

# La sfida ignaziana

## *Un commento alla Sentenza di Hevenesì*

di SECONDO BONGIOVANNI S.J.\*

*Haec prima sit agendorum regula:*

*sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet;  
ita tamen iis operam admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit factururus.*

La traduzione italiana della nota Sentenza di Hevenesì (d'ora in poi: *SH*) può esporsi a qualche difficoltà. Senza pretese filologiche, cerco di renderne il senso teologico e spirituale, suddividendola in tre momenti composti da un *incipit* (A) e, per così dire, dalle due pale di un unico dittico (B e C):

A- «*Questa sia la prima regola di coloro che agiscono:*

B- *confida in Dio come se la riuscita delle cose [intraprese] dependesse interamente da te, e nulla da Dio.*

C- *Tuttavia, in esse impiega ogni sforzo come se nulla fosse fatto da te e tutto da Dio soltanto».*

Il presente intervento intende approfondire l'intensa tensione spirituale che qui si esprime, riconoscendo che lo spirito degli *Esercizi Spirituali* (*ES*) di s. Ignazio trova una singolare sintesi in questa formulazione. Nel cogliere il cuore dell'esperienza spirituale del Loyola, attraverso la sua calibrata enunciazione, la *SH* interpreta con sapienza l'esperienza analogica che ogni credente (*alter Christus*) vive dell'Incarnazione del Figlio di Dio, *vere homo et vere Deus*.

Dopo l'*incipit*, la parte B della Sentenza sottolinea l'impossibilità di qualsiasi confusione con Dio, invitando il credente ad assumersi integralmente l'impegno umano – *come se la riuscita delle cose [intraprese] dependesse interamente da te, e nulla da Dio*. Mentre, nell'interpretazione che sarà proposta, la parte C afferma l'impossibilità di separare l'agire umano dall'operare di Dio nella [sua] storia – *come se nulla fosse fatto da te e tutto da Dio soltanto*.

Benché distinti nell'analisi, i due momenti dovranno essere assunti nel reciproco e fecondo rinvio ermeneutico. Come in un dittico, i due pannelli (B e C) sono strettamente legati l'un l'altro e non possono comprendersi separatamente: il loro senso è inoltre regolato dall'*incipit*. Nel suo insieme, la *SH* esige l'abbandono delle confusioni e delle separazioni che le astratte riflessioni filosofiche o teologiche prescrivono tra Dio e l'uomo.

\* SECONDO BONGIOVANNI S.J., si occupa di filosofia contemporanea, teologia filosofica e fenomenologia, risiede a Padova, [s.bongiovanni@jesuits.net](mailto:s.bongiovanni@jesuits.net)

Come detto, l'intervento si sofferma in particolare sulla profonda tensione che segna e singolarizza la Sentenza e il modo di procedere di s. Ignazio. In questa vera e propria 'sfida ignaziana' è possibile riconoscere un'efficace e prassica attualizzazione della grande intuizione dogmatica e spirituale dell'*inconfuse et indivise* di Calcedonia (*et et*)<sup>1</sup>.

*Modus procedendi.* Dopo alcuni brevi riferimenti storici [1], verrà chiarito il principio ermeneutico di fondo che ispira l'interpretazione della *SH* [2]. Si passa poi ad un'analisi delle tre parti A, B, C [3, 4, 5], cui segue la Conclusione.

## 1. Riferimenti storici preliminari<sup>2</sup>

La formulazione della Sentenza è del padre Gábor Hevenesi (1656-1715), gesuita ungherese, che la pubblicò nel 1705 in una raccolta di massime, le *Scintillae Ignatianae*.

La *SH* è stata approfonditamente studiata nel secolo scorso dal p. Gaston Fessard, al termine di una poderosa analisi degli *ES*. Lo studioso francese esamina nel dettaglio quattro tra le più importanti versioni che la Sentenza ha ricevuto nella storia. Si trovano però molteplici altre formulazioni a testimonianza dell'interesse suscitato e del rilievo che essa assume nell'interpretazione del modo di procedere di s. Ignazio.

Tra le tante, la versione di Balthasar Gracián (1601-1658, scrittore e filosofo del *Siglo de Oro*, spagnolo<sup>3</sup>) recita così: «Bisogna servirsi dei mezzi umani, come se non ce ne fossero di divini; e dei divini, come se non ci fossero mezzi umani». E aggiunge: «è il precetto di un grande Maestro», che «non [ha] affatto bisogno di commentari»<sup>4</sup>. In questo intervento non seguirò tale suggerimento...<sup>5</sup>

Si trovano inoltre alcune testimonianze dirette su Ignazio in cui riecheggia il proposito espresso nella *SH*. Verso la fine dell'anno 1555 egli si trova ad affrontare le conseguenze del fallimento di una missione nel corso della quale aveva cercato di ottenere la fiducia dell'ambasciatore di Spagna a Roma. In questa circostanza confessa a Ribadeneira che il Signore già 30 anni prima gli aveva fatto comprendere come, in tutto ciò che riguardava il Suo santo servizio, egli avrebbe dovuto usare tutti i mezzi umani onesti a disposizione: confidando, tuttavia, interamente in Dio e non in questi mezzi<sup>6</sup>. Secondo lo stesso Ribadeneira Ignazio pensava che la speranza della Compagnia fosse affidata

<sup>1</sup> Secondo la nota formulazione del Concilio di Calcedonia (a. 451) Canone 28 (Cf *Denzinger*, 302). L'intuizione di s. Ignazio si connota anzitutto come *pratica* spirituale, modo di procedere nelle vie dello Spirito: in questo senso non è una dottrina teologica o filosofica, ma una prassi.

<sup>2</sup> Cf lo studio classico di Gaston Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1956 (in part. pp. 305-363).

<sup>3</sup> Autore, tra l'altro, anche de *L'arte della prudenza*, noto manuale di disciplina e galateo sociale.

<sup>4</sup> Riportato da Fessard (*oc*, 362s).

<sup>5</sup> Certo, non occorrono molti commentari per comprendere che siamo interpellati nella vita concreta, nel nostro abituale modo di vivere la fede. Laddove la difficoltà emerge soprattutto nelle situazioni in cui siamo sopraffatti dalla sfiducia in noi stessi o, al contrario, quando siamo accecati dall'ambizione delle nostre personali capacità.

<sup>6</sup> *De Actis S. Ignatii*, Cf Fessard, *oc* 309.

solo a Dio e a nessun'altra creatura della terra. E aggiunge: «Nelle cose che intraprendeva per il servizio di Nostro Signore egli impiegava tutti i mezzi umani per riuscire, con tutta la cura e l'efficacia possibile, come se il loro successo dipendesse da queste stesse cose; nello stesso modo, egli confidava in Dio e si abbandonava alla Divina Provvidenza, come se tutti gli altri mezzi umani di cui si serviva fossero di nessun effetto»<sup>7</sup>.

Anche se il testo di Hevenesì non coincide letteralmente con queste testimonianze, emerge però la stessa tensione nell'attenzione rivolta, insieme, ad un rigoroso impegno da parte dell'uomo e ad una fiducia totale riposta soltanto in Dio.

## 2. Non senza di te: il principio ermeneutico

Il criterio di fondo che ispira l'interpretazione della *SH* fa riferimento a quella che può definirsi una prospettiva incarnazionale.

In modo molto conciso la *SH* espone la tensione propria all'esperienza personale di Dio che, nell'Incarnazione del Figlio di Dio, assume una determinazione unica: in termini teologico-dogmatici si dispiega una singolare formulazione del rapporto tra Dio e l'uomo articolato nella complessa relazione tra la Grazia (di Dio) e la libertà (dell'uomo) – tema centrale nella discussione e ricerca teologica cristiana. La *SH* suggerisce un difficile punto di equilibrio prassico che consente di sottrarsi a due potenziali deviazioni o eresie (se si vuole utilizzare una terminologia apologetica): con una certa semplificazione, esse fanno riferimento al (quello che oggi diremmo) quietismo e al pelagianesimo, quest'ultimo ben noto fin dai tempi di s. Agostino e da lui fortemente avversato. Senza entrare in una specifica discussione, è tuttavia utile ricordarne le implicazioni per attestare l'orizzonte implicito di fondo su cui si staglia la *SH* rispetto al problema sempre aperto del rapporto tra l'azione di Dio e quella dell'uomo nella storia.

Reagendo agli eccessi ascetici rigoristici del giansenismo, il quietismo propugna uno stato di quiete passiva e fiduciosa dell'anima al fine di raggiungere una sorta di indifferenza mistica<sup>8</sup>. L'impegno umano è sospeso e svalorizzato in favore di uno stato di totale quiete a cui l'uomo deve aderire passivamente<sup>9</sup>.

Dal canto suo, almeno nella versione volgarizzata e alquanto caricaturata dai suoi nemici, il pelagianesimo ritiene che il peccato originale non abbia macchiato la natura umana e considera la volontà dell'uomo capace di scegliere il bene o il male senza

<sup>7</sup> *Ib.*

<sup>8</sup> Anche se il quietismo si formula in questi termini solo a partire dal XVII secolo, le radici di tale movimento spirituale sono molto antiche e precedono lo stesso cristianesimo. Potremmo indicarne alcuni tratti nel fatalismo, forma di determinismo spirituale che assume tutto ciò che accade come da sempre già preventivamente stabilito a cui è impossibile sottrarsi (le interminabili discussioni storiche sulla predestinazione nella teologia cristiana e islamica costituiscono un retaggio di questa mentalità). Negando ogni possibilità di poter cambiare il corso degli avvenimenti, anche le preghiere sono considerate superflue (*aegrae mentis solacia*, Seneca, *Quaest. natur.*, II, 35).

<sup>9</sup> Il quietismo sarà condannato come eresia da papa Innocenzo XI con la bolla *Caelestis Pastor* del 20 novembre 1687.

alcun particolare aiuto divino<sup>10</sup>. In queste condizioni, il ruolo della Grazia viene svilito e infine evacuato.

Al di là dei dibattiti teorici, il confronto concreto tra queste due tendenze o inclinazioni spirituali è vissuto nell'esperienza personale di ciascuno. Nel primo caso, il fatalismo quietista, siamo sfidati dalla rinuncia o addirittura dalla diffidenza e dal rifiuto di ogni volontà umana, ritenendo che è comunque Dio a fare tutto; siamo invece pelagiani anonimi quando – più o meno consapevolmente – la presunzione della nostra (buona) volontà ci rende protagonisti di una salvezza in cui l'azione gratuita di Dio viene evacuata<sup>11</sup>.

Le due tentazioni sono presenti – in vari modi e più o meno esplicitamente – nelle diverse situazioni che ci è dato di vivere. Quando le cose vanno bene e siamo sicuri delle nostre possibilità/capacità tendiamo a sostituirci a Dio chiamandolo in causa solo *post hoc*, eventualmente e/o nominalmente, per tranquillizzare la coscienza. Nel caso contrario, volentieri proclamiamo di affidarci a Lui dimettendoci dalle nostre responsabilità, e invochiamo il Suo aiuto perché ci sostituisca nelle difficoltà della storia – salvo poi lamentarci quando questo pare non accadere.

Anche se non cesseremo mai di apprendere la corretta postura spirituale, entrambi gli atteggiamenti non possono considerarsi evangelici e devono verificarsi e convertirsi a partire dal mistero fondamentale dell'Incarnazione, nel quale si dice insieme la consegna di Dio all'uomo e l'affidamento dell'uomo a Lui. Il criterio ultimo di confronto di un'esperienza spirituale evangelica resta, in ogni caso, il modo di vivere di Nostro Signore. Ed è questa che chiamo la prospettiva spirituale incarnazionale.

L'esistenza terrena di Gesù Figlio di Dio è normativa e paradigmatica per il credente. Dopo avere compiuto ogni cosa (Cf *Gv*13) nel momento supremo del suo impegno risulta 'essere necessario' (il *dein* lucano, *Lc* 17,25) per il Figlio dell'uomo ricomprendere la sua missione: ciò avviene concretamente attraverso l'essere consegnato nelle mani degli uomini che 'lo arresteranno, condanneranno, uccideranno' ... Nel momento decisivo Gesù *sa* che la sua opera si inverte nel totale affidamento al Padre, attraversando l'umiliazione della consegna, della passione e della morte: cioè nell'Amore che giunge fino a rinunciare a disporre di sé nella storia. Nell'affidamento, il Padre assume l'iniziativa assoluta del compimento ultimo di ciò che appare solo come fallimento umano. La relazione Dio-uomo si compie alla luce della fiducia e della promessa di un Amore più grande delle avversità storiche. In tal modo si evince, tra l'altro, che soltanto nell'attraversamento della morte (e della morte a se stessi, anzitutto) possono ri-comprendersi l'impegno umano e l'operare salvifico di Dio<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Le teorie pelagiane sono state condannate nel Concilio di Efeso del 431.

<sup>11</sup> La salvezza resta comunque dono di Grazia, immeritato e gratuito, e non può mai trasformarsi in una costruzione umana.

<sup>12</sup> In questo senso, anche il grande tema del compimento delle Scritture implica uno spiazzamento nella comprensione della fede in Dio: dalla prospettiva circoscritta e determinata dal raggiungimento del proprio bene personale o di gruppo (come quando elezione e alleanza vengono comprese in termini esclusivi di privilegio), a quella di un Bene più grande che, senza escludere il proprio (bene), lo pone in profonda vitale interazione con un Bene aperto e disponibile per tutti -anche i nemici. Solo così sarà possibile comprendere il senso della salvezza di Dio che rimane sempre nella prospettiva della 'Sua' promessa.



In ogni caso, nella *SH* il grande dibattito teologico-dogmatico sopra-accennato presenta una formulazione per certi aspetti provocatoria: prospettando un delicato punto di equilibrio *prassico* nella tensione tra la Grazia e la libertà, il dono di Dio e l'iniziativa umana nella storia, la consegna di Dio all'uomo e l'affidamento dell'uomo a Dio. L'aspetto provocatorio insito nel testo risiede nell'esporsi ad una condizione apparentemente impossibile o addirittura assurda, enunciando una giustapposizione di prospettive senza esplicitare una reale interazione tra di esse.

Per evitare tali *impasses* ci riferiamo anzitutto ad un'illuminante intuizione agostiniana: 'Chi ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te'<sup>13</sup>. Nella prima parte dell'affermazione dell'Ipponate, l'evento della creazione (che è già salvezza) ricorda che la Grazia di Dio non giunge come merito o ricompensa al termine di uno sforzo umano: in questo caso la Grazia non sarebbe più tale. Tuttavia, la Grazia non 'appare' (Cf *Tito* 2:11) senza una qualche forma di coinvolgimento e di collaborazione *ex parte hominis*. Si coglie qui il principio evangelico del 'non senza di te': per il quale, la Grazia di Dio non si sostituisce mai alla libertà umana e alla sua storia<sup>14</sup>.

In altri termini, la salvezza promessa non si produce a partire dalle nostre sole forze o volontà, per quanto buone e necessarie: essa resta una promessa cui affidarsi, la quale, pur *non* realizzandosi senza di noi, cioè senza il nostro attivo contributo e coinvolgimento, *non* si compie a partire da noi, cioè grazie ai nostri meriti o alle nostre buone azioni. Questa impostazione del problema riconosce che un possibile senso della salvezza in Cristo non dovrà comunque mai opporre Dio all'uomo o l'uomo a Dio<sup>15</sup>, e neppure umiliarne la reciproca libertà che si esprime nella volontà umana (la possibilità di scegliere) e nella Grazia di Dio. La nozione di salvezza ha un senso solo all'interno di un legame collaborativo o di una relazione (non di contrapposizione dialettica) tra Dio e l'uomo: tra un Dio che è capace di comunicarla rendendola significativa per l'uomo, e un uomo che la desidera e la invoca nella storia.

Anche se alla fine, il Compimento, rimane opera esclusiva di Dio, esso non si produrrà senza di noi, senza cioè avere operato da parte nostra quanto ci è stato possibile nella storia affidata. Così come l'inizio – la creazione – anche la fine – il compimento, l'*eschaton* o la risurrezione, che il Vangelo definisce nei termini della pienezza della vita e della gioia – appartiene all'opera esclusiva e assoluta del Padre. Come nel caso di Gesù, risorge una vita vissuta nel Nome del Padre, non un modo di vivere chiuso in se stesso o nelle proprie economie: a questo livello deve cogliersi il senso del 'non senza di te' agostiniano. Una vita cioè protesa nell'attesa di una qualche salvezza che è possibile sperare ma impossibile da realizzare da soli nella storia. Anche il mio vivere per Lui, in

<sup>13</sup> «[...] chi ti ha creato senza di te, non ti giustifica senza di te: ha creato chi non sapeva, non giustifica chi non vuole », *Serm.* 169, 11, 13.

<sup>14</sup> La logica evangelica si attiva sempre e solo a partire dalla risposta umana ad una chiamata personale da parte di Dio: iniziando con Maria di Nazareth e passando per la chiamata di 'ciascuno in particolare' degli Apostoli.

<sup>15</sup> Come è avvenuto anche in certa teologia luterana che volendo esaltare la Grazia salvifica di Dio ha svaloriato la [Grazia della] creazione.

sé, non ha alcun potere di farmi risorgere o di salvarmi; tuttavia, senza questo modo di vivere (per Lui) la Risurrezione non ha senso alcuno. Se riconosciamo Dio quale Compimento di ogni cosa, allora – nella Sua Misericordia – questo stesso ultimo Evento (Compimento) *non* si compirà *senza* l'uomo. Dove il 'non senza di te' costituisce, anzitutto, l'invocazione stessa del Padre rivolta nello Spirito di Gesù ad ogni uomo. Per quanto qui stiamo svolgendo, il 'non senza di te' riassume comunque il principio ermeneutico di fondo che guida l'interpretazione della *SH*.

La *SH* formula il problema in modo più specifico. Nella 'riuscita' delle cose intraprese il nostro limitato punto di vista, anche se ispirato alla ricerca del bene, rimane ambiguo: se chiuso in se stesso può indurre in errori e deviazioni. Per questo motivo, qualunque impegno umano non potrà mai esimersi da uno 'sforzo' ancora più grande di affidamento a Dio: come a Colui che solo, senza umiliarci, può liberarci dalla volontà di appropriazione e di rivendicazione del bene compiuto che ci renderebbe inaccessibili alla Grazia.

L'apparente dilemma della *SH* non impone *aut-aut* ma coinvolge in una singolare versione dell'*et et* cattolico (Calcedonia): sfidandoci nel *tenere insieme*, sia pure tensionalmente, situazioni (solo) apparentemente contraddittorie<sup>16</sup>. Si tratta di evitare sia le facili contrapposizioni ideologiche, del tipo: se c'è Dio allora non c'è spazio per l'uomo e per la sua libertà, che le vaghe confusioni in cui sia Dio che l'uomo si dissolvono in un ambiguo misticismo dove non resta più nulla né dell'uno né dell'altro – come nel soprannaturalismo o nel suo contrario, il materialismo. La sfida concreta della fede *cattolica* è nel tenere insieme senza giustapporre, né opporre, né confondere, né separare Dio e l'uomo, la Grazia di Dio e la libertà dell'uomo. Questo processo storico rimane necessariamente *tensionale*, ma non contraddittorio: momenti di contraddizione potranno e dovranno sempre essere affrontati e attraversati, ma non costituiscono l'orizzonte ultimo della relazione con Dio.

La prospettiva dogmatica rinvia all'*inconfuse et indivise* di Calcedonia che ha formulato in questo modo il rapporto tra la natura umana e divina in Gesù Cristo: stabilendo una volta per sempre (*epaphax*, Eb10:10) i termini della relazione tra Dio e l'uomo in quanto non separabili e non confusi. È la prospettiva *incarnazionale* dell'esperienza spirituale evangelica, in cui Dio una volta per sempre ha liberamente scelto l'uomo come 'collaboratore della Grazia' (Cf 2Cor 6:1), secondo il principio agostiniano del 'non senza di te'. La relazione tra l'uomo e Dio non si comprende né confondendo l'uno con l'altro, né separando l'uno dall'altro: in Gesù, e attraverso di Lui in ogni uomo, la loro relazione è il luogo/tempo della reciproca comunicazione che, nella logica dell'Incarnazione, si compie come comunione. Comunione non significa comunque mai confusione, ma incontro tra due alterità.

Dunque: 'Chi ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te'. L'affermazione esprime il corretto orientamento da assumere nell'interpretazione della *SH* di cui ora propon-

<sup>16</sup> La sfida della *SH* è impraticabile e destinata ad un'insanabile contraddizione in un regime di pensiero teologico e spirituale di totale separazione e alterità del divino. Non però per un'esperienza spirituale vissuta nell'orizzonte incarnazionale.

go un'analisi delle tre parti: A, B, C. Ricordando che, pur distinguendole analiticamente, nessuna di esse è comprensibile se non nel legame strutturale con l'altra che evita ambiguità interpretative. Questo legame strutturale emerge implicitamente fin dall'*incipit*.

### 3. La regola dell'agire (A)

«*Questa sia la prima regola di coloro che agiscono*» (*Haec prima sit agendorum regula*)

L'indicazione orienta il senso e la comprensione di ciò che seguirà in B e C. Su questo *incipit* formulo *tre considerazioni* raccolte intorno al tema dell'agire con Cristo che caratterizza il contemplativo nell'azione.

a. La Sentenza non propone una regola teorica metafisica o religiosa disincarnata, ma riguarda la concretezza dell'agire e dell'azione umana. Nello spirito di s. Ignazio prevale sempre la centralità dell'agire (per Dio). La comunione (relazione) con Dio si sperimenta e si realizza nel lavorare con Lui, per il bene degli altri. Si tratta di una mistica dell'impegno per Dio, una mistica del servizio di Dio<sup>17</sup>, secondo lo stile proprio dell'*in actione contemplativus*. La ricerca del Signore si compie in modo prassico, attraverso l'azione concreta intrapresa nel servizio in favore degli altri.

b. L'*intentio* ignaziana trova esemplare formulazione nel testo dell'*Offerta* al Re Eterno, al [95c] degli *ES*<sup>18</sup>: «Pertanto, chi vuole venire con me, deve *lavorare con me* perché, seguendomi nella sofferenza, mi segua anche nella gloria». La declinazione ignaziana dell'agire è sempre quella dell'essere *insieme* con il Signore, vivendosi e scegliendosi *con* Lui, lasciandosi emendare da protagonismi e disordinate ricerche di affermazione mondana. Ci si riconosce e si comprende nella prospettiva della sequela del compagno di Gesù: senza agire in modo autosufficiente<sup>19</sup> o per l'esclusiva utilità o convenienza personali, ma seguendolo e collaborando, lavorando e faticando con Lui per entrare infine nella Sua Gloria (Re eterno).

c. La terza considerazione richiede qualche chiarimento in più.

Può essere utile infatti considerare cosa sia in gioco nell'azione umana a partire da una riflessione di Hannah Arendt<sup>20</sup> che commenta una (altra) frase folgorante di s. Agostino: *Initium ut esset, creatus est homo* – «affinché ci fosse un inizio, fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nulla» (*De Civ. Dei* 12, 20, 4). Nella prospettiva dell'Ipponate la comprensione della creazione sembra sdoppiarsi in due momenti, *ex parte dei* e

<sup>17</sup>Cf Hugo Rahner, *La mistica del servizio*: Ignazio di Loyola e la genesi storica della sua spiritualità, tr.it. di A. Rizzi, Ed. Selecta, Milano 1960.

<sup>18</sup> Nella mia interpretazione della *SH* rimane sempre implicito il confronto con il decisivo esercizio del *Regno* degli *ES* [91-98].

<sup>19</sup> La meditazione dei *Tre binari* o *Le tre categorie di uomini* negli *ES* [149ss] è volta ad evitare l'affermarsi di un protagonismo spirituale autarchico vissuto nel monologo interiore.

<sup>20</sup> Cf H. Arendt, *Vita activa*. La condizione umana, Bompiani, Milano 1964.

*ex parte hominis*. Dio (*Principium*) nel suo atto creativo ha dato avvio assoluto al vero inizio (*initium*) nella storia, riconosciuto nell'agire e nell'azione umana fondata sulla libertà di iniziativa<sup>21</sup>. Senza mettere in questione il primato assoluto di Dio, tuttavia, sia Dio che l'uomo, insieme, sono considerati iniziatori della/nella storia –dal punto di vista dell'agire sociale, comunitario, politico. L'uomo è stato creato da Dio perché fosse inizio nella/della storia, affinché la storia avesse inizio. Attraverso l'azione nella storia, azione libera e condivisa con altri, l'uomo può essere detto co-creatore, insieme con Dio. Commenta la Arendt: «Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile»<sup>22</sup>. Il senso dell'agire non concerne solo l'inizio di qualcosa, ma di *qualcuno*: si tratta del costituirsi di un agente attivo nella storia, un iniziatore libero – in altri termini: non un semplice 'che cosa' (*Was*), ma un 'chi' (*Wer*).

Con la creazione dell'uomo è entrato nel mondo il principio del cominciamento. L'uomo è tale inizio: egli è l'iniziatore di se stesso, quale agente libero capace di intervenire nella storia. Iniziatore in quanto con lui è entrato nel mondo delle cose il principio della libertà. Tale evento implica una presa di posizione libera sulla realtà in un'attiva interazione con essa. In questo senso, sostiene ancora la Arendt, l'azione segnala: «un'iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità»<sup>23</sup>.

La riflessione della pensatrice ebraica è più ampia di quanto ripreso con il solo scopo di approfondire la particolare declinazione spirituale ignaziana dell'agire. Si è detto che l'azione umana si comprende a partire dalla libertà di iniziativa e di creazione di qualcosa di inedito che non può esistere senza di essa (l'azione umana). Nella prospettiva degli *ES*, in particolare, l'azione si declina nell'agire *per e con* Cristo, il lavorare e faticare *con* Lui. In Lui la Creazione si compie attraverso la collaborazione libera dell'uomo/donna chiamati per nome, ciascuno in particolare, a lavorare con Lui.

Rifiutando lo spiritualismo disincarnato, l'esperienza personale di Dio a cui Ignazio invita si compie nell'agire *con* Cristo. Solo nel servizio concreto e condiviso con Lui sarà possibile conoscerLo più intimamente e seguirLo più da vicino [104; 130]; al tempo stesso, nel servire insieme sarà possibile a ciascuno conoscersi più autenticamente (davanti a Lui). In ogni caso, è nell'agire con/per Lui che si realizza la comunione/relazione con Lui.

<sup>21</sup> Per comprendere questo impatto creativo dell'inizio dell'azione umana la Arendt lo paragona alla nascita di un nuovo nato.

<sup>22</sup> Arendt, *oc* 131. L'agire viene compreso nell'aspetto non necessitante o utilitarista. Si tratta della libertà del prendere l'iniziativa, dell'iniziare, del mettere in movimento qualcosa; e tale cominciamento è premessa per la comparsa di qualcosa che non c'era: «È nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti» (*ib*, 129). La Arendt riconosce questa possibile realizzazione nella politica.

<sup>23</sup> *Ib*, 128.



#### 4. Esercizio di incarnazione (B)

Passiamo ora alla prima parte del dittico (B).

«*Confida in Dio, come se la riuscita delle cose [intraprese] dipendesse interamente da te e nulla da Dio*». (*Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet*)

*Confida in Dio*

L'intera Sentenza si comprende e si regge integralmente su questo *sic Deo fide*. La 'riuscita' delle azioni è sospesa al preventivo confidare/credere in Dio: senza tale ancoraggio, essa risulta ambigua, devastata da volontà disordinate di potenza e di arrivismo personali. Il successo nelle azioni non va compreso in termini mondani o terreni<sup>24</sup>.

... [come se] la riuscita delle imprese dipendesse interamente da te<sup>25</sup>

Al riguardo della riuscita/successo in questione non si dovrebbe evitare un confronto sul fallimento umano (terreno) della missione di Gesù che culmina nella crocifissione e morte. Oltre a questa necessaria considerazione, il testo non sostiene che la semplice riuscita o il successo delle imprese umane coincidano con il compimento dell'opera di Dio in Gesù Cristo. Il mistero pasquale manifesta anzi, non di rado, che i due obiettivi divergono o addirittura si oppongono. È così non perché ogni impresa umana sia irrimediabilmente segnata dal male o dal peccato – il principio del *totaliter corrupta* non appartiene alla tradizione cattolica (Cf *S.Th.* q. 109, art. 2). Piuttosto, qualunque iniziativa umana deve sottomettersi al giudizio ultimo di Dio, concernente la sovrabbondanza (*Rm* 5:20) di un Bene più grande di quello che l'uomo – anche onestamente – può perseguire.

Da queste considerazioni consegue che il *sic Deo fide* iniziale non riveste soltanto una funzione 'strumentale' di affidamento dell'iniziativa umana a Dio; ma custodisce un senso performativo più profondo. Lo possiamo indicare nella progressiva trasformazione e sintonizzazione dei progetti umani all'unica finalità della salvezza che, nei termini giovannei, si configura nella pienezza della vita e della gioia.

... e [come se] nulla dipendesse da Dio

Radicati nel *sic Deo fide* siamo resi capaci di assumere la condizione umana, senza sconti o garanzie e privilegi esclusivi, fino in fondo. In questa prospettiva si comprende l'indicazione del '[come se] nulla dipendesse da Dio', in cui traspare il modo di vivere di Gesù che ha assunto integralmente la sua consegna nella storia degli uomini: simile «in tutto a noi, fuorché nel peccato» (*Eb* 4,15).

Alla luce del *sic Deo fide*, quanto detto in B costituisce quindi l'invito ad un rigoroso esercizio di incarnazione. La fede espone al pieno impegno umano, nella ricerca del

<sup>24</sup> Gli *ES* permettono tale rielaborazione nel confronto con il Re Eterno della contemplazione del *Regno* [91ss].

<sup>25</sup> La riflessione sui due 'come se' presenti nel dittico (B e C) viene rinviata al termine di questo percorso, prima della Conclusione.

bene (come se dipendesse interamente da te...): il principio di incarnazione, d'altra parte, implica che ciò avvenga senza particolari garanzie o privilegi.

Non si dà esperienza di Dio esimendosi dall'esperienza umana, sempre contingente, vulnerabile e senza garanzie. D'altra parte, l'impegno integrale per la riuscita nelle imprese umane responsabilizza e mette in gioco: rendendo, per così dire, capaci di rischiare la faccia. Evitando di comportarci come se non avessimo niente da perdere, ci impegniamo lealmente con le forze e le energie di cui disponiamo, come se gli effetti del nostro impegno dipendessero solo da noi e dalla nostra dedizione – radicati nella fiducia in Lui. Questa responsabilità dell'agire impedisce di dimetterci dalla nostra umanità.

*Sintetizzando:*

a. Questa prima parte del dittico (B) della *SH* è attraversata dalla forte tensione che si genera nel confronto tra il *sic Deo fide* e il *nihil a Deo penderet*. Da un lato, come detto, il «come se la riuscita delle cose [intraprese] dipendesse interamente da te» costituisce un ammonimento a non trasformare Dio in un mezzo a disposizione dell'uomo che lo riduce [Dio] a una garanzia magica e autoreferenziale, manipolabile a piacimento<sup>26</sup>. D'altro canto, il *sic Deo fide* ricorda che, in Gesù Cristo, Dio si fida/affida senza riserve all'uomo/donna adulti nella fede che si fidano/affidano a Lui solo. Tale disposizione spirituale, tuttavia, non solo non esonera dall'attraversamento della storia ma ne implica la piena assunzione.

b. Nell'agire umano è possibile impegnarsi come se la riuscita dipendesse solo dall'uomo e dal suo impegno. Questo invito non è ridicibile all'astrazione finzionale di un *etsi Deus non daretur*, ma è ispirato da una precedente e fondamentale fiducia in Dio. La forza e la verità dell'agire umano si fondano su tale affidamento, senza il quale l'uomo rimane prigioniero della solitudine e dell'incapacità di uscire da se stesso. È possibile impegnarsi totalmente nel successo e nella riuscita di quanto intrapreso, sul Principio e Fondamento del totale affidamento a Lui. Si coglie così il senso profondo del contemplativo nell'azione: riconoscendo nell'impegno umano una fondamentale esperienza di affidamento a Lui, senza confusioni o separazioni – modalità inadeguate a pensare l'esperienza umana a partire dall'Incarnazione di Dio in Gesù Cristo<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Un episodio illuminante della vita di s. Ignazio aiuta a comprendere. Già Generale della Compagnia, nei 40 giorni che vanno dal 2 febbraio al 12 marzo 1544 egli si interroga ripetutamente davanti a Dio se anche le chiese della Compagnia debbano rinunciare a ogni rendita. Poiché non giunge ad alcuna determinazione, e neppure riceve un chiaro segno da parte di Dio (consolazione) riguardo alla decisione da prendere, intensifica le preghiere e la devozione nella celebrazione delle Messe. La liberazione non arriva fino a quando egli non comprende che non può costringere Dio al bisogno compulsivo di garanzie. Da allora impara ad andare avanti da solo assumendosi il peso delle decisioni da prendere in nome di Dio, anche in assenza di particolari segni di conferma. Abilitato a operare e decidere sulla base della sua responsabilità, Ignazio entra in questo modo in un più autentico rispetto di Dio.

<sup>27</sup> In altri termini, la salvezza non si gioca sulle cose che faccio, ma nel modo in cui mi dispongo ad agire nella storia.

c. La tensione a cui siamo esposti nell'agire nel mondo ci consegna a un delicato equilibrio, mai scontato, sempre da ricercare e da chiedere al Signore. Da un lato, occorre imparare a viverci liberi nel dare il meglio di sé, senza riserve di garanzia. Al tempo stesso, bisogna evitare di identificarsi e di confondersi con l'impegno profuso, appropriandoci di un dono che esclude il Creatore/Donatore.

La sfida a cui veniamo esposti in B potrebbe dunque sintetizzarsi così: siamo pienamente attivi nella storia se siamo integralmente presenti a Lui. In caso contrario restiamo preda di ambizioni, paure, convulsi bisogni che ci rinchiudono in noi stessi incatenandoci alle immagini di noi stessi.

## 5. L'agire di Dio (C)

Passiamo alla seconda parte del dittico. Dopo le premesse, alcune considerazioni.

*«Tuttavia, in esse impiega ogni sforzo come se nulla fosse fatto da te e tutto da Dio soltanto»  
 (ita tamen iis operam admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus)*

Come detto, l'intento volto a tenere insieme le due parti B e C, senza ridurle alla semplice contraddizione, sembra costringere ad una tensione insostenibile. Come connettere il 'tutto da te' e il 'tutto da Dio', senza venire confinati nella pura impossibilità o essere costretti a un impraticabile strabismo?

Ciò che il dittico propone è attuabile solo in un regime di pensiero in cui si evitano sia la confusione che la separazione tra l'uomo e Dio. Sia l'assoluta trascendenza (*Ganz Andere*) che le molteplici agevoli versioni panteistiche, insieme a tutte le forme di pensiero teologico e filosofico che non si riconoscono nell'Incarnazione di Dio in Gesù Cristo, non rientrano nella 'regola' della *SH*. Solo in Lui, una volta per sempre, si riconcilia nella storia la verità dell'uomo e la verità di Dio, il *vere Deus et vere homo*<sup>28</sup>. In Cristo, iniziatore e compimento della fede<sup>29</sup>, l'impegno dell'uomo e l'operare di Dio sono senza confusioni e senza separazioni: si confrontano senza contrapporsi fino a divenire l'uno piena manifestazione dell'altro<sup>30</sup>. Si comprende allora come la regola di Hevenesì sia in realtà

<sup>28</sup> Nella *Gaudium et spes* (22.2) si afferma: «*Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit*; con la sua Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in qualche modo con ogni uomo». Secondo l'adagio: *christianus alter Christus ...*

<sup>29</sup> Il riferimento è al passaggio di *Eb* 11:40 che definisce il Cristo: «autore e perfezionatore della fede». In realtà, notano alcuni teologi, la traduzione più appropriata dei termini greci *arkegòne teleiotèn* dovrebbe essere 'iniziatore', nel senso di colui che principia, e 'colui che compie' [la fede]. Cristo non cessa di introdurre l'uomo nella relazione con Dio, iniziandolo alla piena comunicazione e comunione con Lui. Gesù Cristo è Colui che costantemente opera e mette in atto la relazione tra l'uomo e Dio, e in questa 'opera' in qualche modo scompare lasciando il posto alla storia di ciascuno. La traduzione di *a/rxhgo\j* lo riconosce quale iniziatore della relazione tra l'uomo e il Padre. In tal senso, la narrazione evangelica può essere considerata un vero e proprio percorso iniziatico.

<sup>30</sup> Può forse comprendersi in questa prospettiva il riferimento scritturistico alla «piena maturità di Cristo» (*Ef* 4:13).

un'indicazione mistagogica che può condurre alla vita piena in Cristo. La regola non dissolve l'inevitabile tensione a cui siamo consegnati nella concreta esperienza umana, ma consente di viverla come luogo/tempo del dialogo/confronto uomo/Dio.

In questa prospettiva comprendiamo anche lo sforzo da compiere che viene suggerito – 'impiega ogni sforzo ...'. Si tratta di evitare le identificazioni alienanti con il lavoro e con quanto intraprendiamo vivendo ogni cosa nella memoria attualizzante dell'opera di Dio in noi e attraverso di noi. La *SH* consiglia di non disperderci nelle cose che facciamo, diventando di fatto noi stessi il centro di ogni prospettiva. È bene impegnarci totalmente in esse, ma ciò deve avvenire nella relazione con Lui. Così quanto realizziamo diventa un modo per raccoglierci in Lui, evitando la sottile e pervasiva tentazione (sempre in agguato) del possederci nelle cose che facciamo o negli impegni/ruoli che svolgiamo: l'illusione di possederci in essi, alienando e disperdendo l'identità di figli di Dio<sup>31</sup>. Questo modo di procedere costituirebbe una forma pratica di ateismo, in cui l'uomo si configura all'interno delle cose che possiede e in cui crede di trovare sicurezza, fondamento, garanzia<sup>32</sup>. Dio diviene quindi progressivamente in-sensato e incomprensibile, perché il cerchio della vita è stato definitivamente ridotto, naturalizzato, con-chiuso dal modo di viverci: anche quando si proclama ufficialmente il rispetto dei valori cristiani ...

Alcuni approfondimenti su quanto detto.

a. I termini impiegati nelle due parti del dittico sono importanti e il loro contenuto pone in gioco attitudini e disposizioni diverse. C non pone più l'accento sulla *riuscita* personale nelle cose intraprese – come se essa [riuscita] *dipendesse* (*penderet*) 'solo da te' (come detto in B) –, ma invita allo *sforzo* da impiegare *in ciò che si fa* (*sit facturus*), che deve rivolgersi a Dio soltanto.

b. La sfida di Hevenesi risiede nell'affermare che siamo tanto più presenti nel nostro agire quanto più e meglio ci viviamo consegnati/affidati a Lui: siamo pienamente impegnati nelle azioni intraprese se riconosciamo che ogni operare ha in Lui solo origine e compimento. In questo senso, l'obiettivo di B è volto a coinvolgere interamente l'uomo nel desiderio di riuscire in quanto viene intrapreso, richiamandolo al massimo livello delle sue possibilità di realizzazione. Tuttavia, affinché tale responsabilità non saturi l'orizzonte soggiogando l'uomo ad un'alienante ansia di prestazione, l'impegno per il successo dovrà essere vissuto come il fare/operare in/con Dio<sup>33</sup> – attraverso cui si realizza pienamente l'*incipit* del *sic Deo fide*. Come se tutto dipendesse da te e, al tempo stesso, tutto fosse fatto da Dio soltanto. Detto altrimenti: dipende da te riconoscere che la prov-

<sup>31</sup> C'è un'alienazione più profonda della sottrazione capitalistica del frutto del proprio lavoro: nel confonderci con le cose che produciamo e realizziamo trova compimento non soltanto la morte di Dio (l'ateismo) ma anche quella dell'uomo (l'inumano).

<sup>32</sup> Si compie così la parola del *Sl* 48/49: «l'uomo nell'abbondanza non comprende, è come gli animali che periscono...».

<sup>33</sup> Il grande tema ignaziano del lavorare/faticare *con* Lui. La laboriosità di Dio è un tema che emerge spesso: Cf in particolare i nr. [234 e 235] degli *ES* dove si invita a considerare come Dio «lavora e opera per me».



videnza di Dio *contiene* e porta a compimento il desiderio, l'impegno e la responsabilità umana che sono in te. Dipende da te, dal modo in cui scegli di viverti: rimanere ostaggio di te stesso, di fantasmi e ambizioni, oppure accettare di impegnarti in un cammino di progressiva liberazione (da te stesso, anzitutto) nel fiducioso affidamento a Lui.

Ancora: il 'come se nulla fosse fatto da te' non afferma l'inutilità di ciò che facciamo: piuttosto, il senso dell'azione umana non risiede nell'utilità che gli attribuiamo o che rivendichiamo, ma nella fiducia con cui l'affidiamo e la consegniamo a Lui. In questo modo si realizza la massima valorizzazione dell'impegno umano, insieme alla massima fiducia in Lui soltanto: dunque, non nelle nostre forze e non nei mezzi che utilizziamo.

Oltre a ciò: dal nostro lavoro Dio può trarre un frutto inedito o impensato – che però non si darebbe senza il nostro impegno. L'invito è a mantenerci disponibili all'azione di Dio senza sostituirci a Lui: senza identificarci con la nostra volontà (come se tutto dipendesse da noi ...<sup>34</sup>), ma lasciando libero lo spazio affinché il Signore possa – con il nostro impegno – operare un Bene più grande.

c. Il mistero dell'agire di Dio nella storia non si compie senza il contributo dell'uomo: 'non senza di te'<sup>35</sup>. Con questa formulazione non si afferma una necessità imposta a Dio: si indica invece il *modo* evangelico in cui nella storia umana si compie la sua Volontà. L'iniziativa appartiene solo a Dio, ma Egli ha liberamente scelto in Cristo di non manifestarsi senza l'attiva collaborazione umana. I grandi teologi medievali segnalavano qualcosa di analogo affermando che la grazia di Dio si innesta sempre sulla natura: non la sopprime, ma la porta a perfezione (*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*). L'onnipotenza di Dio non solo non esclude l'uomo ma lo costituisce come essere libero e capace di collaborare nel perseguire il Bene.

Anche per tale motivo negli *ES* Ignazio insiste sulla necessità di maturare un profondo senso del servizio di Dio<sup>36</sup>: questo è il modo in cui è possibile conoscere Dio più da vicino, nella comunione con il suo operare. Nel servizio *per* l'uomo, il Padre e il Figlio sono una cosa sola (*Gv* 10:30); *nel* servizio condiviso con il Figlio l'uomo accede alla stessa comunione d'Amore.

d. Prima di concludere, consideriamo i due 'come se' che scandiscono la dinamica della Sentenza. Permettendone un ulteriore approfondimento della logica interna, le osservazioni che seguono illuminano un aspetto rilevante della stessa struttura degli *ES*.

<sup>34</sup> Forma tipica della volontà di potenza che vuole sempre di più, dove l'umanità dell'uomo si disperde. Se ci identifichiamo con la nostra volontà e i nostri progetti, quando questi falliscono siamo perduti.

<sup>35</sup> E tale collaborazione con Dio non si realizza solo nella forza o nella pienezza dell'attività umana. Ignazio lo sostiene con profonda acutezza nel Principio e Fondamento [23] affermando che, disponendoci al servizio di Dio, non dobbiamo cercare «più la salute che la malattia, più la ricchezza che la povertà, più l'onore che il disonore, [...]». Il 'renderci indifferenti' ci fa comprendere che il servizio di Dio non è maggiore quando ci sentiamo più utili o più capaci di incidere nella storia...

<sup>36</sup> Si pensi all'orazione preparatoria da formulare all'inizio di ogni esercizio [46] negli *ES*: «chiedere grazia a Dio nostro Signore perché tutte le mie intenzioni, azioni e operazioni siano puramente ordinate in *servizio* e lode della sua divina maestà».

Riportiamo la formulazione:

«*Confida in Dio come se la riuscita delle cose [intraprese] dipendesse interamente da te / ... come se tutto [fosse fatto] da Dio soltanto*».

L'espressione avrà una certa storia nella filosofia moderna a partire da Kant e una ripresa nel neo-kantismo dell'*Als ob*, dove indica il carattere finzionale del rapporto tra la realtà e la conoscenza di essa<sup>37</sup>. Nella *SH* il 'come se' assume una diversa funzione e sostiene una certa presa di distanza riflessiva e spirituale rispetto a ciò che effettivamente accade e si può qualificare nei termini del 'di fatto'. Nello specifico, il *come se* suggerisce che *di fatto* non tutto dipende da te nelle cose che intraprendi, e non tutto dipende solo da Dio.

Tuttavia, ciò che rende spiritualmente significativo tale esercizio è, in entrambi i casi, il suo radicamento nel precedente richiamo alla fiducia totale in Dio: 'Confida in Dio...', senza il quale si ricadrebbe in una pura finzione retorica fine a se stessa, chiusa nell'orizzonte psicologico di un soggetto. Soltanto l'atto dell'affidarsi a Lui, riconoscendosi cioè in una relazione costitutiva e vitale, consente di assumere in modo creativo e senza lacerazioni distruttive la tensione a cui si viene rinviati.

Attraverso il 'come se', in ogni caso, la *SH* evidenzia uno scarto tra una *realtà immaginativa* (espressione ossimorica!<sup>38</sup>) e la *realtà abituale* vissuta dall'ascoltatore o dal lettore [della stessa Sentenza]. La differenza segnalata, però, non soltanto non contrappone le due modalità di accesso alla realtà, separandole e scindendole in modo schizoide, come avviene negli immaginari patologici, ma consente un'intelligenza più consapevole e ampia della realtà abituale, abilitando la persona ad un suo accesso più profondo attraverso l'attivazione delle risorse simboliche rimaste inattive. Mentre *l'immaginario*

<sup>37</sup> Secondo la concezione elaborata dal neokantiano Hans Vaihinger nella sua opera *Die Philosophie des Als Ob* (del 1911). Per questo filosofo l'unico modo di ordinare il mondo e la realtà è di assumerli riflessivamente 'come se' fossero davvero corrispondenti alle nostre formulazioni teoriche. Mentre questo 'come se' (a differenza dell'ipotesi) non avrà mai la possibilità di essere verificato, il 'come se' ignaziano rende possibile la verifica concreta dell'autenticità della vita spirituale, cioè del modo (nominale e virtuale oppure effettivo e incarnato) in cui si vive la fede in Dio.

<sup>38</sup> L'espressione 'realtà immaginativa' appare contraddittoria finché si considera la realtà oggettivamente determinata e non riconosciuta nella sua costitutiva relazione con l'agente umano compreso in tutte le sue possibilità di interazione con essa. Più ampiamente, la realtà immaginativa può riferirsi a una differenza importante che si coglie negli *ES*, in particolare nella contemplazione del *Regno* [91ss], dove viene proposto di distanziarsi da un mondo *immaginario*, quello proprio delle [auto]narrazioni narcisistiche che esaltano l'ego e la propria affermazione personale – secondo la logica del re temporale che abitava le fantasie cavalleresche in cui era imprigionato Ignazio stesso prima della conversione. Questo mondo rinchioda le preziose energie personali dissolvendole in un immaginario fantasmatico, dispersivo e auto-referenziale, rendendo la persona incapace di porsi al servizio di un Bene più grande, liberata dalla volontà disordinata di sé. Gli *ES* propongono di confrontarsi con il mondo spirituale *immaginativo* (e non *immaginario*), facendo ricorso a tutte le feconde risorse simboliche di senso a disposizione di ciascuno, utili per suscitare nell'esercitante il desiderio di un bene più grande e di una sequela autentica del Signore, unico Re Eterno. In questo caso, il 'come se' della contemplazione e dell'ascolto del Re Eterno libera l'esercitante dalle maglie dell'immaginario fantasmatico in cui è costretto e fissato il suo confronto con la realtà. Si apre in tal modo la possibilità di un accesso diverso a se stessi e al senso della propria esistenza.

costituisce una fuga dalla realtà (e dall'incarnazione), *l'immaginario*<sup>39</sup>, disponendo la persona in una prospettiva temporale progettuale e simbolica di senso, attiva nel presente le energie per operare scelte ('di maggior valore e di maggiore importanza' [97d]) che l'appiattimento sulla realtà abituale non riconosce<sup>40</sup>.

Il senso del 'come se' della *SH* va dunque colto a questo livello. Per meglio comprendere ciò che è in gioco nell'esperienza abituale è necessario porre una certa distanza rispetto al suo impatto immediato, quasi sempre scontato, che impedisce una ripresa riflessiva e autenticamente *spirituale* di quanto accade e si produce nella storia. Si tratta di una strategia funzionale alla creazione di uno spazio in cui la persona, esercitando le sue risorse immaginative e simboliche, riceve la possibilità di comprendersi più profondamente rispetto all'abituale appiattimento su una realtà definita e codificata in partenza.

Così inteso, il 'come se' costituisce la struttura portante di ogni esercizio spirituale, in cui l'esercitante riceve la consegna di viverci in una determinata scena evangelica – 'come se' fosse realmente presente a quanto accade. Nella logica degli *ES* ciò consente di accedere a uno spazio/tempo capace di liberare l'energia spirituale (il volere e il desiderio, lo scegliere e il decidere) che diversamente rimarrebbe incapsulata o ignorata nelle sue possibilità. *Esercitarsi spiritualmente* significa, infatti, istituire una distanza immaginativa che permette di distaccarsi dalla morsa della medietà delle opinioni e delle abitudini mentali in cui risulta impossibile mettere ordine nella vita.

## Conclusioni: collaboratori della Grazia

Per s. Ignazio l'esperienza personale di Dio si compone secondo la paradossale tensione sintetizzata nella *SH*. Nel totale affidamento a Dio, la 'riuscita' umana è sempre meno esibizione di volontà o di capacità individuali, e sempre più (*magis*) esperienza di comunione con Dio: con il Padre che comunque «opera sempre» (*Gv* 5:17). In tal modo, siamo situati nel cuore di una tensione spirituale che non lascia dormire sonni tranquilli (o 'fare il nido in casa altrui' [322]), esigendo anzi 'ogni sforzo' per smascherare i protagonismi narcisistici sempre insorgenti e le varie forme di quietismo fatalistico che coincidono con il rifiuto dell'Incarnazione.

La *SH* esprime in modo esemplare una *mistica incarnazionale*. La sfida ignaziana non contrappone la contemplazione all'azione, né l'azione alla contemplazione. Nel lavorare con Lui, riconosce la Grazia di poterlo conoscere più intimamente seguendolo più da vicino<sup>41</sup>. Senza il nostro attivo e faticoso impegno non ci disponiamo al servizio di Dio

<sup>39</sup> Nell'esistenza terrena di Gesù, la potenza immaginativa gli ha permesso di essere costantemente teso verso il compimento della missione affidatagli dal Padre.

<sup>40</sup> Negli *ES* questa possibilità è risvegliata solo dalla chiamata personale del Re Eterno, a cui occorre non essere sordi.

<sup>41</sup> La *Grazia* del lavorare con Lui è domandata nel *Regno* [98]; mentre le richieste di conoscerlo più intimamente e di seguirlo più da vicino sono oggetto di ripetute preghiere e domande negli *ES* – Cf, tra gli altri [104].

nella storia: la cui 'opera' però supera ogni progetto e non può essere incatenata alle aspettative o alle pretese umane. L'uomo non è uno strumento passivo nelle Sue mani e neppure il proprietario dell'opera di Dio, nei suoi tempi e modi su cui nessun uomo può avanzare pretese conoscitive (Cf *At* 1:7; *Mt* 24:36). In quanto figli, siamo collaboratori della Sua Grazia (*2Cor* 6:1). In ciò si raccoglie e si sprigiona la sfida della sapienza spirituale di s. Ignazio di Loyola.