

⁸⁴ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, 15.

⁸⁵ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, 104-105.

⁸⁶ K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza*, 217.

In tal modo, secondo Rahner, la novità degli *Esercizi* risiederebbe nell'inedita posizione del soggetto di fronte a Dio che, peraltro, ne contraddistingue il carattere affatto moderno della proposta⁸⁷. In altri termini, Ignazio riconosce che l'uomo non può costruire la sua vita a partire da principi universali, pur riconoscendone l'effettiva rilevanza, quanto dalla scelta che accade nel rapporto diretto con Dio, attraverso la mediazione della Chiesa, rappresentata da colui che dà gli *Esercizi*. Infatti, Ignazio «pensa che Dio dica all'uomo singolo, interferendo nelle sue riflessioni»⁸⁸. Pertanto, solo assumendo personalmente il proprio insostituibile compito, riconosciuto nell'esperienza di Dio, quale «principio e fondamento», l'uomo accede al compimento che gli è proprio.

La peculiarità degli *Esercizi* e del metodo che essi contengono circa il discernimento degli spiriti, consiste, allora, precisamente nel fatto che essi non dicono tanto ciò che «è in se stesso», ma ciò che «va fatto», contribuendo ad «un'assimilazione “creatrice” ed “originaria” della rivelazione di Dio in Cristo»⁸⁹. Non sono un libro da leggere, una deduzione da svolgere da una verità universale, ma un esercizio da fare. Per tale via essi «sono immancabilmente il prorompere dell'uomo dalle angustie del suo essere nell'infinita vastità di Dio»⁹⁰. La verità del senso riconosciuto nello svolgimento del cammino – qualunque esso sia, la determinazione del proprio stato di vita o la riforma di esso – consiste, alla fine, in qualche modo, «nel poter dire con Giacobbe: ho visto Dio (Gen 32,30)»⁹¹.

Il secondo punto, connesso al primo, anzi a fondamento di esso riguarda la possibilità e la consapevolezza dell'esperienza diretta di Dio. Tale coscienza è di fatto contenuta nella stessa *Annotazione quindicesima* sopra menzionata. La ricerca del «punto di Archimede» (la volontà di Dio qui ed ora), infatti, accade nel rapporto immediato tra la «creatura e il suo Creatore e Signore», non in senso generico, ma qui ed ora, nella determinata circostanza e nella consapevolezza della possibilità dell'incontro diretto con Lui. Tale coscienza, per il teologo, non sarebbe che

⁸⁷ Ampie pagine riservate al tema si trovano in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza*, 216-220.

⁸⁸ K. RAHNER, *Elevazioni*, 16.

⁸⁹ K. RAHNER, «La logica della conoscenza esistente in Ignazio di Loyola», in Id., *L'elemento dinamico della Chiesa*, 81.

⁹⁰ K. RAHNER, *Elevazioni*, 17.

⁹¹ K. RAHNER, *Elevazioni*, 18.

l'esperienza più intima di Ignazio, confluita negli *Esercizi*, tuttavia quale effettività non esclusivamente autobiografica. Piuttosto in esso si ravvisa il presupposto più radicale della sua accessibilità per ciascuno e, dunque, dello stesso discernimento degli spiriti. È quanto un Rahner ormai maturo, nel suggestivo *Discorso di Ignazio a un gesuita moderno*, ha cercato di esprimere, tentando di tracciare l'esperienza del padre e maestro fondatore, immaginandone una testimonianza a viva voce:

Ho sperimentato Dio stesso e non parole umane dette di lui. Ho sperimentato lui e la sua libertà che non devia, che gli è propria e che può essere sperimentata solo partendo da lui e non come un punto di incroci di realtà finite e dei calcoli fatti sopra di esse. [...] Tale esperienza è una grazia, ma appunto per questo una grazia non negata ad alcuno in linea di principio, e di questo mi convinsi allora⁹².

V. UNA SINTESI SEMPRE DA FARE

Certo, molto resta da fare seguendo questo sentiero. Per un verso il discernimento e la forma che esso ha assunto, nei Padri come in Ignazio, rimangono legati al loro tempo e, pertanto, risultano non del tutto eseguibili nella contemporaneità. Non basta, dunque, limitarsi a ricostruirne i suoi lineamenti. Non si tratta, infatti, di una tradizione all'interno della quale è sufficiente entrare, una tecnica da riprodurre. Del resto, come si è cercato di mostrare, neppure le loro elaborazioni sono nate in tal modo. Piuttosto si sono originate come risposta originale alla domanda di un trapasso.

Complessivamente, per quanto concerne il discernimento degli spiriti, nella sua radicale novità e nel suo lato propriamente teologico si tratta, in una prima approssimazione, di «un modo di procedere» per un verso scritto e per altro del tutto inedito, che permette di non far scomparire né la realtà di Dio né della vita nell'astrazione di un'idea. La verità di Dio, infatti, è uno svolgimento sempre in atto che non può essere codificata in un concetto, contenendo sempre un appello più grande, un irriducibile «andiamocene altrove» (Mc 1,38), come si legge nei Vangeli. Nei suoi *Paradossi* H. De Lubac acutamente osservava: «La sintesi del mondo non è fatta. Ogni verità, non appena meglio conosciuta, apre a nuove possibili-

⁹² K. RAHNER, *Discorso di Ignazio a un gesuita moderno*, in K. RAHNER - P. IMHOF, *Ignazio di Loyola*, Paoline, Roma 1979, 13-34: 15.

tà»⁹³. Espressione in qualche modo paradossale di un rovescio il cui dritto sfugge sempre, il discernimento degli spiriti è un modo per percorrerne la via verso la pienezza.

14 giugno 2018

CRISTIANO PASSONI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

⁹³ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi* (= Opera Omnia vol. 4), Jaca Book, Milano 1989, 43.