

LA FORMAZIONE SPIRITUALE IGNAZIANA AL SACERDOZIO DAL COLLEGIO ROMANO ALL'ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA DI ROMA*

JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA¹

ABSTRACT: *The Ignatian Spiritual Formation in The Priesthood. From the Roman College to the Institute of Spirituality of The Pontifical Gregorian University of Rome.* The present study aims to analyze the importance of the spiritual formation of Seminarians and Priests in the present times. Assuming that the most delicate part of the formation concerns the work of the divine grace, the exhortations of the Pontiffs, from Leo XIII to Francis insist that the good dispositions of the Seminarians help them to find in their Formators the spirit, better understanding and all the help to reach the state of perfection, called priestly holiness. As one of the forms of the celebrations of the 60° anniversary of the Institute of Spirituality of the Pontifical Gregorian University, this paper also has the purpose of some genuine expressions of gratitude for the contributions of Fathers Herbert Alphonso and Maurizio Costa, two Jesuits who have been called to the Father's House. Together with Father Franco Imoda, they were sensible toward the needs of the Church with great courage. As an answer to these expectations and on the explicit request from Congregation for the Catholic Education of the Holy See, Father Joseph Pittau S.I., the then Magnificent Rector of Pontifical Gregorian University, founded,

* Questo studio è il risultato di una conferenza sostenuta a Roma, Italia, il 12 aprile 2018 alla Pontificia Università Gregoriana nel Symposium „*Cento anni di Formazione Spirituale. Tra memoria e profezia*”, in occasione del 100° anniversario della prima Cattedra di Spiritualità e il 60° anniversario della fondazione dell'Istituto di Spiritualità della medesima Università.

¹ Docente all'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma, Italia). Dottore in teologia spirituale, spiritualità ignaziana, psicologia pastorale e formazione dei formatori al sacerdozio e vita consacrata. E-mail: emilio@unigre.it; jegoma@gmail.com

the Interdisciplinary Center for the Formation of the Formators in Seminaries (CIFS = *Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori nei Seminari*) in May 1996. Our conclusions synthesize the results of the research, and place in prominence the mission of the Institute of Spirituality as an expression of its fidelity to the inheritance of the Roman College.

Keywords: priestly spirituality, priestly and spiritual formation, formation of the formators, Ignatian pedagogy, prayer, theology, Roman College, the Ignatian vision of man, pastoral charity.

REZUMAT: *Formarea spirituală ignațiană la preoție. De la Colegiul Roman la Institutul de Spiritualitate al Universității Pontificale Gregoriana din Roma.*

Studiul urmărește analizarea importanței formării spirituale a seminariștilor și preoților în timpurile de azi. Pornind de la premisa că partea cea mai delicată privește lucrarea harului dumnezeiesc, voi face referință la exorțatiile suveranilor pontifi, de la Leon al XIII-lea la papa Francisc. Documentele pontificale insistă asupra faptului ca trăsăturile bune ale seminariștilor să afle în formatorii spirituali întreaga înțelegere și ajutoarele necesare pentru a atinge acea stare a desăvârșirii ce se cheamă sfințenie preoțească. În cadrul celebrării celei de-a șaizecea aniversări a Institutului de spiritualitate al Universității pontificale Gregoriana, un alt scop al cercetării este acela de a aduce un tribut de recunoștință părinților Herbert Alphonso și Maurizio Costa, doi iezuiți chemați la Casa Tatălui și care, dimpreună cu părintele Franco Imoda, s-au lăsat cu mult curaj interpelați de nevoile Bisericii, răspunzând cu propria lor contribuție la provocările serioase în ceea ce privește formarea la preoție. În acest sens, ca urmare a solicitării exprese a Congregației pentru Educația Catolică a fost instituit, în mai 1996, prin grija părintelui Giuseppe Pittau S.J., pe atunci Rector magnific al Universității pontificale Gregoriene, Centrul interdisciplinar pentru formarea formatorilor din seminarii (CIFS). Concluziile sintetizează atât rezultatele cercetării, cât și munca Institutului de spiritualitate ca expresie a fidelității față de moștenirea Colegiului roman.

Cuvinte cheie: spiritualitate preoțească, formare spirituală preoțească, pedagogie ignațiană, rugăciune, teologie, Colegiu Roman, viziunea ignațiană asupra omului, caritate pastorală.

I. Introduzione: la centralità della formazione spirituale

Vorrei cominciare con il ricordo delle parole che pronunciavo come motivo della celebrazione del Simposio in occasione del 50° anniversario del nostro Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana e che, a mio avviso, sono ancora valide in questa celebrazione, dieci anni dopo quel momento assai importante². Di che cosa parliamo quando usiamo il termine “*formazione*”? Qui si intende nel senso della lettera di San Paolo ai Galati, quando dice “Figlioli miei, che io continuamente partorisco nel dolore, finché non sia *formato Cristo in voi*”. Secondo Schlier “I dolori del parto che Paolo soffre ora per i Galati una seconda volta, durano finché Cristo non assuma forma in loro, finché il corpo di Cristo non sia in loro completamente nato”³. Secondo Cencini “*formare*” significa “proporre una forma, un modo di essere, nel quale il giovane possa riconoscere la sua identità e vocazione”⁴. Per dirla semplicemente, significa formare secondo il cuore di Cristo e fare tutto perché i giovani in formazione assumano la forma di Cristo pastore. Per formazione spirituale intendiamo strettamente la formazione alla vita interiore, anzi la formazione alla vita interiore praticata nel campo della scelta della vocazione. Questo campo può essere quello dell’avviamento al sacerdozio, al matrimonio o quello della formazione permanente in tutte le vocazioni. Parlando del sacerdote, posso senza dubbio affermare che è, per eccellenza, l’uomo di Dio, e l’uomo può dirsi veramente di Dio nella misura della sua intima docilità cristiana ai cenni e alle comunicazioni spirituali di Dio. Ora, per costante provvidenza divina, anche e soprattutto in tale formazione spirituale si richiede il concorso dispositivo pedagogico dell’uomo; disposizione questa che viene da Dio in modo che ai formatori dei seminari e alle case di formazione religiosa Egli affida la pupilla dei suoi occhi, i più giovani.

Già il Papa aveva sottolineato decisamente l’importanza di questo argomento, quando affermava:

² J. E. González Magaña, La formazione spirituale: il cuore che unifica e vivifica l’essere prete, in: *Spiritualità e Teologia. Simposio in occasione del 50° anniversario dell’Istituto di Spiritualità (1958-2008)*, Roma 2010, 125-147.

³ H. Schlier, *Lettera ai Galati*, Brescia 1966, 221.

⁴ A. Cencini, s. v. Formazione, in: *Dizionario di Pastorale Vocazionale*, Roma 2002, 524.

“L’educazione della gioventù – non è mai fuori luogo ripeterlo – è una missione assai ardua. Giustamente è stata chiamata arte delle arti. Molto più ciò si avvera, quando si tratta della gioventù che si volge con animo grande verso il sacerdozio. Orbene, l’educatore dei seminaristi è ben consapevole che la sua preparazione personale all’altissimo ministero deve continuare per tutta la durata del suo servizio. Deve studiare la psicologia degli alunni, deve vivere con gli occhi aperti sul mondo che lo circonda: deve imparare della vita. Ma deve apprendere anche dai libri, dallo studio, dalle esperienze dei confratelli e al progresso delle scienze pedagogiche... Non possiamo nascondere che si sono commessi – e si continua a commettere– degli errori nel campo educativo, con la facile scusa che, a discernere le vocazioni e a formarle convenientemente, bastano il buon senso, l’occhio clinico e soprattutto l’esperienza. Diciamolo con animo afflitto. Una direzione spirituale più illuminata avrebbe risparmiato alla Chiesa diversi sacerdoti non del tutto all’altezza del loro ufficio, mentre le avrebbe procurato un numero decisamente superiore di ecclesiastici santi... Se nel campo della formazione dei seminaristi non giova irrigidirsi su schemi superati, bisogna tuttavia essere ben convinti che permangono in tutto il loro valore i principi fondamentali, senza dei quali tutto l’edificio crollerebbe e andrebbe in rovina. Come pure bisogna accuratamente evitare il pericolo che le riforme marginali per quanto importanti, e talora forse opportune, distolgano l’attenzione da quello che è il problema centrale di ogni educazione seminaristica. Orbene, ciò a cui devono essere principalmente indirizzati gli sforzi è di creare nei giovani una concezione evangelicamente integrale del sacerdozio, ed una coscienza acuta e vibrante del dovere di tendere alla santità”⁵.

Queste parole sono state pronunciate da Sua Santità Giovanni XXIII nel 1962. Già allora il problema sembrava essere basilare e continua a esserlo nella riflessione odierna. Il problema di una vera e approfondita formazione spirituale per i candidati al sacerdozio è stato assunto coraggiosamente da tanti esperti. Assumendo che la parte più delicata riguarda l’opera della grazia divina, le esortazioni dei Sommi Pontefici, da Leone XIII a Francesco insistono affinché le buone disposizioni dei seminaristi trovino nei formatori dello

⁵ Giovanni XXIII, Allocuzione ai Convegnisti, in: *Convengo sulla formazione spirituale del candidato al Sacerdozio*, Istituto di Spiritualità, 9 settembre 1962.

spirito tutta la comprensione e gli aiuti che le assecondino nel raggiungere quello stato di perfezione che si chiama santità sacerdotale. La formazione spirituale del prete non può limitarsi all'osservanza dei precetti di Dio e della Chiesa, ma esige un costante esercizio delle virtù cristiane e una sequela di Cristo, che renda davvero il sacerdote un *alter Christus*, immagine viva del Sommo ed Eterno Sacerdote.

Ricordiamo come San Paolo definisce il sacerdote come *homo Dei*; deve essere un uomo di preghiera, di azione apostolica e di mortificazione. A mio parere, abbiamo dimenticato questo indirizzo, cioè che l'apostolato deve avere le sue fondamenta nella preghiera, nella penitenza e nella mortificazione. Sembra che questa dimensione non sia sostanzialmente sottolineata nel mondo di oggi. È importante anche rilevare un altro punto essenziale nella formazione spirituale dei seminaristi e dei preti: l'amore per una vita apostolica nel celibato che abbisogna di un'approfondita preparazione psicologica e certamente spirituale. È perciò necessario affermare subito che la formazione spirituale potrebbe cadere nell'errore di guardare nella formazione dei seminaristi con "occhio" umano ciò che deve essere considerato con "occhio" divino. O, se si vuole, l'errore consiste nel ridurre a un problema di facilità, ciò che invece è un problema di nobiltà, di altezza di vita; nel ridurre a un problema negativo e ristretto di fuga dal peccato ciò che invece va considerato nell'ottica della positiva e apostolica donazione di sé a Dio, Eterno Amore.

Con la formazione spirituale, la Chiesa non intende facilitare la vita apostolica dei sacerdoti, quanto piuttosto adeguarla alla bellezza della loro vocazione e alla loro missione, la quale reclama la donazione totale e l'esclusivo orientamento della vita a Dio e alle anime. La formazione spirituale consiste nel formare la persona nella sfida di assumere una vita completamente nuova, aperta allo Spirito del Signore che si comunica mediante il suo Spirito Santo e permette di conformarsi con Cristo, come Capo, Pastore e Sposo della Chiesa.

Si tratta di formare l'uomo nuovo con un atteggiamento centrale che consiste nella contemplazione attenta e continuata della vita e missione di Gesù e del modo in cui Lui la visse a beneficio dei fratelli. Uno degli obiettivi fondamentali di tale formazione consiste nel vivere la nostra tensione di riprodurre autenticamente in noi i sentimenti di Gesù e fare e dire la stessa cosa che Lui disse e fece. Assumiamo che il primato di tutta la formazione è unicamente quello

della grazia che “è opera dello Spirito e impegna la persona nella sua totalità. Introduce nella comunione profonda con Gesù Cristo, buon Pastore, conduce a una sottomissione di tutta la vita allo Spirito, in un atteggiamento filiale nei confronti del Padre e in un attaccamento fiducioso alla Chiesa. Essa si radica nell’esperienza della croce per poter introdurre, in una comunione profonda, alla totalità del mistero pasquale”⁶. Tuttavia, questa formazione non risulta facile nella società attuale nella quale alcuni aspetti stanno influenzando negativamente sulla configurazione e sul rafforzamento dell’identità sacerdotale. Di qui la convinzione della Chiesa che “*la formazione spirituale costituisce il cuore che unifica e vivifica il suo essere prete ed il suo fare il prete*”⁷.

II. Una espressione di gratitudine ai gesuiti fondatori del Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori nei Seminari (CIFS)

La formazione spirituale implica anche lo sviluppo di un senso di gratitudine e riconoscenza verso le persone che ci hanno tanto aiutato. In questo senso, vorrei ricordare con la semplicità del mio lavoro il contributo dei padri Herbert Alphonso e Maurizio Costa, due gesuiti che sono stati chiamati alla Casa del Padre e, che assieme al Padre Franco Imoda, con un grande coraggio, si sono lasciati interpellare dai bisogni della Chiesa. Per rispondere a queste aspettative e su esplicita richiesta dalla Congregazione per l’Educazione Cattolica, Padre Giuseppe Pittau S. I., allora Rettore Magnifico della Pontificia Università Gregoriana, istituì, nel mese di maggio del 1996, il *Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori nei Seminari (CIFS)* che mirasse specificamente alla formazione dei formatori nei seminari. L’importanza della iniziativa fu confermata dal documento della Congregazione per l’Educazione Cattolica *Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari* del 4 novembre 2003, specialmente nei nn. 70-71 e 75, che offre chiari orientamenti per il futuro. Era questa una risposta istituzionale a una pressante richiesta della Chiesa: quella di un’adeguata formazione dei formatori dei candidati al ministero presbiterale.

⁶ Giovanni Paolo II, *Pastores dabo Vobis. La Formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, 25 marzo 1992, n. 45 (find’ora *PdV*).

⁷ *PdV* 45, 3.

Nello svolgimento del proprio compito, l'Istituto è «impegnato a *sentire in Ecclesia et cum Ecclesia*», e ad attuare la propria missione «come un impegno che nasce dall'amore per la Chiesa, nostra Madre e Sposa di Cristo»⁸. Sin dall'inizio il CIFS aderì alla Dichiarazione d'Intenti della Pontificia Università Gregoriana, che, in quanto Università Ecclesiastica⁹, ha una particolare cura per coloro che sono avviati al ministero sacerdotale¹⁰. Il Centro è sempre stato consapevole del fatto che la Pontificia Università Gregoriana è chiamata a svolgere «uno dei più grandi servizi che la Compagnia di Gesù fa alla Chiesa universale»¹¹, e, che tale servizio, così come suggerito dal Santo Padre Benedetto XVI, è «formare sacerdoti dotti, ma pronti al tempo stesso a consumare la loro vita nel servire con cuore indiviso, nell'umiltà e nell'austerità della vita, tutti coloro che il Signore affiderà al loro ministero»¹². Il Centro, sorto su richiesta della Congregazione per l'Educazione Cattolica, operò sempre in stretto legame con essa ed è in sintonia anche con quanto recentemente raccomandato¹³, attuando un curriculum che integra corsi accademici utili all'approfondimento di contenuti teologici con corsi che vertono su tematiche educative¹⁴. Di qui la persistente volontà di assicurare il suo *carattere interdisciplinare*, posto in essere e garantito avvalendosi principalmente della collaborazione dell'Istituto di Spiritualità e dell'Istituto di Psicologia che hanno sostenuto e promosso

⁸ Benedetto XVI, Allocuzione tenuta nella sede della Pontificia Università Gregoriana, 3 novembre 2006, *Osservatore Romano*, 4 novembre 2006.

⁹ Cf. Giovanni Paolo II, *Sapientia christiana*, 29 apr. 1979, *AAS* 71, 1979, 469-499; *EV* 6/1330-1527, art. 2; *Ordinationes*, art. 7,§1; *Codex Iuris Canonici*, c. 817.

¹⁰ Cf. Giovanni Paolo II, *Sapientia christiana*, 29 apr. 1979, in *AAS* 71, 1979, 469-499; *EV* 6/1330-1527, *Proemium*, III.

¹¹ Benedetto XVI, Allocuzione tenuta nella sede della Pontificia Università Gregoriana, 3 novembre 2006, *Osservatore Romano*, 4 novembre 2006.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, 29 giugno 2008, nn. 3-4.

¹⁴ Cfr. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Direttive sulla preparazione degli Educatori nei Seminari* (4 novembre 1993), nn. 36 e 57-59; cfr. soprattutto *Optatam totius*, n. 5, in *AAS* 58, 1966, 716-717.

l'attività del Centro che adesso si chiama *Centro San Pietro Favre per i Formatori al Sacerdozio e la Vita Consacrata*. Sin dall'inizio delle attività il programma proposto, prospettava ai partecipanti una struttura che punti all'integrazione tra formazione intellettuale-accademica e formazione umana-spirituale-pastorale. Suo scopo specifico è stato sempre, infatti, aiutare i formatori vocazionali/sacerdotali ad acquisire una più precisa competenza educativa nello svolgimento del compito di discernimento e accompagnamento dei futuri presbiteri affidato loro dai Vescovi Diocesani e dai Superiori Maggiori.

In questo senso, ho voluto fare un semplice ma sincero omaggio ai padri Alphonso¹⁵ e Costa, che non sono più con noi ma che ci hanno lasciato un materiale ricco in contenuti ed esperienze e che, senza dubbio, merita di essere conosciuto e promosso. Ricordo il materiale delle loro lezioni ai nostri studenti dell'amato CIFS¹⁶ e tanti interventi che hanno avuto, sempre con il desiderio di collaborare con una formazione secondo il desiderio e le sfide della Chiesa.

¹⁵ H. Alphonso, *Conferenze sulla Vocazione personale agli studenti del Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori dei Seminari della Pontificia Università Gregoriana*, dal 2004 al 2012.

¹⁶ M. Costa, *Esercizi Spirituali e Costituzioni: Significato dell'esperienza nel mutuo rapporto tra i due testi*, Conferenza a Loyola, 1991; *Gli Esercizi Spirituali di S. Ignazio e la Spiritualità degli Esercizi*, conferenza agli scolastici del Collegio del Gesù di Roma il 19 settembre 1997 a Torreglia, Padova; *Ignazio, uomo e persona*, Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano, 13 dicembre 2006; *Incontri vari sulla Dimensione pedagogica nella Spiritualità della Compagnia di Gesù*, Noviziato della Provincia di Italia; *È ancora attuale il "promitto... peculiarem curam circa puerorum eruditionem"?* Conferenza al Collegio Massimo di Roma, febbraio 2004; *L'accompagnamento al discernimento e all'elezione*, in: *Appunti intorno alle linee fondamentali della pedagogia della Compagnia di Gesù*. Conferenze CIS di Roma, 2006; Conferenze al Centro Ignatianum Spiritualitatis (CIS), 2006; *L'itinerario spirituale*, in: *Conferenze sull'Autobiografia, CIS - Roma, gennaio 2006*; Corso ARCER sulla formazione spirituale, Roma 21 febbraio 2006; *L'autobiografia di Sant'Ignazio di Loyola. Un'introduzione al testo*, in: *Centro Veritas*, Trieste, 18 febbraio 2006. *Ignazio di Loyola: il periodo degli studi*, *Diverse conferenze al CIFS, 2006-2007*; *Ignazio di Loyola: l'itinerario spirituale*, *Diverse conferenze al CIFS, 2006-2007*; *Attività e passività dell'uomo ignaziano*, *Incontro tra i docenti del Collegio Leone XIII di Milano*, 2 maggio 2007; *Alle sorgenti della Ratio studiorum*, Conferenza ai professori del Collegio Leone XIII di Milano, 7 marzo 2008; conferenze sulla pedagogia ignaziana e la formazione al sacerdozio agli studenti del Centro Interdisciplinare per la Formazione dei Formatori dei Seminari della Pontificia Università Gregoriana, dal 1996 al 2011.

Ho cercato di rispettare la sua essenza, il **fondamento** e la forma, e mi sono limitato a dare una presentazione ordinata che, rispecchiando l'opinione e il modo di pensare e di esprimersi degli autori valga per una presentazione che possa essere di utilità per tutti gli studenti del nostro Istituto di Spiritualità di cui, tradizionalmente, ha fatto parte l'attuale Centro San Pietro Favre.

Il mio punto di partenza è quello di dimostrare come il senso di gratitudine forma parte del carisma della Compagnia di Gesù e, quindi, non posso fare altro per ringraziare le persone che tanto hanno contribuito alla formazione spirituale di tanti studenti del nostro Istituto negli ultimi anni.

In un primo momento, e attraverso lo sguardo retrospettivo alla storia di Ignazio di Loyola, vorrei fondare la mia convinzione tramite la constatazione dell'atteggiamento continuo di gratitudine e fedeltà che Ignazio di Loyola manifestò sempre alle persone e alle istituzioni che, in qualche modo, hanno favorito la missione della Compagnia di Gesù, o che in qualche momento si erano preoccupati per lui stesso.

Fedeltà e lealtà! Sono due delle meravigliose prescrizioni dei cavalieri dell'Ordine della Banda a cui apparteneva la famiglia *De Oñaz y Loyola* e che Íñigo ricevé come parte della sua formazione in Euzkadi. Sono queste due manifestazioni, forse le più belle, che esprimono il vero senso della gratitudine e della fiducia; sono, cioè, concezioni chiare di quello che significa il "*amare verdaderamente a quien oviere di amare*" così caro al cavaliere Íñigo López de Oñaz y Loyola e, che, più tardi, prenderanno corpo nella personalità del fondatore e Preposito Generale della Compagnia di Gesù.

Questo atteggiamento si integra nella sua visione dell'uomo e di Dio che sintetizza nella sua "*Contemplazione per ottenere amore*" degli Esercizi Spirituali [ES, 230-237]. Ignazio mostra la fedeltà a Dio e la sua gratitudine a Lui come datore di tutti i beni; riconosce la fedeltà a Dio che lavora per l'uomo, e per questo, in conseguenza, lui stesso dovrà – con il dovere che gli impone l'amore – retribuire quei doni che gli sono stati fatti con la continua consegna della sua libertà. Ringraziare l'altro sembra essere per Ignazio un aggiornamento del suo essere interamente offerto a Dio in comunione permanente con Lui: "*porque la gratitud invita mucho al benefactor a hacer nuevos beneficios*"¹⁷.

¹⁷ *MHSI. MI. Series prima, Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones, Tomus septimus, Matriti 1908, 608.*

La “lealtà al suo signore”, appresa durante gli undici anni in cui stava al servizio del Re *Fernando el Católico*, alla città di Arévalo, in Castilla, lo porta a intervenire nel conflitto tra il Re Juan III del Portogallo e Papa Paolo III, motivo per cui scrisse queste parole: “Nella sua divina bontà considerando, salvo migliore giudizio, che tra tutti i peccati e mali immaginabili, l’ingratitude può essere una cosa delle più degna di essere aborrita davanti al nostro Creatore e Signore, e davanti alle creature capaci della sua divina ed eterna gloria, perché **essa** consiste nell’ignoranza dei beni, grazie e doni ricevuti: potrebbe anche essere, causa, principio e origine di tutti i mali e tutti i peccati, e, al contrario, la conoscenza e la gratitudine dei beni e doni ricevuti, e un dono quanto sia amato e stimato così nel cielo come nella terra...”¹⁸. Ignazio aveva imparato a essere pronto ad aiutare i suoi amici quando questi avevano qualche difficoltà come quando “lo spagnolo che gli era stato compagno al principio e che gli aveva speso tutti i denari (40), senza rimborsarglieli, partì per la Spagna, passando per Rouen. Qui, mentre aspettava un passaggio, cadde malato. Il pellegrino venne a sapere che si trovava così infermo da una sua lettera, e gli vennero desideri di andarlo a visitare e di portargli aiuto, col pensiero pure che in quella circostanza lo avrebbe potuto guadagnare all’idea di lasciare il mondo e di consegnarsi al servizio di Dio”¹⁹.

Di fronte al bisogno di una persona che gli chiede aiuto, Ignazio non sta molto tempo a riflettere se sia opportuno o meno rispondere alla richiesta, e non prende in considerazione le qualità e i meriti della persona e neppure il suo comportamento nei propri riguardi. Gli basta sapere che si tratta di una persona nel bisogno. Ignazio è principalmente ed evangelicamente mosso da un motivo di carità e di aiuto fraterno e da uno spirito di ringraziamento perché l’azione cattiva di quell’uomo gli aveva permesso di approfondire il suo desiderio di consegnare la sua vita al servizio del Regno di Dio.

In un altro momento, vediamo il senso della gratitudine di Ignazio quando il 10 novembre 1532, scrisse a Isabella Roser, una grande benefattrice a Barcellona, queste parole “Mi chiede anche di perdonarla perché non può provvedere con maggiore generosità a me a causa dei molto obblighi per i quali le risorse non

¹⁸ MHSI. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus, Vol. 22, Matriti 1903, 192.

¹⁹ M. Costa Maurizio, *San Ignazio di Loyola. Autobiografia*, Roma 1994, 312.

basterebbero. Non c'è niente da perdonare. Sono io in timore al pensiero che, se non faccio ciò cui Dio N. S. mi obbliga verso tutti i miei benefattori, la sua divina e retta giustizia non mi perdonerà, specialmente con gli abbondanti benefici ricevuti da lei. Infine, se non arrivo a pagare il mio debito, dopo aver calcolato i meriti che io avessi acquistato dinanzi alla divina Maestà, guadagnati certo con la sua grazia, non mi resta altro che chiedere allo stesso Signore di distribuirli alle persone verso cui sono in debito, a ciascuna secondo la misura dei servizi che mi ha reso, soprattutto a lei cui debbo più che ad ogni altra persona che conosca al mondo”²⁰. Con questi ricordi nella nostra memoria, passo allo sviluppo dell'argomento che mi è stato chiesto per la celebrazione di questi sessanta anni del nostro Istituto di Spiritualità.

III. Il Collegio Romano

Secondo García Villoslada, “Trentatré anni prima che il Papa Gregorio XIII inaugurasse solennemente il ‘Collegio Romano’, e 379 anni prima dell’inizio delle lezioni nel palazzo della Pontificia Università Gregoriana, un gruppo di quindici studenti gesuiti, usciti dalla Casa Professa, vicina alla Chiesa di Santa Maria della Strada, il 22 febbraio 1551, si stabilirono in una modesta casa sulla cui porta si poteva leggere la seguente iscrizione: ‘*Scuola di Grammatica, d’Umanità e Dottrina Cristiana, gratis*’. Il giorno seguente, un lunedì, ebbero inizio le lezioni di latino e greco. Era nato il Collegio Romano. La casa, oggi scomparsa, apparteneva ai signori Aquilani, e si trovava alle falde del Campidoglio, nella ‘Via Nuova Capitolina’ (oggi Aracoeli). Un giovane gesuita, il maestro Desiderio, cominciò a spiegare le Egloghe di Virgilio e la Grammatica Latina di Giovanni Despautère alla prima classe; un altro, di nome Arnoldo, commentava alla seconda le commedie di Terenzio e le Epistole di Cicerone; ai due corsi il primo Rettore, il P. Giovanni Pelletier, insegnava la lingua greca. L’insegnamento dell’ebraico non ebbe inizio che dopo otto mesi”²¹. Il Collegio Romano cominciò come un

²⁰ *MHSI*. MI. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus, Vol. 22, 83-88.

²¹ R. García Villoslada, *Storia del Collegio Romano, dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1954, 19.

Collegium trilingue, simile a quello delle principali università dell'epoca e sarà tipico dell'istituzione ignaziana che fra lo studio delle lingue e l'insegnamento della filosofia e teologia scolastica non vi sarà discordia né rivalità, ma perfetta fusione. Il Collegio rimase nella sua sede fino al 1873. Allora, le Facoltà Superiori, separate dai corsi liceali, passarono al vicino Palazzo Borromeo in Via del Seminario, dove rimasero fino al trasferimento nella nuova sede di Piazza della Pilotta in 1930, dove si legge "*Pontificia Universitas Gregoriana*". Questo rimase il titolo ufficiale dopo che Papa Pio IX, approvando e confermando con un rescritto del 4 dicembre 1873, una denominazione che già da gran tempo si andava ripetendo, ebbe disposto che l'istituzione si chiamasse "*Pontificia Università Gregoriana del Collegio Romano*" o più semplicemente *Pontificia Università Gregoriana* a ricordo del suo più grande benefattore, Papa Gregorio XIII.

L'idea della fondazione del Collegio Romano corrispondeva al desiderio di Ignazio di Loyola di rispondere al Concilio di Trento che aveva scoperto la necessità dell'educazione della gioventù, la formazione del clero, la riconquista cattolica delle lettere e le scienze con la formazione di apostoli decisi e competenti per diffondere la fede e richiamare alla obbedienza al Vicario di Cristo.

Ignazio di Loyola non pensò, da principio, nella fondazione di collegi o università come parte del ministero della Compagnia di Gesù, perché si doveva esigere ai compagni una assoluta prontezza e rapidi movimenti da un luogo all'altro agli ordini del Romano Pontefice e anche perché non sembrava un ministero compatibile con il carisma dell'ordine religioso appena fondato. Ignazio preferiva che i giovani gesuiti ricevessero la loro formazione intellettuale preso una pubblica università come quelle di Parigi, Padova, Lovanio e Coimbra. Vennero poi i Collegi domestici, ideati da Diego Laínez, nei quali gli studenti che non potevano frequentare un'università ricevevano privatamente la dovuta istruzione scientifica da padri della Compagnia di Gesù che davano lezioni in casa. Assai presto questi collegi diventarono misti, cioè, frequentati anche da studenti esterni, laici, che desideravano studiare coi gesuiti. Primo fra essi, il Collegio di Goa, diretto da Francisco Javier in 1542 e quello di Gandía, Spagna promosso da Francisco de Borja nel 1546. Seguì quello di Messina nel 1548, organizzato saggiamente dal suo rettore Jerónimo Nadal e i migliori gesuiti della prima generazione, fra cui, Pietro Canisio, Jerónimo Doménech,

Andrè de Fruix, Benedetto Palmio, Annibale de Coudray e Cornelio Wischaven, fondato anzitutto per rimediare alla ignoranza del clero, può considerarsi come il primo abbozzo di ciò che sarà la pedagogia ignaziana, la cui forma più perfetta le verrà poi dal Collegio Romano.

Sant'Ignazio, vedendo i risultati del Collegio di Messina, tanto nell'istruzione del clero quanto nella educazione della gioventù e nella riforma morale del popolo, pensò a Roma come un luogo ideale per la fondazione di un collegio simile. Proprio nella capitale dell'orbe cattolico doveva fondarsi il maggiore dei collegi della Compagnia di Gesù che fosse come il prototipo di tutti gli altri e un attivo centro di formazione spirituale. Pedagogicamente avrebbe dovuto mantenersi all'altezza delle migliori università come quelle di Parigi, Bologna, Alcalá de Henares o Salamanca che Ignazio aveva conosciuto bene durante il processo della sua conversione allo studio. Le sue preferenze erano risolutamente per l'Università di Parigi, non tanto per la preparazione scientifica dei suoi professori, quanto per il metodo pedagogico che veniva adottato. Egli diceva che si imparava più a Parigi in pochi anni che altrove in molti. Diremmo qualche parola a proposito del *modus parisiensis* e la prospettiva pedagogica della spiritualità ignaziana precisamente per quanto riguarda la formazione spirituale. Tale pedagogia, introdotta dal Nadal a Messina fu poi regola ordinaria nel Collegio Romano e precetto imposto da Ignazio di Loyola agli altri collegi della Compagnia di Gesù senza però sovvertire le sagge consuetudini vigenti in alcuni luoghi. Così accogliendo da Parigi diverse norme pedagogiche, specialmente per l'insegnamento della grammatica e la filosofia, adottandone alcune da Salamanca per la teologia e combinandole con altre italiane, riguardanti in particolare le "accademie" e altre forme di trattenimenti letterari, ne venne fuori il "modo romano" che divenne universalmente il metodo ignaziano e gesuitico della formazione spirituale.

Uno degli scopi di Ignazio di Loyola nella fondazione del Collegio Romano era la cristiana educazione della gioventù. Più che all'istruzione letteraria e scientifica, mirava alla formazione religiosa e morale degli alunni. L'insegnamento delle lettere per lui non era che un mezzo, uno strumento molto adatto, e in quell'epoca, necessario, per attirare i bambini e i giovani e addolcire i loro cuore alla pietà, nella pratica della legge di Dio e nella filiale obbedienza alla

Chiesa. Di qui, la grande importanza che dava all'insegnamento del catechismo, le cui lezioni, egli stesso, come Preposito Generale della Compagnia di Gesù, si diletta di impartire. In proposito la lettera che Pedro de Ribadeneira scrisse, in nome di Ignazio a Filippo II, Re di Spagna, nel 1556, afferma: "E poiché si vede pure che... tutto il bene della cristianità e di tutto il mondo dipende dalla buona formazione della gioventù... per la quale c'è grande necessità di virtuosi e sapienti maestri, che uniscano il buon esempio alla dottrina, la stessa Compagnia, con lo zelo che Cristo, nostro Redentore le ha largito, si è assunta il compito, meno appariscente ma non meno importante, della formazione di fanciulli e dei giovani"²². Studio e pietà (*pietas et eruditio*) era il **motto** di quel tipo di educazione. Si dovevano utilizzare tutti i progressi dell'umanesimo, allora in voga, e nello stesso tempo si doveva cercare di far penetrare nelle anime dei giovani una spiritualità veramente cattolica, ardente e pratica.

Altro fine – forse il principale nella mente di Ignazio di Loyola – era quello di dare agli studenti della Compagnia di Gesù in Roma una preparazione teologica, filosofica e letteraria non inferiore a quella di qualsiasi università europea. Così non ci sarebbe più stata la necessità di inviarli a Parigi o presso altri centri universitari esterni. Qui, invece, e sotto esperti professori, avrebbero ricevuto una formazione completa, più intensa e metodica. Il proposito di Ignazio di Loyola fu, dal primo momento, che il Collegio Romano accogliesse tutte le Facoltà necessarie o convenienti al perfezionamento della vita sacerdotale e apostolica. Riferendosi al Collegio di Ingolstadt, come avrebbe potuto a quello di Roma, Ignazio scriveva al Duca di Baviera, il 22 settembre 1555: "Il fine degli studi letterari è diretto alla Facoltà di Teologia, per la cui restaurazione... è necessario che si preparino professori e alunni... Per questo, onde restaurare gli studi teologici, è nostra intenzione... che, conforme alla consuetudine degli altri collegi nostri, all'inizio, ci siano solo professori di umane lettere, i quali insegnino i giovani il latino, il greco e l'ebraico con lezioni ed esercizi scolastici, e li educino del pari alla pietà e ai buoni costumi con la predica, l'uso dei sacramenti e l'esempio della propria vita... La prima cura di questi professori

²² *MHSI*. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus sextus, Vol. 33, Matriti 1907, 160-161.

dev'essere di andar via stimolando i cuori giovanili a riscaldarsi e infiammarsi all'amore della teologia, di modo che, ancor prima di cominciarla, sospirino ardentemente per essa, come fine e corona di tutti gli altri studi"²³. Ripetute volte, Sant'Ignazio manifestò il desiderio che fra gli studenti di qualunque collegio vi fosse sempre un numero di gesuiti. Terzo fine e oggetto del Collegio Romano, il perfezionamento scientifico e morale del clero secolare. Tutti i primi collegi della Compagnia di Gesù tendevano a questo, o almeno non lo escludevano, facendo le veci di seminario quando esso non esisteva ancora.

Il Collegio Romano fin dal primo giorno di apertura era destinato a impartire anche ai giovani chierici, che desideravano frequentare le sue classi, l'insegnamento richiesto per quanti erano avviati al sacerdozio. Dal 1552 detto scopo assunse un valore più concreto e una importanza sempre maggiore, e il fatto fu dovuto alla fondazione del Collegio Germanico, vero seminario di sacerdoti tedeschi, che, a Roma, accanto alla cattedra di Pietro, dovevano infiammarsi d'amore per la Chiesa, diventar dotti e pieni di virtù, per poter poi tornare alla loro patria ben preparati a intraprendere la restaurazione cattolica di quei paesi devastati dalla riforma protestante. Aggiungiamo, infine, che, fondando il Collegio Romano, Ignazio di Loyola volle creare un istituto che fosse onore, decoro e ornamento dell'eterna città, che servisse di modello ed esempio a tutti gli altri collegi e università della Compagnia di Gesù facendo loro "aprire gli occhi per veder l'ordine e il modo da osservarsi"²⁴ e, che nello stesso tempo fosse "come una sorgente dalla quale sarebbero derivati molti altri collegi in Italia e in altre nazioni". A esso si riferiva Ignazio, quando, il 21 settembre del 1555 scriveva: "è vero che il disegno e fine di questo Collegio è universale"²⁵. Il Collegio Romano, col suo metodo di insegnamento, ristretto poi nella *Ratio studiorum* del 1599, venne a costituire come la falsariga che seguirono altri collegi nelle loro consuetudini e statuti, creando universalmente

²³ *MHSI*. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus tertius, Vol. 28, Matrìti 1905, 569.

²⁴ *MHSI*. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus quartus, Vol. 29, Matrìti 1906, 131.

²⁵ *MHSI*. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus nonus, Vol., 37, Matrìti 1909, 636.

quello che possiamo chiamare lo “*stile pedagogico ignaziano*”. La storia del Collegio Romano dimostra che l’idea di Ignazio di Loyola e le sue fondate speranze divennero, col tempo, la più solida e soddisfacente realtà.

IV. La visione ignaziana dell’uomo

4.1. In un primo momento, cerchiamo di impadronirci e di comprendere “qualcosa” della visione di uomo di Ignazio di Loyola, per noi oggi. Ignazio di Loyola non ci offre sistemi o trattati sistematici su chi è l’uomo, non fa teoria su questo tema, ma appunta e registra quello che, a partire dalla sua esperienza, pensa utile anche per gli altri e per sé. Per noi, tra i tanti scritti che egli ci ha lasciato, privilegeremo soprattutto gli *Esercizi Spirituali*, anche se possono essere di aiuto anche gli altri (*Autobiografia, Lettere e Istruzioni* e perfino il suo *Diario Spirituale* e le *Costituzioni della Compagnia di Gesù*). Perché tutto ciò? Quando si parla di Ignazio di Loyola come di persona molto esperta nel discernimento spirituale, di solito si pensa e ci si rifà alla sua straordinaria capacità di cogliere e di interpretare i segni dei tempi. Di fatto, però, bisognerebbe rifarsi piuttosto ancora prima alla chiarezza con cui ha saputo discernere i diversi livelli della sua unica persona, della sua vita, in corrispondenza alla chiara distinzione dei quattro fondamentali livelli della sua unica esperienza spirituale. Ignazio di Loyola, nel discernimento dei doni di Dio alla sua persona, ha saputo, infatti, cogliere significative diversità e, parallelamente, diversi livelli spirituali in sé stesso e nella sua unica esperienza spirituale.

Prima di tutto, Ignazio di Loyola ha colto doni che il Signore gli ha fatto in quanto uomo della Chiesa e che egli ha affidato, direi tradotto, soprattutto negli *Esercizi Spirituali*, testo scritto non per i gesuiti (e nemmeno per preti o suore o persone consacrate). Tracciano, infatti, la linea della pedagogia di Dio nel guidare l’uomo, ogni uomo di ogni luogo e di ogni tempo, alla salvezza, al fine soprannaturale per il quale è stato creato. In seguito ha saputo discernere nella propria esperienza, a un secondo livello, elementi e fatti che il Signore lo ha chiamato a vivere in funzione della sua missione di fondatore di un Ordine religioso: ha, così, colto il dono che Dio direttamente, attraverso di lui, faceva alla Compagnia di Gesù, il suo carisma di fondatore valido solo per i suoi

seguaci in quel particolare tipo di vita religiosa – sacerdotale – apostolica che è propria della Compagnia di Gesù e che è valido per tutti i gesuiti di ogni luogo e di ogni tempo. Questo è stato da lui espresso e affidato ad altri due scritti: le *Costituzioni della Compagnia di Gesù* e, in parte, l'*Autobiografia*. Essi sono testi fondazionali, che esprimono la *spiritualità della Compagnia* da distinguersi, pertanto, dalla *spiritualità ignaziana* che può essere radicalizzata anche in altre Congregazioni religiose e anche in movimenti e associazioni laicali (p.e. le Comunità di Vita Cristiana.) che non appartengono alla Compagnia di Gesù e neppure sono istituzioni ecclesiali legate all'Ordine quasi fossero un suo secondo o terzo Ordine. Esse sono direttamente ecclesiali perché fondati sugli Esercizi Spirituali che, ripeto, sono diretto patrimonio della Chiesa, non patrimonio della Chiesa attraverso la Compagnia di Gesù, anche se è vero che quest'ultima ha dalla Chiesa un mandato speciale a svilupparla e a tenerla viva nel mondo e nella storia.

Poi c'è un terzo livello, quello delle esperienze da lui vissute come Preposito Generale o come Apostolo, o Pastore d'anime, che noi raggiungiamo attraverso le più di 7000 *Lettere e Istruzioni* che compongono il corpo del suo epistolario: esse hanno un valore circostanziato al secolo XVI e alle persone o situazioni a cui sono indirizzate. Certamente contengono principi che si rifanno alla spiritualità degli *Esercizi Spirituali* o a quella delle *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, ma ne sono solo come un'applicazione o, meglio, un'incarnazione secondo le particolari circostanze di persona, di tempo e di luogo. Infine c'è un livello di esperienze che Ignazio di Loyola riteneva valide solo per sé e che ha voluto affidare al suo *Diario Spirituale*, che – come si sa – egli non voleva che venisse in mano a nessuno. Per fortuna sono sopravvissuti alcuni fogli relativi agli anni 1544-1545. Il *Diario Spirituale* ci apre angoli segreti della persona di Ignazio di Loyola, di cui egli era molto geloso; ci manifestano l'intimo della sua relazione con le Persone divine e viene a delinearci la figura della sua spiritualità personale, quella che noi chiamiamo *spiritualità di Ignazio di Loyola*, (sistematizzata e organizzata, sopra tutto da Jerónimo Nadal, Juan Alfonso de Polanco e alcuni altri gesuiti della prima generazione tra cui Pietro Canisio, Jerónimo Doménech, Alfonso de Estrada, Cornelio Wischaven, ed altri), da distinguersi (anche se difficile da separare) sia da quella che è detta la *Spiritualità della Compagnia* (=Costituzioni), sia da quella che è detta la *Spiritualità ignaziana* (=Esercizi Spirituali). Nella nostra esposizione ci rifacciamo solo al

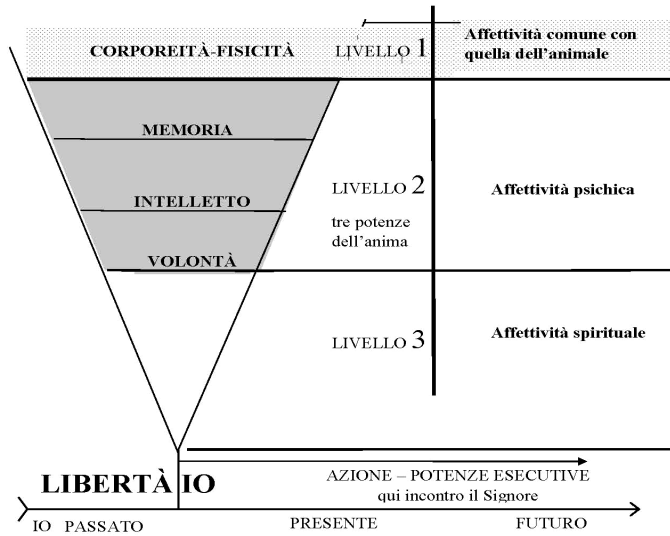
livello della spiritualità ignaziana, tenendo conto, pertanto, solo degli Esercizi Spirituali e di quanto è comune negli altri scritti circa l'antropologia del santo. Pertanto il nostro incontro non vuole essere solo un discorso sull'antropologia in genere o a livello teologico e filosofico in astratto, o un discorso puramente sociologico – fenomenologico, come di chi si interroga su che tipo di persona abbiamo oggi davanti, ma piuttosto un discorso che *vorrebbe chiarire quale modello di uomo, quale forma di uomo vogliamo aiutare la persona che abbiamo davanti (= l'alunno/a) ad assumere, a quale uomo vogliamo formare*. Dobbiamo aiutarci tra noi a percepire quale visione di uomo veicoliamo attraverso il nostro insegnamento, facendoci aiutare da Ignazio di Loyola a percepire sempre meglio quale, dovrebbe e potrebbe essere nel modo migliore possibile a noi concesso.

4.2. *A Ignazio di Loyola più che definire chi è l'uomo, come abbiamo già detto, sembra maggiormente importare cogliere e trasmettere come l'uomo funzioni, quale sia la sua struttura di base, quali siano le dimensioni che regolano e sono implicate nell'agire dell'uomo.* Questo lo coglie osservando nella sua esperienza vitale come Dio gli è stato pedagogo, come lo ha educato, come Dio lo ha aiutato ad esercitare la sua libertà e lo ha fatto “funzionare dall'interno” e agire verso un fine ben preciso: la propria realizzazione (salvezza) che è al tempo stesso la lode, la riverenza e l'amore di Dio. Questo formatore è il suo Creatore e Signore, Gesù Cristo, da cui si percepisce chiamato, che rivela a lui uomo chi è l'uomo, per usare una delle affermazioni più importanti del Vaticano II (GS 23) a proposito della retta visione di uomo. Per questo, prima di tutto, dobbiamo renderci conto, e questo è già un primo fondamentale messaggio che Ignazio di Loyola ci trasmette attraverso la sua visione di uomo, che di fronte al tema della sua antropologia dobbiamo collocarci come educatori e non solo come professori, docenti e istruttori, con una passione per la persona ancor più che per la verità propria della nostra disciplina.

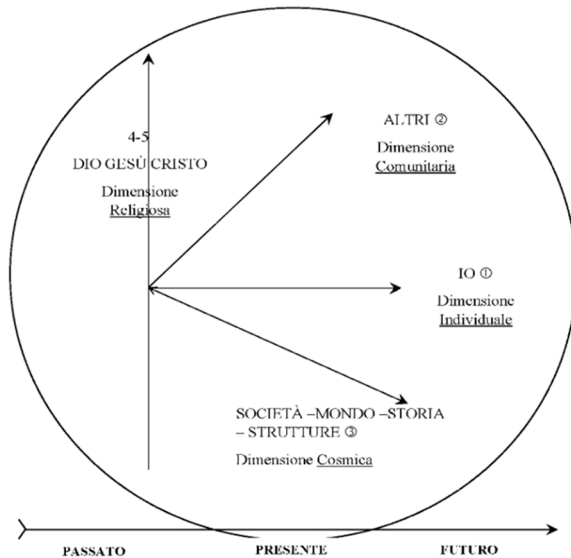
4.3. *Potremmo raffigurare la visione di uomo per Ignazio di Loyola in due modi o, se volete, ci sono due visioni di uomo da integrare una nell'altra:*

- a. la visione della struttura dell'individuo e, siccome questo non è persona se non in relazione a...
- b. la visione dell'uomo che è strutturato per essere in relazione con...

Visione a) INDIVIDUO²⁶



Visione b) LA PERSONA e le 4-5 Dimensioni²⁷



²⁶ M. Costa, *Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano*, 13 dicembre 2006.

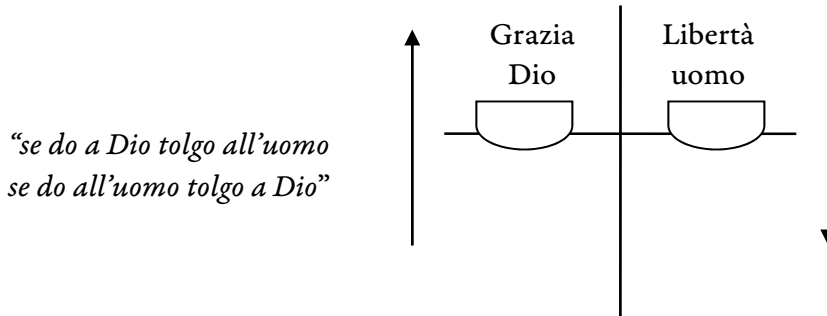
²⁷ M. Costa, *Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano*, 13 dicembre 2006.

Entrambe le visioni sono da vedersi in movimento (passato-presente-futuro) (importanza della operatività in Ignazio di Loyola) e in profondità (geometria solida e non solo geometria piana! noi, pertanto, considereremo la persona nella luce di Dio Creatore e insieme di Dio Salvatore e Redentore, del piano Naturale e del piano Soprannaturale, della Creazione e dell'Alleanza, di Dio e di Gesù Cristo, della Fides e della Ratio, ecc.). L'uomo di Ignazio di Loyola va visto nella luce della storia più precisamente della Storia della Salvezza: creato-peccatore-redento. Centrale è la visione della persona. L'uomo è una persona: una "unitotalità".

4.4. La nostra azione di educatori/formatori ha come referente la persona, non l'intelletto o anche solo la volontà. La formazione, l'educazione termina all'io, alla libertà che è quanto di più proprio c'è nell'io, non termina alle idee o al comportamento. Non educiamo i nostri studenti *al* massimo dei voti, *a* sapere tante cose o *ad* avere tante nozioni o ampia cultura, e neppure *ad* avere un retto comportamento; non vogliamo educare *all'*obbedienza, ma *alla* libertà, anche se educiamo *attraverso* la cultura, *attraverso* l'obbedienza e *attraverso* la disciplina e *a* questa *attraverso* l'esperienza di una vita comunitariamente ben strutturata. Ma vogliamo educare a essere persone in autenticità. Si esige pertanto anche l'attenzione all'affettività.

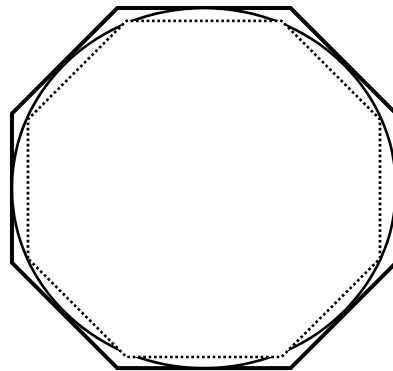
4.5. Si tratta, nell'educare attraverso l'insegnamento, di aiutare ad integrare le diverse dimensioni e i diversi aspetti della persona e a creare unità. Di fronte alla frammentazione della cultura e della società d'oggi, credo che abbia un valore enorme il "*non multa, sed multum*". Soprattutto, inoltre, si tratta di scegliere bene la via, la modalità per operare questa integrazione. L'uomo ignaziano non è l'uomo dell' "aut...aut", dell' "o...o", ma dell' "e...e". Ignazio di Loyola è uomo di frontiera tra due epoche e prettamente cattolico nel suo porsi tra mondi e realtà in tensione: la sua spiritualità, la sua "*vivencia*" lo porta a cercare l'integrazione non attraverso il modello di molti suoi contemporanei (si pensi a Lutero), e di molti oggi, che io visualizzerei con l'immagine della bilancia, cioè dell'inversamente proporzionale e della contrapposizione radicale²⁸.

²⁸ M. Costa, *Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano*, 13 dicembre 2006.



ma attraverso il modello che visualizzerei con l’immagine dei due poligoni, circoscritto e iscritto in una circonferenza , del senso del limite o del giusto mezzo, della “mediazione”, dell’ “e...e”,:

*Y = circonferenza
perimetro del poligono*



Quando si aumentano i lati dei poligoni, essi tendono verso la circonferenza, anche se mai il rapporto tra poligono e circonferenza sarà uguale ad 1.

L’uomo ignaziano è l’uomo composto e ordinato: si veda il dare “*modo y orden*” della *Annotazione 2ª* degli *Esercizi Spirituali* (da cui l’importanza del trasmettere non solo contenuti, ma iniziare ad un metodo di lavoro e del metodo stesso nella nostra vita); oppure si consideri questa stessa realtà, come già anticipata nella Scrittura, in Maria che, come ci dice due volte Luca nel Capitolo 2° del suo Vangelo, metteva insieme (componeva e metteva in ordine, “*συν-βάλλω*”) quanto vedeva intorno a sé per poter cogliere la volontà di Dio a suo riguardo; oppure

si analizzi la struttura dell'economia di salvezza riflessa nella struttura sacramentale della realtà e, più in profondità, la struttura di Gesù vero uomo vero Dio, o i binomi storia e significato, insieme dei dati e soluzione del problema, ecc... L'unità è questione di ricchezza non è impoverimento: non si fa ammazzando la tensione con l'eliminazione di uno dei due poli. Per cui io studente di fronte ai dati che mi sono offerti dal professore reagisco con tutto me stesso, cioè con²⁹:

MEMORIA	sentire { vedere ascoltare osservare	persone parole opere dall'interno	dati { esterni interni personali
INTELLETTO	Analizzare e Riflettere	interrogarsi e interrogare rispondersi e rispondere prendere coscienza → giudicare, pesare, ponderare valutare { dati esterni - oggettivi dati interni - personali non arbitrari	
VOLONTÀ	decidere ma prima ancora desiderare → coinvolgimento del desiderio, dell'affettività. Quale? A tutti i livelli! Valutare questa affettività!		
POTENZE ESECUTIVE	Agire = ritorno all'esperienza, alla vita		

²⁹ M. Costa, *Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano*, 13 dicembre 2006.

Lo studente, in tal modo, riformula e risponde all'input del professore che, in un certo senso, lo aveva "chiamato" attraverso la comunicazione delle verità. La mia attività nasce da una passività.

Per Ignazio di Loyola l'uomo è *creato* da DIO, è chiamato da Cristo, il λόγος, e a Cristo deve rispondere con la sua "*ratio*" e con tutto sé stesso

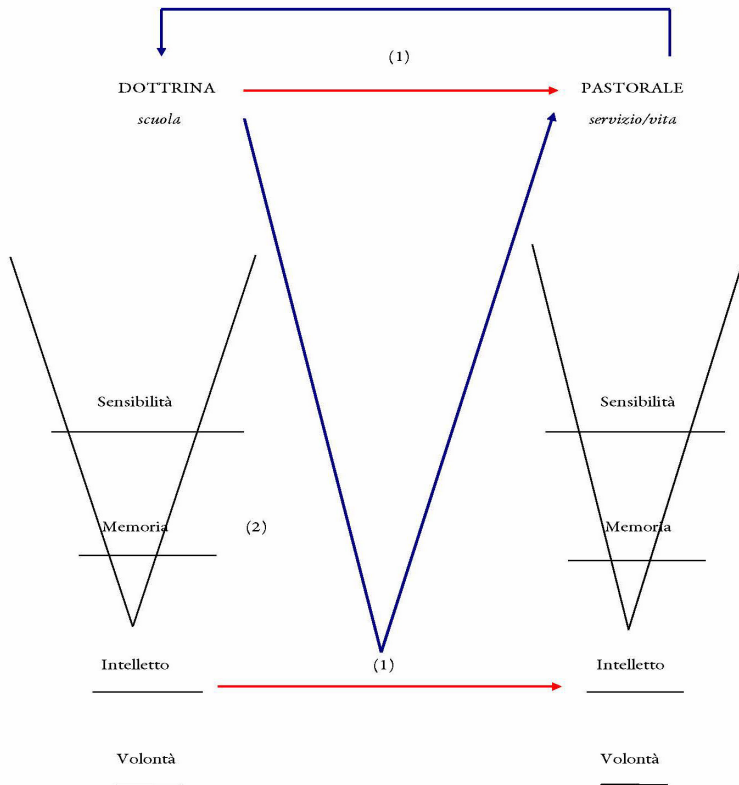
L'uomo è *creato*→chiamato: già a questo livello e a questo punto di partenza si instaura un rapporto interpersonale. L'uomo è chiamato = vocatus, ha ricevuto una vocazione. Ad essa è tenuto a rispondere: impostazione dialogica della vita. In questo dialogo Dio in Cristo e Per Cristo ha la precedenza e propone il suo piano alla libertà dell'uomo. Questo deve rispondere, deve responsabilmente ricevere la chiamata e la proposta e deve attivarsi dopo l'input di Dio in maniera totalmente libera. Per questo si richiede in lui una autentica capacità di ascolto, di accoglienza, di ricezione: Di qui il valore della passività: come si allena il ricevere?

4.6. È attraverso il "fare scuola", attraverso l'istruzione, che le nostre università e i nostri istituti e collegi si pongono come centro di educazione. La scuola non è un pretesto per un'azione educativa "a coté", a fianco, ma il "luogo primario", il "centro portante" dell'azione educativa. Dire che è centro portante non significa che la scuola esaurisca l'impegno educativo di tutti noi, non esclude, anzi comporta, che si diano pure altre attività e iniziative integrative di carattere religioso, culturale, sociale, sportivo ecc. offerte alla libera partecipazione dei nostri studenti. Qui si aprirebbe il problema della sfida all'armonizzazione della tensione tra "formazione integrale" e "scuola non totalizzante" (che comporta, tra l'altro, il rispetto del pluralismo delle agenzie educative) da cui deriva l'importanza del rapporto con le famiglie. Mentre si deve ricordare l'essenzialità, l'insostituibilità e la necessità di un'educazione integrale, bisognerà anche sempre ricordare a chi opera e anima le attività non strettamente della scuola – cioè del fare scuola e dell'insegnare –, e ancor più ai genitori e agli educatori di altre agenzie educative, di inserirsi nella comunità scolastica per attuare un efficace integrazione di tutte le attività di questo "centro educativo" quale vuol essere un Istituto della Compagnia di Gesù.

Che altri facciano scuola per avere studenti da catechizzare ecc..., può forse avere un qualche valore nella Chiesa e nella società, ma non nella Compagnia di Gesù. Come sfondo c'è un'immagine di uomo, di persona diversa. Naturalmente però, noi siamo nella Chiesa, non a coté, e l'uomo nostro non può essere l'uomo senza la profondità del piano soprannaturale e di fede. E l'educatore, ogni educatore, non può dimenticarlo e direi nemmeno prescindere. Non lo potrà fare e forse non dovrà farlo sul piano esplicito: per esempio, il professore di matematica difficilmente potrà farlo a livello di contenuti espliciti, ma lo potrà fare, e in un certo senso è augurabile che lo faccia o forse che lo debba fare, sul piano dell'implicito. Mi spiego con un esempio di un ipotetico fratello chiamato Luigi. Vari anni dopo che questo Fratello era entrato in Compagnia, nei quali sempre aveva dipinto quadri a soggetto religioso (via Crucis, Crocifissi, Madonne, ecc ...), venne richiesto di presentare una mostra sacra personale in Brasile. Nel contratto era previsto che avrebbe dovuto inviare almeno 5 opere inedite e composte negli otto mesi compresi tra la data della firma del contratto (mese di ottobre) e la data di partenza delle sue opere (maggio seguente). Ma in quell'autunno gli veniva da pitturare solamente nature morte o visioni di campi e pagliai. In quel tempo egli pensava che per la sua mostra personale ci dovessero essere solo opere "sacre". Nello stesso tempo pensava di aver ancora molto tempo davanti e che prima o dopo la vena artistica gli avrebbe suggerito delle opere a carattere religioso. Ma questo non si verificò fino alla fine di marzo, quando, mancando ormai poco tempo alla spedizione dei suoi quadri, per non venir meno alla clausola del contratto, si decise di gettare sulla tela quadri a soggetto che riteneva "profano". I quadri partirono ai primi di maggio; la mostra si tenne regolarmente tra la fine di giugno e la fine di settembre; e puntualmente verso la fine di ottobre gli pervennero le prime osservazioni della critica. Quale fu la sua sorpresa, come egli stesso mi raccontò, quando lesse che per i critici i quadri che apparivano più "spirituali" e "sacri" erano proprio quei cinque che aveva "gettato giù" in fretta e furia e che rappresentavano marine, campi di grano, pagliai e nature morte! "Padre, questo mi ha fatto capire, – mi disse una volta in un colloquio che poi mi permise di riferire ad altri anche mentre egli era ancora vivente – che devo preoccuparmi di riempirmi di Gesù nella preghiera e nella meditazioni, e poi mettermi ad agire con grande libertà dall'interno!" Magnifico.

A questo punto, allora, prendo l'occasione per spiegarvi meglio quello che ho detto e il suo significato per l'uso da parte vostra di quanto ho cercato di comunicarvi.

Vi presento uno schema che desumo da un modello di educazione e di formazione che la Chiesa ha assunto per la formazione dei suoi formatori a partire dalla spiritualità ignaziana, e che il Cardinale Carlo Maria Martini ha esplicitato con il "Comunicare dall'interno", poi cercheremo insieme di leggerlo meglio³⁰.



Il passaggio dallo *studio della dottrina* – realizzato nell'aula scolastica durante il tempo della scuola e della formazione iniziale – all'*attività operativa nella vita, nella famiglia e nel lavoro*, talora viene vissuto come un'applicazione

³⁰ M. Costa, *Incontro con i professori del Collegio Leone XIII di Milano*, 13 dicembre 2006.

immediata di quanto visto: dalla dottrina e dallo studio direttamente alla vita senza il lavoro di mediazione dell'interiorizzazione delle verità nel "cuore" dell'uomo e del credente. Quale visione di realizzazione umana e spirituale è allora sottesa in questo modo di concepire e vivere il rapporto tra il momento dello studio e l'attività lavorativa, da impiegato o dirigente, e di sposo e di padre di famiglia e di educatore nella vita? Spesso si tratta di una visione molto "esteriore" di vita umana e spirituale, nella quale è facile perdere il senso del primato della persona, delle relazioni interpersonali ed educative, e della stessa vita ridotta a un insieme di comportamenti morali da praticare e vivere, di pratiche di preghiera da attuare, di virtù da esercitare, di vizi da fuggire, di regole da osservare, di ascesi da praticare ecc ..

Quando manca una vera interiorizzazione della verità appresa, facilmente si cade nel pericolo di impostazioni razionalistiche, volontariste, efficientiste o puramente emotive, lasciandosi più determinare dagli eventi che da un vero discernimento che tenga conto anche dei valori in gioco e del fine o degli obiettivi da raggiungere.

In questa luce possiamo capire che, se manca un vero processo di interiorizzazione nel suo «cuore» delle verità apprese a scuola o dai libri (anche dalla stessa Sacra Scrittura!), difficilmente l'azione dell'uomo sarà pienamente "umana" e "spirituale", e capace di arrivare davvero al «cuore» delle persone alle quali è stato mandato.

La sua stessa azione educativa nei riguardi degli altri – non solo in famiglia, ma anche con gli amici e nel mondo del lavoro –, si ridurrà a un insieme di azioni, di iniziative in se stesse anche lodevoli e buone, ma di fatto poco efficaci. Per esemplificare, si potrebbe considerare il diverso atteggiamento di chi deve preparare una conferenza o una omelia a seconda che si ponga nel primo o secondo atteggiamento di fondo: chi concepisce e vive l'azione da compiere come diretta applicazione della dottrina appresa intellettualmente si domanderà in prima battuta: «Che cosa devo dire e come devo esprimermi alla gente partendo dagli studi sull'argomento o dalla pagina del Vangelo di questa domenica?»; chi, invece, concepisce il momento dell'azione come un momento di formazione educativa degli altri, come «comunicazione dall'interno», a partire dal cuore, si porrà come prima domanda: «Che cosa dicono a me queste verità apprese circa tale argomento o questa pagina del Vangelo?», vale a dire che si

preoccuperà prima di tutto di interiorizzare nel proprio cuore le verità apprese nello studio e la Parola letta che, poi, dovrà comunicare ad altri nella conferenza o nell'omelia.

Una retta impostazione del rapporto tra apprendimento, assimilazione e comunicazione della verità si impone come metodologicamente necessaria perché permette di valorizzare nel giusto modo il significato spirituale che ha la questione dell'identità della persona stessa: più che una "legge" da osservare e da eseguire, è un importante criterio di valutazione nel discernimento *operativo* (cioè riguardante la scelta delle iniziative e delle azioni da attuare) che necessariamente per il cristiano deve essere prima di tutto *spirituale*. L'identità del cristiano e dell'uomo in questo concreto e unico ordine di provvidenza, infatti, si inserisce all'interno della volontà salvifica di Dio, che in Cristo vuol raggiungere ogni uomo, nel suo contesto socio religioso. Tutto, quindi, deve partire da questo orizzonte e tutto deve tendere a realizzare il provvidenziale disegno divino (Cf. Giovanni Paolo II). Un'impostazione che "bypassasse" il momento dell'interiorizzazione spirituale nel proprio "cuore", per procedere direttamente dal momento dottrinale e speculativo a quello operativo, difficilmente farebbe evitare all'uomo gli scogli del razionalismo e del legalismo nell'esercizio della sua attività e nella sua vita in genere, e difficilmente lo aiuterebbe a superare uno stile burocratico e attivistico in favore di uno stile operativo spirituale e autenticamente efficiente secondo i desideri del Signore

V. La dimensione pedagogica della formazione spirituale

5.1. La prospettiva pedagogica nel "mondo" ignaziano in genere

5.1.1. *Spiritualità ignaziana e spiritualità della Compagnia di Gesù*: i quattro fondamentali livelli dell'unica esperienza spirituale di Ignazio di Loyola.
a. Uomo della Chiesa → Esercizi Spirituali, b. Fondatore → Costituzioni e Autobiografia. c. Preposito Generale e Apostolo → Lettere, Istruzioni, Azione apostolica. d. Individuo privato → Diario Spirituale

Conseguenze circa il modo di affrontare le questioni relative alla grazia del fondatore, all'identità, alla fedeltà al carisma originario e all'aggiornamento, all'adattamento e al rinnovamento dell'Istituto.

5.1.2. *Al di là e comune a tutti i livelli: Visione di Dio come Pedagogo.* Questo è valido e vero per lui – per la sua vita personale –, per l'uomo, per il cristiano, per l'esercitante, per il gesuita, per le anime “da aiutare”.

5.1.3. *Dio ci vuole collaboratori, strumenti nella e della Sua azione pedagogica.* L'“essere pedagoghi” come realtà trascendentale di tutto quello che siamo e operiamo, di tutto il nostro vivere e del nostro operare. “Educare” dà forma e figura a ogni nostro operare, a ogni nostra attività. L'“aiutare le anime” come “educare” e “educare” come “lasciarsi educare da Dio” (=discernere spiritualmente).

5.1.4. *Per aiutarci in quest'impresa (a discernere, ad aiutare le anime, ad essere apostoli) Ignazio di Loyola e i Primi Padri ci hanno lasciato dei testi, dei documenti: nascono dal discernimento e aiutano a discernere; sono strumenti di un discernimento spirituale (= perché Dio, lo Spirito Santo, è il 1° agente); pedagogico (= perché di Dio pedagogo); personale (= Diario Spirituale, Esercizi Spirituali, Autobiografia (sotto un certo punto di vista), alcune Lettere e Istruzioni e/o comunitario (= Costituzioni, Autobiografia, alcune Lettere ed Istruzioni).*

5.1.5. *Punto di partenza e punto di arrivo di questo discernimento collegato con i testi ignaziani è sempre l'esperienza spirituale: l'esperienza di Ignazio di Loyola e/o dei Primi Compagni, l'esperienza nostra e delle persone alle quali siamo inviati, gli uomini del 2000. È in questa luce, mi sembra, che va considerato il rapporto tra Esercizi Spirituali e le Costituzioni della Compagnia di Gesù.*

5.1.6. *Di qui l'importanza del metodo e dell'ordine: “modus”: “Modus Parisiensis”, “todo modo... EESS [1], il “nuestro modo de proceder ...”; “ratio”: “Ratio Studiorum” ecc, come elemento importante e addirittura strutturante la nostra spiritualità, cioè il nostro modo di vivere e di operare nel mondo. Non basta possedere i contenuti da trasmettere, ci vuole anche il modo di saperli proporre e, ancor prima, di saperli apprendere, assimilare e interiorizzare (cfr. il “comunicare dall'interno” di Martini).*

VI. La prospettiva pedagogica di Ignazio di Loyola, “Uomo della Chiesa”: gli Esercizi Spirituali dal punto di vista pedagogico.

Possiamo avvicinarci agli Esercizi Spirituali da diversi punti di vista. In concreto ci potremmo servire di tre schemi o griglie di analisi: a. piuttosto “teologica”, in quanto colloca gli elementi essenziali in un’ottica teologica; b. piuttosto “fenomenologica” in quanto analizza gli elementi dal punto di vista fenomenologico; c. piuttosto “pedagogica” perché ci porremo prevalentemente in una prospettiva pedagogica. Su quest’ultima fissiamo la nostra attenzione in quanto la più sintetica e onnicomprensiva.

6.1. Prima di avere una pedagogia, gli Esercizi ignaziani sono una pedagogia: sono, secondo il titolo di una tesi difesa alla Pontificia Università Gregoriana a proposito di “una pedagogia dell’esperienza personale spirituale”³¹, a. Sono un momento “forte” di pedagogia dell’esperienza spirituale. b. Le note più caratteristiche di questa pedagogia: gli interrogativi che ci stanno ora a cuore. Sinteticamente possiamo rispondere che la pedagogia degli Esercizi Spirituali ha una triplice dimensione: *Dimensione finalistica*: la pedagogia ignaziana (o degli EESS) è fortemente marcata dal *sensu del fine*. *Dimensione attivistica*: la pedagogia ignaziana è marcata da un vivo *sensu spirituale dell’azione e dell’attività*. *Dimensione personalistica*: la pedagogia ignaziana sottolinea con un’accentuazione particolare *il senso e il primato della persona (= cura personalis)*.

Conseguentemente la spiritualità che essi fanno maturare: 1°. Pone particolare attenzione alla finalità della vita e dell’agire. 2°. Evidenzia e privilegia la persona e i rapporti interpersonali sopra tutto il resto, come le strutture o i problemi riguardanti le cose da compiere; e 3°. Dà particolare risalto all’attività umana. È importante, però, cogliere queste caratteristiche come aspetti che si richiamano l’un l’altro.

6.2. Dimensione finalistica: il senso e il valore del fine: a. Il senso del fine negli *Esercizi Spirituali*; b. il senso del fine e visione dell’uomo: l’uomo ignaziano; c. Il senso del fine ed esperienza di Dio. D. Il senso del fine e pedagogia al senso di *Dio ... pedagogo*.

³¹ G. Cusson, *L’esperienza spirituale cristiana: documento di lavoro*, Roma 1973.

Chi ha fatto gli EESS ignaziani sa bene come la meditazione del fine dell'uomo domini l'inizio del corso e costituisca la cornice entro cui muoversi nell'intero corso (*Principio e Fondamento*, n. 23), l'inizio e la cornice di ogni esercizio di preghiera (si vedano i nn. 75 e 46 relativi all'atto di presenza di Dio e all'offerta di sé e il preludio di petizione all'inizio di ogni esercizio) e l'inizio e la cornice di ogni processo di discernimento e di elezione (si veda il n. 169, *Preambolo per fare elezione*). Questo senso del fine viene costantemente richiamato all'inizio, e come prima cosa, perché è il punto di orientamento della maturazione della persona nel suo cammino spirituale nella vita. In questo cammino essa è chiamata a realizzare sempre più e meglio l'integrazione tra unione con Dio e decisione pienamente libera per la Volontà di Dio conosciuta e amata, e è questo cammino che costituisce l'esercitante come un uomo essenzialmente pellegrino. Di qui possiamo comprendere come la persona formata dagli Esercizi ignaziani sia tendenzialmente portata a sottolineare nella sua vita il retto ordinamento verso il fine e ritenga importante per la sua vita spirituale la retta intenzione e, soprattutto, una radicale e fondamentale attitudine contemplativa propria di chi è in cammino e guarda costantemente verso la meta e, conseguentemente, diventa preoccupato del senso e del significato delle cose e delle azioni. Questo fine, questo traguardo, concretamente non è una cosa, un luogo e, nemmeno, una prestazione o una conoscenza pregiatissima, neppure quella di Dio, ma è Dio stesso, è una persona, e un "tu". E di questo Tu, che è Dio, gli EESS sono un metodo per farne fare l'esperienza. Sono una pedagogia attiva – come meglio svilupperemo dopo – non solo perché l'attività è al termine del processo educativo, come frutto dell'esperienza del corso, ma anche perché l'attività e l'esperienza è il tramite attraverso cui si fa maturare ciò a cui si vuole educare. La pedagogia degli Esercizi ignaziani è una pedagogia attraverso l'esperienza stessa, educa non principalmente attraverso idee, ma attraverso l'esercizio. Gli Esercizi sono un'educazione al senso di Dio, sono una pedagogia ad un'opzione sempre più fondamentale e totale per Dio, visto come unico fine che dà significato a tutta la nostra esistenza, non attraverso idee su Dio, ma attraverso l'esercizio della preghiera e l'esercizio di tante altre operazioni spirituali.

In particolare gli Esercizi ignaziani sono una pedagogia al senso di Dio... pedagogo. Scusate il bisticcio di parole: vorrei spiegarmi. Ignazio di Loyola è arrivato a comporre gli *Esercizi Spirituali* partendo dalla sua esperienza di

come Dio lo guidava nel suo pellegrinaggio attraverso le vie della storia dalla sua conversione a Loyola nel 1521. Essi portano scolpita in se stessi la storia di Dio pedagogo della sua anima di pellegrino e la storia della sua risposta di collaborazione di lui pellegrino continuamente teso alla ricerca della volontà di Dio. Tuttavia Ignazio di Loyola, nel suo discernimento, ha voluto affidare al testo degli *Esercizi Spirituali* non tutto quello che aveva provato o quello che gli era proprio come persona individua (questo lo fece con il *Diario Spirituale*): se così fosse, gli Esercizi ignaziani sarebbero generatori di quella spiritualità di Ignazio di Loyola che non avrebbe, se non remotamente, un significato ecclesiale per tutte le anime. Ma proprio perché li ha scritti per tutte le anime, perché altri potessero essere guidati da Dio e fare un'esperienza analoga della pedagogia salvifica di Dio o, meglio, di Dio salvatore e pedagogo alla salvezza, ha voluto affidare al testo solo quegli aspetti più universali dell'esperienza della pedagogia di Dio che nel suo discernimento aveva colto nel confronto tra la sua esperienza e quella meravigliosa pedagogia di salvezza che Dio stesso ha attuato lungo la storia nell'educare il suo popolo e che paradigmaticamente è scolpita nel testo sacro della Bibbia. Cogliere Dio come pedagogo è cogliere Dio che, come ogni buon pedagogo, procede con chiari obiettivi, ha un piano, ha in particolare un progetto sull'uomo. Egli chiama e sollecita l'uomo perché collabori all'attuazione del Suo piano di salvezza in unione sempre maggiore con Lui e nel pieno esercizio della propria libertà liberata da ogni ostacolo o remora di peccato o da altri legami o affetti particolari, e capace di decidersi totalmente per Dio e di scegliere la Sua volontà conosciuta e amata.

Questo spiega, allora, perché tanta importanza sia attribuita negli Esercizi ignaziani non solo alle operazioni spirituali sopra i contenuti o gli elementi riguardanti il clima e l'ambiente, che hanno piuttosto valore strumentale, ma anche – tra e sopra tutte le varie operazioni – alla preghiera e al discernimento e all'elezione della Volontà di Dio. Dio ha un fine ben chiaro per l'uomo, da raggiungersi perfettamente nella vita eterna: la comunione con Lui nel rispetto pieno della natura libera dell'uomo: unione con Lui e libertà. La meditazione finale degli Esercizi ignaziani, la *Contemplatio ad amorem*, proprio perché è alla fine, ci fa capire come questo sia pure il fine a cui vogliono condurre gli EESS per tutta la vita. L'esercitante è chiamato a diventare un "*contemplativus in actione*", come persona che – creata da Dio in Cristo Gesù, il Figlio che riceve

tutto dal Padre – è chiamata a “patire” Dio per essere unita a Lui nell’azione, ad essere, pertanto, contemplativo (cioè unito a Dio) nell’esercizio stesso della libertà (Unione con Dio + libertà = anticipa il fine ultimo, è chiamato a realizzare se stesso già ora); è chiamato a fare in modo che quanto è più proprio di se stesso e all’origine del suo operare e del suo agire – l’attuazione della sua libertà – sia vissuto come dono ricevuto da Dio, come un’attività che parte da una passività, per realizzarsi come strumento (*movens motum*) vivo e libero nelle mani di Dio, come servizio per gli altri, per essere-per-gli-altri come Gesù perché si è di Dio e per Dio e a partire dal fatto che si è di Dio e per Dio. Essere contemplativo nell’azione o, meglio, unito a Dio nell’esercizio dell’attività assunta con libertà, comporta la capacità di integrare progettualità e libertà, senza vederli come due piatti di una bilancia, quasi fossero inversamente proporzionali, come inversamente proporzionali non devono essere visti Dio e l’uomo, teologia e antropologia, fede e scienza ecc.

Bisogna confessare ed ammettere che lungo i secoli gli interpreti degli Esercizi, non solo gli studiosi ma spesso anche i pastori e i direttori, non sempre hanno ben calibrato questo rapporto tra progettualità, da parte di Dio, e collaborazione dell’uomo, che liberamente si inserisce nel piano di Dio. Di fatto lungo i secoli si sono date diverse interpretazioni degli Esercizi ignaziani. Fondamentalmente si sono scontrate nel passato due correnti: quella degli elezionisti e quella degli unionisti. I primi vedono negli Esercizi ignaziani soprattutto un metodo di ricerca della volontà di Dio; per essi il centro è l’elezione, anzi tutti gli Esercizi sono un processo di elezione, di maturazione della libertà che sceglie e si determina per la volontà di Dio conosciuta e amata. Per gli altri, per gli unionisti, gli EESS sono fondamentalmente, invece, una scuola di orazione, un’esperienza di unione con Dio che educa alla preghiera e all’unione con Lui. Saper pregare è il frutto proprio e specifico degli EESS. Per gli uni l’accento è posto sulla libertà, ancorché una libertà purificata da Dio e orientata ad agire secondo i Suoi criteri; conseguentemente, per essi, gli Esercizi ignaziani sono un aiuto per la maturazione di una spiritualità apostolica, sono orientati piuttosto verso l’azione e formano persone attive soprattutto nel servizio di Dio. Gli Esercizi sembrano fatti per persone chiamate all’azione.

Per gli unionisti l’accento è posto sull’unione con Dio, sulla contemplazione, sulla preghiera; sembrano fatti piuttosto per gente chiamata alla contemplazione. Se assolutizzate, nessuno non vede i pericoli di secolarismo o di eccessivo

antropocentrismo, da una parte, e di angelismo o di spiritualismo disincarnato, dall'altra; di pelagianesimo e di quietismo. Dobbiamo allora dire che ci sono negli Esercizi ignaziani come due anime? Dobbiamo dire che la prima linea è più per i laici e la seconda più per monaci, religiosi e persone consacrate? Niente affatto! Per Ignazio di Loyola, se è vero che l'esercitante sembra essere chiamato a percorrere due traiettorie, quella del discernimento e dell'elezione della volontà di Dio e quella della preghiera e dell'unione a Lui, di fatto si dà una perfetta integrazione. I due sviluppi, le due traiettorie, forse più concettualmente che praticamente distinguibili, sono convergenti e al limite, direi, vengono a coincidere: eleggere è pregare, la libera scelta della volontà di Dio conosciuta e amata nell'*hic et nunc* della propria storia concreta è un modo di unirsi a Dio, è un realizzare in modo pieno l'unione con Dio, e un modo di pregare, è pregare; e, dall'altra parte, il ritmo della preghiera è dato negli EESS dal ritmo e dal maturarsi dell'elezione da fare, la preghiera sfocia nell'azione, nella vita.

Tutto questo l'esercitante lo vive esperienzialmente prima che come teoria appresa. La meditazione finale, la *Contemplatio ad amorem*, non solo è una ricapitolazione di tutti gli esercizi precedenti, il fine verso cui tendono, ma è anche ponte che riconduce alla vita concreta, orientando l'esercitante a prolungare, nello stato di vita e nelle circostanze concrete in cui Dio lo chiama a vivere nella Chiesa e nel mondo, qualunque esse siano, quella vita di unione a Dio proprio attraverso l'esercizio della propria libertà che ha sperimentato in maniera intensa, concentrata e paradigmatica nel ritiro. La contemplazione e l'azione (l'unione con Dio e la libertà dell'uomo) sono elementi fondamentali di ogni vita spirituale cristiana. Quello che specifica una spiritualità e la differenzia da un'altra nella Chiesa non è tanto la presenza o l'assenza di un elemento, ma la proporzione e il rapporto tra essi (un po' come per i nostri volti: non si differenziano perché io ho tre occhi e Giuseppe ne ha due e Paolo uno, o perché io ho una bocca, Giuseppe due e Paolo tre e così via, ma per il rapporto tra i diversi dati che viene a dare quella che noi chiamiamo fisionomia o aria di famiglia). Pertanto non basta asserire che la spiritualità degli EESS ignaziani si caratterizza per la nota della contemplazione e dell'azione: bisogna vedere in che rapporto stanno tra di loro. Nella Chiesa, per fortuna, ci sono molti diversi modi di vedere la contemplazione o l'unione con il Signore, e modi diversi di concepirne il rapporto con l'attività e l'azione. P.e. il modello classico domenicano del "*contemplata aliis tradere*" è altro dall'ignaziano

“contemplativus in actione”. Il primo vede l’azione come frutto dell’unione con Dio, come scaturire dalla contemplazione. Tra contemplazione e azione si dà quasi come un rapporto causa-effetto. Il *“contemplativus in actione”* ignaziano vede piuttosto l’unione con Dio come anima e causa formale dell’azione, come vita che vivifica e permea dall’interno tutta l’azione, come realtà che investe la libertà umana che è il “luogo” nel quale propriamente e principalmente si attua l’unione con Dio in modo tale che, ogni qual volta che essa si attua, si attui parimenti l’unione con Dio (esempio dell’auto al distributore e del filobus in discesa). Se ci si vuol rapportare all’antica distinzione delle anime contemplative in serafiche e cherubiche, a seconda che i doni, attraverso i quali Dio le conduce e le gratifica, raggiungono più chiaramente e più direttamente la volontà e l’amore (San Francesco e San Bonaventura) o l’intelletto (San Tommaso), Ignazio di Loyola e, idealmente, l’uomo che è formato dai suoi Esercizi non si possono classificare in nessuno di questi due gruppi, ma piuttosto in un terzo gruppo, quello delle anime presso le quali i doni di Dio non si concentrano in modo esclusivo ad unire a Lui le facoltà puramente spirituali dell’intelletto e della volontà, ma raggiungono anche le facoltà del concreto e dell’esecuzione o, meglio, la libertà e il nucleo più centrale della persona, l’io nella sua globalità e sinteticità, tendendo così per se stessi e immediatamente non solo all’unione ma anche al servizio o, meglio ancora, ad un servizio come luogo, espressione e manifestazione dell’unione con Dio, della contemplazione vista e da vedersi – pertanto – più come “dimensione” che come “cosa”, più come “res interna”, direbbe Sant’Ignazio di Loyola, che come “res externa”, come pratica ed esercizio esteriore di essa. Gli Esercizi ignaziani sono una pedagogia spirituale ben mirata e hanno come fine la formazione di un uomo pellegrino, cioè sempre più in cammino verso un ideale che concretamente è Dio stesso, è l’uomo e la comunione con Dio da attuarsi in una maniera sempre più ricca e coinvolgente tutte le sue facoltà, tutto quello che egli ha, anzi tutto quello che egli è, in una capacità di ricevere da Lui, di essere passivo di fronte a Lui, come condizione di tutta la propria attività e del proprio servizio nella Chiesa e nel mondo,[e – pertanto – in cammino verso l’ideale del “contemplativus in actione” sopra descritto e verso l’ideale dello strumento congiunto con Dio, che ha in Gesù Cristo il modello di realizzazione perfetta].

6.3. Dimensione attivista: il senso e il valore dell'attività e dell'azione. Gli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola e la spiritualità apostolica; l'importanza delle *operazioni* spirituali sopra le idee, i concetti e i temi: gli Esercizi ignaziani come vero *itinerario spirituale*; senso della gradualità e delle tappe; "educare attraverso"; "*Praecepta pauca, exercitia plurima*". Educazione al saper fare: è possibile imparare e insegnare ad essere attivi? Come? a. Il ritmo specifico dell'itinerario e delle operazioni negli Esercizi ignaziani. b. L'importanza del colloquio con il direttore come pedagogia al discernimento e all'attività apostolica, in genere, e all'attività di direttore spirituale, in specie. A questo punto penso che sia chiaro come, proprio perché pedagogia finalistica – come l'abbiamo enucleata –, la pedagogia ignaziana sia pure una pedagogia personalistica e attivistica, una pedagogia ad una spiritualità nella quale acquistano particolare significato e rilievo il senso della persona, e l'attività e l'agire, una vera scuola di formazione spirituale di persone apostoliche. Danno origine ad una spiritualità dell'agire e, pertanto, sono molto ben indicati per persone chiamate all'azione apostolica. Già abbiamo detto come negli EESS, tra i vari elementi fenomenologici che li compongono (operazioni-ritmo-persone-contenuti-clima/ambiente) una particolare importanza è data alle operazioni e al ritmo delle operazioni. Più che dalla concatenazione logica di idee e di concetti, l'itinerario dell'uomo pellegrino spirituale che gli EESS vogliono formare e fanno percorrere all'esercitante durante il corso, è un cammino esistenziale, vitale spirituale, quale è il ritmo di maturazione di una persona più che di una facoltà particolare.

La specificità della pedagogia degli Esercizi ignaziani in ordine allo sviluppo di una spiritualità nella vita quotidiana è data soprattutto dalle linee o dalla direzione di marcia del *ritmo* o dello sviluppo progressivo dell'esperienza. Questa, negli Esercizi – di riflesso –, matura tra l'altro attraverso un passaggio o un dinamismo particolare che sono solito chiamare "dall'esterno all'interno in ordine all'esterno". Questo dinamismo a due tempi, "dall'esterno all'interno" e "dall'interno all'esterno", è un po' come un trascendentale dell'intero ritiro e dell'intera spiritualità degli Esercizi, nel senso che attraversa e imbeve tutta l'esperienza dell'esercitante e dell'uomo ignaziano. Lo si può, infatti, avvertire tanto al livello della struttura generale e del dinamismo dell'intero corso (dall'iniziale raccoglimento – secondo l'*annotazione* N° 20 –

alla *Contemplatio ad amorem*), quanto al livello più particolare della struttura e del dinamismo di ogni singola giornata (dal primo esercizio all'applicazione dei sensi attraverso la ripetizione) e di ogni singolo esercizio (dal primo preludio al colloquio finale). Si tratta di un movimento a due tempi: prima di tutto c'è un processo di interiorizzazione, dall'esterno all'interno. Il suo significato pieno, però, è dato da quello seguente, "dall'interno all'esterno". Anche per questo caso possiamo invocare il tradizionale principio invocato da Ignazio di Loyola: "*quod est prius in intentione* (nell'ordine dei valori), *est ultimum in executione* (nell'attuazione concreta)". Pertanto quello che storicamente viene prima ha ragione di mezzo rispetto al fine che viene dopo. Il senso dell'interiorizzazione per Ignazio di Loyola – e che egli comunica attraverso l'esperienza spirituale – è dato dall'autenticità del processo di comunicazione, di azione apostolica e di servizio nella Chiesa e nel mondo al quale gli EESS ignaziani vogliono educare. Perché la comunicazione sia autentica bisogna che sia una comunicazione dall'interno, una comunicazione dal cuore, dal centro della persona. Perché l'azione esterna sia ricca ed efficace e non si esaurisca in uno sterile e vuoto attivismo, spesso segno di ricerca di sé da parte dell'apostolo più che segno dell'amore di Dio, segno di Dio che ama l'uomo e vuole comunicare con lui, bisogna arrivare al cuore di se stessi, bisogna raggiungere le radici del proprio essere o, meglio, bisogna lasciare che l'azione di Dio e l'amore di Dio raggiunga il mio cuore, comunichi con il mio "io", con quanto è più interno in me.

Il processo di interiorizzazione ignaziano, lungo il quale sono mobilitate e strutturate tutte le operazioni e la metodologia delle principali di esse, come la preghiera e il discernimento spirituale, oltre che varie annotazioni riguardanti anche il clima e l'ambiente esterno (tutto ciò che tende a favorire il raccoglimento e la concentrazione), questo processo di interiorizzazione non ha nulla a che vedere con il ripiegamento su di sé, con la scusa di rifiutare il quale oggi tanti nostri contemporanei rifiutano l'esperienza stessa degli Esercizi quasi che "esperienza spirituale" e "esperienza di interiorizzazione" siano sinonimi di "esperienza di ripiegamento su di sé" e di "egoismo" o come se qualunque esperienza anacoretica o di deserto individualmente vissuta sia automaticamente contraria alla spiritualità di comunione così centrale nello spirito del Vaticano II! Forse non ci si ricorda abbastanza che è dall'anacoretismo che nasce nella

Chiesa il cenobitismo, che vari fondatori di Ordini e di Congregazioni Religiose sono passati attraverso esperienze anacoretiche e di deserto a cominciare da Pacomio, il fondatore della koinonia, e che è praticamente da Cristo solo in croce che nasce la Chiesa. Oppure ci si lascia irretire in una visione materialistica, esteriore e superficiale dell'agire, non sapendone cogliere il valore e il significato spirituale, la sua interiorità, che solo l'interiorità dell'agente è capace di far venire a galla e di rendere efficacemente presente.

Certo che nell'esperienza bisogna fare bene attenzione che non si finisca in un intimismo sterile: Ignazio di Loyola mette spesso l'esercitante in guardia da questo pericolo e da questa tentazione, per esempio quando nel momento centrale dell'elezione o riforma di vita gli ricorda esplicitamente che tanto più farà progresso in tutte le cose spirituali quanto più uscirà dal proprio amore, volere ed interesse (n.189), oppure quando gli presenta le Regole per sentire nella e con la Chiesa. Esse ricordano a ciascun esercitante che egli è essenzialmente parte di un tutto che lo precede, che la sua attività deve armonizzarsi con quella del tutto e che, pertanto, nel suo cammino di interiorizzazione non deve cercare tanto quello che lo distingue e lo separa dagli altri, quasi che il processo di interiorizzazione sia andare all'io-individuo e non all'io-persona, quanto piuttosto deve cercare quello che lo universalizza e che lo accomuna con gli altri – e come uomo e come battezzato –, in modo tale che il suo comunicare non solo sia un comunicare dall'interno, ma da un interno inteso soprattutto come luogo della comunicazione dei diversi. Altrimenti c'è il pericolo che egli proietti se stesso.

In questa luce acquista una particolare importanza, in ordine all'attività e alla spiritualità dell'azione e alla spiritualità apostolica alla quale gli Esercizi vogliono educare, un esercizio particolare al quale è chiamato l'esercitante e che per Ignazio di Loyola è fondamentale, centrale ed essenziale: il colloquio con il direttore. Numerose volte molti esercitanti lo riducono ad un incontro isolato, magari per confessarsi con maggiore distensione e calma, oppure lo si limita ad un incontro tecnico per una consultazione su alcuni problemi teologici, di Diritto canonico, morali, pastorali o anche spirituali, ma spesso, in questo caso, solo per avere un indirizzo riguardo a casi particolari che si presentano nella vita ordinaria. Il direttore spesso è visto come uno dal quale ci si attende delle ricette. Non è frequente che il colloquio sia, invece, vissuto

come un rapporto che faccia da mediazione del rapporto esistente tra Dio e l'esercitante stesso, quasi come sacramento – cioè segno manifestativo ed efficace – di questo fondamentale rapporto, in modo che in esso e attraverso esso l'esercitante colga Dio come pedagogo che lo educa alla preghiera, al discernimento, all'ascolto della Parola, alla conversione e a tutte le altre operazioni spirituali. Il colloquio con il direttore, purtroppo, non è visto spesso come un esercizio spirituale particolare, l'esercizio della comunicazione dall'interno che, pertanto, – come abbiamo visto – comporta un processo di interiorizzazione per cogliere nel profondo del proprio "io" le mozioni della grazia e per saperle, poi, valutare e interpretare come parole che Dio dice a me qui e ora. Il colloquio con il direttore, oltre che momento di verifica della propria vita passata in vista del futuro, per gli Esercizi ignaziani è soprattutto un momento di educazione al saper discernere, al sapersi rendere attento, a saper valutare e a saper descrivere e comunicare con proprietà i fatti spirituali dell'esperienza in corso. Per questo è una pedagogia alla Direzione Spirituale, attraverso un'esperienza ed esercizio intensivo di essa. E' un momento forte di Direzione Spirituale che educa a vivere rettamente la Direzione Spirituale nella vita corrente e, più oltre, in tal modo, a fare sì che l'apostolo trovi nella direzione spirituale durante l'anno un aiuto per far maturare la sua capacità di comunicare dall'interno, di saper dialogare e di vivere l'educare, il comunicare, il dialogare come forme di evangelizzazione fino al punto che ogni rapporto con un'altra persona diventi un aiuto offerto ad essa e un aiuto a se stessi per crescere nella fede di fronte a Dio.

6.4. Dimensione personalistica: il senso e il valore della persona

6.4.1. La relazione interpersonale al centro dell'esperienza;

6.4.2. Significato teologico e spirituale del rapporto interpersonale e del primato da dare alla persona;

6.4.3. La "cura personarum" o "cura personalis";

6.4.4. La dialettica tra "chi" – "come" – "che cosa" nel ritiro e nella vita.

Quotidiana soprattutto in ordine al discernimento e alle scelte concrete spirituali.

Tutto questo, però, è possibile, a sua volta, se, oltre alla dimensione finalistica e a quella attivistica, gli EESS ignaziani faranno maturare la dimensione personalistica. Non si può dare vera comunicazione, dialogo, evangelizzazione, azione pienamente umana se non in una relazione interpersonale, se non in una relazione tra vere persone, perché fondamentalmente interpersonale deve essere la relazione che l'esercitante attua nella fede con Dio lungo il corso di Esercizi. Sarebbe evidentemente lungo mostrare dettagliatamente come tutto è organizzato in modo da far maturare nell'esercitante un profondo senso della persona, senza il quale non si può dare vera contemplazione e vero discernimento di quello che Dio vuole nel concreto della vita dell'esercitante, come è solo in una visione personalistica della realtà che è possibile convertirsi autenticamente e continuamente dall'A.T. al N.T., passare dalla dinamica della Legge e dell'ideologia alla dinamica dello Spirito Santo, non restare chiusi e imprigionati in una visione ideologica e moralistica della stessa religione e della vita cristiana ed entrare – invece – in un cammino di libertà e di autentica vita nello Spirito, incontrare Dio non per sentito dire ma come un “Tu” di cui si è fatta esperienza, cercare Cristo non tra i morti ma tra i vivi e non conoscerlo più secondo la carne, ma cercare di afferrarLo perché si è stati afferrati da Lui.

Vorrei fermarmi soltanto un istante su un punto particolare – data la sua importanza nella spiritualità ignaziana per chiunque deve prendere una decisione, non solo per chi deve scegliere lo stato di vita, ma anche per chi ha solo da riformarla oppure ha da operare scelte apostoliche o, addirittura, anche una qualsiasi scelta di azione da compiere –. Si tratta della dialettica “chi – come – che cosa”, che Ignazio di Loyola, a mio modo di vedere, evidenzia ed esplicita soprattutto nella II Settimana quando vuol aiutare l'esercitante a fare la sua elezione, a discernere la chiamata di Dio (ma si può trovare anche in altri punti). L'amore per l'ordine e la riflessione sulla sua esperienza di fronte alle scelte da compiere o compiute lo hanno portato a distinguere chiaramente diversi livelli nella maturazione di una scelta. Per lui, il pellegrino, la scelta è un movimento di maturazione di un cammino interiore che si attua attraverso varie tappe, attraverso varie scelte sempre più concrete e circostanziate. Spesso il non rispettarle è condannarsi a restare indecisi o a decidersi in maniera sbagliata

perché malamente si rispetta il “fare la volontà di Dio” come lo vede Dio stesso, che non ci vuol trattare da burattini o da bambini, ma da persone adulte, libere e autonome, ma pur sempre create e, quindi, dipendenti essenzialmente da Lui. Ignazio di Loyola prima di impegnare l’esercitante a discernere attentamente e a scegliere che cosa fare (*il che cosa*), gli propone la meditazione dei misteri di Cristo e quella dei Due Vessilli, perché nella contemplazione di essi egli possa scegliere il *come* agire, *come* seguire Cristo, perché possa operare la scelta dello stile di vita di Cristo, il Verbo incarnato per noi fattosi povero e umile, e, prima ancora, gli propone – come meditazione fondamentale – la meditazione della *Chiamata del Re eterno*, nella quale abbiamo la scelta del *chi*, del *chi* seguire, la scelta della persona di Cristo da seguire, da servire, da aiutare e con cui collaborare. Solo, dunque, dopo la scelta del *chi* e del *come* sarà possibile la scelta del *che cosa* fare, dello stato di vita, della riforma di vita, la scelta concreta ed esistenziale da attuare nella vita della Chiesa e del mondo.

La scelta del *che cosa* deve essere vissuta come un’incarnazione, direi come un sacramento, un dare corpo e un volto alle prime due scelte del *chi* e del *come*. Tante volte il Signore (ma questa esperienza è paradigmatica anche per il poi, si verifica anche nel ritmo normale e continuo della vita) non dice e non fa capire il *che cosa*, se non si è scelto con decisione il *come*: la spiritualità sta dalla parte dell’avverbio più che dalla parte del verbo o del sostantivo; non importa tanto quello che si fa, ma come si fa. La spiritualità è una questione di stile. Ma, a sua volta, è impossibile un *come* perfettamente evangelico (nello spirito cioè del N.T.) senza la scelta fondamentale del *chi*, della *persona*, se non partendo dalla persona di Gesù, se non in un contesto di familiarità, di amore e di relazione interpersonale. Per Ignazio di Loyola “sono le cose interne quelle da cui deriva l’efficacia nelle esterne” (*Cost. P.X*, n.2, /813/). Se la scelta del *che cosa* è più esterna della scelta del *come*, è parimenti vero che la scelta del *come*, a sua volta, è più esterna (più visibile, è sacramento) della scelta del *chi*. Per questo se non si è innamorati di Cristo, ogni altra scelta non potrà essere sacramento della scelta di Gesù, l’uomo perfetto perché perfetta immagine di Dio; se non si è innamorati di Cristo ogni altra scelta non può essere vissuta con lo spirito del “*contemplativus in actione*”, come un fatto spirituale, anche se si trattasse della scelta di una virtù come la povertà o l’ubbidienza. Ma è Cristo povero e

ubbidiente che la pedagogia ignaziana educa a scegliere, proprio per evitare una scelta ideologica o esclusivamente morale, ma non spirituale.

La scelta diventa, allora, non un atto di una libertà che si vuol possedere e che si vuol affermare e progettare autonomamente, ma di una libertà che si offre e che si dona e nel dono di sé si realizza sempre più perfettamente ad immagine di Cristo, l'uomo perfetto perché perfetta immagine di Dio; la scelta diventa la risposta ad una parola che chiama e interpella, una collaborazione a Dio, un'attuazione della propria vocazione di uomo creato ad immagine di Dio e tanto più uomo quanto più riflesso di Dio e gloria del Dio vivente. Questa esperienza di Cristo nella quale si è introdotti attraverso la scelta della Sua persona, a poco a poco porta a un'assimilazione progressiva a Lui, ad avere gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, ma anche – parallelamente e partendo da Cristo di cui ci si riveste – a crescere nel senso della persona, della dignità della persona umana, il cui valore è incommensurabilmente superiore a quello di qualsiasi creatura, di qualsiasi struttura, istituzione, organizzazione e iniziativa, tanto da essere il punto di riferimento di tutto.

VII. Alcune conclusioni

La visione ignaziana di Dio a fondamento dell'integrazione delle tre fondamentali caratteristiche della pedagogia ignaziana ci daranno strumenti veramente efficaci per collaborare sempre meglio in una vera formazione spirituale. Sin dall'esperienza del Collegio Romano a quella dell'Istituto di Spiritualità, siamo convinti che abbiano cinque elementi essenziali che caratterizzano gli EESS da un punto di vista fenomenologico che sono 1. *Le operazioni*. 2. *Il ritmo*. 3. *Le persone*. 4. *I contenuti*. 5. *Clima/Ambiente*.

Da un'altra parte, la dimensione pedagogica degli *Esercizi Spirituali* riflessa nelle due meditazioni della *Chiamata del Re eterno* e dei *Due Vessilli* sono aspetti ed elementi pedagogici che possiamo ricavare da queste due meditazioni e ci aiutano a capire il senso e significato di una pedagogia distorta: *Gli Esercizi Spirituali come "pratica"* perché la formazione che ancora offriamo al servizio della Chiesa sia in piena corrispondenza con la tradizione pedagogica

della Compagnia di Gesù che nacque, prima al Collegio di Messina e fu messa in evidenza con tutta la sua potenzialità al Collegio Romano.

Rimane come una grande sfida continuare con questa tradizione senza tradirla o sminuirla seguendo le richieste di una società liquida che cerca sempre di più la canonizzazione della mediocrità e di cui, il nostro Istituto di Spiritualità non può cadere. Oggi come oggi non possiamo parlare di un'autentica formazione spirituale se non riflettiamo sul modo in cui si articolano la tradizione pedagogica della Compagnia di Gesù e le esigenze della contemporaneità. Siamo stati chiamati a cercare di essere ogni giorno più uomini di comunione che sentiamo con, in e dalla Chiesa. Una profonda formazione spirituale deve affrontare i rischi della divisione e una vita senza amore al Signore Gesù e alla sua Chiesa come veri amici, come ci diceva allora il Cardinale Joseph Ratzinger in quella memorabile Eucaristia *Pro eligendo Pontifice* con queste parole, che, a mio avviso rappresentano bene le fondamenta di una formazione spirituale che deve e vuole essere fedele alla Chiesa e, allo stesso tempo, che decide di offrire una risposta positiva, nonostante i nostri limiti e le nostre debolezze e difetti, ai bisogni del mondo e della stessa Chiesa, che è nostra madre.

“Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde – gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cf *Ef* 4, 14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare “qua e là da qualsiasi vento di dottrina”, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie. Noi, invece, abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. È lui la misura del vero umanesimo. “Adulta” non è una fede che segue le onde della moda e l'ultima novità; adulta e matura è una fede profondamente radicata nell'amicizia con Cristo. È

quest'amicizia che ci apre a tutto ciò che è buono e ci dona il criterio per discernere tra vero e falso, tra inganno e verità. Questa fede adulta dobbiamo maturare, a questa fede dobbiamo guidare il gregge di Cristo. Ed è questa fede – solo la fede – che crea unità e si realizza nella carità. San Paolo ci offre a questo proposito – in contrasto con le continue peripezie di coloro che sono come fanciulli sballottati dalle onde – una bella parola: fare la verità nella carità, come formula fondamentale dell'esistenza cristiana. In Cristo, coincidono verità e carità. Nella misura in cui ci avviciniamo a Cristo, anche nella nostra vita, verità e carità si fondono. La carità senza verità sarebbe cieca; la verità senza carità sarebbe come “un cembalo che tintinna” (1 *Cor* 13, 1). [...] Il Signore ci rivolge queste meravigliose parole: “Non vi chiamo più servi... ma vi ho chiamato amici” (*Gv* 15, 15). Tante volte sentiamo di essere – come è vero – soltanto servi inutili (cf *Lc* 17, 10). E, ciò nonostante, il Signore ci chiama amici, ci fa suoi amici, ci dona la sua amicizia. Il Signore definisce l'amicizia in un duplice modo. Non ci sono segreti tra amici: Cristo ci dice tutto quanto ascolta dal Padre; ci dona la sua piena fiducia e, con la fiducia, anche la conoscenza. Ci rivela il suo volto, il suo cuore. Ci mostra la sua tenerezza per noi, il suo amore appassionato che va fino alla follia della croce. Si affida a noi, ci dà il potere di parlare con il suo io: “questo è il mio corpo...”, “io ti assolve...”. Affida il suo corpo, la Chiesa, a noi. Affida alle nostre deboli menti, alle nostre deboli mani la sua verità – il mistero del Dio Padre, Figlio e Spirito Santo; il mistero del Dio che “ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (*Gv* 3, 16). Ci ha reso suoi amici – e noi come rispondiamo? Il secondo elemento, con cui Gesù definisce l'amicizia, è la comunione delle volontà. “*Idem velle – idem nolle*”, era anche per i Romani la definizione di amicizia. “Voi siete miei amici, se fate ciò che io vi comando” (*Gv* 15, 14). L'amicizia con Cristo coincide con quanto esprime la terza domanda del Padre nostro: “Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra”. Nell'ora del Getsemani Gesù ha trasformato la nostra volontà umana ribelle in volontà conforme ed unita alla volontà divina. Ha sofferto tutto il dramma della nostra autonomia – e proprio portando la nostra volontà nelle mani di Dio, ci dona la vera libertà: “Non come voglio io, ma come vuoi tu” (*Mt* 21, 39). In questa comunione delle volontà si realizza la nostra redenzione: essere amici di Gesù, diventare amici di Dio. Quanto più amiamo Gesù, quanto più lo conosciamo, tanto più cresce la nostra vera libertà, cresce la

gioia di essere redenti. Grazie Gesù, per la tua amicizia! L'altro elemento del Vangelo – cui volevo accennare – è il discorso di Gesù sul portare frutto: “Vi ho costituito perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga” (Gv 15, 16). Appare qui il dinamismo dell'esistenza del cristiano, dell'apostolo: vi ho costituito perché andiate... Dobbiamo essere animati da una santa inquietudine: l'inquietudine di portare a tutti il dono della fede, dell'amicizia con Cristo. In verità, l'amore, l'amicizia di Dio ci è stata data perché arrivi anche agli altri. Abbiamo ricevuto la fede per donarla ad altri – siamo sacerdoti per servire altri. E dobbiamo portare un frutto che rimanga. Tutti gli uomini vogliono lasciare una traccia che rimanga. Ma che cosa rimane? Il denaro no. Anche gli edifici non rimangono; i libri nemmeno. Dopo un certo tempo, più o meno lungo, tutte queste cose scompaiono. L'unica cosa, che rimane in eterno, è l'anima umana, l'uomo creato da Dio per l'eternità. Il frutto che rimane è perciò quanto abbiamo seminato nelle anime umane – l'amore, la conoscenza; il gesto capace di toccare il cuore; la parola che apre l'anima alla gioia del Signore. Allora andiamo e preghiamo il Signore, perché ci aiuti a portare frutto, un frutto che rimane. Solo così la terra viene cambiata da valle di lacrime in giardino di Dio. Ritorniamo infine, ancora una volta, alla lettera agli Efesini. La lettera dice – con le parole del Salmo 68 – che Cristo, ascendendo in cielo, “ha distribuito doni agli uomini” (Ef 4, 8). Il vincitore distribuisce doni. E questi doni sono apostoli, profeti, evangelisti, pastori e maestri. Il nostro ministero è un dono di Cristo agli uomini, per costruire il suo corpo – il mondo nuovo. Viviamo il nostro ministero così, come dono di Cristo agli uomini! Ma in questa ora, soprattutto, preghiamo con insistenza il Signore, perché dopo il grande dono di Papa Giovanni Paolo II, ci doni di nuovo un pastore secondo il suo cuore, un pastore che ci guidi alla conoscenza di Cristo, al suo amore, alla vera gioia. Amen”³².

In una società che è avida di scandali, dobbiamo appoggiarci, crescere in amicizia e fiducia tra tutti, diocesani e religiosi. In questo modo, fortificheremo la nostra comunione ed eviteremo quella terribile solitudine nella quale molti dei nostri fratelli vivono e tutto ciò “perché il sacerdote non si trova unicamente

³² J. Ratzinger, *Omelia nella Messa Pro Eligendo Romano Pontifice, nella Patriarcale Basilica di San Pietro*, Lunedì 18 aprile, 2005.

come un cristiano tra gli altri cristiani della sua comunità, ma inoltre lo caratterizza la comunione con altri discepoli che hanno ricevuto l'incarico ministeriale"³³. Alla fine, sviluppare la nostra identità sacerdotale basando la nostra azione sull'amicizia e sulla comunione ci permetterà di incoraggiare i giovani a seguire la nostra vocazione come qualcosa che veramente vale la pena per il mondo di oggi. Il cuore del seminarista o dello studente religioso non può essere forzato per sviluppare gli stessi sentimenti di Cristo, il Signore. Deve essere evangelizzato, purificato e liberato per potere scoprire la bellezza della proposta di una consacrazione a una vita celibe e pienamente vissuta. Il frutto della carità pastorale è la missione: il frutto, non l'appendice estrinseca o il supplemento avventizio"³⁴. Così lo afferma la *Pastores dabo Vobis* nel capitolo II, quando sottolinea che "La retta e approfondita conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale è la via da seguire, e il Sinodo di fatto l'ha seguita, per uscire dalla crisi sull'*identità del sacerdote*". Questa sarà la principale sfida per un'autentica formazione spirituale oggi perché:

"È questo il volto di Cristo sul quale gli occhi della fede e dell'amore dei cristiani devono stare fissi. Proprio a partire da e in riferimento a questa 'contemplazione' i Padri sinodali hanno riflettuto sul problema della formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Tale problema non può trovare risposta senza una previa riflessione sulla meta alla quale è ordinato il cammino formativo: la meta è il sacerdozio ministeriale, più precisamente il sacerdozio ministeriale come partecipazione nella Chiesa del sacerdozio stesso di Gesù Cristo. La conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale è il presupposto irrinunciabile, e nello stesso tempo la guida più sicura e lo stimolo più incisivo, per sviluppare nella Chiesa l'azione pastorale di promozione e di discernimento delle vocazioni sacerdotali e di formazione dei chiamati al ministero ordinato"³⁵.

Così, se la formazione spirituale è il "cuore" della formazione, la carità pastorale è davvero il "centro" di quel cuore"³⁶, perché,

³³ G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2006, 459.

³⁴ F. Lambiasi, *Preti si diventa: avviare processi di riforma*, Bologna 2015, 42.

³⁵ *PdV*, 11,2.

³⁶ F. Lambiasi, *Preti si diventa* 43.

“Il principio interiore, la virtù che anima e guida la vita spirituale del presbitero in quanto configurato a Cristo Capo e Pastore è *la carità pastorale*, partecipazione della stessa carità pastorale di Gesù Cristo: *dono gratuito dello Spirito Santo*, e nello stesso tempo *compito e appello* alla risposta libera e responsabile del presbitero. Il contenuto essenziale della carità pastorale è il *dono di sé*, il *totale* dono di sé *alla Chiesa*, ad immagine e in condivisione con il dono di Cristo. La carità pastorale è quella virtù con la quale noi imitiamo Cristo nella sua donazione di sé e nel suo servizio. Non è soltanto quello che facciamo, ma *il dono di noi stessi*, che mostra l’amore di Cristo per il suo gregge. La carità pastorale determina il nostro modo di pensare e di agire, il nostro modo di rapportarci alla gente. E risulta particolarmente esigente per noi...”³⁷.

Questo dovrebbe caratterizzare il nostro lavoro pastorale nella formazione spirituale, cioè un amore totale e sponsale, decisivo al Signore e alla sua Chiesa, fino alla morte. Così, la nostra testimonianza e identità sacerdotale e religiosa, ci permetteranno di diffondere la certezza che è possibile vivere la nostra consegna e missione apostolica con gli stessi atteggiamenti di Gesù. E questo non si riesce solamente con l’esposizione sistematica e logica di una teoria più o meno bella. Non c’è strada che incide di più sulla vita dei giovani che il predicare con l’esempio e condividere l’allegria di una vita donata, coi sentimenti di un amore vero, di amicizia, consegna, sacrificio, generosità, compassione, abnegazione e perdono. Non c’è formazione più efficace di quella di invitare i più giovani a fondare la vita e le opzioni sulla speranza trasformata dall’unica certezza reale che possiamo avere nella vita sacerdotale: se siamo stati discepoli dell’unico Signore, alla fine della nostra missione, troveremo la croce, come Lui e come Lui resusciteremo ad una vita piena in Lui.

³⁷ PdV, 23.