

L'AUTENTICA SPIRITUALITÀ IGNAZIANA

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

Grazie all'iniziativa dei carmelitani scalzi e a tre anni dal Congresso di teologia spirituale tenutosi al *Teresianum* (Roma)¹, è stato organizzato per il prossimo autunno, presso l'abbazia benedettina di Münsterschwarzach (Germania), un Congresso internazionale sulla mistica². L'importanza di ambedue gli eventi per lo sviluppo della teologia spirituale si potrà valutare opportunamente soltanto nei prossimi anni. In attesa di tale Congresso cogliamo l'occasione per mettere in rilievo una dimensione della spiritualità ignaziana non molto conosciuta: la sua dimensione mistica.

L'accento ascetico con cui tradizionalmente si tende a caratterizzare la spiritualità della Compagnia di Gesù è un aspetto che fa parte della sua identità spirituale, ma certamente non è l'unico, e nemmeno il punto su cui si fonda l'intero edificio spirituale del gesuita. A questo pregiudizio se ne aggiunge un altro, quello dell'antimisticismo gesuitico, cioè il sospetto che i figli abbiano tradito l'eredità mistica del padre fondatore, come affermava Henri Bremond, ricusando così l'identificazione della spiritualità gesuitica con quella ignaziana³. Oggi, per merito soprattutto dell'opera del gesuita Joseph de Guibert, questi pregiudizi sono stati sfatati. Tuttavia fanno ancora sentire il loro influsso: così in un'opera pubblicata in Francia riappare la concezione esclusivamente ascetica e volontaristica della spiritualità della Compagnia⁴.

¹ Cfr «La teologia spirituale. Atti del Congresso internazionale OCD. Roma 24-29 Aprile 2000», in *Teresianum* 52 (2001). Sono stati pubblicati anche come volume separato: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma, 2001.

² E-mail: br.pascal@abtei-muensterschwarzach.de

³ Cfr J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*, a cura di G. MUCCI, Roma, Città Nuova, 1992, 1, nota 1. D'ora in poi *dG*.

⁴ Cfr Y. KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité: des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998.

In queste pagine vogliamo ricordare la presenza della mistica nella storia della Compagnia, una dimensione che dal secolo XVII fino ai nostri giorni si ritiene opposta all'ascetica, in una infelice distinzione che la teologia spirituale attuale fa ancora fatica a superare. Inizieremo focalizzando il cosiddetto pregiudizio antimistico della Compagnia, per poi contrastarlo, sia riportando una visione aggiornata su sant'Ignazio come mistico, sia rintracciando il percorso storico ininterrotto della mistica nell'ambito della Compagnia. Si spera così di mostrare il nascosto *filo rosso* della tradizione mistica ignaziana e contestare, con fondamento, l'opinione contraria.

Il pregiudizio antimistico attribuito alla spiritualità ignaziana

Sono due le situazioni storiche che possono spiegare la nascita del pregiudizio che i gesuiti non si interessino alla mistica, anche se, forse, la ragione determinante del malinteso ancora oggi sussistente è stata quella che possiamo chiamare una «scelta di stile». La prima situazione è di indole interna all'Ordine, la seconda esterna. In effetti, già durante il governo del terzo generale, F. Borgia (1565-72), sorge il famoso interrogativo sul tempo e sui modi di preghiera personale degli scolastici, domanda che si ripropone durante il governo del quarto generale, E. Mercuriano (1573-80), e che viene risolta dal suo successore, C. Acquaviva (1581-1615). In effetti, Mercuriano e Acquaviva adottano una posizione conservatrice nell'interpretazione della mentalità del fondatore.

Nel 1575 il p. Mercuriano invia ai provinciali una lettera circolare nella quale afferma che, «fra gli autori di opere spirituali, ve ne sono alcuni che, nonostante la loro pietà, sembrano accordarsi meno bene con lo spirito del nostro Istituto; non se ne deve quindi permettere la lettura a tutti e senza discernimento (*passim et sine delectu*): tali sono Giovanni Taulero, Ruysbroeck, Enrico Suso (Heinrich Seuse), il *Rosetum* [Jan Mombaer], Hendrik Herp, Ramón Lull, l'*Arte di servire Dio* [Alonso di Madrid], le opere di Gertrude e di Mechtilde, e altre dello stesso genere»⁵.

Sono illuminanti le considerazioni di de Guibert sul modo di governo del p. Acquaviva, preoccupato per «l'esecuzione effettiva» delle disposizioni che riguardano la vita spirituale nella Compa-

⁵ *dG* 165-166 (corsivo e parentesi nostri); cfr la lettera inviata l'anno prima al p. Cordeses: *dG* 170.

gnia: «Egli [Acquaviva] pone in risalto un aspetto della spiritualità molto ignaziano: attribuire poca importanza alle belle idee e anche ai buoni desideri, se rimangono inefficaci: “L’amore si deve porre più nelle opere che nelle parole” dicono gli Esercizi [n. 230], ripetendo l’avvertimento di san Giovanni: “Figlioli miei, non amiamo a parole né con la lingua, ma coi fatti e nella verità” [1 Gv 3,18]»⁶.

Così si tagliarono le ali alla tendenza mistica dell’Ordine, che insegnava metodi di preghiera non contenuti negli *Esercizi Spirituali*. È un atteggiamento comprensibile nel momento storico in cui sorge, la seconda metà del Cinquecento, che corrisponde ai primi anni di vita della Compagnia, dopo la morte del fondatore. In effetti si sta cercando una identità ecclesiale propria a quello che è, per certi versi, uno stile presbiterale, religioso e apostolico innovativo nella Chiesa e che contrasta con la tradizione della vita religiosa fino allora dominante, e con un ambiente in cui la teoria e la pratica della contemplazione erano molto radicate. Perciò è prevalsa la cautela di togliere quanto potesse ostacolare la vocazione apostolica del gesuita, giacché una vita dedicata alla ricerca dell’unione con Dio, nell’introversione e nel distacco da quanto è sensibile ed esteriore, non sarebbe il riflesso dell’ideale di vita del gesuita apostolo⁷.

Nel secolo seguente, ed è questa la seconda situazione storica, la polemica tra Bossuet e Fénelon sul quietismo portò, come conseguenza, che la parola «mistica» finisse per essere praticamente bandita dal vocabolario ecclesiale, rinforzando dall’esterno quella che già era una tendenza interna della Compagnia⁸. Non bisogna neanche sottovalutare il contributo del giansenismo alla creazione di un’atmosfera antimistica.

Questi fatti, specialmente il primo, hanno sicuramente segnato la tradizione spirituale delle generazioni posteriori, ma hanno anche fornito la materia prima di una immagine di sé all’esterno, al punto che ancor oggi si ritiene come ovvio un atteggiamento antimistico da parte dei gesuiti. Ma questi non sono stati gli unici elementi a consolidare tale mentalità. Ha contribuito a ciò anche la preferenza degli autori gesuiti per il termine «perfezione»,

⁶ Ivi, 177

⁷ Cfr ivi, 166.

⁸ «È opinione abbastanza comune che, in seguito alla reazione contro gli errori condannati allora, una vera ondata di antimisticismo, di meschina timidezza, di spenta pietà, di arido ascetismo, abbia prevalso nella maggior parte degli ambienti spirituali e abbia continuato a far sentire i propri effetti fin verso la fine del secolo XIX» (ivi, 325).

più freddo e meno accogliente di quello utilizzato, per esempio, dalla tradizione carmelitana, che parla piuttosto di unione dell'anima con Dio o di trasformazione interiore. Una responsabilità storica indiretta è da attribuire anche alla diffusione degli *Esercizi Spirituali*, nei quali, tra i metodi di preghiera suggeriti, non si trova una speciale pedagogia «mistica».

Tuttavia alle situazioni elencate si può aggiungere una ragione di ancora maggior peso. Ci riferiamo all'atteggiamento di sant'Ignazio verso la mistica, atteggiamento poi trasmesso alla Compagnia e divenuto parte integrante dello stile gesuitico, una specie di «aria di famiglia»: «Stima profonda per i “santissimi doni” di Dio, ma stima che non giunge fino a fare degli stati mistici la condizione necessaria della perfezione; grande riserbo nel parlarne; timore delle illusioni»⁹. Ciò significa che nella tradizione ignaziana i gesuiti non rifiutano assolutamente la mistica, ma hanno nei confronti di essa un atteggiamento talmente cauto per formazione che è diventata una caratteristica del loro stile. Ma cautela non significa rifiuto. Le parole di de Guibert sono chiarificanti al riguardo: «I gesuiti non sono stati, come i carmelitani, chiamati dalla loro stessa vocazione a divenire nella Chiesa i dottori della contemplazione infusa e a incentrare su di essa tutta la loro spiritualità: fondati però da un grande mistico, favoriti ampiamente loro stessi dai doni di contemplazione infusa, chiamati dalla loro particolare vocazione a dirigere molte anime che hanno ricevuto questi stessi doni, essi non sono rimasti affatto estranei alla grande corrente della tradizione mistica cattolica, e tanto meno si sono mostrati ostili a tale corrente»¹⁰.

Lo stile gesuitico ha preso forma dalla spiritualità di Ignazio, ma, giustamente, non tutto ciò che è diventato gesuitico si deve attribuire al fondatore. Tuttavia il fatto che gli sviluppi dell'Istituto abbiano incorporato elementi nuovi alla loro spiritualità, frutto del normale svolgimento storico e che sono legittimi in ogni tradizione viva, permette di parlare di una tradizione gesuitica che si distingue dalla personale esperienza di Ignazio. L'evidente diversità però non significa una tradizione parallela e indipendente dal fondatore. Si tratta di una tradizione in continuità viva con quella del

⁹ A. BROU, «La spiritualité de la Compagnie de Jésus», in *Revue de Philosophie* 12 (1913) 464, citato da *dG* 445.

¹⁰ *dG* 447 s.

fondatore, e perciò la spiritualità della Compagnia si può ben identificare come ignaziana piuttosto che come gesuitica: non può essere né la spiritualità di Ignazio, né una creazione storica esclusiva dei gesuiti posteriori al fondatore, ma in riferimento a lui.

In questo contesto si può valutare meglio l'atteggiamento di Henri Bremond. Secondo questo noto autore, i gesuiti avevano privilegiato l'ascesi alla mistica perché preferivano una spiritualità sicura, sobria, volontaristica, metodica, regolamentata e pratica in modo da ordinare la vita. Se la mistica si caratterizza per il lasciare fare a Dio, lo spirito ascetico gesuita è spinto dalla voglia di fare, di realizzare. Gli *Esercizi Spirituali* sarebbero una specie di ginnastica ascetica volontaristica nella quale specialmente il gesuita, ma in realtà ogni esercitante, si allena per trovare la volontà divina e compierla lontano da qualsiasi percorso propriamente mistico¹¹.

Notevole è stato l'influsso dell'opera di questo ex gesuita¹² nel caratterizzare la spiritualità ignaziana e, soprattutto, nel diffondere il pregiudizio che siano gli *Esercizi* a produrre l'atteggiamento ascetico (dovuto a una loro errata interpretazione gesuitica, come abbiamo visto). Ma in realtà bisogna anche aggiungere un'altra causa di tipo sociologico che ha collaborato, anche se indirettamente, a radicare tale pregiudizio. Nell'immaginario religioso popolare i gesuiti sono rappresentati come preti intellettuali, studiosi o, almeno, come uomini di grande cultura, quasi sempre professori, staccati dagli affetti e dalle persone, generalmente riservati al punto che non si sa che cosa pensino¹³ (da qui deriva il fatto che nei dizionari «ipocrita» sia sinonimo di gesuita).

Invece, per riportare soltanto un esempio a questo livello, il francescano è sinonimo di una persona semplice, simpatica, per niente complicata. Non deve perciò stupire se un fedele pensa

¹¹ Cfr D. SALIN, «Images de la "spiritualité ignatienne" en France au XX^e siècle», in *Actualité de la mystique ignatienne. Colloque 20-21 Octobre 2000*, Paris, Centre Sèvres - Facultés Jésumites, 2001, 14-18; cfr anche DE GUIBERT, *supra*, nota 3.

¹² Nato a Aix-en-Provence nel 1865 e morto ad Arthez nel 1933. Rimane in Compagnia 22 anni, passando al clero diocesano nel 1904. «I suoi rapporti con la Compagnia di Gesù peggiorarono tra il 1927 e il 1930, quando certe esagerazioni o deformazioni della sua storia lo trascinarono verso la polemica. Ciò nonostante con l'accentuare la controversia tra i difensori del misticismo e quelli dell'ascetismo nella sua *Histoire littéraire*, aprì la via per la riscoperta della dimensione mistica degli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola»: P. DUCLOS, «Bremond, Henri», in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma - Madrid, 2001, 541; cfr D. SALIN, «Images...», cit., 17 s.

¹³ Al riguardo de Guibert collega questa immagine già a san Roberto Bellarmino, che «è divenuto, insieme ai suoi contemporanei Suárez e Lessius, essi pure santi religiosi, il tipo ideale del gesuita uomo di studio, professore e scrittore...» (p. 190).

che ogni stile sia frutto della particolare spiritualità dell'istituto di appartenenza.

Se questo è stato, a grandi tratti, il percorso evolutivo: genesi, sviluppo e persistenza del cosiddetto pregiudizio antimistico ignaziano, certamente oggi sant'Ignazio viene considerato un grande mistico, ed è difficile sostenere che in realtà la Compagnia abbia lasciato in secondo piano, non solo la vita mistica, ma anche la cura mistica delle anime.

Sant'Ignazio mistico

Le opere più conosciute di sant'Ignazio sono gli *Esercizi Spirituali*, approvati da Paolo III nel 1548, e le *Costituzioni* della Compagnia, approvate definitivamente dal medesimo Papa nel 1550. Le altre due sue opere (l'*Autobiografia* e il *Diario spirituale*) furono riscattate dall'oblio soltanto nella prima metà del Novecento e hanno segnato un cambiamento radicale di opinione sulla qualità della vita spirituale del Santo.

Tra il 1553 e il 1555 sant'Ignazio detta a Gonçalvez da Câmara la storia della sua vita, ma il racconto rimane inedito. A prendere il suo posto è la *Vita del P. Ignazio di Loyola*, scritta da Pedro de Ribadeneira e stampata per la prima volta nel 1575, la quale diviene la biografia ufficiale del Santo. Il racconto originario, quello che oggi è conosciuto comunemente come l'*Autobiografia*, è stato pubblicato, in una prima edizione critica, soltanto nel 1904 e poi in una seconda edizione nel 1943¹⁴. In esso si presenta la conversione del giovane Ignazio e il suo sviluppo posteriore come ciò che si può ben definire una progressiva interiorizzazione mistica del suo rapporto personale con il Mistero di Dio. Incominciando da una prima conoscenza mistica ancora embrionale, come può essere il riconoscere le mozioni di consolazione divina nel suo animo durante la sua convalescenza dopo una ferita di guerra, egli va sviluppando a poco a poco il suo metodo di discernimento durante gli anni, fino ad applicarlo in momenti importanti di decisione, come quando scriveva le *Costituzioni* della Compagnia. Il suo *Diario spirituale* ne dà testimonianza.

Publicato parzialmente per la prima volta nel 1892, esso do-

¹⁴ Cfr M. GIOIA, «Introduzione alla Autobiografia», in *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, a cura di M. GIOIA, Torino, UTET, 1977, 657.

vette aspettare fino al 1934 per vedere la luce in forma integrale. Si tratta delle annotazioni che il Santo prendeva delle sue mozioni personali, specialmente prima, durante e dopo la celebrazione della Messa. Coprono un periodo breve, poco più di un anno: dal 2 febbraio 1544 al 27 febbraio dell'anno seguente. In esso si apprezza il metodo con il quale Ignazio discerne la volontà divina circa lo statuto della povertà delle case professe: devono o non devono avere rendite? Egli si mette in presenza delle singole Persone divine, o della Trinità, o della Madonna, e chiede luce sul punto che deve discernere e aspetta nel silenzio attento del cuore la risposta secondo le sue mozioni interiori. Il lettore assiste a un dialogo intimo che fa capire subito la delicatezza del rapporto tra Dio e Ignazio, e si rende conto del livello di profondo scambio d'amore mistico, cioè nascosto, tra loro. L'accurato registro quotidiano delle lacrime mistiche di Ignazio lo dimostra.

Dopo il recupero di queste due opere, lo stesso Bremond sostiene che Ignazio è un vero mistico, e oggi nessuno dubita di attribuirgli a buon diritto questo carattere. Secondo Salin, la tesi di Bremond è che la mistica ignaziana «non si deve cercare nel testo degli *Esercizi*, ma nel *Racconto* e nel *Diario* di sant'Ignazio. Riletti alla loro luce, gli *Esercizi* non sono un manuale di preghiere e di perfezione. Gli *Esercizi* sono interamente ordinati all'elezione, che è la loro ragion d'essere; l'elezione compresa come un percorso autenticamente mistico; l'elezione compresa come il cuore della mistica personale di sant'Ignazio, alla luce del *Racconto* e del *Diario*. Il dramma è che soltanto Ignazio ha fatto veramente gli *Esercizi*, perché la sua esperienza della consolazione è incomparabile (la consolazione compresa fondamentalmente come dono di lacrime). [...] La Compagnia ha tradito la mistica ignaziana. Essa ha relativizzato la consolazione e la sua portata»¹⁵.

Lo stesso de Guibert sosteneva negli anni Quaranta che quella di Ignazio fu «una vita mistica nel senso più stretto del termine»¹⁶ e attualmente ne danno testimonianza recenti pubblicazioni¹⁷. Tuttavia, come abbiamo accennato all'inizio, non è bastata neanche la

¹⁵ D. SALIN, *Images...*, cit., 17.

¹⁶ dG 22. Il libro di de Guibert a cui facciamo riferimento fu pubblicato nel 1953, dopo la morte dell'autore avvenuta a Roma nel 1942. In esso de Guibert dedica lunghe pagine alla vita mistica di Sant'Ignazio, cfr dG 22-40.

¹⁷ Cfr la bibliografia riportata da M. RUIZ-JURADO, «Ignazio di Loyola (santo)», in *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1998, 635-637.

riconsiderazione del Bremond per sfatare, ai nostri giorni, il pregiudizio dell'antimisticismo gesuitico. Rimane aperta la domanda se effettivamente i gesuiti abbiano seguito la scia del loro fondatore, o se, almeno, non ne abbiano tradito la sensibilità mistica.

La tradizione mistica gesuitica

Dopo avere considerato l'esperienza mistica di Ignazio, possiamo dare uno sguardo alle prime generazioni di gesuiti. Pierre Favre «per temperamento è un contemplativo»¹⁸. Il Saverio, come Ignazio e Favre, è «un mistico favorito dai doni eminenti della contemplazione infusa»¹⁹. Francesco Borgia, «un contemplativo ricolmo delle più alte grazie infuse»²⁰. Antonio Cordeses è un maestro di preghiera affettiva e contemplativa²¹. Baltasar Álvarez è «elevato a un'orazione di contemplazione infusa, nettamente caratterizzata come tale»²². Álvarez de Paz, «fortemente portato al raccoglimento e alla contemplazione, si domandava se si trovasse veramente al suo posto nella Compagnia, e se non avrebbe fatto meglio a passare anche lui alla Certosa»²³. Luis de la Puente «un contemplativo, largamente favorito dei doni di orazione infusa»²⁴. Sant'Alfonso Rodríguez «uno dei più grandi mistici della Compagnia, e anche uno dei suoi principali scrittori mistici»²⁵.

In realtà, tra il generalato di Mercuriano e la condanna di Fénelon da parte del Papa Innocenzo XII nel 1699, la produzione mistica della Compagnia è di ottima qualità, benché rappresenti il periodo in cui nasce e si consolida il pregiudizio antimistico della spiritualità gesuitica. Per esempio, nel 1630 si stampa ad Alcalá il libro di Antonio Martínez de Azagra *El camino a la unión y comunión con Dios, para principiantes, aprovechados y perfectos cristianos, recogido de diversos autores de la Compañía de Jesús*; secondo de Guibert è la dimostrazione «che anche i gesuiti avevano la loro dottrina mistica»²⁶; così il p. Martínez rispondeva alle

¹⁸ dG 141.

¹⁹ Ivi.

²⁰ Ivi, 150.

²¹ Cfr ivi, 170.

²² Ivi, 171.

²³ Ivi, 185.

²⁴ Ivi, 194.

²⁵ Ivi, 192.

²⁶ Ivi, 248 s.

accuse di antimisticismo che già incominciavano a farsi strada. La seconda metà del secolo vede svilupparsi in Francia quella che Bremond ha chiamato la scuola del p. Lallemant, dopo che durante i primi 50 anni del Seicento si era sviluppato in modo notevole anche tra i gesuiti «l'umanesimo devoto». Lallemant, istruttore del corso che i giovani gesuiti francesi già sacerdoti dovevano fare per accedere alla professione solenne, diviene il maestro spirituale di un gruppo di loro. Nel 1694, alcuni di essi pubblicano un libro tratto dagli appunti presi dalle sue lezioni: la *Dottrina spirituale*. L'influsso che esso esercita è notevole; basti ricordare tra i suoi discepoli più noti il p. Surin, famoso autore di opere di altissimo livello spirituale.

Durante il secolo seguente, e fino alla soppressione della Compagnia (1773), la produzione teologico-spirituale dei gesuiti non conosce sosta, anche relativamente alla mistica, come è il caso di Giovanni Battista Scaramelli, che pubblica nel 1753 il suo *Direttorio ascetico* e un anno dopo il *Direttorio mistico*. Commenta de Guibert: «Niente peraltro di antimistico in lui» e in nota aggiunge: «Aveva studiato accuratamente san Giovanni della Croce e ne aveva fatto una sintesi che venne pubblicata per la prima volta a Napoli nel 1815 con titolo *Dottrina di S. Giovanni della Croce*»²⁷. Degno di speciale menzione è Manuel Ignazio de la Reguera. Anche se è contemporaneo di altri grandi della teologia mistica, come il carmelitano José del Espíritu Santo e il benedettino Domenico Schramm, per de Guibert egli è l'autore del «migliore e più importante compendio mistico che ci abbia lasciato il secolo XVIII, con, a nostro parere, il vantaggio per il gesuita di un'informazione più vasta sull'intera tradizione spirituale cattolica»²⁸. Per concludere, non possiamo non ricordare il p. Jean-Pierre de Caussade che pubblica nel 1741 il suo *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, évêque de Meaux*. Al suo tempo si respirava sfiducia e persino avversione per tutto quanto si collegasse con la mistica, al punto che la stessa parola assume un senso peggiorativo: «Nulla però autorizza a concludere che i rappresentanti delle tendenze cui egli mirava fossero più numerosi nella Compagnia che altrove»²⁹.

²⁷ Ivi, 329, nota 14.

²⁸ Ivi, 33.

²⁹ E continua de Guibert: «Senza dubbio pure, il rifiuto da parte dei revisori ro-

Dopo la restaurazione della Compagnia (1814), bisogna aspettare l'inizio del secolo seguente per vedere risorgere la teologia mistica come tema negli autori gesuiti. Così nel gesuita francese Auguste Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique* (1901), seguito dal suo connazionale René de Maumigny con il suo *Pratique de l'oraison mentale* (1905) e dallo spagnolo Jerónimo Seisdedos, *Principios fundamentales de la mística* (1913-19). Con Poulain scoppia la cosiddetta «questione mistica», che suscita un rinnovamento dell'interesse per l'argomento, che si manterrà vivo durante il periodo tra le due grandi guerre. Soltanto con la ripresa della pace dopo la seconda guerra mondiale il contributo dei gesuiti nel campo della mistica si arricchisce nuovamente con Teilhard de Chardin, Michel de Certeau, Gaston Fessard, Henri de Lubac, Karl e Ugo Rahner, Jean Laplace, Charles-André Bernard, per citare soltanto i più noti e vicini. E se non si può includere Hans Urs von Balthasar, uscito dalla Compagnia nel 1950, è sempre lecito farvi allusione.

Gli inizi del nuovo millennio portano auspici di rinnovamento nella mistica gesuitica. Philip Edéan propone di ripensare il rapporto tra Ignazio e Giovanni della Croce non più in termini di esclusione, «ma piuttosto come il modo particolare di sviluppare differenti aspetti della mistica comune a tutti i cristiani e, in realtà, a tutti gli esseri umani»³⁰. In quanto agli *Esercizi Spirituali*, Javier Melloni li mette in rapporto con la spiritualità orientale, mentre Adrien Demoustier li collega con «la contemplazione» (*tout court*). Sylvie Robert rapporta il tema fondamentale dell'elezione all'unione con Dio, mentre Pierre Gervais collega il tema della mistica con le regole di discernimento della seconda settimana degli *Esercizi*³¹.

Conclusione

Alla fine del percorso storico che abbiamo tracciato non resta

mani del *Direttorio mistico* di Scaramelli può essere attribuito in parte, non senza qualche verosimiglianza, a una conoscenza insufficiente delle cose della mistica in qualcuno di quei revisori, e tanto più che proprio il più competente tra loro, la Reguera, fu anche il più favorevole»: ivi, 342.

³⁰ PH. EDÉAN, «“Mystique ignatienne”: pour un nouveau regard», in *Actualité de la mystique ignatienne...*, cit., 28; cfr *supra* nota 3.

³¹ Riportiamo alcuni contributi del citato colloquio del *Centre Sèvres* sull'attualità della mistica ignaziana citato sopra nella nota 3: J. MELLONI, «*Exercices spirituels* et spiritualité orientale: convergences et problèmes», 51-64; A. DEMOUSTIER, «La contemplation dans les *Exercices* et “la contemplation”», 65-78; S. ROBERT, «Élection et union a Dieu selon les *Exercices Spirituels*», 93-108; P. GERVAIS, «Mystique et règles de discernement des esprits de la deuxième semaine des *Exercices*», 79-92.

altro che ribadire la conclusione a cui arriva de Guibert: «Diventa impossibile attribuire alla Compagnia in blocco un atteggiamento qualsiasi di antimisticismo»³². Bisogna riconoscere oggi, come fece a suo tempo de Guibert, che esistono diversi pareri tra i gesuiti: coloro che ritengono la contemplazione infusa come necessaria per raggiungere la santità e la pienezza della propria vocazione nella Compagnia; e coloro che non la ritengono necessaria, anche se la apprezzano.

L'accusa di Bremond e, in genere, l'idea che alimenta il pregiudizio di antimisticismo sembrano dimostrare che i gesuiti sono, per tradizione, attaccati in maniera tale ai modi di preghiera insegnati da Ignazio negli *Esercizi* che escludono qualsiasi altro tipo, e quindi, non sono predisposti alla contemplazione. Quest'affermazione è rigorosamente rifiutata da de Guibert: «La vera caricatura dell'asceticista tracciata dal brillante scrittore [Bremond], confessiamo di non averla mai incontrata nella Compagnia»³³. De Guibert ammette la possibilità che tali gesuiti esistano, ma certamente non sono loro a caratterizzare la tendenza mistica attuale della Compagnia.

In effetti, il *filo rosso* mistico che congiunge la storia spirituale della Compagnia e che dà continuità viva e ininterrotta all'eredità ricevuta dal fondatore fino ai gesuiti di oggi non è il volontarismo ascetico più apparente, ma l'amore verso Gesù Cristo che si traduce nella «mistica del servizio» apostolico. Questo è il tesoro che la tradizione della Compagnia si tramanda di generazione in generazione in modo riservato, perché è la fonte mistica (nascosta) da dove riceve il mistero che la fa vivere e lavorare per la Chiesa e l'umanità.

³² dG 444.

³³ Ivi, 445.