PRIMA PARTE

QUESTIONI PRELIMINARI ALLA MISTICA

—

CAPITOLO I.

PRIME DEFINIZIONI.

1. — Distinzione fondamentale. Prima di passare in rassegna i diversi gradi d'orazione, bisogna dividerli in due grandi categorie: in orazione cioè detta *ordinaria*, e in orazione *mistica* o *straordinaria*.

Si dicono mistici quegli atti o quegli stati soprannaturali, cui i nostri sforzi e la nostra industria non possono riuscire a produrre, *neppure in grado debole, neppure per un istante.*

2. — Dichiarazione. Vi sono altri atti soprannaturali, che possono essere il risultato dei nostri sforzi. Per esempio, un uomo che voglia fare un atto di contrizione, di speranza o d'amore di Dio, è sicuro di riuscirvi, se corrisponda alla grazia; e lo può sempre.

Lo stesso deve dirsi d'una quantità d'azioni meritorie, come per es. soccorrere i poveri, mortificarsi, mettersi in orazione, ecc. Perciò i predicatori esortano tutti i cristiani a questi atti; il che sarebbe assurdo, se questi non dipendessero dalla nostra volontà.

Nè ciò impedisce che tali atti dipendano anche dalla grazia divina; *ma questa grazia non ci è negata mai*, perchè Dio vuol darci i mezzi di meritare. Così, per servirmi d'un paragone, quando un macchinista è montato sulla locomotiva, due azioni vanno ad unirsi insieme: dipende dall'uomo di lanciare la sua macchina o di arrestarla, girando una semplice chiavetta del vapore; ma con questo piccolo movimento egli non fa che una cosa sola, cioè mettere in opera una potenza enorme, il vapore sotto pressione. L'energia mo-

trice però non appartiene al suo debole braccio, ma a questo vapore; sebbene questo sia sempre a sua disposizione (1).

3. — Al contrario molti fenomeni soprannaturali sfuggono sempre ai nostri sforzi ed alla nostra industria. Avrei infatti un bel fare atti energici di volontà sia per profetizzare, per vedere Dio o il mio angelo custode o Satana; che niente, assolutamente niente si produrrebbe, se Dio non intervenisse d'una maniera speciale; ed io non vi riuscirei mai neppure (come dice sopra la definizione) *in un grado debole*, o *per un solo istante*.

Questo è quello che si chiama uno stato mistico.

L'orazione ordinaria può essere paragonata all'atmosfera, che avvolge il nostro globo. Gli augelli vi si muovono *a loro agio;* e, grazie al suo soccorso, essi possono levarsi in su dalla terra, e tanto più montano in alto, quanto più il movimento delle loro ali è vigoroso. Ma questa atmosfera ha i suoi limiti, al di là dei quali si trovano gl'immensi spazi, che si stendono sino alle stelle e le sorpassano; sicchè gli augelli, per quanto facciano, non possono penetrarvi, *neppure raddoppiando gli sforzi;* e l'aquila stessa è ugualmente impotente degli altri. Dio solo può portarveli; ma se Dio facesse questo, gli augelli sarebbero passivi nella sua mano, e non avrebbero più bisogno di battere le ali. Bisognerebbe dunque che essi abbandonassero il loro antico modo d'operare, e ne prendessero un altro nuovo. Questa regione superiore, dove l'ala non serve più a nulla, è la figura dello stato mistico; e gli rassomiglia anche per la sua pace e pel suo silenzio. Lungi dai rumori della terra, si entra in uno spazio vuoto delle cose create, ove abita Dio solo (2).

4. — E per ciò stesso la teologia mistica si trova già definita: essa è la scienza che studia gli stati mistici.

5. — **Conseguenza.** Da questa definizione conseguita, che uno stato soprannaturale non deve dirsi mistico, se esso differisce solamente per *l'intensità* o per la *durata* da tutto quello, che il mondo può procurarsi a piacere.

(1) Non bisogna prendere questo paragone in un senso troppo rigoroso. Io sono obbligato a farvi astrazione dalla grazia preveniente che aiuta a volere.

(2) Certe persone preferiranno una definizione storica e più facile a intendersi; e la seguente basta per molte discussioni: si chiameranno stati mistici gli stati descritti da S. Teresa dal capo XIV della sua *Vita* in poi, e dalla quarta mansione del *Castello interiore* inclusivamente.

6. — Come **applicazione**, mettiamo una questione. Si trova uno nello stato mistico pel solo fatto che nella preghiera prova un fervore subitaneo e molto vivo?

No certamente. È vero sì bene che questo fervore non dipende generalmente dalla nostra volontà; e che noi purtroppo non possiamo procurarcelo a nostro grado; altrimenti non soffriremmo mai aridità. Tuttavia v'è una sola parte della definizione data, che non si trova verificata nel caso posto. Ed infatti perchè un tale stato fosse mistico, si è detto che sarebbe necessario che l'uomo non potesse procurarselo a suo piacere, *neppure in grado debole*, *neppure per un istante;* mentre invece possiamo tutti, quando vogliamo, procurarci in grado debole e per un istante un sentimento d'amor di Dio, ciò è a dire la divozione. Dunque il fervore, l'amor di Dio non appartengono necessariamente allo stato mistico; ma può essere che si tratti solo di orazione ordinaria, *come specie*, anche quando questo amore divenga ardente.

7. — Da questa applicazione si scorge l'utilità delle parole « neppure in grado debole, neppure per un istante », che ho messo nella definizione; giacchè esse permettono di sciogliere nettamente certe difficoltà. Del resto, introducendole nella definizione, non ho fatto che esprimere un'idea, che tutti gli autori ammettevano certamente in modo implicito, quando dicevano che è *assolutamente impossibile* di procurarsi gli stati mistici.

8. — La definizione precedente è quella data da S. Teresa in un piccolissimo trattato indirizzato sotto forma di seconda lettera al P. Rodrigo Alvarez (1). Essa comincia col definire gli stati mistici, impiegando il sinonimo di stati *soprannaturali* di orazione: « Chiamo *soprannaturale* ciò che noi non possiamo acquistare da noi stessi, *qualunque cura* e qualunque diligenza adoperiamo. Riguardo a questo, *tutto* quello che noi possiamo fare, è di disporci ad esso ». Altrove fa vedere che ha presente allo spirito questa definizione, quando scrive: « L'orazione di quiete è già qualche cosa di soprannaturale, che noi non possiamo, *ad onta di tutti i nostri sforzi*, procurarci da noi stessi » (*Cammino della perfez.*, cap. XXXIII). Nelle altre opere la Santa descrive gli stati mistici senza darne prima una definizione generale.

(1) Quanto all'ordine di queste lettere, o *Relazioni*, vedi alla fine di questo volume la *bibliografia* relativa a S. Teresa.

9. — Si può **determinare maggiormente** la definizione data sopra, e dire: si chiamano *mistici* gli stati soprannaturali che racchiudono una *conoscenza* di tal genere, che i nostri sforzi e la nostra industria non possono riuscire a produrla.

E infatti abbiam visto or ora che l'amore non può costituire una differenza *specifica* tra l'orazione ordinaria e lo stato mistico (vedi Suarez, *De Oratione*, lib. II, capit., IX, num. 13): che anzi nel cielo stesso l'amore non sarà d'una specie differente, ma solo d'una intensità più grande. Bisogna dunque che la differenza sia presa dal genere di conoscenze che si ricevono. La lettura di S. Teresa e d'altri grandi scrittori mistici mostra che questo è anche il loro pensiero.

10. — Modi diversi di denominare gli stati mistici. È necessario conoscere questi modi diversi, se si vogliono leggere gli antichi autori. Questi termini hanno bisogno di spiegazione, perchè racchiudono delle abbreviazioni, che spesso sono state cagione di malintesi. Ecco dunque questi nomi:

11. — 1° **Stati soprannaturali d'orazione.** Questa è l'espressione di cui si serve S. Teresa, che impiega in essa una locuzione abbreviata, per dire: stati *manifestamente* soprannaturali. Al contrario, molti scrittori antichi chiamavano naturali le orazioni non mistiche. Ed anche questa era un'abbreviazione per significare: stati che *sembrano* naturali.

12. — **Dichiarazione.** Nell'orazione ordinaria gli atti sono già soprannaturali e meritorii; ma, se non me lo insegnasse la fede, io l'ignorerei; perchè nulla me ne dà indizio. Così, per es., quando io pronunzio con amore il nome di Gesù, le mie facoltà non fanno, *in apparenza*, che un atto naturale, affatto simile a quello del bambino che ripete il nome di sua madre.

Al contrario, nello stato mistico v'è sempre qualche cosa che ci indica più o meno chiaramente che Dio interviene.

E per portare un caso semplice e limpido: a Lourdes Bernadette ha una apparizione della santa Vergine, nella quale non solamente il fatto è soprannaturale, ma è *manifestamente* tale. Dunque è un fatto mistico.

Allo stesso modo la voce orazione *infusa* significa *manifestamente infusa*, ciò è a dire evidentemente soprannaturale.

13. — 2° **Stati straordinari.** Questa espressione può intendersi in due modi. Spesso si vuole indicare per essa che le nostre facoltà

operano in una *maniera nuova*, che non si vede in loro nel corso della vita naturale. È dunque la *maniera d'operare* che allora vien qualificata come straordinaria.

Nel senso medesimo si parla del soprannaturale *ordinario* e dello straordinario. Il primo è quello degli atti che, in apparenza, sono naturali; come, per es., recitare un'*Ave Maria*.

Altre volte la voce *stato straordinario* si prende come sinonima di *raro*, e spesso si sottintende che si parla della rarità, non tra le persone molto pie, ma nel tutto insieme dei cristiani. Qualunque sia l'aspetto dal quale si prendono le mosse, questa espressione è riguardata come un sinonimo di stato mistico.

14. — 3° **Stati passivi.** Con questa espressione si vuol dire semplicemente che uno riceve qualche cosa da un altro, e che se ne rende ragione (1). Anche questa è una abbreviazione: si sarebbe dovuto dire *passivo-attivi*, per ben esprimere che la nostra attività ha anch'essa parte a questo ricevere; perchè in uno stato strettamente passivo si riceverebbe senza far nulla.

S. Tommaso dice nello stesso modo che i nostri sensi materiali, cioè la vista, l'udito, sono facoltà passive (I, q. LXXVIII, a. 3); e nondimeno essi reagiscono.

La parola *passivo* ha un altro inconveniente, essendo per se stessa troppo indeterminata, perchè non dice quali cose si ricevano, eppure ve ne potrebbero essere di molto diverse. Ma essa si determina con precisione quando si conviene di riguardarla come un sinonimo di *mistico*, e antecedentemente si è definita questa ultima parola.

La passività è tanto più grande, quanto più alto è il grado dello stato mistico, perchè la parte di Dio vi è più vivace; ma al tempo medesimo si aumenta anche l'attività.

All'opposto, l'orazione ordinaria è qualificata come *attiva*.

---

(1) Alcuni scrittori estendono a torto il nome di passivi agli stati che sono semplicemente vicini allo stato mistico, ma dove si trova difficoltà a discorrere. Se ciò si ammettesse, qualunque aridità dovrebbe dirsi uno stato passivo. No; non basta allo stato mistico la *soppressione* di qualche cosa, ma è necessario che vi *si riceva* qualche conoscenza.

Certi quietisti hanno spinto anche più oltre questa esagerazione, chiamando passiva quella orazione nella quale essi cessavano *volontariamente* dai ragionamenti; di sorta che, per essi, la parola *passivo* non è più sinonima di *mistico*, neppure approssimativamente.

15. — Non bisogna confondere la teologia *mistica* con la teologia *ascetica;* poichè l'ascetica ha tutt'altro scopo della mistica, occupandosi solamente delle virtù, di cui indica la natura, le specie, i mezzi di acquistarle, gli ostacoli, le esagerazioni o le contraffazioni, di cui sono suscettibili, ecc. Il punto di contatto che essa ha con la mistica sta in ciò, che anch'essa tratta dell'orazione; ma, per convenzione, essa si contenta di studiare l'orazione ordinaria, ossia quella che, come le virtù, dipende dall'opera dell'uomo.

Per conseguenza, si fa una grande confusione quando si dice del libro della *Imitazione di Gesù Cristo:* è un lavoro mistico. No; esso è soprattutto un lavoro ascetico.

È vero che alcuni buoni scrittori cattolici hanno talvolta preso la parola *mistico* nel senso di *ascetico*. Ma ormai dobbiamo guardarcene per due ragioni: 1° perchè altrimenti si mantengono degli equivoci. La parola *ascetico* è chiara e precisa; perchè dunque sostituirgliene un'altra che sia ambigua? 2° perchè la parola *mistico* non può essere giustificata, se si usa nel senso di ascetico; poichè essa suppone una scienza che racchiuda qualche mistero: ora non v'è alcun mistero nell'insegnamento dell'abnegazione e dell'umiltà. Nè giova dire che s'impiega il nome di mistico per indicare che si ha da parlare dell'azione misteriosa della grazia; perchè allora la teologia dommatica dovrebbe prendere altresì il nome di mistica.

Vi sono parimente degli scrittori che confondono le parole *mistico* e *serafico;* e così se una poesia esprime l'amor divino, essi la chiamano mistica. Perchè confondere due nozioni tanto differenti?

16. — La parola *mistico* è molto usata dai *letterati* moderni, in significati numerosi e diversi dal significato vero che sopra abbiamo dichiarato. Non è sempre facile di afferrare quel che essi vogliano significare con quel nome, perchè trascurano di darne una definizione. Ecco pertanto ciò che pare di poter ricavare dalle loro vaghe descrizioni. Essi chiamano mistico un uomo: 1° che è fortemente preso da un ideale divino od umano; 2° che non può spiegare chiaramente le alte ragioni della sua passione. Se costui si dice mistico, si dice tale a cagione di questo mistero, di questa oscurità, di questa scienza intuitiva e incomunicabile.

In una parola, il più delle volte vien qualificato come mistico chiunque è al tempo medesimo entusiasta, oscuro, che non vive al modo di tutti gli altri, e prende i sogni per realtà. Secondo i casi

differenti, egli sarà uno scrittore enigmatico, un utopista che predica un sistema sociale o estetico, ecc.

La scuola razionalista di Cousin trattava i cristiani da mistici perchè essi ammettevano il soprannaturale. Questo scambio di denominazione le permetteva d'attaccare il cristianesimo, senza farne troppo le viste.

In tempi a noi più vicini, molti filosofi, sotto il nome di mistici, fanno un fascio di tutti gli asceti cristiani, buddisti e musulmani, quando manifestino un vivo sentimento religioso e il desiderio di unirsi all'essere supremo.

Quanti significati d'una sola parola!

In questo libro io prendo il nome *mistico* nel significato stretto di S. Teresa e di S. Giovanni della Croce. Esso è il più usato nella Chiesa.

CAPITOLO II.

DEI QUATTRO GRADI DELL'ORAZIONE ORDINARIA E PARTICOLARMENTE DEI DUE ULTIMI.

1. — Vi sono **quattro gradi** nell'orazione ordinaria: 1° l'orazione *vocale*, che è una semplice recitazione; 2° la *meditazione*, detta ancora orazione *metodica* o di *discorso*. Quest'ultima voce indica una serie di riflessioni ben distinte o di ragionamenti; ed a questo grado può ridursi anche la *lettura meditata* e la *recitazione lenta* d'una preghiera vocale accompagnata da riflessioni che ne facciano penetrare il senso; 3° l'orazione *affettiva;* 4° l'orazione di *semplice sguardo* o di *semplicità*.

Non dirò nulla dei due primi gradi, che sono fuori del mio soggetto, ed inoltre si trovano dichiarati a lungo in un gran numero di eccellenti trattati, che il lettore conosce, e che non vorrà certo che io rifaccia.

§ 1. — Terzo e quarto grado dell'orazione ordinaria: l'orazione affettiva e l'orazione di semplicità (1). Definizione di questi stati.

2. — Si chiama **orazione affettiva** un'orazione mentale, nella quale gli affetti sono numerosi, o hanno molto più luogo delle considerazioni e dei ragionamenti.

Le considerazioni non mancano (chè bisogna bene continuare a pensare), ma sono meno variate, e meno prolungate.

In questo grado vi si trova generalmente, come fondo, una *idea dominante*, che non esclude però una quantità d'altre idee secondarie, meno visibili. Ma questa idea dominante eccita affetti molto vivi.

Questo grado dunque non differisce dalla meditazione che nel

(1) Dallo studiare questi due gradi nel medesimo capitolo, non bisogna conchiudere che io li consideri come identici. Ho voluto solamente evitare le ripetizioni; essendovi presso a poco le medesime cose a dire di ciascuno.

più o nel meno. È un discorso meno variato e meno apparente, che lascia maggior luogo agli affetti d'amore, di lode, di gratitudine, di rispetto, di sommessione, di contrizione, ecc., e alle risoluzioni pratiche. L'*intuizione* delle verità sostituisce in parte il ragionamento; e l'anima si semplifica per quel che concerne la parte intellettuale.

In questa semplificazione vi può essere il più o il meno; in una parola, secondo i diversi casi, questo grado può essere più o meno manifesto ed elevato.

3. — Ma la semplificazione può essere spinta più lontano, ed estendersi in una certa misura sino alla volontà, che si contenta di *poca varietà* negli affetti. Nulla certo impedisce che questi siano talvolta assai vivi, ma essi si producono generalmente senza molte parole. Ed è appunto ciò che si chiama **l'orazione di semplicità** o di *semplice sguardo*.

Essa può *definirsi* così: un'orazione mentale, ove: 1° l'intuito sostituisce in gran parte i ragionamenti; 2° gli affetti e le risoluzioni sono poco variate, ed espresse in poche parole.

Quando questo stato è giunto al suo pieno sviluppo, non solamente certi atti, di cui ora ho parlato, sono rari, ma si sente una sorta d'impotenza e di disgusto a produrli. E lo stesso avviene allora delle rappresentazioni dell'immaginazione, le quali ad altre persone sarebbero di aiuto nella loro orazione.

4. — La definizione precedente è principalmente negativa, perchè consiste nel dire ciò che è scomparso in parte, cioè i ragionamenti e le parole variate. È bene dunque di compirla, dipingendone così la **parte positiva**: nell'orazione di semplicità vi è un pensiero o un sentimento che ritornano frequentemente e facilmente (sebbene con poco o niuno sviluppo) attraverso molti altri pensieri, utili o no.

Questo *pensiero dominante* non giunge dunque sino ad essere continuo. Esso ha solamente dei ritorni frequenti, che si producono da se stessi; e si può perciò paragonare al filo che circola in un vezzo di perle o nei chicchi d'una corona di rosario, che si vede solamente qua e là; ovvero è somigliante ad un pezzo di sughero, che, trascinato da un torrente, si tuffa continuamente nell'acqua, e scomparisce e ricomparisce. Così l'orazione di semplice intuito non è infatti che una serie lenta di semplici sguardi sul medesimo soggetto.

Questo grado non presenta che alcune differenze dal più al meno coi gradi precedenti. Tuttavia la persistenza di una idea principale,

e l'impressione viva, che essa produce, indicano ordinariamente un'azione più grande dalla parte di Dio.

5. — Qualche volta si è fatta una **pittura esagerata** dell'orazione di semplicità; perchè è stata descritta in modo da lasciar credere, che in essa, l'intelligenza o la volontà siano divenute completamente immobili alla vista di un'idea strettamente unica, senza cioè avere nè interruzioni nè leggere modificazioni. E così la *moltiplicità* degli atti sarebbe scomparsa *affatto* e per tutta la durata dell'orazione; mentre in realtà essa è stata solo notabilmente diminuita e per un certo tempo; bastante però per attirare l'attenzione. La semplicità non è che approssimativa e interrotta.

Noi vedremo che avviene così anche negli stati mistici. Nell'orazione di quiete, p. es., l'atto principale è spesso accompagnato da altri atti, di secondo e di terzo ordine, che sono come uno sciame di pensierucci che si muove in una mezza luce.

Coloro che sembrano credere, che la semplicità e l'immobilità siano assolute, e durino per tempi notevoli, dimenticano di dirci, se essi si siano mai imbattuti in questo caso nella pratica, o lo abbiano immaginato a priori nel loro studio. Poichè questo sarebbe uno stato più straordinario degli stati mistici stessi. Il Suarez riguarda come inverosimile che non vi sia un certo rinnovamento d'idee, e specialmente di sentimenti (*De Orat.*, lib. II, c. x, n. 12, 13). Esso conchiude così: « Io credo che solamente in questo senso la contemplazione possa, per solito, prolungarsi; ma che sia rarissimo, che un atto semplice duri molto tempo ».

Al contrario sembra che lo Scaramelli (1) concepisca l'assenza di ragionamento come giunta ad un grado estremo, allorquando scrive: « Il conoscere le verità con un semplice sguardo della mente... è un modo di conoscere *superiore all'intelletto umano*, che ha di proprio rintracciare le verità col discorso; e però sembra che anche ad essa sia necessario il concorso di qualche dono dello Spirito Santo, a cui s'appartiene l'influire negli atti di virtù *fatti al modo sopraumano* » (tr. II, n. 156, 69, 143). E prima gli si può rispondere che non si tratta tanto di ricercare la verità, quanto di goderne. Ma inoltre noi vedremo dagli esempi (n. **26**) che questo stato, inteso senza esagerazione e tal quale si trova nella vita reale, è molto umano.

(1) Per intendere questa diversità tra il nostro Autore e lo Scaramelli, si noti che lo Scaramelli (con Riccardo di S. Vittore, S. Bonaventura ed altri) colloca l'orazione di *semplicità* o di *semplice sguardo* in un ordine intermedio tra l'orazione *ordinaria* e la contemplazione *infusa*, e la chiama contemplazione *acquisita*, che cioè si può conseguire come premio delle nostre industrie, aiutate dalla grazia, benchè in rigore non sia ad esse dovuta, perchè è dono di Dio, che non si può meritare *de condigno*; e la ripone in una luce straordinaria, data da Dio, che rende abile l'intelletto a contemplare le verità soprannaturali e divine con uno *sguardo semplice, fisso, fermo* ed ammirativo. Pare che in questa orazione di *semplicità* egli abbracci anche quella che dal nostro Autore poco appresso (cap. II, § 2, n. 17) si chiama « *orazione d'attenzione amorosa a Dio* ». (Dirett. mist., tratt. II, c. VII, n. 69.) — (*Nota del Traduttore*).

Non inventiamo stati chimerici, sostituendoli ai veri; altrimenti nella pratica i trattati divengono inutili; perchè non v'è persona, che nelle loro descrizioni riconosca descritta se stessa.

Questa maniera esagerata di concepire l'orazione di semplice intuito porta anche l'inconveniente di metterlo a torto tra gli stati mistici. Fa tanta meraviglia la qualità eccezionale di cui si vede arricchita, che si sente il bisogno di trovarle un posto molto al di sopra della modesta orazione di meditazione.

6. — Molti scrittori accomunano l'orazione di semplicità con l'orazione affettiva, che essi allora riguardano come distinta in **due gradi di elevazione**; ed in tal caso, tra loro e noi, non v'è più che una semplice questione di parole.

7. — Affinchè questi due stati costituiscano realmente dei **gradi d'orazione,** è necessario che essi possano prolungarsi al di là di alcuni minuti: che durino, per es., un quarto d'ora o più; perchè di fatto, se il tempo è molto corto, nulla è più facile al nostro spirito quanto formare alcuni affetti vivi, od operare in una maniera semplice: tutti possono far questo.

E per questa ragione appunto questi stati, sebbene esigano il concorso della grazia, tuttavia non si chiamano mistici (vedi la definizione cap. I, n. **1**).

Questa ragione potrebbe presentarsi anche in un altro modo, dicendo che nessuno ha mai chiamato mistico un esercizio, che ha l'apparenza d'una operazione puramente naturale. E questo è appunto il caso di queste orazioni.

8. — **Nomi diversi.** I due stati, che abbiamo definiti, talvolta sono stati chiamati *l'orazione del cuore*, per indicare che non vi dominano le considerazioni.

Io credo che il termine di orazione *affettiva* sia stato trovato dall'Alvarez de Paz (*Opere*, t. III, intitolato *De inquisitione pacis*, 1616). Egli dà a questo grado trecento pagine in-folio, piene d'aspirazioni

pie. Alcuni scrittori posteriori hanno adottato questo linguaggio; altri invece hanno usato termini differenti; ed altri infine non pongono nelle loro classificazioni nè il nome nè la cosa. Donde si vede con quanta lentezza la scienza dell'orazione sia giunta a stabilire con precisione i fatti che osserva, ed a creare il suo linguaggio.

Il termine d'orazione di *semplicità*, che è chiarissimo, par che sia stato messo fuori dal Bossuet (1).

Questo stato si è detto anche *raccoglimento attivo* o *riposo attivo* (per opposizione al riposo mistico o *passivo*); *quiete attiva* (per opposizione alla vera quiete, cioè quella intesa secondo il senso di S. Teresa, e che è molto differente); *silenzio attivo* (per opposizione all'orazione passiva del silenzio); e il più delle volte, *contemplazione ordinaria* o *acquisita* (vedi il cap. IV, 6).

S. Francesco di Sales la chiamava orazione *di semplice abbandono in Dio* (*de simple remise en Dieu*) (2). Questa espressione bisogna intenderla bene. Essa non significa che uno si presenta all'orazione, senza apparecchio, non facendo nulla da parte sua, e *rimettendo* a Dio la cura di far tutto; ma essa suppone che Dio opera, e che noi ci abbandoniamo a questa sua operazione, non ostante la tendenza naturale, che abbiamo a preferire alla sua la nostra, più mossa e più gradita alle facoltà sensitive.

(1) Dopo aver nominato la meditazione: « L'anima, dice egli, per la sua fedeltà nel mortificarsi e nel raccogliersi, riceve di solito un'orazione più pura e più intima, che si può nominare di *semplicità;* la quale consiste in una *semplice vista,* sguardo o attenzione amorosa in se stessa verso *qualche oggetto divino*, o sia Dio in lui stesso o in qualcuna delle sue perfezioni, o sia nostro Signore Gesù Cristo, o qualcuno dei suoi misteri, o sia *qualche altra verità cristiana.* L'anima, smettendo dunque il ragionamento, si serve d'una dolce contemplazione che la tiene appagata » (n. 3). Questo testo definisce molto bene il genere d'orazione di cui parliamo, e i soggetti molto differenti, ai quali può applicarsi.

Questa diversità di soggetti mostra che Bossuet non ha in mira l'orazione di quiete di S. Teresa, come han creduto alcuni scrittori; perchè l'orazione di quiete ha Dio per solo oggetto, salvo in maniera molto accessoria qualche altro. E questo si ricava anche dal fatto che egli non attribuisce al grado che descrive una conoscenza sperimentale della presenza di Dio, ma un semplice « *ricordo di fede* », « come chi dicesse interiormente: *credo* che il mio Dio è presente » (n. 4, 9). Di più egli ci ha prevenuti che questo stato è la conseguenza « ordinaria » della meditazione (n. 3); ciò che non è vero dell'unione mistica. Finalmente egli esorta tutti i suoi lettori a praticare fin dalla loro levata questo esercizio: dunque esso dipende dalla loro volontà, e per conseguenza non è mistico.

Il tratto, che qui sopra abbiamo riportato, si trova in un opuscolo composto per la Visitazione di Meaux, e intitolato: *Modo certo per fare l'orazione in fede.* Nel tomo VII dell'edizione Vivès-Lachat, gli han dato questo titolo meno oscuro: *Metodo facile per passare la giornata nell'orazione*, ecc.

(2) Queste parole si trovano senza commenti in due lettere scritte dal Santo a santa Giovanna Francesca di Chantal (Marzo 1615; edizione Migne, t. V, col. 961, 965). Quest'ultima le indica anche dipingendo nettamente l'orazione di semplicità (*Réponses sur le Coutumier*, art. 24; edizione Migne delle *Opere* della Santa, t. II, col. 236).

9. — I nomi tanto diversi dati all'orazione di semplicità hanno indotto in errore alcuni scrittori, i quali han creduto che quei nomi corrispondessero ad altrettanti gradi differenti. Ma se si esaminano da vicino le loro descrizioni, si vede bene che le differenze da loro indicate non hanno altro fondamento che di sfumature insignificanti. Tutt'al più, dunque, essi dovrebbero distinguere delle varietà di un medesimo grado; giacchè le classificazioni moltiplicate senza ragione imbarazzano lo spirito invece d'aiutarlo.

Del resto è ben facile di provare a priori che l'orazione ordinaria **non può comportare altri gradi** generali oltre quelli indicati. Ed infatti due soli casi possono avvenire: o uno ragiona nell'orazione, e allora l'orazione è vera meditazione; o uno non ragiona, e allora è orazione affettiva o di semplicità. Tutto si riduce ad ogni modo ad uno di questi due quadri.

10. — **Transizioni.** Gli stati precedenti possono collegarsi tra loro e con la meditazione per una serie di transizioni insensibili; atteso che, nella semplificazione degli atti, può esservi il più o il meno.

È dunque un pregiudizio il credere che vi sia come una muraglia interposta tra queste orazioni più semplici e le orazioni metodiche, quasi che queste fossero come una prigione, donde sia proibito di uscire. Esse sono al contrario come un giardino aperto; e ciascuno vi può restare, se ami i viali ben disposti in linea, e le aiuole ben disegnate, ove ogni fiore ha il suo luogo; ma questi viali si prolungano in boschetti, ove coloro che ne hanno vaghezza possono più liberamente recarsi a diporto, e inoltrarvisi ben addentro. S. Ignazio, ammaestrato dal suo soggiorno in Manresa, scrisse un libro metodico di esercizi; ma egli ne meditava certamente i soggetti in una maniera più semplice e più elevata di quelli, ai quali egli li dichiarava più tardi; e ne riteneva piuttosto lo spirito che la lettera.

11. — Sotto il riguardo della diminuzione dei ragionamenti, l'orazione di semplicità conduce per un **dolce pendio** agli stati mistici. Questi infatti non sono altro in realtà che orazioni di semplice intuito, sebbene si diano loro altri nomi, per evitare la confusione. Qui dunque si verifica *la legge di continuità*, che non bisogna intendere in modo troppo stretto, e che si enunzia così: la natura non opera a salti bruschi.

È vero che nello stato mistico vi è un dono nuovo; ma anche per questo dono si ritrova una continuità approssimativa; poichè generalmente esso non è accordato che in grado debole nel principio; così che le transizioni sono preparate.

12. — Analogie. Nell'ordine naturale, noi troviamo alcuni stati dell'anima analoghi all'orazione di semplicità.

La madre che veglia alla culla del suo bambino pensa a lui con amore, per ore ed ore, ma con interruzioni; eppure lo fa senza discorso.

Due amici non hanno sempre idee nuove da scambiar tra loro; eppure se ne stanno lungamente l'uno presso l'altro, godendo tranquillamente e in silenzio della felicità di trovarsi insieme.

Il giovinetto che soffre di trovarsi separato dalla sua famiglia, ne ha il ricordo intenso e persistente, ma *senza ragionamenti*. E la pena non ne è meno forte, tanto ch'egli ne perde talvolta il sonno, e la sua sanità ne risente danno.

Parimente, allorchè taluno è preso dalla passione dell'amore, pensa dalla mattina alla sera alla persona amata; ma questo pensiero, e questo sentimento sono spesso *senza varietà;* ed è sempre la stessa immagine confusa che riapparisce, il medesimo ricordo, allegro o penoso. Ed ogni volta che gli ritorna alla mente, se ne compiace *senza provar mai il bisogno di variare*.

Infine l'artista resta come immobile, quando è rapito dalla vista di un bel paesaggio, o d'una pittura di mano maestra.

13. — Insomma, nelle grandi cure, o nei grandi sentimenti di dolore, di gioia o d'ammirazione, si nota questo doppio fatto, che abbiamo additato nell'orazione di semplicità: che cioè l'idea o il ricordo che ci fanno impressione non sono assolutamente continui, ma solo molto frequenti; e che, quando essi si riaffacciano alla mente, ciò avviene senza svolgimento molto apprezzabile.

14. — Gli esempi arrecati non solamente servono a far comprendere la natura dell'orazione di semplicità, ma ancora dimostrano a priori che **essa deve esistere.**

Questa esistenza è stabilita chiaramente dall'esperienza (vedi le citazioni alla fine del capitolo); nondimeno è bene di darne un'altra prova a quelli che non vogliono riconoscere alcuna orazione intermedia tra la meditazione ordinaria e lo stato mistico.

Ed ecco l'argomento. Noi abbiamo visto che vi sono nell'ordine

naturale alcuni stati dell'anima, che presentano esattamente i caratteri da noi scelti per definire l'orazione di semplicità. La sola differenza che passa tra questa e quelli consiste in ciò, che in quelli si pensa alle cose terrestri, e in questa alle cose divine. Ora, siccome è proprio della grazia d'imitare nelle sue operazioni la natura, contentandosi anzitutto di elevarle segretamente, *senza mutarne le apparenze;* così ne conseguita che vi debbono essere degli stati affatto simiglianti anche nell'ordine soprannaturale.

§ 2. — Particolari diversi.

15. — Il complesso della vita spirituale. Quando queste semplificazioni dell'anima compariscono nell'orazione, compariscono anche negli altri esercizi della vita interiore. Per esempio, gli esami di coscienza si fanno più intuitivamente e più presto per semplice sguardo.

16. — Oggetto di queste orazioni. Esse possono applicarsi a tutti gli oggetti, che possono essere argomento della meditazione: a Dio, a Gesù Cristo, ai suoi misteri o stati interiori, alla Santa Vergine, ai santi, o alle verità, quali sono il fine dell'uomo, il nostro niente, la vanità di tutte le cose, ecc. (Bossuet, *loc. cit.*, 8, nota).

17. — Nondimeno l'orazione di semplicità ha spesso una *tendenza* a semplificarsi, anche nel riguardo dell'oggetto, che perciò talvolta diventa unico in una certa misura. Allora si è portati a contentarsi di *pensare a Dio* o alla *sua presenza*, in una maniera confusa e generale. È un ricordo amoroso di Dio; e se esso è consolante, si sente un fuoco sacro, che arde assai dolcemente nell'anima, e tiene il luogo di qualunque discorso.

Questo stato particolarissimo, che si avvicina più di tutti gli altri agli stati mistici, si chiama **orazione d'attenzione amorosa a Dio.** Ed è importante di notare che, in questo caso, gli altri soggetti non sono esclusi, ma solo hanno un'importanza secondaria, perchè s'intrecciano con un soggetto che ritorna con maggiore insistenza, cioè col pensiero di Dio. Questo intreccio sarà ancora più visibile nell'orazione di quiete.

Questa orazione d'attenzione amorosa a Dio non è altra cosa che l'esercizio della presenza di Dio, tanto raccomandato da tutti i libri

di ascetica, ma ha questo di particolare, che essa è confusa, ed ha poco o niun ragionamento ; quindi non è una *meditazione* sopra la presenza di Dio.

I quietisti esageravano la semplicità di questo stato (1) ; e però andavano troppo lontano, allorchè supponevano che qualunque orazione di semplice sguardo deve avere per oggetto il pensiero confuso di Dio ; mentre questa non è che una delle sue specie.

Anche buoni scrittori, come Courbon, hanno commesso il medesimo errore nelle loro classificazioni ; giacchè senza dirlo, nè rendersene ragione, riducono tutte le orazioni di semplicità a questa varietà particolare, non ponendo mente che si può pensare a qualunque verità cristiana in una maniera semplice.

18. — Uso dell'immaginazione. Se si sente il bisogno di servirsene, nulla impedisce di chiamarla in proprio aiuto. Ma allora essa non moltiplicherà i suoi quadri ; e generalmente l'immagine sarà confusa e senza particolari.

Nel corso della giornata ancora essa può essere utile nel modo seguente. Se, nella mia orazione del mattino, ho pensato ad una virtù di nostro Signore, contemplando una scena della sua vita, basterà, nel mezzo delle mie occupazioni, di richiamare quel quadro, perchè io mi ricordi di lui e della virtù di cui si tratta. Questa è un' orazione semplice e dolce.

19. — Distrazioni. Anche in questi stati si hanno delle distrazioni al modo stesso che nell'orazione di discorso (2) ; ed è una pena l'averle a discacciare. Nondimeno questi stati si son chiamati *orazione di riposo ;* ma è solo per semplice allusione alla diminuzione dei ragionamenti.

20. — Sforzi. L'orazione di semplicità esige dunque talvolta degli sforzi, specialmente per diminuire le distrazioni, come avviene anche per l'orazione di quiete. Tutto dipende dalla forza con cui soffia il vento della grazia. Il medesimo avviene nella meditazione ; in cui

(1) Bossuet medesimo pare che esageri un poco le cose nell'opuscolo sopra citato (8, nota), eccetto nel n. 8. Di più egli insinua troppo che le virtù nascono quasi spontaneamente dal semplice pensiero di Dio presente. È eccessivo il dire, a riguardo di questo grado, che, alla fine dei conti, non è che orazione ordinaria: « Quanto meno lavora la creatura, tanto più potentemente opera Dio » (n. 3). Se Iddio non vuol essere frastornato nella sua operazione, desidera però che si cooperi ad essa.

(2) Vedi S. Teresa: *Vita*, cap. IX.

quando le vele del naviglio non son gonfiate bastantemente dai venti, bisogna aiutarle a forza di remi.

È chiaro dunque che l'orazione di semplice sguardo non è a rispetto della meditazione, ciò che l'inerzia e l'assenza di sforzi sono a rispetto del lavoro, se non qualche volta in apparenza ; ma è unicamente ciò che l'uniformità è a riguardo della varietà. Nei due casi vi è azione, e talvolta energica ; e ve ne ha spesso nell'intuizione ben ordinata e resa feconda, quanto nel ragionamento.

21. — Sofferenze. Questi stati ora si producono con consolazione, ed ora con aridità (vedi quest'ultimo caso al capit. XV). Se vi è aridità, e non si può ritornare alla meditazione, questa inazione può essere molto penosa. Ma spesso si soffre anche quando l'orazione di semplicità è mezzo consolante. Poichè la nostra curiosità preferisce la varietà nelle idee, e le nostre facoltà hanno bisogno di movimento, come bambini che non si possono far stare a segno. La nostra immaginazione s'irrita di non essere invitata a prendervi parte, e cerca fortuna altrove. Finalmente uno s'infastidisce di dover lottare contro le distrazioni.

Anche nell'orazione di quiete si hanno spesso delle sofferenze analoghe, che esporremo più in particolare parlando di questo stato.

È dunque importantissimo di sapere che, quando si lascia il grado della meditazione, si entra in una via, che è ben lungi dall'essere seminata di fiori, come se la figurano gli uomini volgari (1), ma che anzi le croci vi abbondano ; perchè, se s'ignora questa verità capitale, si cadrà presto nelle ansietà e nello scoraggiamento, durante i periodi di aridità. Poi si sarà tentati di abbandonar l'orazione, in virtù di principii falsi come il seguente : « Se Dio approvasse che io facessi orazione o che la facessi in questo modo, me ne darebbe una prova per mezzo delle consolazioni », ovvero: « È tempo perduto restare in questo purgatorio, quando invece si potrebbe impiegare tanto bene altrove la propria attività » (vedi c. XXIV, 58*bis*).

Eppure quanto spesso non ci facciamo una legge di continuare a far compagnia ad un amico, anche quando non abbiamo più argo-

(1) Il P. de Caussade dice con ragione: « Nulla di più sublime della contemplazione nei libri; nulla di più bello e di più grande delle orazioni passive in teoria; ma nulla altresì di più umiliante e di più mortificante nella pratica » (*Inst. spir.*, dial. XII). Questo scrittore parla probabilmente dello stato mistico, ma la sua osservazione s'applica a più forte ragione all'orazione di cui parliamo.

menti di conversazione? E dovremo poi abbandonare Dio, perchè sembra che egli si nasconda?

22. — Domanda. Come mai si può dire che uno stato d'aridità appartenga piuttosto all'orazione di semplicità, che alla via della meditazione; quando in tutti due i casi si hanno delle distrazioni e dell'impotenza a ragionare? E non sono dunque la medesima cosa?

No; perchè tra le due vi resta ancora una differenza, la quale consiste in ciò, che nell'orazione di semplicità vi è un pensiero dominante che s'ostina a ritornare (vedi il n. **4**).

23. — Affaticamento. Esso varia da una persona all'altra, e tanto è minore, quanto più opera la grazia.

24. — Diversi gradi di facilità. Non tutti hanno la medesima facilità per l'orazione affettiva e specialmente per quella di semplice sguardo. Per alcuni momenti quest'ultima resta facile a tutti coloro che hanno buona volontà; perchè, dopo avere penosamente accumulato varie considerazioni, essi si sentono portati a goderne tranquillamente, almeno per alcuni minuti, e a contentarsi d'una vista generale e confusa.

Ma si tratta specialmente d'esaminare chi siano coloro, che trovano facilità per una durata più notevole. L'*inclinazione dell'animo*, il *genere di occupazione* o di *cultura intellettuale* vi possono disporre, ed allora basta una grazia assai comune. Ma altre volte vi bisogna una grazia più forte (1), a cagione, sia degli ostacoli che presentano certi spiriti, sia della grande perfezione a cui si giunge. Entriamo nei particolari.

25. — A lungo andare molte persone giungono a queste orazioni, ed in un modo quasi naturale. Quando uno ha meditato venti volte sopra la morte, le considerazioni, a cui potrebbe applicarsi sopra questo fatto e sopra le sue conseguenze, non hanno più per lui molta importanza; poichè egli ne è quasi ristucco, o piuttosto queste considerazioni sarebbero inutili. Egli le trova presenti nella sua memoria e le abbraccia alla prima occhiata: a lungo andare ei si forma delle vedute del tutto insieme (2); e se di più egli ha preso gusto a queste

(1) Neppure allora si è in uno stato mistico. Perocchè questa grazia non fa che prolungare o rafforzare un atto, che noi possiamo produrre quando vogliamo.

(2) Ugo di S. Vittore fa allusione alla contemplazione ottenuta per questa via, quando dà la definizione seguente, riportata da Riccardo di S. Vittore: « La contemplazione è uno sguardo penetrante che, senza sforzo, abbraccia insieme diversi oggetti » (Riccardo, *De contempl.*, l. I, c. IV, Migne, col. 67).

verità, esse gli ricompariscono facilmente allo spirito; ciò che forma una delle qualità proprie dell'orazione di semplicità (n. **4**).

La medesima cosa avviene se, tutti i giorni, egli ritorna sopra a due o tre virtù, di cui sente più il bisogno.

Avviene anche che uno abbia preso l'abitudine di collegare tutti i suoi pensieri ad una massima o ad una idea centrale, come per es., a quella della Passione, dell'Eucaristia, ecc., e vi si riposi senza grandi svolgimenti. E in tal guisa, a meno che non si abbia una natura traboccante di attività, si arriva assai facilmente all'orazione di semplice sguardo, purchè vi mettiamo l'opera nostra.

S. Giov. Batt. de la Salle, che descrive molto bene questo stato nella sua *Dichiarazione del metodo d'orazione* (parte II, c. I, § 1), fa allusione a questa semplificazione *progressiva* dell'anima, quando dice, terminando di esporre « tre differenti modi di applicarsi all'orazione sopra un mistero, come sopra la santa presenza di Dio »: « Essi possono riferirsi approssimativamente ai tre stati della vita spirituale. Le conversazioni per discorsi e ragionamenti moltiplicati, a quello dei principianti; le riflessioni rare e lungamente continuate, a quello dei proficienti; e la semplice attenzione a quello dei provetti ».

Quanto a me, son persuaso che molti di coloro che fanno ogni giorno l'orazione mentale, a capo di alcuni anni finiscano col trovarsi nell'orazione di semplicità, sebbene spesso non se ne accorgano.

26. — Vediamo ora chi siano quelli che arrivano **assai rapidamente.** Essi sono: 1° coloro che, come S. Teresa (1), hanno poca memoria e immaginazione. Essi sono costretti a contentarsi di poco, e non han piacere di cercare con grandi sforzi ciò che la natura ha dato loro con tanta scarsezza.

Al contrario il semplice sguardo costa molto a coloro, che posseggono queste due facoltà molto sviluppate, o che hanno un temperamento fervente; perchè si affollano in loro gran copia di ricordi, d'immagini e di commozioni sensibili: ed essi trovano più piacere in questa varietà, che in uno stato penoso, monotono come il deserto.

(1) « Dio non mi ha dato il talento di *discorrere* con l'intelletto, nè quello di servirmi con frutto dell'*immaginazione*. Quest'ultima facoltà è anzi in me così inerte, che quando io voleva dipingermi l'immagine e le fattezze di nostro Signore, giammai, non ostante tutti i miei sforzi, vi ho potuto riuscire. Veramente l'anima che non può discorrere, arriva più presto alla contemplazione, se essa persevera » (*Vita*, cap. IV e XI *passim*).

27. — 2° Il medesimo avviene alle *anime semplici* e illetterate quando vogliono darsi all' orazione mentale, invece di contentarsi delle preghiere vocali ; perchè esse non trovano piacere nelle grandi considerazioni ; ed invece con poche idee si trovano contente presso Dio ; e loro basta di amare. Tal era l'orazione di Maddalena ai piedi di nostro Signore (1).

Al contrario S. Teresa rimprovera a certi suoi confessori, che erano grandi predicatori o dotti teologi, il bisogno che sentivano di usare del tempo dell'orazione in comporre veri discorsi, pieni di testi della Sacra Scrittura (*Vita*, c. XV). Ben si spiega questa tendenza in certi predicatori, che, avendo l'arte di sviluppare e l'abitudine di esporre le verità della fede con molte considerazioni ed immagini, trovano facilità e piacere a darsi ad un simile lavoro nella preghiera. Essi continuano a predicare, ma dentro se stessi.

Il P. Baldassarre Alvarez conosceva questa tentazione di sostituire lo studio all'orazione, e ne distoglieva, dicendo : « Se non si esce da questo esercizio con più pensieri, almeno se ne esce con maggior virtù e in migliori relazioni con Dio » (*Vita*, c. XLI).

28. — 3° *Le nature amorose* si sentono attirate ad ogni esercizio in cui l'amore abbia più parte, che il ragionamento. Ed oltre a ciò, il ricordo dell'oggetto amato ritorna, di per se stesso, frequentemente.

29. — 4° Generalmente *le donne* son portate a fare assai semplicemente l'orazione mentale. S. Giovanna Franc. di Chantal scriveva : « Il nostro beato Padre diceva, che le figlie non avevano molta capacità per fare *grandi considerazioni ;* ma che nondimeno bisogna far cominciare di là quelle che vengono in religione, quando esse non hanno alcuna abitudine di questo santo esercizio ; perchè è molto importante di ben imprimere nel loro spirito, al cominciare, le verità della fede » (*Réponses sur le Coutumier*, artic. 24 ; edizione Migne, col. 233).

Ed infatti, se s'interrogano le donne quanto alla loro orazione, si osserva il più delle volte, che tutto si riduce a due o tre parole ; giacchè, invece di fare dei lunghi ragionamenti rispetto ad un'idea,

(1) S. Francesco di Sales adopera questo paragone applicandolo più particolarmente alle orazioni soprannaturali : « Vedete Maddalena, Teofilo. Ella è *assisa* in una profonda tranquillità, *non fa motto*, non piange, non sospira, non si muove, *non prega*... eppure il divino Amante, geloso dell' amoroso sonno e del riposo di questa diletta, rimproverò Marta che la voleva svegliare » (*Tr. dell'amor di Dio*, l. VI, c. VIII).

esse hanno la felice facilità di *restare lungamente sotto la sua impressione ;* ciò che è molto utile. È vero che nei monasteri, la sera del dì innanzi, si legge un soggetto di meditazione, ma all'ora dell'orazione accade spesso che non si riesce guari a svolgerlo, che anzi qualche volta non si è neanche allettati a servirsene.

30. — 5° Negli *ordini religiosi contemplativi*, siccome l'orazione dura molto tempo, così si arriva presto a semplificarla ; perchè si stancherebbe troppo la testa, se bisognasse ragionare senza interruzione.

31. — S. Francesco di Sales e santa Giovanna Franc. di Chantal auguravano alle loro figlie d'arrivare ad intendere l'orazione di semplicità, e, per quanto fosse possibile, anche a praticarla. E la riuscita fu conforme a questa direzione ; sicchè la Santa poteva scrivere : « Più m'inoltro negli anni, e più riconosco, che nostro Signore guida *quasi tutte* le figlie della Visitazione ad un'orazione di *semplicissima unità*, e di unica semplicità di presenza di Dio » (*Réponses sur le Coutumier*, art. 24). E altrove : « L'attrattiva *quasi universale* delle figlie della Visitazione è quella d'una *semplicissima presenza di Dio*... e potrei ben dire *senza quasi*, perchè veramente ho verificato, che *tutte* quelle che si applicano fin da principio all'orazione come conviene, e che adempiono il loro dovere di mortificarsi e di esercitarsi nelle virtù, *finiscono* là. Molte vi sono attirate anche a bella prima, e pare che Dio si serva di questa sola direzione per farci arrivare al nostro scopo, e alla perfetta unione delle anime nostre con lui. Infine son persuasa, che questa maniera d'orazione è essenziale alla nostra piccola congregazione ; e questo è un gran dono di Dio, che richiede una riconoscenza infinita » (*Lettera ad una superiora ;* edizione Plon, t. III, p. 337 ; *Vita*, per Mgr Bougaud, c. XVIII) (1).

(1) A torto certi scrittori hanno interpretato questi tratti, quasi che parlino dell'orazione di quiete (intesa nel senso di S. Teresa). Il contesto della prima citazione mostra chiaramente, che ivi si tratta dell'orazione di semplicità. Per es., la Santa dice che in questo stato si hanno grandi aridità, e che « la povera anima non può che soffrire » (ed. Migne, t. II, col. 235). Ora la quiete non ha questa qualità. Parimente vi si dice: « I soggetti più ordinari ed utili sono quelli della vita, morte, passione e risurrezione di nostro Signore ». Ora, in sostanza, la quiete s'occupa quasi esclusivamente del possesso di Dio.

Notiamo inoltre che la Santa pubblicava le sue *Réponses* nel 1632, cioè ventidue anni dopo la fondazione della congregazione, che contava allora 55 monasteri. Vi sarebbe dunque bisogno di prove categoriche, per ammettere che quasi tutti i membri d'una società così numerosa si trovassero elevati a stati straordinari. Non può dunque trattarsi che d'una orazione ordinaria per tutto l'insieme di essi. Si sa che solo un certo numero di suore ascendevano, come la loro santa Fondatrice, fino allo stato mistico.

La Santa dice ancora: « Mgr di Langres diceva esser suo parere che questa inclinazione fosse per modo l'inclinazione delle figlie della Visitazione, da non poter darsi a credere che una figlia ne possedesse bene lo spirito, se non aveva quest'inclinazione di felice e santa semplicità interiore » (*Opere*, ediz. Plon, 1875, t. II, *Trattenimento* 36 ; *sopra la fedeltà a seguire l'attrattiva della grazia nel tempo dell'orazione*).

32. — Se, al contrario, ciò che non piaccia a Dio, alcuni **direttori** di comunità avessero dei pregiudizi e dell'avversione a questo genere d'orazione, è probabile che essi lo renderebbero più raro. Questo non avverrebbe, lo confesso, se la persona si contentasse di resistere alla sua inclinazione in buona fede, per ubbidienza ; nel qual caso essa ne rimarrebbe libera per perdere, in questa lotta prolungata, la pace dell'anima. Ma ordinariamente noi andiamo più oltre; ed ignorando che noi riceviamo un dono di Dio, non ce ne diamo alcun pensiero, e diveniamo negligenti nell'allontanar gli ostacoli, che questo dono trova nel complesso della vita. E questa negligenza appunto è punita da Dio col diminuire le sue grazie. Il direttore ne è stato solamente l'occasione ; ma la vera colpa è nostra.

32*bis* (1). — 6° La brevità dell' orazione od altre circostanze possono influire per rendere più facili, almeno **in certi momenti,** le orazioni semplici. Eccone alcuni esempi :

a) Il più delle volte coloro che fanno una breve visita al Santo Sacramento non pensano nè a meditare un soggetto, nè a recitare una preghiera vocale ; ma restano tranquilli a pensare che Dio o nostro Signore son presenti. Ed è già *semplice sguardo*, sebbene di breve durata. Non siamo qui nel caso più complicato d'una orazione quotidiana d'una mezz'ora o d'un'ora (vedi **52**).

b) Lo stesso avviene spesso durante il ringraziamento dopo la comunione, quando la messa è stata preceduta dall'orazione mentale ; perchè da essa è seguita una certa fatica che mena al riposo e lo giustifica.

c) Così le religiose che recitano l' uffizio latino senza capirlo, non possono occupar lo spirito in quello che leggono, nè darsi ad altre considerazioni continuate ; ma spesso penseranno a Dio in maniera confusa e con amore. Ed ecco anche allora l'orazione di semplicità.

(1) Ho dichiarato nella mia seconda prefazione (n. **1**) per qual ragione ho introdotto in questa edizione i numeri *bis*.

33. — Quanto abbiam detto sin qui, basta a mostrarci che le nostre **disposizioni naturali,** il nostro genere di vita, ecc., influiscono sulla natura della nostra orazione. Non farà dunque meraviglia il vedere che la tal persona sia arrivata in un tratto all'orazione affettiva senz'aver quasi conosciuto il grado della meditazione ; e che tal altra sia giunta a certi altri gradi, senza essere passata pei gradi intermedii.

34. — Per **facilitare l'orazione affettiva,** è bene, come fa sant'Ignazio, di prendere come soggetto dell'orazione, non virtù astratte, ma fatti storici, che ne racchiudono l'ammaestramento. Quando infatti si medita sopra un mistero della vita di nostro Signore, è facil cosa di far predominare gli affetti, testimoniando al Salvatore o alla sua santa Madre il rispetto, l'amore, la riconoscenza, la compassione che si prova per loro, e facendo con essi dei « colloqui ».

Si può anche stabilire un certo ordine nei sentimenti che si vogliono eccitare. Poichè, siccome l'eccitare alcuni affetti, in realtà non è altro che fare atti interni di certe virtù ; così sarà bene di tessere come un indice delle virtù appropriate ai bisogni di ciascuno. Per es., si può cominciare dagli atti di fede, di speranza e di carità verso Dio e verso il prossimo ; e continuar poi col disprezzo di sè stesso, la rassegnazione, lo zelo, l'amore della regolarità, ecc., o coi quattro fini del sacrificio della messa : adorare, ringraziare, chieder perdono, domandar grazie.

§ 3. — Vantaggi di queste orazioni. Inconvenienti reali o apparenti.

35. — Vantaggi dell'**orazione affettiva.** Se si paragona questa orazione con quella nella quale dominano le considerazioni, si vede che in generale l'orazione affettiva le è superiore. Infatti, a parità di tutte le altre cose, essa *ha maggior efficacia sopra la condotta*, e conduce più presto alla perfezione.

1° Per solito la difficoltà di praticare le virtù nasce meno da difetto di conoscenza, che da mancanza di fede, di speranza e d'amore. La volontà è languida ; e perciò bisogna principalmente ridestare la sua attività.

2° Inoltre le virtù si acquistano più con la ripetizione degli atti, che con le riflessioni. E aggiungiamo che questi atti sono più meritorii che quelli dell'intelletto.

35bis. — 3° In questo genere d'orazione non solamente si scuote l'inerzia della volontà, ma si fa forza sopra certi sentimenti che si sviluppano. Ora gli psicologi contemporanei hanno mostrato la grande importanza dei sentimenti relativamente all'azione (1). Per solito una semplice idea non basta a farci operare: le « idee forti » sono idee accompagnate da uno o più sentimenti (2). Per es. il semplice pensiero della morte non basta a spingere la maggior parte degli uomini a convertirsi, se al medesimo tempo non sia accompagnato dal sentimento di spavento al vederla imminente. Così pure se siamo presi da un sentimento di pigrizia quando dobbiamo levarci al mattino od occuparci in un affare noioso, non basta il vedere che abbiamo torto, e ce ne restiamo inerti; ma se temiamo che ci si muovano rimproveri, allora ci mettiamo subito all'opera senza discutere; e così un sentimento la vince sull'altro. Questa cosa è stata ben compresa negli ordini religiosi; e perciò vi si trovano alcune piccole regole di sorveglianza, forse un poco moleste, ma che impediscono il rilasciamento; perchè si ha timore di un avviso, e ciò rafforza il sentimento del proprio dovere.

4° L'unione con Dio, che fa l'uomo santo, è soprattutto unione di volontà: e perciò un metodo, in cui gli atti della volontà sono più numerosi e più intimi, conduce più rapidamente allo scopo (3); perchè l'attività è meno assorbita dal ragionamento.

Tuttavia non bisogna esagerare questa dottrina, disprezzando il lavoro delle considerazioni. Poichè queste sono indispensabili per eccitare la volontà, particolarmente in un'anima che non è ancora ben penetrata d'orrore pel peccato, e che non ha ancora compreso che certe virtù sono essenziali, come la pronta ubbidienza, la mortificazione, la dolcezza, il sacrificio. Bisogna dunque che ella insista sui motivi di praticarle; perchè se gli atti della volontà sono il termine, quelli dell'intelletto sono la via. L'orazione è un banchetto, dove l'anima attinge la forza; ma l'intelletto è quello che appresta gli alimenti.

(1) Noi ne abbiamo tanti, differenti, quanti sono i gusti, le abitudini, i bisogni e le passioni, di cui i sentimenti sono la manifestazione.

(2) Negli *Esercizi*, S. Ignazio cerca di dare non solo forti convincimenti, ma anche forti sentimenti.

(3) « È importantissimo, dice il P. Rodriguez, di *fermarsi lungamente nei movimenti affettuosi* della volontà: e però i maestri della vita spirituale dicono che l'orazione arriva al grado supremo della sua perfezione, quando uno non cerca più di eccitarsi all'amor di Dio per mezzo della meditazione, ma essendo il cuore penetrato di questo amore pel quale sospirava, *ne gode e vi si riposa*, come al termine delle sue ricerche e dei suoi desiderii » (*Pratica della perfezione crist.: Dell'orazione*, c. XII).

Per conciliare tutto, basta *di non dare alle considerazioni la parte principale.*

36. — Vantaggi dell'**orazione di semplicità.** Per giudicare se essa sia superiore ai gradi precedenti, esaminiamola relativamente ai tre elementi che essa racchiude: conoscenze, affetti, propositi. La conclusione sarà che, a seconda dei casi, essa può essere vantaggiosa o svantaggiosa, e che perciò non bisogna svegliarla senza discernimento, quando si abbia il potere di far la scelta.

37. — 1° Relativamente alle **conoscenze,** l'orazione di semplicità non vale sempre più di quella di ragionamento. Affinchè essa arrechi tutto il suo vantaggio, bisogna che la persona sia *istruita* dei doveri della vita spirituale, *formata* a praticarli, e nella *disposizione attuale* di mettere a profitto ciò ch'ella ha imparato, e di santificarsi.

Se queste condizioni sono adempite, allora una quantità di ricordi utili rivengono alla mente nel tempo dell'orazione. E veramente allora la persona non ha nè meno idee nè meno profonde, che coloro che meditano; ma ella le ha in una maniera più semplice, più addensata, più intuitiva, e sente meno il bisogno di esprimerle con parole; a quel modo stesso che un uomo valente in una scienza abbraccia un gran numero di cognizioni con un solo sguardo. Bisogna dunque dire che nella meditazione vi sia un'inferiorità.

Ma questo vantaggio non si ha, se la persona sia poco istruita sopra le virtù, come accade nei *principianti;* perchè allora il suo spirito non trova nulla a riassumere; e non cercando per altra parte di penetrare il soggetto per mezzo della meditazione, essa non impara quasi nulla nel tempo dell'orazione; nè può pretendere che supplisca Dio. Poichè generalmente in questo grado Dio non viene, come un maestro, ad insegnare nuove verità; ma si contenta di aiutarci, con la grazia ordinaria, a *ricordarci* delle verità acquistate (1). In tal modo, per quelle persone che nelle cose spirituali hanno solamente

(1) Alcuni buoni scrittori si lasciano trasportare ad esagerazioni, quando parlano « dei lumi meravigliosi » che si ricevono in queste orazioni (vedi cap. XVI, **36**). La letteratura porta ad abbellire tutto. Se tuttavia questi scrittori hanno voluto parlare in un modo rigoroso, conviene dire ch'essi abbiano avute in vista certe anime eccezionali.

conoscenze mediocri, queste orazioni saranno un progresso dalla parte della volontà, ma non dalla parte dell'istruzione.

38. — Ma pel motivo che queste sorta di orazioni istruiscono meno della meditazione, non segue che convenga di proibirle a quelle persone, che sembrino chiamate ad esse da Dio; perchè è molto facile d'istruirle con altri mezzi fuori dell'orazione, per es. con letture, con discorsi e trattenimenti. E così esse avranno certe ore per studiare, ed altre per abbandonarsi all'amor divino. Del resto queste letture forniranno loro una materia utile pel tempo dell'orazione.

39. — 2° **Affetti.** Sotto questo aspetto, l'orazione di semplicità ha gli stessi vantaggi dell'orazione affettiva, e per le ragioni medesime.

40. — 3° **Propositi** e pratica delle virtù. Per questo rispetto, l'orazione di semplicità ha altrettanta forza della meditazione, se la persona è istruita e formata: perchè essa produce degli atti di amor di Dio; e quest'amore la spingerà all'abnegazione. Sarebbe infatti da parte sua crassa ignoranza, se credesse di potersi contentare dei bei sentimenti; poichè il vero amor di Dio si manifesta nel *distacco* da tutto ciò che non è Dio, nel distacco dai nostri comodi per mezzo del sacrificio verso gli altri, nel distacco dalla stima, ecc.

Ora, durante l'orazione, queste conclusioni pratiche si tireranno quasi spontaneamente. Non dobbiamo infatti, per diminuire il valore dell'orazione di semplicità, formarcene un concetto foggiato sopra un tipo fantastico, secondo il quale si amerebbe Dio, senza vedere nè volere ciò che questo amore esige. Restiamo nel concreto; chè la parola semplicità non dev'essere presa, come già l'ho fatta notare, in un senso assoluto.

Se la persona poi non fosse istruita intorno alla necessità dell'abnegazione, se ne istruisca fuori dell'orazione, come si è fatto per le altre cose.

41. — **Prima obiezione.** Molti scrittori non fanno le restrizioni sopra dette, quando parlano dell'orazione di semplice sguardo, che essi descrivono sotto il nome di contemplazione (vedi cap. IV). Essi proclamano infatti d'una maniera assoluta la sua superiorità sopra l'orazione di discorso; e dovrà perciò dirsi che essi non siano al tutto d'accordo con quello che sopra si dice?

42. — **Risposta.** Probabilmente la discrepanza è solo apparente; e ciò può nascere da tre motivi:

1° Questi scrittori, senza farlo notare, studiano questo stato sotto l'aspetto *filosofico;* e allora la loro tesi è esatta. Poichè essi vogliono significare semplicemente che l'intuizione per se stessa è superiore al ragionamento, e che una conoscenza che si avvicina a quella degli angeli è più perfetta di quella che è abituale all'uomo.

Ma al contrario, quello che si è avuto in mira qui sopra, è il *lato pratico*, che è il più utile, cioè il progresso nella vita spirituale.

2° Ovvero anche questi scrittori considerano, e con ragione, che l'orazione di semplicità è, per certi rispetti, un avviamento alle orazioni mistiche. E questo è un vero vantaggio, dal quale però non conseguita che questo stato sia *sempre* più fruttuoso di quello che lo precede. Esso sarà tale solamente allorquando noi conosciamo bene la via da seguire, e la nostra buona volontà si mantenga e si accresca.

3° Finalmente questi scrittori suppongono spesso, almeno in una maniera implicita, che il semplice sguardo sia prodotto da una grande copia di lumi, e che nell'orazione di discorso avvenga il contrario. Ma non sempre è così, e può invece molto bene credersi che in realtà avvenga il fatto inverso. Per paragonare giustamente due gradi differenti, non bisogna supporre l'uno in uno stato luminoso e fervente, e l'altro in uno stato oscuro e freddo.

43. — Ma v'è una **seconda obiezione,** che è principale, contro l'orazione affettiva, e particolarmente contro quella di semplicità. Si obietta dunque che in queste orazioni non si fa che perder tempo e starsene in ozio.

44. — **Risposta.** Questa non è che una semplice apparenza, dovuta ad un'osservazione superficiale; ma in realtà in queste orazioni si fanno esattamente *le medesime cose che nella meditazione.* Dunque vi si lavora. La sola differenza è che in queste si lavora in una maniera più semplice, più soave, meno visibile a prima vista; ma ciò non impedisce che il lavoro sia altrettanto reale (1).

Non confondiamo queste orazioni, dirette ad uno scopo ben determinato di santificazione, coi vaneggiamenti, che sono uno stato di rilasciamento delle nostre forze, nel quale una persona si abbandona, come una barca senza timone, ad ogni corrente d'immagini o di sentimenti, senza riuscire a null'altro che a riposare.

Ma studiamo un caso, nel quale l'obiezione sembra avere più

(1) Per quelli che confondono l'orazione di semplicità con le pratiche dei quietisti, vedi **60** (seconda e terza regola) e c. IV, **10**.

forza, quello cioè dell'attenzione amorosa a Dio, che, come abbiam visto (**17**), è una specie particolare dell'orazione di semplicità. Supponiamo dunque che per un tempo notevole, come per un quarto d'ora, essa duri facilmente senz'altro mescolamento che quello di qualche distrazione. Allora chi si trova in questa orazione si contenterebbe d'amare Dio, senza aggiungere altri atti speciali, per es. di umiltà, di domanda, ecc., senza fare alcuna applicazione pratica, nè ricevere alcun lume quanto alla propria condotta. Questo caso estremo probabilmente non si darà mai in pratica; ma infine supponiamolo. Ebbene dico che, neppure allora, chi così prega perde il suo tempo se, come ho supposto (**37**) egli ha una formazione spirituale abbastanza buona.

Ed infatti, per ben regolare la propria condotta fuori dell'orazione, son necessarie due cose: cioè sapere quel che convenga fare nella tale o tal circostanza, e avere la volontà e la forza di metterlo in pratica. Nella orazione di meditazione si procurano insieme ambedue gli scopi; ma nulla impedisce di separare le due operazioni, come avviene appunto nello stato che io esamino attualmente. In esso infatti si è differita, in parte, l'istruzione ad altro tempo, ed uno pel momento si contenta di servirsi della volontà, accendendosi dell'amor di Dio, che trae seco quasi necessariamente la disposizione generale all'abnegazione e al sacrificio.

Aggiungiamo che la vitalità data alla volontà dall'orazione di semplicità, non si conoscerà forse che a capo di qualche tempo; come appunto accade sotto l'azione del sole, che si compie un lavorio immenso di accrescimento nelle erbe dei prati e nelle foreste; eppure tutti i principii viventi che vi sono nascosti, fanno il loro lavoro lentamente e senza rumore; mentre milioni di molecole di succhio vi circolano come altrettanti operai in una fabbrica. Così nell'orazione di semplicità l'anima è come un campo esposto al sole divino, ove avviene un accrescimento silenzioso, che è però un vero lavoro. Vedremo che qualche cosa di analogo, ma più notevole, accade nello stato mistico.

44bis. — Se dunque la suddetta obiezione non ha fondamento, come ha potuto mai avvenire che essa in ogni tempo sia stata così sparsa, e come mai si presenta così facilmente allo spirito? Eccone alcune ragioni:

1° Essa dipende da un primo pregiudizio. Noi infatti spesso c'immaginiamo che il lavoro sia una cosa medesima col rumore. Ma forsechè il pittore che passa silenzioso il suo pennello sulla tela, è meno attivo del fabbro che s'agita e ci assordisce?

Noi ci diamo a credere di pensar molto e di fare grandi cose, quando ci sentiamo riboccar lo spirito d'una quantità di frasi o d'immagini materiali. Ma se questa esuberanza d'ordine inferiore viene a diminuire, come accade il più delle volte allorchè l'orazione s'innalza, allora abbiamo più pena a renderci conto dei nostri pensieri; e ne conchiudiamo a torto che non pensiamo quasi più, e che siamo caduti nell'inerzia.

Ed invero un certo vuoto si è fatto, e certe cose han diminuito; ma esse non erano altro che le ausiliari grossolane del pensiero, e come il suo inviluppo preso in prestito dai sensi; ma non il pensiero stesso, che anzi è divenuto più spirituale, e perciò meno palpabile. Così una bottiglia sembra vuota, quando è ripiena solamente d'aria; e al modo stesso sembra vuoto il cielo quando è sgombro di nubi. E pure quest'aria non è il nulla.

2° Ecco un altro pregiudizio. Taluno s'immagina che, per operar santamente, sia assolutamente necessario di formolare nel tempo dell'orazione *risoluzioni ben distinte*. E perciò molte persone non sentono questo bisogno; ma basta loro di concepire in se stesse *tendenze* confuse di generosità. Esse rimangono lungamente sotto l'influsso di queste tendenze; ed al tempo opportuno questo movimento generale di tutte le loro facoltà le porta con prontezza e quasi istintivamente all'azione. Anche quando l'uomo vuol prevedere tutto nei particolari, quante azioni imprevedute non fa egli ogni giorno, grazie ad un complesso di disposizioni, che gli tornerebbe difficile di analizzare?

Vi è una cosa che dobbiamo bene intendere, ed è che le riflessioni *numerose e ben distinte* non sono il solo mezzo che ci muova ad operare. E ne abbiamo un esempio che dà sull'occhio nell'istinto d'imitazione. Ed infatti noi ci sentiamo trascinare, e qualche volta con forza, ad imitare quelli che noi amiamo o coi quali ci troviamo frequentemente; ed a far ciò senz'alcun ragionamento. Questa tendenza oscura, ma efficace, è messa a profitto nella vita spirituale, quando leggiamo le vite dei Santi, o prendiamo a soggetto dell'orazione la vita e la passione di nostro Signore. Se noi amiamo vivamente il divin Maestro, ci sentiamo spinti a divenir migliori, ad imitare le sue virtù, ad associarci ai suoi patimenti. È vero che bisogna rafforzare

questa azione istintiva coi nostri ragionamenti, se ne abbiamo facilità; ma questo non è indispensabile per tutti. Questo è il punto da tener fermo; ed invece non vi hanno posto mente abbastanza i nemici dell'orazione di semplicità.

La medesima cosa avviene quanto alle nostre abitudini, alle nostre passioni e ai nostri vari bisogni; che ci fanno operare più o meno macchinalmente. Laonde ogni orazione, ove si eccita il bisogno di piacere a Dio, diverrà, quasi all'insaputa nostra, la sorgente di una quantità di azioni virtuose; e creerà la *mentalità* (1) necessaria, senza troppo ricorrere a propositi distinti. Quando noi pensiamo all'oceano, ci rappresentiamo sempre una serie di ondate che si alzano, s'inseguono, si avvallano; ma questo non è che la superficie; perchè il mare ha profondità immense, alle quali non fa attenzione la nostra immaginazione, che si appiglia solo a ciò che ha parti ben distinte. Lo stesso appunto ci accade quando noi osserviamo l'anima. Noi ci diamo a credere che gli atti distinti siano quello che essa racchiude d'importante; eppure questi non sono che semplici aggruppamenti della superficie; visibili sì, ma passeggieri. L'intimo, il permanente, la grande fonte delle operazioni è al di sotto.

Da quanto abbiam detto non bisogna però conchiudere che le risoluzioni distinte siano inutili; ma semplicemente che non dobbiamo turbarci quando si senta difficoltà a produrle.

3° Contribuisce talvolta a dare ansa alla sopra detta obiezione il nome, che si dà all'orazione di semplicità, di orazione di *riposo;* il che sembra indicare uno stato d'inerzia. Ma questo sarebbe un esagerare il significato che in detta espressione si vuol dare alla parola *riposo.* Ecco come lo dichiara il P. de Caussade: « Convien sapere che lo spirito e il cuore non si riposano come il corpo, cessando d'operare, ma piuttosto continuando ad operare in una maniera più semplice, più soave, e che invaghisce l'anima nostra » (*Dialoghi*, l. II, *dial. prelim.*). E vi soggiunge il paragone con l'avaro o con l'ambizioso, i quali « quando lasciano riposare il loro spirito o il loro cuore » non cessano di operare, nè sono oziosi, ma pensano a quel che essi amano e vi si attaccano sempre più.

(1) Usiamo l'espressione *mentalità*, sebbene sia un neologismo, perchè ormai è d'uso comune, ed indica con maggior brevità ciò che noi diremmo *stato intellettuale; stato della mente; modo di concepir le cose.* — (*Nota del Traduttore.*)

4° Infine ciò che provoca naturalmente l'obiezione, è il prendere che si fa qualche volta troppo alla lettera il nome d'orazione di semplicità. Come ho già dichiarato (**5**), con questo nome non si pretende, che la semplicità sia rigorosa, e duri un'ora di seguito. Vi sono infatti parecchi momenti in cui le facoltà operano come nella meditazione comune, e in cui perciò si lavora come fanno tutti. Ma perchè dunque si continua a designare questo esercizio con l'espressione d'orazione di semplicità? Si fa perchè non vi sono termini adatti ad esprimere questo mescolamento di stati differenti e le loro mille gradazioni; e perciò siamo costretti a nominare quest'orazione dalla sua *tendenza complessiva*, e da ciò che attira l'attenzione in certi momenti.

I nemici dell'orazione di semplicità dimenticano tutte queste limitazioni, che non pertanto sono così evidenti; ed immaginano uno stato ideale, sovrumano, privo di tutto ciò che lo rende vantaggioso; e così non pensano molto a condannarla. Ma si debbono prendere gli stati tali quali si trovano nella realtà.

45. — Continuazione dell'obiezione. Sia pure, dirà taluno, e ammettiamo che in questa orazione uno s'occupi utilmente. Ma è poi questo il *modo migliore* di giovarsi del tempo? La meditazione non è forse più utile?

46. — Risposta. Ho dimostrato di sopra che no, purchè siano adempite certe condizioni (**37**). Non dobbiamo giudicare dell'efficacia d'un metodo dalla complicazione dei mezzi, che esso adopera. David non aveva che una fionda, nella sua lotta contro Golia, ma sapeva maneggiarla bene. E se gli fosse invece toccato di portar la corazza di Saul, il suo elmo e il suo scudo, si sarebbe trovato molto impacciato.

Ma alla perfine ammettiamo pure che, in certi momenti, l'orazione di semplicità sia talmente frastornata da distrazione, da sembrar poco utile; sarà allora meglio di ritornare alla meditazione propriamente detta?

Sì, se si può. Ma d'ordinario vi si proverà non solamente disgusto, ma anche una grande difficoltà. Ed in questo noi abbiamo, come diremo quanto prima (**54**), un segno non equivoco che il semplice sguardo è l'effetto d'una azione divina. Ora, se è così, è manifesto che questa occupazione è la migliore, ancorchè noi non riuscissimo a dichiarare bene come. Altrimenti Dio c'inviterebbe o forse anche ci costringerebbe a uno stato meno favorevole all'esercizio delle virtù.

47. — Direttori sfavorevoli. Quando i direttori fanno le obie-

zioni che abbiamo dette, qualche volta la colpa è del penitente, che si esprime in un modo inesatto. Esso dirà, per es.: « Io non fo quasi nulla nella mia orazione »; ovvero: « Io nell'orazione mi contento d'amare Dio ». Il direttore, se non ha studiato queste questioni, non sa come compire questi ragguagli, e non può che rispondere: « Ebbene, giacchè la vostra orazione è senza vero profitto, tornate alla meditazione ».

Donde si vede la necessità d'istruire i penitenti, affinchè apprendano ad esporre chiaramente lo stato dell'anima loro.

48. — Si arriva alla stessa conclusione, quando si vede che le persone d'orazione fanno a se medesime questa obiezione. Finchè non si sia loro dichiarato per qual ragione si trovino sulla buona via, esse sono tormentate da timori, e lottano senza posa contro la propria propensione. Di là nascono le loro **pene interiori.** È dunque un dovere di render loro la pace, dissipandone i pregiudizi: e se non trovano, per es., facilità che per l'attenzione amorosa e confusa a Dio, bisogna ammaestrarle a contentarsene.

49. — **Altra difficoltà.** I novizi, ed anche certi religiosi formati, hanno l'obbligo di render conto della loro orazione, sia in privato al loro superiore o direttore, sia talvolta in pubblico. Di là un gran pensiero per essi, se questa orazione è molto semplice; perchè, vedendo che altri si danno a svolgimenti magnifici, si vergognano della loro povertà apparente, e invece d'impiegare il tempo dell'orazione in amar Dio, senza troppe idee distinte, si tormentano a trovare bei pensieri. S. Giov. Franc. di Chantal biasima questa condotta (vedi le citazioni, **80**, 4°); e altresì Boudon (*Il regno di Dio nell'orazione mentale*, lib. I, cap. III).

Se la descrizione della vostra orazione si fa in due parole, non vi penate a dirne di più: e il superiore non dovrà meravigliarsene.

50. — Si può dire che gli atti d'amore, che si fanno durante l'orazione di *semplice presenza di Dio*, **comprendano implicitamente** ed eminentemente gli atti delle differenti virtù?

Non sempre, neppure nell'orazione di quiete, che pure è più elevata di questa. Questa espressione dunque, che si trova in alcuni antichi scrittori, non deve prendersi alla lettera. Essi vogliono dire che l'amor divino è la sorgente delle altre virtù, dando la disposizione a praticarle; ma non che esso giunga fino ad esserne per se stesso l'equivalente; perchè ciascuna virtù ha il suo oggetto speciale, che differisce da quello della carità.

Ovvero anche questi scrittori suppongono, senza dirlo, che la semplicità di questa orazione non è che approssimativa, e che vi si trovano, almeno d'una maniera oscura, riflessioni sopra le varie virtù e i loro motivi.

I quietisti, al contrario, prendevano questa massima alla lettera, che cioè la loro orazione, ridotta a quasi nulla, fosse un atto unico che comprendeva « eminentemente » tutti gli altri, e che perciò dispensava da tutti gli altri. Cercavano così di giustificare le loro semplificazioni spinte all'eccesso.

Per evitare qualunque illusione su questo punto, abbiamo un mezzo semplice e naturale. Ed esso consiste, non nell'analizzare continuamente la nostra orazione, ma nel vedere come ci diportiamo fuori di essa. Se gli atti interiori di certe virtù sono stati prodotti almeno implicitamente nel tempo della preghiera, essi si manifesteranno dopo, quasi di per se stessi, quando se ne presenterà l'occasione. Se vi è un germe, si svilupperà.

51. — Abbiamo paragonato l'orazione metodica con quella di semplicità. Certe persone usano degli **argomenti esagerati** per esentarsi dalla prima. « Quale complicazione! dicono esse. Alla vista di un soggetto, io non potrei mai indurmi ad applicarvi successivamente le *tre potenze* dell'anima (memoria, poi intelletto, poi volontà): io ho bisogno d'andare diritto a Dio. Parimente non posso rassegnarmi a passar per quella trafila di preludii, di composizioni di luogo, di colloquii, ecc. (1). Tutto questo apparato è troppo pesante, e fiacca lo slancio dell'anima. Non posso soffrire quei predicatori di Esercizi,

(1) Queste operazioni si trovano con diversi nomi in tutti i metodi. L'insegnamento di questi procedimenti non è, come altri talvolta ha creduto, lo scopo principale degli *Esercizi* di S. Ignazio. Questo libro serve a fare un ritiro di trenta giorni, e suppone uno che abbia un certo desiderio di mostrarsi generoso con Dio, ma rattenuto sia dall'ignoranza dei mezzi a prendere, sia dalla sua debolezza. Gli *Esercizi* sono saggiamente congegnati per sviluppare gradatamente in lui la generosità e, se egli ne è capace, menarlo sino all'eroismo. Questo piano abile può sfuggire allo sguardo d'un lettore superficiale; e non si comprende bene se non da chi vi si assoggetta, e fino ai particolari in apparenza più insignificanti. Questa disposizione in vista d'uno scopo ben determinato è ciò che dà l'impronta sua propria a questo libro, e fa si che esso non rassomigli ad alcuno di quelli che l'hanno preceduto.

L'insegnamento dell'orazione mentale non è, per S. Ignazio, che uno scopo secondario o un mezzo. Si potrebbe ben immaginare un uomo che, uscendo dagli *Esercizi*, non facesse che la preghiera vocale, e che nondimeno avesse conseguito lo scopo principale di questo grande ritiro. Il punto importante è la riforma della vita.

È vero però che al tempo medesimo quest'uomo ha imparato a fare orazione; e che così ha un mezzo potente per assicurare la sua perseveranza nel bene.

che si credono obbligati ad insegnarci tante dotte operazioni, che gli antichi ignoravano. »

Io rispondo che tutto ciò è più complicato nella teoria che nella pratica; come appunto sono tutti i trattati di rettorica e di logica. E infatti vi si trovano molte espressioni dotte che, in fondo, esprimono delle operazioni molto semplici, che noi facciamo ogni giorno senza porvi mente. Ma certamente queste si fanno meglio quando se ne è avuta una conoscenza esplicita, e sono state sminuzzate per mezzo dell'analisi. Perciò i predicatori e gli scrittori hanno ragione d'insegnarle, di distinguerne i differenti atti, e di dar loro dei nomi che ci facciano ritenere questa distinzione. Ma al postutto mi do a credere, che essi intendano di avvertirvi che, *in pratica voi siete liberi di attenervi ad essi nel modo che vi riuscirà meglio.*

Nulla, per es., vi obbliga, come voi credete, a fare *successivamente* l'esercizio delle tre potenze. Se questo vi sembra complicato, e voi fatelo tutto insieme; chè questa allora sarà un'orazione molto semplice; e vi sfido a semplificarla di più, se potete; giacchè in qualunque orazione mentale siamo obbligati a rammentare, a pensare e a volere.

Potrei anche mostrarvi che le altre espressioni, che vi hanno fatto paura, esprimono atti conosciuti in tutti i tempi, e che voi stessi fate istintivamente. Solamente voi le separate poco o nulla, e non ve ne rendete ragione. E sia dunque: giacchè questa semplificazione vi riesce bene, niuno pensa a biasimarvene. Ma se altri preferiscono di distinguere questi atti, lasciateli in pace.

In somma, è utile d'aver imparato la teoria; ma è necessario d'aver la libertà nell'applicazione.

§ 4. — Regole di condotta per l'orazione mentale quotidiana.

52. — Segni di vocazione. I direttori spesso debbono sciogliere, e prima di qualunque altro, il problema seguente: data una persona che pratichi abitualmente l'orazione affettiva o quella di semplice sguardo, a quali segni si può riconoscere, con grande probabilità, che questa orazione si fa sotto l'azione di Dio, e che perciò bisogna lasciarla continuare su questa via? Supponiamo che si tratti d'un'orazione che duri una mezz'ora o un'ora (vedi **7**).

53. — Vi sono due segni necessari e sufficienti: il *successo* durante l'orazione, e il *profitto* in conseguenza di questo esercizio (1).

E prima, il successo; conviene cioè che uno trovi la *facilità* in questo esercizio, e vi riesca almeno *tanto bene quanto nella meditazione.*

In secondo luogo, il profitto. Questa orazione deve muovere, almeno tanto bene quanto la meditazione, al desiderio sincero della perfezione e alla pratica delle virtù. — Questo carattere dell'orazione non si accerta in un giorno.

Più questi segni saranno notevoli, e più l'azione divina sarà manifesta.

Notate bene che io non ho detto che il successo e il profitto devono essere notevoli; ma solamente che in questa orazione vi debbono essere tanto quanto vi erano negli antichi metodi. Bisogna dunque confrontare l'anima con se stessa e non con altre, condotte per altre vie.

54. — Due segni completivi. La chiamata di Dio diverrà indubbia se, oltre la facilità, vi sarà insieme uno di questi due sentimenti: un'*attrattiva* persistente a queste orazioni; *difficoltà* e *noia* per la meditazione.

Questi segni non sembrano essere necessari (2).

Molti autori, lo confesso, sembrano ammettere il contrario; ma forse non hanno pensato a distinguere tra le condizioni strettamente necessarie, e quelle di supererogazione; ovvero essi suppongono inplicitamente che, nella pratica, questi sentimenti sono pressochè sempre uniti, e che formano un tutto insieme inseparabile. Forse essi hanno ragione (3).

Checchè sia di ciò, i due primi segni potrebbero bastare da sè

---

(1) Più generalmente questi segni si applicano ad un esercizio spirituale di qualunque specie, quando precedentemente si è accertato che esso è buono in sè. Questo è proprio il caso.

(2) Tale è il parere di Bossuet: « Io son persuaso che, abbandonandosi alla sola fede, che per sua natura non è discorsiva nè ragionatrice, si può far cessare il discorso, *senza essere nell'impotenza* di farne... Questo stato è buono e conforme alla dottrina di S. Paolo, che non domanda il discorso, ma la sola fede... Quando dunque io troverò un cristiano che, *senza essere in questa impotenza* di discorrere, o *senza por mente che vi è, pregherà senza discorso*, non avrò null'altro a dirgli, se non che creda e viva in pace » (Lett. a Mme di Maisonfort, ediz. Vivès-Lachat, t. XXVII, p. 322).

(3) Ho detto *forse;* perchè qui si tratta d'una questione di fatto, che non si potrebbe troncare se non dall'esperienza. Ora nessuno scrittore l'ha mai dibattuta.

soli, perchè non ci diano pensiero coloro che praticano queste orazioni. Poichè se alcuno riesce bene in una occupazione santa e ne trae profitto, che ragione vi può essere per distoglierlo da essa? Nell'ordine naturale, quando una persona ci chiede consiglio intorno ad una professione onesta da abbracciare, noi rispondiamo che essa opera saggiamente, se ne abbraccia una per la quale ha *attitudine*, e che le sia almeno tanto *vantaggiosa*, quanto le altre. Per analogia dunque dobbiamo regolarci allo stesso modo per le scelte nell'ordine soprannaturale.

Courbon fa osservare che, in questi passaggi da un grado all'altro, vi sono tre inconvenienti da evitare: primo, di non voler lasciare il grado ove uno si è trovato fino allora; secondo, di lasciarlo troppo tardi; terzo, di lasciarlo troppo presto (part. II, cap. 1).

55. — Quando una persona si crede nell'orazione di semplicità, può presentarsi un **caso difficile;** quando cioè l'orazione semplice è molto arida e combattuta da molte distrazioni; sicchè non si vedono più bene apparire i due primi segni sopraddetti. In tal caso che cosa provano gli altri due? L'impotenza che si sente, proviene dall'azione divina, o non piuttosto da negligenza, da fiacchezza, o da stanchezza generale?

56. — **Risposta.** Per rispetto alla fatica, uno saprà sempre a che attenersi, e farà del suo meglio per rimediarvi coi mezzi ordinarii.

Ma quanto all'accusa di negligenza, non bisogna scagliarla troppo presto. Com'è stato detto (**53**), una volta che gli sperimenti di meditazione non darebbero migliori successi, nè pel tempo dell'orazione nè per la condotta dopo di essa, uno non deve inquietarsi. Ed a più forte ragione se la persona, che supponiamo sincera e di buona volontà, dichiara che, per abbandonarsi a varii discorsi, le converrebbe far degli sforzi spossanti per la loro continuità. Fuggire un leggero sforzo sarebbe fiacchezza; ma non è la stessa cosa quando si evita un fardello che schiaccia. Non dice: non voglio; ma: non posso.

57. — **Obiezione.** Sì; ma quest'ultima affermazione non si appoggia il più delle volte sopra un'illusione? Una tale impossibilità non può esser forse solo apparente, e provenire semplicemente da pigrizia? La persona allora ne trionferebbe, sol che consentisse a scuotersi, ed a prendere fortemente a cuore il suo progresso spirituale. Chi sa che Dio in realtà non voglia questo?

58. — **Risposta.** Spingiamo dunque all'energia: ma questo sta molto bene in tesi generale. Lo stimolare agli sforzi è cosa eccellente, purchè però il successo ottenuto sia migliore, e la fatica non sia che momentanea. Ora per molte persone questa doppia condizione non si verificherà; ed esse saranno poste in agitazione senza serio profitto; e volendo fuggir la fiacchezza, cadranno nel soverchio affaticamento, in conseguenza del quale non potranno fare più nulla. Ecco dove si giunge col sistema dello *sforzo ad ogni costo*.

La medesima difficoltà di condotta si presenta quanto agli studi ed alla mortificazione. Poichè quando uno crede di fare sinceramente quanto può, non di rado è portato a domandarsi se non potrebbe forse fare di più; eppure bisogna bene fermarsi in qualche parte. Sventuratamente non v'è una linea tracciata nettamente per indicare il limite, oltre il quale non è prudente di avanzare. È cosa di apprezzamento morale, di buona volontà, di sincerità con Dio. Amate Dio, e troverete il giusto mezzo.

59. — **Altro caso.** Qualche volta la persona non sa spiegare in che consista propriamente la sua orazione mentale. Che deve fare allora il direttore? — Egli non deve cercare una chiarezza impossibile ad ottenere. Gli basti di sapere se questa persona fa sinceramente quel che può nel tempo dell'orazione, e se essa ne trae profitto. Un tal metodo è semplice, e basta.

60. — **Tre regole di condotta** quanto alla difficoltà di meditare, che si applicano all'orazione di semplicità. Tutti gli scrittori convengono nell'ammetterle.

Poco fa ci domandavamo come fare a conoscere, se uno sia chiamato da Dio a questo stato. Adesso supponiamo che la risposta sia affermativa; si tratta dunque qui di stabilire come egli vi si debba comportare.

Prima regola, concernente gli atti, verso i quali non si prova gusto o facilità *nel tempo dell'orazione* (riflessioni, preghiere vocali, domande, ecc.): non farsi mai violenza per formarli, ma contentarsi dell'orazione di semplicità (che, per ipotesi, può riuscire).

Il motivo di questa regola è manifesto, perchè l'operare diversamente sarebbe lo stesso che contrariare l'azione divina.

Seconda regola, concernente gli atti, verso i quali al contrario si sente facilità *nel tempo dell'orazione:* cedere a questa tendenza, invece di ostinarsi a restare immobile.

La ragione di questa regola consiste in ciò, che noi, anche messe insieme tutte le nostre facoltà, non abbiamo di troppo per andare a Dio. Quando dunque possiamo farlo, serviamoci pure dell'intelletto, della memoria, dell'immaginazione; e non dobbiamo rinunziarvi, che quando troviamo difficoltà ad esercitarle.

In somma, vi sono due eccessi opposti da evitare: sforzarsi cioè alla varietà degli atti, come se là solo vedessimo l'ideale dell'orazione: o sforzarsi al riposo per sistema, come i quietisti.

Intorno a queste questioni è bene vedere le risposte di S. Francesco di Sales a S. Giov. Francesca di Chantal (*Vita* della Santa, per Monsignor Bougaud, t. I, cap. XVIII; *Vita* del P. Baldassarre Alvarez, pel P. du Pont; e specialmente il cap. XLI. Vedi anehe le citazioni, n. **83**).

Terza regola, da seguire *fuori* dell'orazione propriamente detta: profittare di tutte le occasioni, sia per istruirsi, sia per scuotere la propria volontà; e perfezionare così ciò che può mancare all'orazione stessa.

61. — La seconda regola può enunciarsi sotto un'altra forma, cioè che **non si debbono fare degli sforzi** per mettersi nell'orazione di semplicità. E qnesto è qnello che gli scrittori ortodossi del secolo XVII esprimevano dicendo di « non ingerirvisi ». I quietisti invece ammettevano il contrario.

Non dobbiamo dunque dirci: *Farò di tutto*, per sisteina, per evitare tutti gli atti varii, ed anche quelli che potrei fare facilmente, come per. es. qnelli di lode, di ringraziamento, di pentimento, di domanda, d'amore, ecc.; e *m'obbligherò* a contentarmi della semplice attenzione a Dio, con uno sguardo d'amore. Poichè, oltre ad esser questo molto difficile, quando non ci porti la grazia, questi sforzi, derivati unicameute dalla nostra iudustria, non rinscirebbero che a fare un'orazione senza profitto; giacchè essa non può esser vantaggiosa che sotto l'influsso divino. E così si cadrebbe in una tiepidezza deplorevole; e fuori dell'orazione non ci daremuo più cura di praticare le differenti virtù.

E questo errore sarebbe anche più grave, se *si spingesse* un'intera comunità religiosa a fare *sforzi* per mettersi in questo grado d'orazione. Abbiam visto infatti che, per praticarlo frequentemente, bisogna esservi chiamati da Dio (**52**). Per conseguenza non vi si deve *spingere* alcuno, e molto meno una comunità intera, i cui membri

generalmente non hanno tutti la medesima chiamata, per quel che riguarda l'orazione; e perciò non dobbiamo distoglierli dalla loro. Basta a queste anime d'avere un'istruzione sufficiente di non respingere la grazia, *se a Dio piaccia d'operare*. Contentiamoci dunque d'istruirle in tal modo.

62. — Per **applicare** le regole suddette, i direttori potranno ispirarsi a quelle, più particolareggiate, che si daranno al capo XIV, sopra il *legamento*. È vero, che esse son fatte pel caso della quiete; ma quel caso è analogo, sebbene più nettamente determinato (1).

Dieiamo solamente che, allorquando alcuno avrà riconosciuto di trovarsi spesso nell'orazione di semplicità, non deve farsi scrupolo di omettere certe preghiere vocali *non obbligatorie*, se vi sente difficoltà, o se vede che, sostituendole con una orazione meno variata, egli si unisce meglio a Dio. « Nell' orazione, scrive S. Tommaso, non si debbono usare preghiere vocali e segni esteriori analoghi, che nella misura necessaria ad eccitare la divozione interiore. Ma se, per questi esercizi, lo spirito divenga distratto, o se provi un certo fastidio (*si mens qualitercumque impediatur*), bisogna farne a meno. E questo s'applica particolarmente a eoloro, che si trovano sufficientemente disposti alla divozione, senza aver bisogno di alcun preliminare di questo genere » (II-II, q. LXXXIII, a. 12).

Nell'orazione mentale vi son di quelli, che credono di far bene a sforzarsi alla varietà degli atti. Ma S. Ignazio dà il consiglio contrario: « Quando in un punto della meditazione, dice egli, io avrò trovato il genere di divozione che desideravo, mi riposerò in esso, senza cercare con ansietà di passar oltre, fino a che l'anima mia sia pienamente soddisfatta » (*Eserc., 1ª settim.*, add. 4). Il Santo rivolge così dolcemente verso l'orazione affettiva o di semplicità le anime chiamatevi da Dio. Poichè questa continuazione d'un pensiero che ha fatto impressione, non ha solo per effetto di farlo approfondir meglio, ma aiuta anche a meditarlo con più *affetto* o con più *intuizione*. Inoltre egli raccomanda di ritornar con la mente su quello che, nelle meditazioni precedenti, abbia arrecato (come pensieri o affetti) più

(1) S. Giov. della Croce previene che le regole da lui date per « la contemplazione passiva » o « perfetta » non si applicano solamente a questa, ma anche ad un'altra meno elevata, cioè « ai momenti fortunati in cui nostro Signore chiama l'anima a gustare un'attenzione generale, santa e piena d'amore; ed a quelli in cui l'anima, aiutata dalla grazia, *si colloca da se stessa* » (*Salita*, l. II, cap. XXXI).

consolazione o desolazione (*1ª sett., Eserc. 3.* Vedi anche *Annot. 2; 4ª sett., notand. 2;* 2ª maniera di pregare, e in seguito, la 2ª reg.). Ed è cosa notevole e conducente efficacemente allo stesso scopo, che il Santo voglia che una parte considerevole delle cinque meditazioni quotidiane sia formata di ripetizioni. Perciò ne accenna due per giorno, al principio della prima settimana, e va sino a tre nelle due settimane seguenti; e di più l'ultima di esse è sempre un'applicazione di sensi (1).

63. — Sperimenti. Certi scrittori consigliano di fare di tanto in tanto delle *pause* (o fermate) nell'orazione mentale; che è quanto dire provarsi all'orazione di semplicità. Ma questo consiglio deve intendersi con una limitazione; che cioè le pause si facciano quando esse sono così facili, che siano piuttosto accettate che provocate (2). Poichè è necessario di lasciar questo genere d'orazione prodursi come da se stesso, senza vero sforzo da parte nostra (**60**). E questo avrà luogo quando Dio ci chiami ad essa, e i nostri pregiudizi non mettano ostacolo all'azione divina.

È parimente manifesto, che queste pause non consistono in non fare più niente, ma in operare più semplicemente.

64. — Si deve **preparare un soggetto** d'orazione, quando si è chiamati a questi gradi?

Quanto all'orazione affettiva, non v'è dubbio; perchè essa si fa sopra soggetti particolari, che possono variare da un giorno all'altro.

Quanto all'orazione di semplice sguardo, si deve dire evidentemente lo stesso, se essa spesso muta soggetto. Non vi è difficoltà che

(1) Con ciò si tende sempre più a sperare « cum affectu et simplici intuitu » come fa notare un antico commentatore, il P. Luigi de la Palma, provinciale di Toledo, nella sua *Praxis vitæ spiritualis*, 1634. Vedi anche Suarez, *De Relig. Soc. Jesu*, l. IX, VI, 11.

(2) Si cita spesso Bossuet quasi che egli spinga a far delle pause (*Stati d'oraz.*, t. VII, n. 10); ma il contesto mostra che egli parla di quelle che si producono da se stesse; come il P. Baldass. Alvarez, cui egli riassume, non si occupa che dello stato mistico. Ora, in tal caso, il riposo non è che accettato. Nel resto, il P. Baldass. Alvarez spiega altrove il suo pensiero: « Non è punto un tentare Dio l'interrompere *per allora* i ragionamenti sopra le verità particolari... Questi ragionamenti, possibili in altri tempi, *non sono possibili allora* » (*Vita*, cap. XLI, *seconda difficoltà*).

Courbon (part. III, cap. VI, alla fine) consiglia le pause, ma in un caso affatto differente. Egli parla solamente delle preghiere vocali, e domanda che vi si facciano alcune interruzioni, per non cader nell'inconveniente di recitarle per mera abitudine, e per riprendere il primo raccoglimento.

Io credo che il P. de Caussade (*Istruz.*, part. II, dial. V) spinga troppo a far delle pause, ed a farle per sistema.

quando essa consista sempre nell'attenzione amorosa a Dio; ma anche in tal caso dico, che quasi sempre conviene di consigliare che si prepari un soggetto; perchè, come ho detto, questo ricordo amoroso di Dio non è così esclusivo, che non vi si frammischi, a titolo secondario, una quantità d'altre idee; e però bisogna fornire alimento a questa attività.

Non vi è, senza dubbio, eccezione che per un solo caso, quando cioè una *lunga esperienza* abbia mostrato che i soggetti preparati non servono *assolutamente a nulla;* mentre invece i nostri proprii pensieri forniscono un'occupazione bastante, e le conseguenze pratiche per la condotta se ne tirano spontaneamente. Ma questo caso dev'essere raro, eccetto in alcuni casi mistici. L'orazione di semplicità non ha queste pretensioni.

Anche in quest'ultimo caso sarebbe meglio di presentarsi all'orazione con l'equivalente d'una preparazione. Nè con ciò si esige che tutti i giorni si debba mutare; ma basta di avere alcune idee belle e pronte, o d'essere al caso di potersene servire, se ciò sia necessario, specialmente nei primi momenti.

S. Francesco di Sales ebbe ad esaminare questa questione. La madre Maria della Trinità, priora delle carmelitane di Digione, aveva consigliato a S. Giov. Franc. di Chantal di non preparar più la sua meditazione (1). Probabilmente si giudicava che essa fosse giunta, almeno, all'orazione di semplicità. Eppure il vescovo di Ginevra disapprovò questa direzione; e in una lettera dell'11 giugno 1610, ossia poco tempo prima che S. Giov. Franc. di Chantal lasciasse la vita di questo mondo, le diceva: « Prendere come metodo il non prepararsi affatto, questo mi riesce un po' duro... ciò può farsi utilmente; ma che questo si prenda come regola, confesso che vi sento un po' di ripugnanza ».

65. — Courbon indica una **tentazione** che può sopravvenire a quelli, che sono giunti all'orazione di semplicità; ed è « di non prendere che poco tempo od anche di non prenderne affatto, per fare orazione, sotto il pretesto che si fa sempre in qualunque occupazione ». Anzi alcuno può immaginarsi « di farla meglio coll'andare e venire ».

(1) *Vita* della Santa, per Mgr Bougaud, c. X della seconda edizione, che rettifica la narrazione della prima.

Ma queste persone debbono persuadersi « che l' attenzione amorosa, in cui consiste la loro orazione, ha bisogno d'essere fortificata; perchè col tempo essa va diminuendo come una molla che a poco a poco s'indebolisce. Poichè *questa attenzione è combattuta* da una infinità di altre, che uno nell'operare non può impedire di avere. Essa dunque ha bisogno di ristorarsi e di consolidarsi; e tutto questo si fa nelle ore che si consacrano in modo particolare all' orazione » (p. III, cap. IX).

§ 5. — Sguardo generale alla storia dell'orazione mentale.

66. — Prima del XV secolo, od anche nel XVI, non si riesce a trovar nella Chiesa l'uso dell'orazione mentale metodica, cioè determinata quanto al *soggetto*, al *progresso*, alla *durata* (1).

Per evitare qualunque malinteso, ripeto con insistenza che qui si tratta unicamente dell'orazione mentale metodica, e non di quella che si fa senza regole determinate, quando si vuole, per tutto il tempo che se ne sente l'attrattiva, o sopra un soggetto scelto secondo l'inspirazione del momento. Poichè con una tale libertà, evidentemente in tutti i tempi si è riflettuto sopra le verità della salute, e si è cercato di raccogliersi in Dio, senza recita di formule. E questa era senza dubbio orazione mentale, ma di un altro genere.

Pare che l'orazione degli **antichi Ordini** consistesse nel sentire profondamente le idee offerte dall'uffizio divino e dalla Sacra Scrittura; e poi ritornarvi sopra dolcemente e senza idee preconcette, nei momenti liberi. Le regole degli Ordini anteriori al XVI secolo non determinano chiaramente, come orazione, che la recita dell'uffizio

(1) Nondimeno pare che i Certosini abbiano avuto, fin dal principio, un tempo determinato per l'orazione mentale. (Vedi *Patrologia latina* del Migne, t. CLIII, col. 699, 701, *Guigonis consuetudines.*)

'*I punti di meditazione* sono consigliati alla fine del XV secolo da Giovanni Mombaer di Bruxelles (Mauburnus), morto a Parigi nel 1502 (*Meditatorium*, membrum 3). Egli apparteneva alla pia società dei *Frères de la vie commune*, fondata da Gerardo de Groote alla fine del XIV secolo e che, dai Paesi Bassi, si sparse in Germania e in Italia. Tommaso da Kempis apparteneva ai canonici regolari di questa società.

Il P. Faber (*Progresso della vita spirituale*, c. XV) si è formato un'idea singolare dell'orazione mentale « degli antichi Padri e Santi del deserto »; quando dice che il metodo di S. Sulpizio ne è « una copia più fedele che quella di S. Ignazio ». Credo invece che l'uno e l'altro ne siano molto lontani. Ma egli non reca alcun documento per giustificare il suo asserto.

divino: per esse la parola *oratio* aveva un significato più generale. Bisogna perciò guardarsi dall'interpretare questa parola a seconda delle nostre idee moderne. (Vedi la collezione di regole pubblicata da Holstenius, bibliotecario del Vaticano: *Codex regularum;* Roma, 1666, due in-4°.)

Come esempio, prendiamo la regola primitiva dei Carmelitani. Composta da S. Alberto, patriarca di Gerusalemme, fu confermata e modificata, nel 1248, dal papa Innocenzo IV. S. Teresa la rimise in vigore pel Carmelo riformato, ma ella vi dovè far l'aggiunta di due ore d'orazione mentale. L'antica regola si contentava di dire: « I religiosi dimoriuo nelle loro celle, o presso, *meditando giorno e notte* la legge del Signore, e vegliando in orazione, quando non abbiano altre occupazioni legittime ». Ora il vero significato di questo testo è quello di esigere il raccoglimento e il pensiero delle cose divine, senza fissare il mezzo da prendere: lettura, orazione vocale, ecc. Poichè, se si fosse trattato di meditazione, nel significato moderno della parola, non si sarebbe potuto imporre quasi a nessuno di farla senza interruzione « giorno e notte », e si sarebbero dovuti fissare i metodi da seguire. Questa larga interpretazione è quella data dalla Teologia di Salamanca, composta dai Padri Carmelitani. Essi infatti ammettono che si soddisfa a questa regola, anche nello studiare la teologia scolastica e morale e tutte le scienze che si riferiscono ad essa (*Cursus theol. mor.*, tract. XXI, c. IX, punct. 4, num. 63) (1).

66*bis*. — Per l'Ordine di S. Domenico, un Padre provinciale mi ha dato cortesemente le notizie seguenti. Nelle tradizioni primitive non si parla mai di preghiere individuali, ad ore e durate fisse (vedi due scrittori del XIII secolo, il B. Umberto di Romans e Gerardo di Fraschet, *Vitæ fratrum*). Solo al capitolo di Milano, nel 1505, cioè circa tre secoli dopo la fondazione dell'Ordine, apparisce un cambiamento. Da quel tempo fu obbligo di fare orazione mentale al coro, in comune, per una mezz'ora la mattina ed altrettanto la sera. A partire dal 1569 dodici capitoli successivi giudicano necessario di ripetere il comando, rendendolo sempre più incalzante. Quello

(1) Nel suo commentario della regola di S. Benedetto (*Patrologia latina* del Migne, t. LXVI), Dom Martène dice che « presso gli antichi, *meditare* significa spesso fare una semplice lettura (come nella seconda regola dei santi Padri, cap. V), o darsi ad un pio studio » (col. 414, regola 8).

del 1868 priva, pel giorno stesso dell'omissione, della partecipazione ai meriti dell'Ordine, eccetto se uno ne sia stato impedito o per malattia o per viaggio. Quello di Roma (1670) ordinava di leggere a voce alta il soggetto della meditazione al principio dell'esercizio.

Quanto ai Francescani, troviamo dei ragguagli in un trattato del XVII secolo, *Commentaria in statuta et constitutiones fratrum minorum*, pel R. P. Santoro di Melfi, che scrisse quel libro per ordine del suo generale (Roma, 1643). Così egli riassume la legislazione fatta dal capitolo generale del 1594 (1), e rinnovata da quello del 1642 : « Noi ordiniamo che dopo compieta, tutti i religiosi, siano conversi, siano chierici, siano laici, si diano divotamente all'orazione mentale, per una mezz'ora, e che vi consacrino lo stesso tempo dopo mattutino. Questo esercizio sarà preceduto da una breve lettura di qualche libro spirituale, per servir di materia alla meditazione » (c. V, stat. II, p. 394 e seg.).

Evidentemente questo statuto della fine del secolo XVI non ha potuto creare un cambiamento brusco; e perciò suppone che, già da qualche tempo (non sappiamo da quanto), l'uso dell'orazione mentale fosse già diffuso in certe case o famiglie dell'Ordine. Ma esso suppone altresì che quest'uso non fosse ancora nè universale nè obbligatorio ; e quindi si faceva una vera evoluzione. Sarebbe importante che queste questioni storiche fossero dilucidate da specialisti.

67. — Questi usi degli antichi Ordini dipendono da molte **cagioni**. La prima è che l'orazione vocale di molti conventi era lunga, e perciò i religiosi si sarebbero staucati troppo, se oltre di essa avessero voluto meditare con metodi dotti.

Un'altra cagione è che si suppliva all'efficacia della meditazione per mezzo di regole, assicurando con esse un raccoglimento stabile, e per mezzo delle frequenti preghiere ordinate lungo tutta la giornata. Il commentatore della regola di S. Benedetto, nell'edizione Migne (t. LXVI, col. 414, B) dice: « Nelle antiche regole monastiche, noi non troviamo alcun'ora destinata all'orazione mentale, perchè in ogni luogo ed in ogni tempo si pensava alle cose celesti ». In una parola

(1) Il *Codex redactus* dei Francescani reca anche altre ordinazioni anteriori sopra « l'orazione mentale »: 1553 (Salamanca), 1579 (Parigi), 1590 (Napoli), 1598 (Valladolid). Si cita anche un testo molto oscuro del 1475 (Napoli), e un altro alquanto più chiaro del 1532 (Messina).

vi era come tutta un'atmosfera, una *vita* continua d'orazione, che proveniva, non da qualche esercizio particolare, ma da tutto il complesso delle cose. Al contrario, quando uno prende molta parte alla vita del mondo, generalmente, per ridursi alle cose divine, è obbligato a dare una forma più recisa a certi esercizi, o a certi loro elementi, quali sono la preparazione e i propositi. E infatti vediamo che essi hanno una parte importante nelle congregazioni più moderne d'uomini e di donne, che hanno soppressa o diminuita la recita dell'uffizio in comune.

Finalmente il modo d'orazione degli antichi si comprende bene, se si rifletta alla vita intellettuale dei loro tempi. Infatti avendo essi pochi libri, non variavano, come noi, le loro letture ; e si abituavano a vivere d'un piccolo numero d'idee, come fanno ancora l'immobile Oriente e i conventi di rito greco. Quindi gli antichi avevano un'anima più semplice e più lenta della nostra; e la loro orazione ne sentiva gli effetti.

Le grandi mutazioni si son fatte in Occidente in conseguenza della Rinascenza, allorchè il pensiero umano è divenuto, non dirò più profondo, ma più attivo; e questo movimento è andato sempre più crescendo.

68. — **S. Ignazio** stesso non volle mutare l'uso universale. Ed infatti quando uno entrava nel suo Ordine, egli facevagli fare i suoi *Esercizi* per un mese intero in silenzio; quindi l'orazione obbligatoria del mattino consisteva unicamente in una mezz'ora di preghiere vocali, cioè della recita del piccolo uffizio della Santa Vergine. I professi poi non erano invitati che in modo generale a dedicare alla preghiera il più possibile del loro tempo libero. Questo regolamento durò una trentina d'anni ; poi s'introdusse a poco a poco l' orazione mentale.

69. — Nel secolo XVII, il **metodo di S. Sulpizio** divenne celebre. Esso è passato per due fasi molto differenti, come ha mostrato M. Letourneau, curato di S. Sulpizio, nel suo libro pieno di documenti: *Metodo d'orazione mentale del seminario di S. Sulpizio* (Lecoffre, 1903).

La prima redazione, dovuta a M. Olier (1656), è simile all'orazione di M. de Condren, che l'aveva ricevuta dal cardinale di Bérulle (*ibid.*, append., p. 322). Essa era quasi unicamente un'orazione affettiva, che supponeva la persona già istruita, e non aveva molto

bisogno di eccitarne la volontà (1). Senza darsi pensiero di svolgere un soggetto, si « adora » Gesù Cristo in uno dei suoi misteri, poi si cerca di entrare « a parte » dei suoi sentimenti (*ibid.*, cap. I, p. 6, 7).

La seconda redazione è dovuta a M. Tronson, che fece un cambiamento profondo, ma che, a prima vista, ha potuto sembrare insignificante. Egli volle rendere l'esercizio più pratico, e adattarlo ai seminaristi, che, relativamente all'orazione, sono dei principianti; e perciò trasformò l'orazione affettiva di M. Olier in vera meditazione, aggiungendo delle considerazioni, e promovendo le domande (*ibid.*, cap. II).

70. — Dal fatto che, nella Chiesa, si è stati lungo tempo senza far uso dell'orazione mentale metodica, non bisogna conchiudere che questa sia inutile, nè che si debba sopprimere, col pretesto di rimettere in onore la spiritualità antica. Poichè i metodi sono stati un vero **progresso**, e questo progresso è venuto naturalmente e necessariamente in conseguenza della mutazione degli spiriti, come ho mostrato sopra.

Ai giorni nostri, si devono evitare due esagerazioni opposte: la prima cioè, di farsi schiavi dei metodi; l'altra, di disprezzarli; la prima, di volerli imporre a tutti; l'altra, di distoglierne tutti. La verità sta nel mezzo: consigliate cioè i metodi a quelli che possono servirsene e cavarne frutto (2).

Abbiamo un esempio di questa larghezza di spirito in un consiglio

(1) Alla vista dei soggetti d'orazione, dice M. di Bérulle, « si confessa la propria indegnità e *la propria impotenza di approfondirli coi proprii pensieri*, contentandosi di *riguardarli* con umiltà, per onorarli e riverirli, *fino a che piaccia a Dio* di riguardare la nostra bassezza e la nostra povertà, e darci il suo lume per intendere questi soggetti ». M. Olier dice: In questa partecipazione « Dio comunica i suoi doni per *la sola* operazione intima del suo spirito. L'anima che sente qualche operazione segreta nel suo cuore, *deve starsene in riposo e in silenzio..... senza voler operare ella stessa*, nè fare degli sforzi, che turberebbero le operazioni pure e sante dello Spirito divino in lei » (*ibid.*, p. 8). M. Tronson dice, al contrario, che questa parte dell'orazione « deve farsi *particolarmente* con la domanda » (p. 136).

(2) Il Suarez si tiene saviamente nel giusto mezzo tra le esagerazioni in più o in meno. « Affinchè, scrive egli, l'uomo giunga a fare da parte sua quanto è possibile, è necessario che si aiuti con *consigli* e con *regole*. Ma questi consigli non hanno lo scopo di farlo schiavo, nè d'imporre una dogana allo Spirito Santo, che deve esser libero di muovere la sua creatura come gli piaccia meglio; ma solamente insegnano a *mettersi all'opera* nel caso in cui lo Spirito Santo non prevenga l'azione con una grazia speciale; e di più rendono capaci, quando è data la grazia, di riceverla, di sentirla e di seguirla » (*De religione Soc. Jesu*, l. IX, c. VI, n. 3).

dato dal P. Achille Gagliardi, S. J., che primo commentò gli *Esercizi* di S. Ignazio, e che in questa materia fa autorità. Parlando dunque dell'esame particolare, egli scrive: « Questo esame è importantissimo per tutti; ma è diverso affare quanto al *metodo* rigoroso di notare i punti sulle linee. Questo è inutile ed anche nocivo per gli scrupolosi, e per quelli che mancano di memoria o d'immaginazione: che questi dunque facciano questo esame in altro modo » (*Commentarii; procemium*, § 2).

71. — L'orazione di **semplicità** è stata senza dubbio praticata in tutti i tempi; ma l'arte di esporla non ha progredito che lentamente. Essa è stata spesso descritta in modo oscuro o troppo breve, o senza ben distinguerla dall'unione mistica. Sarebbe perciò importante di chiarire lo svolgimento di questa esposizione.

Si prova almeno che, a poco a poco, durante la prima metà del secolo XVII, la nozione di questo grado passa dai libri dotti ai trattati di pio volgarizzamento. E ciò si deve probabilmente agl'insegnamenti di S. Giovanna Franc. di Chantal, sparsi dappertutto dalle sue figlie.

Ma la zizzania del quietismo germoglia allato al buon grano. Nel 1687, la Chiesa è obbligata ad intervenire, perchè non venga falsata, con esagerarla, l'orazione di semplicità, e condanna il quietismo.

Ai giorni nostri, sarebbe molto a desiderare che, nei libri o nelle istruzioni ai novizi, si desse almeno qualche lieve idea di questo grado, invece di lasciar credere che non vi sia nulla di mezzo tra il ragionare nell'orazione e l'essere sollevato in estasi. Quanti direttori e quante maestre di novizi non hanno mai udito parlare di questa orazione intermedia! E allora, come possono essi dirigere, in vista sia del presente, sia dell'avvenire, le anime molto numerose che si trovano in questo stato? Essi saranno portati a dir loro: giacchè voi non siete ancora arrivati allo stato mistico, bisogna restare nella meditazione.

S. Giovanni della Croce biasima queste direzioni incomplete (Prologo alla *Salita; Viva Fiamma*, strofa 3, § 4 e 12. Vedi anche il mio cap. XXVI); e lo fa con espressioni molto vivaci. Ma non insisto, affinchè non mi si dica che i rimproveri, rivolti a persone avute in riputazione di molto illuminate, non possono tollerarsi che dalla parte di un Santo. E forse anche, chi sa? si aggiungerebbe a mezza voce,

che in questo punto il Santo stesso ha delle esigenze troppo noiose. Non discutiamo!

Per rimediare dunque qualche poco a questo stato di cose, ho trattato così a lungo dell'orazione di semplicità. Io riguardo questo capo come altrettanto utile, per sè solo, quanto la parte propriamente mistica, di cui tosto entrerò a parlare.

che in questo punto il Santo stesso ha delle esigenze troppo noiose. Non discutiamo!

Per rimediare duuque qualche poco a questo stato di cose, ho trattato così a lungo dell'orazione di semplicità. Io riguardo questo capo come altrettanto utile, per sè solo, quanto la parte propriamente mistica, di cui tosto entrerò a parlare.

CITAZIONI [1]

§ 1. — Esistenza (2) e natura dell'orazione di semplicità.

72. — S. Giovanna Francesca di Chantal:

1° (3) « Il mio spirito nella sua punta più fina è una *semplicissima unità:* esso non si unisce, perchè quando vuol fare atti d'unione, ciò che esso vuol tentar di fare troppo spesso in certe occasioni, sente lo sforzo e vede chiaramente *che non si può unire, ma deve stare unito:* l'anima non vorrebbe muoversi di là. Essa non vi pensa nè fa altra cosa che formare in fondo a se stessa *un certo profondamento di desiderio*, che si fa quasi impercettibilmente, *che Dio faccia di essa e di tutte le creature, in tutte le cose, tutto ciò che gli piacerà* (4). Essa non vorrebbe far *che questo* nell'esercizio della mattina, in quello della santa messa, per preparazione alla santa comunione, per ringraziamento di tutti i beneficii; insomma per ogni cosa, essa vorrebbe solamente dimorare in questa *semplicissima unità di spirito* con Dio, *senza volgere la sua vista altrove* » (Lett. del 29 giugno 1621 a S. Francesco di Sales. Ediz. Plon, t. I delle lettere).

2° « Voi m'avete dato un buon soggetto di confusione, coll'avermi domandato intorno alla mia orazioue. Ahimè! figlia mia, essa non è d'ordiuario che distrazione e un poco di sofferenza. Che altro infatti può fare un povero spirito cattivello, pieno di mille geueri d'affari, se non questo? E vi dico in confidenza e con semplicità, che son già circa *venti anni*, dacchè Dio m'ha tolto ogni potere di far cosa alcuna nell'orazione con l'intelletto, e con la considerazione o meditazione; e che *tutto ciò che posso fare* è di soffrire e di fissare con molta semplicità il mio spirito in Dio, acconsentendo alla sua operazione con un intero abbandono, senza fare alcuna azione, a meno ch'io non vi sia eccitata dal suo movimento, aspettando quello che piaccia alla sua bontà di darmi » (Ediz. Blaise, lett. 282, ad una superiora).

---

(1) In quest'opera disporrò, per quanto è possibile, le citazioni per ordine cronologico degli scrittori. Nondimeno spesso sarà utile di cominciare da S. Teresa, o da qualche scrittore che dia un testo decisivo.

(2) Questa esistenza è provata dalle citazioni che seguone e da quelle che stabiliscono l'esistenza della *contemplazione acquisita*. Poichè quest'ultima non è altro che l'orazione di semplicità, stando alle definizioni accettate.

(3) Forse, nello scrivere queste linee, la santa aveva in viata uno stato più elevato dell'orazione di semplicità. Ad ogni modo questo testo può applicarsi a quest'ultimo stato. I testi seguenti sono più concludenti.

(4) Qui la santa particolareggia un poco l'occupazione di questa orazione, a cagione della sua attrattiva: o ancora perchè questo stato era accompagnato da sofferenza, e allora parlava frequentemente ad atti di conformità alla volontà di Dio.

3° Diverse specie. Avviso ai direttori:

« Vi sono varii gradi in questo modo d'orazione, come in tutti gli altri; gli uni possedendo questa *unica semplicità e riposo* in grado molto più alto degli altri e ricevendovi diversi lumi..... Questo allettamento ci è talmente proprio, che le anime che ne sono distolte sembrano smarrire il loro centro, perdendo la libertà di spirito, ed entrando in uu certo stato di violenza e di confusione, che toglie loro la pace » (*Réponses sur le Coutumier*, art. 24; ediz. Migne, col. 237).

4° Quanto alla specie di aridità:

« Spesso accade che le anime le quali sono in questa via siano travagliate da molte *distrazioni*, e che esse rimangano senza alcun conforto sensibile, perchè nostro Signore ritira da loro *i sentimenti della sua dolce presenza, ed ogni sorta di aiuti e di lumi interiori;* di modo che esse restano in una *totale impotenza e insensibilità*, benchè qualche volta meno. Questo reca un po' di meraviglia alle anime, che non hanno ancora molta esperienza; ma esse devono star costanti, e riposarsi in Dio al di sopra di ogni vista e d'ogni sentimento, *soffrendo*, ricevendo e aggradendo ugualmente tutte le vie e le operazioni, che piacerà a Dio di fare in esse... Esse devono a tutta punta di spirito unirsi a Dio, *e perdersi tutte in lui*, trovando per questo mezzo la pace in mezzo alla *guerra*, e il riposo nelle pene » (*ibid.*, col. 237).

5° Sul medesimo argomento. Non ostinarsi a voler fare l'analisi sopra se stessi:

« Vi sono delle anime, fra quelle che Dio conduce per questa *via di semplicità*, che la sua divina bontà spoglia così straordinariamente di qualunque soddisfazione, desiderio e sentimento, che esse sentono pena *a sopportarsi* e ad *esprimersi*, perchè ciò che succede nel loro interno è così sottile, così delicato e impercettibile, per essere a tutta punta di spirito, che esse *non sanno come parlarne*. E qualche volta queste anime soffrono molto se le superiore non ne conoscono la via; perchè, temendo d'essere inutili e di perdere il tempo, *esse vogliono fare qualche cosa* e si rompono il capo a forza di riflessioni, per notare quel che avviene in esse; questo è per loro molto nocivo, e le fa cadere in grandi viluppi di spirito, che si pena a disbrigare, se esse non si piegano a mettere affatto da canto le riflessioni, e a *soffrire con pazienza* la pena che sentono, la quale molto spesso non proviene da altro, che dal voler esse sempre fare qualche cosa, *non contentandosi di quello che hanno, ciò che turba la loro pace*, e fa perder loro qnella semplicissima e delicatissima occupazione interna della loro volontà » (*Lettera ad una superiora;* ediz. Plon, t. III, p. 338).

6° Pregiudizi contro l'orazione di semplicità:

« Il nostro beato Padre diceva che questa era molto santa e salutare, e che comprendeva tutto ciò che si potesse desiderare pel servigio di Dio. Nondimeno so che essa è molto combattuta da coloro, che Dio conduce per la via del discorso, e che molte delle nostre sorelle ne sono state turbate, dicendosi loro che esse se ne stanno oziose e perdono il tempo. Ma, senza voler mancare al rispetto che debbo a queste persone, vi assicuro, carissime sorelle, che voi non dovete affatto lasciare il vostro cammino spaventate da tali discorsi. Poichè il nostro benedetto Padre, che conosceva eccellentemente tutte le specie d'orazione, come si vede dai suoi scritti, ha sempre approvato questa; anzi soleva anche dire che, mentre le altre mangiano *diverse* vivande alla mensa del Salvatore, [bisogna che] noi riposiamo le nostre anime e i nostri affetti, per mezzo d'una confidenza tutta semplice, sopra il suo petto amoroso. Con un consiglio tanto autorevole, conviene che noi restiamo salde, e seguiamo fedelmente questa via quando vi saremo attirate. Giacchè nou dobbiamo entrare in essa da noi medesime, ma aspettare con umiltà e con pazienza l'ora destinata da nostro Signore per introdurci a questa felicità; essendo necessario che, per andare a Dio e giungere sino a lui, ci lasciamo condurre dal suo spirito. Quel ch'egli sceglie è sempre il meglio per uoi » (*Réponses sur le Coutumier*, art. 24, ediz. Migne, col. 236).

Parlando dell'« orazione di semplice presenza di Dio »: « I pareri delle persone religiose sono d'ordinario molto contrari a questa, ciò che mette in grande pena le figlie [della Visitazione] e qualche volta anche quelle che le governano » (Lett. alla madre Favre, del 10 novembre 1630. Ediz. Plon, 1878, t. III, lett. 1053; ediz. Migne, t. II, col. 1602). — Vedi anche sopra, n. 31.

73. — S. Ignazio (seconda lettera alla suora Rejadella; Venezia, 1536):

« Ogni meditazione, nella quale lavora l'intelletto, affatica il corpo. Vi sono *altre meditazioni*, ugualmente nei disegni di Dio, che riposano, e son piene di pace per l'intelletto, senza fatica per le facoltà interne dell'anima, e si fanno senza sforzo nè interiore nè fisico. »

S. Ignazio, essendo stato consultato sopra gli esercizi che si dovevano esigere dagli scolastici del suo Ordine, rispose che bisognava evitare di caricarli troppo di meditazioni. Si domanderebbero loro prima di tutto due esercizi molto semplici, brevi, ma spesso ripetuti: l'attenzione amorosa a Dio presente, e l'offerta dei loro lavori. « Questo sarà facile... e, se essi sono ben ordinati, attireranno così le visite di Dio che, non ostante la breve loro durata, arrecheranno grande profitto » (Risposta al P. Brandon; *Lettere* di S. Ignazio; t. II, dell'ediz. di Madrid, 1875; appendice, p. 560).

74. — Il P. Nouet (*Condotta dell'uomo d'orazione*):

« Dopo che l'uomo d'orazione ha fatto un progresso considerevole nella meditazione, passa insensibilmente all'orazione affettiva, che, essendo tra la meditazione e la contemplazione come l'aurora tra la notte e il giorno, ha qualche cosa dell'una e dell'altra. Nei suoi principii ha più della meditazione; perchè *si serve ancora del discorso, ma poco* in confronto del tempo che impiega uegli affetti; perchè avendo già acquistato molti lumi pel lungo uso delle considerazioni e del ragionamento, *essa entra subito nel suo argomento, e senza molta pena ne scorge tutte le conseguenze;* donde consegue che la volontà sia mossa subito. Di là viene, che a misura che essa si perfeziona, lascia da parte il ragionamento, e contentandosi d'un

semplice sguardo, *d'un dolce ricordo* di Dio e di Gesù Cristo suo unico Figlinolo, produce molti affetti amorosi, secondo i diversi movimenti che lo Spirito Santo le dà. Ma quando essa è giunta alla più alta cima della sua perfezione, *semplifica i suoi affetti come fa dei suoi lumi*; per modo che l'anima resta qualche volta un'ora, qualche volta un giorno, e qualche volta anche più nel medesimo sentimento d'amore, o di contrizione, o di riverenza, o di qualche altro movimento di cui ha ricevuto l'impressione » (l. IV, c. 1).

75. — Il P. Grou, sopra « la via della semplicità ». Esso intende con questo nome una delle sue specie, cioè l'attenzione amorosa a Dio:

« Invece dell'esercizio complicato e faticoso della memoria, dell'intelletto e della volontà, che s'applicano nella meditazione, ora ad un soggetto, ed ora ad un altro, Dio pone spesso l'anima in una *orazione semplice*, dove lo spirito non ha altro oggetto, che una vista confusa e generale di Dio, ed il cuore non ha altro sentimento che un gusto di Dio dolce e tranquillo, che la nutrisce senza sforzo, come il latte nutrisce il bambino. Allora l'anima si accorge tanto poco delle sue operazioni, tanto esse sono sottili e delicate, che *le sembra di starsene oziosa*, e come immersa in una specie di sonno..... Finalmente quest'orazione le leva d'attorno una quantità di pratiche, di cui l'anima si serviva prima per mantenere la sua pietà, ma che, come altrettanti impacci, non farebbero più che impedirla e distoglierla dalla sua semplicità » (*L'interno di Gesù e di Maria;* t. I, c. XL; ediz. del P. Cadrès) (1).

76. — Il R. P. di Clorivière. Dopo aver descritto l'orazione affettiva (opuscolo sopra la preghiera, l. II, c. XX), passa al grado seguente, che chiama orazione di raccoglimento:

« Nuove grazie son la ricompensa delle anime fedeli a rispondere ai disegni di Dio..... Esse sono come impercettibilmente elevate a uno stato più perfetto. Il loro amore, sebbene più vivo, non ha più la stessa propensione, perchè è più illuminato. Esse vedono chiaramente, esse sentono che non è nè la *moltiplicità* nè la *varietà* dei loro atti che le rendono più care a Dio; che più gli atti son *semplici*, più son perfetti, e mettono l'anima in quella calma in cui Dio si piace di operare..... Esse si ritraggono a poco a poco dalla *moltiplicità* degli atti, che non ha più per esse la medesima attrattiva, e che servirebbe piuttosto a distoglierle che a richiamarle a Dio, impedendole di seguir la guida dello Spirito Santo » (l. II, c. XXIV). Vedi anche il capo VII. Al c. XXXI, il R. P. interpreta come me (c. 1, 8) l'opuscolo di Bossuet sopra l'orazione di semplicità.

(1) Il biografo del P. Grou ci dice che esso descriveva con queste parole il suo stato abituale (*ibid.*, pp. LIV, LV).

Avrei potuto citare, quanto al medesimo stato d'orazione, un altro tratto dello stesso autore, preso dal suo *Manuale delle anime interiori* (cap. sopra *la semplicità*, alla fine del volume). Ma esso contiene delle espressioni esagerate, come queste: l'anima « non s'occupa di nulla »; « essa non sa se fa orazione »; « si passano così delle ore senza noia ». Quest'ultimo caso è ben lontano dal verificarsi in tutti.

77. — Santa Teresa descrive l'orazione affettiva, senza però darle un nome:

« Quanto a coloro che, come me, lungi dal servirsi dell'intelletto, trovano in esso piuttosto un ostacolo che un aiuto, essi non hanno che una cosa a fare: *aver pazienza*, finchè piaccia al Signore d'occupare il loro spirito, e di dar loro la sua luce. Rivolgendomi a coloro che ragionano, raccomando loro di non spendere tutto il tempo dell'orazione nell'approfondire l'argomento che meditano..... Par loro che non vi debba essere per essi alcun giorno di domenica, nè un momento di sospensione del lavoro. Che dico? *Essi considerano come perduto il tempo che non è impiegato così.* Io invece riguardo questa perdita come un guadagno molto prezioso; che cosa dunque debbono essi fare? Mettersi, come ho detto, alla presenza di nostro Signore, *trattenersi con lui* senza stancar l'intelletto, e assaporare la felicità d'essere in sua compagnia. Non vi son quivi penosi ragionamenti, ma una semplice esposizione dei nostri bisogni, e dei motivi che avrebbe il divin Maestro di non tollerarci ai suoi piedi. Bisogna, secondo i tempi, variare questa occupazione, per non annoiarci con la continuazione dello stesso nutrimento » (*Vita*, cap. XIII).

77*bis*. — Il R. P. Bainvel, S. J.:

« Bisogna operare nell'orazione..... Ma operare non è necessariamente lo stesso che fare atti distinti od ordinati in classi. Si può avere il cuore pieno del profumo di qualcuno o di qualche cosa, *e pure si tace*, perchè si teme che con l'aprirsi il profumo svapori..... Quando si comincia, conviene forse dividere, analizzare, svolgere distintamente un tal genere di atti, poi un tal altro; ma a poco a poco si opera senza decomporre; e si procede per interi talvolta assai complessi, e *la cui analisi può essere difficile*. Si richiami la differenza che v'è tra il leggere e il compitare, tra il leggere guardando e il leggere pronunziando..... Quando si sa leggere non si compita più; ed un lettore che ha fretta preferisce di leggere con lo sguardo senza pronunziare. Così appunto quando l'atto di fede o d'amore è penoso, può esser cosa eccellente il formularlo, anche con parole; ma quando si fa senza sforzo ed esce spontaneamente dal cuore, può forse esser meglio il non dir nulla. Quando non si sa meditare, si può volgere la mira ad adoperare, una dopo l'altra, le tre potenze; ma quando si medita bene, si fanno operare senza riflettervi, e senza distinguere i loro atti e le loro parti » (opuscolo inedito sopra l'*Orazione*, 3ª lezione).

§ 2. — Prima regola di condotta: non fare sforzi per produrre degli atti, se vi si prova difficoltà (60).

78. — S. Giovanni della Croce:

1° « È venuto il tempo di passare dalla *meditazione* alla *contemplazione*, allorquando gli atti *discorsivi* che l'anima faceva poco fa da se stessa vengono a mancarle, ed essa si vede priva dei gusti e dei fervori sensibili,

di cui godeva..... Una volta giunta là, bisogna dirigerla per una via affatto opposta a quella che le si faceva seguire prima. Poco fa le si assegnava un soggetto di meditazione, ed essa si applicava a studiarlo; ora le si deve vietare e proibir di meditare. Nel resto ella non vi riuscirebbe, quando anche lo volesse..... Il Signore spande allora segretamente e tranquillamente nell'anima la sapienza e la luce, senza che si facciano in essa molti atti *distinti, formulati* o *ripetuti* » (*Viva Fiamma*, str. 3, vers. 3, § 5, 6).

2° « Vi sono delle anime che, invece di *abbandonarsi* a Dio e secondare la sua operazione, l'impacciano continuamente con la loro *azione indiscreta* o con la loro resistenza. Esse assomigliano a quei piccoli bambini, che *s'ostinano a camminar* da se stessi, battono de' piedi in terra e piangono quando la madre vuol portarli in braccio; donde avviene che [deponendoli la madre a terra] non possono camminare, o se camminano, *non fanno mai che passi da bambini*. [In questo trattato] noi insegneremo questa scienza, che consiste nel *lasciarsi condurre* dallo spirito di Dio » (Prologo della *Salita*).

79. — S. Francesco di Sales:

1° Egli compose ad uso della Visitazione, un *Direttorio spirituale per le azioni giornaliere;* e v'indica un gran numero di piccoli esercizi, intenzioni, orazioni giaculatorie, ecc., corrispondenti alle varie ore della giornata; e termina l'articolo 12 con l'*Avviso* seguente:

« Il Direttorio propone una *quantità di esercizi*, è vero; ed è anche bene e conveniente *sul principio* di tenere gli spiriti ordinati ed occupati; ma quando, coll'avanzare del tempo, le anime si sono esercitate in questa *moltiplicità d'atti interni*, e sono state lavorate, esercitate e addestrate, allora bisogna che questi esercizi si uniscano in un esercizio di più grande *semplicità*, cioè o nell'amore di confidenza, o nell'unione e riunione del cuore alla volontà di Dio, come nota l'esercizio dell'unione; per modo che questa *moltiplicità* si muti in *unità*. Ma spetta alla superiora di conoscere e discernere la tendenza interna, e lo stato in particolare di ciascuna delle sue figlie, per poterle guidar tutte secondo il buon piacere di Dio. Ed inoltre se si trovino alcune anime, anzi anche in noviziato, che temano troppo di sottoporre il loro spirito agli esercizi notati; purchè questo timore non proceda da capriccio, da presunzione, da disprezzo o da dispiacere, sta alla prudente maestra di condurle per un'altra via, ancorchè d'ordinario questa sia inutile, come mostra l'esperienza » (*Opere*, edizione Migne, t. V, col. 169).

2° « Quelle che non ne capiscono nulla [del latino dell'uffizio] stiano semplicemente attente a Dio, elevandosi a lui con impeti amorosi, mentre l'altro coro dice il versetto ed esse fanno la pausa » (*Direttorio* della Visitazione, art. 4).

3° Parlando degli esercizi interiori prescritti dal Direttorio:

« Quando coll'avanzar del tempo, le anime si sono esercitate a questa *moltiplicità* di atti interni, bisogna che questi esercizi *si riuniscano* in un esercizio di più grande *semplicità*, per modo che questa *moltiplicità* si cambi in *unità* » (*ibid.*, fine dell'art. 12).

80. — S. Giovanna Francesca di Chantal:

1° « Dio, in questo stato, è l'agente particolare che guida e insegna; e l'anima è quella che riceve i beni molto spirituali che le si danno, che sono *l'attenzione e l'amor divino* assieme. E poichè la sua bontà tratta allora con l'anima come donatore, l'anima deve andare a Dio con un cuore fiducioso, *senza fare in particolare* altri atti che quelli ai quali *essa si sente inclinata* da lui; standosi come passiva, *senza far da se stessa alcuna premura*, con quello sguardo di semplice quiete, come chi aprisse gli occhi con una occhiata infantile, con un'attenzione semplice per congiungere così amor con amore. Se si vuole operare ed uscir fuori da questa attenzione amorosa molto semplice e tranquilla senza discorso, s'impediscono i beni che Dio comunica per quella sola attenzione che richiede » (*Opuscoli*, ediz. Plon, t. III, pag. 278).

2° « Se nell'orazione l'anima sente alcuni tocchi di Dio, coi quali mostri di volerlesi comunicare, bisogna allora cessare da qualunque operazione e fermarsi senz'altro, per dar luogo alla sua venuta, e non impedirla con azioni fatte fuori di tempo, ma disporsi col silenzio interiore e con una profonda riverenza a riceverlo » (*ibid.*, p. 262).

3° Sopra il pensiero dei misteri di nostro Signore. La santa scriveva a S. Francesco di Sales:

« Spesso sono stata in pena, al vedere che tutti i predicatori e i buoni libri insegnano che bisogna considerare e meditare i benefizi di nostro Signore, la sua grandezza, i misteri della nostra Redenzione, specialmente quando la Chiesa ce li presenta. Nondimeno l'anima che si trova in questo stato d'*unico sguardo* e di riposo, volendo provarsi a farlo, *non lo può in verun modo*, del che essa spesso si pena molto. Ma mi pare tuttavia che *essa lo faccia in una maniera eccellente*, che è un *semplice ricordo* ed una rappresentazione molto delicata del mistero, con affetti dolci e gustosi. » Il santo rispose: « Che l'anima si fermi nei misteri nel modo che Dio le ha concesso, giacchè i predicatori ed i libri spirituali non l'intendono diversamente » (*Vita* della santa per la Madre di Chaugy, l. III, c. XXIV; e *Opere* della santa, ediz. Migne, t. II, col. 857).

4° « Quando all'orazione la persona è attirata ad una grande *semplicità*, non bisogna mettersi in pena allorchè, in occasione di grandi feste, non si occupa nei pensieri di questi grandi misteri, perchè *bisogna seguir sempre il proprio allettamento*. Fuori dell'orazione, si possono pensare, e riguardare semplicemente i misteri o leggerli; poichè sebbene non vi faccia sopra grandi considerazioni, [tuttavia] non lascia di provar in sè certi dolci affetti d'imitazione, di gioia od altri. E per l'orazione, *il grande segreto consiste nel seguir sempre l'allettamento che ci è dato*..... Le anime attirate alla *semplicità* nell'orazione debbono aver gran premura di reprimere una certa sollecitudine che dà spesso la brama di fare e *moltiplicare gli atti* in essa... Come non bisogna mai scegliere da se stessi questa orazione, così bisogna

seguirne l'attrattiva » (*Trattenimento* 36. Ediz. Plon del 1875, tratt. II, p. 350 e segg).

81. — Bossuet:

« Tutto ciò che unisce a Dio, tutto ciò che fa che la persona lo gusti, che si diletti in lui, che goda della sua gloria, e che l'ami così puramente da riporre la propria felicità nella sua; e che, non contenta dei ragionamenti, dei pensieri, degli affetti e dei propositi, venga con fermezza alla *pratica* del distacco da se stessa e dalle creature: tutto questo è buono, tutto questo è vera orazione. Conviene fare attenzione a *non rompersi il capo*, e nè anche *eccitar troppo il proprio cuore;* ma prendere quel che si presenta dinanzi all'anima con umiltà e semplicità, *senza quegli sforzi violenti* che sono più immaginari che veri e stabili; lasciarsi dolcemente attirare a Dio, abbandonandosi al suo spirito » (Opuscolo *Della miglior maniera di fare orazione*. Ediz. Vivès-Lachat, t. VII, p. 501).

82. — Pensiero del curato d'Ars:

« Non v'è bisogno di parlar tanto per pregare bene. Si sa che il buon Dio è là, nel santo tabernacolo; gli si apre il proprio cuore; *si gode della sua santa presenza;* [questa] è la preghiera migliore » (*Vita* per M. Monnin, l. V, c. IV).

§ 3. — Seconda regola: non fare sforzi per impedire gli atti. Terza regola.

83. — S. Alfonso de' Liguori si leva contro certi mistici, che dimenticano questa regola, e che, prima che uno sia giunto allo stato mistico, proscrivono in una maniera generale tutti « gli atti della volontà: quelli d'*amore*, d'offerta, di rassegnazione, ecc. ». E conchiude così, facendo sue le osservazioni del P. Segneri: « Quando Dio non parla, bisogna che l'anima si serva *di tutti i mezzi possibili* d'unirsi a Dio: di meditazioni, quando sono necessarie; d'affetti, di preghiere, di proponimenti; purchè questi atti siano fatti senza sforzo: e si contenterà di quelli, ai quali *si sente soavemente inclinata* » (*Homo Apost.*, Append. I, n° 7).

84. — S. Teresa ha la stessa dottrina. È vero che essa la dà a proposito dei principii delle orazioni soprannaturali; ma per ciò stesso essa l'ammette a più forte ragione per l'orazione di semplicità. Ella consacra quasi un capitolo intero a questa questione, e riassume così il suo pensiero: « l'anima non deve *arrestare* il discorso dell'intelletto che quando l'amore è già eccitato » (*Castello*, 4, c. III). In quest'ultimo caso, « essa può, senza discorrere con l'intelletto, tenersi attenta dinanzi a Dio e considerarlo operante in lei..... Giacchè Dio ci ha dato le potenze dell'anima per operare, e il lavoro di ciascuna di esse ha la sua ricompensa, invece di cercare di renderle schiave con una specie d'incantesimo, *lasciamole fare liberamente il loro uffizio ordinario,* finchè piaccia a Dio d'affidarne loro uno più alto » (*ibid.*).

85. — S. Giovanni della Croce. Sopra la terza regola.

Dopo aver raccomandato d'accettare il riposo dello spirito nell'orazione di semplicità e nello stato mistico, soggiunge:

« Ma fuori di questo tempo, l'anima dovrà aiutarsi, in tutti i suoi esercizi, del soccorso dei buoni pensieri e della meditazione, secondo il metodo da cui essa ricaverà maggior devozione e profitto spirituale. Essa si applicherà in particolare ai misteri della vita, della passione e della morte di nostro Signor Gesù Cristo, per conformare le proprie azioni, le pratiche e tutta la sua vita a quella di lui » (*Salita*, l. II, c. XXXII).

SECONDA PARTE

NOZIONI GENERALI SOPRA L'UNIONE MISTICA

—

CAPITOLO III.

DIFFERENTI GENERI DI GRAZIE MISTICHE.

1. — Due gruppi. Nel capitolo I. abbiamo distinto le grazie mistiche da quelle della via ordinaria; ed ora veniamo a dividere le prime nelle diverse specie. E prima di tutto dobbiamo ravvisarvi due gruppi molto ben distinti tra loro.

Per farcene un'idea esatta, richiamiamo alla mente, che in cielo riceveremo due sorta di doni, che non avranno la medesima importanza: da una parte cioè avremo la *visione beatifica*, che ci metterà al possesso di Dio; e dall'altra, la vista dei santi, degli angeli e delle altre *creature*. Ed è appunto quello che i teologi distinguono coi nomi di oggetto *primario* ed oggetto *secondario* della beatitudine.

2. — Qui in terra dunque possiamo al modo stesso distinguere due sorta di grazie mistiche, a seconda della **natura dell'oggetto** che è offerto soprannaturalmente alla nostra conoscenza.

Il carattere proprio degli stati del *primo gruppo* consiste in ciò, che in essi ci si manifesta *Dio medesimo*, e in modo affatto puro. Perciò son detti *unione mistica*, o anche *contemplazione mistica* (o infusa) della Divinità (1).

Nel *secondo gruppo* invece si fa la manifestazione di un *oggetto creato*. Si vedrà, per es., l'umanità di nostro Signore o la santa Ver-

---

(1) Per se stessa la espressione di *contemplazione mistica* potrebbe applicarsi anche alle rivelazioni e alle visioni; ma S. Teresa, S. Giov. della Croce e molti altri hanno adottato l'uso contrario.

gine o un angelo, o un fatto passato o futuro, ecc. In esso troviamo le *visioni* (d'esseri creati), e le *rivelazioni;* in altre parole, le *apparizioni* e le *locuzioni soprannaturali*. A questo gruppo appartengono anche i fenomeni corporali miracolosi, come quelli che si vedono nelle persone estatiche.

3. — Era necessario **distinguere bene** queste due categorie di grazie, prima, perchè saremo obbligati di descriverle separatamente; e secondo, perchè è molto differente la stima che dobbiamo fare di ciascuna di esse; giacchè le grazie d'unione con Dio sono di gran lunga più utili e più sicure (vedi c. XXI, **44**).

4. — **Nomi** dati a questi due gruppi. Hanno proposto di chiamare grazie *che indiano* (*indéiques*) quelle che fanno così *penetrare nella Divinità* (1). Le altre, che hanno per termine qualche cosa che è *fuori di Dio*, sarebbero chiamate grazie che *non indiano* (*exdéiques*). Nulla contribuisce meglio a formare e a mantenere idee chiare, quanto l'indicare con parole *molto brevi* e *ben opposte* l'una all'altra le cose, che si è portati a confondere insieme.

Molti scrittori, seguendo lo Scaramelli, designano questi due gruppi coi nomi di *contemplazione confusa* e *contemplazione distinta*. Ma per tal modo essi indicano, non l'oggetto stesso della conoscenza, ma solamente il modo con cui esso si conosce. E questo modo di considerar le cose sembra meno importante del primo. In queste frasi vi è anche l'altro inconveniente di supporre, che le rivelazioni consistano sempre in conoscenze ben distinte; il che non è esatto.

5. — **Le quattro soste** o gradi dell'unione mistica. Cominciando dal capitolo seguente, avrò bisogno di farvi allusione. Li prendo quali ce li ha descritti S. Teresa nell'ultimo suo lavoro, il *Castello interiore;* perchè nella sua *Vita*, scritta da lei medesima, è forse meno facile di scorgerne bene le differenze. Abbiamo dunque:

1° L'unione mistica *incompleta*, ovvero *orazione di quiete* (dalla parola latina *quies*, riposo, che esprime l'*impressione* che si prova in questo stato);

2° L'unione *piena* o *semi-estatica*, detta da S. Teresa anche orazione d'unione;

(1) Dante ha creato una parola analoga. Volendo esprimere che i Serafini s'immergono in Dio, inventa un verbo, e dice che essi *s'indiano* (*Parad.*, canto IV, *v.* 28).

3° L'unione *estatica* o *estasi;*

4° L'unione *trasformante* o *deificante*, o *matrimonio spirituale* dell'anima con Dio.

6. — **Analogie** e differenze tra queste grazie. Come vedremo più tardi, per le descrizioni, i tre primi gradi non sono, in fondo, che una medesima grazia, la quale può dirsi unione non *trasformante;* di cui essi formano lo stato *debole*, lo stato *mezzano*, lo stato *energico* (sublime): in una parola, essi sono soprattutto tre gradi *d' intensità*. Nella quiete, l'anima è come un vaso ripieno solo a metà del divino liquore; anzi qualche volta ne contiene solo alcune gocciole: nell'unione piena, esso ne è *pieno* sino all'orlo: nell'estasi, esso trabocca ed è in effervescenza.

Vi è dunque *unità* tra questi tre gradi; ed è bene ricordarsene quando si legge S. Teresa, per avere una scorta attraverso i numerosi particolari descrittivi, che essa ne dà (vedi c. VII, **3**).

Quanto poi al matrimonio spirituale, vedremo che esso non perfeziona gli stati precedenti col rafforzarli, ma col modificarli.

7. — Quanto abbiamo detto dei tre primi gradi, dà già una idea abbastanza buona di ciò che li distingue gli uni dagli altri; al modo stesso che scorgiamo senza molte dichiarazioni le differenze che passano tra una collina, una montagna e una catena di montagne; ovvero tra una casa, un albergo e un palazzo (1). Ma vi è modo di precisare un poco più col definire i termini di confine, scegliendoli per modo che sia facile distinguerli. Perciò daremo le qualità distintive di ciascun grado prese da uno dei loro effetti.

8. — Ecco le **definizioni** che possono darsi dei tre gradi inferiori al matrimonio spirituale. L'unione mistica si nomerà:

1° *Quiete*, quando l'azione divina è ancora troppo debole ad impedire le *distrazioni;* in breve, quando l'immaginazione conserva ancora la sua libertà;

2° *Unione piena*, quando essa ha le due qualità seguenti: *a*) la sua forza è talmente grande, che l'anima è *pienamente* occupata dell'oggetto divino; cioè non è disturbata da alcun altro pensiero; in poche parole, non vi sono distrazioni; *b*) d'altra parte, i sensi con-

(1) S. Teresa apporta un'altra immagine: la quiete è una « scintilla » e l'estasi è un « incendio » (vedi. c. XII, **12**, 4). Non resta che indicare lo stato intermedio dicendo, per es.: l'unione piena è una fiamma.

tinuano più o meno ad operare; così che si può ancora, con uno sforzo più o meno grande, mettersi in comunicazione col mondo esteriore, parlando, camminando, ecc.; si può metter fine all'orazione;

3° *Estasi* (e questa è la sua definizione universalmente ricevuta), quando l'azione divina ha un'energia considerabile, e tutte le comunicazioni col di fuori sono interrotte, o quasi. Parimente, non si possono più far movimenti, almeno volontari, nè si può a piacimento metter fine all'orazione.

Si vede bene che queste definizioni non restano nel vago; ma ciascun grado vi è distinto dal precedente per un *fatto* nuovo, e questo fatto può osservarsi direttamente e facilmente. Facendo astrazione dall'intensità, l'unione piena differisce dalla quiete per l'assenza delle distrazioni, e l'estasi dall'unione piena per l'alienazione completa dai sensi.

Converrebbe che i mistici, nelle loro classificazioni, si fossero sempre attenuti strettamente a questo metodo scientifico.

9. — Ecco dunque l'unione mistica non trasformante distinta in tre tipi ben definiti. Ma non esageriamo questa idea di distinzione, come se fosse vera separazione; ma preveniamo subito, che si può passare da un tipo all'altro per mezzo di **transizioni** insensibili.

Da ciò segue che, nella pratica, si esita spesso ad ordinare nettamente una grazia sotto l'una o l'altra di queste denominazioni. Si può dire solamente: essa si avvicina al tal tipo.

Così appunto, nella scala dei colori, noi concepiamo l'azzurro, il verde e il giallo come cose ben distinte e tipi molto precisi. Ma ciò non impedisce che essi siano collegati insieme per mezzo d'una serie continua di colori intermedii. E pure non possiamo denominare queste sfumature, se non ravvicinandole ai colori fondamentali con un presso a poco; e così, per es., diciamo: è un verde che tende al giallo. Ed è impossibile di fare diversamente; mentre d'altra parte questi modi di dire sono abbastanza chiari.

10. — Altre specie. Vedremo più tardi che tutte le altre specie indicate dai mistici (orazioni di *silenzio*, di *sonno spirituale*, d'*ebrietà*, di *giubilo*, di *ferita d'amore*, ecc.) non sono che *modi diversi d'essere* dei quattro gradi precedenti, e non gradi successivi. Trattandone, come se fossero gradi, non si fa che complicare a torto la mistica (vedi c. XXX).

11. — Storia di ogni anima. Nel pensiero di S. Teresa, i quattro gradi precedenti sono vere soste, cioè periodi *successivi*, delle età

spirituali, degli stati disposti a gradi; salvo, ben inteso, le eccezioni di cui il Signore è il padrone. E così non si passa *generalmente* ad uno di essi senza essere prima restati per un certo tempo nel precedente; e questo passaggio è difficile. Perciò molte anime restano per via.

Nel *Castello* la santa chiama *mansioni* i periodi che corrispondono a ciascun grado d'orazione. Ma con ciò non vuol significare che, in questi periodi diversi, si resta continuamente nell'orazione corrispondente, senza tornar mai indietro: basta solo che si abbia qualche volta, ma senza passare avanti.

12. — Coloro che si trovano fermi in un periodo, faranno bene a meditare un pensiero proprio a mantenerli nell'umiltà; cioè che forse Dio li chiamava a salire più in alto; giacchè ogni germe è fatto per svolgersi; e se non vi arriva, è segno che ha trovato qualche ostacolo. E S. Teresa insinua che spesso quest'ostacolo ci è imputabile (1). Per tal modo, invece di concepire una certa superbia per esser giunti alla quiete, si dovranno piuttosto chiedere con timore, perchè non siano passati avanti.

13. — Sguardo al tutto insieme. Già nell'orazione ordinaria avevamo trovato quattro gradi (c. II), che, il più delle volte, non erano che soste. I gradi dell'unione *mistica* sono la continuazione di quelli dell'unione *ordinaria;* e lo stesso matrimonio spirituale, che qui in terra è il grado supremo, non è neppur esso se non un saggio d'uno stato più elevato, cioè dell'unione *beatifica* dell'eternità.

14. — Classificazioni poco differenti. La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina, enumera solo tre soste, perchè riunisce insieme la seconda e la terza (*Storia*, per l'abate Chapot, p. IV, c. IV; o *Vita*, per una orsolina di Nantes, c. XX).

S. Giovanni della Croce non si dà cura di distinguere i tre primi gradi; e il suo gran pensiero è d'arrivare all'ultimo, cioè al matrimonio spirituale. Ciò che precede questo stato pare che, agli occhi suoi, non formi che un tutto insieme. A lui poco importa che, su

---

(1) Trattando dei ratti: « Parlando di queste grandi grazie di Dio, non ho potuto fare a meno di esprimere il mio dolore alla vista di ciò che perdono le anime *per colpa loro*. È vero che questi son favori insigni che nostro Signore fa a chi vuole; ma pure se noi lo amassimo come egli ama noi, *egli ce li concederebbe a tutte;* perchè nulla tanto desidera che di trovare a chi dare, e i suoi doni non diminuiscono punto le sue ricchezze, perchè sono infinite » (*Castello*, 6, c. IV).

questa strada, vi siano o no alberghi separati; quel che vuole, è che vi si dimori il meno possibile. Di modo che, per lui, le soste veramente mistiche si riducono a due: l'unione trasformante, e tutto ciò che vi conduce.

Di più, i tre primi gradi di S. Teresa a lui sembrano soprattutto una prova, com'egli indica col dare al loro complesso il nome di *secondo purgatorio* dell'anima. Lo chiama anche *notte dello spirito* (vedi c. xv); non certo perchè vi si stia privi di chiarezza; ma perchè questa chiarezza non è che tenebre, spesso dolorose, rispetto al gran sole che aspetta al termine.

15. — Questione di *terminologia*. Lo stato, che io ho chiamato l'*unione piena*, qualche volta è designato da S. Teresa sotto il nome d'*orazione d'unione* senza aggettivo. Essa temeva senza dubbio di creare un nuovo vocabolo; e perciò preferì di usare come particolare quello d'*unione* che avea un significato molto più esteso. Ma questo metodo ha l'inconveniente di privar la lingua d'un termine generale, che non si sostituisce, e del quale nondimeno si ha continuamente bisogno. E la santa medesima non potè sfuggire alla necessità di servirsene in molti altri casi (1).

In particolare, questa restrizione, applicata alla parola *unione*, potrebbe far credere, che nel primo grado dello stato mistico, cioè nella quiete, ancora non si sperimenti *l'unione* con Dio. Questo sarebbe un grande errore, nel quale però non è caduta S. Teresa, perchè essa chiama la quiete « un'intima *unione* con Dio » (*Vita*, c. xvi). Si deve solamente osservare, che questa unione delle potenze è imperfetta, perchè è combattuta dalle distrazioni, non essendo l'anima « *interamente* inabissata in Dio » (*ibid.*, c. xv).

Ad imitazione dello Scaramelli, molti scrittori han voluto evitare gl'inconvenienti, che ho indicato, aggiungendo alla parola *unione* un qualificativo; e così essi dicono: *unione semplice*, senza dichiarare quel ch'essi vogliano esprimere con questo vocabolo. Ma si potrebbe obiettare, che l'unione, la quale si ha con Dio nella via ordinaria, e di cui parlano continuamente i libri ascetici, meriterebbe assai meglio

(1) Non v'è stato alcun inconveniente, almeno in francese, che la santa restringesse la parola *quiete* (quiétude) a significare uno stato particolare, essendo scomparsa questa parola dall'uso corrente di quella lingua, nella quale è stata sostituita dalla parola *riposo* (repos); mentre, al contrario, in latino, il vocabolo unico *oratio quietis* aveva bisogno d'un qualificativo per evitare le ambiguità.

questo nome, perchè è molto più semplice sotto certi riguardi. E anche a non voler parlare che degli stati mistici, la quiete è quella che dovrebbe dirsi *unione semplice*. Essa infatti, 1° è una unione; 2° una unione che è mistica; 3° è il grado meno elevato di questa serie, ed è perciò l'unione più semplice.

Io ho adottato il vocabolo d'*unione piena*, al vedere che S. Teresa, nella sua *Vita*, c. xvii, usa il vocabolo equivalente, dicendo: *unione intera* (*entera union*), nel parlare d'uno stato vicino, di cui dice: « Vi è un'altra sorta d'unione che neppur essa è una *unione intera* ». E per questa di cui trattiamo, essa aveva già espressa la medesima idea dicendo: « È, a mio parere, una unione manifesta dell'anima *tutta intera* con Dio » (*ibid.*).

Mi si è detto, che questo vocabolo d'unione *piena* non era ben scelto, perchè con più verità si applicherebbe all'estasi o al matrimonio spirituale. Ma lo stesso rimprovero si potrebbe fare alla parola *quiete*, che significa *stato di riposo*, col qual nome dovrebbe chiamarsi soprattutto l'estasi, riguardo all'anima e al corpo. E pure quasi istintivamente si è sentito, che v'era un motivo d'usare tal vocabolo pel primo grado d'unione mistica; perchè si è voluto paragonar questo stato, non con quelli che lo seguono, ma con quelli che lo precedono, per esprimere con quello l'impressione dell'anima, che passa dalla meditazione alla quiete, e dice a se stessa: che *riposo!* Questo è quello che le fa meraviglia, ed essa non si dà pensiero di quel che verrà dopo. E bene, la medesima cosa avviene nel passar dalla quiete al grado seguente, in cui l'anima si dice: che *pienezza!* Si vuol dunque dare un nome che esprima questo sentimento nuovo.

Un simile ragionamento potrebbe farsi anche quanto al vocabolo: *orazione affettiva;* giacchè tutti i gradi d'orazione che la seguono sono affettivi. E pure si è riservato questo nome allo stato che, *per primo*, fa provare questa viva affezione. Ugualmente il nome d'*orazione di semplice sguardo* si è dato al primo stato in cui si manifesta la semplicità.

CAPITOLO IV.

DICHIARAZIONE STORICA DELLA PAROLA: CONTEMPLAZIONE.

1. — Difficoltà. Se si vogliono ben intendere gli antichi scrittori, conviene conoscere una parola, che essi usano spesso, cioè quella di *contemplazione*. Ma prima di tutto convien sapere, che non tutti l'usano sempre esattamente nel medesimo significato; e per non avervi fatto attenzione abbastanza, si sono messi insieme una quantità di testi, che, esaminati attentamente, si contraddicono.

2. — E innanzi tutto supponiamo che la parola *contemplazione* sia usata *senza qualificativo*.

In tal caso, quando essa viene opposta alla parola *azione*, spesso significa ogni specie d'orazione, compresavi anche quella di discorso, e la recita del divino uffizio. Che anzi, essa designa la vita contemplativa, cioè tutto un complesso di vita, ove ha gran parte la preghiera; ed esprime l'opposizione tra Marta e Maddalena. Questo è un primo significato.

3. — Definizione classica. Se la parola *contemplazione* viene opposta alla parola *meditazione*, il suo significato è già più limitato; ed anzi pare, a prima vista, che abbia un significato netto e preciso. Almeno gli scrittori fan sembiante di crederlo, quando la definiscono così: *È uno sguardo semplice, unito ad amore;* o nell'altro modo equivalente: *È uno sguardo semplice e amoroso* (1). Forsechè una tal frase può adattarsi ad interpretazioni diverse? Sì, purtroppo (2); perchè la semplicità degli atti, di cui si parla, può intendersi in un senso più o meno largo, senza avvisarne il lettore. Si può chiedere infatti, se questa semplicità sia completa, o solamente notevole; se riguardi gli atti dell'immaginazione, o della memoria, o dell'intelletto, o si estenda anche alla volontà. Ciascuno la intende a modo suo (3).

(1) Si sottintende, che la contemplazione duri più d'un istante.

(2) Altrettanto si dica dell'espressione *orazione di semplice sguardo*, che è sinonima di contemplazione, secondo la definizione che ne ho data.

(3) Io non parlo qui d'un altro significato, che dà S. Ignazio della parola *contemplazione* nei suoi *Esercizi*. Poichè egli chiama con tal nome l'orazione mentale sopra un fatto storico. Col metodo che egli consiglia, inclina l'anima verso la vista semplice e amorosa, ma non costringe a questa semplicità, che qualifica le altre sorta di contemplazioni, perchè vi si può ragionare. Essa è uno sguardo sì, ma non necessariamente uno sguardo semplice, come l'esige la vecchia definizione.

4. — Così, per alcuni scrittori, non v'è *alcuna cosa intermedia* tra la meditazione e la contemplazione, e la contemplazione verrebbe forse a comprendere l'*orazione affettiva*. Certo la definizione precedente vi si adatta; perchè allora l'intelletto s'è *semplificato*, e il suo *sguardo è più semplice*. La sola volontà mantiene la molteplicità. Ed ecco il secondo significato, ma assai raro, della parola *contemplazione*.

Altri, come Alvarez de Paz, non fanno cominciare la contemplazione, che quando s'è semplificata la volontà stessa: in una parola, il suo primo gradino è quello, che noi abbiam chiamato propriamente l'*orazione di semplicità*. È quello che prova manifestamente che, per lui, l'orazione affettiva non fa parte della contemplazione, è l'esporre, ch'ei fa, questi due stati in trattati separati e successivi. È in questo suo parere noi abbiamo un terzo significato del vocabolo *contemplazione*, adottato da Courbon (p. III, c. I).

S. Giov. della Croce esige qualche cosa di più: cioè uno stato mistico latente. Dovrò dichiararlo più tardi, quando parlerò della sua prima *notte oscura* (quarto significato).

Per S. Teresa, il significato ne è anche più ristretto; e non si applica che agli stati mistici manifesti (1) (quinto significato).

5. — Ecco dunque **cinque significati** differenti della medesima parola. Di là dobbiamo conchiudere che, quando si cita uno scrittore che parla della contemplazione, dobbiamo cercar sempre, dal contesto, che cosa egli intenda.

Molte altre frasi del linguaggio mistico sono sventuratamente nel medesimo caso. Per es. *quiete, unione, silenzio, sonno, raccoglimento*, ecc. Donde si vede facilmente quanto sia difficile che gli scrittori le intendano esattamente allo stesso modo, e specialmente quelli che hanno preceduto S. Teresa, o che son vissuti presso a poco al medesimo tempo.

6. — Qualificativi. Per evitare queste ambiguità, molti scrittori alla parola *contemplazione* hanno aggiunto qualche qualificativo. Perciò han distinto due sorta di contemplazione; cioè quella, che chiamano

(1) « Nell'orazione vocale e mentale, dice ella, noi possiamo far qualche cosa da noi stessi, con l'aiuto di Dio; ma nella *contemplazione noi non possiamo assolutamente niente*. È Dio che fa tutto » (*Cammino*, c. XXVII).

infusa, passiva, straordinaria o *eminente*, che non è altro se non lo stato mistico (vedi c. III, **2**); e l'altra, che dicono *acquisita, attiva* o *ordinaria*, che dallo Scaramelli, il quale qui si fa l'eco di tutti i suoi predecessori, è così definita: « La contemplazione acquisita è quella che si può da noi conseguire con le nostre industrie aiutate dalla grazia, e specialmente col lungo esercizio del meditare, benchè neppure a tali diligenze in rigore ella sia dovuta » (Tratt. II, n. 69) (1).

Con parole più chiare, essa sarebbe l'orazione di semplicità. Ciò che essi han voluto designare con nomi diversi, è sempre lo stesso stato intermedio tra la meditazione e lo stato mistico (2).

7. — Storia di questa parola. Non credo che il vocabolo di *contemplazione acquisita* sia stato usato prima del secolo XVII, salvo che da Dionigi Certosino (*De fonte lucis*, c. VIII, XV secolo). Esso si trova nel 1609 in un libro spagnolo del P. Tommaso di Gesù, che riguarda questo vocabolo come usato dai mistici (*prefaz.*).

Gli altri scrittori del principio del secolo XVII, come il Suarez, il Ven. da Ponte, S. Franc. di Sales, Alvarez de Paz non hanno ancora questa parola.

8. — Il cardinal Brancati, che scrisse verso la fine del sec. XVII, prova che i Padri han conosciuto la contemplazione acquisita *senza nominarla*, e perciò essi la distinguono dalla infusa. Poichè i loro testi ora eccitano a un semplice sguardo, come se esso dipenda dalla nostra volontà, ed ora suppongono che esso non ne dipenda. E bene questo equivale ad ammettere due contemplazioni di qualità opposte, e queste qualità sono quelle appunto per le quali si definiscono la contemplazione acquisita e l'infusa (*Op.* 3, c. X).

(1) S. Alf. de' Liguori: « Come dice il P. Segneri nel suo libro d'oro, *La Concordia*, la meditazione ordinaria, dopo un certo tempo, arriva a produrre la contemplazione detta acquisita, e che consiste nel vedere in una occhiata le verità, che prima non si scoprivano se non con un discorso prolungato » (*Homo apost.*, Append. I, n. 7). Il Santo non parla dell'orazione affettiva, che egli, senza dubbio, ricollega alla *meditazione*. Tra questa e la « contemplazione infusa » pone lo stato che ho indicato, e che esso chiama *raccoglimento attivo*, poi uno di quei casi particolari da lui chiamati *riposo contemplativo* (*otium contemplativum*), ed è l'amorosa attenzione a Dio (ved. c. II, **17**).

Boudon comprende le due specie in questa definizione: « La contemplazione è un semplice sguardo amoroso dell'oggetto senza discorsi nè ricerca... Tutte le creature considerate con lo sguardo della fede possono essere i soggetti della contemplazione, con questa differenza che la meditazione *ricerca* ciò che la contemplazione *possiede* » (*Il regno di Dio nell'orazione mentale*; t. I, c. VIII).

(2) Anch'io ho detto altrove (**72**, nota) che torna lo stesso provar l'esistenza dell'orazione di semplicità o quella della contemplazione acquisita. Fra poco stabiliremo quest'ultimo punto.

Due scrittori posteriori, Lopez de Ezquerra e il P. Onorato di S. Maria, hanno diffusamente stabilito la medesima tesi. Il primo insiste molto su l'esistenza della contemplazione acquisita, e cita venticinque Padri (*Prolog.*, n. 14). Il secondo dice: « Sebbene i Padri e gli scrittori ecclesiastici degli undici primi secoli non abbiano conosciuto queste due specie di contemplazione sotto i nomi di *acquisita* e d'*infusa*, d'*attiva* e di *passiva*; tuttavia essi han parlato dei due modi di contemplare significati da questi nomi » (*Tradizione*, ecc., t. I, p. II, d. 3, a. 3). Il P. Onorato svolge questa idea con gran numero di citazioni.

Egli aggiunge che Riccardo di S. Vittore (*De contempl.*, l. V, c. I, ediz. Migne, col. 167) è il primo che ha trattato *ben esplicitamente* della contemplazione acquisita; sebbene ancora non le dia un nome speciale. Riccardo riassume il suo pensiero al cap. II; e studiando i diversi gradi della contemplazione cristiana (non si tratta che di quella; col. 169 A), ne distingue tre, di cui l'ultimo è l'estasi, e dice: « Il primo grado è prodotto dall'*industria umana*, il terzo dalla *sola* grazia divina, e il grado intermedio dall'unione di queste due azioni » (col. 170 B).

9. — Quietisti. Qui è il luogo di dire una parola di certi errori concernenti la perfezione e l'orazione.

Col nome di *contemplazione*, i quietisti del secolo XVII intendevano molto alla buona l'orazione di semplicità, ma spinta follemente all'eccesso (vedi Molinos, prop. 23, Faleoni, Malaval, d'Estival).

Essi si servivano parimente di vocaboli eccessivi per dipiugerne i buoni effetti. Molinos infatti diceva: « Per mezzo della contemplazione *acquisita* si arriva ad nuo stato, nel quale non si commette più alcun peccato, nè mortale nè veniale » (Prop. 57). Mad. Guyon proclamava, che il grado supremo della sua era superiore alle estasi ed alle altre manifestazioni divine; il che è puerile (1).

Nel resto questa era la conseguenza del loro principio fonda-

(1) Essa ha l'oltracotanza di dichiarare, che « la maggior parte dei santi », come S. Teresa, non son mai giunti ad uguagliarla (*I Torrenti*, p. I, III, n. 5, 7, 10). Riguarda la loro « via passiva di luce » come un semplice cammino « alla fede nuda », « alla morte totale » ov'essa si trova. Ma Dio « non vuole da esse (da queste anime) una *perfezione tanto eminente* » (n. 3).

(2) Ne riparlerò più oltre (c. XXVII). Don Mackey ricorda che Molinos pretendeva di appoggiare questo principio sopra la dottrina di S. Francesco di Sales (*Opere* del Santo, t. V, p. 57).

mentale (2), che « *ogni atto è una imperfezione;* e che perciò l'immobilità delle nostre facoltà è l'*ideale* a cui dobbiamo tendere con le nostre industrie. Di là venne loro il nome di *quietisti*, che esprime la loro tendenza esagerata al riposo. Ammesso una volta questo assurdo principio, si comprende com'essi abbiano fatta grande stima di uno stato d'orazione, in cui l'anima si semplifica e si agita meno. Ma questa stima partiva da una falsa massima, che ha molte conseguenze lagrimevoli.

10. — Dall'essere stata levata a cielo dai quietisti l'orazione di semplice sguardo, non dobbiamo conchiudere che essa è pericolosa (1), perchè allora cadremmo ingenuamente in un laccio teso da Satana; essendo suo costume, che, quando non può attaccare direttamente le pratiche inspirate da Dio, cerchi di porle in discredito, spingendo ad esagerarle, o a frammischiarvi false idee. Per tal modo queste pratiche divengono sospette anche alle anime buone, che non hanno l'agio o la capacità di separare il buon grano dal loglio.

L'orazione dei quietisti non può venir confusa con la vera orazione di semplicità; perchè nella prima si cerca di sopprimere al più possibile qualunque attività; mentre nella seconda essa si esercita meglio che si può: nell'una non si pensa a nulla; e nell'altra si coltiva un'idea, un sentimento, un volere. E queste sono opposizioni molto nette, come tendenze e come effetto.

(1) Non mancò chi lo facesse dopo la condanna di Molinos (1687). La Sacra Congregazione dell'Inquisizione dichiarò il contrario in questo medesimo anno (Terzago, pag. 21).

CAPITOLO V.

PRIMO CARATTERE FONDAMENTALE DELL'UNIONE MISTICA: LA PRESENZA DI DIO SENTITA.

1. — Cammino da seguire *nell'esposizione degli stati mistici.* Conosciamo già la loro definizione generale, e i nomi dei quattro gradi d'unione straordinaria con Dio (c. III). Ma ignoriamo ancora la *natura intima* di questa unione. Si tratta dunque di dichiararla. La chiarezza è sembrata sempre difficile ad ottenersi in siffatta materia.

Ci si presentano due strade opposte; delle quali l'una consiste nello studiare i minuti ragguagli, in descrivere una serie di stati particolari, lasciando al lettore la cura di trarne fuori il concetto del tutto insieme; l'altra invece comincia da queste *viste generali* e quindi discende alle particolarità.

Coloro che preferiscono il primo metodo non hanno che a leggere le belle descrizioni di S. Teresa. Io però ho adottato il secondo come il più rapido.

I profani specialmente amano la rapidità. D'ordinario le particolarità offrono loro poco interesse, ma gustano solamente le grandi linee. Perciò col secondo metodo si offre loro a bella prima la sola cosa che essi chiedono. Par ch'essi vi dicano: « Affrettatevi subito a farmi sapere giustamente che cosa è la mistica ». — E bene questo programma si può attuare.

Nel resto, il metodo non è nuovo; giacchè la maggior parte dei trattati latini dei secoli XVII e XVIII cominciano dai concetti generali sopra la contemplazione. Resta solo a sapere, se essi abbiano sempre scelto i caratteri più importanti, e non quelli che sono i più facili a comprendersi.

2. — Natura intima dell'unione mistica. Essa è indicata dalle due tesi seguenti.

3. — Prima tesi. *1° Gli stati mistici, che hanno per oggetto Dio, attirano subito l'attenzione per l'impressione di raccoglimento e di unione, che fanno sperimentare. Di là il nome d'unione mistica. 2° La vera loro differenza dal raccoglimento dell'orazione ordinaria consiste*

mentale (2), che « *ogni atto è una imperfezione;* e che perciò l'immobilità delle nostre facoltà è l'*ideale* a cui dobbiamo tendere con le nostre industrie. Di là venne loro il nome di *quietisti*, che esprime la loro tendenza esagerata al riposo. Ammesso una volta questo assurdo principio, si comprende com'essi abbiano fatta grande stima di uno stato d'orazione, in cui l'anima si semplifica e si agita meno. Ma questa stima partiva da una falsa massima, che ha molte conseguenze lagrimevoli.

10. — Dall'essere stata levata a cielo dai quietisti l'orazione di semplice sguardo, non dobbiamo conchiudere che essa è pericolosa (1), perchè allora cadremmo ingennamente in un laccio teso da Satana; essendo suo costume, che, quando non può attaccare direttamente le pratiche inspirate da Dio, cerchi di porle in discredito, spingendo ad esagerarle, o a frammischiarvi false idee. Per tal modo queste pratiche divengono sospette anche alle anime buone, che non hanno l'agio o la capacità di separare il buon grano dal loglio.

L'orazione dei quietisti non può venir confusa con la vera orazione di semplicità; perchè nella prima si cerca di sopprimere al più possibile qualunque attività; mentre nella seconda essa si esercita meglio che si può: nell'una non si pensa a nulla; e nell'altra si coltiva un'idea, un sentimento, un volere. E queste sono opposizioni molto nette, come tendenze e come effetto.

(1) Non mancò chi lo facesse dopo la condanna di Molinos (1687). La Sacra Congregazione dell'Inquisizione dichiarò il contrario in questo medesimo anno (Terzago, pag. 21).

CAPITOLO V.

PRIMO CARATTERE FONDAMENTALE DELL'UNIONE MISTICA: LA PRESENZA DI DIO SENTITA.

1. — **Cammino da seguire** *nell' esposizione degli stati mistici.* Conosciamo già la loro definizione generale, e i nomi dei quattro gradi d'unione straordinaria con Dio (c. III). Ma ignoriamo ancora la *natura intima* di questa unione. Si tratta dunque di dichiararla. La chiarezza è sembrata sempre difficile ad ottenersi in siffatta materia.

Ci si presentano due strade opposte; delle quali l'una consiste nello studiare i minuti ragguagli, in descrivere una serie di stati particolari, lasciando al lettore la cura di trarne fuori il concetto del tutto insieme; l'altra invece comincia da queste *viste generali* e quindi discende alle particolarità.

Coloro che preferiscono il primo metodo non hanno che a leggere le belle descrizioni di S. Teresa. Io però ho adottato il secondo come il più rapido.

I profani specialmente amano la rapidità. D'ordinario le particolarità offrono loro poco interesse, ma gustano solamente le grandi linee. Perciò col secondo metodo si offre loro a bella prima la sola cosa che essi chiedono. Par ch'essi vi dicano: « Affrettatevi subito a farmi sapere giustamente che cosa è la mistica ». — E bene questo programma si può attuare.

Nel resto, il metodo non è nuovo; giacchè la maggior parte dei trattati latini dei secoli XVII e XVIII cominciano dai concetti generali sopra la contemplazione. Resta solo a sapere, se essi abbiano sempre scelto i caratteri più importanti, e non quelli che sono i più facili a comprendersi.

2. — **Natura intima dell'unione mistica.** Essa è indicata dalle due tesi seguenti.

3. — **Prima tesi.** *1° Gli stati mistici, che hanno per oggetto Dio, attirano subito l'attenzione per l' impressione di raccoglimento e di unione, che fanno sperimentare. Di là il nome d'unione mistica. 2° La vera loro differenza dal raccoglimento dell'orazione ordinaria consiste*

in ciò, che nello stato mistico Iddio non si contenta più di aiutarci a **pensare** *a lui e a* **ricordarci** *della sua presenza; ma ci dà, di questa presenza, una notizia intellettuale sperimentale; breve, fa sentire che si entra realmente in comunicazione con lui. 3° Tuttavia nei gradi inferiori (quiete), Dio non lo fa che in un modo abbastanza oscuro. La manifestazione ha tanto maggior chiarezza, quanto è d'ordine più elevato.*

4. — Dichiarazione. La tesi attuale non pretende già di precisare quale sia l'*aspetto proprio* della notizia che si riceve, ciò che sarà l'oggetto della tesi seguente. Adesso si domanda semplicemente d'intendere quale abisso separi l'orazione ordinaria dall'unione mistica; giacchè vi è una differenza profonda tra *pensare* ad una persona, e *sentirla* presso di sè.

Quando si sente così qualcuno presso di sè, si dice che si ha una notizia sperimentale della sua presenza. Nell'orazione ordinaria invece, non si ha che una conoscenza astratta della presenza di Dio.

5. — Dimostrazione. Non mi fermo alla prima parte della tesi, perchè è ammessa da tutti. Il medesimo è pure della seconda parte, quando si tratta dell'unione piena e dell'estasi, perchè si citano dappertutto due tratti formali di S. Teresa; nei quali la Santa dichiara che alcuni direttori ignoranti le avevano sostenuto, che Dio non è presente nell'anima. Or essa aggiunge che, ricevendo l'orazione d'unione, aveva avuto la prova *sperimentale* del contrario (vedi le citazioni).

Ma conviene dimostrare, che la medesima cosa avviene anche nello stato di quiete. Non so veramente che il fatto sia stato mai negato apertamente prima dei nostri tempi (1); pare solamente che parecchi scrittori l'abbiano ignorato. E pure S. Teresa è molto precisa anche in questo punto; e se ne possono apportare dodici passi evidenti (vedi le citazioni alla fine del capitolo); ai quali aggiungerò anche alcuni tratti presi da altri scrittori. L'esperienza conferma pienamente quanto essi scrivono.

(1) Nel suo libro *La vita d'unione a Dio* (1900, n. 427) e nello *Stato mistico* (1903, n. 107), M. Saudreau riguardava come possibile che *qualche volta* Dio facesse sentire direttamente la sua presenza nell'unione mistica; ma non vedeva in questa cosa un fatto essenziale e caratteristico. Di poi, nel suo libro più recente (*I fatti straordinari della vita spirituale*), questo scrittore va più avanti; e tenta di provare con argomenti metafisici che il sentimento diretto della presenza di Dio è impossibile. Secondo lui, questa non può essere conosciuta che indirettamente; e il mistico sperimenterebbe qualche altra cosa, cioè pace, amore, ecc., propriamente come accade nell'orazione ordinaria, sebbene con più forza; e ne conchiuderebbe che Dio è presente. Il mio contraddittore cerca di attirarmi sul terreno della teologia speculativa e della teoria filosofica della conoscenza, le cui difficoltà hanno suscitato tante dispute. Ma io ho dichiarato sempre che lascio queste questioni ad altri più abili di me (vedi la 1ª prefazione, n. 2). Io scrivo per la pratica, sforzandomi di parlar solamente la lingua dei mistici autorevoli, e di rendere il loro pensiero intelligibile a tutti. Nondimeno al capitolo XXXI, **28***bis*, si troverà un modo di vedere che sfugge agli argomenti di M. Saudreau.

Quanto ai testi che io arreco in favore della mia tesi, ei ne contesta il valore, dichiarando che non bisogna vedervi se non un modo di parlare. E pure non se ne può abbandonare il significato naturale se non se ne abbiano sode ragioni, ben altre da quella, che il testo non è d'accordo col sistema proprio.

Questo scrittore vorrebbe farmi cancellare i capit. V e VI. E bene, cosa notevole, nelle lettere di anime favorite, cui molti dirottori hanno avuto la bontà di comunicarmi (nascondendone i nomi), questo persone dichiaravano che questi due capi erano precisamente quelli che più avevano fatto impressione ad esse, e che davano loro una pittura esattissima del loro stato.

Poco importa che Dionigi Mistico, e altri scrittori primitivi, anzichè affermar questa tesi, la lascino indovinare. A noi basta S. Teresa, la quale, seguita da tanti altri, ce la dà esplicitamente. Nel resto è chiaro, che nella teologia mistica, come nella dommatica, le formule si vanno facendo più precise col tempo. I mistici primitivi spesso si contentano d'indicazioni rapide, in cui si diffondono con compiacenza nei caratteri meno importanti, ma più evidenti. E così in loro fa particolare impressione che le conoscenze siano sublimi ed oscure, e che l'amore sia vivo e senza discorso.

Più tardi confuterò direttamente un errore opposto alla tesi (**19**).

6. — Non saprei insister troppo quanto all'**importanza** della proposizione, che ho stabilita; perchè chi ignora questa verità fondamentale, non ha un'idea esatta della mistica; e per lui tutto resterà oscuro e incomprensibile.

7. — Suo grado di evidenza. La terza parte della tesi dice che, qualche volta, nell'orazione di quiete, la realtà della presenza divina non apparisce che in un modo abbastanza oscuro. Questo punto non ha opposizioni.

Vedremo più tardi, che questo avviene specialmente nei principianti; nei quali la poca luce, che Dio dà loro, è velata in parte dai loro pregiudizi o dalla loro ignoranza.

Ma, per ora, noi dobbiamo studiare in qual misura un principiante giunga ad acquistar coscienza del suo stato. Il punto importante è quello di dire in che consista *realmente* questo stato, e che cosa una persona *già istruita*, e di riflessione già svegliata, giunga a scoprirvi chiaramente.

8. — Differenza tra l'amor divino e l'unione mistica. Può dirsi che quest'ultima *produce* l'amor divino, e che essa è un'unione con Dio per mezzo dell'amore. Ma se uno si fermasse là, non ne darebbe un'idea compiuta. E perciò bisogna aggiungere, che questo amore è cagionato da un *possesso* manifesto e sperimentale di Dio. In questo differisce l'amore dell'unione mistica dall'amore che si ha nelle vie ordinarie.

Per se stesso, l'amor divino non fa conoscere Dio come presente nell'anima se non per deduzione; e voi proverete sentimenti simiglianti verso amici assenti. Voi siete loro uniti di rimembranza e di cuore; ma è cosa ben differente il poter loro stringere la mano.

9. — Obiezione. Nondimeno, quando l'amor divino diviene vivissimo, si è portati a dire: « Sento che Dio opera in me ». Ora questo conduce immediatamente ad aggiungere: dunque egli è in me. Non si afferma con questo la presenza di Dio?

10. — Risposta. Senza dubbio; ma non si arriva là che per mezzo del discorso. Per via *sperimentale* voi conoscete una cosa sola, che cioè l'anima vostra è infiammata; ed allora, facendo un rapido ragionamento, voi vi dite, che Dio solo può essere l'autore d'un tale stato; e con un secondo ragionamento conchiudete che dunque egli è presente. Ma nell'unione mistica l'anima procede ben altrimenti; poichè ella ha una conoscenza sperimentale, analoga a quella dei sensi, che non ragionano; l'anima allora *sente*, e non inferisce.

Riassumendo dunque conchiudiamo che la vivacità dell'amor divino non basta a decidere che uno stato sia mistico. Può dirsi, se si vuole, che esso sia *serafico*, ciò che è affatto differente.

11. — Confronti con l'esercizio ordinario della presenza di Dio. Vi sono tra loro due analogie: 1° l'oggetto è il medesimo: Dio presente; 2° i due esercizi meritano il nome d'orazione di riposo, sebbene in gradi differenti.

Ma vi sono differenze profonde. La tesi infatti ci mostra che, mentre nell'uno si *pensa* a Dio; nell'altro invece Dio si *sente realmente:* il primo proviene da un semplice atto di fede (1); il secondo vi aggiunge una notizia sperimentale: l'uno si ha quando si vuole; l'altro solamente quando piace a Dio di manifestarsi.

12. — Confusione da evitare. Non ostanti le differenze capitali

(1) Scaramelli, Tr. 3, n. 26.

indicate, alcuni scrittori (in piccolo numero), come il cardinal Brancati, hanno confuso la quiete (intesa, si noti bene, nel significato di S. Teresa) con l'esercizio ordinario della presenza di Dio, e anche con l'orazione di semplicità; ciò che mostra, che essi non han tenuto conto della seconda proposizione della prima tesi fondamentale. Ed allora essi si trovano costretti a riporre in questioni di mera intensità la differenza tra lo stato ordinario e lo stato mistico.

13. — Motivo di questa confusione. Essi si sono senza dubbio ingannati perchè, per farsi un'idea dell'orazione di quiete, si son contentati di ricorrere all'etimologia della parola, che significa semplicemente *riposo*. Dunque, si son detti, ogni orazione *tranquilla* deve chiamarsi *orazione di quiete*.

Ma la questione dovea porsi diversamente, cioè in un modo storico. Poichè il significato d'una parola è fissato dall'uso; e vi sono delle sfumature, che l'etimologia non indica. Bisognava dunque dire: S. Teresa ha dato un significato *particolare* a questo vocabolo; qual è dunque questo significato? Contiene forse qualche restrizione rispetto al vocabolo antico?

E bene, la risposta non è dubbia. La Santa ha veramente *ristretto* il significato della parola *quiete;* e il linguaggio perciò è divenuto più preciso. Prima di lei, ciascuno scrittore l'intendeva a modo suo, e qualche volta non le dava che un senso vago.

Dal tempo di S. Francesco di Sales, il cambiamento era troppo recente, e però non era sempre adottato. Il linguaggio mistico era ancora lontano dall'essere fissato. Perciò il santo Dottore e S. Giovanna Francesca di Chantal prendono la parola *quiete*, ora nel significato antico e largo, nel qual caso essa comprende anche l'orazione di semplicità; ed ora nel significato nuovo e ristretto, adottato da S. Teresa. E pure ho visto molti lettori che non ne avevano neppure il sospetto (1).

14. — Attitudine all'alta contemplazione. Adesso si comprende perchè i dotti non siano più atti degl'ignoranti ad entrare nello stato mistico.

Ciò non si potrebbe facilmente spiegare, se questi stati consistessero semplicemente nell'aver concetti profondi o sottili di Dio, che anzi allora i teologi e le persone d'ingegno offrirebbero una dispo-

(1) Così è stato di Mgr Bougaud nella sua *Vita di S. Giovanna Franc. di Chantal.*

sizione più favorevole; e la grazia, che s'accomoda alla natura, non avrebbe quasi nulla a fare per innalzarli ad un'alta contemplazione.

Ma la tesi ci ha insegnato che si tratta d'una conoscenza sperimentale; e perciò la facoltà naturale dell'intelligenza, e la copia dell'erudizione non vi trovan più luogo; perchè un contadino riceve l'impressione dei sensi tanto vivamente, quanto un accademico.

Ed invece i dotti riprendono la loro superiorità nella discussione delle teorie; ma questa non è più orazione.

15. — Dubbi de' principianti. Se si espone loro la tesi antecedente e la seguente, essi non avranno nulla da opporre; e quelle verità appariranno loro come evidenti.

Ma se essi non han letto alcun libro mistico, o se non s'insegna loro la maniera esatta di dichiarare ciò che sperimentano, riuscirà loro difficilissimo di scoprire la verità *da se medesimi;* perchè nell'orazione di quiete, Dio non manifesta ancora la sua presenza che in un modo oscuro (7). L'evidenza che ne dà Iddio, non è ancora così forte da far trionfare da certi giudizi anticipati; poichè, mentre da una parte uno si sente come trascinato a dire: « Questi è Dio, egli è qui »; dall'altra invece si crede di aver buone ragioni per respingere un tal pensiero. E così lo spirito si confonde, e non si sa più che cosa si debba pensare.

16. — Soprattutto **mentre dura** la quiete, si crede istintivamente; ma *dopo*, quando uno comincia a ragionare, si ricade nel dubbio.

Si noti bene, che l'incertezza non riguarda l'esistenza d'una impressione particolare spirituale (che descriverò appresso), ma la sua cagione. Il principiante, infatti, dice: « Io ho provato qualche cosa di straordinario, che probabilmente è soprannaturale; perchè è stata un'impressione d'un genere particolare, che io prima non conoscevo e che ignorano i più dei cristiani. Ciò racchiude un sentimento religioso, e m'unisce a Dio. Questo è indubitato. Ma che modo bizzarro di fare orazione! ». Il punto delicato sta appunto nel riconoscere arditamente, che era Dio medesimo quegli che si sentiva così, e che si entrava realmente in relazione con lui. Si trova sempre il prò e il contro.

17. — Giudizi anticipati. Vi sono molte specie di giudizi anticipati, che bastano a velare la conoscenza della presenza di Dio. Il *primo* è dovuto a un sentimento d'*umiltà* e di prudenza, pel quale uno si dice: « Ed è possibile che Dio m'accordi un favore così

grande? No. Cerchiamo piuttosto un'altra spiegazione ». E così si spera di finire col trovarne una.

Il *secondo giudizio* anticipato dei principianti è dovuto alla loro *ignoranza della mistica;* e consiste nel credere che le grazie d'orazione siano d'un genere affatto differente da quello, che essi sperimentano. Poichè le *Vite* dei santi han parlato loro quasi sempre di visioni, essi si son dati a credere, che si debba cominciare di là, e che si debbano vedere nostro Signore, la Ss. Vergine, gli angeli. E se essi concepiscono qualche altra cosa, e la manifestazione di Dio medesimo, se la figurano tutto diversamente; perchè credono, che essa debba essere risplendente, mostrar le tre persone divine, o certi attributi; che debba altresì cagionare un amore violento, traboccante, come ne hanno avuto i santi nei loro ratti. Ed invece la loro contemplazione ha proprio i caratteri opposti, perchè è oscura, confusa, tranquilla. Dunque, conchiudono essi, non è Dio che si manifesta.

Un altro pregiudizio dei principianti sarà esposto appresso (capit. VIII, **7**).

18. — E di là nascono le **pene interne.** Poichè, se non è Dio quegli che si fa sentire, donde dunque può venire un tale stato? Viene forse dal demonio? È forse una malattia? Ed eccovi un'anima tutta sottosopra. Ella ricorre ai direttori; ma ora questi direttori ignorano la mistica, e non son meno imbarazzati del penitente stesso; ed ora questi dichiara così male il suo interno, che non si può dar gran torto al direttore, che lo prende per illuso.

Il gran rimedio consiste, o nel trovare un direttore saggio che conosca la mistica, o nel leggere qualche libro, ove questo stato sia ben descritto. Allora solo l'anima troverà la sua pace (vedi anche il c. II, **48**).

19. — L'errore diametralmente opposto alla tesi precedente consiste nell'ammettere la proposizione seguente: gli stati mistici (o almeno i loro gradi inferiori) non contengono un fatto nuovo, un elemento di genere particolare, e un modo d'operazione *specificamente* diverso da quelli dell'orazione ordinaria; ma ne differiscono solo per *l'intensità* di certi elementi; cioè per un'attenzione maggiore, per una pace ed una gioia più sentite, per una intelligenza più profonda delle verità della fede, per un amore più ardente. I *liberi pensatori* sono costretti a concepir così le cose, per trovar più facile la via alle loro spiegazioni naturalistiche.

Ma, potendo venir le medesime idee anche ai cattolici, giova confutare direttamente questo modo d'intendere la mistica (riguardata sia nel suo complesso, sia nei suoi gradi inferiori).

1° Quando gli antichi scrittori concordano nel dire, che nessuno può sollevarsi alle orazioni mistiche, essi parlano d'una impossibilità assoluta, *totale;* per guisa che nessuno possa procurarsele neppure *in un grado debole* (c. I, 1). Ora non sarebbe così, se l'orazione ordinaria *non fosse che il grado debole* degli stati mistici.

2° Sempre si è creduto che la mistica racchiuda molto di misterioso; come indica appunto l'etimologia del suo nome. E la lettura dei mistici giustifica a sovrabbondanza questa idea. Ed infatti percorrendo i grandi scrittori, che ne danno le descrizioni, come il Ruysbroeck, la B. Angela di Foligno, S. Teresa, S. Giovanni della Croce, la Ven. Maria dell' Incarnazione, orsolina, la Ven. Marina d'Escobar, ecc., ogni uomo imparziale sente che essi, rispetto all'orazione, parlano di cose, di cui i cristiani volgari non hanno neppure la prima idea; e che sarebbero tentati a ritenere inintelligibili.

Nella mistica non vi sarebbe più da sciogliere alcun enigma, posto che ci avessero insegnato la sostanza di questa scienza dicendoci: « Vedete, quello che sperimentano le persone pie, e voi col vostro pensiero accrescetelo d'intensità ». Come chi non ha mai visto alcuna montagna, non trova alcuna difficoltà a farsene un concetto, se ha visto almeno qualche collina; così qui sarebbe la stessa cosa.

E perciò stesso l'esposizione della mistica potrebbe racchiudersi in cinque linee. Ma allora perchè mai gli antichi scrittori si sarebbero affaticati a scrivere volumi tanto grandi, e per di più scusandosi di aver impreso un lavoro superiore alle forze umane?

Ma al contrario si comprende bene che lo stato mistico sia un enigma, se esso contiene un *fatto nuovo*, e non il semplice rafforzamento d'un fatto antico, conosciuto da tutti.

3° Se poi dal tutto insieme della mistica, si discende alle particolarità, si vedrà che la nostra tesi dà la chiave per risolvere le numerose difficoltà, che si trovano negli antichi scrittori, sì per le descrizioni che per la terminologia; di che avremo più d'una prova. Ma non può riuscirvi il sistema opposto.

Per maggior chiarezza apportiamone fin d'ora qualche esempio: *a*) È certo che S. Teresa, descrivendo l'orazione, che essa chiama di quiete, non ha voluto parlare solamente d'un ricordo di Dio, o d'un

concetto elevato della Divinità. Questo è un fatto che corre agli occhi. E bene, se non si adotti la nostra tesi, si è ridotti a negarlo (vedi le citazioni). Parimente si provi pure a leggere la B. Angela di Foligno, e si tenti, se vi si riesce, ad interpretare le sue visioni altrimenti che come una conoscenza sperimentale!

b) Ma inoltre allora converrebbe dire che un gran numero di scrittori abbia avuto torto a distinguere due specie di contemplazioni, l'acquisita e l'infusa. Perchè infatti impacciarsi con questi dotti vocaboli, se tra queste due cose non v'è altra differenza che dal meno al più?

4° Vedremo più avanti, che si dà una visione intellettuale di Gesù e dei santi (c. XX), che fa conoscere la loro presenza, ma senza manifestare alcuna forma materiale. Per analogia dunque dobbiamo ammettere, che si dà anche una conoscenza sperimentale e intellettuale della presenza di Dio.

5° Se si ammette che la contemplazione mistica non differisce dallo stato ordinario che per la vivacità dei lumi e dell'amore, è poi una contraddizione il dire che vi sono alcuni stati mistici molto deboli e che appena si scorgono. E pure gli scrittori li ammettono.

6° Abbiam visto (18) che quando un'anima comincia a ricevere le grazie mistiche in modo visibile, sente meraviglia ed anche turbamento. Ed invece dovrebbe avvenire il contrario, se il sistema che io combatto fosse il vero. « Se il fondo dello stato mistico, dice uno scrittore recente, non fosse che una conoscenza ed un amore di Dio sentiti con una intensità più o meno vivace, non si vede che cosa mai potrebbe inquietare le anime guidate per queste vie. Poichè, essendo questi effetti buoni in se stessi, non possono portare il turbamento nella coscienza. Un'anima che li sente, ne è felice e si sente più attirata verso Dio; e questo non può far altro che fortificarla ed inspirarle fiducia » (L'abbate Caudron, *Revue du Clergé français*, 1° giugno 1906). Ciò che arreca meraviglia e turbamento, è il sentire che si entra in un mondo veramente nuovo. E questo è quello che atterrisce certi direttori, che altrimenti non avrebbero alcuna obiezione.

20. — Questione. Noi possiamo concepire che una persona non sperimenti mai la presenza sentita, di cui parla la tesi; ma che abbia nondimeno lumi vivissimi sopra certi misteri della religione, come, per es., sopra l'Incarnazione, la Redenzione, l' Eucaristia, e che ne

derivi in essa un amore ardentissimo. In tal caso potrebbe dirsi, che questa persona sia nello stato mistico quando riceve questi favori?

21. — Risposta. No, se questi lumi non siano rivelazioni propriamente dette. Ciò discende come conseguenza dalla nostra definizione degli atti mistici (c. I, **1**); secondo la quale non può darsi questo nome a quegli atti, che differiscono solo per l'intensità da quelli, che tutti riescono a produrre.

Tutto al più, quest'orazione indicata meriterebbe il nome d'ordinaria quanto alla specie, e di straordinaria quanto all'elevazione; perchè è una via eccellente, eminente, ma diversa da quella, che è descritta da S. Teresa e dalla sua scuola.

E questa via è frequente, o anche si dà veramente nella pratica? Questa questione non può sciogliersi a priori; ma bisognerebbe osservare i fatti. E questo esigerebbe ricerche numerose e difficili, alle quali niuno fin qui ha mai pensato.

CITAZIONI (1)

§ 1. — Testi nei quali si parla esplicitamente dell'orazione di quiete; e nei quali si dice che vi si sente realmente la presenza di Dio.

22. — S. Teresa (2):

1° « È impossibile per l'anima, in questi felici momenti, di dubitare della *presenza* di Dio *in lei*. Questa pura luce non si oscura se non quando dopo l'anima ricade nelle sue colpe e nelle sue imperfezioni; allora ella si spaventa di tutto, e questo timore le è salutevole » (*Vita*, c. XV).

2° Essa racconta ciò che sperimentava a venti anni, prima della sua conversione ultima: « Nostro Signore si degnava di accordarmi a certi intervalli, e per un tempo brevissimo, *le primizie del favore*, di cui son per parlare [la quiete]..... Qualche volta, nel mezzo d'una lettura, io era improvvisamente colta dal *sentimento della presenza di Dio. M'era assolutamente impossibile di dubitare che egli non fosse al di dentro di me*, o che io non fossi tutta inabissata in lui. Quella non era una visione; è, credo, ciò che si chiama teologia mistica » (*Vita*, c. X) (3).

3° « Questo gran Dio vuole che l'anima intenda che *egli è presso di lei*..... Egli vuole che noi sentiamo gli effetti della sua *presenza* » (*Vita*, cap. XIV).

---

(1) Ricordiamo che si può rimandare a più tardi la lettura delle citazioni (seconda prefazione).

(2) Se alcuno negasse che questi testi stabiliscono la tesi, sarebbe obbligato di prendere in senso stravolto ed improprio una espressione che vi si trova ripetuta: *sentir la presenza di Dio*; e bisognerebbe vedervi solo l'indicazione di movimenti affettivi, per es. di gioia, di soavità, di amore, ecc. Ma se il pensiero della Santa fosse stato veramente questo, ed essa avesse parlato in un modo tanto poco naturale, ciò avrebbe dovuto finalmente apparire dal contesto; ed essa non ci direbbe (vedi 7°): « Questa soavità differisce dalla devozione »; nè paragonerebbe l'anima al santo Simeone (vedi 6°). Ed infatti questi *sapeva*, per un lume speciale, che il Figlio di Dio era realmente tra le sue braccia, e non lo argomentava da una semplice impressione di dolcezza.

(3) Ho visto dei lettori imbarazzati per quest'ultima frase, che non pareva loro corretta. Pare infatti che la Santa non avrebbe dovuto dire che uno stato dell'anima *è* della teologia, ma che *si studia* in teologia.

Ed in fatti la Santa non ha voluto dire altra cosa, ma essa l'esprime con un linguaggio d'altri tempi, preso dalla scolastica. I moderni parlano diversamente. Essi concepiscono ciascuna scienza obiettivamente, come un gruppo di verità affidate ad un trattato scritto, e perciò fanno astrazione dagli spiriti che vi si applicano. Al contrario, gli scolastici consideravano ciascuna scienza soggettivamente, quale essa si trova nel pensante; e la definivano come un *abito*, uno stato dello spirito. E nel secolo XVII si parlava ancora in questo modo.

derivi in essa un amore ardentissimo. In tal caso potrebbe dirsi, che questa persona sia nello stato mistico quando riceve questi favori?

21. — Risposta. No, se questi lumi non siano rivelazioni propriamente dette. Ciò discende come conseguenza dalla nostra definizione degli atti mistici (c. I, **1**); secondo la quale non può darsi questo nome a quegli atti, che differiscono solo per l'intensità da quelli, che tutti riescono a produrre.

Tutto al più, quest'orazione indicata meriterebbe il nome d'ordinaria quanto alla specie, e di straordiuaria quanto all'elevazione; perchè è una via eccellente, eminente, ma diversa da quella, che è descritta da S. Tercsa e dalla sua scuola.

E qnesta via è frequente, o anche si dà veramente nella pratica? Questa questione non può sciogliersi a priori; ma bisognerebbe osservare i fatti. E questo esigerebbe ricerehe numerose e difficili, alle quali niuno fin qui ha mai pensato.

CITAZIONI (1)

§ 1. — Testi nei quali si parla esplicitamente dell'orazione di quiete; e nei quali si dice che vi si sente realmente la presenza di Dio.

22. — S. Teresa (2):

1° « È impossibile per l'anima, iu questi felici momenti, di dubitare della *presenza* di Dio *in lei*. Questa pura luce non si oscura se non quando dopo l'anima ricade nelle sue colpe e nelle sue imperfezioni; allora ella si spaventa di tutto, e questo timore le è salutevole » (*Vita*, c. XV).

2° Essa racconta ciò che sperimentava a venti auni, prima della sua conversione ultima: « Nostro Signore si degnava di accordarmi a certi intervalli, e per un tempo brevissimo, *le primizie del favore*, di cui son per parlare [la quiete]..... Qualcbe volta, nel mezzo d'una lettura, io era improvvisamente colta dal *sentimento della presenza di Dio. M'era assolutamente impossibile di dubitare che egli non fosse al di dentro di me*, o che io non fossi tutta inabissata in lui. Quella non era una visione; è, credo, ciò che si chiama teologia mistica » (*Vita*, c. X) (3).

3° « Questo gran Dio vuole che l'anima intenda che *egli è presso di lei*..... Egli vuole che noi sentiamo gli effetti della sua *presenza* » (*Vita*, cap. XIV).

---

(1) Ricordiamo che si può rimandare a più tardi la lettura delle citazioni (seconda prefazione).

(2) Se alcuno negasse che questi testi stabiliscono la tesi, sarebbe obbligato di prendere in senso stravolto ed improprio una espressione che vi si trova ripetuta: *sentir la presenza di Dio*; e bisognerebbe vedervi solo l'indicazione di movimenti affettivi, per es. di gioia, di soavità, di amore, ecc. Ma se il pensiero della Santa fosse stato veramente questo, ed essa avesse parlato in un modo tanto poco naturale, ciò avrebbe dovuto finalmente apparire dal contesto; ed essa non ci direbbe (vedi 7°): « Questa soavità differisce dalla devozione »; nè paragonerebbe l'anima al santo Simeone (vedi 6°). Ed infatti questi *sapeva*, per un lume speciale, che il Figlio di Dio era realmente tra le sue braccia, e non lo argomentava da una semplice impressione di dolcezza.

(3) Ho visto dei lettori imbarazzati per quest'ultima frase, che non pareva loro esatta. Pare infatti che la Santa non avrebbe dovuto dire che uno stato dell'anima *è* della teologia, ma che *si studia* in teologia.

Ed in fatti la Santa non ha voluto dire altra cosa, ma essa l'esprime con un linguaggio d'altri tempi, preso dalla scolastica. I moderni parlano diversamente. Essi concepiscono ciascuna scienza obiettivamente, come un gruppo di verità affidate ad un trattato scritto, e perciò fanno astrazione dagli spiriti che vi si applicano. Al contrario, gli scolastici consideravano ciascuna scienza soggettivamente, quale essa si trova nel pensante; e la definivano come un *abito*, uno stato dello spirito. E nel secolo XVII si parlava ancora in questo modo.

4° « Già l'anima, prendendo il suo volo, si eleva a poco a poco al disopra della sua miseria, e già Dio le dà *qualche conoscenza della felicità della gloria* » (*ibid.*). — Non si vede che significato potrebbe avere quest'ultima frase, se non si trattasse d'un possesso reale di Dio e perciò d'una presenza sentita.

5° « Da che cominciai ad avere un poco d'orazione soprannaturale, intendo dire di quiete, procurai d'allontanare dal mio pensiero ogni oggetto corporale... Mi pareva di *sentir la presenza* di Dio, *ciò che era vero*, e mi studiava di tenermi raccolta in lui » (*Vita*, c. XXII) (1).

6° « È una pace profonda, un perfetto riposo di tutte le sue facoltà in cui entra l'anima, diciamo meglio, in cui il Signore (2) la fa entrare con la *sua presenza*, com'egli fece col giusto Simeone. *L'anima comprende*, ma in altro modo che essa non potrebbe fare per *l'inframmessa dei sensi esterni*, che *ella è già allato al suo Dio*, e che, per poco che ella gli si avvicinasse ancora, diverrebbe, per l'unione, una medesima cosa con lui..... Come il Bambino stesso fece conoscere al santo Simeone chi egli era, così Dio si rivela all'anima ed essa lo riconosce, sebbene ciò avvenga con minore chiarezza..... Essa vede che è nel regno, o almeno *allato* al divin Re che deve donarglielo... L'intelletto e la memoria conservano abbastanza libertà per pensare a Colui che dona loro un accesso sì intimo *presso* di sè... Coloro che sono in questa orazione..., trovandosi *vicinissimi* a Dio, comprendono che al minimo segno essi l'intenderanno e saranno intesi da lui. Essi sono *nel palazzo, presso* il loro Re, e vedono che egli comincia a metterli in possesso del suo reame » (*Cammino*, c. XXXIII).

7° « Quest'amicizia [dello sposo divino] diffonde una soavità così grande nell'interno dell'anima, che le fa *vivamente sentire* che il Signore le è *molto vicino*. *Questa soavità differisce dalla devozione*... Io la chiamo orazione di quiete o di riposo, a cagione della calma che mette in tutte le potenze dell'anima, e che è tale che le pare di *possedere Dio* tanto quanto ella possa desiderarlo..... Ella non vede punto questo adorabile maestro che la istruisce; *sa* solamente con certezza che *egli è con lei* » (*Frammento sopra il Cantico dei Cantici*, c. IV).

8° *Seconda Lettera al P. Rodrigo Alvarez*. La Santa vi espone questa

(1) Nella *Vita*, c. XXVII, v'è un passo, che qui non trascrivo, sebbene, a prima vista, sembri favorevole alla tesi. Si tratta dell' « orazione d'unione o di quiete ». In realtà la Santa parla probabilmente di quel che avviene, non *durante* questi stati, ma negl'intervalli che li separano. È una devozione più viva, che manifesta *indirettamente* la presenza di Dio: « L'anima comprende che alcuno la ascolta, *a cagione degli effetti interiori* della grazia che sente, per mezzo d'un amore ardente, d'una fede viva, di fermi propositi e di una grande tenerezza spirituale... *Gli effetti soli* indicano la presenza di Dio ».

(2) Per ben comprendere alcuni tratti di S. Teresa, bisogna sapere che, traducendo *Nuestro Señor* per *Notre-Seigneur*, non si rende in francese la sfumatura esatta della frase spagnola. Se infatti il contesto non modifica il significato di queste frasi, la prima (cioè la spagnola), designa Dio medesimo, al modo stesso che *el señor*; mentre la seconda (cioè la francese), indica l'umanità di Gesù Cristo. Il P. Bouix non tiene conto di questa differenza nelle sue traduzioni.

teoria, cara a molti suoi predecessori, che tutti gli stati mistici sono fondati sopra l'esistenza *dei sensi spirituali*; con la quale parola si vuole indicare la facoltà di percepire *sperimentalmente* un essere spirituale. Vedi il capitolo seguente.

9° « Nell'orazione di quiete l'anima rassomiglia ad un bambino alla mammella ed a cui la madre porge il petto compiacendosi a distillargli il latte nella bocca... L'anima conosce, perchè così vuole il Signore, *che ella è con lui*... Essa è immersa in un felice e completo oblio di se stessa, per mezzo di questa fiducia... che Colui appresso al quale si trova adesso con tanta felicità, veglia su lei » (*Cammino*, c. XXXIII).

10° « L'anima gode gioie ineffabili di vedersi tanto *vicina* a Dio » (*Castello*, 4, c. III).

11° Riguardo alla condotta da tenersi quando si è privi per breve tempo dell'unione mistica:

« Quando il fuoco, di cui brucia ordinariamente la volontà, non è acceso *e non si sente Dio presente*, deve farsi quanto dipende da sè per cercarlo, ad esempio dello Sposo dei Cantici; bisogna, come S. Agostino nelle sue *Confessioni*, domandare alle creature colui che le ha fatte. Ecco quel che nostro Signore vuol da noi. Non ce ne stiamo dunque là come stupide, e non perdiamo il tempo ad aspettare questa contemplazione perfetta, alla quale si è degnato d'innalzarci una volta; perchè nei principii potrà avvenire che scorra un anno o anche più anni, senza che ci accordi di nuovo questo favore » (*Castello*, 6, c. VII).

12° Parlando di uno stato che è lontano dall'estasi, ma che sopravviene nella sesta mansione, in mezzo alle occupazioni, « quando l'anima meno vi pensa, e che anzi neppur pensa a Dio »:

« L'anima intende che il suo Sposo è *presente*, ma che egli non vuol manifestarsi per modo da lasciarla goder di lui. Essa se ne lagna con parole piene d'amore » (*Castello*, 6, c. II).

23. — Il P. Baldassarre Alvarez, parlando della quiete:

« Quando Dio chiama a questa orazione, è sua volontà come suo buon piacere, che l'anima si eserciti, durante questo tempo, non a desiderare nè ad aspettarsi rivelazioni, ma a *riconoscere la sua divina presenza*, e a produrre davanti a lui affetti » (*Vita*, c. XLI, seconda difficoltà).

24. — S. Francesco di Sales:

« L'anima, in questo dolce riposo, gode del delicato sentimento della *presenza* divina » (*Tr. dell'amor di Dio*, lib. VI, c. VIII).

« L'anima che è in quiete davanti a Dio sugge insensibilmente la dolcezza di questa *presenza*, senza discorrere... Essa rimira con sì dolce vista il suo Sposo *presente*, che i discorsi le sarebbero inutili... L'anima non ha alcun bisogno, in questo riposo, della *memoria*, perchè ha *presente* il suo Amante. Non ha più bisogno dell'*immaginazione*, perchè qual bisogno v'è di rappresentarsi in immagine, sia esterna, sia interna, colui di cui si gode la *presenza*?..... O Dio eterno, quando, per la vostra dolce *presenza*, voi spandete gli odorosi profumi nei nostri cuori... la volontà, come l'odorato

spirituale, restano dolcemente obbligati a *sentire*, senza accorgersene, il bene incomparabile d'avere il loro Dio presente » (*ibid.*, c. IX).

25. — Il Ven. Lodovico da Ponte (*Vita del P. Baldassarre Alvarez*). Il P. da Ponte passa in rassegna i differenti gradi d'orazione mistica, e non vi vede che lo svolgimento d'*una medesima grazia* denotata con nomi diversi. Ed aggiunge:

« Questo modo d'orazione è detto specialmente *orazione della presenza di Dio*, perchè allora l'anima, rischiarata da luce divina, vede, *senza alcun ragionamento*, Dio talmente *presente* a lei o dentro di lei, che le sembra di *sentire* Colui al quale essa parla, e davanti al quale si trova. Ed è così che S. Paolo dice di Mosè: Trattava con l'Invisibile come se lo vedesse » (c. XIV).

25*bis*. — Alvarez de Paz:

1° Sopra la quiete: « L'anima si vede *presso* di Dio: si vede amata e stimata, oggetto d'una provvidenza speciale qual figlia carissima..... In questo grado, la conoscenza di Dio *presente* che s'occupa dell'anima, non può chiamarsi che ombra invece di luce, se si paragona alla grande chiarezza dei gradi seguenti... L'anima comprende come per esperienza ciò che prima non conosceva che per fede, cioè che essa è vista da Dio, ed amata teneramente da lui: *affatto presso* di colui che è pronto a beneficarla e ad esaudirla. Così essa gode e si riposa, come il bambino che, dopo aver pianto, è accolto tra le braccia della madre, e può suggerne il latte » (*De inquis. pacis*, lib. V, p. III, c. IV).

2° Arrechiamo fin d'ora questo testo sopra l'unione piena: « È un dono molto prezioso, col quale Dio si manifesta nel fondo e nell'intimo dell'anima, con una luce *vivissima*; ei si mostra *presente*, riguardando quest'anima ed amandola teneramente... Lo spirito lo conosce ora come un certo tutto in cui ogni cosa è bene, ed ora in quanto ha una o più perfezioni particolari » (*ibid.*, c. V).

26. — S. Alfonso Rodriguez, parlando di se stesso: « Questa persona suole esercitarsi alla presenza di Dio in tre modi. Il primo è per via di memoria... Il secondo è per via d'intelletto. L'anima conosce, senza alcun discorso (perchè ha già oltrepassato questo grado), che Dio è in lei. Per questa notizia, essa *sente la presenza* di Dio in sè, facendole Dio la grazia di comunicarlesi in tal modo. Questo *sentimento della presenza* di Dio non è già ottenuto per via d'immaginazione; ma in lei è una certezza ricevuta dall'alto; è una certezza *spirituale* e *sperimentale*, che Dio è nell'anima ed in qualunque luogo. Questa presenza di Dio si chiama *presenza intellettuale*. D'ordinario essa dura molto tempo; più si avanza nel servizio di Dio, e più questa presenza è *sentita e continua*, comunicandosi Dio ogni giorno più all'anima, se essa vi si dispone con una generosa mortificazione... Questa persona ha sperimentato molto spesso che, senza alcuna ricerca da sua parte, anzi senza che neppure vi pensasse, questo supremo Signore si è posto sensibilmente davanti a lei, come un uomo si collocherebbe in un subito davanti a un altro, senza che questi se ne avvedesse, ecc. » (*Vita* di S. Alfonso secondo le sue memorie, n. 40. — Citato anche dal P. Nonet, *La condotta dell'uomo d'orazione*, lib. IV, c. VI).

27. — Il R. P. Lallemant:

« Quando, dopo un lungo studio della purità del cuore, Dio entra in un'anima e *vi si mostra scopertamente col dono della sua santa presenza*, l'anima si trova così lieta di questo nuovo stato, che le pare che [prima d'allora] non aveva mai conosciuto nè amato Dio » (*Dottr. spir. 7° princ.*, art. II, § 1).

28. — Il P. Nouet (*La condotta dell'uomo d'orazione*):

Dopo aver parlato della presenza *attiva* di Dio, che dipende « in qualche modo dall'industria e dalla volontà dell'uomo », aggiunge che vi è « una presenza di Dio *passiva*, ma passeggera, e una presenza di Dio abituale e di stato. Quanto alla *presenza* passeggera, quando l'anima ne è favorita, ciò non è nè per sua scelta, nè per opera sua, ma per una luce soprannaturale che le viene infusa quando ella meno vi pensa. Qualche volta entrando in orazione o in qualche altro esercizio, con aridità e noia, dopo aver sofferto questa pena, si accorge all'improvviso che lo sposo è *presente*, e questa presenza, di cui essa ha grande certezza, le cagiona un amoroso e rispettoso tremore... Spesso questa vista la tiene in un'amorosa ammirazione, e spesso anche le sue potenze si ristanno comprese come d'un dolce sonno, nel quale essa gusta delizie incredibili... Da ciò si vede quanto è desiderabile questa visita dello sposo, ancorchè non durasse che un quarto d'ora; ma quando essa è stabile e per modo di abito, è molto più preziosa.... Questa presenza [passeggera o no] avviene, *accorgendosi, sentendo*, e conoscendo con certezza che *Dio è nell'anima* e che l'anima è in Dio » (lib. IV, c. VI).

29. — Scaramelli (*Direct. mist.*, tr. 3):

« Orazione di *quiete* infusa altro non è che una certa quiete, riposo e soavità interna, che nasce dal più intimo e dal più profondo dell'anima, e talvolta trabocca nei sensi e potenze corporali, originata dall'esser l'anima *posta appresso Dio, e dal sentire la sua presenza*. Non pensi il lettore che questo grado d'orazione provenga da qualche atto *semplice di fede*, prodotto con gli aiuti della grazia ordinaria, per cui l'anima creda che Iddio le è presente; perchè questo, come è manifesto, e si prova con l'esperienza, non potrebbe produrre i grandi effetti di quiete, di soavità e di pace, che abbiamo accennati. Questo proviene dal dono della sapienza, che pone l'anima appresso Dio, *rendendoglielo* con la sua luce *presente*, e fa ch'ella non solo *creda, ma senta con sensazione spirituale dolcissima la di lui presenza* » (n. 26).

« Da questo *sentire Iddio presente* nasce una gran quiete, una gran pace, un molto soave diletto, il quale sorge dal più intimo dell'anima, cioè da quel luogo in cui *fa* Iddio *sentire all'anima la sua dolce presenza* » (n. 28).

Per riconoscere se un'anima ha questa orazione, avverte il direttore che « osservi... se l'anima conosce Iddio *presente* con una certa *cognizione*

sperimentale, che le fa *sentire e saporeggiare la di lui presenza*, e senza alcuna sua fatica sente quiete, riposo e pace interiore nelle potenze spirituali almeno. Se questo accade, sarà già essa elevata da Dio a questo grado d'orazione » (n. 32).

30. — Il R. P. Roussean (domenicano del secolo XVIII), parlando del primo grado di contemplazione infusa:

« La mauiera di fare orazione in questo grado e negli altri seguenti, è di trovarsi in *una certa presenza* di Dio molto semplice ed elevata al di sopra d'*un'altra presenza* di Dio, ove i principianti si trovano qualche volta » (lett. XX).

31. — Il R. P. de Clorivière, nel descrivere l'orazione di quiete:

1° « Quando l'anima si presenta all'orazione, ancorchè vi venisse col proposito di occuparsi in qualche soggetto particolare, si trova subito, senza che sappia come, *raccolta* dentro se stessa, *con un dolce sentimento della presenza* di nostro Signore. È vero che questo sentimento non ha nulla di ben distinto: ma *la pace* e la dolcezza che l'accompagnano persuadono l'anima che colui, che ella ama, *è vicino*... che *viene egli stesso* per darle testimonianza del suo amore, e che ella non deve allora pensare che a goder la felicità che le è offerta ». L'anima è allora « come un bambino mezzo addormentato sopra le ginocchia della madre, che, stretto al seno di lei, senza quasi alcun movimento di labbra..., riceve il latte che stilla dolcemente nella sua bocca, e diviene suo alimento. S. Teresa e S. Francesco di Sales si servono di questa comparazione... Tale è la disposizione dell'anima nell'orazione di quiete, sentendo, sebbene in modo confuso, che lo Sposo celeste si degna, in qualche maniera, di *prenderla tra le sue braccia*. Ella osa aspirare ad una unione più intima ancora, o piuttosto è lo Sposo stesso che le inspira al cuore questo desiderio... Ella non fa allora, nè può far altro, che godere del bene che possiede » (*Considerazioni*, ecc., p. II, c. XXXIII).

2° Tuttavia « le potenze dell'anima non si trovano sempre nel medesimo grado di assopimento. Qualche volta la memoria resta libera con l'immaginazione... La volontà sola gode la dolcezza della *presenza* dello Sposo. Avviene anche *abbastanza spesso* che essa lo fa d'un modo poco percettibile. Il Signore non fa sentire allora la sua *presenza* che alla punta o sommità della volontà, in ciò che questa facoltà ha di più spirituale. La sua operazione si svolge nel più intimo dell'anima, che ne ha solo una *debole conoscenza*; ma questa conoscenza, ancorchè debole, basta, quando l'anima è fedele e coraggiosa, per mantenerla nella calma..... Spesso avviene che il Signore, tocco dai desiderii segreti dell'anima e dalla pazienza con la quale ella l'attende, venga *egli medesimo* a consolarla, e la faccia entrare in un riposo più profondo, per un nuovo *sentimento della sua presenza*, il qual sentimento, innalzandosi dal fondo dell'anima, come dal santuario nel quale risiede, si spande in tutte le potenze, e qualche volta trabocca sino ai sensi esterni. Che se poi piaccia al Signore di tenersi sempre nascosto, allora darà all'anima la forza di sopportare questo stato penoso, e farà ch'essa ne tragga i più grandi vantaggi. Questa prova, lungi dall'abbattere l'anima, non farà che aumentare il desiderio ch'ella ha di unirsi a lui: essa confesserà la sua fiacchezza, e lo scongiurerà a venire in aiuto della sua impotenza, e " di tirarla dietro a lui, affinchè essa corra agli odori dei suoi profumi ,, (*Cant.*, I, 3) » (*ibid.*, c. XXXIV).

3° Si posseggono un certo numero di documenti, nei quali il R. P. de Clorivière descrive la sua orazione, a partir dall'età di trent'anni. In essi si vede che la quiete, di cui ha parlato qui sopra, era il suo stato ordinario. « Appena si mette a pregare, si trova raccolto e penetrato dal *sentimento intimo della presenza di Dio* ». Questa orazione « gli pare venir dall'alto, ed essere molto al di sopra dei suoi sforzi » (*Storia* del R. Padre de Clorivière, pel R. P. Giacomo Terrien, 1891, lib. I, c. V, e lib. II, c. IV).

32. — M. Ribet:

« L'orazione di quiete è dunque un *sentimento della presenza* di Dio che nasce nel più intimo dell'anima, e nel quale la volontà si riposa e si diletta » (t. I, c. XII, n. 1).

« Ai primi gradini dell'orazione soprannaturale... Dio non rivela ancora che la *sua presenza* » (*ibid.*, cap. IX, n. 1). Parlando del grado più basso della contemplazione infusa: « Quando Dio vuole elevare un'anima alle comunicazioni mistiche, la distacca dalle cose esteriori, la rivolge, per così dire, tutta quanta al di dentro, e l'attira con un sentimento delizioso della sua *presenza* al più profondo di lei stessa... Secondo S. Teresa, questo concentrarsi soprannaturale dell'anima par che le dia sensi nuovi per *sentire e assaporare la presenza* di Dio, come ne ha degli esterni per *mettersi in relazione con le cose materiali* » (*ibid.*, c. XI, n. 1). — Lo stesso concetto è ripetuto in più luoghi.

33. — La Madre Teresa Couderc, fondatrice della Congregazione di N. S. del Cenacolo:

« Più si è uniti a Dio, e più si desidera questa unione... Ma che cosa è questo sapore di Dio? È più malagevole descriverlo, che sperimentarlo, quando la grazia lo dà. Si può dir nondimeno che esso è un dolce *sentimento della presenza di Dio e del suo amore*, che fa provare all'anima una grande felicità, e la raccoglie tutta in lui, tanto ch'ella prova pena a distrarsene... Io ho spesso bisogno di farmi violenza in ricreazione, per non lasciar apparire nulla... Ogni altro piacere, fuori di quello di *assaporare* Dio, mi diventa insipido » (*Storia della Congregazione*, pel P. Longhaye, p. 178).

34. — Il R. P. Dnblanchy:

« Senza definir qui la contemplazione straordinaria, che appartiene alla mistica, indicheremo le due note caratteristiche, che la distinguono dalla contemplazione od orazione comune: 1° un sentimento affatto intimo... d'una *presenza specialissima* di Dio... 2° una sospensione, completa o solo parziale (1), degli atti dell'intelletto, della memoria, dell'immaginazione,

(1) Per sospensione parziale, bisogna intendere qui quella che impedisce solamente in parte le distrazioni.

e dei sensi esteriori, che potrebbero impedire la volontà di godere in una pace perfetta, di questa ineffabile *presenza* divina.

« Qualunque orazione o contemplazione, che non è accompagnata da queste due note caratteristiche, *qualunque sia la sua perfezione*, e qualunque siano i suoi effetti, non va al di là dell'orazione ordinaria o acquisita » (*Dizionario di teologia* di Vacant, alla parola *Ascetica*, col. 2041).

Nel medesimo dizionario, il canonico Lejeune ammette la nostra tesi alla parola *Contemplazione*.

L'abate Gombault parla della medesima in un articolo di mistica pubblicato nella *Science Catholique* (1° dicembre 1907). Eccone la conclusione: « Questa conoscenza *sperimentale* della *presenza* divina nell'orazione mistica è così chiaramente affermata da tutti i contemplativi, che è inutile dimostrarla coi testi » (p. 35).

Vedi anche diverse citazioni nel capitolo seguente.

Quanto agli stati inferiori all'estasi, mi servo soprattutto dei testi di S. Teresa e dei suoi successori; e ne ho dichiarato il motivo nel c. xxx, 2 e 2*bis*, dando un sunto della storia della mistica.

§ 2. — Testi, nei quali si parla degli stati mistici nel loro complesso, senza distinguere i loro gradi. Essi si applicano dunque implicitamente alla quiete.

34*bis*. — Taulero:

« Dopo che l'uomo s'è interamente liberato da ogni attacco alle cose interne ed esterne, ed ha imparato a non ritrarre più fiducia che dal suo niente, allora nulla gl'impedisce di rivolgersi verso questo bene puro e semplicissimo, che è Dio buonissimo e onnipotente. In questa unione... l'uomo non raggiunge Dio per mezzo d'immagini o di meditazioni, nè per mezzo d'un lavoro superiore dello spirito, nè come un gusto o un lume. Ma nel suo interno riceve *veramente lui medesimo;* e in un modo che sorpassa molto ogni sapore, ogni luce degli esseri creati, ogni ragione, ogni misura, ogni intelligenza » (*Instituzioni*, c. xxvi).

34*ter*. — Walter Hilton. Parla dell'unione con Gesù; ma il contesto indica che si tratta della Divinità:

« L'anima vede che il suo amore verso di sè non è nulla; ella desidera il suo amore verso di lui; e questo solo può soddisfarla. Perciò essa desidera e chiede che l'amore di Dio la tocchi con la sua luce fortunata, che, per la sua graziosa *presenza*, essa possa vederlo un poco, perchè allora l'amerebbe. E così viene il dono di Dio, *che è Dio*... V'è una grazia speciale, il tocco spirituale della graziosa *presenza*, che è il carattere particolare del suo amore perfetto. Poichè negli amanti imperfetti l'amore opera come da lontano; ma negli amanti perfetti l'amore opera *da vicino*... Ogni anima ragionevole dovrebbe desiderare con tutte le forze di appressarsi a Gesù, e di essergli unita per mezzo del sentimento della sua *presenza* graziosa e invisibile. Come è essa sentita questa *presenza?* È più facile sperimentarlo che descriverlo... Io credo che nulla possa riempir di gioia l'anima di chi ama Gesù fuori della sua graziosa *presenza;* quale egli la manifesta ad un'anima pura... L'anima crede che *tocca* Gesù, e per virtù di questo *tocco* inesprimibile essa diviene perfetta e stabile » (l. II, p. III, c. iv, v, xi, xiv).

35. — Gersone (*Sopra il Magnificat*):

Esso dichiara la *sapientia christianorum*, di cui parla Dionigi Mistico: « Rimane una difficoltà, ed è la sola. Bisogna dichiarare come *si sperimenti* l'unione [con Dio]. Possiamo dire che questa *unione sperimentale* è una *percezione* semplice e attuale di Dio, che proviene dalla grazia santificante, la quale comincia qui in terra, e si compie in cielo con la grazia perfetta. È dunque un saggio della gloria e un pegno della felicità eterna... Così si arriva ad una definizione esatta, condensata, della *teologia mistica*, dicendo: — È una *percezione sperimentale di Dio* » (Tr. 7, cap. ii).

Vedi al capitolo seguente (45) un'altra definizione analoga del medesimo scrittore.

36. — Il Ven. Giovanni de Saint-Samson:

« La *teologia mistica*, presa nella sua essenza, non è altra cosa che Dio ineffabilmente *sentito* » (*Massime*, ediz. del P. Sernin, c. xxi).

37. — Filippo della Santa Trinità, descrivendo l'unione mistica in generale, che egli chiama il comincìamento della beatitudine celeste:

1° « Gli uomini perfetti trovano in terra questo cominciamento nell'unione intima con Dio, che loro dà insieme *una cognizione sperimentale della sua presenza* e un amore che ne gioisce » (*Summa*... pars III, tr. 1, disc. 1, a. 5).

2° « L'unione attuale fruitiva (1) è l'effetto o l'atto della carità, non di quella che tende a Dio *assente*, ma di quella che aderisce a Dio *presente;* il primo atto sarebbe solo di desiderio; il secondo è di gustare e di fruire » (p. III, tr. 1, a. 4).

38. — Due visioni della Ven. Marina d'Escobar:

1° Visione della scala divina: « Un giorno vidi una scala che partiva dal petto di Gesù Cristo, presente in cielo, e che discendeva fino alla terra. In alto essa era strettissima, e in basso molto larga. Io procurai di distogliere la mia attenzione, temendo d'essere illusa dalla mia immaginazione; ma quanti più sforzi io faceva, più Dio insisteva per obbligarmi a vedere. Questa scala pareva di oro purissimo; i suoi scaglioni erano risplendenti; ed io compresi che *essa rappresentava il cielo*. Una moltitudine di angeli saliva e discendeva per quei gradini, ed altri l'attorniavano. Tutti i gradini erano coperti dalle anime dei beati; dappertutto, in basso,

(1) Un grandissimo numero di scrittori danno all'unione mistica il nome di unione fruitiva. Con ciò essi vogliono indicare che si gode di Dio e della sua presenza, e vogliono notare che ciò non è solamente un'unione di volontà e d'amore.

in mezzo e in alto. Tutte godevano di Dio secondo i proprii meriti..... *Presso il gradino inferiore,* io vidi anche delle anime, in buon numero, *che vivono ancora sulla terra*, e che, per mezzo della contemplazione, *godono di questi beni eterni, nella misura possibile qui in terra.* V'erano più donne che uomini » (t. I, l. III, c. XI, § 5, anno 1622).

2° Visione del banchetto: « Di subito fui trasportata alla Gerusalemme celeste, ove vidi delle mense apparecchiate dai santi angeli, con una prestezza e destrezza ammirabili. Esse erano eleganti e risplendenti oltre ogni immaginazione. Gli eletti vi presero posto; e vidi in modo spirituale e misterioso, che il nutrimento offerto in questo festino era *Dio medesimo.* Un numero sterminato d'angeli e di anime beate ne attingevano la forza e la gioia. Osservai inoltre migliaia di particolarità che mi rapivano d'ammirazione.

« In particolare, notai che correvano sotto le mense de' piccolissimi animali, come de' cagnolini, belli e graziosi oltre ogni dire. Essi portavano tutti il nome dei loro padroni; come appunto un cagnolino (1), caro ad una regina, porta scritto nel collare che appartiene a questa principessa. Questi gentili cagnolini raccoglievano avidamente e con gran diletto i rilievi che cadevano dalla sacra mensa. Compresi in modo chiarissimo che era *Dio medesimo*, che, in certo modo, cadeva così sotto forma di briciole per nutrire e rallegrare questi belli animalucci.

« Terminata la festa, un angelo si mise a scacciare quei cagnolini. Ma la divina Maestà gli disse: " Fermati, angelo mio, non li costringere a partire; voglio che escano contenti ,,. L'angelo ubbidì volentieri, e adornò ciascun animale d'un monile e d'una corona, che accrebbero la loro bellezza. Allora vennero schiere di angeli, che presero ciascuno il lor cagnuolo nelle proprie braccia; tutti lieti li coprirono di carezze e li riportarono sulla terra.

« Io riguardava questo spettacolo con un misto di gioia e di meraviglia. Evidentemente Dio non s'era dato in cibo a veri animali. Ma io mi chiedeva se fossero anime reali, o una scena simbolica. Allora Dio, nella sua bontà, mi fece intendere che, con questo, aveva voluto mostrarmi le anime contemplative di questa terra, che mettono ogni loro impegno in piacergli, e che egli sostiene con un nutrimento celeste. Esse non sentono che una sola fame: quella di conoscere la divina Maestà; non hanno che nausea dei beni e delle soddisfazioni terrene. Iddio infinitamente misericordioso, che si lascia trovare da chiunque lo cerchi con tanta perseveranza, accorda loro in questa vita alcune briciole di consolazioni e delizie, di cui i beati godono in abbondanza nella patria. Queste anime d'orazione salgono così al cielo, in certo modo, per mezzo della loro contemplazione, poi ridiscendono in terra, quando i loro angeli custodi le riportano alle loro opere esterne, pel servizio di Dio. E queste opere, alla lor volta, fanno ad esse acquistare nuovi meriti,

(1) *Perrillo de fulda*, cane da manicotto. [In spagnolo si dice: *perrillo de falda* (o *faldero*) un cagnuolo di piccola statura, di gambe corte, orecchi cadenti, pelo assai lungo e pendente.]

che procurano delle salite più numerose e più gloriose » (t. II, lib. II, cap. XXX).

39. — Antonio del Santo Spirito:

Ordinariamente « Dio è nascosto a chi ha la grazia abituale e la carità. Egli non può sperimentare nè sentire la *presenza* di lui, senza un favore speciale. Ma per mezzo di questa unione fruitiva Dio si manifesta agli spiriti ben purificati per modo, che essi sentono e gustano *immediatamente e sperimentalmente questa presenza* per la cognizione e l'abbraccio amoroso. In somma, l'unione attuale e fruitiva dell'anima contemplativa con Dio è una percezione *sperimentale* e *immediata* di Dio, prodotta nell'intelletto e nella volontà dalla *presenza reale* di Dio. Essa non è la visione beatifica; tuttavia lo spirito conosce la *presenza* divina, non per la sola fede, ma pel dono della sapienza, pel gusto e per l'esperienza » (Tr. IV, n. 10 e 11).

40. — Il R. P. Meynard:

Dopo aver detto che l'unione mistica spesso è chiamata unione fruitiva, sebbene sia inferiore a quella del cielo: « L'unione fruitiva è un sentimento vivo e profondo di Dio *presente in noi*... L'anima sa che *Dio è là, ed essa lo sente per la sua dolce esperienza;* è un principio della felicità del cielo » (Tr. II, n. 278).

41. — Il R. P. Matteo Rousset, domenicano:

« La cognizione sperimentale dell'abitazione e della *presenza* di Dio in noi è il *fondamento*, la ragione d'essere di ciò che si chiama la vita mistica. È una grazia impareggiabile: ed è una grazia poco comune, anche tra quelli che s'occupano di spiritualità; ed un gran numero di essi l'ignorano... E se qualche volta la sua esistenza è loro svelata, non meno meravigliati di Giacobbe che si destava dal suo sonno, essi potranno esclamare come lui: Veramente il Signore è qui, ed io l'ignorava » (*La dottrina spirituale*, t. II, lib. I, c. XV, ediz. del 1902).

41*bis*. — Il R. P. Roure S. J.:

« È nota la dottrina cattolica: nell'unione mistica, che è un'*apprensione diretta* di Dio, Dio opera immediatamente sull'anima per comunicarsi a lei; ed è Dio, *non una immagine di Dio*, non una illusione di Dio, che l'anima percepisce e raggiunge » (Rivista *Les Études* del 5 agosto 1908, p. 371).

§ 3. — Testi che descrivono uno stato, per lo meno, inferiore all'estasi.

42. — Il P. Baldassarre Alvarez (citato dal Ven. Lodovico da Ponte):

« Essendo entrato in orazione, ho *sentito la presenza* del Signore che era là in modo che non era *nè visto, nè immaginato*. Nondimeno *io lo sentiva* con più certezza e chiarezza che ciò che si vede o s'immagina..... Questo dà una pace e un contento sì grande, che pare che il Signore introduca l'anima nel suo regno... Pare, da una parte, che essa non conosca niente; e dall'altra, ella è così attenta che non può applicarsi ad altra cosa » (*Vita*, c. XV).

43. — S. Bernardo:

« Non crediate che questa compenetrazione del Verbo e dell'anima si faccia sentire per mezzo del corpo o dell'immaginazione..... No, questa unione è spirituale... Amante e amata, l'anima non sarà pienamente soddisfatta della manifestazione comune dello Sposo, che ce ne danno le creature; nè di quella, già meno frequente, che proviene da rappresentazioni interne e da sogni; ma le bisogna ottenere che, per un privilegio speciale, Dio discenda dal cielo nell'intimo del suo essere, nel centro del suo cuore; che ella possegga *presente* l'oggetto de' suoi desiderii, non in figure, ma per modo che la *penetri;* non in apparenza, ma in modo che faccia sentire la sua impressione... Non dico che allora ei si mostri qual è, sebbene ciò non sia in una maniera molto diversa. E neppure egli è presente in modo continuo, neppure alle anime piissime; nè a tutte è presente alla guisa medesima. S'intende che il gusto, che fa provare la *presenza* divina, varia secondo i differenti desiderii dell'anima, e che, secondo i diversi appetiti, il palato riceva diversa impressione dal sapore delizioso di questo cibo celeste » (*In Cant.*, Sermo XXXI, n. 6, 7).

Vedi anche un testo di S. Bernardo, nel c. XXV, **24.**

44. — Riccardo di S. Vittore, commentando questo verso del Cantico dei Cantici: « Nella notte, sul mio letticciuolo, ho cercato colui che amo, e non l'ho trovato », dipinge il desiderio della contemplazione, e dice incidentemente in che essa consista:

« Con ragione la Sposa dice che cerca tra le tenebre (quelle del suo spirito); perchè non gode pienamente dello Sposo, e non sente *la sua presenza.* È vero che egli è presente per essenza, e anche come oggetto del desiderio, poichè un tal desiderio [dovuto alla sua grazia] suppone la sua presenza; ma questa presenza non lo rende visibile. L'oscurità non è ancora scomparsa, la luce che ne *manifesta la presenza* non è ancora brillata. Perciò la Sposa si lamenta di questa notte; geme di dovervi cercar lo Sposo e di non trovarlo. Essa chiama la luce, la grazia che lo renderà pienamente *presente;* ella vuol esser vista da lui e vederlo. Questo favore sì grande, questo sentimento della *presenza* e della dolcezza spirituale è indicato da queste parole: Ho cercato colui che amo... Ahimè! Lo Sposo non si svela sempre immediatamente, quando noi lo cerchiamo e lo desideriamo. Egli differisce per far prova della nostra costanza, e per nostro bene; perchè quando una cosa ci è costata molta pena, l'amiamo più e la conserviamo con più cura; i desiderii soddisfatti troppo presto, s'indeboliscono; mentre invece gli altri vanno aumentando » (c. I).

45. — S. Geltrude (episodio della fontana):

« Un giorno, innanzi Prima (1), entrai nel cortile, e assisa presso la

(1) Era nel 1281, dal qual tempo la Santa fa datare quella che riguardava come la sua conversione. Aveva allora ventisei anni. Fu spesso in comunicazione con l'umanità di nostro Signore. Ma qui parla soprattutto della Divinità, come si vede da un testo di S. Bernardo, che essa cita, e dalle ultimo linee del capitolo.

vasca, godeva la bellezza di questo luogo. Esso mi dilettava per la limpidezza delle sue acque correnti, pel verde degli alberi circostanti, pel volo libero dei suoi augelli, specialmente delle colombe, infine soprattutto pel riposo tranquillo che si provava in questo luogo solitario. Mi chiesi allora, che cosa mi piacerebbe di aggiungere a questo soggiorno, perchè non gli mancasse alcun diletto. E pensava che mi bisognerebbe un amico (1) facile a trovare, affettuoso, attraente, che rendesse dolce la mia solitudine. Allora, mio Dio, fonte d'inestimabili piaceri, voi faceste che terminasse a voi questa meditazione, di cui, senza dubbio, voi eravate l'inspiratore. Voi mi faceste comprendere, che il mio cuore poteva divenire vostra dimora piena di vezzi. Per ciò bisognava che, con una giusta e continua riconoscenza, io facessi rifluire verso di voi la corrente delle vostre grazie, che queste acque mi ricordavano; bisognava che, come questi alberi, crescessi in virtù e mi schiudessi a buone opere. Infine come queste colombe, sdegnando la terra, doveva lanciarmi liberamente nelle regioni celesti, ove l'anima mia, spigliata dei sensi e de' mondani rumori, si darebbe tutta quanta a pensare a voi.

« Tutto il giorno ebbi pieno lo spirito di questi pensieri. La sera, prima di dormire, m'inginocchiai per pregare, e ricordai tosto quel tratto del Vangelo: Chi mi ama, osserverà i miei insegnamenti, e il padre mio l'amerà, e verremo a lui, e dimoreremo con lui (Giov., XIV, 23). E nel tempo stesso il mio cuore di fango sentì che *voi vi rendevate presente* in lui... Son già nove anni, e d'allora in poi, quante volte son rientrata nel mio interno, vi ci ho *ritrovato sempre;* voi non ve ne siete allontanato neppure un istante, eccetto una volta, per undici giorni... Ciò fu cagionato, credo, da una conversazione mondana... Vi bisognò, per ravviarmi, la vostra dolce umiltà e la vostra ammirabile carità, perchè io n'ero giunta a tal colmo di follia, che non badava alla perdita d'un tal tesoro: non ne provava alcun dolore, e non aveva il minimo desiderio di ritrovare il bene perduto. Ora non arrivo a comprendere, come mai il mio spirito potesse cadere in tanta stravaganza.

« Rendete d'ora in poi del tutto perfetta la mia unione con voi. Attiratemi tanto fortemente che, quando mi converrà occuparmi in opere esteriori, io non faccia che prestarmivi; e che, dopo averle compite nel miglior modo possibile, a vostra gloria, ritorni a gettarmi senza riserva nell'intimo del vostro essere, come l'acqua, a cui si è tolto l'ostacolo, si precipita impetuosa al profondo; che infine voi mi troviate così attenta alla vostra *presenza,* che voi vi diate premura di procurarmela; che, per questo mezzo, io giunga a tutta la perfezione » che m'è destinata (*L'araldo dell'amore divino,* lib. III, c. III. Vedi anche il c. XXIII).

(1) Più tardi, l'autore dell'*Imitazione di Cristo* dirà: « Quando Gesù è presente, tutto è dolce e niente sembra difficile; ma quando Gesù si ritira, tutto dà pena... *Voi non potete vivere felici senza un amico,* e se Gesù non è per voi l'amico per eccellenza, voi sarete sempre nella pena e nella tristezza » (l. II, c. VIII).

46. — La B. Margherita Maria:

Questo divin Salvatore mi disse « che voleva farmi una nuova grazia anche più grande di tutte quelle, che m'aveva già fatte; ed era di fare in modo che io non lo perdessi *mai* di vista, *avendolo sempre intimamente presente* (1): favore, che io riguardo come il colmo di tutti quelli, che ho ricevuti fino ad ora dalla sua infinita misericordia; giacchè da quel tempo ho avuto sempre questo divin Salvatore *intimamente presente*... Questa divina *presenza* inspira in me tanto rispetto, che, quando mi trovo sola, sono obbligata a prostrarmi con la faccia contro terra ed annientarmi, per così dire, alla *presenza* del mio Salvatore e del mio Dio..... Sperimento anche che tutte queste grazie sono accompagnate da una pace inalterabile, da una gioia interiore, e soprattutto da un desiderio sempre più ardente d'essere umiliata, annientata e oppressa da ogni sorta di patimenti, per divenire un po' meno indegna d'essere l'ultima delle schiave di Gesù Cristo » (seconda lettera al P. Rolin, t. II della seconda edizione di Paray, 1876, p. 323).

§ 4. — Presenza di Dio sentita nell'unione piena e negli stati seguenti.

47. — S. Teresa:

1° Sopra l'*unione piena*. « Dio si colloca *egli medesimo nell'interno* di quest'anima per modo che quando ella ritorna in sè, le è impossibile di dubitare, che *ella non sia stata in Dio e Dio in lei*. E questa verità le resta sì fermamente impressa che, quand'anche passasse molti anni senza essere elevata di nuovo a questo stato, non potrebbe nè dimenticare il favore ricevuto, nè *dubitare della sua realtà*... Io conosco una persona, la quale non sapeva che Dio fosse in tutte le cose per *presenza*, per potenza e per essenza, e che, dopo essere stata favorita della grazia di cui parlo, *lo credè nel modo più indubitato*. In vano uno di quei mezzo sapienti, cui ella domandò come Dio si trovasse in noi, e che non ne sapeva più di lei, prima ch'ella fosse stata illuminata, le rispose che Dio non era in noi se non per la sua grazia; ella non volle prestar alcuna fede alla sua risposta, *tanto era sicura della verità* » (*Castello*, 5, c. 1).

2° Sopra l'*estasi*. « L'anima si vede allora *appresso* Dio, e gliene resta una certezza sì salda, che non può ammettere il minimo dubbio sopra la verità d'un tal favore. Io mi trovava al principio in una tale ignoranza, che non sapeva che Dio fosse in tutti gli esseri. Ma poichè, durante questa

(1) Il testo non dice se si tratti della *presenza* della divinità o dell'umanità. È probabile che vi fossero ambedue. — Pare che questa grazia sia stata fatta alla Beata verso il tempo della sua professione. Essa ne parla nella *Vita* scritta da lei stessa, t. II, p. 371 (*Memoria* indirizzata al P. Rolin). Essa vi dice: « Io lo vedeva, lo sentiva vicino a me, e lo sentiva molto meglio che se l'avessi sentito coi sensi corporei ».

orazione, io lo trovava tanto *presente* all'anima mia, e la vista che io aveva di questa *presenza* mi pareva sì chiara, m'era assolutamente impossibile di dubitarne. Alcuni, non dotti, mi dicevano che egli vi si trovava solamente con la sua grazia. Ma persuasa del contrario, io non poteva arrendermi al loro parere, e ne provavo pena » (*Vita*, c. XVIII).

« Quest'anima [grazie all'estasi] si vede *presso* di Dio » (*Vita*, c. XIX).

[Sia nell'orazione d'unione, sia nei ratti] « il Signore unisce a sè l'anima, ma rendendola muta e cieca come S. Paolo al momento della sua conversione... L'estremo diletto, ch'essa gode di vedersi così *vicina* a Dio, sospende tutte le sue potenze » (*Castello*, 7, c. 1).

3° Nel *matrimonio spirituale*. « Purchè l'anima sia fedele a Dio, a mio parere, Dio non mancherà mai di darle questa vista intima e manifesta della sua *presenza* » (*Castello*, 7, c. 1).

Vedi anche parecchie citazioni del capitolo sull'estasi.

§ 5. — Della certezza che danno la quiete e l'unione piena.

48. — S. Teresa:

« Siccome in quel medesimo tempo si eran viste delle donne, vittime di grandi illusioni, cader nei lacci dello spirito delle tenebre, cominciai a provar dei timori quanto al piacere sì dolce, e talvolta irresistibile, che io provava nelle mie relazioni con Dio. D'altra parte, *specialmente finchè durava* l'orazione, io sentiva una *sicurezza interna grandissima* che queste delizie venivano da Dio. Vedevo inoltre che io diveniva migliore e più forte. Ma se m'avveniva di distrarmi per poco che fosse, *io ricadeva nei miei timori*. È *forse* il demonio, mi dicevo, che vuol farmi credere che la sospensione dell'intendimento è una buona cosa, e che vuole con ciò distogliermi dall'orazione mentale. Di più, il non potere nè pensare alla passione di nostro Signore, nè servirmi del mio intelletto, mi pareva, a cagione del mio poco lume, una perdita dannosa » (*Vita*, c. XXIII) (1).

(1) Questo avveniva nel 1555, quando la Santa ricominciò a ricevere le grazie mistiche. Essa aveva allora quarant'anni.

CAPITOLO VI.

SECONDO CARATTERE FONDAMENTALE DELL'UNIONE MISTICA: IL POSSESSO INTERIORE DI DIO: MODO IN CUI SI SENTE.

1. — I sensi spirituali. La prima tesi ci ha detto che, nell'unione mistica, si conosce sperimentalmente la presenza di Dio. Ora aggiungiamo, che questo è il risultameuto d'nna impressioue, d'una *sensazione* spirituale (1) d'un genere speciale.

Ma per ciò stesso sorge nna questione: questa sensazione spirituale può esscr ella paragonata a qualcuna delle cose già conoscinte, ad una o più di quelle sensazioni, con le quali accertiamo la *presenza* e la natura degli oggetti materiali? o al contrario si deve dire, che non vi è alcuna analogia con l'ordine naturale?

In altre parole, ha forse l'anima nostra dei *sensi spirituali intellettuali*, che abbiano una *certa somiglianza* coi sensi corporei, per modo che ella possa conoscere in un modo *analogo*, e in diverse maniere, la *presenza* dei puri spiriti, e, in particolare, la presenza di Dio? Ecco la qnestione che ora deve trattarsi. E con ciò il concetto che dobbiamo formarci degli stati mistici diverrà sempre più preciso.

2. — È manifesto che, per sensi spirituali, non s'intendono i **sensi immaginativi,** cioè la facoltà, che ha la nostra immaginazione d'*imitare* e di ricordarci i colori, i suoni, ecc.; perchè questo non sarebbe un mezzo di metterci realmente in relazione coi puri spiriti, ma tutt'al più con gli oggetti corporei, ossia coi simboli materiali

(1) Questa espressione obiarissima è usata dallo Scaramelli. Vedi le citaz. del capitolo precedente (**29**). Poco prima se n'era parimente servito il P. De la Réguera, che parlando di ciò che egli chiama la penetrazione (*illapsus*) di Dio nell'anima, la quale espressione egli riguarda come sinonima di unione mistica completa (n. 728), dice: « Qnesta unione contemplativa non consiste solamente nell'unione comune a tutti i giusti; ma vi aggiunge una *sensazione spirituale* e sperimentale di Dio, che è penetrato nell'anima. Su questo pnnto i mistici approvati e in genere *tutti gli scrittori* sono d'accordo, servendosi talora di termini equivalenti » (temo I, n. 795).

che rappresenterebbero questi spiriti. Si tratta d'una imitazione puramente intellettuale (1).

3. — Vi è una vista spirituale. Ciò si sa, anche senza aver studiato la mistica. Poichè la fede c'insegna, che la felicità eterna consisterà in *vedere* Dio. E, con questa parola, si vuole indicare un genere di conoscenze tale *che siamo portati istintivamente a paragonarlo alla vista corporale*. Altrimenti questa parola non avrebbe un significato preciso.

Parimente nel cielo gli angeli e i beati si *vedono*. Una quantità di similitudini che riguardano il cielo, son prese dalla luce, e perciò alludono alla vista. I demonî stessi si vedono e son visti.

4. — Vi è un udito spirituale, poichè i santi e i beati si parlano. È vero che per ciò essi non han bisogno di proferire dei suoni, e di usare un linguaggio determinato; e *basta che vogliano comunicarsi i loro pensieri*. Ma questa comunicazione può chiamarsi una parola, da parte di colui che la invia; e qnanto a colui che la riceve, può dirsi che egli *ascolta*.

Al modo stesso, Dio ha spesso parlato in una maniera intellettuale ai profeti e alle anime sante; e nel cielo, egli parla agli angeli, quando dà loro direttamente qualche ordine. E l'ascolteremo anche noi, giacchè l'amore obbliga ad entrar in relazione coi propri amici in ogni modo possibile. Quando gli eletti canteranno le sue glorie, Dio non vorrà certamente chindersi in un eterno silenzio.

5. — Vi è un tatto spirituale? Qui risponderanno i mistici, e affermativamente; almeno se si tratti di Dio; poichè, quanto agli angeli, ci mancano i dati.

(1) Si fanno dunque con questi sensi spirituali atti di pura intelligenza, ma di specie affatto differente da quella che osserviamo nell'ordine naturale; eccettuata nondimeno la conoscenza sperimentale che abbiamo degli atti delle nostre proprie facoltà.

Allo stesso modo l'intelligenza d'un angelo è capace di due operazioni di specie molto differente; poichè o intende una verità astratta, come p. es. una massima di morale o di filosofia; ovvero conosce sperimentalmente un oggetto esistente, per es. un altro angelo o nno dei suoi pensieri.

Noi non abbiamo frasi per esprimere queste due suddivisioni d'una medesima facoltà. La seconda, cioè la facoltà intellettuale sperimentale, si sarebbe forse potuta dire il *soprassenso*, che indicherebbe al tempo stesso, che essa ha analogia coi nostri sensi, ma che è di ordine superiore. Al contrario la parola *intelligenza* continuerebbe ad essere usata per le conoscenze astratte, le idee, i giudizi, i ragionamenti. Tale è generalmente il significato che le dà S Teresa, quando dichiara che l'intelligenza opera o non opera in certe orazioni. Non si contraddice dunque quando al tempo stesso dice che l'intelligenza non opera, eppure ammette che lo spirito è occupato. Allora è il soprassenso solo che opera.

Anche quanto a questo dunque i profani si ricrederanno. Se infatti si dica loro che, nella contemplazione, si giunge talvolta a *vedere* Dio e ad *ascoltarlo*, facilmente vi prestano fede, essendo essi abituati a queste idee e a queste parole. Ma se si diça loro, che vi è un'altra maniera di raggiungere Dio, e che il mezzo migliore di darne un concetto è quello di paragonarla al tatto, questo eccita in loro stupore oltre ogni dire. Eppure questo precisamente è una parte della seconda verità fondamentale della mistica. E quelli che non l'ammettessero interamente, non potrebbero farsi un concetto ben esatto degli stati d'unione, e mancherebbero di un giudizio intero.

Tuttavia, avendo riguardo alle loro disposizioni, distinguerò la tesi in tre parti: nelle due prime, mi contenterò di quello, che nessuno pensa di negare; e non vi userò le parole di *tatto* e di *sensi spirituali*, riservandole solamente per la terza parte, a titolo di compimento utile. Esse infatti sono immagini ed interpretazioni mirabili di ciò che si prova; ma, in rigore, se ne può fare a meno; e così la diffideuza, che esse potrebbero eccitare, non ridonderà sulla parte essenziale della tesi (1).

6. — V'è egli un gusto e un olfatto spirituale? Anche quanto a questi, i mistici rispondono di sì, nè bisogna farsene meraviglia; perchè nell'ordine corporeo, il gusto e l'olfatto non sono che un tatto d'una specie particolare. Se dunque, nell'ordine spirituale, si ammette il senso del tatto, non può trovarsi difficoltà nell'ammettere gli altri due sensi. Ed anche per essi si ha il mezzo d'interpretare certe sfumature di unione.

7. — Pei mistici, le parole *vedere* Dio, *ascoltarlo*, *toccarlo*, non sono semplici metafore; ma esprimono qualche cosa di più; cioè *analogie* strette (2).

(1) La mia descrizione, anche presentata così, non sarà ricevuta da certuni, per cagione dei loro sistemi filosofici. A costoro dunque io propongo un altro mezzo per intendercela. Dirò dunque loro: « Voi almeno ammettete che io dipingo esattamente l'*apparenza* dei fenomeni, e solamente fate le vostre eccezioni per la questione del fondo reale delle cose ». Brevemente, tra due mali io scelgo il minore: tra una negazione radicale e una negazione parziale, indico la seconda come preferibile per mancanza di meglio; perchè essa diminuisce notevolmente le nostre differenze di idee, e determina con precisione i nostri rispettivi posti.

(2) Si chiama metafora una somiglianza lontana, o ristretta ad una sola qualità; come quando si dice che un guerriere è un *leone*, o che si riceve un *torrente* d'ingiurie. Al contrario, l'analogia è una somiglianza molto grande, come quando diciamo che Dio ha intelligenza, volontà, giustizia, ecc. È vero che queste parole primitivamente si limitano a rappresentare nel nostro spirito quelle cose, che noi abbiamo osservate nelle creature; e poi le applichiamo a Dio, sebbene esse non si trovino in lui in una maniera identica. Ma con questo noi vogliamo indicare che la somiglianza è profonda. Ora è la medesima cosa quanto ai sensi spirituali.

Veniamo dunque alla tesi, che indica il secondo carattere fondamentale dell'unione mistica.

8. — Seconda tesi. 1° *Negli stati inferiori all'estasi, non può dirsi che si* VEDE *Dio: eccetto in casi eccezionali; nè si è portati istintivamente ad esprimere ciò che si sente con la parola* VEDERE;

2° *Ciò che costituisce, al contrario, il fondo comune di tutti i gradi dell'unione mistica, è che l'impressione spirituale, per la quale Dio manifesta la sua presenza, lo fa sentire come qualche cosa* INTERNA, *di cui l'anima è penetrata; è una sensazione di* IMBEVIMENTO, *di* COMPENETRAZIONE, *di* IMMERSIONE;

3° *Per maggior chiarezza, si può dipingere quel che si sente, designando questa sensazione col nome di* TOCCO INTERNO.

9. — *Dimostrazione della* **prima parte della tesi;** cioè che ordinariamente non si *vede* Iddio nell'orazione di quiete, nè in quella d'unione piena. L'esperienza lo prova con soprabbondanza; e santa Teresa l'afferma chiaramente (vedi le citazioni, n. **22**).

Questa verità si ricava anche da tutte le frasi usate dagli scrittori per descrivere gli stati inferiori; giacchè tutti i loro paragoni son tratti da altre cose che dalla vista. Vi dicono, per es., che uno si *riposa* in Dio; che si è nelle sue braccia o sul suo seno; che uno s'immerge in lui come in un oceano; che egli pervade l'anima (*illapsus divinus*) ecc... Or, se Dio scoprisse un poco il suo volto, non mancherebbero di dirlo, perchè sarebbe più facile a far comprendere la cosa.

10. — E questo fatto ci fa anche capire, perchè i più di coloro che godono l'orazione di quiete provano tanta *pena a dichiararsi*. Se essi potessero dire: « Io vedo Dio », essi parlerebbero molto chiaramente. Ma essi vedono bene, che ciò non sarebbe esatto. Per altra parte poi la mancanza d'istruzione impedisce loro di trovare i veri termini da usare; e perciò son costretti a servirsi di frasi vaghe e indeterminate, come queste: « Sento Dio in una certa maniera ».

11. — *Dimostrazione della* **seconda parte della tesi.** L'enunziato ci dice che si sente Dio come qualche cosa *interna* che penetra. Ma ciò non impedisce che, qualche volta, possa sentirsi, *al tempo stesso*,

come una cosa esterna (vedi c. XVI, **29**). Ed allora, invece di una sola, si hanno due impressioni simultanee.

1° Tutti coloro che han provato l'orazione di quiete, rendono testimonianza di questo sentimento di *possessione interiore*. Essi lo accertano specialmente quando tengono gli occhi chiusi, perchè allora non sono attirati e distratti verso gli oggetti esterni; e però s'accorgono meglio che il fondo della loro orazione consiste, non nel comprender meglio qualche verità astratta, nè in darle miglior forma, ma nell'immergersi in non so quale atmosfera divina.

2° Certi testi di S. Teresa, riportati nel capitolo precedente, dicono esplicitamente che si sente Dio interiormente.

12. — Obiezione. È vero che essa, in altre citazioni di questo medesimo capitolo, si contenta di dire, parlando della quiete, che uno si sente *presso* di Dio.

Questo modo di dire può spiegarsi: *a*) la Santa voleva soprattutto far notare, che Dio si rende presente. Ora per questo, era inutile distinguere tra il sentirlo *in sè* o *presso di sè; b*) i paragoni che essa arrecava la obbligavano a contentarsi della parola *presso*, per non attenuare l'analogia. Così, per es., essa paragonava l'anima al vecchio Simeone, il quale sentiva, che quegli, cui teneva nelle sue braccia, era il Salvatore; per continuare perciò il suo concetto, dovea dire: al modo stesso l'anima sente Dio *presso* di sè. Così ancora nel *Castello* (1, c. 1), come anche prima nel *Cammino della perfezione* (c. XXX), essa dipinge l'anima quale palazzo, di cui Dio occupa la camera centrale; e perciò, per non usare immagini contradittorie, dovea dire che le facoltà, quando passano avanti da una camera all'altra, *si avvicinano* a Dio, e non che esse vi si immergono; sebbene tuttavia sarebbe stata questa la vera pittura della realtà. La parola dunque *presso* qui deve intendersi come l'opposto, non *d'interno* dell'anima, ma *del luogo più profondo* (intimo) *di questo interno*.

Ma v'ha di più; perchè per ben tre volte la Santa usa la parola *presso* anche quando si tratta dell'estasi, che pure è una pervasione interiore di Dio. Ma il paragone antecedente ve l'obbliga di nuovo, perchè non si è ancora arrivati alla camera centrale (vedi c. V, **47**). È manifesto dunque che la parola *presso* non deve prendersi in senso rigoroso.

13. — Molte persone, abituate all'unione mistica, m'han detto che il **paragone** seguente dipinge esattissimamente il possesso interiore di Dio che ne forma il fondo, e la qualità dell'impressione che lo fa sentire.

Si può dire dunque, che ciò avviene in un modo affatto somigliante a quello, con cui noi sentiamo *la presenza del nostro corpo*, quando noi ce ne stiamo immobili, e chiudiamo gli occhi. Se allora noi sappiamo che il nostro corpo è ivi, non è già perchè noi lo vediamo, o ce l'abbian detto; ma ciò è l'effetto d'una sensazione speciale, e d'una impressione interna, la quale ci fa sentire che la nostra anima compenetra e vivifica questo corpo (1). E questa è una sensazione semplicissima, che invano ci proveremmo di analizzare. Or così appunto, nell'unione mistica, sentiamo che Dio è in noi, e lo sentiamo in un modo semplicissimo.

14. — *Dimostrazione della* **terza parte della tesi;** che cioè si può dipingere quel che si sente, additando la sensazione col nome di *tocco interno*.

Già ho avvertito che coloro, che si facessero mai meraviglia d'una tale parola, possono omettere questa terza parte. Basti loro di sapere che l'impressione mistica: 1° non è d'una specie unica; 2° che nel suo fondo non rassomiglia nè ad una vista, nè ad una parola (vedi la prima parte); 3° essi diranno che il fondo appartiene ad una terza specie, senza determinare se essa abbia, o no, qualche cosa analoga nelle sensazioni materiali. Possono dirla inesprimibile.

Io stesso credo che convenga parlar così, quando si tratta della presenza dell'umanità di Gesù Cristo, o di quella dei santi, quando esse son conosciute intellettualmente. Poichè l'impressione che allora si riceve, non può, a quanto sembra, esser paragonata ad un tocco, perchè l'oggetto si sente a distanza; e sebbene essa si nomini visione, per mancanza d'altro vocabolo, tuttavia non è nè una vista nè una parola.

Nondimeno quelli, che si meravigliano dei vocaboli *tocco* e *contatto divino*, probabilmente si esagerano il significato, che ad esse danno i mistici, immaginando che quei termini suppongano qualche dottrina metafisica intorno alla possibilità del contatto degli spiriti. No; essi vogliono semplicemente dipingere un'impressione con una

(1) Si ammette che questa impressione è la risultante d'una moltitudine di sensazioni, che, prese ciascuna da sè, sarebbero impercettibili, e qui si trovano riunite in un tutto confuso. Questa risultante si chiama la *cenestesia*.

comparazione, e non vogliono dir altro che questo: tutto avviene *come* se vi fosse un contatto.

Ma veniamo alle prove:

1° Il vocabolo di *tocco interno* segue molto logicamente dal fatto precedentemente ammesso, che si sente un possesso interiore. Ed infatti, nell'ordine materiale, noi ci serviamo della parola *toccare*, quando si tratta di conoscere sperimentalmente un oggetto che ci è contigno; mentre invece, se l'oggetto è distante, usiamo i vocaboli *vedere*, *ascoltare;* ed allora noi non entriamo più in relazione immediata con l'oggetto stesso, ma coi raggi o con le vibrazioni che esso c'invia. Ora qui si tratta d'un oggetto spirituale che non è distante, ma si unisce a noi, e ci compenetra. Dunque il vocabolo *toccare* esprime meglio che qualunque altro l'analogia.

Inoltre possiamo aggiungere che le parole *vista*, *udito*, *tatto*, qui denotano tutte atti puramente intellettuali. Ma è manifesto, che esse indicano circostanze differenti; perchè il primo significa che oggetto della conoscenza è la natura intima dell'essere divino in se stesso; il secondo, che è solamente uno dei suoi pensieri; il terzo, che è soprattutto un'azione che unisce e che compenetra, quella che egli esercita sopra l'anima.

2° Abbiamo la testimonianza di vari scrittori, come, per es., di S. Teresa. Ed infatti nella sua seconda lettera al P. Rodrigo Alvarez, scritta un anno prima che componesse il *Castello*, la Santa dall'esercizio dei cinque sensi spirituali prende le mosse della sua descrizione di *tutti* gli stati d'unione mistica. Poichè dice, parlando del più debole: « A mio parere, la *prima* orazione soprannaturale, che io ho provata, è un raccoglimento interno che si fa sentire all'anima: le pare di aver dentro se stessa nuovi sensi, *presso a poco somiglianti* agli esterni ». Or la parola *sensi*, usata al plurale, indica che qui si tratta di sensi diversi tra loro, ma corrispondenti a quelli del corpo; altrimenti la Santa avrebbe dovuto dire: v'è un senso unico che rassomiglia ai sensi fisici, ma a patto che si prendano tutti insieme.

D'altra parte la Santa ammette, come ho già detto, che nella quiete e nell'unione piena, non si è chiamati a *vedere* o ad *ascoltare* Dio. Dunque ne segue che possono avervi luogo solamente gli altri tre sensi, cioè il tatto e i suoi derivati.

Vedi le citazioni di vari scrittori al n. **26** e seguenti.

3° L'idea del tatto è espressa da diversi paragoni usati dai mistici.

Così per es. la Madre Maria dell'Incarnazione, orsolina, paragona l'anima, che sperimenta l'unione mistica, ad una spugna imbevuta (*Vita* per una orsolina di Nantes, c. XX, p. 439). Or se la spugna fosse dotata di sensi, sentirebbe il tatto dell'acqua che la riempie.

Così anche nella sua *Vita*, scritta conforme ai suoi manoscritti dal figlio (l. IV, c. IV, p. 687), si trova il paragone della respirazione, col quale si dipinge l'impressione spirituale per quella analogia che ha col tocco delicato, per mezzo del quale noi sentiamo l'aria vivifica che penetra nei nostri polmoni.

Ecco com'è espresso il concetto d'immersione dal Ven. Luigi de Blois:

« L'anima *immersa* e assorbita in Dio, *nuota* qua e là nella Divinità, e prova una gioia ineffabile... In questo esilio, ella inizia la vita eterna » (*Instit. spirit.*, c. XII, § 4).

Parecchi scrittori dicono anche, come S. Giovanni della Croce, che nello stato mistico vi è unione tra *sostanza e sostanza*. Ma questa, come la frase *toccare*, è un semplice modo di dire; ed essi l'usano in contrapposto alla conoscenza d'un oggetto lontano, e ricorrono alla stessa locuzione che userebbero se si trattasse del *contatto* d'un oggetto materiale, e del tocco che ne consegue. Vogliono solo indicare con ciò un modo speciale di cognizione (1).

Altri poi usano la frase di *tocchi sostanziali*. E allora l'aggettivo, che pare inutile, ha per iscopo di indicare bene, che non si tratta già di un tocco *morale*, come quando si dice che Dio tocca il cuore d'un peccatore, o che un predicatore tocca (commuove) il suo uditorio.

15. — Obiezione. Lo Scaramelli e, dopo di lui, il P. Serafino (*Theol. myst.*, n. 160), riconoscono un grado speciale nei *tocchi* divini. Forsechè con ciò vogliono dire, che negli altri gradi non si sente il tocco spirituale, e che perciò il tocco non è il fondo comune di qualunque unione mistica?

Rispondo che non è questa la loro intenzione; e il P. Serafino lo dichiara egli stesso. Essi fanno un grado a parte, non di qualunque tocco, ma di una specie particolare di essi, cioè de' tocchi *improvvisi e violenti*.

---

(1) Se essi avessero voluto esprimere un'idea metafisica, sarebbe stato necessario che prima definissero che cosa intendevano dire con questo modo di parlare. Invece non se ne son dati pensiero.

Oltre di che, a torto danno il nome di grado anche a questi tocchi violenti, e cercan loro un posto determinato nella serie dei diversi stati d'orazione; giacchè essi non sono che la *forma* di uno degli stati, cioè dell'estasi.

16. — Epilogo. Il carattere dell'unione mistica può descriversi nel modo seguente: nel tempo di questa unione, quando essa non è troppo elevata, chi vi si trova rassomiglia ad un uomo posto appresso ad uno dei suoi amici, ma in un luogo affatto oscuro, e in silenzio: quindi egli non lo *vede*, non l'*ascolta*, e solo *sente* la sua presenza per mezzo del tatto, perchè tiene la sua mano nella sua. E così se ne sta pensando a lui e amandolo (1).

17. — Il tocco materiale, se si ringagliardisca, può divenire una *stretta* e un abbraccio. Lo stesso può avvenire quanto al tocco spirituale. Nella quiete, quando non è molto forte, si gode tranquillamente un semplice imbevimento. Ma talvolta i due spiriti presenti si abbracciano, cioè si producono tra essi degli stringimenti repentini e amorosi (2). (Vedi le citazioni, n. **40**.)

Questo aumento di grazia non è frequente, credo, nei principianti; e quando alla fine si giunge a provarlo, nel cominciare dura solamente alcuni secondi per volta. E se dopo, chi l'ha provata, tentasse di riprodurre da sè solo questa impressione speciale, si accorgerebbe di non potervi riuscire.

18. — Quanto sarà grande l'unione del cielo. Da quanto precede, viene di conseguenza che Dio può essere non solamente veduto e ascoltato, ma *respirato e abbracciato con una dolce stretta*. E da ciò vediamo, quanto sarà compiuta, nella vita eterna, la nostra felicità; giacchè Dio non solamente si farà vedere, ma si donerà.

Alcuni cristiani si foggiano un concetto incompiuto del cielo; perchè essi sanno che vi si vedrà Dio, e che si godrà del magnifico spettacolo della sua natura divina; ma questo è tutto. Essi se lo immaginano come un principe severo, appartato sul suo trono, che tiene alteramente in distanza i suoi sudditi, ammettendoli solo alla parte di spettatori. Ma ben più di questo farà Iddio; poichè egli

(1) In tal caso, la nostra affezione per questo amico, a meno che non fosse vivissima, non impedirebbe che la nostra immaginazione divagasse di tanto in tanto. Non bisogna dunque meravigliarsi che avvenga la stessa cosa nella quiete.

(2) La verità di questo fatto, ben stabilita dalle citazioni, è una nuova prova che il vocabolo di tatto spirituale esprime un'idea esatta.

vuol essere l'aria imbalsamata, che noi respiriamo; la bevanda, che c'inebrierà; la vita della nostra vita; il nostro amante appassionato. Egli ci darà « il bacio della sua bocca » e riceverà il nostro; e non sarà contento finchè non sarà compenetrato e quasi identificato con questa cara anima, che si è data a lui; giacchè egli vuole la compenetrazione intima e scambievole. Il cielo dunque non è solo la vista di Dio, ma è quasi l'immedesimamento con Dio, nell'amore e nel godimento. E se questo quasi immedesimamento non avesse luogo, l'anima ne sentirebbe una sete insaziabile (1). E come potrebbe vedersi la bontà divina, senza precipitarsi verso di essa?

Ora per farci trasparire questi beni magnifici, Dio ne dà, sulla terra, un saggio ai suoi amici. Così egli mostrò anticipatamente ad Abramo, Isacco e Giacobbe la terra promessa, ove doveva un giorno abitare il popolo eletto.

19. — Dono della sapienza. Le tesi precedenti ci dichiarano perchè i mistici ripetano, che la loro contemplazione è prodotta specialmente dal dono della sapienza, intendendo questo vocabolo come lo intendono essi, cioè come una conoscenza *saporita* delle cose divine. Essi si appoggiano sopra un'etimologia speciale latina, facendo derivare *sapientia* da *sapere*, che ha due significati molto differenti: *esser sapiente* e *aver sapore* (2).

(1) Bossuet descrive bene questo bisogno parlando della Comunione: « Nell'impeto dell'amore umano, dic'egli, chi non sa che uno vorrebbe mangiarsi, divorarsi [l'amato], *incorporarsi* ad ogni modo con lui, e, come diceva queste poeta, rapire perfino coi denti l'amato, per possederlo, per nutrirsene, per unirglisi, per viverne? Or quello che non è che furore ed impotenza nell'amore corporale, è invece verità e sapienza nell'amore di Gesù » (*Medit. sopra la Cena*, parte I, *f.* XXIV).

(2) S. Bonaventura dice lo stesso: « La parola sapienza, presa nel suo significato più proprio, indica una *conoscenza sperimentale* di Dio; ed è uno dei sette doni dello Spirito Santo, che entra in atto quando si gusta la divina soavità... Quest'atto racchiude insieme una cognizione e un affetto; comincia con l'una e termina con l'altro. Poichè il gusto, o pregusto, è una conoscenza sperimentale di ciò che è buono e dolce » (*Sententiarum*, l. III, dist. 35, a. 1, q. 1).

In certe manifestazioni il *dono dell'intelletto* s'unisce al dono della sapienza, per far penetrare a fondo le verità della fede. Non parlo del *dono della scienza*, perchè questo ha un altro oggetto; e, siccome ogni scienza procede per conclusioni, così questo dono fa trarre certe conclusioni dai principii divini, sia intorno a Dio, sia riguardo alle creature (vedi lo Scaramelli, Tr. II, n. 143).

Questa dottrina intorno agli effetti dei doni dello Spirito Santo non ha guari che una importanza teoretica.

Filippo della Santa Trinità (Tr. III, disc. 3), Vallgornera (q. 3, disp. 4), e Antonio del Santo Spirito (Tr. III, n. 290) pensano che « il principio formale ed elicitivo della contemplazione soprannaturale è *qualche volta* più elevato che i doni dello Spirito Santo ». Ma io non voglio entrare in queste discussioni speculative.

E veramente, nell'unione mistica, l'anima gusta Dio e gode di lui. « Questo (cioè gli effetti di quiete, di soavità e di pace), dice lo Scaramelli, proviene dal dono della sapienza, che pone l'anima appresso Dio, rendendoglielo con la sua luce *presente*, e fa che ella non solo creda, ma *senta con sensazione* spirituale *dolcissima* la di lui *presenza* » (Tr. 3, n. 27).

19*bis*. — Ma se la contemplazione mistica è prodotta dai doni dello Spirito Santo, è falso che **reciprocamente** ogni atto prodotto da certi doni sia mistico; perchè con questo si verrebbe a dire che questi doni non si esercitano mai nell'orazione ordinaria. Ora questa tesi non è stata mai dimostrata; e non è conforme alla dottrina di S. Tommaso, la quale ammette che i doni non sono riservati agli atti difficili. Ma inoltre, se questa proposizione fosse vera, i mistici pullulerebbero nella nostra terra; poichè nella cresima ed anche nel battesimo ogni cristiano riceve i doni, e non si può ammettere che essi restino allo stato di puri abiti, senza alcun atto (1).

E pure la proposizione da me combattuta è stata enunziata in una rivista cattolica come proposizione altrettanto chiara che semplice, e che dà la chiave della mistica. Ma lo scrittore non si è dato pensiero di appoggiarla ad alcun testo.

Ma quando anche fosse vera, questa dottrina sarebbe presso a poco sterile pei direttori, nè potrebbe fornir loro un *segno* ed un mezzo di discernimento. Poichè supponiamo che una persona, meravigliata di ciò che sperimenta nell'orazione, sospetti che si tratti di grazie mistiche, e venga a chiederci il nostro parere. Invece di percorrere penosamente i diversi caratteri descritti dai mistici, bisognerebbe risponderle: « Tutta la questione si riduce a sapere, se voi avete operato per mezzo di certi doni dello Spirito Santo. Come sono andate le cose? » — Essa resterebbe trasccolata. Bisogna dunque ricorrere ad alcuni caratteri, che possano verificarsi tutti direttamente.

20. — In particolare il dono della sapienza ha **una parte più**

(1) Dichiara il Suarez che, se i doni si esercitassero raramente, sarebbe inutile che ci venissero dati come abiti; ma basterebbe, come per la profezia, che ciascuna volta si ricevesse una mozione diretta. Ed infatti la profezia non è un abito (*De Gratia*, l. VI, c. x, n. 4). Il Billot aggiunge questa ragione per provare che i doni servono « a tutta la vita cristiana » : « altrimenti, dice egli, non si vede perchè Dio assegnerebbe un fine straordinario ad un mezzo che è sempre inchiuso nella giustificazione comune, e legato tanto inseparabilmente alla grazia santificante quanto la carità e le altre virtù » (*De virtutibus infusis*, q. 68, p. 170, 169).

estesa che la produzione degli stati mistici. Ed infatti vi sono due modi di assaporare un oggetto: uno indiretto e inferiore, che consiste nel gustarne il pensiero e il ricordo; l'altro diretto e superiore, che consiste nel possedere l'oggetto stesso, nel goderne realmente e sperimentalmente. Questo modo più elevato è quello proprio dell'unione mistica. Tutti i cristiani ricevono il modo inferiore nel sacramento della cresima.

21. — **Le difficoltà della mistica** sono ora superate, per quel che concerne la parte descrittiva. Le cose che ancora turbano i profani si riducono quasi solamente a due; non potendo essi comprendere: 1° che Dio faccia sentire sperimentalmente la sua presenza: 2° che faccia questo per altra via che per quella di uno sguardo o di una parola.

Se dunque, dopo le dichiarazioni che abbiamo date, resta ancora nel loro spirito qualche oscurità, non v'è per essi altro di meglio che andare avanti, ammettendo ciecamente queste formule, come si fa coi *postulati* in certe scienze. Solo così, gli altri caratteri dell'unione mistica parranno loro facili a comprendersi.

Al più il legamento (c. XIV) li farà alquanto meravigliare; ed anche in rispetto a questo, non sarà per essi tanto difficile comprenderne la descrizione, quanto indovinarne la vera cagione. Ma chi non sa, che la ricerca delle cagioni ultime non è facile in alcuna cosa?

La parte dunque difficile della mistica descrittiva si riduce a ben poca cosa. Essa è come una strada, che presso il luogo della partenza abbia una breve galleria, passata la quale, si è sempre in piena luce.

Un professore di teologia mi diceva un giorno, che egli fino ad allora aveva avuto un giudizio molto sfavorevole della mistica, e che perciò non aveva mai avuto la pazienza di studiarla. L'avea riguardata come una lunga serie di proposizioni inintelligibili ai profani, e sì ben collegate tra loro, che non vi fosse via di mezzo tra il capir tutto e il non capir nulla.

Fortunatamente da quel che resta a dire, vedremo che la cosa non è così. Coraggio dunque; chè già siamo usciti fuori dalla galleria.

21*bis*. Le citazioni di questo capitolo e del precedente risguardano 50 autori differenti. Mi pare che questo basti per mostrare che, invece di abbandonarmi ad invenzioni nuove, riporto la vera tradizione. Vedi anche i testi arrecati dopo il capitolo XVIII sopra l'estasi.

CITAZIONI

§ 1. — **Si sa che, nella quiete e nell'unione piena, Dio si rende presente; bisogna adesso stabilire che ordinariamente ciò avviene senza che Dio sia veduto.**

22. — S. Teresa:

1° Quanto alla presenza di Dio, sentita nelle *quiete*. « Non si vede questo *nè con gli occhi del corpo, nè con quelli dell'anima*, appunto come il vecchio Simeone, quando teneva il suo Dio nelle braccia, non vedeva che un bambino... Ma, come allora quell'adorabile Infante gli fece conoscere chi era, così l'anima conosce colui, *appresso* del quale si trova » (*Cammino*, c. XXXIII).

2° Quanto alla *quiete*. « L'anima *non vede punto* quest'adorabile maestro che l'istruisce; ma sa solamente con certezza, ch'egli è con lei » (*Sopra il Cant. dei Cant.*, c. IV).

3° Quanto all'*unione piena*. « Ma, mi direte voi, come può egli avvenire, che l'anima abbia visto ed inteso d'essere stata con Dio e Dio con lei, se, durante questa unione, *non vede* nè ascolta?... Rispondo... ch'essa lo sa, non per mezzo d'una *visione*, ma per mezzo della certezza che le rimane, e che può venire solamente da Dio... Ma come, mi si dirà, possiamo noi avere una certezza tanto grande di quello, che noi non *vediamo?* A questo non so che rispondere » (*Castello*, 5, c. I).

4° Quanto all'*unione piena*. « Questa prima vista dello Sposo è rimasta talmente impressa nell'anima, che tutto il suo desiderio è di godere ancora la felicità della sua presenza. Come ho già detto prima, in questa orazione non si *vede nulla*, neppure con gli occhi dell'immaginazione, *a cui, propriamente parlando, possa darsi il nome di vista;* ma io uso questo vocabolo a cagione del paragone [quello cioè dell'abboccamento tra gli sposi], di cui mi son servita » (*Castello*, 6, c. I).

5° Quanto all'*unione piena*. « Moriamo pure, come fa il filugello dopo aver compito il lavoro, pel quale è stato creato. Questa morte ci *farà vedere* Dio, e noi ci troveremo inabissati nella sua grandezza, come appunto il bigatto è nascosto e come sepolto nel suo bozzolo. Ma notate che quando io dico che vedremo Dio, intendo ciò *a quel modo con cui egli si dà a conoscere* in questa orazione » (*Castello*, 5, c. II).

Vedi anche il capitolo precedente, 22, 6°, 7°.

23. — Riccardo di S. Vittore (*De gradibus violentæ charitatis*): « Spesso, in questo stato, il Signore discende dal cielo; spesso visita l'anima seduta tra le tenebre e all'ombra della morte; spesso la gloria del Signore riempie il tabernacolo che racchiude l'arca dell'alleanza; ma fa *sentire la sua presenza senza mostrare il suo volto*. Diffonde sì internamente la sua dolcezza,

ma non manifesta la sua beltà: vi spande intorno la sua soavità, ma non discuopre la sua chiarezza: sicchè si sente la sua bontà, ma non si vede la sua vaghezza. Egli è ancora circondato di nubi e di oscurità; e il suo trono è ascoso in una colonna di caligine. In vero ciò che si sente, è al sommo dolce e *pieno di vezzi;* ma quel che si vede, è tutto nell'oscurità, perchè ancora non si svela alla luce; e sebbene apparisca tra il fuoco, questo fuoco riscalda, ma non rischiara: infiamma sì la volontà, ma non illumina l'intelletto. L'anima dunque in questo stato può molto ben *sentire il suo diletto*, ma, come si è detto, *non le è concesso di vederlo;* o se lo vede, lo vede come nella notte, lo vede come dietro a una nube, lo vede infine come per mezzo d'uno specchio, ed in enigma, e non faccia a faccia; e però ripete: Fate splendere sul vostro servo la luce del vostro volto » (Ediz. Migne, col. 1218).

24. — S. Tommaso (*in Ps.* XXXIII):

« Nelle cose corporali prima si vede, poi si gusta; ma nelle cose spirituali bisogna gustare *prima di vedere;* e niuno conosce, se prima non gusta. Perciò si dice prima: gustate; e poi: vedete ».

25. — Il Ven. Lodovico da Ponte, nelle sue *Memorie*, citate dal P. Nouet, *La condotta dell'uomo d'orazione*, in un capitolo intitolato: Come Dio fa sentire la sua presenza, *senza farsi vedere* (l. V, c. XVII):

« Ho sperimentato, dice egli, nell'orazione e in altri tempi, diverse maniere della *presenza* di Dio. Qualche volta pare che vediamo *Dio presente*, non con gli occhi del corpo, nè in una luce ben chiara, nè solamente per discorso, ma in una guisa tutta particolare, in cui l'anima repentinamente *sente che ha dinanzi a sè* colui al quale essa parla, ed il quale l'ascolta e l'intende; ed allora essa lo prega con più attenzione e calore. Questa conoscenza è simile a quella, che un uomo ha di un altro, quando, conversando con lui, *la luce si spegne*, ed egli resta con lui nell'oscurità *senza vederlo, nè udirlo*, nè sentire alcuno dei suoi movimenti, e pure *sa che è presente*, e gli parla essendo con lui. Pare che S. Dionigi voglia significar questo quando dice: Entrate nell'oscurità divina, perchè vi si vede Dio nelle tenebre ».

§ 2. — **Vi sono cinque sensi spirituali.**

26. — S. Agostino (*Confessioni*):

« O mio Dio, che amo io dunque quando amo voi? Non è una bellezza corporale, nè la maestà d'un volto, nè lo splendore d'una luce che alletta piacevolmente gli occhi, nè la dolce melodia di sempre nuovi canti, nè l'odore soave dei fiori e dei profumi, nè il gusto del miele e della manna, nè gli amplessi corporali. No, non amo questo nel mio Dio. E pure io amo in lui una luce, una voce, un odore, un nutrimento, un abbraccio, di cui non ha fatto prova, se non ciò che vi è d'intimo in me. L'anima mia vede sfavillare una luce, che non è nello spazio: ascolta un suono,

che non affievolisce col tempo: odora un profumo, che il vento non trasporta: gusta un alimento che l'avidità non iscema: pone il suo cuore ad un oggetto, che la sazietà non fa abbandonare. Ecco quel ch'io amo, quando amo il mio Dio. Ma che cosa è dunque quest'oggetto? » (l. X, c. VI).

27. — Nelle *Opere* di S. Bonaventura, l'autore dei *Sette cammini dell'eternità* comincia con dichiarare che « ogni conoscenza sperimentale è l'arte di conoscere la *presenza* dell'oggetto »; fa notare la differenza che passa tra l'udir parlare di un cibo appetitoso e il gustarlo (dist. 1), e termina così:

« Come l'*esperienza* delle cose corporali si fa per mezzo dei sensi corporei, così l'*esperienza* delle cose spirituali si fa nella parte superiore dell'anima per mezzo dei sensi spirituali » (6, dist. 2).

E questa stessa dottrina si trovava già nel libro *Dello spirito e dell'anima*, inserito tra le opere di S. Agostino, e realmente dovuto ad un anonimo di Citeaux (§ IX e XLIX) (1).

28. — Il Ven. Lodovico da Ponte, in un paragrafo intitolato: « Delle maniere *straordinarie* e diverse, con cui Dio si comunica nell' orazione mentale »:

« Come il corpo riceve una notizia sperimentale col percepire per mezzo dei sensi esterni ciò che è visibile e dilettevole in questo mondo; così il nostro spirito e le due sue facoltà, cioè l'intelletto e la volontà, hanno cinque atti interni, corrispondenti ai sensi esterni. Noi li diciamo vista, udito, ecc.; e per loro mezzo conosciamo ciò che è invisibile e dilettevole in Dio, e lo *sperimentiamo;* donde proviene una notizia o conoscenza di Dio, affatto sperimentale, che supera molto tutte quelle, che acquistiamo col ragionamento; al modo stesso che la dolcezza del miele si conosce assai meglio ove se ne gusti anche pochissimo, che non quando si ragioni diffusamente sopra la sua natura » (*Meditazioni*, introduz., § 11).

29. — Il P. Nouet (*La condotta dell'uomo d'orazione*):

« Dopo il parere di tanti Padri così illuminati e così santi, sarebbe temerità mettere in dubbio ciò che *tutti i teologi mistici* ammettono con essi intorno al numero dei *cinque sensi spirituali*... Tutti i maestri della vita spirituale convengono nel ritenere, che l'unione più perfetta con Dio, che possa aver l'anima in questa vita, consiste in questo meraviglioso sperimento dei sensi interni; ma la difficoltà sta nel sapere, a quale dei cinque sensi essa appartenga, giusta il loro avviso. Poichè qualche volta par che

(1) Contrariamente a quello che spesso si è fatto, io non cito i cinque esempi dei sensi spirituali, indicati da questi due scrittori; perchè essi stabiliscono la tesi solo in apparenza, non facendo altro che dipingere al più i *sensi immaginativi*. Così, per es., a dimostrare che esiste un olfatto spirituale, apportano il testo di S. Paolo: « Voi siete il buon *odore* di Gesù Cristo »; che è solo una semplice metafora. Nè di maggior valore è il testo che si riferisce alla vista: « *Vedete* che io sono il sole Dio, e che non ve n'ha altro fuori di me » (*Deut.*, XXXII, 39). Ciò che vi si vede è la verità d'una proposizione; ma non ne segue che i mistici acquistino la facoltà affatto nuova di *vedere una sostanza* spirituale, o i suoi pensieri.

l'attribuiscano al *tatto*, che è l'ultimo tra i sensi esterni, e il sommo tra i sensi interni. Così S. Tommaso, nell'opuscolo 61, lo colloca nel grado più alto dell'amore unitivo, e ne dà per ragione che il tatto raggiunge il suo oggetto più da vicino... Qualche volta invece par che diano la preferenza al gusto... Ugo di S. Vittore poi sembra mescolare e confondere il tocco più alto e il gusto; poichè dice " che raggiungere Dio è cercarlo incessantemente col desiderio, trovarlo con la conoscenza, e toccarlo col gusto (1) ,,... S. Ambrogio si serve del senso interno dell'olfatto e dell'udito per spiegare questa unione. Ecco le sue parole: "L'anima del giusto è la sposa del Verbo. Se quest'anima *brucia di desiderio*, se essa *prega senza tregua*, se essa si porta tutta verso il Verbo, allora le pare all'improvviso di ascoltar la sua voce *senza vederlo*, e di sentire *intimamente l'odore* della sua divinità, come suole spesso avvenire a quelli, che hanno una fede eccellente. Di subito l'odorato dell'anima è ripieno d'una grazia spirituale; e sentendo essa un dolce soffio che le indica la presenza di colui che cerca, dice: Ecco quegli, che io *cerco* e *desidero* ,, (2). S. Gregorio e S. Bernardo (3) uniscono insieme la vista ai sentimenti dell'amore » (l. VI, c. XIV; vedi anche l. V, c. XVII).

Quest'ultima opinione non contraddice alle precedenti, perchè non si riferisce che ai gradi più elevati.

La dottrina dei sensi spirituali è ammessa dal R. P. de Maumigny (*Pratica dell'orazione*, t. II, p. I, c. IV).

§ 3. — Nell'unione mistica si raggiunge Dio con un tocco spirituale.

30. — Scaramelli (Tr. 3, n. 24), descrivendo la quiete: « Siccome il corpo tocca, o è toccato da un altro corpo, e ne sente la presenza, e talvolta con diletto, così l'anima tocca, o è toccata da qualche sostanza spirituale, e ne sente la presenza con sensazione adattata al puro spirito; e talvolta con gran piacere, se quello che la tocca e le è presente, sia Dio ».

N° 27. « I nostri sensi esteriori ci fanno intendere la presenza dei loro oggetti per mezzo di sensazioni materiali e grosse; ma qui l'anima intende la presenza di Dio con una *sensazione spirituale*, delicata, semplice e pura. »

(1) Lib. *de Arca Noe*.

(2) *In Ps.* CXVIII, Serm. 6.

(3) I cinque sensi spirituali sono indicati da S. Bernardo, ma implicitamente; per es. nei paragoni che adopera. Molti scrittori si sono ingannati attribuendogli un testo esplicito che comincia con queste parole: « Vi sono cinque sensi spirituali » ecc., e con questa citazione: *De amore*, c. VI. Ora il contesto mostra che, nel tratto riportato, la parola ambigua di *sensus* significa, non cinque sensi, ma cinque *sentimenti* virtuosi, come l'amore del prossimo. Inoltre questo testo non è di S. Bernardo, ma di un autore che gli è stato aggiunto, cioè di Guglielmo di S. Thierry (*De natura et dignitate amoris*, c. VI).

N° 120. « Ma più d'ogni altro chiaramente si esprime nelle sacre carte [parlando della conoscenza di Dio] *il senso spirituale del tatto,* che è appunto quello di cui abbiamo a parlare nel presente capitolo. E che altro vogliono significare quelle espressioni, che fa nei sacri Cantici l'anima giusta, figurata nella sposa, chiedendo baci, e desiderando abbracciamenti del suo celeste sposo? Che altro, dico, vogliono significare, se non *questi tocchi spirituali della divinità,* formalmente espressi in tali baci e in tali amplessi, per cui ella brama ardentemente saporeggiare il suo Dio? E quel dire, che al di lui tocco ella tremò (*Cant.*, v, 4), non è un significare quella *sensazione spiritualissima,* che al *tocco* del suo diletto si destò subito nell'intimo del di lei spirito? Dunque neppure il *senso spirituale del tatto* manca all'anima, per cui ella esperimenta le sostanze spirituali, come con il tatto corporeo si esperimentano le sostanze corporee. »

N° 121. « Prima di passare avanti, voglio, coerentemente alla dottrina ora spiegata, dare un'altra notizia importantissima all'intelligenza di ciò che dovrò dire in questo capo, e nel progresso di questo trattato. Dicono i filosofi che la cognizione *sperimentale* di alcuna cosa è quella che nasce dall'esperienza, o atto di *alcun senso* circa il suo oggetto presente. Per es., la cognizione sperimentale della luce è solo quella che risulta dalla vista della luce. E però un cieco nato, che non è capace di vederla, neppure è capace di averne una tal notizia *sperimentale,* benchè gli si discorra della luce un anno intero: solo dipendentemente da tali relazioni può concepirne una cognizione *astrattiva* ed impropria. Da ciò si deduce che la cognizione *sperimentale* di Dio e delle cose divine, è solo quella che nasce dall'esperienza che ha *alcun senso spirituale* dell'anima circa *Iddio presente;* per es., quella cognizione che ridonda nell'anima dal *toccar ella Dio col senso del tatto, dall'odorarlo col senso dell'odorato spirituale.* Lo stesso dico degli altri sensi spirituali. »

N° 122. « Posto tutto questo, veniamo ora a spiegare con la parità dei tocchi materiali, che si fanno nei corpi, *il tocco soavissimo* che Iddio fa nelle anime sue dilette, e a dichiarare questa *sensazione vera e reale, ma puramente spirituale, per cui l'anima sente Iddio nel più intimo e ne gusta* con gran diletto » (vedi i capi v, xiii, xiv del medesimo autore).

La verità d'una percezione di Dio paragonabile al tocco è ammessa parimente dagli scrittori moderni che segnono lo Scaramelli: il P. Serafino (p. II, c. ix), il P. Verhaege (l. II. s. I, c. ix), il P. Voss (p. I, c. vii).

31. — La B. Angela di Foligno:

« Quando l'anima prova questo sentimento, che le dà la certezza della presenza di Dio in lei,... essa sente che l'immenso Dio è *unito* a lei e le tiene compagnia » (*Vita* dettata da lei stessa, c. lii).

31*bis*. — Ruysbroeck:

1° « Questa unione vitale con Dio opera e varia senza posa. Quando noi sentiamo con lui i nostri *tocchi* scambievoli e i nostri *abbracciamenti,* vediamo anche che noi siamo distinti da Dio; e quindi [sentiamo] uno stringente bisogno di non restare in noi medesimi. Noi sentiamo che *tocchiamo* e siamo *toccati,* che amiamo e siamo amati. Noi progrediamo presto e diamo indietro » (*Speculum*, c. xx).

2° « Quando l'anima riceve il *tocco* divino, cerca di contemplarne e di scrutarne le profondità, ove si esercita qnesto *tocco*... Ma la luce divina che n'è l'origine abbaglia i suoi occhi, come il sole acceca i pipistrelli. Nondimeno lo spirito eccitato e spinto da Dio e da Dio stesso ricomincia a chiedersi: " Che cosa è Dio? Che cosa è qucsto tocco? Donde viene? ,, Fatica perduta!... Le anime avanzate, che han penetrato sino alla porta della vita eterna, arrivano [almeno] a sentire e ad intendere questo *tocco* » (*L'ornamento delle nozze,* l. II, c. liv). Vedi anche il suo c. lxxi, sopra il dono della sapienza, che « è il tocco divino ».

32. — S. Giovanni della Croce:

1° Egli studia il caso, quando le comunicazioni mistiche vengono da Dio solo, senza l'intermedio delle facoltà sensibili: « Queste comunicazioni intime... possono paragonarsi ad una specie di *tocco sostanziale* che opera l'unione dell'anima con Dio. Ve n'ha di quelli che producono il più alto grado d'orazione e procacciano all'anima il più grande godimento che abbia mai provato. Questi sono appnnto quei *tocchi,* cui l'anima chiede con istanza nel *Cantico dei Cantici* dicendo: " Ch'ci mi baci con un bacio della sua bocca ,,. Le relazioni che si stabiliscono allora con Dio sono sì intime, e l'anima le desidera con tale ansietà, che stima qnesti *tocchi* divini da preferirsi a tutti gli altri favori, che egli possa farle. E perciò la Sposa,... non sentendosi ancora sazia, domanda con ardore qnesti *tocchi* divini... Il demonio non può conoscere qnesti *tocchi* divini, che avvengono *tra la sostanza dell'anima e la sostanza di Dio,* nel commercio d'un' intima conoscenza amorosa » (*Notte*, l. II, c. xxiii).

2° « Secondo le leggi ordinarie, queste visioni [della Divinità] non possono conoscersi qui in terra con una chiarezza evidente; nondimeno possono sentirsene *alcuni effetti* nel fondo intimo dell'anima, per un certo amore luminoso, accompagnato da *tocchi* delicatissimi... Tutto lo scopo di questo trattato non è appunto quello di guidare l'anima a questa unione meravigliosa con l'Essenza divina? » (*Salita*, l. II, c. xxiv).

3° Parlando dell'azione di Dio ne' ratti, la paragona al « mormorio degli zeffiri » e dice: queste parole significano « un sublimissimo e deliziosissimo conoscimento di Dio e delle sue perfezioni, che rischiara l'intelletto in conseguenza dei *tocchi delicati,* che queste medesime perfezioni fanno sentire alla *sostanza* dell'anima per mezzo delle sue potenze... Si può distingnere nello zeffiro un doppio effetto: *l'impressione che fa sul corpo,* e il mormorio o suono che produce [in una parola, la sua azione speciale sull'orecchio]. Lo stesso deve dirsi di questa comunicazione dello Sposo... Lo zeffiro ci fa sentire le sne *impressioni per mezzo del senso del tatto,* e il suo mormorio per mezzo del senso dell'udito; e così appunto la *sostanza* dell'anima riceve e gusta il *tocco* delle perfezioni del Diletto, pel tatto interiore che esercita la volontà, e la loro intelligenza per l'udito interiore, che è nel suo intelletto... Il senso del *tatto* prova allora dolcezza

e diletto... Il *tocco* divino, facendosi sentire alla sostanza dell'anima, la riempie di delizie e d'ineffabili consolazioni » (*Cant.*, str. 14).

4° Egli riporta le medesime immagini nella *Viva Fiamma* (str. 2, v. 3) dichiarando i versi: « O dolce mano! O tocco delicato! che avete il gusto di eterna vita! ».

5° Nel cantico sopra l'estasi, esclama: « Sono asceso più in alto che tutta la scienza. Volete voi qualificare con una sola parola questa altissima scienza? Essa è una sublime sensazione della santa e divina essenza ».

32*bis*. — Il R. P. Agostino Baker: « Vi sono unioni affatto soprannaturali, per verun modo cercate o procurate dall'anima, ma graziosamente e liberamente concesse da Dio ad alcune anime. In esse, per modo meraviglioso e inconcepibile, dà loro illustrazioni e tocchi interiori » (libro I, sezione I, cap. III).

33. — Filippo della S. Trinità (*Discorso prelim.*, art. 8):

1° « Nell'unione mistica Dio è conosciuto per un *tocco interiore* e un *abbracciamento;* è *toccato* in un modo speciale dall'anima... L'anima se ne assicura manifestamente, perchè Dio le dà allora la certezza della sua *presenza reale.* »

2° Dopo aver parlato dell'unione per mezzo della grazia santificante: « Vi è un'altro modo d'unione dell'anima contemplativa con Dio; ed avviene per un *contatto sostanziale* tra lui e l'anima; e così *egli si fa sentire* come presente ed unito. Questa unione cresce in perfezione quando, nella misura confacevole alla vita presente, le potenze spirituali dell'anima si volgono fisse a Dio, l'intelletto per una conoscenza quasi continua e pressochè evidente, la volontà per un amore che racchiude, non solo il desiderio, ma, in una certa misura, la sazietà e la fruizione. Questa locuzione inchiude termini restrittivi, perchè di solito, in questa vita, non si ha una conoscenza evidente di Dio, nè una piena sazietà. Questa era l'unione bramata da S. Agostino (*Confess.*, l. V, c. V), quando esclamava: " Come otterrò che voi veniate nel mio cuore, per inebriarlo, per farmi dimenticare i miei mali, per abbracciar voi, mio solo bene? Non nascondete il vostro volto ,, » (parte III, tratt. I, disc. I, art. 1).

34. — Antonio del Santo Spirito trascrive questo tratto di Filippo della Santa Trinità, e aggiunge: « Tutti i dottori mistici dicono che la teologia mistica ha per oggetto principale questo genere d'unione » (Tr. IV, n. 2, 5). « La presenza di Dio qui è conosciuta, non per la vista, ma per una specie di *tatto* sperimentale » (n. 14). « L'intelletto e la volontà possono possederlo come un oggetto che si *tocca* e che si *abbraccia*, per mezzo d'una *sensazione* vitale e un gusto dolcissimo » (n. 10).

35. — De Vallgornera:

1° « Ecco la definizione della teologia mistica, che si può dedurre da molti passi di S. Tommaso: È una contemplazione perfettissima ed elevatissima di Dio, e un amore fruitivo e soavissimo, che si prova nel *possederlo intimamente* » (n. 6).

2° « L'unione fruitiva suppone il *contatto* e *la presenza intima* di Dio nell'anima. Allora, in un modo nuovo e per mezzo della sua grazia, Dio si rende *presente* come un oggetto che si può *conoscere sperimentalmente*, e di cui si può *godere interiormente*, a quel modo stesso che l'anima nostra, che ci è intimamente presente, quale radice e principio delle nostre operazioni, se di più si rendesse presente e manifesta anche come oggetto della conoscenza e oggetto intimo..., in questo caso vi sarebbe *tocco* e cognizione sperimentale » (n. 866). — « Iddio non si conosce sperimentalmente solo nello stato di gloria, ma anche nello stato terrestre. È vero che Dio vi si conosce oscuramente e per mezzo della fede, ma può esservi conosciuto anche per mezzo d'un certo *tocco sperimentale, senza che si veda.* Appunto in questo modo noi, sebbene non vediamo l'anima nostra, tuttavia la sperimentiamo come oggetto presente, sentendo che essa dà vita al corpo, e che l'informa..... Dio si rende presente realmente in un modo speciale » (n. 868).

36. — Il P. Surin. Parlando dell'anima « ammessa alla intimità di Dio » e « prescelta alla perfetta trasformazione in Dio »:

« Ella conosce ciò che egli è, anzi lo gusta per un *contatto* divino, di cui parlano i mistici, che è una *notizia soprannaturale*, per la quale l'anima sa che cosa è Dio, non perchè l'abbia veduto, ma perchè l'ha *toccato*. Poichè tra tutti i sensi spirituali, il tatto è il più delicato, sebbene tra i sensi corporei sia il più grossolano. Questo *sperimento* di Dio dà di lui la conoscenza più squisita e prossima, che alcun'altra cosa; e la felicità stessa dei beati, che lo vedono, ha il suo compimento nel *toccarlo e nel possederlo... Tutti sono d'accordo* nell'ammettere, che il punto [capitale] della teologia mistica consiste per l'anima nel conseguire di *toccare* Dio, conforme alla frase medesima di S. Paolo: *si forte attrectent eum* (*Atti degli Apostoli*, XVII, 27) » (*Tratt. dell'amor di Dio*, t. I, l. III, c. VI).

37. — Il P. Crasset (*Vita di Madama Hélyot*):

« La cagione ordinaria di questo piacere infinitamente delizioso è un *gusto* e un *sapore* celeste, unito ad un *tocco ineffabile*, che Luigi de Blois chiama un *tocco sostanziale* della Divinità. Poichè, come un amico conosce il suo amico, all'oscuro, *senza vederlo e senza udirlo, toccandolo* solamente; così quando Dio s'unisce *immediatamente* all'anima, e si fa sentire al suo cuore per un tocco segreto, ella non può dubitare d'*aver toccato la Divinità*, ancorchè non possa dichiarare in che modo. Dacchè la maggior parte delle anime sante ha sperimentato questa grazia, e tutte *ne parlano alla stessa maniera*, non si può credere che questo sia un giuoco di fantasia, principalmente vedendo che i più grandi teologi della Scuola, come p. e. S. Bonaventura e il Gersone, senza parlar d'altri in particolare, ne hanno scritto dottamente, ammaestrati dalla scienza e dalla propria esperienza » (l. II, c. IV, 15).

37*bis*. — Il P. Thomassin in un capitolo intitolato: « Sopra la vista e soprattutto sopra il *contatto* del sommo bene »:

1° « Dio è presente nell'anima. Se questa non si slancia al di fuori con un amore sregolato alle cose sensibili, sentirà Dio *presente, così intima-*

mente come ella è [presente] a se medesima, e in un modo analogo; non per mezzo dei sensi, nè per l'intelletto che pure può estendersi agli oggetti assenti, ma per *un certo mezzo più intimo*, che dà una presenza conscia » (*Dogmata theologica; de Deo*, l. VI, c. v, n. 9 [1680]).

2° « Noi giungiamo a Dio per mezzo di *un tocco interiore* e segreto; noi così lo sentiamo come riposante in noi d'una maniera molto intima. Questo contatto incorporeo, o diciamo meglio, divino, è un atto assai nascosto, che si conosce meglio per esperienza che per ragionamento. Come l'anima esce dalla mano dell'artefice divino senza mezzano, e senza mezzano è da lui lavorata, allo stesso modo, essendo il *contatto* scambievole, l'anima sente Dio, lo *tocca*, purchè non sia avvolta, come da una corteccia, dall'amore alle cose esteriori o interiori » (*ibid.*, n. 8).

38. — Onorato di S. Maria (*Tradizione*, ecc.):

« I più savi maestri della vita spirituale son persuasi che l'unione mistica consiste principalmente nell'esperienza dei due sensi interiori del tatto e dell'odorato, o di ambedue insieme » (t. I, p. 177, parte II, dist. x.) Vedi anche *Dissertazione Apologetica*, p. 114.

39. — S. Alfonso de' Liguori qualifica così le grazie d'unione mistica, che egli oppone alle rivelazioni e alle visioni: « Quelle che consistono in cognizioni confuse e generali ed in *tocchi divini*, uniscono l'anima a Dio » (*Homo apostol.*, Append. I, n. 23).

39*bis*. — Impressione d'immersione in Dio:

a) Taulero: « Lo spirito è *sommerso* e assorbito, interamente, negli abissi dell'oceano divino, per modo che uno può esclamare: Dio è in me, Dio è fuori di me, Dio è dovunque intorno a me. Dio è tutto mio e io non vedo che Dio » (*Instit.*, c. XII).

b) Il Ven. Luigi de Blois: « L'anima *immersa* e assorbita in Dio, *nuota* qua e là nella Divinità, e sente una gioia ineffabile... In questo esilio ella comincia la vita eterna » (*Inst. spir.*, c. XII, § 4).

c) Alvarez de Paz parlando dell'unione piena: « In questo grado le potenze sono trasportate nell'alto mare della Divinità, *immerse* in Dio ed elevate molto in alto quanto al lume ed all'ardore dell'amore » (*De inquis. pacis*, l. V, p. III, c. v).

d) La Ven. Marina d'Escobar: « Gli angeli mi spinsero nell'alto mare dell'essenza del Dio non conosciuto e incomprensibile. Io vi fui *sommersa* e perduta... » Vedi la continuazione, c. XVIII, n. **67**. « L'anima è allora come *immersa* in un vasto oceano, che è Dio e sempre Dio. Ella nè può prendervi piede, nè può trovarne il fondo » (*ibid.*).

e) Schram: « Il grado di contemplazione passiva detta *penetrazione* passiva (*illapsus*) aggiunge alla penetrazione sostanziale, comune a tutti i giusti, una *sensazione sperimentale* di Dio che ha *penetrato* l'anima ». — « L'anima si sente tutta *imbevuta* di Dio, e lo trova *come nel suo fondo* più intimo » (n. 329, 323 dell'ediz. del 1848; e n. 318, 312 dell'ediz. prima).

§ 4. — Il tocco spirituale può divenire un abbracciamento.

40. — S. Teresa:

« Allorquando questo ricchissimo sposo vuol comunicare alle anime tesori più grandi, e far loro sentire più intimamente il suo amore, le unisce a sè così strettamente, ch'esse divengono come una persona che venga meno per l'eccesso della felicità e della gioia; ed allora sembra ad esse di *essere sospese in quelle braccia divine, di essere strette a quel divin lato, e a quelle mammelle divine;* nè sanno far altro che gioire, sostentate come sono da quel latte divino, di cui il loro sposo le nutrisce... L'anima è ricolma di testimonianze dell'amore più tenero da colui, che sa e può donarle sì bene. Essa non sa a che cosa paragonarlo, se non forse alla tenerezza d'una madre, che ama perdutamente il suo bambino, lo nutrisce del suo latte, e lo colma di carezze » (*Sopra il Cantico dei Cantici*, c. IV).

Vedi anche il c. v, **22**, 9°.

41. — Il B. Ugo di S. Vittore (*De arrha animæ*, alla fine). Dialogo tra l'uomo e la sua anima:

« *L'anima.* Qual è quella cosa sì dolce, che, al ricordo di Dio, viene talvolta a toccarmi? Essa mi commuove con tanta veemenza e soavità, che comincio ad alienarmi interamente da me stessa, e ad essere sollevata non so dove. In un subito mi sento rinnovata e trasformata; è una felicità indicibile. La mia coscienza fa gioia, dimentico tutte le prove passate, il mio cuore s'infiamma, il mio intelletto s'illumina, le sue brame son soddisfatte. Mi sento trasportata in un nuovo soggiorno, non so quale. Interiormente stringo qualche cosa, come con *abbracciamenti* d'amore; non so che cosa sia, ma pure mi sforzo a tutto potere di ritenerla e di non perderla. Mi affatico deliziosamente per non abbandonar questa cosa, che bramo di *abbracciar* senza fine, ed esulto con una forza ineffabile, come se avessi finalmente trovata la meta di tutti i miei desiderii. Non cerco più nulla, non voglio nulla, non aspiro che a fermarmi in questo punto. Vi sarebbe forse il mio Diletto? Dimmelo, te ne prego, se è lui, affinchè al suo ritorno io lo scongiuri di non allontanarsi mai più, e di stabilire in me la sua dimora fissa.

« *L'uomo.* Sì, è veramente il tuo Diletto che ti visita; ma egli viene *invisibile, nascosto,* incomprensibile. Egli viene per *toccarti,* non per esser veduto; per farsi sentire, non per esser compreso; per farsi gustare, non per effondersi interamente; per attirar l'affetto, non per saziar la brama; per darti le primizie del suo amore, non per comunicarne la pienezza. Ecco la caparra più sicura del tuo futuro matrimonio: tu sei destinata a vederlo e a possederlo eternamente; giacchè già ei ti si dà qualche volta a godere, e con qual dolcezza, lo sai bene. Perciò, nei momenti della sua assenza, fa di consolarti; e nel tempo delle sue visite rianimerai il tuo coraggio, che ne ha sempre bisogno. Noi abbiamo lungamente parlato, anima

mia; e nel terminare ti chiedo, che tu non pensi che a lui, non ami che lui, non ascolti che lui, non ti stringa che a lui, non possegga che lui.

« *L'anima.* Questo appunto è quel che io bramo, e quello che eleggo. Questo è quello a cui anelo dall'intimo del mio cuore » (Ediz. Migne, t. II, col. 970).

42. — S. Tommaso (*opuscolo* 65):

« L'anima nei gradi precedenti ama, ed è scambievolmente amata; cerca, ed è cercata; chiama, ed è chiamata. Ma in questo, essa solleva ed è sollevata; *prende* ed *è presa*: stringe ed *è fortemente stretta*, e pel vincolo dell'amore si lega a Dio, sola a solo con lui. »

43. — S. Geltrude. In questo passo non si tratta dell'umanità di nostro Signore; perchè in tutto il resto del capitolo essa parla solamente della Divinità:

« *O mio Dio,* unica salvezza dell'anima mia,... quando ho ricevuto la visione tanto elevata [di cui ho parlato] e lo sguardo che l'ha accompagnata, v'è stato bisogno d'un aiuto divino affinchè l'anima mia non si separasse dal corpo. Io scorgo qui una volta di più che la vostra meravigliosa potenza, guidata dalla vostra bontà, sa accomodare le visioni, gli *abbracciamenti, i baci* e le altre prove di amore, alle circostanze di luogo, di tempo e di persona. E così è avvenuto più volte (e ve ne rendo grazie, in unione dell'amore scambievole che regna nella sempre adorabile Trinità), che vi siate degnato di concedermi il vostro *bacio* soavissimo mentre io mi occupava in qualche meditazione, o recitava le ore canoniche o l'uffizio dei morti. Ora [senza distogliermi da questi esercizi] voi trovavate il modo, nello spazio d'un solo salmo, d'imprimermi dieci volte e più sulla bocca il vostro *bacio* dolcissimo, la cui soavità supera ogni profumo e la dolcezza del miele. Molto spesso ancora io sentiva che voi fermavate su di me il vostro sguardo così amoroso, e che con una viva stretta *abbracciavate l'anima mia.* Ma per quanto ammirabili siano stati questi favori, non erano però mai giunti al grado di potenza di questo meraviglioso sguardo, di cui sopra ho parlato » (*L'araldo dell'amor divino*, l. II, c. XXI).

44. — La B. Angela di Foligno:

« V'è per l'anima un altro modo di sapere che Dio Onnipotente è presente in lei; ed è un *abbracciamento.* Egli abbraccia l'anima come un padre e una madre non hanno mai abbracciato il loro figlio, come una persona che arda di amore non ne ha mai abbracciato un'altra..... V'è tanta dolcezza, tanta soavità in questo abbraccio, che niuno al mondo, a quanto mi pare, può ridirlo o crederlo » (*Vita*, c. LII).

Vedi un'altra citazione al c. XXV, 28.

45. — Gersone:

« L'oggetto della teologia mistica è una conoscenza *sperimentale* di Dio, nella *stretta* dell'amore unitivo » (*Teol. Mist.*, n. 28).

46. — Dionigi Certosino (*Opusc. del discern. degli spiriti*):

« Quando l'anima s'è purificata, brucia del fuoco della carità, e splende per le virtù, Dio si compiace molto in lei, la prende familiarmente come una bella sposa, stringendola, carezzandola, abbracciandola, e comunicandole con liberalità i suoi beni » (art. 18).

47. — Luigi de Blois:

1° « Vi sono delle anime, che Dio ricolma delle sue dolcezze; esse sono in modo evidente unite con lui in un *abbracciamento*; e ricevono da lui i *baci* più soavi » (*Instit. spir.*, Append. I, c. 1, n. 2).

2° « Signore, [quali favori accordate a] quelli, che in questo esilio sono intimamente uniti a voi per la grande mondezza del loro cuore! Che vedono essi? Che ascoltano essi? *Che sentono con l'olfatto, col gusto e con gli altri sensi?* Non v'è lingua che possa dichiararlo. I teneri *abbracci*, i delicati baci, che dà una madre al suo caro figlioletto, o lo sposo alla sua sposa diletta, non sono che una debole immagine e un'ombra di quelli, che voi date all'anima casta che v'ama » (*Instructio vitæ asceticæ*, pars II, c. VII).

48. — S. Giov. della Croce paragona ad un abbracciamento le unioni mistiche che sono elevate:

« Nell'anima, in cui non si trovano nè appetiti [naturali] nè immagini nè specie di creature, il Benamato risiede in un segreto impenetrabile; ei la fa godere d'un *abbracciamento* tanto più stretto e più intimo, quanto più ella è purificata, e più interamente distaccata da tutto ciò che non è Dio... Il demonio non può penetrare in questo misterioso soggiorno, nè sapere in che consista questo *abbracciamento* divino, che niun intelletto creato può giungere a comprendere » (*Viva Fiamma*, str. 4, vers. 3).

49. — Sandæus:

« L'unione mistica è una cognizione *sperimentale* e immediata di Dio, per mezzo d'un *abbracciamento* segreto ed un *bacio* scambievole, tra Dio, che è lo sposo e l'anima che è la sposa. E questo suppone Dio presente » (l. II, *Comm.* 6, eserc. 15, disq. 3, p. 471).

50. — Il P. Surin:

« La conseguenza di questo amore perfetto è un *abbraccio*... pel quale Gesù Cristo resta unito all'anima, e le comunica un dolcissimo *contatto* della sostanza *divina*, come affermano tutti i dottori mistici, e noi conosciamo *per l'esperienza* delle anime prescelte a tali favori... Questo contatto, indescrivibile con le nostre frasi, è delicatissimo, e nondimeno *verissimo*, ed inebria l'anima di un bene sopracceleste. Esso consiste nella fruizione attuale del sommo Bene, che tuttavia *essa non vede*, e che lascia una notizia tanto grande di questo medesimo bene, che l'anima può dire d'aver *toccato e sentito*, ciò che è al disopra di ogni ente creato... La conoscenza di questa verità è principalmente fondata su l'*esperienza certificata* delle persone, che hanno avuto questo favore, e della sincerità delle quali non si può dubitare » (*Catech. spir.*, t. I, p. III, c. VII).

51. — La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina, parlando d'una visione intellettuale della Ss. Trinità:

« Il Verbo divino impossessandosi dell'anima mia e *abbracciandola* con un amore indicibile, degnò unirsela e prenderla per isposa. Quando dico che l'abbracciò, questo non fu alla guisa degli abbracciamenti umani:

niente di quanto può cadere sotto i sensi s'avvicina a quest'opera divina; ma dobbiamo esprimerci al nostro modo grossolano di parlare, giacchè siamo composti di materia. Ciò avvenne per mezzo di tocchi divini e per compenetrazioni di lui in me e di me in lui » (*Vita* per una orsolina di Nantes, c. IV).

52. — Il P. Nouet (*La condotta dell'uomo d'orazione*):

« Dio che prima era nell'anima del giusto *come un tesoro nascosto* per mezzo della grazia santificante, si presenta a lei *come un tesoro scoperto*. La rischiara, *la tocca, l'abbraccia, la penetra*, si diffonde nelle sue potenze, *si dà a lei, la riempie* della pienezza del suo essere. E scambievolmente l'anima rapita alle attrattive e alla vista della sua bellezza, *lo tiene stretto, l'abbraccia, se lo serra strettamente*, e tutta infiammata d'amore, si diffonde, s'immerge, s'inabissa, si perde deliziosamente in Dio, con sentimenti di gioia ineffabili. Da questo proviene tanta diversità di nomi che si danno all'unione mistica, come di *bacio*, di *profumo*, di pioggia celeste, d'unzione, d'effusione divina, di trasformazione, d'amore giubilante, d'amore deificante, e molti altri simili, che indicano le diverse impressioni dell'amore unitivo, di cui parliamo » (l. VI, c. XIV).

53. — Il P. Crasset (*Vita di Madama Hélyot*):

« Per quel che concerne gli atti, ch'ella formava in quel tempo, rispondo che essa ne produceva uno di amore perfettissimo, che durava dal principio della sua orazione sino alla fine. Questo atto è quello dei beati nel cielo, è il più perfetto che si possa produrre sulla terra: cioè un *atto di godimento*, che è un riposo dell'anima in Dio, come in suo fine ultimo; poichè questo riposo non è una semplice cessazione del desiderio che si slancia verso un bene assente e non posseduto; ma è un'unione reale dell'anima col suo sommo bene, *cui ella possiede ed abbraccia*, dopo averlo lungamente cercato e bramato » (l. II, c. IV, n. 25).

54. — La B. Margherita Maria Alacoque:

« Tutte le mattine, quando mi desto, mi pare di trovare il mio Dio *presente*, al quale il mio cuore si unisce come al suo principio e alla sua sola pienezza; e questo mi dà una sete sì ardente d'andare all'orazione, che i momenti usati nel vestirmi mi sembrano ore... In questo tempo [dell'orazione] adopero tutte le mie forze per *abbracciarlo*, questo diletto dell'anima mia, non già quelle delle braccia corporali, ma quelle *interiori*, che sono le potenze dell'anima mia » (*Vita* ed *Opere*, pubblicate dalla Visitazione di Paray, t. I. Nota scritta dalla Beata, nel 1673, a ventisei anni, tre anni dopo il suo ingresso nel monastero).

55. — Pensiero del santo curato d'Ars:

« La vita interiore è un bagno d'amore, nel quale l'anima s'immerge. Essa è come annegata nell'amore. Dio tiene l'uomo interiore, come una madre tiene la testa del suo figlioletto nelle sue mani, per coprirlo di *baci* e di *carezze* » (*Vita* per M. Monnin, l. V, c. IV).

§ 5. — La sensazione spirituale paragonata a quella dell'olfatto.

56. — S. Teresa:

1° Quanto alla quiete. « L'anima *respira non so quale odore soave*. È come se, dentro lei stessa, nel luogo più profondo, vi fosse un braciere sul quale si gettassero squisiti profumi. È vero che non si vede nè la luce del fuoco, *nè il luogo ov'esso è*; ma *il calore e l'esalazione odorifera penetrano l'anima* tutta quanta, e spesso, come ho detto, ne partecipa anche il corpo. Non v'immaginate tuttavia che si senta calore e si respiri un profumo [materiale]: è una cosa più delicata, ed io uso questi vocaboli solo per darvene qualche idea. Quelli che non l'hanno mai provato, possono credere [sulla mia parola] che questo avviene come ho detto, e che l'anima lo vede e lo comprende più chiaramente di quel ch'io lo esprima » (*Castello*, 4, c. II).

2° « Qualche volta, nel mezzo d'una preghiera vocale, o mentre ella non pensa a nulla d'interno, l'anima sente di subito una fiamma che la penetra deliziosamente, come se all'improvviso si spandesse in essa *un soavissimo profumo*, il cui odore si comunicasse a tutti i sensi. Non dico con tutto ciò che sia propriamente un odore [nel significato materiale della parola], o altra cosa somigliante; ma mi servo di questo paragone per indicare che è *qualche cosa* che fa conoscere all'anima che *lo sposo è presente*. Essa sente subito un desiderio ardente di godere di lui e non trova nulla difficile in suo servigio » (*Castello*, 6, c. II).

3° Quanto alla quiete. « È come se s'iniettasse nel midollo della sua anima un liquore soavissimo, alla guisa d'un grande odore, di cui fosse tutta penetrata. Ciò ch'ella prova, rassomiglia a quel che noi proveremmo entrando di subito in un appartamento tutto profumato da un grande odore formato, non di un odore solo, ma di molti riuniti insieme. Noi non sappiamo che cosa sia quest'odore, nè donde venga, ma ne siamo penetrati interamente... Questo, a mio parere, è quello che vuol dire lo sposo con quelle parole: Le vostre mammelle sono migliori del vino: olezzanti di squisiti profumi » (*Sopra il Cant. dei Cant.*, c. IV).

57. — Cassiano (*Confer.* 4):

« Avviene spesso, nelle visite divine, che siamo riempiti di profumi, d'una soavità ignota all'industria umana; per modo che l'anima fuori di sè pel diletto, è rapita dai sensi e dimentica il suo corpo » (c. V).

CAPITOLO VII.

L'UNIONE MISTICA, E I SUOI DIECI CARATTERI DI SECONDA SPECIE. DESCRIZIONE DEL PRIMO.

1. — Enumerazione. Le due tesi superiori ci han fatto conoscere i due caratteri *principali* dell'unione mistica. Ma essa ne ha altri dieci di seconda specie, che saranno dichiarati successivamente. Io li enumero come continuazione dei due caratteri fondamentali.

3° Essa non dipende dalla nostra volontà;

4° La cognizione di Dio, che l'accompagna, è oscura e confusa;

5° Questo modo di comunicazione è poco comprensibile;

6° Questa unione non è prodotta, nè da discorsi, nè da considerazione delle creatnre, nè da immagini sensibili;

7° Essa varia continuamente d'intensità;

8° Chiede meno lavoro della meditazione;

9° È accompagnata da sentimenti d'amore, di riposo, di piacere, e spesso di pena;

10° Mena per se stessa, e con somma efficacia, alle varie virtù;

11° Essa opera sul corpo, e reciprocamente;

12° Impedisce, più o meno, di fare certi atti interni: e questo si chiama il legamento.

2. — Usando il vocabolo di caratteri di **seconda specie,** non voglio dire che essi siano senza importanza, ma che, speculativamente, ne hanno un poco meno degli altri due che li precedono, e che ne sono come le eonseguenze. Ed infatti i due *principali* sono i soli che ci facciano conoscere il *fondo* dell'occupazione, che Dio dà all'anima nello stato mistico; e gli altri caratteri ne indicano solamente gli *effetti* o le *circostanze*.

Alcuni di questi effetti, come l'amor divino, si producono sempre senza eccezione alcuna: alcuni altri possono presentarsi qua e là.

3. — Unità degli stati dell'unione mistica. Sopra mi son contentato d'affermare, che i quattro gradi di questa unione sono, non delle grazie senza alcun legame tra loro, ma lo svolgimento progressivo d'una medesima grazia (c. III, **6**); ed ora ne abbiamo la prova,

giacchè questi stati si rassomigliano per tanti riguardi, ed hanno un fondo comune; cioè i dodici caratteri sopradetti. Le differenze tra loro proverranuo dal grado di perfezione di questi caratteri. Questa proposizione dà negli occhi quando si legge S. Teresa e si ha cura di paragonare le descrizioni che essa ne fa per ciascun grado (vedi anche c. XV, **20**). Anche il P. da Ponte parla di queste grazie di unione come se ne faceiano una sola in fondo (*Vita del P. Baldassarre Alvarez*, c. XIV).

4. — Il terzo carattere di seconda specie, che abbiamo indicato, è l'impotenza assoluta di procurarsi da se stessi gli stati mistici; e da questo ho dedotto la mia definizione di questi stati (c. I). Ma è bene di ritornarvi sopra, per aggiungere alcune nozioni per complemento.

Per questo carattere, come altresì pei due seguenti, non arrecherò alcuna citazione di S. Teresa, perchè basta di aprire le sue *Opere* per accertarsi che ella ne parla continuamente.

5. — L'impotenza, di cui si tratta, si manifesta in sei modi:

1° Come abbiam detto, non possiamo giungere da noi stessi all'unione mistica, se Dio non ci chiami ad essa; e tutti possono verificare che non basta volerla;

2° Per ciò stesso neppure si può *prevedere* la sua venuta, per quanto uno si sia sforzato di prepararvisi. I principianti sono spesso meravigliati nel vederla giungere *all'improvviso*, quando neppur vi pensavano, e si studiavano alla meglio d'innalzare il loro cuore a Dio, senza forse riuscirvi bene. Quando di subito si son trovati presi da un raccoglimento di genere speciale, senza saper perchè; e si son lasciati portare da questo soffio, perchè si accorgevano, alla prima occhiata, che questa era un'occupazione pia; rimettendo ad altro tempo la cura di esaminarla più da vicino. La loro parte è stata qnella di consentire ad un'azione impreveduta;

3° Quando questa unione è da Dio concessa, non pnò rendersi *più intensa*, per quanto grande se n'abbia il desiderio. Non ci possiamo internare in Dio, se non tanto quanto egli vuole, e non più;

4° Lo stesso deve dirsi quanto alla *specie* dell'unione mistica. Vedremo che questo favore può avere certe differenze quanto al suo grado d'essere. E bene non dipende in verun modo dalla nostra volontà l'avere piuttosto una speeie che un'altra; e per conseguenza, non possiamo preveder nulla a questo riguardo;

5° Coloro che hanno questa unione solo di tempo in tempo, osservano, il più delle volte, che essa *cessa repentinamente*, com' era venuta, e senza alcuna parte loro;

6° Nè per altra parte si può far cessare con un semplice atto *interno* di volontà; nè si ha alcuna efficacia su di essa; se non per mezzo di atti indiretti, per es. passeggiando, o distraendosi alquanto al di fuori; nel qual modo possiamo *diminuirla*, o possiamo anche giungere a farla eessare del tutto (vedi c. XIII, **8**).

6. — Avviso ai direttori. Da quest' ultima osservazione conseguita, che un direttore domanderebbe l'impossibile, se in modo generale consigliasse a qualcuno di abbandonar l'unione mistica, e di ritornare all' orazione ordinaria; perchè tutto quello che questi può fare, è di abbandonare affatto l'orazione; il che non è la stessa cosa di quella voluta dal direttore.

Nondimeno chi è diretto, dovrà mostrare la sua buona volontà, *provandosi* con pace ad ubbidire. È vero che l'esito di queste prove è già ben conosciuto; ma ciò poco importa; poichè l'ubbidienza può esigere solo di provarsi, ma non di riuscire.

7. — Ancha un'altra conseguenza discende da ciò che precede; che cioè chi si trova nell'unione mistica, si sente, in riguardo a questo favore, in una **dipendenza** assoluta **dalla volontà divina**; giacchè da Dio solo dipende concedere, aumentare, ritirare l'unione.

Non v'ha cosa più propria di questa ad inspirare sentimenti di umiltà nell' anima, che vede chiaramente di avere una parte molto secondaria, quella cioè del povero che stende la mano; mentre invece nell'orazione ordinaria si è tentati di attribuire alla propria abilità la massima parte del buon successo.

Questa dipendenza, sentita continuamente, ingenera anche un timor filiale di Dio, al vedere quanto gli è facile di punirci per le nostre infedeltà, col farci perder tutto in un istante.

8. — Cagione di questa impotenza. Le tesi sopra stabilite ci fanno *vedere* perchè l'unione mistica non è lasciata a nostro piacimento come l'orazione ordinaria; ed è perchè questa unione dà il possesso sperimentale di Dio. Un paragone ci farà comprendere la cosa. Se uno dei miei amici è nascosto dietro una parete, io posso sempre *pensare* a lui, quando io lo desideri; ma se voglio trattare *realmente* con lui, la mia volontà non basta più; ed è necessario che scomparisca la parete. Il medesimo avviene con Dio. Quando egli è nascosto, dipende

sempre dalla mia volontà, con l'aiuto della grazia, di *pensare* a lui; come si fa nell'orazione ordinaria; ma se io voglio comunicare realmente con lui, non basta più la mia volontà; perchè *vi è un ostacolo da togliere*, e la sola mano divina n'è capace.

9. — Ma se non si può giungere a proprio talento allo stato mistico, è però in nostro potere **il disporci ad esso,** per mezzo della pratica delle virtù, e di una vita di raccoglimento interno ed esterno (vedi c. XXVIII, **24**).

Qualche volta si è sorpresi improvvisamente dall'unione mistica, nel leggere qualche libro pio, o nell'udir parlare di Dio; ed in tal caso, la lettura o la conversazione è, non la causa, ma l' occasione della grazia ricevuta. Questa grazia proviene solamente da Dio, il quale però tien conto della disposizione in cui ci troviamo.

CAPITOLO VIII.

QUARTO E QUINTO CARATTERE DI SECONDA SPECIE DELL'UNIONE MISTICA.

1. — Il **quarto carattere** dell'unione mistica consiste nel fatto che la conoscenza di Dio che ne fa parte è *oscura* e *confusa*.

Quindi le locuzioni: entrare nella *divina caligine* (*oratio in caligine*), o nelle *divine tenebre*, contemplare Dio nelle *tenebre*.

Questi vocaboli possono applicarsi a tutti gli stati mistici; tuttavia alcuni scrittori li hanno specialmente applicati a certe visioni estatiche. In questa parte molto è arbitrario.

Certe visioni molto elevate si chiamano *le grandi tenebre* (vedi c. XVIII, **24**).

2. — I principianti, che non han letto nulla sopra la contemplazione, non hanno alcun dubbio che essa possa essere confusa; che anzi hanno il pregiudizio contrario, certamente per analogia alle cognizioni chiare, che ci dà il mondo materiale. Perciò le prime volte che ricevono il dono della quiete, son molto meravigliati, e non la riguardano che come uno stato preliminare, nel progresso del quale si dovranno aver presto delle conoscenze distinte. Par che per essi l'orazione di quiete sia come una grande tela bianca, tesa sopra le pareti di un salone, sulla quale si aspetti che un pennello o una proiezione luminosa vengano a far comparire delle figure e dei colori. Ma vana speranza! perchè quello stato continua senza perfezionarsi, e termina al modo stesso; e i principianti ne provano un poco di disinganno, vedendo che Dio non ordina le cose conforme al modo naturale e più piacevole da loro concepito.

3. — Il **quinto carattere** dell'unione mistica consiste nel suo modo di comunicazione *mezzo incomprensibile*.

Principalmente per questa ragione tali stati furono detti *mistici*, col qual vocabolo si vuol significare, che essi racchiudono qualche cosa di *misterioso*, anche per chi ne abbia conoscenza; perchè restan sempre dei come, ai quali non si può mai rispondere in modo adeguato (vedi S. Giov. della Croce, *Notte*, l. III, c. XVII).

4. — Tutte le comunicazioni divine si presentano con questo carattere di manifestazione dell'**attributo divino** dell'incomprensibilità; e sempre contengono qualche cosa, che vorremmo intendere meglio. Quanto agli altri attributi di Dio, essi restano quasi tutti invibisili nello stato di quiete; mentre invece quello dell'incomprensibilità dà nell'occhio fin dal principio (1); ed apparisce sempre più a poco a poco che si sale a cognizioni più alte.

5. — **Frasi che si debbono bene intendere.** Ho detto che questi stati sono *in parte* incomprensibili. Sarebbe infatti esagerato il dire che essi son tali interamente; e se pare che alcuno talvolta lo insinui, è un semplice modo di dire, col quale si vuol rafforzare il concetto, per renderlo più sensibile. E la cosa è manifesta; perchè se, parlando rigorosamente, chi si trova in tale stato non ne intendesse davvero *nulla*, non conoscerebbe neppure che è in comunicazione con Dio, anzi neppure che è in orazione; e potrebbe credersi colto da una malattia bizzarra.

6. — **Esempio.** S. Teresa dice spesso: « Si gode di un bene senza saper che sia ». Bisogna intendere così questa frase *abbreviata:* si gode questo bene, senza sapere *interamente* che cosa sia; ma si conosce *in parte*, giacchè si vede bene che è un operazione divina, ed anche che è un cotal possesso della Divinità.

7. — Ho indicato di sopra (**2**) un **pregiudizio** dei principianti. Eccone ora un altro, assai simile a quello. Essi credono che gli stati mistici non avranno gran cosa di misterioso; perchè sanno che la meditazione e gli altri stati ordinari eran facili a comprendersi, e quindi, per analogia, s'immaginano che questo stato di cose si debba mantenere anche nella mistica; dimenticando che è avvenuta una grande mutazione. Fino allora infatti non si facevano, almeno in apparenza, che atti naturali nell'orazione; che perciò non potevano arrecare alcuna meraviglia; ma ora si è penetrati in un mondo nuovo,

---

(1) Bossuet l'ha ben notato (lettera 98 alla suora Cornuau): « Dio è qualche cosa tanto nascosta, che, quand'egli vi chiami alcuno, questi può unirsi a lui con una certa trascendenza al di sopra di ogni vista particolare... In ciò non si lasciano da canto gli attributi di Dio, ma si entra nell'oscurità, cioè con altre parole, nella profondità e nella incomprensibilità dell'Essere divino. Questo senza dubbio è un attributo, ed anzi uno dei più augusti. Non si esce dunque mai dagli attributi di Dio per modo, che non vi si rientri per un altro lato, e forse più profondamente. Tutta la veduta sembra ridotta a veder bene che non si vede nulla, perchè non si vede nulla che sia degno di Dio. Questo all'uomo animale pare un sogno; ma nondimeno l'uomo spirituale ne ricava nutrimento ».

e si entra manifestamente nel soprannaturale e nel divino. E questa terra sconosciuta è piena di misteri.

Tuttavia, se si resta a lungo nel medesimo grado, vi si abitua così bene, che non si fa più attenzione alla sua incomprensibilità. Il medesimo avviene nell'ordine naturale riguardo a mille effetti che ci circondano. E mentre i bambini non cessano dall'interrogare intorno ai perchè ed ai come di mille cose, noi invece ben presto dimentichiamo che ve n'avrebbero ancora ad investigare.

Quanto ai principianti, essi sperano spesso di poter arrivare ad analizzarsi a fondo; ma alla fine si persuadono dell'inutilità dei loro sforzi.

8. — Da questo provengono le **dubbiezze** dei principianti nell'orazione straordinaria, che non sono ancora ammaestrati nella mistica; poichè tutto ciò che è misterioso, cagiona diffidenza.

9. — Dal non ben comprendere il proprio stato nasce anche quella **pena** estrema che si prova **a dipingerlo**, specialmente quando non si son letti libri mistici. Si usano perciò frasi molto vaghe, come queste: « Sento *qualche cosa* che m'innalza a Dio; vi trovo riposo e felicità »; e si aggiunge: « non vi comprendo nulla » (vedi S. Giovanni della Croce, *Notte*, l. II, c. XVII).

All'udire quest'ultima frase, un abile direttore vi riconoscerebbe subito uno dei segni dello stato mistico. Ma gli altri invece ne conchiudono semplicemente che quella è un'orazione assurda, e che bisogna cambiarla al più presto possibile.

La difficoltà di esprimere il proprio stato è cagionata non solamente dal fatto che esso è poco comprensibile, ma anche da un altro carattere, che esporrò nel capitolo seguente, cioè da quello di prodursi senza immagini sensibili, senza le quali non può essere dipinto, perchè non può dichiararsi che per mezzo d'immagini. Conviene dunque inventarne; e se non si ha l'aiuto di qualche libro, questo lavoro non è facile (vedi una citazione al c. IX, **31**, 5°).

CITAZIONI

10. — Dionigi Mistico:

« Se, vedendo Dio, si comprende quello che si vede, non è Dio che si contempla, ma qualche cosa che viene da lui, e che noi possiamo conoscere » (Lettera I).

11. — S. Giov. della Croce:

1° « La contemplazione dà solamente una conoscenza generale ed oscura, per mezzo della quale l'intelletto non giunge a conoscere *distintamente* ciò che gli è presentato; e per conseguenza la volontà ama senza alcun oggetto speciale e *distinto* » (*Viva Fiamma*, str. 3, vers. 3, § 10).

2° Rivolgendosi a certi direttori, il Santo dice anche: « Guardatevi bene dal dire che l'anima non profitta, che non fa nulla... Essa si avvicina più a Dio *per la privazione di cognizioni distinte* che per il loro possesso... L'intelletto non sa e non può sapere che cosa è Dio; *esso tanto più avanza verso di lui, quanto meno lo comprende.* Per conseguenza, ciò che voi condannate in quest'anima, è per l'appunto quel che vi ha di più felice in lei. Il suo maggior bene è quello di non fermarsi *in cognizioni distinte*, ma di fare ogni giorno nuovi progressi nella perfezione della fede » (*ibid.*, § 9. Vedi anche *Cant.*, str. 1, vers. 1).

CAPITOLO IX.

SESTO CARATTERE DI SECONDA SPECIE DELL' UNIONE MISTICA.

1. — Il sesto carattere delle unioni mistiche consiste nel fatto che la contemplazione di Dio non è prodotta nè per mezzo d' immagini interiori d'ordine sensibile, nè da discorsi, nè da considerazione delle creature, nè da immagini interne d'ordine sensibile.

Questa contemplazione, come abbiam veduto, proviene da una cagione ben differente, cioè da una luce data direttamente da Dio, e, per precisare meglio, da una conoscenza soprannaturale della sua presenza, e da una sensazione spirituale, che può paragonarsi al tocco.

Gli antichi scrittori esprimono prestamente queste diverse idee, ripetendo che la contemplazione mistica si fa *senza intermedio* (*sine medio*), ossia che essa è immediata. E lo stesso diciamo tutti della comunicazione per mezzo del tatto.

Questa cognizione senza discorsi e senza immagini ha qualche somiglianza con quella degli angeli ; e perciò vien detta talvolta un *modo angelico* di conoscere. Ma tra l'una e l'altra vi sono anche delle differenze, specialmente quanto alla chiarezza.

2. — Verità di questo carattere. Tutti ammettono che l'unione mistica non è l'effetto d'un ragionamento ; e perciò essa vien detta contemplazione, che significa orazione di semplice sguardo. I principianti stessi si meravigliano di questa differenza. Essi sentono che la loro nuova orazione non rassomiglia più all'antica ; e il loro spirito non segue più un corso d'idee che s' incatenano e si svolgono ; ma si sentono presi da una sensazione, ed immersi in una atmosfera, che respirano. Non potrebbe concepirsi nulla di più opposto. E neppure vi ha luogo la considerazione delle creature, la quale ad ogni modo supporrebbe ordinariamente qualche ragionamento.

Resta a provare quanto riguarda le immagini sensibili. Poichè, quanto a queste, molti teologi hanno sentito ripugnanza ad ammettere, che esse non siano la causa efficiente della contemplazione mistica ; e al più ammetterebbero che la cosa sia nei ratti.

1° Ma nondimeno l'esperienza delle anime di orazione taglia di netto la questione, anche quanto all'orazione di quiete. Se infatti si chiedesse loro qual è l'immagine che provoca questa contemplazione, sarebbero meravigliate di una domanda così strana.

Quando i filosofi studiano in che modo operi lo spirito umano nello stato naturale, ricorrono con ragione all'osservazione. Lascino dunque che i mistici facciano altrettanto rispetto allo stato soprannaturale.

Diciamolo dunque apertamente : questa questione non si dovrebbe più discutere.

2° Santa Teresa, nelle sue lunghe descrizioni della quiete, non v'ha notato mai la presenza delle immagini. E quanto agli stati più elevati, essa parla spesso della sospensione di « tutte le potenze », e dice che allora le potenze inferiori rimangono inoperose.

3° Molti tratti affermano chiaramente questo carattere. S. Giovanni della Croce vi ritorna sopra continuamente, e lo indica anche in uno stato che non è interamente mistico : cioè nella *notte del senso*. Quest'ultimo vocabolo è stato scelto da lui per riepilogare la sua dottrina quanto a questa controversia. Egli ha voluto indicare con esattezza l'assenza di ciò che è sensibile nell'orazione. E come egli, così il Ruysbroeck qualifica continuamente la contemplazione mistica col dire che essa è al di sopra delle immagini e delle forme (concetti distinti).

Lo Scaramelli (Tr. 2, c. XV e XVI) cita in favore di questa dottrina S. Bernardo, Ugone e Riccardo di San Vittore, S. Bonaventura, Dionigi Cartusiano, Lirano e Alvarez de Paz (1).

4° Se qualcuno non ammettesse questa tesi generalmente ammessa, converrebbe che ci dicesse quali siano le immagini che producono l'unione con Dio nella quiete. Consiste forse l'azione divina nel rappresentarci Dio Padre sotto le sembianze di un vecchio ; o la Tri-

---

(1) Ma lo Scaramelli ha il torto di concedere, che non avviene il medesimo anche nei gradi mistici inferiori, cioè nella quiete. E per fare questa limitazione, non arreca alcuna testimonianza (esse lo condurrebbero alla tesi contraria), nè si riporta all'esperienza ; ma si contenta di ragionare a priori sopra un principio di Aristotele, che non si riferisce in modo alcuno alla controversia, riguardando solo le conoscenze naturali.

Il cardinal Brancati poi è caduto nell'estremo opposto, credendo che l'immaginazione cessa generalmente da ogni sua azione nella contemplazione acquisita, cioè nell'orazione di semplicità (Opusc. 3 *De Orat. Contempl.*, c. XVI ; citato anche dallo Scaramelli, Tr. 2, n. 157).

nità come una sfera; o la Divinità sotto l'apparenza d'una nube? È vero che qualche santo ha veduti di passaggio questi simboli; ma certo non avrebbe potuto farne l'oggetto costante delle sue contemplazioni; perchè nessuno avrebbe la pazienza di occuparsi lungamente in questi spettacoli così semplici.

3. — Un **malinteso** è provenuto spesso tra i profani dal vedere, che i libri mistici usano delle immagini. Vedendo, per es., che essi adoperano i vocaboli di matrimonio, di sensi spirituali, ecc., dicono: Questo modo di dire dimostra che non si parla di fatti assolutamente intellettuali, ma solo di rappresentazioni fatte dall'immaginazione o da commozioni sensibili: dunque tutto avviene nelle facoltà inferiori.

Così essi; ma non sempre a ragione; poichè le frasi debbono intendersi secondo il contesto. Ora per esprimere le cose intellettuali, noi siamo obbligati a servirci del linguaggio umano, che è molto imperfetto e tratto dagli oggetti corporei; che è un male, ma necessario. E così gli scrittori sacri parlavano del braccio di Dio, del suo volto ecc., per farci comprender presto le cose. E pure a nessuno viene in mente d'accusarli che veramente credessero che Dio abbia realmente un corpo.

4. — **Obiezione.** Gli scolastici al contrario hanno insistito nel principio che i nostri pensieri sono sempre provocati dalle immagini.

5. — **Risposta.** Sì, questo è vero nell'ordine naturale; e per conseguenza anche nelle operazioni di ordine soprannaturale ordinario, perchè queste sono somiglianti a quelle della natura. Ma gli scolastici riconoscono che v'è anche un soprannaturale d'ordine superiore, nel quale l'anima opera in un modo puramente intellettuale, cioè senza immagini sensibili *eccitanti*, e talvolta anche senza quelle concomitanti.

E perciò gli scolastici distinguono con S. Agostino (*In Genes.*, l. XII, c. VII, XXIV), non due, ma tre sorta di visioni, cioè le corporee, le immaginarie, e quelle che sono *puramente intellettuali* (vedi c. XX). S. Tommaso suppone la medesima dottrina quando distingue tre maniere di sollevarsi alla cognizione di Dio: la prima, per mezzo dello spettacolo del mondo: la seconda, per mezzo delle illustrazioni soprannaturali precedute da immagini sensibili (per es. le visioni dei profeti; o semplicemente la conoscenza della persona e delle azioni

di Gesù Cristo e dei santi). Là ancora, dice egli, l'anima opera « secondo il modo suo proprio » cioè naturale. Finalmente « per la terza maniera, l'anima si distacca *da tutti gli oggetti sensibili*, sollevandosi al di sopra *di tutte le cose e anche di se stessa*, nel concetto che si forma di Dio » (*De Verit.*, 9, 8, a. 15 ad 3). Quanto alla possibilità di questi atti più sublimi, vedi anche il Suarez, *De Orat.*, l. II, c. XIV, n. 4.

Quanto poi a sapere qual sia il grado di orazione, in cui si comincia ad abbandonar così le immagini, la questione non aveva alcuna importanza per la teologia dommatica; e perciò la cura di scioglierla l'ha presa la mistica.

6. — **Azione concomitante delle facoltà.** Nondimeno vi possono essere qua e là delle immagini e dei discorsi, che si frammischino alla contemplazione mistica, e sembrino aiutarla e perfezionarla. Questi atti però non sono che un semplice *accompagnamento*, ma non sono vere *cause*.

Qualche volta essi possono attribuirsi unicamente all'azione della grazia; ma il più delle volte provengono dall'azione propria, che noi *aggiungiamo* a quella di Dio. E questi appunto sono quelli, che un poco più giù chiamerò *atti aggiunti*.

Può avvenire, per esempio, che godendo una comunicazione divina, dopo poi, per descriverla agli altri, io cerchi delle parole o dei paragoni. Or questi atti che io fo, sono atti d'immaginazione; ma essi non appartengono al fondo del mio stato mistico, ma son qualche cosa che io gli *soprappongo*.

E così, entrando per la via mistica, i contemplativi non perdono il potere di elevarsi a Dio per la considerazione delle creature e con gli altri mezzi ordinari. Ma essi hanno di più un lume infuso, e per tal modo ritornano in certa misura allo stato tanto desiderabile, di cui era stato arricchito Adamo. E infatti, dice S. Tommaso, « l'uomo nello stato d'innocenza aveva una *doppia conoscenza* di Dio e delle cose divine: una per mezzo dell'ispirazione interiore che aveva comune con gli angeli, e l'altra per mezzo delle creature sensibili che è propria dell'uomo... Nella contemplazione a cui era elevato dalla grazia, egli era somigliante all'angelo (*De Verit.*, q. XVIII, a. 2).

7. — **Triplice attitudine delle nostre facoltà.** Osserviamo qui in qual modo si portano, riguardo alle comunicazioni divine, le nostre tre facoltà, dell'intelletto, della memoria e dell'immaginazione.

Ciascuna di esse ha un triplice modo, che può riepilogarsi coi tre seguenti vocaboli: la pace, il concorso, la lotta.

8. — 1° **La pace.** Le facoltà possono starsene tranquille e non cercare di aggiunger nulla a ciò che si è ricevuto. L'intelletto si contenta di gustare a lunghi sorsi la conoscenza sperimentale che gli è data, e si mostra molto savio a starsene quieto. La memoria poi e l'immaginazione, che non hanno nulla a ricevere, sembrano dormire; e questa ordinariamente è la cosa migliore che possano fare.

9. — 2° **Il concorso.** Se la memoria e l'immaginazione si destano, spesso avviene che vogliano aiutar l'orazione; e così, per es., l'immaginazione cerca le parole e i paragoni, di cui ho parlato di sopra. È ben vero che volentieri si farebbe a meno di questi suoi servigi; ma in conclusione non è poco di poter stare in pace con facoltà tanto capricciose.

Finchè ha luogo questo concorso, può dirsi che *tutte le facoltà sono unite a Dio*. Ma la memoria e l'immaginazione non sono unite che in un modo molto inferiore, come appunto nell'orazione ordinaria; e non fanno che atti aggiunti. È come se vedessero imbandito un convito; e sapendo che non è destinato per loro, si mostrassero almeno sollecite coll'apportarvi le loro proprie provvigioni.

10. — 3° **La lotta.** Questo stato di pace o di concorso non dura mai molto tempo nell'orazione di quiete; ma presto cominciano le distrazioni propriamente dette. Le tre facoltà somigliano a quei monelli, che presto si stancano di starsene tranquilli a fianco della madre, e sentono il bisogno di andare a giocare e a divagarsi.

Di tanto in tanto l'attenzione si raccoglie di nuovo sopra l'operazione divina, che intanto ha continuato; e quindi nuovamente si perde di vista, e l'unione mistica ritorna inavvertita e inosservata. Figuratevi un uomo collocato con gli occhi aperti davanti ad una bella veduta; se egli si distrae, i suoi occhi continuano a *ricevere* l'impressione degli oggetti che gli stanno innanzi; e quando la sua attenzione si riscuote, s'accorge, senza saper come, che la sensazione non è stata interrotta.

Quanto alle distrazioni nella quiete, vedi S. Teresa, *Vita*, c. XV, XVII; *Cammino*, c. XXXIII; *Castello*, 4, c. I, III.

11. — Alcune persone hanno accertato, che, nei primi tempi dell'orazione di quiete, provavano molto **meno distrazioni** che dipoi. Come spiegar questo fatto, quando invece sembrerebbe che l'azione divina dovesse essere sempre più perfetta?

Ecco la spiegazione che mi pare più probabile; e di più mostra che così dev'essere in fatti per tutti, a meno d'un soccorso speciale della grazia. L'azione dunque, dalla parte di Dio, è senza dubbio la medesima così nel progresso come al principio, nè più nè meno; ma essa si accomoda, come sempre, alla nostra natura, e dalla parte di questa vi sono delle cagioni, per le quali coll'andar del tempo l'attenzione venga illanguidendo. Ed infatti al cominciare si eccita la nostra curiosità, e con lei la speranza di un progresso; ma questi sentimenti a poco a poco affievoliscono; e questo già basta perchè l'immaginazione riprenda subito forza. Qualche cosa di somigliante a questa sperimentiamo in noi stessi nel metter mano a qualche nuovo studio, che desti in noi vivo interesse: a bella prima le distrazioni son rare; ma ritornano subito, non appena cominci a diminuire quel primo gusto.

12. — **V'è nessun rimedio alle distrazioni** nella quiete? — Santa Teresa dichiara di non averne trovato alcuno (1).

Le distrazioni sono più frequenti, quando la quiete è debole; ed allora essa diviene un grande esercizio di pazienza.

13. — **Atti aggiunti.** Ho già usato questo vocabolo, che ora conviene definire esattamente.

E dapprima si noti che io chiamo atti *costitutivi* o *fondamentali* dello stato mistico quelli che appartengono *necessariamente* a questo stato, come pensare a Dio, gustarlo, amarlo.

Per opposto dunque chiamo *atti aggiunti*, nello stato mistico, quegli atti, diversi dalle distrazioni, che non gli sono propri, che cioè non ne sono nè causa, nè conseguenza necessaria. Questo vocabolo indica che è stata fatta un'aggiunta, volontariamente o no, al fondo dell'unione divina; che sarebbe come una specie di ricamo di diversi colori fatto sopra una stoffa di colore uniforme.

Così, per es., il recitare un' *Ave Maria*, o qualunque altra preghiera vocale, nel tempo della quiete, è fare un atto aggiunto, perchè lo stato di quiete non ne ha bisogno per essere. Lo stesso dicasi del fare ragionamenti o considerazioni sopra differenti soggetti, come sopra la morte, il peccato, ecc.; perchè nessuna di queste cose è essenziale all'unione mistica.

---

(1) « A questo io non conosco alcun rimedio. Se Dio me l'avesse insegnato, me ne servirei volentieri: tanto io ho da soffrire a questo riguardo! » (*Vita*, c. XVII). In questo luogo la Santa parla d'uno stato, che non è ancora unione piena, sebbene vicinissimo ad essa.

La nostra attività naturale ci spinge molto a fare questi atti, perchè spesso l'unione non basta a tenerci interamente occupati; e perciò vogliamo compire e aiutare l'azione divina. Indicherò più tardi la condotta da tenersi (c. XIV, **33**).

Tuttavia gli atti aggiunti non provengono sempre dal nostro bisogno di attività; ma possono venire da un allettamento divino ben determinato. Poichè Dio è libero, se vuole, di fare, per es., che durante l'unione mistica la rimembranza d'un mistero della vita di nostro Signore ci si affacci alla mente molto spesso; ed allora questa rimembranza sarà una vera *aggiunta* all'unione, che però non le sarà di alcun nocumento.

La mia definizione non annovera le distrazioni tra gli atti aggiunti; perchè esse sono un'occupazione nociva a qualunque orazione; e non debbono confondersi con altri atti, come per es., le preghiere vocali, che sono buoni in se stessi, e solamente possono essere qualche volta inopportuni.

14. — Abbreviamenti da evitarsi. Alcuni scrittori antichi in vece di dire: gli atti aggiunti, si son contentati di dire: gli atti. Or non si potrebbe credere quanti inconvenienti siano derivati da questo modo di dire troppo generale. Ed infatti questi autori, con tal modo abbreviato di dire, stabilivano dei principii come i seguenti: « Spesso nell'orazione soprannaturale non vi sono atti »; ovvero « Non bisogna aver timore di sopprimere tutti gli atti ». Or bene, se essi avessero detto: *atti aggiunti*, queste proposizioni avrebbero un senso vero e chiaro; perchè significherebbero, che « spesso nell'orazione soprannaturale non vi sono atti *estranei* ad essa, come per es., preghiere vocali, ragionamenti, considerazioni, riflessioni distinte »; ovvero « non bisogna aver timore di sopprimere tutti gli atti estranei al fondo dell'orazione ». Enunziate invece sotto quella forma troppo concisa, sono molto inesatte; e gli avversari della mistica ne hanno subito abusato, strombazzando che si voleva sopprimere anche l'esercizio del pensiero e dell'amore di Dio, i quali sono degli atti, e ridurre l'uomo allo stato d'un corpo inerte (1). E d'altra parte gli

(1) Certi *liberi pensatori* che han voluto definire il misticismo, non hanno mancato d'intenderlo in questo modo. Per loro, il mistico è un uomo, che, invece di accrescere e di elevare le sue facoltà, le annienta: è un maniaco che, quanto all'intelletto, cerca di abbrutirlo, e, quanto alla volontà, la condanna all'inerzia, sentendo tuttavia il bisogno di

uomini di buona volontà, impensieriti, dichiaravano di non comprendere più in che cosa si dovessero occupar con profitto nello stato mistico; e così molti si son perduti in lunghe dissertazioni, per provare che conviene distinguere atti da atti; quando si sarebbe fatto tanto più presto a metter subito in chiara luce questa distinzione con parole precise.

15. — Altri modi abbreviati da evitarsi. Alcuni mistici, invece di dire che la contemplazione mistica, se è priva di atti aggiunti, non contiene nè ragionamenti nè idee estranee, hanno usato una frase più forte, dicendo che « non vi si pensa a *nulla* »; ovvero « vi si ama e gode Dio, senza conoscer *nulla* ».

Ora questi non sono altro che modi di dire (1); perchè tutti gli scolastici convengono nell'insegnare che *non si dà amore nè godimento senza conoscenza*. Ed infatti, se nella vostra orazione la cosa andasse diversamente, e voi non *pensaste* a Dio, come sapreste voi che amate lui, e che siete in orazione?

La frase esatta sarebbe questa: « Lo spirito *non fa nulla altro* che applicarsi all'azione divina »; ovvero « non si pensa a *nulla* di materiale e di terrestre, a *nulla* di tutto ciò che ci tiene *ordinariamente* occupati nell'ordine naturale, a *nulla* neppure di tutto ciò, che si trova svolto nelle raccolte di meditazioni ».

Secondo Bossuet, quando S. Teresa dice che « l'intelletto non opera », essa vuole indicare semplicemente, che non si fanno atti di discorso (*Mystici in tuto*, part. I, lib. I, c. I) (2).

Parimente Bossuet dichiara che non bisogna abusare del paragone, che S. Francesco di Sales fa con la statua la quale non ha

operare, si rivolge per avere una guida al *sentimento*, che solo sopravvive alla ragione (v. il capo XVIII, **41**).

Insomma quegli, che essi ci dipingono in tal modo, non è il vero mistico, ma il mistico, quale lo contraffacevano i quietisti.

E pure questi grandi messeri, che giudicano tanto alla superficiale dei santi, passano per gente d'ingegno profondo e di grande esperienza!

(1) Alvarez de Paz non è punto di questo avviso (t. III, l. IV, p. III c. VIII), riportandosi all'esperienza. Ma la sua esperienza è mal interpretata, ed egli ne trae un errore manifesto. Può essere che, in un avvampare più forte dell'amore, uno creda di non sentir altra cosa fuori di questo amore; e non distingua quella cognizione sottile, per la quale egli sa chi ama.

(2) Per esempio, la Santa dice: « Nella teologia mistica, di cui ho cominciato a parlare, *l'intelletto cessa di operare; Dio ne sospende l'azione* »; ma essa soggiunge subito un commento che limita la sua osservazione a certi atti determinati: « Il Signore dà allora all'intelletto altre cose *da ammirare*, e *in cui occuparsi*. Egli l'illumina *senza ragionamenti e discorsi* » (*Vita*, c. XII).

alcun movimento: « Bisogna intendere i paragoni nei giusti limiti, e non distruggere tutto collo spingerli a tutto rigore. Così la statua del santo è presa come paragone, non perchè si abbia la cessazione di tutti gli atti, ma perchè si ha la sola cessazione degli atti più turbolenti » (*Stati d'orazione*, l. VIII, n. 15).

16. — Scusa per questi modi di dire. Come mai gli scrittori han potuto esser tratti a servirsi di frasi tanto manifestamente inesatte?

Si spiega facilmente. Supponete infatti che un uomo abbandoni un paese, dove ha visto le cose più svariate, case, palazzi, alberi, abitanti, animali; e che al destarsi dal sonno, si trovi in un vasto deserto arido e sabbioso, o in alto mare. Se voi gli chiedete che cosa vegga, — *Niente*, vi risponderà istintivamente; e se voi lo rimproverate di questa risposta, e gli opponete ch'egli vede il cielo, la terra, la sabbia o l'oceano; soggiungerà: senza dubbio, ma questo appunto è quel ch'io chiamo niente, *per opposizione alla moltitudine di cose*, che io ho abbandonate.

Al modo stesso questi scrittori manifestano con le loro frasi la prima meraviglia, e la prima impressione di solitudine e di silenzio, cagionata loro da tale orazione. Essi esagerano questa impressione per renderla più mirabile, e per dipingerla in due parole.

17. — Essi san bene che nelle loro frasi vi son delle cose *sottintese*, ma queste, ai loro occhi, sono evidenti. E dello stesso avviso sono spesso anche quelli che conoscono lo stato mistico. Così, per es., S. Teresa, quando era ancora dubbiosa in questa via, lesse un piccolo trattato intitolato: *La Salita al monte di Sion;* e vi trovò questa frase: « Nella quiete non si può pensare a nulla »; e seppe ben intenderne il significato, e fu tutta consolata di riconoscervi la sua orazione (*Vita*, c. XXIII).

Solo i profani si trovano in una condizione molto meno vantaggiosa; perchè non trovano nell'osservazione del proprio interno con che supplire a quello che non si dice loro; e per ciò qui, come avviene con altre frasi troppo concise, essi non vedono che enigmi indecifrabili, e quasi una disfida al buon senso. Ad ogni modo noi dobbiamo tener conto di questa loro disposizione, ed imporci per l'avvenire la legge di usar frasi rigorosamente esatte.

Poichè quegli scrittori, per voler rendere troppo brevi le loro dichiarazioni, con la loro oscurità sono stati cagione di dispute interminabili; e per far più chiaro il problema, hanno allungati tutti i trattati; ed in particolare, per sapere se possa amarsi senza conoscere, han fatto versare tanto inchiostro.

Non vi ha alcun inconveniente in servirsi di frasi concise, quando si parla di cose conosciute da tutti, perchè allora se ne indovina facilmente la correzione da farsi. Ma la cosa è molto differente quanto alla mistica; nella quale il sottintendere le cose è sempre cagione di malintesi. Bisogna dunque guardarsene.

18. — Si dà alcuno stato di quiete, in cui sia unita la volontà sola?

Non se ne dà alcuno; e se talvolta si usa questa frase, non deve intendersi alla lettera; perchè nel suo significato naturale essa vuol dire: « Si continua ad amare Dio, ma senza pensare a lui in alcun modo ». E questo sarebbe assurdo: poichè se lo spirito non fosse unito affatto, cioè, se non si occupasse più affatto dell'oggetto divino, non si amerebbe in alcun modo, nè si godrebbe, e la volontà non sarebbe unita più che le altre facoltà.

19. — Prima obiezione. Se alcuno gusti del miele o qualche liquore delizioso, può avvenire che egli sia tutto inteso a questo piacere, senza aggiungervi considerazioni o ragionamenti. Ora goder del piacere è proprio della volontà. Dunque pare che la sola volontà operi.

20. — Risposta. Quando si dice che uno è tutto inteso a questo piacere, si deve sottintendere una cognizione, della quale però egli non fa conto. Ed infatti questo piacere deriva necessariamente da una cognizione, perchè voi *conoscete* il miele come presente e che opera su di voi; ma voi siete *principalmente intento all'effetto* gradito che ne proviene.

Il gusto, come gli altri sensi, è principalmente un mezzo di conoscenza. Solamente il piacere o il dolore possono accompagnare queste operazioni dei sensi; e perciò vi sono sempre, non uno, ma due atti: cioè conoscere e godere. Ma si può fare attenzione solamente al secondo.

21. — Seconda obiezione. S. Teresa usa qualche volta questa frase: la sola volontà è unita. E così fa anche S. Francesco di Sales, nel suo *Trattato dell'Amor di Dio* (1). Questa frase è dunque esatta?

(1) Lib. VI, c. VIII, IX e X. Queste belle pagine sulla quiete sono degne d'esser lette.

22. — **Risposta.** Secondo quello che abbiam detto, bisogna intendere giustamente il loro modo di dire; e basta, per accertarsene, di leggerli. Poichè, dicendo che la volontà *sola* opera, essi le attribuiscono gli atti di cognizione che non sono in modo alcuno propri di essa; e perciò questa volontà è realmente accompagnata dalla cognizione, e per conseguenza non è affatto sola (vedi le citazioni, n. **33**).

23. — Nel leggere questi scrittori, **quale interpretazione** deve dunque darsi alla frase: la volontà sola è unita?

Bisogna rintracciarne il significato nel contesto. Or bene S. Teresa applica questa frase al caso in cui si gode di Dio, sia con una certa libertà d'intelletto, che conserva qualche potere di discutere e di ragionare (il che le fa dire che l'intelletto non è unito), sia con una quantità di brevi interruzioni, dovute alle distrazioni (vedi le citazioni).

S. Francesco di Sales poi, in certi momenti, pensa la stessa cosa; in certi altri, al contrario, vuol dire che l'intelletto è interamente attento, senza distrazioni e senza atti aggiunti, e che allora la sua parte scomparisce, non facendosi attenzione se non all'amore e al godimento, che appartengono alla volontà, e per brevità si dice: la volontà opera sola, o: la volontà sola è unita (vedi le citazioni).

Se gli scrittori moderni vogliono servirsi ancora di queste frasi concise, almeno indichino il significato che attribuiscono ad esse! Ma la cosa migliore sarebbe quella di evitarle, per maggior chiarezza.

24. — **Orazioni di silenzio.** Abbiam visto che tutte le unioni mistiche meritano il nome di orazioni di quiete (c. II, **19**; III, **15**). Ma ugualmente si può dar loro anche il nome d'*orazioni di silenzio*, perchè il movimento dei ragionamenti e delle preghiere vocali vi disparisce in gran parte. Perciò questo nome comincia ad attribuirsi un poco anche all'orazione di semplicità.

Tuttavia vi son dei casi, in cui l'unione mistica lo merita in modo più particolare; ed è appunto in quei momenti nei quali non vi sono più nè distrazioni nè atti aggiunti; ma ogni movimento è cessato, e l'anima si trova unicamente immersa in un atto di possesso che sembra invariabile per qualche tempo, e pare come fissata. Questa è la *quiete silenziosa*.

Questo stato vien detto anche *sonno spirituale*, o *sonno delle potenze*, per indicare che la memoria e l'immaginazione *dormono*, ossia non operano più. L'intelletto è desto riguardo a Dio, ma dorme riguardo agli oggetti estranei.

25. — Possiamo formarci un *concetto di questi stati* con l'aiuto di un fatto analogo di ordine naturale. Immaginatevi infatti di contemplare uno spettacolo tranquillo, come, per es., la veduta di un paese. È in vostro potere, almeno per alcuni momenti, di chiudere dolcemente l'ingresso del vostro spirito ad ogni rimembranza estranea, ad ogni ragionamento, e all'espressione di qualunque frase; e non fate che guardare e chiarire interiormente la vostra contemplazione. Questa è un'immagine molto fedele dell'orazione di silenzio, e della quiete libera da tutto ciò che può in qualunque modo opporlesi.

E se a questo aggiungete anche i sentimenti di amore, come nel caso d'una madre che contempli il suo bambino che dorme, la somiglianza diverrà anche più acconcia.

26. — Da ciò segue, che le orazioni di silenzio o di sonno delle potenze non debbono riguardarsi come gradi particolari di orazione, nè deve cercarsi loro un posto determinato nelle soste della vita mistica; perchè non sono altro che nomi dati a differenti *modi di essere*, che l'unione mistica può avere in certi momenti (vedi c. III, **10**).

Lo Scaramelli riconosce che è appunto così (Tr. 2, n. 149); ma pure si è indotto a classificare queste diverse forme in altrettanti gradi successivi.

27. — **Dichiarazione di alcune parole.** Per non ingannarsi nel leggere le descrizioni di certi scrittori, convien conoscere il significato che essi danno a due parole che usano, cioè: sentire nel *centro dell'anima*, o nel *fondo dell'anima*. Essi non si dan cura di definirle, perchè ne credono il significato sufficientemente evidente. E pure non tutti le intendono dentro i medesimi limiti.

Vi sono fortunatamente due punti nei quali tutti essi convengono, che cioè 1° queste parole dinotano l'anima in quanto essa riceve la sensazione del divino: 2° si tratta d'una cognizione scevra dal concorso dei sensi, delle facoltà sensibili, e del ragionamento. L'anima dunque è considerata da loro come una sfera, di cui le facoltà sensibili formano quasi la superficie, mettendola a contatto col mondo esterno. Ma inoltre questa sfera ha come un punto interno, o un *centro* rimoto dal mondo materiale (1).

---

(1) Nel sec. XVII si usavano molto i vocaboli d'*introversione* e d'*extroversione* per significare questa entrata dell'anima nel suo centro, o la sua uscita.

Parecchi scrittori si attengono a questo, e perciò scrivono, che ogni unione mistica si fa nel centro dell'anima, il che significa semplicemente, senza immagini e ragionamenti.

Altri invece, come S. Giov. della Croce (*Viva Fiamma*, str. 1, vers. 3), distinguono nell'unione mistica parecchi gradi di profondità, secondo che alcuno più si allontana dalle operazioni dei sensi e dell'immaginazione. Il grado supremo, cioè il vero centro, può essere da loro definito come lo spirito che gode del matrimonio spirituale. E questa, sotto altre parole, è la concezione di S. Teresa, simboleggiata nelle stanze del Castello, che danno alla fine in una stanza *centrale*, cioè nella sala del trono.

Da ciò si vede bene, che nell'uso di queste parole vi è una certa larghezza; ma possiamo farne a meno, avendo in se stesse poca importanza.

28. — La parola *cima* o *punta* dello spirito, ha i medesimi significati. La ragione vien detta la parte superiore dell' anima, per opposizione alle facoltà e agli appetiti *sensibili*. La *cima* è, il più delle volte, riguardata come ciò che sta al di sopra, cioè è lo spirito nella contemplazione mistica.

Giacchè i vocaboli *centro* e *cima* non hanno per se stessi un significato preciso, non debbono mai usarsi per definire uno stato d'orazione, a meno che prima non siano stati essi stessi definiti; altrimenti si cadrebbe nell'errore di voler dichiarare una cosa oscura per mezzo di un'altra più oscura.

CITAZIONI

§ 1. — La contemplazione mistica non è prodotta da immagini sensibili.

29. — Dionigi Mistico, parlando al suo discepolo:

« Ecco i miei augurii, mio caro Timoteo: tendi con tutte le forze alla contemplazione mistica, e là abbandona le *cognizioni dei sensi* e le *operazioni dell'intelletto*, tutto ciò che è *sensibile* o *intelligibile*, per innalzarti, *senza le conoscenze naturali* e secondo che ti sarà concesso, all'unione con colui, che è al di sopra di ogni ente e di ogni conoscenza ragionevole. Per mezzo di questo allontanamento assoluto e puro da tutte le cose, e per questo *distacco universale*, tu sarai sollevato allo splendore soprannaturale dell'oscurità divina » (*De Myst. theol.*, c. I).

30. — Taulero. Egli dichiara che la preparazione prossima a ricevere il Santo Spirito consiste nel distaccarsi da tutto ciò che non è Dio, raccogliendosi poi interiormente. Questa preparazione è necessaria a tutti i cristiani. Ma non tutti la praticano nel medesimo grado, e perciò non ricevono il Santo Spirito allo stesso modo.

« Alcuni lo ricevono nei sensi per mezzo di figure e d'*immagini:* altri intellettualmente, e perciò in una maniera più perfetta, cioè nelle potenze superiori, molto al di sopra dei sensi: altri finalmente lo ricevono di più in quell'abisso segreto, in quel regno nascosto, in quel fondo delizioso, che è la parte più nobile dell'anima, e l'immagine della Santissima Trinità. Ivi ha la sua vera dimora il Santo Spirito, e là riceve l'uomo i suoi doni in un modo affatto divino » (Primo sermone per la Pentecoste).

31. — S. Giov. della Croce:

1° « Questa teologia mistica o sapienza interna è tanto semplice, tanto spirituale e generale, che l'intelletto la riceve *senza l' involucro d' alcuna specie d'immagine* o di rappresentazione capace d'essere ricevuta dai sensi » (*Notte*, l. II, c. XVII). E ancora: « Nella seconda notte dell' anima, i sensi e lo spirito sono *interamente spogliati* di tutte le cose immaginarie e dei gusti sensibili » (*ibid.*, c. II. Vedi anche *Salita*, l. III, c. I).

2° Il nome di *notte del senso*, dato dal Santo allo stato che prepara l' unione mistica (vedi c. XV), riepiloga tutta la sua dottrina intorno a questo punto; giacchè egli vuole con ciò indicare la scomparsa del sensibile nell'orazione.

3° « L'azione dei sensi e il loro concorso distoglierebbe infallibilmente l'anima del *bene tranquillo e pacifico*, che Dio diffonde segretamente nel suo spirito; ed ella perderebbe questo bene prezioso, senza trovare l'altro infinitamente minore, perchè i tesori spirituali *non le vengono più dai*

Parecchi scrittori si attengono a questo, e perciò scrivono, che ogni unione mistica si fa nel centro dell'anima, il che significa semplicemente, senza immagini e ragionamenti.

Altri invece, come S. Giov. della Croce (*Viva Fiamma*, str. 1, vers. 3), distinguono nell'unione mistica parecchi gradi di profondità, secondo che alcuno più si allontana dalle operazioni dei sensi e dell'immaginazione. Il grado supremo, cioè il vero centro, può essere da loro definito come lo spirito che gode del matrimonio spirituale. E questa, sotto altre parole, è la concezione di S. Teresa, simboleggiata nelle stanze del Castello, che danno alla fine in una stanza *centrale*, cioè nella sala del trono.

Da ciò si vede bene, che nell'uso di queste parole vi è una certa larghezza; ma possiamo farne a meno, avendo in se stesse poca importanza.

28. — La parola *cima* o *punta* dello spirito, ha i medesimi significati. La ragione vien detta la parte superiore dell'anima, per opposizione alle facoltà e agli appetiti *sensibili*. La *cima* è, il più delle volte, riguardata come ciò che sta al di sopra, cioè è lo spirito nella contemplazione mistica.

Giacchè i vocaboli *centro* e *cima* non hanno per se stessi un significato preciso, non debbono mai usarsi per definire uno stato d'orazione, a meno che prima non siano stati essi stessi definiti; altrimenti si cadrebbe nell'errore di voler dichiarare una cosa oscura per mezzo di un'altra più oscura.

CITAZIONI

§ 1. — La contemplazione mistica non è prodotta da immagini sensibili.

29. — Dionigi Mistico, parlando al suo discepolo:

« Ecco i miei augurii, mio caro Timoteo: tendi con tutte le forze alla contemplazione mistica, e là abbandona le *cognizioni dei sensi* e le *operazioni dell'intelletto*, tutto ciò che è *sensibile* o *intelligibile*, per innalzarti, *senza le conoscenze naturali* e secondo che ti sarà concesso, all'unione con colui, che è al di sopra di ogni ente e di ogni conoscenza ragionevole. Per mezzo di questo allontanamento assoluto e puro da tutte le cose, e per questo *distacco universale*, tu sarai sollevato allo splendore soprannaturale dell'oscurità divina » (*De Myst. theol.*, c. I).

30. — Taulero. Egli dichiara che la preparazione prossima a ricevere il Santo Spirito consiste nel distaccarsi da tutto ciò che non è Dio, raccogliendosi poi interiormente. Questa preparazione è necessaria a tutti i cristiani. Ma non tutti la praticano nel medesimo grado, e perciò non ricevono il Santo Spirito allo stesso modo.

« Alcuni lo ricevono nei sensi per mezzo di figure e d'*immagini:* altri intellettualmente, e perciò in una maniera più perfetta, cioè nelle potenze superiori, molto al di sopra dei sensi: altri finalmente lo ricevono di più in quell'abisso segreto, in quel regno nascosto, in quel fondo delizioso, che è la parte più nobile dell'anima, e l'immagine della Santissima Trinità. Ivi ha la sua vera dimora il Santo Spirito, e là riceve l'uomo i suoi doni in un modo affatto divino » (Primo sermone per la Pentecoste).

31. — S. Giov. della Croce:

1° « Questa teologia mistica o sapienza interna è tanto semplice, tanto spirituale e generale, che l'intelletto la riceve *senza l' involucro d' alcuna specie d'immagine* o di rappresentazione capace d'essere ricevuta dai sensi » (*Notte*, l. II, c. XVII). E ancora: « Nella seconda notte dell'anima, i sensi e lo spirito sono *interamente spogliati* di tutte le cose immaginarie e dei gusti sensibili » (*ibid.*, c. II. Vedi anche *Salita*, l. III, c. I).

2° Il nome di *notte del senso*, dato dal Santo allo stato che prepara l'unione mistica (vedi c. XV), riepiloga tutta la sua dottrina intorno a questo punto; giacchè egli vuole con ciò indicare la scomparsa del sensibile nell'orazione.

3° « L'azione dei sensi e il loro concorso distoglierebbe infallibilmente l'anima del *bene tranquillo e pacifico*, che Dio diffonde segretamente nel suo spirito; ed ella perderebbe questo bene prezioso, senza trovare l'altro infinitamente minore, perchè i tesori spirituali *non le vengono più dai*

sensi... È una *grazia infusa*, d'un ordine molto superiore, e per conseguenza infinitamente al di sopra d'un modo d'operare *così umano* e così imperfetto » (*Viva Fiamma*, str. 3, § 6 dell'ediz. dei Carmelitani di Parigi).

4° « La teologia mistica è una sapienza divina, segreta e nascosta. Senza alcun rumore di parole, senza aiuto dei sensi del corpo o dell'anima [sensi immaginativi], in una specie di silenzio e di tranquillità, lungi da *tutto ciò che è sensibile o naturale*, Dio v'illumina l'anima in un modo così segreto, che non le è possibile comprendere quest'azione così misteriosa... Questo lavoro divino non si fa per mezzo di figure e d'*immagini* » (*Cant.*, str. 39). Il Santo esclude gli atti immaginativi, eccetto le distrazioni, anche per lo stato (*notte del senso*) che precede lo stato mistico visibile (*Salita*, l. II, c. XIII, XIV). Vedi anche tutto il capo XII.

5° Dopo aver esposto che l'immaginazione non concorre affatto alla produzione dello stato mistico:

« Questo ci mostra perchè certe persone d'un'indole dolce e timida non possono, non ostante tutta la loro buona volontà, dar conto al loro direttore di ciò che avviene nel loro interno. Esse provano una grande ripugnanza a parlarne, e non sanno come farlo, specialmente quando la contemplazione è più semplice e quasi inconcepibile al loro stesso spirito. In tale stato esse si limitano ad affermare che il loro cuore è pago, tranquillo, contento; che gustano Dio e par loro che tutto vada bene; ma quanto a scoprire ciò che avviene in questo santuario intimo, *è impossibile di esporlo*, se non con parole vaghe e generali come quelle che abbiamo indicato. Se si tratta [al contrario] di grazie particolari, come di visioni, di certi godimenti di Dio, ecc., è ben altra cosa; perchè questi favori si manifestano d'ordinario sotto *forme sensibili*, che permettono di trovar parole o paragoni adatti ad esprimerli. Ma questa possibilità non v'è più nello stato di contemplazione pura, alla quale manca qualunque descrizione di parole, e che per questo motivo vien detta segreta » (*Notte*, l. II, c. XVII).

31*bis*. — Il Ven. Bartolomeo dei Martiri O. P.:

« Nel tempo della nostra unione con Dio, bisogna cacciar ben lontano tutte le immagini, anche buone in se stesse, perchè introducono qualche cosa fra lui e noi. Perciò l'atleta che, mosso dalla grazia, mira a questa ascensione verso Dio, deve, subito che si sente preso da un amore violento che lo trascina in alto, tagliar via ogni specie d'immagini, e correre senza indugio verso il Santo dei santi, verso questo silenzio interiore, nel quale l'operazione non è più umana ma divina » (*Compendio della dottrina mistica*, p. II, c. XI; citato dal R. P. Meynard, t. II, n. 79).

31*ter*. — Il Ven. Luigi de Blois:

« L'anima che è entrata nella vastissima solitudine della Divinità, vi si perde felicemente... Sebbene essa non veda Dio qual è nella sua gloria, tuttavia intende *sperimentalmente* che egli *sorpassa* infinitamente tutte le cose sensibili, e quanto lo spirito umano *può dirne o concepirne*. Sente che vi è un'immensa distanza tra queste due cose: essere rapito in Dio *senza immagini*, o contemplarlo nelle immagini e somiglianze nobili e divine.

Per mezzo di questa stretta amorosa e di questo contatto, essa conosce meglio Dio di quel che gli occhi del corpo conoscano il sole » (*Speculum spirituale*, c. XI, § 1).

32. — Il cardinale de Richelieu, enumerando le « diverse specie d'orazione mentale » dà la definizione seguente dello stato, che egli colloca immediatamente dopo la meditazione:

« L'orazione straordinaria o contemplazione è quella, in cui l'uomo vede e conosce Dio *senza alcun uso dell'immaginazione* e senza alcun discorso » (*Trattato della perfezione del cristiano*, c. XXXI).

§ 2. — Sopra certe frasi abbreviate.

33. — Tratti di S. Teresa, i quali mostrano che ella attribuisce talvolta alcune cognizioni alla volontà, e perciò usa qualche volta il vocabolo di *volontà* per significar la volontà accompagnata da qualche cognizione:

« La volontà s'inebria d'amore *senza alcun lavoro dell'intelletto, conoscendo*... che si trova con nostro Signore; sappia ella che la sua mano divina è quella che le fa questa grazia... E non cerchi di *comprenderla* » (*Cammino*, c. XXXIII).

« Se la volontà può sentire qualche pena, la sente appunto nel *capire* che le bisognerà ritornare libera » (*ibid.*).

« Il divin Maestro richiede dalla volontà, che essa si *riconosca* indegna d'un favore sì alto » (*Castello*, 4, c. III).

34. — Parimente S. Francesco di Sales dice:

« La volontà *non si accorge* di questo piacere e contento che prova, godendo senza avvedersene sensibilmente di lui, perchè non *pensa* a sè, ma a lui la cui *presenza* le dà questo piacere » (*Trattato dell'amor di Dio*, l. VI, c. VIII).

35. — Tratti di S. Teresa, i quali mostrano che con la frase: « la volontà *sola* è unita » vuol significare che l'attenzione non scomparisce in modo *durevole*, ma è intermessa da molte brevi interruzioni:

« Il concorso dell'intelletto e della memoria qualche volta non riesce ad altro che a turbare la volontà nella sua unione intima con Dio. Ma allora la volontà, *senza darsi pena* della loro importunità, *deve star costante* nelle delizie e nella pace profonda, di cui gode. Voler tenere fisse *queste due potenze* sarebbe lo stesso che andar vagando con esse » (*Vita*, c. XIV).

« Vi sono dei momenti, in cui queste due potenze mi stancano molto... La volontà deve perseverare saviamente nel suo riposo » (*Vita*, c. XV).

Descrivendo poi uno stato, del quale dovremo riparlare, dice: « L'anima vede che la *volontà sola* è legata al suo Dio, e gusta in una pace profonda le delizie di questa stretta unione, mentre l'intelletto e la memoria ritengono *abbastanza di libertà* per divagarsi in affari » (*Vita*, c. XVII).

« L'intelletto va errando per ogni parte, mentre la volontà si mantiene

unita talmente a Dio, che non può *vedere* senza pena questo vagabondare » (*Castello*, 4, c. III).

36. — S. Francesco di Sales, *Trattato dell'amor di Dio*, l. VI, c. X. Tratti, nei quali usa il significato del numero precedente:

« *La volontà* quando si è bene ingolfata nella *presenza* di Dio, non lascia d'assaporarne le dolcezze, *sebbene* l'intelletto e la memoria siano sfuggiti, correndo dietro a pensieri estranei ed inutili..... Abbiam veduto un'anima... che aveva la *sola* volontà occupata, mentre l'intelletto, memoria, udito e immaginazione erano liberi. Essa era simile ad un bamboletto, che prendendo il latte, potrebbe vedere, udire, ed anche agitar le braccia, senza perciò distaccarsi dalla mammella ».

37. — Tratti, ove il Santo accoglie un significato opposto, e suppone l'assenza delle distrazioni:

« Or questo riposo talvolta aumenta tanto la sua tranquillità, che tutta l'anima e *tutte le potenze* di essa restano come assopite, senza che facciano alcun movimento o un *atto qualunque*, eccetto la *sola* volontà, la quale stessa però non fa altra cosa che dilettarsi del piacere e della soddisfazione, che le cagiona la *presenza* del suo benamato » (l. VI, c. VIII).

« L'anima che trovasi nello stato di riposo e di quiete dinanzi a Dio, sugge quasi insensibilmente la dolcezza di questa *presenza*, senza discorrere, *senza operare e senza fare alcun'altra cosa* per mezzo delle sue facoltà, tranne per la *sola* punta della volontà, ch'ella muove dolcemente e quasi in modo impercettibile, come la bocca per la quale entra il diletto e l'assopimento insensibile ch'ella *gode* alla *presenza* di Dio. Se però si molesti questa povera fantolina e le si voglia togliere la mammella, perchè sembra dormire, allora fa ben vedere che, sebbene sia addormentata *per tutte le altre cose*, tuttavia non dorme per questa; perchè s'accorge bene del male di questa separazione, e se ne sdegna, mostrando così il piacere che provava, *sebbene senza pensarvi*, pel bene che possedeva » (c. IX).

CAPITOLO X.

SETTIMO E OTTAVO CARATTERE DI SECONDA SPECIE DELL'UNIONE MISTICA.

1. — **Settimo carattere.** In questi stati vi sono ondeggiamenti continui, perchè l'unione mistica non resta cinque minuti al medesimo grado d'intensità. L'oceano divino, in cui uno è penetrato qualche poco, ha delle onde che vanno avanti e indietro, un flusso e riflusso.

2. — **Di là nasce una pena.** Poichè mentre dura il periodo ascendente, si spera di giungere più avanti di prima; ed invece ecco che si ridiscende.

Durante il primo stadio, Dio fa come una madre che mostra un confetto al suo bambino, e gli permette di avvicinarsi; ma poi ritira il confetto.

E si aspetta così gli anni interi, come il paralitico del Vangelo, che stava spiando la venuta dell'angelo presso la piscina.

Lungo questo avvicendarsi continuo di alti e bassi, la media può restare presso a poco la stessa per un un tempo considerevole.

3. — **Ottavo carattere.** L'unione mistica esige molto meno lavoro della meditazione, e tanto meno, quanto più elevato è lo stato; e non ve n'ha punto nell'estasi.

Questi fatti spiccano bene nel paragone adoperato da S. Teresa per dipingere i gradi successivi d'orazione nel libro della sua *Vita* (c. XI). Per lei, l'anima è come un giardiniere, che si affatica sempre meno ad innaffiare il suo giardino.

4. — Vi è ancora **lavoro nella quiete.** Esso consiste, non nel provvedere il fondo dell'orazione (che può dare solamente Dio), ma:

1° Nel discacciare le *distrazioni*, ciò che è di difficile riuscita. Conviene però farlo con dolcezza, per non arrecar nocumento all'unione stessa;

2° Nel produrre qua e là alcuni *atti aggiunti*, pei quali si provi una certa attrattiva e facilità;

3° Se poi la quiete sia debole, nel *reprimere la noia* cagionata

unita talmente a Dio, che non può *vedere* senza pena questo vagabondare » (*Castello*, 4, c. III).

36. — S. Francesco di Sales, *Trattato dell'amor di Dio*, l. VI, c. X. Tratti, nei quali usa il significato del numero precedente:

« *La volontà* quando si è bene ingolfata nella *presenza* di Dio, non lascia d'assaporarne le dolcezze, *sebbene* l'intelletto e la memoria siano sfuggiti, correndo dietro a pensieri estranei ed inutili..... Abbiam veduto un'anima... che aveva la *sola* volontà occupata, mentre l'intelletto, memoria, udito e immaginazione erano liberi. Essa era simile ad un bambolетto, che prendendo il latte, potrebbe vedere, udire, ed anche agitar le braccia, senza perciò distaccarsi dalla mammella ».

37. — Tratti, ove il Santo accoglie un significato opposto, e suppone l'assenza delle distrazioni:

« Or questo riposo talvolta aumenta tanto la sua tranquillità, che tutta l'anima e *tutte le potenze* di essa restano come assopite, senza che facciano alcun movimento o un *atto qualunque*, eccetto la *sola* volontà, la quale stessa però non fa altra cosa che dilettarsi del piacere e della soddisfazione, che le cagiona la *presenza* del suo benamato » (l. VI, c. VIII).

« L'anima che trovasi nello stato di riposo e di quiete dinanzi a Dio, sugge quasi insensibilmente la dolcezza di questa *presenza*, senza discorrere, *senza operare e senza fare alcun'altra cosa* per mezzo delle sue facoltà, tranne per la *sola* punta della volontà, ch'ella muove dolcemente e quasi in modo impercettibile, come la bocca per la quale entra il diletto e l'assopimento insensibile ch'ella *gode* alla *presenza* di Dio. Se però si molesti questa povera fantolina e le si voglia togliere la mammella, perchè sembra dormire, allora fa ben vedere che, sebbene sia addormentata *per tutte le altre cose*, tuttavia non dorme per questa; perchè s'accorge bene del male di questa separazione, e se ne sdegna, mostrando così il piacere che provava, *sebbene senza pensarvi*, pel bene che possedeva » (c. IX).

CAPITOLO X.

SETTIMO E OTTAVO CARATTERE DI SECONDA SPECIE DELL'UNIONE MISTICA.

1. — **Settimo carattere.** In questi stati vi sono ondeggiamenti continui, perchè l'unione mistica non resta cinque minuti al medesimo grado d'intensità. L'oceano divino, in cui uno è penetrato qualche poco, ha delle onde che vanno avanti e indietro, un flusso e riflusso.

2. — **Di là nasce una pena.** Poichè mentre dura il periodo ascendente, si spera di giungere più avanti di prima; ed invece ecco che si ridiscende.

Durante il primo stadio, Dio fa come una madre che mostra un confetto al suo bambino, e gli permette di avvicinarsi; ma poi ritira il confetto.

E si aspetta così gli anni interi, come il paralitico del Vangelo, che stava spiando la venuta dell'angelo presso la piscina.

Lungo questo avvicendarsi continuo di alti e bassi, la media può restare presso a poco la stessa per un un tempo considerevole.

3. — **Ottavo carattere.** L'unione mistica esige molto meno lavoro della meditazione, e tanto meno, quanto più elevato è lo stato; e non ve n'ha punto nell'estasi.

Questi fatti spiccano bene nel paragone adoperato da S. Teresa per dipingere i gradi successivi d'orazione nel libro della sua *Vita* (c. XI). Per lei, l'anima è come un giardiniere, che si affatica sempre meno ad innaffiare il suo giardino.

4. — Vi è ancora **lavoro nella quiete.** Esso consiste, non nel provvedere il fondo dell'orazione (che può dare solamente Dio), ma:

1° Nel discacciare le *distrazioni*, ciò che è di difficile riuscita. Conviene però farlo con dolcezza, per non arrecar nocumento all'unione stessa;

2° Nel produrre qua e là alcuni *atti aggiunti*, pei quali si provi una certa attrattiva e facilità;

3° Se poi la quiete sia debole, nel *reprimere la noia* cagionata

da questa mezza aridità, e nel resistere alla tentazione d'abbandonar l'orazione.

5. — Affaticamento. Dacchè nell'unione v'è lavoro e son necessari ripetuti sforzi, v'è per conseguenza qualche affaticamento. È vero che non vi si fa attenzione, se la quiete è intensa (1), e si resta facilmente in orazione tre o quattro ore continuate, ma se la quiete è debole, dopo una mezz'ora o un'ora si prova stanchezza. Anche lo stato della sanità ha qui la sua parte.

Più manifestamente ancora si sente l'affaticamento, se si fa in silenzio un ritiro di più giorni, e durante questo tempo si ha quasi sempre una quiete debole.

6. — Altre cagioni di affaticamento. 1° Per ogni lavoro intellettuale, ed anche per una semplice lettura, quei che non godono forte sanità provano difficoltà dopo il pasto; perchè il lavorio della digestione concentra l'attività vitale allo stomaco, a danno del cervello, e perciò si affaticherebbe molto il capo se si volesse lottare. Or bene l'esperienza ci mostra che generalmente avviene la stessa cosa nella quiete; perchè un tale genere d'unione non è ancora abbastanza forte per opporsi a questa legge fisiologica.

7. — 2° Parimente nella vita naturale, noi vediamo che per molte persone l'**immobilità prolungata** è una cagione d'anemia e, per conseguenza, di affaticamento. Ed infatti i muscoli inoperosi cadono nell'atrofia, e la respirazione e la circolazione del sangue rallentano. Perciò i medici combattono questi effetti con le cause contrarie, prescrivendo il movimento per mezzo del lavoro manuale o del camminare.

Ora gli stati soprannaturali non ci collocano in una condizione miracolosa; e perciò possono recare affaticamento, pel solo fatto della immobilità del corpo, se uno si dia presso a poco tutti i giorni a lunghissime orazioni. Conviene dunque impedir questo effetto col moto fisico, che renda alla circolazione e alla respirazione tutta la sua energia.

8. — Problema. Qualunque sia la cagione della stanchezza, che si deve fare nel caso seguente? Una persona anemica, che ha molto tempo libero, si sente allettata dalle orazioni molto prolungate; e giudica che questo allettamento le venga da Dio, perchè ordinariamente vi gode qualche cosa dello stato mistico. Ma, d'altra parte, essa prova che queste orazioni la spossano, mentre invece le occupazioni esteriori le ridonano la sua floridezza vitale.

(1) S. Teresa suppone questo caso, quando scrive: « Nella quiete il lavoro è leggerissimo. Essa *può* durar lungo tempo senza cagionare stanchezza » (*Vita*, c. XIV).

9. — Risposta. A me pare che da questi dati si possa raccogliere, che questa persona, fino a nuovo ordine, non debba darsi all'orazione se non molto moderatamente, tanto cioè che non ne senta grande affaticamento. Dio stesso indica questa condotta, giacchè non dà il mezzo di resistere all'indebolimento (1).

S. Teresa ha una dottrina analoga. « Molto spesso, scrive ella, l'impotenza di meditare non viene che dall'indisposizione del corpo... Più *allora si vuol forzare l'anima*, e più il male s'aggrava e si prolunga. Perciò v'è bisogno di discernimento per conoscere quando l'impotenza di meditare venga da questa cagione; perchè *non si deve opprimere del tutto la povera anima*... Non si deve tormentar sempre *coll'esigere da lei ciò che non può*... Vi sono le *opere esteriori* di carità e di utili letture, nelle quali si può occupare; e se non è in grado di attendere neppure a queste, allora assista il corpo per amor di Dio, affinchè il corpo alla sua volta possa servirla » (*Vita*, c. XI).

Nelle vite dei santi si vedono spesso delle orazioni molto prolungate, e ci sentiamo mossi a rimproverarci di fiacchezza, seppure non tentiamo d'imitarli. Ma questa è una esagerazione, se passa il termine delle nostre forze. È ben vero, che questa disposizione a lunghe orazioni è un bene che si deve molto desiderare; ma alla fine è un dono speciale, e non si ha per la sola ragione che uno si ecciti a conseguirlo.

Ho detto sopra, che nel caso di affaticamento si debbono fare con moderazione le orazioni oltre al proprio dovere; ma non ho detto che si debbano tralasciare affatto; perchè l'affaticamento d'ordinario non è così grande, che richieda questo partito estremo. Sarebbe invero un cattivo pretesto quello di dire: Ripiglierò l'orazione in tempi migliori, quando il vento della grazia sarà più favorevole; perchè così si correrebbe rischio d'aspettar degli anni.

Si tenti dunque un partito di mezzo, cioè quello di brevi alter-

(1) Più generalmente, per giudicare se uno abbia una qualunque vocazione ispirata da Dio, non basta di verificare che egli ha per essa un'attrattiva persistente. Questo indizio non è sicuro, se prima non si verifichi una condizione naturale, che cioè si abbiano le qualità necessarie fisiche, morali e intellettuali.

native, facendo cioè un quarto d'ora o una mezz' ora di orazione, ridandosi poi alla vita attiva, e quindi dopo poco ritornando all' orazione, e così via via.

Non temiamo di chiedere questa grazia tanto cara quanto preziosa, di poter restare lungamente in orazione, senza fatica e senza distrazioni.

CITAZIONI

10. — S. Teresa, quanto agli ondeggiamenti:

1° « Il ratto, come ho già detto dell'orazione precedente, [l'estasi debole], non è continuo. L'anima ne gode solo ad intervalli. A riprese l'anima s'inabissa, o piuttosto Dio l'inabissa in lui » (*Vita*, c. xx).

2° Parlando dell'estasi debole: « Questa sospensione di *tutte* le potenze non dura mai lungamente; ed è molto che giunga fino alla mezz'ora; anzi credo che non mi sia mai durata tanto... Ogni volta che ha luogo questa sospensione *generale*, non passa molto tempo senza che l'una o l'altra delle potenze si riscuota... La volontà le richiama a dovere e *le lega di nuovo;* ed esse restano così tranquille per qualche poco, ma poi ritornano alla loro *vita naturale*. L'orazione, *con le sue alternative,* può prolungarsi, e si prolunga realmente molte ore... Questo stato di *sospensione completa*, senza che l'immaginazione... si distragga a qualche oggetto estraneo, è, lo ripeto, di corta durata. Ed aggiungo che le potenze non tornano in sè che imperfettamente » (*Vita*, c. xviii).

3° « Il ratto *in un grado tanto alto* è di breve durata; questa grande sospensione *non tarda a diminuire,* e pare allora che il corpo riprenda la vita col respiro, *per morir nuovamente* allo stesso modo... Questa grande estasi passa presto » (*Castello*, 6, c. iv).

4° Rispetto a certi impeti d'amore, che l' anima non può produrre da se stessa: « Talvolta [questa fiamma] dura abbastanza a lungo, poi se ne va, quindi ritorna *aumentando* o *diminuendo*. Insomma *non persevera mai nel medesimo stato*, e da ciò proviene che l'anima non si trovi mai incendiata, perchè quando essa comincia a infiammarsi, la scintilla si spegne, e l' anima sente un desiderio più ardente che mai di soffrire ancora questa pena, tutta d'amore, che allora prova » (*Castello*, 6, c. ii). Altrove, dice la Santa, che l' ebbrezza spirituale « duro poco tempo, ma *si rinnova* » (*Castello*, 4, c. iii).

5° Quanto all' orazione di quiete, la Santa parla solo indirettamente dei suoi ondeggiamenti. Essa addita quelli de' pensieri estranei, nell'intelletto e nell' immaginazione. Ma questi fluttuamenti ne suppongono e ne cagionano altri nel fondo stesso dell'orazione. Inoltre, se l'estasi è soggetta all'inconveniente dei fluttuamenti, si può inferire *a fortiori* che la medesima cosa avviene nella quiete.

CAPITOLO XI.

NONO CARATTERE DI SECONDA SPECIE DELL'UNIONE MISTICA.

1. — Nono carattere dell'unione mistica: essa è accompagnata da sentimenti *d'amore*, *di riposo*, *di piacere*, e spesso *di sofferenza*.

2. — Sentimenti d'amore. L'unione mistica ne cagiona sempre. Solamente avviene qualche volta, che l'amore è molto tranquillo, o anche quasi impercettibile: ed allora non pare più forte che nell'orazione ordinaria. Si noti bene che qui si tratta di quell'amore che si sente, e non di quello che si manifesta per mezzo delle opere; del quale parleremo nel capo seguente (vedi anche c. XIV, **22**).

Altre volte gli ardori dell'anima divengono molto visibili sotto l'influenza dell' unione mistica; e possono essere anche violenti (vedi *Castello*, 6, c. II; Relazione indirizzata a S. Pietro d'Alcantara, 1560; 2ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez). A S. Stanislao Kostka talvolta s'infiammava tanto il petto, che bisognava applicarvi pannilini bagnati nell'acqua fredda.

È probabile che questi grandi impeti non avvengano, se non quando si è giunti all'unione piena. Spesso sono accompagnati da un'ansia e da un desiderio immenso di vedere Dio (vedi **12**).

3. — Qualunque sia la forza di questo amore, si sente benissimo che esso **si produce da se stesso,** senza che si faccia nulla per eccitarlo; e si sente anche che, se si volesse aumentare (e se ne ha certo il segreto desiderio), sarebbe fatica sprecata; perchè si è in uno stato puramente passivo, e non v'è altro da fare che accettare ciò che si riceve.

4. — Sentimenti di piacere (1). Anche quanto alla quiete, S. Teresa parla spesso « delle grandi delizie » che vi si sperimentano. Questo però è vero quanto all'estasi, ma rispetto alla quiete, l'esperienza mostra, che molte anime non vi godono un piacere così grande. Riguardo a questo, la Santa dipingeva specialmente se stessa.

(1) Il sentimento di riposo è stato indicato precedentemente (c. III, **5**).

Ella riceveva favori singolari, forse per le sue grandi prove o pel suo incarico di fondatrice d'Ordine (1). Di più è da credere che, quando gli estatici ricevono le grazie inferiori, le ricevano in un modo più perfetto che gli altri.

Vi è sempre un certo piacere inseparabile dalla quiete; ma alle volte, anche quando essa ha una mezzana intensità, uno appena se ne accorge. In tal caso si proverebbe più piacere, sebbene d'un altro genere, nel leggere un libro che diletti, o nel conversare.

5. — Tuttavia, in certi momenti, la quiete cagiona **diletti spirituali vivissimi;** ma questo molto probabilmente non avviene ai principianti.

Quanto a questa grazia, accade quello che suole accadere rispetto all'abbraccio spirituale (vedi c. VI, **17**): a bella prima non si prova che per alcuni secondi, a modo di buffate. Le due grazie ora son separate, ed ora unite.

S. Teresa ha voluto senza dubbio descrivere questa grazia, dicendo che talvolta si respira come un profumo delicato (vedi c. VI, **56**).

È importante notare che quella non è semplicemente una dolcezza e una soavità prodotta dal pensiero di Dio; ma è un modo di gustare Dio medesimo (2).

S'intende bene, che non deve ributtarsi questo piacere col pretesto di mortificarsi; perchè basta di vedere in esso un mezzo di unirsi a Dio, e non un fine; mentre la mortificazione ha per suo scopo d' allontanar tutto ciò che impedisce l' unione con Dio, e non ciò che la favorisce. Lo stesso deve dirsi delle altre consolazioni spirituali.

6. — Ebbrezza spirituale. Quando questo diletto è intenso, o dura lungo tempo, produce una specie di ebbrezza spirituale, che ora rassomiglia ad un mezzo sonno, ed ora è piena d' ardore (vedi S. Teresa, *Vita*, c. XVI).

(1) Concedendo favori singolari e visibili ai fondatori o riformatori di Ordini e ad alcuni dei loro figli, Dio opera a guisa d'un monarca che dà le lettere credenziali ai suoi ambasciatori; e mostra con tali segni che questa è opera sua. Questa testimonianza è utilissima ad ogni famiglia spirituale, affinchè regga alla sua vita di abnegazione e di zelo.

(2) S. Giov. della Croce: « L'anima sente Dio medesimo e lo gusta (*sentido y gustado*); ma certo non con la *pienezza* e con l'*evidenza* della chiara visione beatifica..... Queste cognizioni hanno, dentro certi limiti, il gusto (*saben algo*) dell'Essere divino e della vita eterna » (*Salita*, l. II, c. XXVI).

7. — Si chiama **giubilo** la veemenza di amore e di gioia quando è tale, che l'anima difficilmente la può contenere. È necessario allora che l'anima faccia di tutto, per non far trasparire nulla agli altri (vedi c. XIV, **23***bis*).

8. — **Influenze estranee.** Il piacere cagionato dall'orazione di quiete è soggetto all'influenza delle disposizioni dell'anima; e però si fa meglio sentire, quando l'anima gode un periodo di pace o di gioia. Lo stesso avviene, quando queste grazie hanno il pregio della novità. E al contrario, se si è in uno stato di malinconia o di prova, il piacere cagionato dalla quiete può essere in parte turbato o velato.

9. — *Fuori del tempo consacrato all'orazione*, Dio invia **numerose croci** a quelli, cui favorisce dello stato mistico (vedi c. XXIV).

I profani si immaginano, che in questi stati non si gustino che consolazioni; e muovono appunto da questo principio quando dicono sdegnosamente: Per me, preferisco d'esser guidato per una via più dura, cioè per quella della croce. — E bene, lo sappiano dunque, Iddio non ne esime i suoi amici intimi, ma fa anzi al contrario.

10. — Inoltre lo stato mistico reca con sè *sofferenze*, proprie di lui, che possono provarsi anche *mentre dura l'orazione*. E son le seguenti:

11. — 1° Vi sono le sofferenze dei *principianti*, che non sono stati ammaestrati in queste materie (vedi c. V, **18**).

12. — 2° Un gran motivo di sofferenza è il bisogno di *possedere maggiormente Dio*. Poichè più è forte ed elevata la comunicazione di Dio, e più diventa acuta la sete d'una comunicazione più perfetta. S. Teresa racconta il martirio, ch'essa provava in certi momenti, e che descrive nel cantico: *Io muoio per non morire*. Si giunge allora all'**ansia di amore** (vedi *Castello*, 6, c. XI; 2ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez).

Anche nella quiete, questa sofferenza è qualche volta vivissima. Per intenderne la possibilità, immaginiamo un uomo che volesse ascoltare un magnifico concerto, e non potesse avvicinarsi che con grande difficoltà alle piccole fenditure del chiuso, da cui udisse l'armonia solo a piccoli frammenti. Senza dubbio anche quel poco che ascolterebbe gli cagionerebbe diletto, ma al medesimo tempo gli darebbe pena tutto quello che gli sfuggisse. Si può dunque al tempo stesso provar piacere e dolore, sebbene in diverse proporzioni, secondo i diversi casi.

13. — Quando questi sentimenti di piacere e di sofferenza sono quasi della medesima intensità, e *ambedue* vivissimi, lo stato che ne deriva prende il nome di **trafittura d'amore.**

Per mostrare che questa unione al tempo stesso è possibile, e in un grado gagliardo, ecco un altro paragone, che c'indicherà anche l'aspetto di questo stato. Qualche cosa analoga si prova di fatto nell'amore umano, quando è violento. Vi si trova infatti una grande dolcezza, non si vuol distaccar la mente dal ricordo della persona amata, la si va quasi assaporando. Ma al tempo stesso la sua assenza, o la difficoltà d'intrattenersi liberamente con essa, fa provare al cuore una stretta dolorosa. Si ha dunque insieme e inebbriamento e lacrime. Al medesimo modo si può deliziosamente gustare Dio e la sua tenerezza, ed insieme sentire una tortura intima, che altro non è se non la sete di Dio, accesa da lui medesimo.

Alcune volte questa sofferenza proviene da un'altra cagione; perchè cioè si sente il bisogno di servire Dio, e al tempo stesso si sente che non si fa quasi nulla per lui. Può anche accadere che non si possa dire perchè si soffre.

14. — I principianti non sentono forse molto questa sofferenza della privazione di Dio; perchè non pensano che alla gioia d'aver fatto un passo innanzi, e sono sostenuti dalla **speranza,** spesso mal fondata, di progredir sempre più e di gustar nuove delizie. Ma a lungo andare le illusioni si dileguano, la fredda realtà apparisce, e se si conserva ancora la speranza, si conserva per pura virtù. Allora si sente che dura cosa sia restar sempre fermo al medesimo punto, e non ascoltar mai pienamente il divino concerto. Qual supplizio!

15. — Da ciò si può capire come certe anime deboli provino **scoraggiamento.** A prima vista si è meravigliati, quando S. Teresa, citando il proprio esempio, scrive che certe persone, dopo essere state innalzate fino all'unione piena, hanno abbandonato tutto, e son ritornate alle frivolezze del mondo. Ma questa aberrazione desolante fa meno meraviglia, quando si vede a che prove continue bisogna resistere.

Una persona, giunta alla quiete abituale, mi diceva un giorno, che spesso cominciava la sua orazione con questa preghiera: « Dio mio, so che soffrirò in questo esercizio, e son felice che sia così. Nondimeno, rassegnandomi volentieri alla vostra santa volontà, vi sup-

plico di farmi finalmente uscire da questo misero stato, nel quale mi ha mantenuta fin qui la vostra giustizia ».

16. — 3° Quando la quiete è debole, v'è un'altra specie di sofferenza, ed è la **noia.** Siccome Dio non ci dà in che occuparci abbastanza, si vorrebbe compire con qualche esercizio, per non restar mezzo oziosi ; ma noi vedremo più avanti, parlando del legamento (c. XIV), che si prova a ciò una grande difficoltà. Quindi si è ridotti a restar poco occupati, e a rattenere la propria attività ; chè Dio vuole abituarci propriamente a questo , che può chiamarsi una mezza aridità. Se questo stato si prolunga più settimane, la noia che ne proviene, diventa penosissima.

17. — Le anime , incitate dal bisogno di azione e di varietà, provano in questo stato forti **tentazioni** di abbandonar l' orazione, e sono molto propense a persuadersi che farebbero maggior bene con le opere esteriori.

18. — 4° Finalmente si soffre per le **alternative** della grazia ; perchè vi sono alcuni periodi di abbondanza, ed altri di penuria, nei quali lo stato mistico giunge alcune volte fino a scomparire affatto, anche presso un estatico. Sia di esempio ciò che avvenne a S. Giuseppe da Copertino (c. XXIV, **99**).

19. — **In somma,** quel che fa soffrire nella quiete, non è l'orazione stessa, ma quel che le manca ; giacchè l'orazione, per se stessa, può cagionare poco piacere, ma non disgusto e noia.

E questo è un fatto meraviglioso : perchè nell' ordine naturale non ve n'ha alcuno somigliante. Se infatti fossimo obbligati a leggere ogni giorno, per anni ed anni, niente altro che la medesima pagina, o ad ascoltare la medesima melodia, la nostra pazienza non vi potrebbe più reggere, e giunti all'esasperazione pregheremmo che ci si facesse grazia.

Ma qui invece avviene il contrario ; perchè questa occupazione monotona ed imperfetta , questa armonia udita mille volte, si ama sempre ; e solo si domanda che il possesso di questo bene divenga più perfetto.

20. — In mezzo a queste sofferenze, non bisogna fare assegnamento sopra le **consolazioni esterne ;** poichè, siccome coloro che vi circondano non hanno provato alcuna cosa somigliante, così, senza loro colpa, non comprendono la ragione dei vostri lamenti.

21. — Si comincia allora a desiderare di **trovar qualcuno** che

sia giunto al medesimo grado ; perchè a lui si aprirebbe il proprio cuore ; si godrebbero insieme le stesse gioie ; si prenderebbe conforto dalle medesime speranze ; si prevederebbero i pericoli da evitare. S. Teresa approva queste comunicazioni mutue (1).

Realmente, quando s'incontrano insieme due di queste anime, se ne ha sempre qualche consolazione, minore però di quella che se ne sperava ; perchè queste comunicazioni alla fine stancano ; giacchè il vostro amico non può fare che una cosa sola , cioè mostrarvi che comprende le vostre penose aspirazioni, e vi compatisce ; ma è impotente a soddisfarle , non potendo alzare il velo crudele, che nasconde Dio ai vostri sguardi.

Nondimeno, se egli è un santo , può darvi un aiuto, cioè affrettar con le sue preghiere la vostra liberazione.

Quanto agli amici che non hanno ricevuto grazie mistiche, generalmente non v' è ragione di far loro confidenze ; e perciò conviene farne a meno , reprimendo la voglia che si ha di parlare. Poichè se si cede a questo bisogno, si sarà spesso puniti ; e passato che sia il primo momento di curiosità, i vostri amici avranno sempre più dubbi, e alla fine vi faranno forse la fama di visionario.

---

(1) « Consiglierei a quelli che si dànno all'orazione, di cercare, specialmente al principio , l'amicizia e la familiarità di persone che pratichino il medesimo esercizio..... Perchè, domando, non sarebbe permesso a chi ami Dio e voglia sinceramente servirlo, d'avere amici, e metterli a parte delle gioie e delle pene, che trova nell'orazione ? Se egli ama sinceramente Dio, non abbia timore della vanità » (*Vita*, c. VII).

Parlando dei conforti, che ricevette da S. Pietro d'Alcantara : « Ei provava un gran contento in questa scambievole comunicazione delle anime nostre. Poichè nello stato al quale l'avea sollevato il divin Maestro, il più gran piacere, come la più grande consolazione, è l'incontrarsi in un'anima, in cui si creda di scoprire il principio delle medesime grazie » (*Vita*, c. XXX). E poichè in un caso analogo temeva la Santa di operare per qualche attacco naturale, nostro Signore la rassicurò (*Aggiunta* alla *Vita ;* ediz. di Luigi de Léon).

CITAZIONI

§ 1. — Sopra i sentimenti d'amore.

22. — S. Giov. della Croce:

« Come, nell'ordine naturale, l'anima non può operare *da se stessa* senza a cooperazione dei sensi, così in questo stato [mistico] Dio opera particolarmente nell'anima... Ei le comunica nella contemplazione beni molto spirituali, quali sono la sua conoscenza *insieme* e il *suo amore*. Per tal modo l'anima si vede riempita di questa *cognizione amorosa*, senza che faccia alcun uso nè del discorso, nè del ragionamento, nè degli atti, cui essa non può più produrre come soleva » (*Viva fiamma*, str. 3, v. 3, § 5).

§ 2. — Il bisogno di vedere Dio.

23. — Ruysbroeck:

« Quando l'anima ha provato il tocco divino, nasce in essa una fame incessante, cui nulla può saziare. Questo è l'amore avido e ansante, è l'aspirazione dello spirito creato verso il bene increato. Dio invita l'anima, e l'eccita *ad un desiderio veemente di goderlo;* ed essa vuol arrivare a questo. Quindi un'avidità, una fame, *un bisogno di raggiungerlo*, che non può esser mai pienamente soddisfatto. Gli uomini di questa fatta sono i più poveri e i più miseri, che vi siano nel mondo: sempre famelici e assetati, sebbene mangino e bevano di tanto in tanto, perchè un vaso creato non può giungere a contenere il bene increato. Il *desiderio ardente* e continuo tiene le braccia levate verso Dio, ma appena può raggiungere tanta altezza: Dio fa dono all'anima di cibi squisiti e varii, conosciuti solo da chi ne ha l'esperienza; ma manca sempre un ultimo alimento, cioè la beatitudine che sazia. La fame va crescendo continuamente, non ostanti le delizie ineffabili, che il tocco divino infonde nella bocca dell'uomo spirituale; ma tutto questo è cosa creata ed inferiore a Dio; e quando anche Dio concedesse tutti i doni dei santi, *ma non desse se stesso*, la fame non sarebbe mai sazia. Questa fame e questa sete è stata cagionata dal tocco divino, che la stimola e l'aguzza; e più il tocco è stato intenso, e più la fame è terribile. Tale è la via dell'amore, quando essa giunge a questo grado perfetto, che è al disopra della ragione e dell'intelligenza. La ragione non può calmar questa febbre, come non può produrla, perchè questo amore ha la sua sorgente in quello di Dio stesso » (*Ornamento delle nozze*, l. II, c. LV).

24. — Estratto dalla *Vita della madre Francesca Fournier*, orsolina d'Angers, Parigi, 1685 (nata a Lude, Anjou, nel 1592, morta nel 1675):

« Una volta, parlando familiarmente ad un canonico regolare, al quale essa palesava l'intimo dell'anima sua, dopo la morte del Padre Fournier, suo fratello, gli disse che a partire dalla sua professione, sino alla sua ultima elezione a superiora, cioè per lo spazio di più di *trent'anni*, Dio aveva acceso nell'anima sua così infiammati e violenti desiderii di morire, *per vederlo* ed essergli perfettamente unita, che, nella durata di tutto questo tempo, ciò che ella aveva sofferto nello *spazio d'un solo quarto d'ora* sorpassava senza alcun paragone i tormenti delle ruote, le fiamme, i patiboli, e tutti i dolori, che gli uomini abbiano mai sofferti; che giudicava, che tutti i tormenti del corpo e dell'anima non siano che ombre rispetto a quelli da lei sofferti; che non credeva, che le pene, cui soffrono i dannati, siano maggiori di quelle, che essa sentiva per *essere priva di Dio;* che i desiderii, che aveva di vederlo, erano quasi continui, e qualche volta li provava anche durante il sonno, per modo che giorno e notte soffriva un crudele martirio. Piangeva quasi continuamente, e spinta dal suo amore, spesso prorompeva in grandi grida, che più volte obbligavano le religiose che le udivano ad accorrere nella sua camera, credendo sul principio che fosse stata incolta da qualche accidente. Ma poi s'accorsero che queste grida provenivano dal suo tormento, e dalle forti ansie che aveva *di vedere Dio*. Per la veemenza di questi suoi desiderii soffriva tal violenza, che le sue braccia e le sue gambe s'irrigidivano come spranghe di ferro, ella stringeva i denti, e soffriva convulsioni così strane, che il suo corpo venendone meno cadeva in deliquii e languori, che la costringevano ad abbandonarsi a terra; sì che allora poteva ben dire alle suore ciò che la sposa dei Cantici diceva alle compagne: Confortatemi con fiori, attorniatemi di pomi; chè languisco d'amore. In mezzo alle più violenti ansie di vedere Dio, dava in tali impeti, che non possono dirsi, e si serviva di straordinari vocaboli per esprimere l'eccesso del suo amore. Ma è da notarsi, che in mezzo ai più grandi tormenti, ell'era sempre rassegnata, abbandonandosi alle disposizioni divine; e diceva che, se per vedere Dio fosse bastato passare da una stanza all'altra, non avrebbe dato un passo per questo, non volendo vederlo se non quando piacesse a lui?

« Chi potrebbe dunque lodare abbastanza degnamente questa grande serva di Dio, che avendo desiderii così violenti di vedere e *contemplar l'aspetto del suo sposo,* pure sopportava la pena di restarne priva con una sommissione così perfetta alla santa volontà di lui!

« Questo stato tanto penoso che cominciò nel giorno della sua professione, andò molto aumentando due anni dopo, e continuò sempre sino alla fine della sua vita. Nondimeno le sue pene diminuivano alquanto, allorchè si sentiva mossa a rallegrarsi del bene di Dio e della salute delle anime.

« Durante questo tempo, cadeva spesso in languori, in estasi, in rapimenti, alienata affatto dai sensi e inabissata in Dio. Era consolata dalle visite di nostro Signore, della santa Vergine, degli angeli e dei santi; che,

accendendone il cuore e infiammandone la volontà, scemavano in qualche parte i suoi tormenti. Ma la pena restava sempre, mentre le consolazioni erano come quelle che si ricevono dalle anime del Purgatorio, le quali, visitate dai buoni angeli, non cessano per ciò d'esser prive di Dio ».

25. — La Ven. Anna Maddalena Remuzat:

« Desidero ardentemente d'esser liberata da questa prigione della carne, per unirmi al mio Dio. Questo desiderio m'ha dato assalti sì forti, che *sarebbero stati capaci di darmi la morte*, se Dio non m'avesse potentemente aiutata a sostenerli » (*Vita* pubblicata dalla Visitazione di Marsiglia, c. xv, p. 312).

26. — La Madre Maria Teresa Dubouché, fondatrice della Congregazione dell'Adorazione riparatrice, a Parigi (1809-1863):

« Il mio cuore, già sì fortemente attirato verso la santa Eucaristia, fu da quel momento come legato al tabernacolo... Le mie orazioni trascorrevano *in lasciarmi abbruciare in silenzio* » (*Vita*, per Mons. d'Hulst, c. iv, p. 98).

27. — Il R. P. Lyonnard, S. J. (1819-1887):

« Nostro Signore m'avea detto che la voce del suo amore si farebbe sentire al mio cuore come la voce del tuono. E infatti, la notte seguente, scoppiò sopra di me ciò che io quasi chiamerei, se la parola non significasse qualche cosa di tumultuoso, *un uragano dell'amor divino*. Il suo impeto improvviso, l'onnipotenza con cui s'impadronisce di tutto l'essere, la stretta infinitamente forte e dolce con cui Dio unisce a sè l'anima, non hanno nulla che possa paragonarsi a quello che avviene negli altri stati inferiori d'unione.

« Invasa da tutte le parti dall'essere infinito del suo Dio, *nel quale si sente immersa*, l'anima scongiura Dio d'aver pietà della sua fiacchezza. Facendogli io questa preghiera, e supplicando la sua divina Maestà di voler ben considerare che non v'era alcuna proporzione tra la veemenza del suo amore e la debolezza del mio povero cuore, risentii in me una nuova invasione di questo amore; e dal mezzo di questi marosi di fiamme celesti, che m'investivano da ogni parte, intesi la voce di questo gran Dio, che con l'espressione d'un amore immenso si lamentava di non essere abbastanza amato dagli uomini. Io comprendeva che era come un sollievo pel suo cuore il traboccar nel mio questo grande amore, di cui è ripieno per noi, e che dalla nostra freddezza è condannato, per così dire, a farsi continua violenza. Mio Dio! quanto sarà terribile questo amore nel giorno del giudizio, allorchè rompendo gli argini, ove ora lo rattiene la divina clemenza, cadrà sui mortali che l'avranno sconosciuto!

« ... All'uscire da questo crogiuolo dell'amor divino, dove l'essere umano si fonde tutto, per così dire, come la cera nel fuoco, quanto costa alla povera anima il ridiscendere alle operazioni solite di questa misera vita! Quanto le costa specialmente il veder succedere a quest'azione così divina e così santa l'azione tanto molesta del cattivo spirito!... Quanto l'anima nostra s'è sentita penetrata in tutto il suo essere dall'operazione

intima del suo Dio, altrettanto poi si vede esposta nel suo essere esterno agli attacchi del demonio, suo persecutore nemico... Sotto questa azione, non si sa più ove andare, per mettersi al riparo dalle sue persecuzioni, che sembrano ad ogni momento spingere l'anima sull'orlo dell'abisso » (Notizia biografica prima della *Vita di sofferenza*, pel P. Lyonnard, § ix).

CAPITOLO XII.

DECIMO CARATTERE DI SECONDA SPECIE DELL'UNIONE MISTICA.

1. — Decimo carattere: l'unione mistica è accompagnata, e spesso *in modo molto manifesto, da un impulso alle varie virtù*. Iddio dunque non viene solo nell'anima; e la sua azione santificatrice è tanto più forte e più sensibile, quanto più alta è l'orazione. S. Teresa lo ripete continuamente (vedi le citazioni). L'anima che si riempie di Dio nell'unione mistica, per ciò stesso, e senza troppo saper come, sente che si riempie d'amore, d'umiltà, di abnegazione.

2. — E primieramente **l'amor divino** è l'effetto quasi naturale di queste orazioni, ed egli solo basterebbe a stimolare alle virtù, purchè si sia almeno ricevuta una certa formazione spirituale (1). Ed infatti per se stesso inclina alla solitudine, perchè ivi si trova più facilmente Dio: si manifesta pel suo odio al peccato e pel distacco da tutto ciò che non è Dio, e così toglie gli ostacoli alla perfezione: insegna l'umiltà, perchè ama di farsi piccolo dinanzi a quelli, che si amano teneramente, e di cui si sente la superiorità: finalmente spinge alla generosità e allo *spirito di sacrificio*. E al tempo stesso Dio dà l'occasione di metter in pratica queste disposizioni, e manda prove di ogni specie: tentazioni, malattie, esiti sfortunati, ingiustizie, disprezzi; ed impone le privazioni più dolorose.

3. — Ed è da notarsi, che talvolta alcune virtù son concesse *in un istante*. S. Teresa nota questi *cambiamenti dell'anima* che sono istantanei, e li raffigura sotto la forma d'un verme schifoso e strisciante per terra, che poi diviene una farfalla bella ed agile. E così certi difetti, che avevano resistito a tutti i nostri sforzi ed esami di

(1) S. Giovanna Franc. de Chantal: « Per l'esercizio delle virtù, non v'è bisogno che uno stia sempre attualmente attento a tutte..... Basta solamente conservarsi ben fermo nell'umiltà e nella carità: l'una è la più bassa, l'altra è la più alta. La conservazione di tutto l'edificio dipende dal fondamento e dal tetto... Esse sono le madri delle virtù, le quali van loro dietro, come i pulcini fanno [con] le galline madri » (*Frammenti*, edizione Plon, t. III, p. 366).

coscienza, subitamente nel passare ad un grado più alto d'orazione, si trovano in un subito emendati, senza aver fatto ricorso ad alcuna industria (vedi le citazioni, n. **16**).

Con ciò Dio vuol mostrare all'anima la sua potenza. A buon diritto dunque si è scritto, parlando degli effetti che l'estasi produceva in S. Teresa: « *Il tempo e lo sforzo*, che sono le due condizioni indispensabili di ogni opera *umana*, qui mancano; e pure vi è mutamento intero e durevole. Che dovrà dunque dirsi? Che questo mutamento non è avvenuto naturalmente » (1).

E così Dio dà un ammaestramento d'umiltà. Egli ha invero due mezzi opposti per insegnarcela coi fatti, facendoci toccar con mano che le nostre virtù dipendono principalmente da lui; cioè o fa sembiante talvolta di abbandonarci alla nostra fiacchezza; ovvero ci dà in un subito un accrescimento di virtù, che noi non abbiam potuto prevedere.

4. — Ma inoltre lo stato mistico spesso racchiude un **impulso diretto all'umiltà** e ad una delle sue conseguenze, cioè alla gioia cagionata dalle umiliazioni (2). Se alcune volte i profani tremano più del giusto di veder gli uomini d'orazione cader nell'orgoglio, ciò avviene perchè essi non fanno attenzione a questo carattere degli stati soprannaturali, di arrecar seco le virtù, e specialmente l'umiltà (3). Essi gridano: « Non v'avvicinate troppo a Dio, altrimenti non vi salverete dall'orgoglio ». Ed è come se dicessero: « Non andate a dissetarvi alla sorgente unica dell'umiltà; perchè ne bevereste il veleno dell'orgoglio ».

Basta dunque un timore moderato, quello cioè che ci fa star sempre guardinghi, e non quello che ci fa fuggire da Dio come da una compagnia pericolosa.

5. — Cadute possibili. Non bisogna darsi a credere, che questi aiuti più abbondanti impediscano necessariamente l'anima d'essere infedele alla grazia; è necessario invece di vegliar sempre. S. Teresa, parlando dell'estasi stessa, scrive: « Si vede, e per amor di Dio si

(1) Dott. Goix, *Annali di Filosofia cristiana*, giugno 1896. — Aggiungiamo che, se certe virtù nascono senza sforzo, senza sforzo però non si conservano lungo tempo.

(2) È stata definita l'umiltà: il coraggio della verità applicato a se stesso, in tutto il suo rigore e in tutte le sue conseguenze.

(3) « Quando le consolazioni vengono da Dio, non v'è nulla a temere, perchè arrecano seco l'umiltà » (*Cammino*, c. XIX). Ciò però non vuol dire che non si debba corrispondere alla grazia, eccitandoci noi stessi a questa virtù.

faccia a questo seria attenzione, che un'anima la quale riceve nell'orazione così insigni favori, ancora può cadere » (*Vita*, c. XIX).

6. — Esigenze di alcuni direttori. Neppure bisogna esagerare l'influenza degli stati mistici inferiori. Certi direttori s' immaginano che la quiete debba trasformare talmente un'anima, che non vi si veda più alcun difetto, neppure involontario ; credendo che in tutte le sue parole ed opere debba risplendere una perfezione meravigliosa. È certo che questa orazione *tende* a correggere i difetti e ad aumentare le virtù, ma non con la forza dei gradi superiori : essa non suppone che uno sia già un santo, ma lo aiuta a divenir tale. Se dunque, per es., essa abbia come effetto di fargli sopportare con allegrezza una malattia, o qualche grave delusione ; questo è già un vantaggio così grande da non doversi dispregiare.

Notiamo altresì che, tra i difetti naturali, ve ne son di quelli che non impediscono affatto d'avere grande virtù, come per es.: quello d'essere troppo lento, e di trovarsi sempre indietro nel disbrigo degli affari ; o al contrario d'esser troppo precipitoso, o d'affannarsi ; quello d'esser troppo taciturno nella conversazione, o di parlar troppo ; quello di non aver sempre un modo al tutto giusto d' intendere il proprio ufficio, ecc... Questi difetti involontari spesso provengono dal temperamento ; e sebbene irritino gli altri, tuttavia possono ben conciliarsi con una grande abnegazione ; nè punto impediscono che Dio sollevi all'unione mistica, specialmente se la persona ha cura di riconoscerli e di emendarsene ; che anzi, per mantenerla umile, può permettere che essa lotti tutta la vita senza grande vantaggio.

Il direttore dunque non deve dire : « Come ! voi pretendete di trovarvi elevato alla quiete ! Ma questa è una illusione, perchè voi avete il tal difetto, che dispiace a quelli che vi stan vicini ! ». No, la questione non sta qui ; perchè la facciata della casa può aver conservato il suo aspetto abbastanza mediocre ; ma qui si tratta principalmente di sapere se, *al di dentro, si è fatto profitto*. Vi è stato, sì o no, un aumento di sode virtù, per es. dell' ubbidienza, della dolcezza con gli altri, del sopportare allegramente le contrarietà, le malattie, le umiliazioni ? Se vi è questo, il resto verrà a suo tempo.

Si aggiunga, che talvolta si fanno al direttore relazioni esagerate rispetto alla persona di cui ha cura. Quante azioni giuste son prese in mala parte, perchè non se ne conoscono i segreti motivi ! Quante anime eccellenti non arrivano mai a comprender quelle, che

non hanno del tutto il modo di giudicare da esse preferito, le loro piccole usanze, le loro norme nel regolar gli affari ! Perciò il direttore dev'essere ben cauto.

7. — Nelle persone che godono di questi favori, l'umiltà dovrà produrre, tra gli altri, i **tre effetti** seguenti :

1° Invece d' andar raccontando i loro favori ad ognuno, terranno nascoste a tutti queste grazie, eccetto che ai loro direttori ; e quanto agli altri, non si apriranno con essi se non nei casi di grande vantaggio (vedi c. XI, **21**);

2° Invece di considerarsi come ammesse in una quasi aristocrazia spirituale, che sciolga dagli obblighi imposti al povero volgo, raddoppieranno la premura d'attenersi ai doveri del proprio stato ; e chi è religioso, darà esempio di fedeltà alle più minute osservanze della sua congregazione ;

3° Invece di pensare unicamente a goder delle consolazioni celesti, dimenticando le applicazioni pratiche, diranno a se stesse, che queste gioie sono soprattutto una preparazione ai patimenti, e specialmente alle umiliazioni ; e perciò dovranno aspettarsi di essere dimenticate, riputate per nulla, poste all'ultimo luogo, riprese, contraddette, e forse anche calunniate per la loro condotta o per le loro idee. Conviene dunque accettare innanzi con generosità questi sacrifizi del proprio orgoglio ; giacchè con questa maggiore o minor generosità andrà di pari passo la nostra perfezione spirituale.

8. — Quando Dio ci spinge a grandi sacrifizi, bisogna che ci guardiamo dagli **eccessi di zelo.** E perciò indichiamo un genere di devozione molto in voga, che può dar luogo ad illusioni.

Ai tempi nostri gli assalti dell'empietà fan sentire più forte alle anime pie il bisogno d'immolarsi ; e per altra parte, siccome siamo avidi di novità, e godiamo la fama di superare nell'attività i nostri vecchi, alcuni scrittori si lasciano trascinare ad esagerazioni quanto all' immolarsi, e diffondono le loro idee in una quantità di foglietti (1).

---

(1) Se non temessi di trattenermi troppo in questa materia, mostrerei che il voto di vittima, immaginato dal P. Giraud, de la Salette (*Dell'unione a nostro Signor Gesù Cristo nella sua vita di vittima*, c. XIX, 4ª ediz., p. 286), dà luogo a gravi critiche ; per es. è proprio fatto per impigliare un'anima negli scrupoli. E inoltre lo scrittore ha la pensata singolare di compirlo con un secondo voto, col quale si prende l'obbligazione sotto pena di peccato (qualche volta mortale) di non pentirsi del primo ; cosicchè non si può più

Vi sono due modi d' intendere l' espiazione e la vita di « vittima ». Il primo consiste nell'*accettar* con coraggio e anche con allegrezza tutti i patimenti *inevitabili*, facendo questo per spirito di riparazione, in unione con Gesù crocifisso; e di più aggiungendo ad essi un certo numero di penitenze volontarie. E a questo grado possono aspirare tutte le persone pie; e questo può dirsi vivere *in spirito* di vittima.

Il secondo modo va oltre sino a *domandare* patimenti, a non far nulla per preservarci da quelli che recano seco inconvenienti seri, a offrire anche la propria vita.

Questo secondo grado dev'essere riguardato come affatto straordinario. E perciò in generale non debbono farsi queste domande, che dan luogo ad illusioni, e spesso nascondono un orgoglio segreto (vedi le citazioni, n. **19**). È un fallo soprattutto il predicarle a tutti senza distinzione, come fanno certi foglietti di cui ho parlato. È vero che in essi si raccomanda di consultare un direttore prima di far l'offerta; ma a questi si trascura d'indicar la via da seguire, e si obbliga a indovinarla. Quindi mostra l' esperienza, che molti non hanno avuto buona riuscita.

Queste esortazioni, esagerate almeno, concitano molto gli animi; e di qui avviene che molte persone non parlino che d'offerte e di voti d'espiazione; ed invece di attendere a sopportar le croci di tutti i giorni, il che è molto dura cosa, ne van sognando delle immaginarie per un tempo a venire lontano. Esse offrono la propria vita, come la cosa più semplice di questo mondo; mentre invece sarebbe forse più penoso e più utile dedicar questa vita alla difesa della Chiesa e al rinnovamento della società. Per salvar la Chiesa, il Papa e il proprio paese, è bene di predicar la preghiera e la penitenza; ma è anche necessario di lavorare sul popolo, e pure è tanto difficile trovare chi voglia così lavorare. E i foglietti pii ne parlan poco o nulla.

Dal veder poi che queste domande imprudenti vengono talvolta esaudite, non bisogna conchiudere che Dio le approvi. Poichè Dio vuol dare semplicemente un buon ammaestramento di umiltà e di

---

domandare d'essere sciolti dal primo, neppure per buone ragioni, come per gli scrupoli. Poichè domandare il proscioglimento da un'obbligazione, è pentirsene. È un raffinamento, a cui non avevano pensato i fondatori di Ordini; altrimenti ai tre voti religiosi avrebbero dovuto aggiungere il quarto, cioè quello di non pentirsi degli altri tre. Ecco dove si arriva per la mania di novità nella scienza dell'ascetismo, fissata da tanti secoli!

prudenza. E perciò allora si vedono queste persone esaudite correre ai loro direttori per farsi consolare, per annoiarli coi loro gemiti, e per lamentarsi che la prova non sia piuttosto d' altra specie, giacchè quella, cui soffrono, ha dei gravi inconvenienti. Ma di molestie ve n'ha in tutte le prove! Piuttosto, in fondo, esse vorrebbero dei patimenti solo apparenti, e delle spine senza punture. Ma allora bisognava non far tanto sfoggio di generosità, nè offrirsi a tutti i patimenti possibili, a perdere la sanità, e la pace interna ed esterna, la riputazione e le sostanze.

Nondimeno, se una persona si sente spinta a questa seconda maniera, il direttore dovrà prima assicurarsi, che lo spirito di lei è pienamente tranquillo, e che il suo desiderio non è l'effetto d'un entusiasmo improvviso, cagionato da un sermone udito o dalla lettura di qualche foglietto intorno all'espiazione. Inoltre, siccome per ogni stato penoso e stabile è necessario un tirocinio, così egli esigerà un lunghissimo noviziato, durante il quale, la prima maniera sia messa in pratica con perfezione. Allora vedrà che questa condizione raramente sarà adempita, e che non si reggerà facilmente a queste sode prove di generosità e di costanza.

Finalmente, se la persona ottenga il permesso di *domandare* i patimenti, conviene che essa eccettui le tentazioni e perciò le pene interne, come anche le prove che ricadrebbero su gli altri, per es. malattie fastidiose ad essere curate; giacchè gli altri hanno già abbastanza di prove proprie (1).

Il voto di far sempre quello che è più perfetto, deve parimente premettere un lungo noviziato. S. Teresa lo fece all'età di 45 anni; e pure fu necessario restringerglielo; perchè, non ostanti i suoi grandi lumi, quel voto le era cagione di scrupoli (*Vita*, per la Carmelitana di Caen, c. XI) (2).

---

(1) Vedi l'eccellente introduzione che l'abate Sauvé ha premesso alla *Vita* compendiata della madre Veronica, fondatrice delle Suore Vittime (Casterman, 1905).

(2) In una lettera a suo fratello Lorenzo, la Santa lo biasima di aver fatto questo voto. E pure Lorenzo era stato innalzato allo stato mistico. « Mi pare che vi sia pericolo in queste sorta di promesse... Il voto che ho fatto io, ha le sue restrizioni. Per me, non oserei mai di promettere quel che avete promesso voi, sapendo che anche gli Apostoli peccavano venialmente, e che la sola santissima Vergine fu eccettuata... Obbligarsi con voto ad evitare i difetti, nei quali è facile il cadere, ed anche senza troppo avvedersene, Dio ce ne scampi! » (Lettera del 2 gennaio 1577). Il confessore della Santa dichiarò che questo voto era invalido (Lettera al medesimo, 17 gennaio).

La Ven. Maria dell' Incarnazione, orsolina, scrivendo a suo figlio Don Martino, lo

9. — Ho detto che gli stati mistici danno la **propensione al raccoglimento** (n. **2**), e perciò alla solitudine ; ma dobbiamo guardarci dal cadere nell'illusione, esagerando questa disposizione.

Senza darci cura di profittar dell'agio, che ci lascia ragionevolmente il nostro ufficio, noi cerchiamo di farci esentare da ogni occupazione esterna ; e mormoriamo contro quei superiori, che non condiscendono ai nostri disegni ispirati dal Cielo. Si son viste religiose, dedicate alla vita attiva, affliggersi, dicendo: « Ho sbagliato stato di vita : le mie attrattive mostrano bene che io era fatta per una vita puramente contemplativa. Là avrei trovato Dio nell'orazione, e la mia unione con lui sarebbe stata intima ». Ed allora esse si perdono in lamenti, disgustate della loro vocazione, e fan di tutto per mutare ufficio, e forse anche congregazione.

Il principio d'onde mossero queste idee, cioè la propensione al raccoglimento, era ottimo e veniva da Dio ; ma vi si sono frammischiate false massime, e l'han fatto traviare : il termine finale non ha più impresso il sigillo divino, perchè vi è scontento, noia, disubbidienza, agitazione, sogno sterile o tentativo cieco di nuova vita, di cui s'ignorano le difficoltà, e che è troppo tardi ormai di abbracciare. Col buon grano è germogliata la zizzania.

Voi dite : « Le mie attrattive mostrano bene che io era fatta per una vita puramente contemplativa ». Ma forse esse mostrano semplicemente, che voi siete fatta per star raccolta nel mezzo della vita attiva, e per mantenervi così anche meglio della tale o tal altra, le cui attrattive son diverse dalle vostre. E le circostanze, in cui vi trovate, fan credere con molta probabilità, che quest'ultima interpretazione sia la sola ragionevole.

Voi dite anche : « Avrei trovato Dio nell'orazione ». Ma nulla lo dimostra ; e tutto dipende dal beneplacito di Dio. Quante volte nel darvi alla preghiera del mattino o al vostro ritiro annuo, avete creduto che questa solitudine attirerebbe a voi Dio, e poi siete rimasta nell'aridità ! Siete dunque sicura che le cose andrebbero diversamente nella nuova vita che sognate ?

È vero che la solitudine è per se stessa un apparecchio dell' unione con Dio , purchè però non si manchi ai doveri del proprio

distolse dal voto delle cose più perfette, benchè accompagnato dalle restrizioni di santa Teresa; perchè temeva che ne venissero scrupoli (Lettera del 25 settembre, 1670).

stato. Ma vi sono anche altre preparazioni, come per es. l'abnegazione, la vita attiva accettata per ubbidienza, ecc. Ed infatti molte anime son giunte alla più sublime contemplazione, sebbene occupate in servire ai malati, nell' insegnamento o in amministrazioni che richiedono tutta l'attenzione. Invece di buttare il tempo nei sogni d' un altro stato, esse cavavano profitto da quello, che era loro toccato ; e Dio si contentava di fare il rimanente.

10. — Se un'anima si trova nell'unione mistica, se ne può conchiudere che essa è in **stato di grazia ?**

Se essa avesse solamente rivelazioni e visioni, la risposta sarebbe negativa ; giacchè la Sacra Scrittura ci racconta alcune visioni avute da peccatori , come da Balaam, da Nabuchodonosor, da Baldassarre.

Se si parli però di vera unione mistica, ecco la risposta : Coloro, ai quali vien concessa questa unione, senza rivelazione speciale del loro stato di grazia, hanno semplicemente la certezza morale di possedere l'amicizia di Dio ; ma questa è una certezza molto superiore a quella, che un cristiano ordinario può dedurre dalle sue disposizioni.

Ed infatti, si può avere una certezza morale, che lo stato di orazione in cui uno si trova, è veramente quello della contemplazione mistica, di cui parlano gli scrittori mistici. Or bene 1° questa unione racchiude un atto continuo d'amore perfetto, il quale solo basterebbe a restituire lo stato di grazia, se per caso non si possedesse. Dunque la certezza dell'unione mistica è una prova solida dello stato di grazia, perchè lo suppone o lo produce ; 2° tutti ammettono , che questa contemplazione è prodotta da certi doni dello Spirito Santo, che suppongono necessariamente lo stato di grazia. Or non è proprio della divina Provvidenza di produrre in un'anima gli atti dei doni, senza i doni stessi ; 3° in questa contemplazione Dio si mostra all' anima come amico, e il favore che le accorda, è appunto quello della sua presenza da amico (1).

Si ha dunque una certezza morale dello stato di grazia, sicchè a buon diritto si considera l'unione mistica come il primo sbocciare della grazia santificante, che prepara l'ultima fioritura nella visione beatifica. « Che altro è la vita mistica, se non la vita della grazia,

(1) S. Teresa, parlando della quiete, scrive : « Coloro che discuoprono in se stessi questo dono di Dio, possono a buon diritto considerarsi *come suoi amici*, purchè però osservino riguardo a lui le leggi, che anche il mondo esige in ogni vera amicizia » (*Vita*, cap. xv). Vedi anche **16**, 3°.

che diviene conscia per mezzo dell' esperienza? » (R. P. Bainvel, *Natura e soprannaturale*, c. II, 5).

Solamente si può concepire una sicurezza maggiore, qual è quella che si avrebbe da una rivelazione così chiara, che la sua verità non ammettesse alcun dubbio.

Quanto abbiam detto, ci dà l'agio di rassicurare le anime mistiche combattute da violente tentazioni, per le quali restano spesso piene di ansietà, pel timore d'aver più o meno ceduto. Esse dunque devono persuadersi, che, quando pure il loro timore d'una colpa grave fosse ben fondato, tuttavia avrebbero già ricuperato lo stato di grazia pel fatto stesso dell'unione mistica, che è stata loro restituita.

11. — Giacchè dunque le orazioni soprannaturali per effetto proprio eccitano alle virtù, è **reciprocamente** vero che la pratica delle virtù sode meni alle grazie mistiche? — Non necessariamente; ma essa è la disposizione migliore, che possa muovere Dio a concederle. Ma quello, che egli principalmente vuole per noi, è l'eterna felicità, e perciò la nostra santificazione. Questo è « l' unico necessario »; e il resto non è che un mezzo. Se noi attendiamo seriamente al nostro vero fine, Dio si mostrerà generoso nell'aiutarci in un modo o in un altro; ma se al contrario noi siamo negligenti, egli sarà d'ordinario avaro dei suoi doni (1). Vedi c. XXVIII, **24.**

(1) « Perchè, dice l'*Imitazione*, si trovano tanto pochi contemplativi? Perchè vi sono molto poche persone, che abbiano una mortificazione perfetta » (lib. III, c. XXXI). S. Teresa: « Si crede forse che Dio ammetta alla dimestichezza d'un'amicizia così intima anime di vita molle e delicata? Io ritengo per certissimo, che Dio invia ai contemplativi croci più grandi che agli altri » (*Cammino*, c. XX).

CITAZIONI

§ 1. — Virtù che accompagnano l' unione mistica.

12. — S. Teresa, intorno alla quiete:

1° « Dovremmo penare non poco per arrivare a un distacco perfetto e a questo sommo disgusto delle cose di quaggiù, se l' anima nostra non possedesse già *qualche pegno dei beni di lassù*..... Prima d'aver ricevuto *questo pegno del suo amore*, accompagnato da una fede viva, sarà molto difficile che possiamo rallegrarci d'essere per tutti *un oggetto di disprezzo e d'orrore*, ed aspirare a quelle grandi virtù, che risplendono nei perfetti... Questi favori risvegliano la fede, e le danno un nuovo vigore. Perchè ho tanto poca virtù, giudico gli altri a seconda di me stessa. Per esser tanto miserabile, *io aveva bisogno di tutti questi aiuti*. Forse alle anime *più forti* basta la sola verità della fede » (*Vita*, c. X).

2° « Vengo ora al punto della mia vita, ov'ero rimasta... Fino a quel punto essa era *vita mia;* ma quella che comincia con questi stati d'orazione che ho esposti, è, posso dirlo, *la vita di Dio in me;* perchè *altrimenti,* lo riconosco, mi sarebbe stato *impossibile* di liberarmi in sì poco tempo dalle abitudini d'una vita tanto imperfetta » (*Vita*, c. XXIII).

3° « La quiete è senza paragone più efficace dell'orazione precedente [la meditazione], per far crescere le virtù » (*Vita*, c. XIV).

4° « Questa orazione di quiete è una scintilla, che Dio gitta nell'anima... Se essa non è soffocata dall'infedeltà alla grazia, comincia ad infiammare l'anima d'un *ardentissimo amor di Dio,* e suscita un vero incendio, come dirò più tardi... Questa scintilla è, dalla parte di Dio, un pegno di predilezione, ed un indizio ch' egli sceglie quest'anima per grandi cose, se ella sa corrispondere a così alti disegni » (*Vita,* c. XV; *Cammino*, c. XXXIII).

5° « È proprio di Dio, quando entra in un'anima, scacciarne tutte le creature. Tuttavia non pretendo che *tutti* coloro che hanno ricevuto questo favore [la quiete], debbano essere già arrivati ad un distacco assoluto dal mondo » (*Cammino,* c. XXXIII).

13. — S. Teresa, sopra l'unione piena o l'estasi:

1° Ella paragona due sorta d' umiltà, una « faticosamente acquistata per mezzo della meditazione », l' altra dovuta all' estasi, ed insegna che quest'ultima è molto superiore; perchè è « quella che s'illumina al focolare stesso della verità, e vede *in un istante*, negl' infiniti splendori di essa, *ciò che non avrebbe potuto scoprire* con un penoso lavoro di molti anni: il suo niente cioè e la grandezza di Dio » (*Cammino*, c. XXXIV).

2° Sopra gli effetti dell'estasi: « Mi ricordo d'un'anima, alla quale il

divin Maestro comunicò in tre giorni tali beni spirituali, che una simile munificenza dapprima non mi pareva possibile... Ad un' altra donò questi medesimi beni spirituali in tre mesi. L' una e l' altra erano giovani religiose... Ne ho vedute altre, cui nostro Signore ha concessa questa grazia dopo molto tempo. E quello che ho detto di queste due giovani religiose, potrei dirlo anche di alcune altre della loro età » (*Sopra il Cantico dei Cantici*, c. VI).

3° « Ecco un effetto che si manifesta quasi sempre, quando il Signore concede ad un'anima queste grazie: le virtù restano così vigorose, e l'amore tanto acceso, che quest'anima non può nasconderlo, e, anche senza volerlo, fa del bene agli altri » (*ibid.*).

4° Sopra l'estasi: « Per me, son persuasa che, quando una persona è sollevata a questo stato, questo sommo Re *prende una cura particolare di tutto ciò* che essa deve fare. Oh! come si vede allora chiaramente a quanto giusto titolo *tutte le anime* dovrebbero domandare, come David, le ali di colomba! » (*Vita*, c. XX).

5° Sopra l'unione piena: « *Una sola* visita, per breve che sia, basta a un giardiniere siffatto per spandere senza misura quest' acqua, di cui egli è il creatore... *In un istante,* egli arricchisce l' anima di tesori, che forse ella non avrebbe potuto accumulare *con tutti gli sforzi dello spirito in venti anni di lavoro*..... L'anima si trova *tutta mutata; e senza saper come*, fa grandi cose, mercè del profumo che diffondono i fiori » (*Vita*, capo XVII).

6° « L'anima allora non può sopportar se medesima, se non fa qualche cosa per Dio » (*Lettera* al fratello, genn. 1577).

14. — S. Giov. della Croce:

« Le grazie, di cui Dio favorisce le anime, son quasi sempre accompagnate dalla conoscenza di se stesse e della propria miseria » (*Notte*, lib. I, c. XII).

15. — Il M. R. P. Aquaviva, generale della Compagnia di Gesù:

« Non conviene disprezzare la contemplazione, nè vietarla ai membri della nostra Compagnia. Poichè è cosa riconosciuta ed approvata dal sentimento di molti Padri, che la vera e perfetta contemplazione *ha più forza ed efficacia* di tutti gli altri metodi d' orazione, per domare ed abbattere l'orgoglio degli uomini, per stimolare potentemente i fiacchi ad eseguire gli ordini dei loro superiori, e a dedicarsi con ardore alla salute delle anime » (*Lettera sopra l'orazione*, 1599).

§ 2. — Talvolta le virtù sono acquistate senza sforzo, e anche in modo istantaneo.

16. — S. Teresa, sopra la quiete:

1° « Il Signore insegna ed imprime *egli medesimo* nell'intimo del cuore un'umiltà vera e *ben differente* da quella, che noi possiamo acquistare con le nostre deboli riflessioni... Finalmente, per non stancarmi a parlarne più a lungo, un tal favore è per essa *il principio di tutti i beni*. E la stagione, in cui i fiori [del giardino mistico] appariscono in tutta la loro bellezza; e non manca loro, per dir così, che un soffio per aprirsi » (*Vita*, c. XV).

2° Altre citazioni sopra l' unione piena: « Quest' acqua viva, di cui parlo,... ha tal virtù... che io tengo per *certo*, che, se alcuno ne beva *una sola volta*, lasci l'anima netta e purificata da tutte le sue colpe. Quest'acqua è l'unione perfetta... Dio non ne fa dono ad un' anima se non per purificarla, per lasciarla monda, e purgarla dalle bruttture e *dalla miseria, ove ella era ritenuta per le sue colpe* » (*Cammino*, c. XXI).

3° « O effetto meraviglioso della grazia di Dio! Pochi anni fa, e forse pochi giorni fa, quest' anima non pensava che a se medesima. Chi le ha *dato* dunque questi sentimenti sì grandi e sì ardenti, che essa non saprebbe acquistare in molti anni di meditazione? Ma che! dirà qualcuno, se durante giorni ed anni io m' applichi a considerare che male sia il peccato, ecc., non basterà questo per darmi tali sentimenti? No, figlie mie, questo non basta » (*Castello*, 5, c. II).

4° « Il divin Maestro ha comandato ai fiori di aprirsi, affinchè l'anima sia obbligata a riconoscere le sue virtù. Ma, *al tempo stesso*, ella vede che sarebbe stata incapace di acquistarle da se stessa in più anni, e che, in una visita così breve, il divin Giardiniere *gliene ha fatto dono*. E qui germoglia anche nell' anima un' umiltà molto *più grande* e *più profonda* di quella, che essa aveva prima. Vede perciò *in modo evidente* che essa non ha fatto altro, che dare il suo consenso alle grazie, di cui il Signore l'ha favorita » (*Vita*, c. XVII).

17. — La B. Angela di Foligno. Suoi timori quanto all'umiltà:

« Il Santo Spirito mi diceva: " O mia diletta, mia sposa, amami! Purchè tu mi ami, mi piacerà tutta la tua vita, e quanto tu fai: bere, mangiare, dormire ,,. Ed aggiunse: " Io farò in te grandi cose, che saran vedute dai popoli: in te io sarò conosciuto, glorificato, circondato di splendore ,,. Egli mi disse molte altre parole simili, accompagnate da effusioni d' amore. Questo parlare turbava la Beata, perchè ben ricordava i suoi peccati; perciò ella esclamò: " Se voi foste veramente lo Spirito Santo, non vi rivolgereste a me con discorsi tanto poco adatti a me, e così pericolosi; perchè io son fragile, e *questo può trascinarmi all'orgoglio* ,,. — " E bene, mi rispose, *provati dunque, se puoi, ad avere un sentimento d'orgoglio;* provati anche a pensar ad altra cosa che alle mie parole! ,, Allora feci degli sforzi per levarmi in superbia, per accertarmi se la voce avesse detto il vero... ma tutti i miei peccati mi tornavano alla mente, tanto che io non vedeva in me che colpe e vizi; e sentiva nell' anima mia *un'umiltà, quale io non avevo mai avuta* » (*Vita*, c. XX).

§ 3. — Bisogna essere indulgenti coi contemplativi.

18. — S. Teresa:

1° Raccontando le critiche, alle quali fu fatta segno, quando le grazie che riceveva divennero pubbliche:

« Ai miei occhi l'unico merito del mondo è quello di non poter soffrire le minime imperfezioni nella gente dabbene, e di obbligarla, a forza di mormorazioni, a divenir migliore..... *Non si diventa perfetti che in molto tempo.* Quei del mondo, appena vedono una persona entrare in questa via [della perfezione], vogliono che essa sia *senza alcun difetto.* A mille leghe di distanza scorgono il minimo difetto, che le sfugga, e *che forse in essa è virtù;* ma, siccome questo difetto in loro deriverebbe da un vizio, così essi da se medesimi giudicano degli altri. Veramente, a sentir loro, chi aspira alla perfezione non dovrebbe più mangiare, nè dormire, anzi neppur respirare, come si dice... e perciò a queste anime è necessario un gran coraggio, perchè non hanno ancora cominciato a camminare, e già *si pretende che volino* » (*Vita*, c. XXXI).

2° Pericolo di cader d'animo al vedere che, non ostanti i favori soprannaturali, non si fanno molto grandi progressi nella virtù:

« Fino al giorno in cui il mio adorabile Maestro, per pura bontà, ha arricchito la mia anima de' suoi beni, non ho fatto che cadere e rialzarmi. Quanto desidererei d'illuminare queste anime [dalle quali si esige troppo], e di premunirle contro l'abbattimento!... Esse s' ingannano e cadono nell'avvilimento, perchè *vogliono volare prima che Dio abbia dato loro le ali...* Leggono nei trattati d'orazione diversi mezzi per elevarsi alla contemplazione, e non sentendosi ancora la forza di metterli in pratica, si affliggono e si perdono di coraggio... Deh! che queste anime non s' affliggano, se non possono *in un attimo* poggiare sì in alto; confidino senza limiti nella bontà di Dio! Egli un giorno trasmuterà i loro desiderii in fatti, purchè perseverino nell'orazione, e facciano da parte loro quanto è in loro potere. Essendo tanto fiacchi, abbiamo estremo bisogno d' aprir l' anima nostra a una grande fiducia » (*ibid.*).

3° Parlando dell'estasi e del confessore « troppo prudente e tanto poco esperto che non è mai sicuro di nulla »: « Egli dubita di tutto, teme di tutto, e principalmente se nota *qualche imperfezione* nelle persone, a cui avvengono [le estasi]. S'immagina che le anime, alle quali Dio fa queste grazie, *debbano essere angeli*, e non considera che questo è impossibile finchè viviamo in un corpo mortale » (*Castello*, 6, c. I).

§ 4. — Non domandar patimenti.

19. — S. Teresa:

1° « Per arrivare una volta a godere del nostro divin Crocifisso bisogna, come sapete, portar la croce dietro a lui. Non è però necessario, come pretende il P. Gregorio, di *domandar a Dio patimenti;* perchè da sè non manca mai d'inviarne a quelli cui ama, e di guidarli per la stessa via del suo Figliuolo » (*Lettera* a Maria di S. Giuseppe, giugno 1578).

2° Lettera a suo fratello, che era stato elevato alla quiete, ed avrebbe preferito di essere guidato per la sola via dei patimenti:

« È una grande semplicità da parte vostra, e anche *mancanza d'umiltà...*

Credetemi, lasciate fare il Padrone della vigna, che conosce bene i bisogni di ciascuno di noi. *Io non gli ho mai domandato pene interne*, e pure da che sono al mondo non ha cessato mai d'inviarmene molto sensibili. Queste specie di afflizioni *dipendono molto* dal temperamento e dall' indole » (*Lettera* del febbr. 1577).

3° Lettera al P. Gracián: « Ho sorriso quando mi dite che desiderate già nuove tribolazioni. Per amor di Dio lasciate là questo desiderio, perchè voi non potete soffrirle tutte voi solo... Siccome ignoro se queste tribolazioni non debbano estendersi ad altre persone oltre quella che le brama, non posso desiderarle » (21 aprile 1579).

Dieci anni innanzi, quando la Santa scriveva il *Cammino della Perfezione*, usava un modo diverso di parlare. Essa scriveva in un impeto di generosità: « Ammiro veramente certe persone, che non osano chiedere croci a Dio, per timore che egli le esaudisca subito ». Ma già ella aggiungeva prudentemente: « Non parlo di quelli che si astengono dal fare una tal preghiera per umiltà, e perchè temono di non avere virtù bastante per ben soffrire » (*Cammino*, c. XXXIV).

20. — S. Francesco di Sales:

1° « Se la divina Provvidenza permette che vi accadano delle afflizioni o mortificazioni, non le ricusate mai, ma accettatele di buon cuore, amorosamente e tranquillamente. Se poi non ve ne manda, o non permette che ve ne accadano, *non le desiderate, nè le dimandate* » (*Trattenimenti spirituali*, VI).

2° « Io son di parere che non dobbiamo *chiedere* le amarezze del cuore, come fece nostro Signore; perchè noi non possiamo governarci come lui; *basta che noi le sopportiamo con pazienza.* Perciò non ci si richiede di andar sempre contro le nostre inclinazioni, quando non son cattive » (*Lettera* alla Madre Angelica Arnauld, che credeva la direzione di lui troppo dolce, 25 maggio 1619).

21. — *Vita* della B. Maria dell'Incarnazione, carmelitana:

1° « Avvenne un giorno che una giovane religiosa, che non aveva ancora tre anni di professione, le dicesse *che non desiderava di provare alcuna consolazione nei suoi esercizi*, ma piuttosto di camminare in mezzo alle spine e alle desolazioni, essendo questa la strada regia, divina e molto meritoria. La Beata la rimproverò, le fece conoscere la sua fiacchezza, alla quale non si addiceva ancora un inverno così rigido, e le mostrò che è bene d'aver consolazioni e fervore sensibile, per farci cercare Dio con più ardore » (*Vita*, per Andrea du Val, lib. II, c. XII).

2° « Avendole detto una religiosa esserle venuto in mente di *domandare* a Dio *di fare il suo purgatorio in questo mondo*, essa le rispose: " Guardatevene bene: che sappiamo noi se avremo, o no, la pazienza di sopportarlo? Bisogna lasciar questo alla disposizione di Dio ,,. Ed aggiunse d'aver veduto una persona, che in vita domandava la medesima cosa; e trovandosi presso a morire, soffrì dolori e tormenti tanto straordinari, che ebbe gran timore di perdere la pazienza. Questa persona allora le disse: " Oh! quanto

bisogna guardarsi dal domandare a Dio quel che io gli ho chiesto! Ora vedo bene che allora io non sapeva quel che domandassi; Dio solo conosce la misura delle nostre forze, e quel che ad esse conviene, per innalzarsi a lui ,,. E pure ella disse che quest'anima era molto virtuosa e morì bene; ma che Dio voleva mostrare con ciò quanto noi dobbiamo umiliarci, e dipendere da lui in tutto; e che, se egli tempera le amarezze delle nostre afflizioni con l'olio di qualche consolazione sensibile, non bisogna ricusarla, [ma] al contrario accettarla, riferendola interamente a lui » (*ibid.*).

§ 5. — Perchè Dio non doni più spesso le grazie mistiche.

22. — La Ven. Marina d'Escobar:

« Parliamo ora di questo grado superiore di virtù, che si può paragonare all'oro puro. Esso è un'eccellente disposizione, affinchè Dio faccia nell'anima le sue opere di bontà, di sapienza e di misericordia, cioè le accordi le grazie straordinarie, la visiti da se stesso o per mezzo dei suoi santi, *le manifesti il suo essere* e i segreti divini, le dia *a gustare e a sperimentare* i beni, onde godrà nel cielo. E questo è tanto vero, che per me è cosa assolutamente certa, che la bontà di Dio *non lascerà da parte alcuna di queste anime elette;* solamente egli darà più o meno, secondo il suo piacere e la sua sapienza, o conforme alle disposizioni dell'anima. Se egli fa il contrario, sarà un caso fuori del solito, straordinario, e dovuto a motivi particolari. Ma, d'ordinario, Dio opera come ho indicato; e quanto più la virtù dell'anima sarà perfetta e sublime, tanto più familiarmente, per quel ch' io penso, essa tratterà con Dio, e Dio con lei, e la colmerà de' suoi doni speciali. Se Iddio non si comunica abbondantemente alle anime, ciò, a mio parere, avviene unicamente *per cagione dell'imperfezione delle loro virtù* » (t. I, l. V, c. XXXIII, § 4).

« Dio vuole comunicarsi a quelli che l'amano ardentemente; a quel modo stesso che un gran re apre il suo cuore e i suoi segreti a' suoi familiari. Questo principe può aver due motivi: o perchè vuol commettere ad uno de' suoi ministri un affare importante, vantaggioso allo Stato; ovvero perchè vi è spinto semplicemente dal suo vivo affetto. Ei non sa nascondergli alcuno de' suoi pensieri, ama d'intrattenersi con lui, e di dilettarlo con questa intrinsichezza...; e prova gioia nel ricompensare splendidamente l'onore e la fedeltà di lui con l'aprirglisi pienamente. Il nostro gran Dio e sovrano Signore opera ugualmente riguardo ai suoi servi che l'amano di tutto cuore » (*ibid.*, § 5). Vedi c. XXVIII, 26*bis*.

CAPITOLO XIII.

UNDECIMO CARATTERE DI SECONDA SPECIE DELL'UNIONE MISTICA.

1. — L'**undecimo carattere** consiste nel fatto, che l'unione opera sul corpo e reciprocamente.

2. — Nel caso dell' **estasi** si vede manifestamente che l' unione mistica opera sul corpo. Anzi da questo fatto si trae la definizione stessa di un tal grado (c. III, **8**).

E questa azione si esercita in quattro modi:

1° I *sensi* non operano più, o non danno altro che cognizioni confuse.

Secondo che i sentimenti cessano in modo completo o *quasi* completo, l'estasi stessa vien detta *completa* o *incompleta*.

2° Il più delle volte le *membra* restano immobili; e in conseguenza non si può nè parlare, nè camminare, nè far gesti; a meno che Dio non renda miracolosamente questo potere; ed allora questo stato ultimo si chiama l'*estasi mobile*.

Ecco alcuni esempi di questa eccezione. S. Caterina di Siena, S. Caterina de' Ricci, e S. Maria Maddalena de' Pazzi parlavano, durante le loro estasi; e così si son potute raccogliere le narrazioni di ciò che esse vedevano o udivano. S. Maria Maddalena de' Pazzi parlava talvolta con tanta rapidità, che v'era bisogno di sei segretari per riuscire a scrivere le sue parole (*Vita*, pel P. Cepari, c. VII); alcune volte camminava nel tempo dell' estasi; ed una volta anzi, senza scala, ascese in alto su per una colonna della chiesa. Questo fatto avvenne spesso a Caterina Emmerich, quando era preposta alla cura della sagrestia, e v'era bisogno di nettare o di adornare cornici od altri luoghi umanamente inaccessibili (vedi M. Ribet, t. II, c. XXXII).

S. Francesca Romana, durante l'estasi, udiva le domande del suo confessore, ma non quelle di altre persone: allora componeva cantici, che cantava; faceva movimenti e gesti a seconda delle visioni consolanti o dolorose che si svolgevano davanti a lei; e prendeva parte a queste scene, preparando, per es., il presepio che le pareva come se dovesse accogliere Gesù nascente.

bisogna guardarsi dal domandare a Dio quel che io gli ho chiesto! Ora vedo bene che allora io non sapeva quel che domandassi; Dio solo conosce la misura delle nostre forze, e quel che ad esse conviene, per innalzarsi a lui ,,. E pure ella disse che quest'anima era molto virtuosa e morì bene; ma che Dio voleva mostrare con ciò quanto noi dobbiamo umiliarci, e dipendere da lui in tutto; e che, se egli tempera le amarezze delle nostre afflizioni con l'olio di qualche consolazione sensibile, non bisogna ricusarla, [ma] al contrario accettarla, riferendola interamente a lui » (*ibid.*).

§ 5. — Perchè Dio non doni più spesso le grazie mistiche.

22. — La Ven. Marina d'Escobar:

« Parliamo ora di questo grado superiore di virtù, che si può paragonare all'oro puro. Esso è un'eccellente disposizione, affinchè Dio faccia nell'anima le sue opere di bontà, di sapienza e di misericordia, cioè le accordi le grazie straordinarie, la visiti da se stesso o per mezzo dei suoi santi, *le manifesti il suo essere* e i segreti divini, le dia *a gustare e a sperimentare* i beni, onde godrà nel cielo. E questo è tanto vero, che per me è cosa assolutamente certa, che la bontà di Dio *non lascerà da parte alcuna di queste anime elette;* solamente egli darà più o meno, secondo il suo piacere e la sua sapienza, o conforme alle disposizioni dell'anima. Se egli fa il contrario, sarà un caso fuori del solito, straordinario, e dovuto a motivi particolari. Ma, d'ordinario, Dio opera come ho indicato; e quanto più la virtù dell'anima sarà perfetta e sublime, tanto più familiarmente, per quel ch'io penso, essa tratterà con Dio, e Dio con lei, e la colmerà de' suoi doni speciali. Se Iddio non si comunica abbondantemente alle anime, ciò, a mio parere, avviene unicamente *per cagione dell'imperfezione delle loro virtù* » (t. I, l. V, c. XXXIII, § 4).

« Dio vuole comunicarsi a quelli che l'amano ardentemente; a quel modo stesso che un gran re apre il suo cuore e i suoi segreti a' suoi familiari. Questo principe può aver due motivi: o perchè vuol commettere ad uno de' suoi ministri un affare importante, vantaggioso allo Stato; ovvero perchè vi è spinto semplicemente dal suo vivo affetto. Ei non sa nascondergli alcuno de' suoi pensieri, ama d'intrattenersi con lui, e di dilettarlo con questa intrinsichezza...; e prova gioia nel ricompensare splendidamente l'onore e la fedeltà di lui con l'aprirglisi pienamente. Il nostro gran Dio e sovrano Signore opera ugualmente riguardo ai suoi servi che l'amano di tutto cuore » (*ibid.*, § 5). Vedi c. XXVIII, 26*bis*.

CAPITOLO XIII.

UNDECIMO CARATTERE DI SECONDA SPECIE DELL'UNIONE MISTICA.

1. — L'**undecimo carattere** consiste nel fatto, che l'unione opera sul corpo e reciprocamente.

2. — Nel caso dell' **estasi** si vede manifestamente che l' unione mistica opera sul corpo. Anzi da questo fatto si trae la definizione stessa di un tal grado (c. III, **8**).

E questa azione si esercita in quattro modi:

1° I *sensi* non operano più, o non danno altro che cognizioni confuse.

Secondo che i sentimenti cessano in modo completo o *quasi* completo, l'estasi stessa vien detta *completa* o *incompleta*.

2° Il più delle volte le *membra* restano immobili; e in conseguenza non si può nè parlare, nè camminare, nè far gesti; a meno che Dio non renda miracolosamente questo potere; ed allora questo stato ultimo si chiama l'*estasi mobile*.

Ecco alcuni esempi di questa eccezione. S. Caterina di Siena, S. Caterina de' Ricci, e S. Maria Maddalena de' Pazzi parlavano, durante le loro estasi; e così si son potute raccogliere le narrazioni di ciò che esse vedevano o udivano. S. Maria Maddalena de' Pazzi parlava talvolta con tanta rapidità, che v'era bisogno di sei segretari per riuscire a scrivere le sue parole (*Vita*, pel P. Cepari, c. VII); alcune volte camminava nel tempo dell' estasi; ed una volta anzi, senza scala, ascese in alto su per una colonna della chiesa. Questo fatto avvenne spesso a Caterina Emmerich, quando era preposta alla cura della sagrestia, e v'era bisogno di nettare o di adornare cornici od altri luoghi umanamente inaccessibili (vedi M. Ribet, t. II, c. XXXII).

S. Francesca Romana, durante l'estasi, udiva le domande del suo confessore, ma non quelle di altre persone: allora componeva cantici, che cantava; faceva movimenti e gesti a seconda delle visioni consolanti o dolorose che si svolgevano davanti a lei; e prendeva parte a queste scene, preparando, per es., il presepio che le pareva come se dovesse accogliere Gesù nascente.

3° Il *respiro* è quasi fermo; anzi qualche volta sembra cessato affatto; e lo stesso accade dei battiti del cuore, e, per conseguenza, del movimento dei polsi. Ma in tutto questo vi son differenti gradi, secondo che la contemplazione è più o meno profonda. Qualche volta si è perfino temuto, in certi momenti, che la persona fosse morta (vedi le citazioni, **21**).

4° Il *calore vitale* sembra scomparire; e comincia il freddo alle estremità delle membra.

In breve, tutto avviene *come se* l'anima perdesse in forza vitale e in attività motrice quanto guadagna dalla parte dell'unione divina.

Più avanti accennerò certi fenomeni accessorii (n. **11**).

3. — Fatto della quiete. Poichè lo stato mistico influisce sui nostri organi, quando è molto intenso come nell'estasi, s'indovina facilmente che esso deve cominciare ad aver già qualche azione nella quiete, che è il genere infimo di questo stato.

E l'esperienza conferma questa idea a priori; e solo è a notare che il grado d'influenza non è il medesimo in tutti. Io credo che sia più manifesto nelle persone di temperamento debole.

Ad ogni modo, se alcuno non sente questa influenza nella quiete, comincerà certamente a provarla quando l'unione sarà più intensa, sebbene inferiore all'estasi; e perciò più presto o più tardi verificherà questo fatto; altrimenti non vi sarebbe continuità tra l'estasi e i gradi che la precedono, e si farebbe un salto brusco nel passare da una specie all'altra.

4. — Scendiamo ai **particolari**:

1° *Effetti negli occhi.* Questi non si osservano bene se non allorchè la persona avendo il corpo immobile mantiene gli occhi aperti e fissi. Molti mi han riferito che in quello stato gli oggetti presenti apparivano loro come velati da un vapore biancastro, che è come una nebbia molto uniforme, o una nube d'incenso. E questa caligine ha i medesimi ondeggiamenti dell'orazione: con questa in certi momenti prende più forza, e poi con essa ugualmente diminuisce.

Ma se gli occhi son chiusi, l'influenza della quiete meno facilmente si manifesta in essi, eccetto che l'unione non sia molto forte. In tal caso si sentono ottenebrarsi le palpebre; e anche tanto, che, in certi momenti in cui l'unione è più profonda, si è come immersi in una notte oscurissima. La cagione di questo è quella medesima, che abbiam detta sopra, cioè l'occhio perde in parte la sua facoltà visiva,

donde consegue che, come poco fa non distingueva più bene gli oggetti esterni, così ora comincia a non veder più neppure quel poco di luce che trasparisce dalle palpebre.

Altre persone, al contrario, m'han detto che non si ricordano d'aver mai sperimentato l'effetto della nebbia, ma la loro testimonianza, per la maggior parte, non prova nulla nè pro nè contra; perchè esse dichiarano di non averne mai tentata l'esperienza, avendo per istinto tenuto sempre gli occhi chiusi.

Ed a ragione fan così, perchè in tal modo son più raccolti. E d'altra parte, se operassero diversamente, la vista potrebbe stancarsi molto, perchè si fermerebbe sopra un punto fisso; e se poi vi fosse la nebbia, di cui ho parlato, gli occhi necessariamente si sforzerebbero per attraversarla con la vista, e a lungo andare avrebbero per ciò una nuova ragione di affaticamento.

2° L'udito perde più difficilmente l'azione della vista.

3° Certe persone sentono che le loro *membra* presto rimangono immobili, e le dita sembrano perder la loro forza per afferrare.

4° Il *respiro* ancora sente un poco l'influenza: in certi momenti par che divenga molto debole, poi ha delle riprese improvvise, e par che la persona senta il bisogno di rifornirsi con forti aspirazioni della quantità d'aria necessaria.

5° Alcune volte, quando la quiete diviene più intensa, si prova un *leggiero freddo* ai piedi e alle mani.

5. — Siccome la quiete si oppone ai movimenti del corpo, così questi, **reciprocamente,** debbono contrariare per diminuir la quiete. L'esperienza conferma in modo innegabile questa previsione, con la limitazione però che *i movimenti molto brevi hanno solo un'influenza debole e momentanea.*

6. — Così, quando uno si mette a **camminare**, a leggere, e specialmente a guardare di qua e di là, si sente che l'azione divina diminuisce.

Ma affinchè la quiete, se è frequente, scomparisca interamente, bisogna continuare a muoversi e a distrarsi. E quando al contrario la persona si muove solo *alla sfuggita*, per es. per tossire, per cambiar postura su la sedia, o per dare qualche brevissimo ragguaglio, la diminuzione è di poco conto e momentanea; e si torna subito allo stato di prima, massime se gli occhi son rimasti chiusi.

7. — S. Teresa biasima coloro che non vogliono **muoversi affatto,**

per tema di nuocere alla quiete (1); si guarda però dal dire che i movimenti prolungati e forti non abbiano alcuna influenza, giacchè è certo che essi ne hanno, e la Santa medesima alla fine lo fa intendere, aggiungendo: « Il più che si debba fare nel tempo di questa orazione, è di proferire *di tanto in tanto alcune* parole di tenerezza. Esse siano a guisa di quel *soffio leggiero* che ravviva una candela appena spenta, e non *come quel soffio più gagliardo*, che la spegnerebbe se fosse accesa » (*Cammino*, c. XXXIII). La Santa dunque intende di dire che sono senza inconvenienti gli atti a cui prende parte il corpo, purchè sian fatti lievemente.

8. — Segue da ciò che vi è **modo di uscir** dalla quiete, o di diminuirla, quando una necessità obblighi a farlo (vedi il capitolo seguente, **15**), mettendosi cioè a camminare, o movendosi (2).

9. — Immaginiamo dunque che una persona sia uscita volontariamente dalla sua orazione soprannaturale, o movendosi, o applicandosi ad un affare che le sia di disturbo. Se dopo alcuni momenti questa persona si ridia alla preghiera, **ritornerà** l'orazione soprannaturale?

Non so se possa darsi una risposta generale, allorchè la persona gode lo stato di quiete solo di tanto in tanto, perchè, dipendendo tutto dalla libera volontà di Dio, il primiero stato può ritornare o no.

Ma se la persona gode abitualmente la quiete nei momenti di raccoglimento, lo stato mistico ritorna come se non fosse stato interrotto. Ed importa poco che sia disturbata più volte di seguito, perchè ciò sarebbe come se essa tralasciasse momentaneamente la lettura di un libro, che poi riprendesse. Se si trattasse d'una meditazione ordinaria, allora sì che sarebbe vero fastidio vedersi interrotto il filo delle considerazioni, a costo di rinnovar gli sforzi per rimettersi in via; ma qui non v'è bisogno d'altro che di consentire, il che è cosa d'un momento e senza sforzo.

10. — **Lagrime.** Lo stato mistico non cagiona necessariamente

(1) « Coloro che si trovano in questa orazione, vorrebbero che il loro corpo fosse immobile, perchè sembra loro che *al minimo movimento* siano per perdere questa dolce pace. E perciò non osano di muoversi..... Per tema di turbare la dolcezza di questo stato, non vorrebbero neppur respirare » (*Cammino*, c. XXXIII). La persona « non osa nè muoversi nè mutar postura: le pare che questa felicità le sia per sfuggire; anzi qualche volta non vorrebbe neppure respirare » (*Vita*, c. XV).

(2) In una carrozza, ed anche in ferrovia, la quiete ha qualche imbarazzo a continuare. E la ragione è chiara, perchè il tremolio continuo del veicolo nuoce alla tranquillità, di cui avrebbe bisogno il corpo.

le lagrime. S. Teresa non ne parla di se stessa che per rispetto a contemplazioni molto alte. Essa dice (*Vita*, c. XIX) che « al principio » si trovava inondata di lagrime all'uscir dall'estasi; ed attribuisce ciò ad un sentimento « d'ineffabile tenerezza per Dio ». E ne dà il medesimo motivo nel *Castello* (5, c. II): « Questa pena procede senza dubbio dal martirio interiore, che si prova dall'anima al vedere Dio tanto offeso ». Essa fa allusione alle lagrime anche nel *Cammino* (c. XXI). Altrove riconosce che anche il temperamento ha la sua parte: « Spesso *la fiacchezza della complessione* è cagione di queste pene, specialmente nelle persone d'un naturale così tenero, che la minima cosa le fa piangere. Esse s' immaginano allora che le lagrime, cui spargono, abbiano per oggetto Dio, sebbene ciò non sia vero..... Quelle possono provenire meno dell'amore di esse per Dio, che da qualche umore raccolto attorno al cuore » (*Castello*, 6, c. VI). Questa frase, secondo il parlar moderno, potrebbe esprimersi col dire, che forse l'estasi, in certe persone, ha un effetto, non morale, ma puramente fisiologico sopra le glandole lacrimali.

11. — Fenomeni accessorii dell'estasi. Negli estatici si osservano talvolta i fenomeni seguenti, riguardanti il corpo:

1° Il corpo si solleva in aria; e questo chiamasi *sollevamento in aria* (in francese, *lévitation*);

2° Ovvero è avviluppato da un'*aureola* luminosa;

3° O tramanda un *profumo*.

Questi fenomeni non sono un *effetto* necessario dell' unione mistica per se stessa, come son quelli che abbiamo indicati nel n. **2**; ma sono di soprappiù. Quando Dio produce questi fenomeni singolari, li produce il più delle volte per aggiungere stima a qualcuno dei suoi servi, cui egli affida l'incarico importante o di fondare un ordine religioso, o di far rivivere la fede in un paese, ecc. — Quanto a tali questioni, vedi il Ribet, t. II e cap. XXII, **67**, in nota.

Diciamo qualche cosa del sollevamento in aria.

12. — Sollevamento in aria (*lévitation*). Ecco le **circostanze** che l'accompagnano: 1° Qualche volta l'estatico, nel sollevarsi, dà prova di una *forza grande*. Leggiamo infatti nella *Vita* di S. Giuseppe da Copertino che tre volte afferrò un compagno e lo sollevò seco in aria. Un altro giorno, assistendo ad una cerimonia sacra, in cui dieci uomini si sforzavano invano d'innalzare e fissare in terra una pesante croce, si slanciò, volando come un uccello, sollevò la croce quasi

fosse una piuma, e la piantò in terra (*Vita*, per Mons. Bernino, c. x e xii). Il medesimo Santo aveva, nel dir la Messa, un atteggiamento che, se fosse stato naturale, avrebbe richiesto uno sforzo considerabile: « Al momento della consecrazione, si sollevava per modo da non toccare il suolo che con l'estremità del pollice del piede, e conservava questa positura sin dopo la Comunione » (*ibid.*, c. xxii).

Il B. Gerardo Majella, frate laico redentorista († nel 1755), parlando un giorno alla priora d'un convento, fu rapito in estasi, ed afferratosi alla grata del parlatorio, come per moderare il suo ardore, la grata si arrese e si piegò nelle sue mani quasi molle cera (*L'impressione delle stimate*, pel dott. Imbert, t. II, c. xxvii, p. 420).

S. Michele de Sanctis, trinitario († nel 1625), essendo in estasi, correva attraverso i campi con tanta velocità, che otto religiosi chiudendogli la via non riuscivano ad arrestarlo (*Vita dei Santi*, per Collin de Plancy ed E. Daras, 5 luglio, p. 255).

2° Quando il corpo è sollevato in aria, prende qualche volta la *leggerezza* d'una piuma per modo tale, che basta un soffio per muoverlo e farlo dondolare come una bolla di sapone (vedi i fatti citati dall'Imbert, t. II, c. xviii).

3° Altre volte invece il corpo dell'estatico *non può essere smosso*, ma resiste come una roccia (vedi l'Imbert, t. II, c. xviii). Si citano gli esempi di Margherita Agullona, terziaria francescana († nel 1600), e di Gilles di Santarem, discepolo di S. Domenico. S. Maria Maddalena de' Pazzi talvolta nell'estasi diveniva così pesante, che non solo non si poteva smuovere, ma non si riusciva neppure a muoverle un braccio o una mano. Però « allorchè essa ricuperava l'uso dei sensi, sentiva dolore in quel membro che le si era maneggiato con troppa forza » (*Vita*, pel P. Cepari, c. vi).

Il più delle volte però il corpo degli estatici si mostra inconcusso solo allorchè riposa sul suolo.

4° L'*altezza* alla quale si giunge, non ha nulla di determinato. Mentre S. Francesco d'Assisi era ritirato sul monte della Verna, non avendo altro compagno che il suo confessore, il Fratel Leone, quest'ultimo lo vide sollevarsi ora all'altezza d'un uomo, ora al di sopra dei più alti alberi, e altre volte tanto alto che non si poteva più vedere (*Vita*, per Chalippe, l. IV).

5° *Alla fine dell'estasi* il corpo ridiscende lentamente, senza ricevere alcun male.

Un giorno che il B. Tommaso da Cori († nel 1729) dava la santa Comunione, rapito in estasi si sollevò sino alla volta della chiesa, tenendo la sacra pisside, poi a poco a poco ridiscese dolcemente, e continuò a distribuire la santa Eucaristia (*Vita dei Santi*, per Collin de Plancy ed E. Daras, 11 genn., p. 472).

6° S. Teresa scrive che, le prime volte che ella si sentì così sollevata in alto, era presa da grande spavento (*Vita*, c. xx).

7° Nelle molte estasi di S. Giuseppe da Copertino si notava che le sue *vesti* erano sempre perfettamente assestate, come da una mano estranea (*Vita*, c. xxii).

Quanto alle spiegazioni naturali del sollevamento in aria e delle stimate, vedi il capo xxxi.

13. — Al principio di questo capitolo abbiam trattato degli effetti, che l'unione mistica ha sul corpo anche durante il tempo dell'orazione. Ma può anche domandarsi se, dopo l'orazione, essa abbia qualche **influenza sulla sanità.**

Quanto all'*estasi*, consultiamo la vita dei santi. S. Teresa dichiara che quella non ha arrecato mai alcun nocumento alla sua sanità, « qualunque tempo essa duri ». « Non ricordo, scrive, d'aver ricevuto da Dio un tal favore, anche nel più forte delle mie malattie, senza averne provato *un miglioramento molto sensibile*. E come mai un bene così grande potrebbe cagionare del male?... Se questa grazia toglie momentaneamente le forze per l'eccesso del diletto, ne lascia però appresso più grandi » (*Vita*, c. xviii; e c. xx).

Il solo disavvantaggio notato dalla Santa, è quello dell'affaticamento: « Per poco che duri l'estasi, le membra ne sentono lungamente gli effetti » (2ª lettera al P. Rodrigo Alvarez). Scrive anche: « Dopo il ratto, mi resta sempre fino al dì seguente, nelle arterie e in tutte le membra, un dolore così violento, come se tutto il mio corpo si fosse dislogato... Invano dopo il ratto mi sforzo di muovere le membra, perchè il corpo *resta lungamente senza forze*..... spesso, mentre prima era infermo e tormentato da grandi dolori, esce da quello pieno di sanità e meravigliosamente disposto ad operare » (*Vita*, c. xx).

Anche in altre persone si è notato che dopo l'estasi restava una debolezza fisica considerabile. Il dott. Imbert cita parecchi esempi, come quello di S. Elisabetta d'Ungheria (t. II, c. xvii, p. 273, 274), e di Domenico di Gesù Maria Ruzzola, generale dei carmelitani scalzi.

Anzi questi ci mostra uno dei casi estremi, perchè in conseguenza delle sue estasi « provava grandi dolori, a segno che le sue membra sfinite non gli permettevano nè di muoversi, nè di reggersi in piedi: vomitava anche sangue ».

La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina, raccontando le estasi, che aveva quand'era ancora nel mondo, soggiunge: « Uscivo da questo stato, dopo una o due ore, con una pace profonda e gran dolcezza di spirito... Il mio corpo però usciva da questa orazione *più indebolito*, che non sarebbe stato per le più rigorose austerità, ma tuttavia era sempre capace di attendere alle mie occupazioni ordinarie » (*Storia*, per l'abate Chapot, p. I, c. IV).

Un altro esempio che fa meraviglia, è quello della B. Maria dell'Incarnazione (Sig^ra Acarie). All'età di 28 anni, scrive il suo storico, « gli assalti di Dio le sopravvennero con più impeto, e con un tremore sì forte, che le facevano scricchiolare le ossa, e le facevan dare delle grida sì forti, come se le trapassassero il cuore... Credeva di doverne morire, tanto che un giorno disse al Fontaine, suo confessore, a Pontoise, d'essersi coricata *più centinaia di notti* credendo di non veder la dimane » (*Vita*, per Andrea du Val, l. I, c. V; vedi anche l. II, c. XIV).

S. Giov. della Croce, parlando dei grandi ratti, dice che essi « sono accompagnati da sbigottimenti e debolezze dolorose della natura. Questi effetti non si notano che nelle persone, le quali cominciano ad entrar nella via dell'illuminazione e della perfezione [dell'unione mistica]. Nelle altre [cioè quelle che son pervenute al matrimonio spirituale] al contrario, tutto si compie con gran dolcezza » (*Cant.*, str. 14, vers. 5). Innanzi egli aveva trattato la questione più diffusamente. Parlando del « Ben Amato » dice: « Struggendosi dal desiderio di vedere i suoi occhi adorabili, che non sono altro che la divina essenza, l'anima ha ricevuto una comunicazione tanto sublime, e una cognizione di Dio tanto alta, che si è vista forzata a gridare: Volgete altrove i vostri occhi, mio Diletto. Quanto è grande la miseria della nostra natura in questa valle di lagrime! Appena l'anima è favorita di ciò, che è la sua vita per eccellenza, e il colmo dei suoi voti, cioè della comunicazione e della cognizione del suo Diletto, e non può goderne, senza che, per dir così, gliene vada la vita! Appena essa s'imbatte nello sguardo di quegli occhi divini, che desiderava con tanta premura ed ansia, e si vede costretta a gridare: Volgete altrove i vostri occhi, o mio Diletto. Queste visite e questi rapimenti

fanno provare all'anima tali *sofferenze*, che tra le cose umane non v'ha tormento *che laceri le ossa* a questo segno, e riduca la natura ad estremi tanto penosi. La vita stessa le sfuggirebbe, se Dio non le venisse in aiuto... L'anima è come costretta ad *abbandonare il corpo*. Per la loro stretta unione, *l'anima e il corpo devono soffrir molto* di questa [tendenza alla] separazione » (*ibid.*, str. 13, vers. 1).

In altro luogo dice, che nei proficienti avviene talvolta che « i rapimenti e gl'impeti di affetti giungono fino a dislogar le membra » (*Notte*, lib. II, c. I).

Qualche volta l'indebolimento proviene, non dall'estasi stessa, ma dagl'impeti d'amore che ne conseguono. La Ven. Anna di S. Bartolomeo, compagna di S. Teresa, mentre era giovane ne cadde ammalata tanto, che si credeva che ne dovesse morire (*Vita*, pel P. Bouix, 2ª ediz., lib. II, c. V).

Insomma l'estasi divina è ben lontana dal recar nocumento alla sanità, ma le membra possono per qualche tempo riceverne grande affaticamento.

Al contrario Benedetto XIV pensava, che questo affaticamento indichi che l'estasi non è divina, ma è cagionata puramente da uno stato malaticcio del corpo. Non possiamo però attenerci alla sua opinione, che da lui è fondata, non su la storia dei santi, ma sopra una semplice affermazione del medico Zacchia (*De canon.*, c. XLIX, n. 5).

14. — Un fatto della quiete. Abbiam veduto che, se essa è molto prolungata, può cagionare *indirettamente* un certo affaticamento (c. X, **5**). Avendo ora detto, che questo avviene qualche volta per l'estasi, non è fuor di luogo la domanda, se anche la quiete lo produca direttamente.

È molto difficile decidere questa questione di fatto, poichè le persone anemiche, favorite di questa orazione, riconoscono molti altri motivi del loro stato malaticcio; ed io non ho mai potuto sapere, se esse siano giunte a discernere, se lo stato soprannaturale della quiete vi avesse qualche parte importante e specialmente diretta.

15. — Stimate. Molti estatici hanno avuto nei piedi, nelle mani, nel costato, o nella fronte i segni della Passione di nostro Signore, coi patimenti corrispondenti vivissimi. Queste sono le stimate visibili. Altri poi ebbero solamente i patimenti corrispondenti, e queste sono le stimate *invisibili* (vedi anche il c. XXXI, **8**).

Le stimate di S. Caterina di Siena divennero immediatamente

invisibili, conforme alla sua dimanda, ma il dolore n'era di solito così intollerabile, che, com'ella diceva, solo un miracolo la impediva di morirne (Bolland., 30 aprile, n. 195).

La verità delle stimate in molti santi è così bene accertata storicamente, che in generale essa non è più impugnata dagl' increduli. Giorgio Dumas, professore di psicologia religiosa alla Sorbona, l'ammette chiaramente nel suo articolo della *Revue des Deux Mondes* (1° maggio 1907), benchè ne tenti una spiegazione naturale (1).

16. — I patimenti sono la **parte essenziale** delle stimate visibili. Ed infatti la sostanza di questa grazia è la compassione a Gesù Cristo, e la partecipazione dei suoi dolori; non vi sarebbe dunque per noi alcuna ragione di portarne il simbolo, senz'aver qualche parte della realtà, conforme alle nostre forze morali e alla nostra condizione. Di più vi sarebbe pericolo di superbia con apparire onorati di questo privilegio, senza aver poi, come compenso, i meriti d'una prova dolorosa. Finalmente, se le stimate vengono da Dio, esse sono un miracolo prolungato per anni, e non possono consistere in una semplice scena di teatro.

I patimenti delle stimate hanno luogo anche quando dalle piaghe non si ha emorragia.

Il più delle volte a questa si aggiungono anche altre prove: « La vita di chi ha le stimate, scrive l'Imbert, non è che una lunga catena di dolori che precedono la malattia divina delle stimate, e l'accompagnano poi durando sino alla morte » (t. II, c. x, p. 126).

17. — Pare provato storicamente, che tutti gli stimatizzati erano anche *estatici*. Per solito essi avevano visioni in riguardo della loro parte di compassibili, e nostro Signore si mostrava loro negli atteggiamenti sanguinosi della Passione.

Tra le apparizioni di questo genere (e son numerose) possono allegarsi come molto distintive quelle, ch'ebbe S. Caterina de' Ricci, del terz'ordine regolare di S. Domenico, presso Firenze. Le sue *estasi della Passione* cominciarono quando aveva 20 anni (1542), e per dodici anni si ripeterono con una regolarità minuziosa. L'estasi durava esattamente ventotto ore, dal mezzo giorno del giovedì alle ore quattro della sera del venerdì (Bolla di canonizzazione), interrompendosi

(1) Egli confessa abbastanza che non si è ancora trovata, poichè scrive: « Noi siamo oggi *assai vicini* ad arrecarle il riscontro favorevole dei fatti » (p. 215).

solo perchè la Santa potesse ricevere la Comunione. Caterina conversava ad alta voce coi personaggi accorsi, ed il suo corpo imitava i gesti, gli atteggiamenti, i diversi movimenti del corpo di Gesù Cristo nel tempo dei suoi dolori. Il dramma era suddiviso in scene, circa 17 di numero, che cominciavano ad ora fissa. Terminata l' estasi, le sue membra erano coperte di ferite prodotte dai flagelli, dalle corde, ecc. (*Vita*, pel R. P. Bayonne, t. I, c. IX). La Santa, attristata per la celebrità, che le cagionavano le sue estasi della Passione, pregò e fece pregare le sue consorelle per parecchi mesi, per esserne liberata, e fu esaudita.

Anche nel secolo XIX abbiamo avuti dei fatti somiglianti, e notevoli per la loro durata. Maria de Moerl, estatica di Kaltern nel Tirolo (1812-1868), cominciò ad avere le estasi, quando contava venti anni di età, dopo lunghissimi patimenti. Un anno più tardi ricevè le stimate, e pel corso d'altri trentacinque anni di vita ebbe regolarmente, tutte le settimane, l'estasi della Passione, dalla sera del giovedì a quella del venerdì, e prendeva gli atteggiamenti di ciascuna scena (vedi Imbert, t. I, c. XXXII e L. Boré, *Gli estatici del Tirolo*).

18. — **Numero degli stimatizzati.** Il dottor Imbert, che ha fatto lunghe ricerche quanto al fatto delle stimate, conchiude con le osservazioni seguenti:

1° Non si conosce alcuno che abbia ricevuto le stimate prima del secolo XIII; il primo che sia segnalato è S. Francesco d'Assisi;

2° Dopo quel tempo, lo scrittore ne conta 321, nei quali si ha tutta la probabilità di credere ad un'azione divina (*Prefaz.*, p. XXI). È di parere che se ne troverebbero anche altri, se si rovistassero le grandi biblioteche di Germania, di Spagna e d'Italia (*ibid.*, p. XII);

3° In questo indice son notati 41 uomini;

4° Vi si osservano altresì 62 tra santi e beati dell'uno e dell'altro sesso (*ibid.*, p. XVI);

5° Del secolo XIX si contano 29 persone;

6° Vi sono stati anche di quelli, che falsamente han fatto pompa delle stimate, ma finalmente si è riconosciuto, che essi simulavano le stimate e la santità per acquistar riputazione (t. II, p. 1).

CAPITOLO XIV.

DUODECIMO CARATTERE DI SECONDA SPECIE DELL'UNIONE MISTICA: IL LEGAMENTO.

§ 1. — Vista generale.

1. — Questo **duodecimo carattere** consiste nel fatto, che l'unione mistica *impedisce più o meno* la produzione di certi *atti interni*, che potevano farsi a piacimento nell'orazione ordinaria. Appresso preciserò più questa cosa (**12, 24**).

2. — Quest'impedimento si chiama **il legamento** (franc. *ligature*) delle potenze (Bossuet, *Stati d'oraz.*, l. VII, n. 21), e quando esso è molto forte, *la sospensione* delle potenze.

Quest'ultimo vocabolo però non significa *soppressione*, come quando si vuol dire che un movimento è sospeso, ma significa solo che le potenze non sono più intente al loro oggetto ordinario, ma son prese e *tenute fisse* da un oggetto più elevato.

Il vocabolo *legamento* indica che l'anima si trova nello stato di un uomo, le cui membra siano *legate* più o meno fortemente da fasce, e che perciò non possa muoversi se non con difficoltà.

3. — **Verità del legamento.** Nell'estasi, questo fatto è dei più evidenti, perchè, eccetto qualche caso straordinario, in quella può farsi solo una cosa, cioè *ricevere* ciò che Dio dà, e pel resto si è *legati*.

Per conseguenza *s'indovina*, dovervi essere qualche cosa somigliante anche nella *quiete*, che è un diminutivo dell'estasi, poichè a priori la legge della continuità rende probabile questa idea. E l'esperienza conferma sì bene tale previsione, che questa questione è una di quelle, che i mistici hanno avuta più a cuore. Ed infatti essa ha, come vedremo, molte conseguenze pratiche.

4. — **Nella quiete,** uno non comincia ad accorgersi di questo impedimento se non allorchè la grazia mistica sorprende nel tempo d'una preghiera vocale, cui induce ad interrompere, o allorchè trovando poca occupazione nella sua orazione, cerca di compirla per

mezzo di riflessioni e di preghiere vocali, chè allora sente un ostacolo.

5. — **Giusta nozione.** Il legamento, nella quiete, non è una impossibilità assoluta. E però si può *cominciare* a dire una preghiera vocale, come per es. il *Pater*, ma non so per qual forza segreta spesso vi fermate dopo due o tre parole, balbettate, poi con un nuovo sforzo riprendete, e così di seguito. Ma vi stanchereste presto, se voleste continuar questa lotta, e perciò terrete la regola di rassegnarvi, come dirò appresso.

6. — Quando si è nel grado della meditazione, non si osserva nulla di simile; forse perchè non si trova *piacere* a recitare una preghiera vocale. Ma certo l'impressione di quella è di un genere ben differente, e quando si è fatto lo sforzo necessario per avviarla, si continua generalmente senza difficoltà. Ma qui avviene il contrario.

Anche gl'impacci parziali dell'aridità sono meno notevoli.

7. — **Intensità.** Il legamento è lieve quando anche la quiete stessa è lieve, e generalmente crescono insieme di forza, durante il tempo dell'orazione, ma, coll'andar del tempo, la quiete opera alquanto meno che al principio.

La sensazione di riposo, che accompagna la quiete, va aumentando di pari passo, quando la quiete cresce di forza. È verosimile che questa sensazione sia un effetto del legamento.

S. Giov. della Croce fa notare, che v'è già un principio di legamento nello stato un poco inferiore alla quiete, cui egli nomina *notte del senso* (vedi cap. XV).

8. — **Che cosa abbraccia?** Discendendo agli atti particolari, che sono impediti dal legamento, troviamo che questi atti sono appunto quelli da noi detti *aggiunti* (c. IX, **13**).

E si noti inoltre, che degli atti aggiunti sono impediti solamente quelli che son *volontari*, come per es. la recita d'una preghiera vocale. Poichè, se Iddio è quegli che produce nell'anima questi atti aggiunti, come per es. il pensiero d'una verità cristiana, allora non si prova più alcuna difficoltà. Il legamento debole non fa ostacolo neppure ad un'altra specie di pensieri involontari, quali sono le distrazioni, le quali, come abbiam veduto, pur troppo non sono sempre impedite.

Merita anzi d'essere notato questo fatto, che nella quiete la cosa procede differentemente pei pensieri volontari e per gl'involontari,

perchè quelli (che pure sembrano utili) sono impediti, mentre questi ultimi (che certamente sono nocivi) non ne ricevono alcun ostacolo.

9. — Si possono **enunziare con un'altra forma** i principii precedenti, dicendo che « lo stato mistico ha generalmente la *tendenza* ad escludere tutto ciò che gli è estraneo, e principalmente quanto proviene dalla nostra industria e dai nostri sforzi ».

10. — In breve dunque possiamo dare questa **definizione** del legamento: È un impedimento che si prova, durante lo stato mistico, a produrre *volontariamente* gli atti aggiunti.

11. — L'impedimento può riguardare due specie di atti aggiunti, cioè: le preghiere e le riflessioni. Esamineremo dunque separatamente questi fatti, poi indicheremo le regole di condotta.

§ 2. — Fatti concernenti le preghiere sì interne, come vocali.

12. — **Quattro casi** possono mostrarsi nella quiete, eccetto il caso in cui essa sia molto debole (**7**). Per provarne la realtà, vedi le citazioni.

13. — 1° Se si tratti di un *desiderio semplicissimo*, o d'una *domanda breve e senza parole*, generalmente non vi si trova difficoltà, e possono farsi di tempo in tempo, durante l'orazione, purchè non siano troppo frequenti. E così possono dardeggiarsi molti desiderii verso Dio.

14. — 2° Consideriamo ora le domande o gli affetti, che siano ancora *puramente interni*, ma *in forma di frasi*.

Anche per questi si ha quasi altrettanta facilità, che nel primo caso, se queste frasi siano *brevissime* e ripetute *senza varietà*, come per es.: « Dio mio, misericordia! », giacchè anche questi atti senza varietà si conciliano abbastanza bene col riposo mistico.

15. — 3° Ma la cosa è differente, se si tratti di una *recita* propriamente detta, ossia *pronunziata con la bocca*, sebbene a voce bassa, ciò che suppone frasi *lunghe e variate*, perchè non possono dirsi tranquillamente se non quando la quiete è debole. Perciò non può talvolta recitarsi il rosario o l'ufficio, se si resta immobili, ma bisogna muoversi e camminare, come si è detto altrove (c. XIII, **8**). Solo in questo modo si contiene abbastanza la quiete, da poter attendere ai propri doveri di pietà.

16. — **Eccezione.** Nondimeno non si riesce sempre a ricuperare

la libertà, se vi è grande abbondanza di grazie, come avviene agli estatici, negl'intervalli che separano le loro estasi.

S. Caterina de' Ricci essendo entrata nel monastero a 13 anni, per lo spazio di due o tre anni ebbe a soffrire grandi umiliazioni per la sua unione straordinaria con Dio. Poichè essa era attirata a lui con tanta forza, che pareva una persona mezzo addormentata, inetta al canto e ai lavori manuali, e stupida in ricreazione. E siccome niuno sospettava la vera cagione di questa alienazione, ed essa si lasciava accusare senza difendersi, ignorando che sarebbe stato necessario d'aprir l'animo suo almeno al suo direttore, così era trattata come una povera idiota, dolce ed inoffensiva, cui si lascia piena libertà (*Vita*, pel R. P. Bayonne, t. I, c. IV, VI).

S. Filippo Neri spesso non riusciva a dire l'ufficio, se non alternando con un compagno. « Altrimenti, dice il suo storico, provava grande difficoltà, perchè era colto dall'estasi, e s'immergeva in Dio » (Bolland., 26 maggio, n. 183 della seconda *Vita*). S. Giuseppe da Copertino non poteva giungere alla fine dell'ufficio (1). S. Ignazio ne fu dispensato per la stessa ragione (2), e quanto alla Messa, era obbligato ad interromperla a più riprese, sicchè vi spendeva almeno un'ora, non ostante il desiderio che aveva di attenersi alla durata prescritta ai suoi religiosi, circa mezz'ora.

Nei casi suddetti vi è per l'ufficio un motivo tanto legittimo di dispensa, quanto è quello di un forte dolor di capo o di altre malattie.

17. — È bene di conoscere l'esempio di questi tre Santi, perchè risponde ad una obiezione, che si sente qualche volta: « Se la vostra orazione v'impedisce di soddisfare ai vostri doveri, essa non può venire da Dio, perchè altrimenti Dio si contradirebbe ».

Al che bisogna rispondere che Dio non si contradice in questo,

---

(1) « Qualche volta la sera non aveva ancora recitato l'ufficio, sebbene avesse sfogliato il breviario tutta la giornata » (*Vita*, per Mons. Bernino, c. XXII). Si legge anche negli atti della canonizzazione: « Per lo spazio di più di trentacinque anni, i superiori si riputarono in dovere di escludere il Fratel Giuseppe dalle cerimonie del coro, delle processioni e del refettorio, perchè, pei suoi rapimenti, turbava quegli esercizi » (*ibid.*, c. IV).

« Era un miracolo che, in mezzo alle sue estasi, il Santo potesse terminar di dire la santa Messa. Appena l'aveva finita... piuttosto che andare, volava alla sua celletta, e giuntovi, mandava un grido, s'inginocchiava e cadeva in estasi » (*ibid.*).

(2) *Vita* di S. Ignazio del Bartoli, l. IV, c. XIII della traduzione del P. Terrien (Parigi, Lefort). La stessa cosa è raccontata di S. Ignazio nella vita del P. Baldassarre Alvarez, c. XLI, n. 6: « Il solo ufficio gli prendeva in qualche modo tutta la giornata, fermandosi egli a ciascuna parola ».

come non si contradice quando manda una malattia, che impedisca d'ascoltar la Messa nella domenica, o di mangiar di magro nel venerdì. Poichè quando una legge ecclesiastica è moralmente impossibile ad adempiersi, cessa di obbligare. Dio si contradirebbe solo se mantenesse l'obbligazione e togliesse il mezzo di soddisfarla (1).

18. — 4° **Recita ad alta voce.** Qui ritorna in gran parte la facilità, e perciò i sacerdoti non provano difficoltà rilevante a recitar le preghiere della Messa (2).

Ma come avviene ciò, se dicevamo poco fa che le recite a voce bassa son difficili ?

Ciò avviene perchè, nel tempo delle preghiere ad alta voce, si fanno molti movimenti del petto, della gola, ecc.; e di più la lettura obbliga anche gli occhi a muoversi. Ed ecco già, come abbiam detto, un ostacolo alla quiete intensa.

Inoltre le preghiere della Messa, quasi tagliuzzate, debbono cercarsi in diverse parti del messale. Ed infine il fatto stesso di stare in piedi, e spesso con le braccia alte, esige un piccolo sforzo continuo, che basta ad impedire un forte affissamento in Dio. E perciò chi nel corso della giornata non può, senza grande sforzo, recitare il rosario, può invece dir facilmente la Messa.

19. — Lo stesso avviene quanto all'**uffizio cantato in coro.** Poichè, volendo avere l'esperienza dei fatti (invece di abbandonarmi a giudizi a priori), ho fatto, intorno a questo argomento, varie ricerche nei conventi dei contemplativi.

Ebbene **la risposta più comune** è stata questa, che cioè si prova un leggero ostacolo, ma facile a vincersi. Al men che sia, aggiunge-

(1) Giuseppe dello Spirito Santo con diciotto colonne in foglio si sforza di provare che questa orazione è sospetta (*Cursus*, t. III, disp. 18, q. 3, n. 151). Uno dei suoi più forti argomenti è preso dai fatti; ed afferma che questo caso non s'è dato mai tra i Santi canonizzati (n. 169). E pure abbiamo riportato tre esempi contrari a questa affermazione. Riconosce però che il caso si è verificato in altri, che non sono santi propriamente detti (n. 152), e che l'opinione di varii scrittori è stata più larga della sua (n. 172). Infine, contrariamente a quanto potevasi aspettare, non osa dedurre alcuna conseguenza pratica, se non quella, che convenga lasciar continuare questo genere d'orazione, ma con qualche diffidenza. Alla fin fine, quei che si trovano nella quiete, non domandano di più, che lasciarli in pace: per loro questo basta.

(2) Nondimeno S. Filippo Neri, la cui unione mistica era molto intensa, provava difficoltà. « Per reprimere i suoi impeti, era solito rivolgersi a destra e a sinistra, e stropicciarsi fortemente la testa con la mano » (Bolland., 26 maggio, I *Vita*, n. 23). « Si dava tali scosse, che i gradini dell' altare ne tremavano. » Ma il più delle volte l'estasi lo prostrava, e conveniva che il servente della Messa « gli tirasse gli abiti, e gli dicesse a che punto della Messa fosse rimasto » (*ibid.*, II *Vita*, n. 153).

vano, si riesce a pronunziar materialmente le parole, restando fissa l'attenzione principale all'azione divina interna.

Solo alcuni, per grande eccezione, han dichiarato che l'impedimento poteva essere fortissimo; ma invece altri, per contrario, han detto che non avevano mai sentito fare questa difficoltà.

È molto dunque a desiderare, che tale ricerca sia continuata.

20. — Sembra insomma che la prima risposta, più comune, attesti meglio i **fatti abituali.** E giacchè si ammettono, resta a darne la ragione.

Essa è la stessa, che abbiam data sopra. Nella recita in comune, o durante il canto, il corpo fa molti movimenti, lavorano assai i polmoni, e gli occhi sono attenti al testo e si muovono. Inoltre i versetti dei salmi si pronunziano alternatamente, e perciò gli sforzi non son continuati, ma son resi più facili da una serie di brevi fermate. Anche il suono delle voci che si odono intorno contribuisce molto a distogliere da una unione troppo intensa, ed oltre a ciò dà una facilità particolare per la recita, e così aiuta a resistere al legamento, perchè, essendo ritmico, produce per questo stesso un allettamento e un bisogno d'imitazione. Poichè dicono i fisiologi che, in tal modo, i movimenti divengono automatici, giacchè i suoni ritmici operano direttamente sui nostri organi. La volontà dunque non deve far più grande sforzo, e, per conseguenza, vi è maggior facilità (1).

20*bis*. — Se una persona sentisse molta ripugnanza per la recita in comune, non si deve **rimproverare,** perchè non merita i rimproveri; ed inoltre questo mezzo potrebbe avere sopra certe persone di prima impressione un effetto affatto contrario a quello che si voleva, perchè la commozione prodotta dal timore di nuovi rimproveri le impaccerebbe maggiormente. Molto meno poi conviene persuaderle di non essere chiamate ad appartenere a una comunità contemplativa, ma bisogna sperare in Dio e fare assegnamento sopra il tempo per conciliar tutto.

21. — Restrizione da notarsi. Deve porsi ben mente, che i fatti precedenti sarebbero male riepilogati con questa semplice formula: *la quiete impedisce le preghiere vocali.* Questa proposizione, presa alla

(1) Per questo motivo principalmente si obbligano i reggimenti di soldati a marciare al passo, preceduti da una banda musicale. Gli strumenti musicali producono un effetto fisiologico, ancorchè siano semplicissimi, come per es. il tamburo e la tromba.

grossa, è abbastanza vera; ma, per essere esatto, ho dovuto accompagnarla con restrizioni, sia quanto all'*intensità* della quiete (**12**), sia quanto alla *natura delle preghiere*, distinguendo quattro casi in ciascuno dei quali varia un poco la risposta.

Avrei voluto evitare questa leggera complicazione nella mia esposizione, ma non dipende da noi semplificare i fatti.

22. — Nel resto queste **formule troppo assolute** hanno l'inconveniente di attirarsi giuste obiezioni; ed inoltre menano a regole di condotta chimeriche, le quali rispondono a casi di coscienza che di fatto non avvengono.

23. — Quiete orante. Abbiam visto che, per certi atti, v'è maggiore o minor *libertà*, senza legamento delle potenze. Che anzi qualche volta si sperimenta l'opposto del legamento, cioè l'*impulso* delle potenze; ed allora, per es., vien fuori una domanda, come un getto quasi irresistibile. Questa è quella che può chiamarsi *la quiete orante*. Questo impulso offre un contrasto curioso col riposo che si continua a godere, e si direbbe somigliante alla vivacità d'un getto d'acqua, nel mezzo d'una laguna tranquilla.

23bis. — Ho detto anche (c. XI, **7**) che v'è uno stato detto *giubilo*, nel quale si sente il bisogno di effondersi in colloquii ardenti, o anche di cantare. Quando nella quiete avviene questo fatto, è anche questo una eccezione parziale al legamento. Questa specie può chiamarsi la **quiete giubilante.**

S. Teresa addita, che un caso somigliante può avvenire nell'unione piena, ed allora si parla, si fanno versi, ecc. (*Vita*, c. XVI; sopra la terza acqua). Vedi anche **63**^{bis}.

§ 3. — Fatti riguardanti i pensieri e le riflessioni.

24. — Varii casi da esaminare. Anche qui bisogna evitare con cura le proposizioni troppo assolute, come questa: « La quiete impedisce di pensare a nostro Signore e ai suoi misteri, o alle virtù ».

Esaminiamo **quattro casi**, lasciando da parte quello in cui la quiete sia molto debole.

25. — 1° Generalmente è facile in tempo della quiete di pensare alla *persona* di nostro Signore o d'un santo, purchè ciò sia in *modo semplice*, senza discorso, e con interruzioni. Così possono farsi di tanto in tanto atti d'amore verso il Salvatore.

26. — 2° Per certe persone, o in certi momenti, si avvera la stessa cosa riguardo ai *misteri*, purchè si considerino anch'essi in *modo semplice*, come per es., ricordando con amore le disposizioni interne, che aveva nostro Signore o la santissima Vergine nel tale o tal altro avvenimento.

27. — 3° Ma avviene il contrario, se alcuno voglia darsi a *svolgerli*, percorrendo le circostanze di quel fatto storico. Poichè allora ei proverebbe una vera resistenza, eccetto che lo spirito non sia mosso quasi da se stesso a queste considerazioni.

28. — 4° Quando uno sarà giunto al *grado dell'estasi* (qualche volta anche prima), sentirà grande facilità nel contemplare i misteri. Ma la ragione di questo sarà, perchè allora Dio darà un lume speciale, e non perchè la facoltà di ragionare sia ricuperata.

Allora si vedono più cose differenti al medesimo splendore che è semplice, alla qual cosa non potrebbe giungere la nostra industria. In cielo parimente avremo, senza ricerca, molte conoscenze ad un tempo.

29. — Conseguenza. Segue da quest'ultima osservazione, che la quiete dev'essere considerata come uno stato di passaggio, nel quale certe operazioni son rese difficili, ma solo temporaneamente. Se si sale più alto, si ricuperano ed in una forma più perfetta.

30. — Accusa di oziosità. Quest'accusa è stata fatta spesso contro l'orazione di quiete, ed ha qualche fondamento apparente, perchè prima l'assenza notevole d'immagini e di ragionamenti sembra, a prima vista, che lasci l'anima alquanto vuota; di poi il legamento dà maggior appiglio alla mancanza d'occupazione, e finalmente si nota che l'anima in questo stato non impara più nulla, quanto a dottrina.

31. — Risposta. 1° Al contrario, l'anima ha un'*occupazione molto perfetta*, cioè pensare a Dio, sentirlo presente ed amarlo, senza poi tener conto di tutte le riflessioni, che da se stesse si aggiungono a questo stato. Dovrebbe ripetersi qui quanto è stato detto a riguardo della medesima obiezione fatta contro l'orazione di semplicità (c. II, **43**).

2° Inoltre si noti che *questa è la migliore occupazione*, che possa desiderarsi. S'immagina, è vero, che i propositi pratici siano privi di forza, perchè non sono appoggiati su numerose riflessioni. Ma questo è un errore, già ugualmente confutato rispetto all'orazione di semplicità. E qui la cosa è anche più manifesta, perchè, come abbiam veduto, le orazioni soprannaturali sono accompagnate da virtù prodotte

senza le nostre riflessioni (c. XII). In esse si accumula una provvista di gagliarde forze spirituali, e se l'anima sembra oziosa, Dio non se ne sta in ozio.

Facciamo un altro paragone, per mostrare questa azione nascosta. Gli anemici ricorrono spesso, come a rimedio, alla cura dell'aria; se ne vanno alla campagna, o alle spiagge del mare, o ai monti, e là si contentano di respirare in abbondanza. Ebbene essi sembrano oziosi, ma pure il luogo, ove menano la vita, ha sopra di loro un'azione nascosta che li ravviva, senza che essi conoscano come. Il medesimo avviene nello stato mistico, nel quale sembra talvolta che non si faccia quasi nulla, ma nondimeno si è immersi in una atmosfera divina che opera. Essa è vivificante, e l'anima debole vi ripiglia le forze; è calda, e l'anima agghiacciata vi comincia ad ardere d'amore. È un modo di cura molto differente da quello della via ordinaria, ma di maggior valore.

Ed infatti, come potrebbe essere diversamente? Per quale scopo mai uscirebbe Dio dalle sue leggi ordinarie per comunicarsi straordinariamente a quest'anima, se non per aumentarne la santità?

Forsechè Dio opera solamente per suo sollazzo, senza tendere ad alcun frutto pratico? I profani dunque non si prendano pena di questa mal creduta oziosità, perchè l'anima è in buone mani, ed altro non deve curare, che corrispondere alla grazia.

32. — Il **P. Baldassarre Alvarez,** fatto maestro de' novizi, dopo ch'era stato confessore di S. Teresa, ebbe a sopportare una gran tempesta, a cagione dell'apparente oziosità dell'orazione di semplicità e degli stati soprannaturali, perchè alcuni dei suoi confratelli lo denunziarono al suo generale come maestro d'una orazione senza prò. « Essi sospettarono che egli disprezzasse il modo di pregare per discorsi e meditazioni, come si pratica nella Compagnia di Gesù, ed è approvato dai santi, e volesse guidare i nostri per altri modi d'orazione singolari e pericolosi ». E il P. Baldassarre compose un'apologia secondo ogni buona ragione, che fu approvata dal generale; ed una gran parte di essa ci è stata conservata nella sua *Vita*, scritta dal Ven. Luigi da Ponte (c. XLI).

Speriamo che questa confutazione, e tante altre che son venute dopo, impediscano che questa questione sia risollevata.

§ 4. — Le tre regole di condotta quanto al legamento.

33. — Ecco le tre regole generali, analoghe a quelle che sono state date per l'orazione di semplicità.

34. — **Prima regola,** riguardante gli atti, che nell'orazione son resi un poco *difficili* dal legamento: **non bisogna farsi mai violenza per produrli.** In una parola, deve accettarsi l'azione di Dio tal quale essa è, invece di contrariarla.

35. — **Motivi.** Se non si facesse così, si lotterebbe con puro discapito. Ed infatti si potrebbe riuscire per qualche momento, ma non a lungo; e così l'esito finale sarebbe solo quello di rompersi il capo, turbando lo stato soprannaturale. Perciò tutti i mistici convengono nel raccomandar questa regola, di cui niun'altra è più importante.

L'azione della nostra volontà sopra il legamento può essere paragonata a quella, che noi abbiamo sul nostro respiro. Noi possiamo rallentarlo o accelerarlo a nostro piacere, ma dentro certi limiti, e se noi li passiamo non possiamo farlo che di passaggio, appiccando una lotta e sentendo stanchezza.

36. — Se la quiete è **debolissima,** la difficoltà proveniente dal legamento appena è sensibile. Ma per applicare la prima regola, basterà che nel tempo dell'orazione non si provi gusto per certi atti, perchè allora uno si avvicina all'orazione di semplicità, per la quale si è già data questa regola ben larga, che conviene a più forte ragione al caso nostro.

Le persone scrupolose opporranno, che spesso si trovano in un caso *dubbio*, perchè non sanno, se la mancanza di gusto e di facilità non venga in loro piuttosto da pigrizia.

Si risponde a questo, che nel dubbio ognuno ha il diritto di far ciò che vuole, e che perciò può senza scrupolo inclinarsi alla parte preferita. Ed è a credere che preferirà il riposo.

Ma inoltre, di fatto, questo dubbio non vi sarà, se si dia un'occhiata a parecchi esercizi insieme.

37. — S'indica spesso per la prima regola un altro **motivo** di grande importanza, che cioè la conformità alla volontà di Dio esige

che non si resista alla sua azione (1). Anche questo argomento si affaceva già all'orazione di semplicità, perchè la volontà si Dio vi si faceva manifesta pel gusto e per la facilità che vi si provava, e per la difficoltà di mutar metodo. Ma nella quiete queste ragioni hanno anche maggior forza, poichè qui Dio non solo dà l'attrattiva, ma ancora fornisce un mezzo nuovo: qui non solo si prova una propensione all'immobilità, ma ancora si sente che essa è *inevitabile*. Se l'orazione concessaci da Dio cagionasse solamente una leggera difficoltà, potremmo più facilmente supporre ch'egli c'invitasse a superarla. Ma il disegno di Dio ci si rende chiarissimo dal fatto, che a noi non resta altra scelta tra l'abbandonar l'orazione o il prenderla tal quale essa è.

38. — Conseguenze di questa regola. 1° Quanto alle *preghiere che non sono di obbligo*, possono omettersi senza scrupolo, quando vi si provi difficoltà. Il medesimo può farsi quanto agli atti non essenziali, così negli esami come negli altri esercizi. In altro tempo essi han giovato ad eccitare la devozione, ma ora possono divenire un ostacolo ad una unione più perfetta. Parimente non debbono farsi a forza letture che stanchino, e per le quali non si abbia più gusto;

2° Al contrario, quanto alle preghiere *che sono di obbligo*, si useranno industrie, ma senza violenza, per riuscire a dirle; per es. ponendosi a camminare;

3° Il direttore non deve comandare di far *grandi sforzi* per produrre gli atti dell'orazione ordinaria. Chi dà questi comandi, opera in buona fede, ma mostra la propria ignoranza della mistica, giacchè crede o che la lotta sia facilissima, o che il legamento venga dal demonio, e l'una e l'altra cosa è un errore (vedi S. Giov. della Croce, quanto ai direttori, *Viva Fiamma*, str. 3, v. 3; specialmente i § 11 e seg.).

39. — Seconda regola, riguardante gli atti, pei quali si sente *facilità* nel tempo dell'orazione: **bisogna accettarli.** Se ciò non si fa, conviene almeno che questo non sia per proposito preso, e che non si dica con orgoglio: il pensare a nostro Signore o alle virtù è cosa da principiante, mentre a me oramai basta di pensar solamente all'Essere divino. E neppure si dica, che l'escludere il ricordo di nostro Signore

(1) S. Francesco di Sales vi insisteva molto. Vedi, per esempio, il confronto della statua (*Trattato dell'amor di Dio*, l. VI, c. XI). Dal contesto appare che il Santo l'applica all'orazione di semplicità come alla vera orazione di quiete.

è lo stesso che incamminarsi alla perfezione, a cui quel ricordo sarebbe un ostacolo.

Questo appunto era il modo di parlare dei quietisti, i quali pretendevano che le anime bramose di arrivare alla perfezione, dovevano nell'orazione interdirsi a priori qualunque *pensiero distinto* e *desiderio*. Noi invece abbiamo visto che la prima regola non è fondata sopra questo sistema assurdo, ma sopra l'impotenza morale di produrre gli atti; e per conseguenza, scomparisce questo motivo allorchè scomparisce l'impotenza stessa, perchè allora non v'ha più ragione di restare inattivi.

40. — Che anzi è conveniente di *unire la propria azione all'azione divina, in modo da non impacciarla*. Questa **massima** riepiloga le due regole precedenti.

E però, nel tempo della quiete, si opererà con dolcezza; e quanto agli effetti distinti, deve uno contentarsi di produrre quelli a cui si sente mosso, e quando vi si sente mosso.

41. — I quietisti parlavano con disprezzo dell'**umanità di nostro Signore** e dei suoi misteri, e volevano che si lasciassero da parte questi soggetti di contemplazione. Questa dottrina è contraria allo spirito della Chiesa, che, durante tutto il corso dell'anno, ci invita a festeggiare i principali avvenimenti della vita del Salvatore.

Ma è anche un'ingratitudine dimenticare alla leggera, e di proposito, Colui al quale dobbiamo tutto, ed anche questa orazione soprannaturale così preziosa per la nostra santificazione.

Finalmente l'orazione soprannaturale deve avere lo scopo di procacciarci l'amore dei patimenti. Ora, a parere di tutti i maestri di spirito, il mezzo principale per giungervi è quello di pensare spesso e con amore alla Passione del Salvatore.

Mentre viveva ancora S. Teresa, gl'illuminati della Spagna, precursori di Falconi e di Molinos, predicavano il quietismo (1575): l'Inquisizione di Spagna li fece scomparire in parte, e il P. Baldassarre Alvarez li confutò. Or bene la dodicesima proposizione da loro insegnata raccomandava di non meditare sopra la santa Umanità di Gesù Cristo.

42. — Larghezza nell'applicazione. Se in un momento o in un altro si provi difficoltà nel pensare a nostro Signore o nel rivolgere a lui la preghiera, non dobbiamo perdere per ciò la nostra quiete. Poichè si domanda solamente:

1° Che il Salvatore abbia una parte importante, anzi la più grande che sia possibile, *nell'intero* della nostra vita spirituale; non si tratta dunque d'un momento o di un altro;

2° Che dalla parte nostra, non vi sia un proposito deliberato di escluderlo dalle nostre orazioni. E perciò, invece di godere della difficoltà di pensare a lui, come se fosse una perfezione, dobbiamo rammaricarcene come d'una infermità della nostra natura, e desiderar quel momento in cui ci sarà dato di ricuperare la nostra libertà.

43. — S. Teresa confessa che, per qualche tempo, s'ingannò riguardo a questo punto (*Vita*, c. XXII). Ed aggiunge che dopo, anche certe pie persone le sembrarono avere false idee, ma il disparere di queste da lei forse era solo apparente (*Castello*, 6, c. VII).

Quando si legge attentamente ciò ch'ella scrisse intorno a questa materia, si vede bene che essa non vuol già che uno si faccia violenza nell'orazione (1ª regola), ma vuole semplicemente che si osservino le altre due regole.

44. — Terza regola, da osservarsi *fuori* dell'orazione: **ogni giorno si hanno molti momenti, nei quali il legamento è abbastanza leggero da non impedir di pregare o di pensare a nostro Signore e alle virtù, e bisogna approfittarsene.**

Ne sarà spesso offerta l'occasione da letture, da prediche o da funzioni sacre.

45. — Queste regole ci permettono di conciliare insieme (sebbene, a prima vista, sembri cosa difficile) l'*impotenza* cagionata dallo stato mistico, e il *dovere* che abbiamo di onorare e di amare Gesù Cristo.

§ 5. — Osservazioni varie.

46. — Timori dei principianti. Abbiamo veduto che lo stato mistico cagiona loro timori di diverse specie, quando essi non sono istruiti (c. II, **48**; V, **18**). Il legamento è per essi un nuovo motivo di temere, poichè si dicono: « Non solamente sto in ozio, ma anche qualche cosa m'impedisce di pregare. Questa azione non può venire che dal demonio ».

No, il legamento non rende sospetta l'orazione; che anzi chi non l'avesse mai, dovrebbe credere con probabilità di non essere nello stato mistico, perchè sarebbe privo d'uno dei suoi caratteri più costanti. Nondimeno Dio è padrone di fare anche qui qualche eccezione.

47. — Influenza delle occupazioni esterne. Generalmente esse disturbano la quiete e la fanno dileguare, anche quando il corpo v'abbia solo poca parte. Tale è il caso d'una conversazione, o d'una lettura.

Ma talvolta Iddio dà una grazia particolare, affinchè le due occupazioni tanto tra loro differenti possano star insieme per un tempo notabile. S. Teresa ne fa le meraviglie, e nota che in tal caso non si dà piena attenzione ad alcuno dei due soggetti (vedi le citazioni, n. **63**). Questo stato misto può chiamarsi la *quiete operante* (1).

Solamente in un grado prossimo al *matrimonio spirituale* le due operazioni cessano di disturbarsi l'una l'altra.

48. — In Chiesa tuttavia la quiete non è disturbata da una musica ben eseguita, se uno si contenti di ascoltarla solamente. Poichè questi canti che muovono, almeno indirettamente, all'amor divino, si accordano facilmente con l'azione soprannaturale; e delle due si forma un tutto insieme che commuove e innalza a Dio. Questa facilità fa contrasto con la molestia cagionata, in altri momenti, dal via vai dei fedeli e dal romore delle seggiole.

Se si ascolti un predicatore, è necessario già un poco più di sforzo per seguirlo, ma la differenza non è grande, perchè anche in questo caso non si fa che ricevere.

---

(1) Già antecedentemente ho distinto altre tre varietà di quiete; cioè quiete di *silenzio* (c. IX, **24**), quiete *orante* (c. XIV, **23**), e quiete *giubilante* (**23***bis*).

CITAZIONI

§ 1. — Intorno alla difficoltà di recitar preghiere o di far riflessioni nel tempo della quiete (descrizione e regole).

49. — S. Teresa che descrive l'orazione di quiete:

1° « Anche il parlare, e intendo il *pregare* vocalmente e il *meditare*, è allora per l'anima una fatica; essa non vorrebbe far altro che amare » (2ª lettera al P. Rodrigo Alvarez).

2° « Allora non si deve abbandonare *interamente l'orazione mentale*, e neppure *di tanto in tanto* qualche *preghiera* vocale, se l'anima ha il desiderio o il *potere* di farlo, perchè quando la quiete è grande, ella prova *una pena estrema* a parlare » (*Vita*, c. XV).

3° « È come uno smarrimento di tutte le facoltà tanto *interne* che esterne: si vorrebbero evitare anche i più piccoli movimenti del corpo... Non si parla *che con pena*, e si consuma un'ora nel dire una volta sola il *Pater* » (*Cammino*, c. XXXIII).

4° « *Il più* che deve farsi, durante l'orazione di quiete, è di proferire *di tanto in tanto* qualche parola di affetto, che ravvivi l'anima nostra, ma dev'essere a guisa d'un soffio *leggero* che riaccenda una candela appena spenta, e non come un soffio *più forte* che la spegnerebbe, se fosse accesa. Voglio dire che questo soffio dev'esser delicato, per indicare che nè la cura, nè la quantità di *parole* deve occupare la volontà » (*Cammino*, c. XXXIII).

5° « Nella teologia mistica, di cui ho cominciato a parlare, l'intelletto cessa d'operare, perchè *Dio stesso ne sospende l'azione* » (*Vita*, c. XII). In questo luogo trattasi della quiete, di cui la Santa aveva scritto nel c. X: « è, come credo, quella che vien detta la teologia mistica ».

6° « Quando Dio vuol sospendere tutte le potenze dell'anima, come abbiam visto che fa nei gradi già esposti d'orazione, è chiaro che, ancorchè noi non volessimo, questa presenza della *santa umanità* ci sarebbe tolta. *E che allora sia così, va molto bene;* ciò s'intende. Felice una tal perdita, la quale non fa che farci goder meglio ciò che ci sembra perdere » (*Vita*, cap. XXII).

7° « Quando sono in orazione, è raro che possa discorrere con l'intelletto, perchè l'anima mia comincia subito a raccogliersi, ed entra nella quiete o nel rapimento » (*Lettera* o *relazione* del 1560 a S. Pietro d'Alcantara).

50. — S. Giovanni della Croce:

1° « Quando Dio comincia a spandere nell'anima questa unzione intima,

che proviene da una conoscenza amorosa, dolce, tranquilla, nascosta, molto lontana dai sensi e dai pensieri naturali dello spirito umano [questo gruppo di qualità non conviene se non allo stato mistico], la tiene in questo stato senza permetterle di gustare nè *di meditare alcuna verità* del cielo o della terra, perchè *la assorbisce unicamente* in questa unzione preziosa, che la inclina alla solitudine e al riposo. Allora verrà un di quei direttori, che non sanno lavorare se non a grandi colpi di martello, come il fabbro ferraio sull'incudine, e, non conoscendo altra dottrina, le dirà: "Su via, andiamo! lascia questa strada, chè perdi tempo, e tutto questo non è altro che oziosità. *Prendi un soggetto d' orazione, e meditalo* ,, , ecc. » (*Viva Fiamma*, str. 3, vers. 3, § 8).

2° Seconda regola (**40**):

« Nondimeno talvolta Iddio fa produrre all'anima alcuni atti distinti o precisi per una certa durata di tempo. Allora l'anima da parte sua deve limitarsi ad elevare amorosamente la sua attenzione a Dio *senza fare altri atti che quelli ai quali si sente inclinata da lui*. Allora la sua condotta è quella di restare, per dir così, passiva, senza fare alcun movimento, e senza applicarsi ad altra cosa che a questa attenzione amorosa, semplice, fissa unicamente sul suo oggetto, presso a poco come fa qualcuno che apre gli occhi per riguardare con amore » (*Viva Fiamma*, str. 3, vers. 3, § 6).

51. — S. Caterina da Siena. Uno dei suoi storici racconta:

« Avendo fatto l'anima sua avanzamento nella contemplazione, le preghiere vocali *dovettero cessare a poco a poco*. Finalmente i rapimenti di spirito giunsero a tal punto, che ella non poteva terminar l'orazione domenicale senza andare in estasi » (Bolland., 30 aprile, n. 113).

52. — Il Ven. Luigi de Blois: modo di diportarsi rispetto agli atti aggiunti:

« Affinchè l'anima arrivi all'unione mistica, bisogna che ella, a somiglianza di Dio, divenga affatto pura e semplice... Qualunque immagine o pensiero di cose passeggere, anzi il pensiero stesso degli angeli o della Passione del Signore, e qualunque altra idea dell'intelletto, sono qui in terra un *impedimento* per chi desideri sollevarsi all'unione mistica con l'essere soprassustanziale e soprintellettuale divino. Quindi, *allorchè avviene questa unione*, i pensieri e le immagini, che in altri tempi *sono utilissimi e da cercarsi e conservarsi*, debbono lasciarsi da parte perchè sarebbero un ostacolo frapposto tra Dio e l'anima. Appena dunque l'ascetico, che tende a questa unione, si sente infiammato d'amor di Dio e attirato a lui, lasci subito le immagini, e si affretti ad entrare nel *Sancta Sanctorum*, in questo silenzio interno, dove l'operazione non è più umana, ma divina » (*Instit. Spirit.*, c. XII, § 3, n. 1).

52*bis*. — S. Francesco di Sales: prima regola (**34**):

« Quando voi sarete in questa semplice e pura confidenza filiale presso nostro Signore, *restatevi*, mio caro Teotimo, *senza agitarvi affatto* per fare atti sensibili nè dell'intelletto, nè della volontà, poichè questo *amore semplice* di confidenza e questo assopimento amoroso del vostro spirito tra le

braccia del Salvatore comprende per eccellenza tutto quello che voi andate cercando qua e là, seguendo il vostro gusto. È meglio dormire sopra questo sacro petto che vegliare altrove, in qualunque parte sia » (*Tr. dell'amor di Dio*, lib. VI, c. VIII).

53. — Il Ven. Bartolomeo dei Martiri, O. P.:

« Molti han pensato che questa unione sì pura possa essere turbata da ogni specie d'immagini, e anche da quelle, che in se stesse sono le più utili, e prima avevano prodotto nell'anima eccellenti disposizioni, come sarebbero le rappresentazioni dei misteri del Verbo incarnato, o il pensiero degli attributi divini. Ma bisogna intendere questo con discrezione, per non cadere in errore. Se si vuol dire che l'anima, la quale riposa in questa pura unione e la gusta, non deve ostinarsi a cercarli, o a conservarli lungamente, ma piuttosto deve ritrarre gli occhi dello spirito da questi oggetti, allora, sì, confesso che *in generale questa dottrina è esatta*. Se però si va sino a mantenere che *sempre* queste immagini disturbano o impediscono la intensità e la perfezione dell'unione, credo che ciò sia falso. Ed infatti l'esperienza mostra che spesso, quando l'anima si slancia con fervore verso Dio, un pensiero si presenta subito al suo intelletto, per es.: Questo Dio s'è fatto uomo ed è stato crocifisso per me. E questo pensiero non solamente non impedisce l'unione, ma concorre ad accrescere l'amore e l'ammirazione che entrano nell'unione » (*Compendio della dottrina mistica*, c. XI, § 2, citato dal R. P. Meynard, t. I, n. 125).

54. — La B. Maria dell'Incarnazione, carmelitana (Sig^ra^ Acarie):

« Quest'attrattiva, che ella ebbe all'età di ventidue anni, non solamente le impedì di leggere, ma anche *di fare orazione vocale*, lasciandole riguardo a queste cose tanto poca forza, da non poter dire una sola *Ave Maria*, senza pena grandissima. L' ho veduta io stesso, andando con lei in campagna, cominciare il rosario con la sua primogenita, e non poter terminare la prima *Ave*, senza uscir subito di sè. La figlia non se ne meravigliava affatto, sapendo che ciò era per essa cosa solita, sì bene le diceva all'orecchio due o tre parole di quelle che doveva dire, ma vedendo che non rispondeva, lo proseguiva per terminarlo sola. Perciò i confessori non sapevan che penitenza imporle nelle sue confessioni, per modo che alcuni, che ben sapevano quanto le riuscisse penosa la preghiera vocale, non le prescrivevano che di dire queste due parole: *Gesù! Maria!* ovvero di far qualche limosina, o d'inginocchiarsi. E questa era una delle cagioni che le impedivano di far la professione [al Carmelo], perchè, sebbene le suore converse, al cui numero ella apparteneva, non abbiano molto uffizio da dire, tuttavia quello stesso che hanno, era troppo per lei, nè le era possibile di dirlo. Ne fu dunque dispensata dalle superiore..., ma nondimeno non vi mancò mai, e sempre disse tutto quello che era prescritto a quelle del suo grado, sebbene vi provasse *difficoltà grandissime* » (*Vita*, per Andrea du Val, lib. II, c. XIII).

« Mentre era giovane, spesso era costretta a chiudersi in camera, tanto per nascondere i forti impeti che la sorprendevano, quanto per impedirne la troppo grande foga. *Allora si dava a camminare rapidamente*, a stropicciar le mani e le braccia, o ad occuparsi con forza in qualche lavoro penoso... Qualche volta poneva mano a una spinetta, cui sonava assai bene, non per attirare sopra di sè il movimento divino, come si legge di alcuni santi, ma piuttosto per impedirlo e per distrarsi » (*ibid.*, lib. I, c. III).

55. — La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina:

1° Racconta gli stati mistici, che aveva quando era ancora nel mondo:

« Io non poteva più dire *preghiere vocali*. Se mi provava a recitare il rosario, il mio spirito era subito rapito, e non potevo più *proferire una parola*. Il medesimo m'avveniva quanto all'ufficio. Nondimeno qualche volta m'era di subito comunicato il significato nascosto dei salmi con una unzione indicibile, ed allora potevo recitarlo. Per la lettura, il confessore m'aveva poste nelle mani le opere di S. Teresa, e qualche volta vi trovavo sollievo, ma qualche altra volta *mi era impossibile di leggere*, pel gran raccoglimento interiore, di cui ho parlato » (*Storia*, per l'abate Chapot, p. I, c. IV).

2° « Qualunque soggetto io prenda per l'orazione, sebbene l'abbia letto o ascoltato con tutta l'attenzione possibile, lo dimentico. Non già che al principio dell'orazione non riguardi il mistero [con un semplice sguardo], essendo nell'impotenza di meditare, ma in un momento, e senza accorgermene, mi trovo nel centro solito ove l'anima mia contempla Dio, nel quale essa è » (Lettera degli 8 ottobre 1671 a suo figlio).

56. — Bossuet:

1° La Sig.^ra^ de Maisonfort gli scriveva: « Mi pare che delle persone, che sono in questa orazione di semplicità, alcune non abbiano alcuna difficoltà per le preghiere vocali, *altre invece ne abbiano molta*, anzi alcune sentano una specie d'*impossibilità*. Si narra che la Madre Maria dell'Incarnazione, che ha fondato le carmelitane in Francia, non poteva dire senza interruzione un *Pater* » (Lett. 1ª, n. 11, t. XXVII, dell'ed. Lachat, p. 325). Bossuet risponde: « Credo che queste disposizioni si trovino veramente nelle anime ».

2° Nel tratto seguente, come in alcuni altri, Bossuet adopera, per dipingere il legamento, un vocabolo alquanto eccessivo, chiamando *impossibilità* ciò che spesso è solo *difficoltà*. Nel resto egli medesimo addolcisce altrove il suo pensiero, quando dice che questa impossibilità « non è sempre assoluta » (*ibid.*, lett. 12ª, n. 12, p. 388). Egli afferma, e questo è un punto importante, che la verità del legamento è ammessa da tutti i mistici:

« Ecco... quel che troviamo, quanto allo stato passivo, nei mistici approvati, e che io riduco a sei proposizioni:

« *La prima*, che secondo essi lo stato passivo è uno stato di sospensione e di *legamento* delle potenze o facoltà intellettuali, in cui l'anima resta *impotente* a produrre *atti discorsivi*. E bisogna notare quest'ultima parola, perchè questi dottori non intendono di escludere dalla loro orazione gli atti liberi... *che potrebbero farsi senza discorso;* ma quegli atti ai quali uno *eccita se stesso* con un discorso o con una *riflessione precedente*... E vi è là un gran cambiamento quanto al modo d'operare dell'anima. Poichè l'anima avvezza al ragionamento e ad *eccitare* essa stessa i suoi affetti con la *con-*

siderazione di certi motivi, in un momento, come spinta da mano sovrana, non solamente non discorre più, ma *neppure può più* discorrere, e questo cagiona anche *altre impotenze* nel tempo dell'orazione » (*Istruzione sopra gli stati d'orazione*, lib. VII, n. 9) (1).

« Dio non si ferma là, ma *quando ha tratto fuori l'anima dal suo modo solito*, la maneggia come gli piace, e spesso vuole solamente *che essa lo stia riguardando* in ammirazione e in silenzio. Essa non sa dove sia, ma sa solamente che sta bene, e che una pace, cui nulla può turbare, *le fa sentire di non esser lontana da Dio*. Essa farà *in altro tempo* gli altri atti propri del cristiano, chè in questo momento essa nè vuole, nè *può* fare altro che quello di mantenersi inabissata in Dio » (*ibid.*, n. 11).

57. — La B. Margherita M. Alacoque :

1° « Il mio buon Maestro, facendomi sperimentare in modo sensibile la sua *divina presenza*, scuopre le sue bellezze all'anima mia, e mentre il suo amore, lega tutte le potenze di lei, me ne sto senza potergli dir nulla, per attestargli il mio ardore, e questo mi riesce di tormento, benchè ne sia molto grande la dolcezza. *Io non manco di fare ogni sforzo per uscir di questo stato, ma tutto è inutile*. Il mio Dio guarda con piacere le mie vane pene, senza darmi alcun aiuto... Queste sono le più ordinarie occupazioni dell'orazione, che non fo già io, ma il mio Dio fa in me sua cattiva creatura. Il più delle volte la termino senza sapere ciò che vi ho fatto, senza prendere *alcuna determinazione*, senza far alcuna domanda o offerta, eccetto quella del mio Gesù al suo Eterno Padre, in questo modo : Mio Dio, vi offro il vostro Figlio benamato in mio ringraziamento per tutti i beni che mi avete donati.

« Ma la natura e l'amor proprio mi danno furiose battaglie, dandomi ad intendere *che perdo tempo*, che sono sulla via della perdizione, donde qualche volta nascono in me dei turbamenti sì grandi, che non so a chi rivolgermi, fuori del mio Dio. E lo trovo sempre pronto a porgermi soccorso, per aiutarmi ad uscir dall'angustia, in cui ciò mi tiene, e fa godere all'anima mia *la sua divina presenza* ed una grande pace, che mi rende tosto la primiera tranquillità, con queste parole, che mi ripete spesso : Il figlioletto non può perire tra le braccia di un padre onnipotente » (t. I della *Vita* pubblicata dalla Visitazione di Paray ; 2ª ediz., p. 93. La Beata ha scritto questa nota nel 1673, a ventisei anni, tre anni dopo il suo ingresso a Paray).

2° Scrive anche, parlando del P. de la Colombière : « Quando gli manifestai che questo Sovrano dell'anima mia mi seguiva così da vicino, *senza eccezione di tempo e di luogo*, che io non poteva pregare *vocalmente*, tanto che io mi faceva spesso sì grande violenza, che restava qualche volta con la bocca aperta *senza poter pronunziare una parola*, specialmente nel dire il rosario ; ei mi disse di non farlo più, e di contentarmi di quelle preghiere vocali, a cui era obbligata, aggiungendovi il rosario, *quando potessi* » (t. II, *Memoria* al P. Rolin, p. 404. Vedi anche n. **62**).

(1) Può sembrare che Bossuet non avrebbe dovuto porre così il legamento come « primo » carattere dello stato mistico. Ma si pensi che il suo fine era quello di confutare i quietisti, e perciò bisognava cominciare appunto dall'attaccarli in questo argomento, che era per essi il principale. Per questa ragione, quanto al fondo dello stato mistico, egli ne rimanda lo studio a tempo migliore: « Non è qui il luogo di dichiarare ora *ciò che si prova* in questa eccellente orazione... Si dirà *a suo tempo* ciò che il Santo Spirito ne insegna agli uomini di Dio, che egli ha collocati in questo esercizio » (*ibid.*, n. 16). Ma egli non ha trovato più l'occasione di parlarne.

58. — Il R. P. Rousseau, domenicano, sopra l'orazione passiva:

« Le nuove pene, che voi m'esponete, ne sono i segni. Voi vi trovate talvolta talmente unito a Dio, che le potenze dell'anima vostra, come voi dite, sono sospese nel tempo della vostra orazione, di modo che allora non solamente *non potete ragionare*, ma sentite anche *qualche difficoltà* a rivolgere uno sguardo semplice e amoroso... *all'umanità di Gesù Cristo, o a qualche altro oggetto particolare*, e vi sentite quasi nell'impotenza di far delle brevi *aspirazioni* a Dio. Ed aggiungete che la difficoltà, che avete da molto tempo di *dir le preghiere vocali* solite, non è ancora passata.

« Mio caro fratello, non vi turbate di tutto questo, perchè è un indizio che Dio vi attira ad uno stato più passivo, e ad un'orazione d'unione più perfetta di quella, che avete avuta sinora » (*Stati d'oraz.*, lett. 13).

§ 2. — Del legamento nell'unione piena.

59. — S. Teresa :

1° « Dio ne sospende l'intendimento, ne ferma i pensieri, e *fa spirar la parola* sulle labbra, sicchè non si può proferirne alcuna *senza uno sforzo penosissimo* » (*Cammino*, c. XXVII).

2° « Non è senza fondamento quel che dicono le anime favorite di doni straordinari ed elevate alla contemplazione perfetta, che cioè *non possono* darsi a questa orazione [quella di discorso]. Qual è la cagione di questa impotenza? Ripeto di nuovo che io non la conosco » (*Castello*, 6, c. VII).

3° « Vi sono delle anime che, dopo essere state elevate da nostro Signore alla contemplazione perfetta, vorrebbero restarvi sempre, ma questo non si può. È vero nondimeno quel che si dice, che, in conseguenza di questo favore, *esse non possono più meditare*, come facevano prima, *i misteri della vita e della Passione di Gesù Cristo*. Per me non ne conosco la ragione e so solamente che l'intelletto è meno capace della meditazione propriamente detta » (*Castello*, 6, c. VII).

§ 3. — Come vi sia un mezzo di pensare all'umanità di nostro Signore.

60. — S. Teresa :

1° « Guardiamoci dall'allontanarci da una compagnia tanto perfetta, quanto è quella del nostro buon Gesù e della sua santissima Madre... Le

consolazioni nell'orazione non sono così continue, *che non vi sia tempo per tutto*. Se una persona mi dicesse che essa le gode continuamente, e perciò non può considerare questi misteri della nostra salute, il suo stato mi desterebbe sospetto » (*Castello*, 6, c. VII).

2° La facilità ritorna quando l'orazione diviene più alta: « Più un'anima avanza nelle vie spirituali, e più essa vive in compagnia di Gesù nostro buon maestro » (*Castello*, 6, c. VIII).

3° « Quelli che hanno la facilità di entrare nella settima mansione..... camminano quasi sempre in compagnia di Gesù Cristo in modo meraviglioso, apparendo insieme la divinità e l'umanità » (*Castello*, 6, c. VII).

4° « Le anime elevate da Dio alla contemplazione perfetta... comprendono i misteri [di nostro Signore] in un modo più perfetto... *Una semplice vista*... basta ad occuparle non solo per un'ora, ma anche per più giorni. L'anima vede allora *con un solo sguardo*... Questa impotenza di *ragionare* fa creder loro di non poter neppure pensare ai patimenti del Salvatore, *e in questo s'ingannano* » (*Castello*, 6, c. VII).

5° La Santa vuole che non si abbandoni l'umanità di nostro Signore per propria industria: « Per l'anima è un piccolo difetto d'umiltà il pretendere d'innalzarsi *prima* che il Signore la innalzi, il non contentarsi di meditare questa santa umanità, e voler essere Maria *prima* d'aver lavorato con Marta. Quando il Signore vorrà ch'ella faccia da Maria, *ancorchè sia il primo giorno*, non vi sarà più nulla a temere. Ma, di grazia, *non c'invitiamo da noi stessi* » (*Vita*, c. XXII).

61. — La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina, racconta « del nuovo dono d'orazione » da lei ricevuto all'età di ventitrè anni:

« Esso consisteva in una unione intima con nostro Signore in ciascun mistero della sua vita... dalla sua nascita fino alla sua morte. Per esso mi fu dato di conoscere sperimentalmente, quanto è vero che nostro Signore è la via, la verità e la vita, come dice egli stesso. Da quel tempo questo divin Salvatore è divenuto sempre più la mia vita e il mio alimento... Non potevo far a meno neppure un momento di questo nutrimento celeste del mio divin pastore, che operava continuamente in me per mezzo d'una *comunicazione costante* del suo spirito e della sua vita... Benchè considerassi in questo divin Salvatore l'umanità unita alla divinità, tuttavia la mia immaginazione non v'aveva alcuna parte » (*Storia* per l'abate Chapot, p. I, c. IV).

62. — La B. Margherita Maria Alacoque, stando ancora in mezzo al mondo, scriveva:

« Il mio sovrano Maestro mi *si presentava egli stesso* nel mistero, in cui voleva che lo considerassi, ed occupava con tanta forza il mio spirito, tenendomi l'anima e tutte le potenze inabissate in se stesso, che io non avevo distrazioni, e il mio cuore si sentiva consumare dal desiderio d'amarlo; e questo mi dava una brama insaziabile della santa Comunione e di patire ». E al tempo medesimo v'era un certo legamento, perchè la Beata aggiunge: « La sua bontà mi teneva nell'occupazione suddetta con tanta forza, che mi tolse il gusto delle preghiere vocali, e però non potevo farne davanti al santissimo Sacramento, ove io mi sentiva tutta compresa per modo, da non annoiarmi mai » (t. II, p. 346, *Memoria* al P. Rolin).

§ 4. — Dello stato mistico in mezzo alle occupazioni.

63. — S. Teresa:

1° Caso di quiete: « Qualche volta, e a mio parere anche spesso, Iddio *accompagna* questa orazione con un altro favore *molto difficile a comprendersi*, eccetto che si sia ricevuto frequentemente... Quando l'orazione di quiete è intensa, si prolunga talvolta [senza interruzione] per lo spazio di uno e anche di due giorni. [Se uno allora si dà a qualche *occupazione esterna*], si vede chiaramente che l'anima *non v'è tutta quanta*, e che vi manca la parte principale, cioè la volontà, che, a mio giudizio, allora è unita a Dio. Le altre facoltà dell'anima, cioè la memoria e l'intelletto, sono libere, più attive e più potenti che mai, ma solo per quello che è volto al servizio di Dio, perchè, quanto a quello che riguarda le cose del mondo, esse sono come ridotte all'impotenza e al nulla..... La volontà è tutta intenta all'opera sua, cioè alla contemplazione, e l'intelletto e la memoria fanno l'ufficio di Marta. Ma alla perfine, in questo felice stato, Marta e Maria vanno d'accordo » (*Cammino*, c. XXXIII).

2° Caso di unione piena: « Ecco una nuova specie d'unione assai frequente, e che Dio m'ha concessa. E siccome *essa mi ha riempita di un profondo stupore*, così voglio parlarne in questo luogo... L'anima vede, con una vista chiara e con un intimo sentimento, che la volontà sola è stretta al suo Dio, e gode *in una pace profonda* le delizie di questa intima unione, mentre l'intelletto e la memoria conservano ancora bastante libertà per attendere agli affari e darsi ad opere di carità..... Essa gode del dolce riposo di Maria..., ma nel tempo stesso può adempiere gli affari di Marta..... In vero essa non può allora *disporre pienamente delle sue facoltà*: sente che la parte migliore di sè è altrove, ed è come colui che, intrattenendosi con un altro, ed udendosi rivolgere la parola da un terzo, *non presta che un'attenzione imperfetta alle due parti*. Ma l'anima sente gioia e felicità nell'essere così *divisa*, di che ha una vista chiarissima, e questo stato la prepara meravigliosamente a gustar le dolcezze d'una pace molto profonda, allorchè si troverà sola e libera da qualunque affare » (*Vita*, c. XVII).

Anche altrove la Santa ritorna sopra questa doppia attenzione, e dice che S. Francesco Borgia le aveva attestato che è un caso frequente (2ª lett. al P. Rodrigo Alvarez).

3° La Santa indica implicitamente questo stato misto, allorquando nel capo XVI della sua *Vita* descrive l'unione piena, e racconta che qualche volta, in questo stato, essa poteva comporre versi.

63*bis*. — Ruysbroeck:

« L'ebbrezza spirituale porta a gesti insoliti e diversi. Gli uni, nell'abbondanza della loro felicità, si effondono in cantici e lodi di Dio. Altri

versano lacrime di gioia. Alcuni sentono nelle loro membra un bisogno impaziente di muoversi; non possono star fermi al loro posto; è necessario che corrano, saltino, battano dei piedi in terra, battano fortemente le mani. Altri esprimono il loro piacere con grandi grida. Altri infine hanno i loro sensi talmente presi, che tacciono e [per così dire] si liquefanno » (*L'ornamento delle nozze*, lib. II, c. xx).

TERZA PARTE

STUDIO PARTICOLARE DI CIASCUN GRADO DELL'UNIONE MISTICA

CAPITOLO XV.

LE DUE NOTTI DELL'ANIMA. LA FRONTIERA DELLO STATO MISTICO.

1. — Ora che abbiamo veduti i dodici caratteri dell'unione mistica, conviene studiare in particolare ciascuno dei quattro gradi che la costituiscono, e questo studio appunto faremo nei capitoli seguenti. Ma prima è necessario rifarci alquanto indietro, e descrivere uno stato d'orazione, che è come l'estrema frontiera che separa l'orazione ordinaria dall' unione mistica propriamente detta, e vedremo pure che essa racchiude, ma celatamente, qualche cosa di quest' ultimo stato.

Ne parlo così tardi perchè, per chiarirne il fondo, è necessario che si siano già acquistate idee chiare intorno alla quiete, giacchè non è possibile indicar nettamente la frontiera, senza avere mostrato prima il paese che le deve succedere.

2. — **S. Giovanni della Croce** ha descritto accuratamente questo stato, denominandolo la prima delle *due notti dell'anima*, e perciò non faremo che spiegare che cosa egli intenda per queste due notti.

Con questi due vocaboli egli vuol dinotare *due stati successivi d'orazione*, o, com'egli dichiara spesso, *due gradi di contemplazione* di Dio (1).

(1) Una sola volta egli parla d'una terza notte, la quale non è altro che il matrimonio spirituale, e che precede, com'egli dice, quasi un' aurora, la visione del cielo (*Salita*, lib. I, c. II; e vi allude anche nel lib. II, c. II).

La parte *attiva* delle due prime purghe (lotta contro le passioni e gli abiti, anche buoni in se stessi, che fanno ostacolo all' unione mistica) si trova principalmente nella

versano lacrime di gioia. Alcuni sentono nelle loro membra un bisogno impaziente di muoversi ; non possono star fermi al loro posto ; è necessario che corrano, saltino, battano dei piedi in terra, battano fortemente le mani. Altri esprimono il loro piacere con grandi grida. Altri infine hanno i loro sensi talmente presi, che tacciono e [per così dire] si liquefanno » (*L'ornamento delle nozze*, lib. II, c. xx).

TERZA PARTE

STUDIO PARTICOLARE DI CIASCUN GRADO DELL'UNIONE MISTICA

CAPITOLO XV.

LE DUE NOTTI DELL'ANIMA. LA FRONTIERA DELLO STATO MISTICO.

1. — Ora che abbiamo veduti i dodici caratteri dell'unione mistica, conviene studiare in particolare ciascuno dei quattro gradi che la costituiscono, e questo studio appunto faremo nei capitoli seguenti. Ma prima è necessario rifarci alquanto indietro, e descrivere uno stato d'orazione, che è come l'estrema frontiera che separa l'orazione ordinaria dall' unione mistica propriamente detta, e vedremo pure che essa racchiude, ma celatamente, qualche cosa di quest' ultimo stato.

Ne parlo così tardi perchè, per chiarirne il fondo, è necessario che si siano già acquistate idee chiare intorno alla quiete, giacchè non è possibile indicar nettamente la frontiera, senza avere mostrato prima il paese che le deve succedere.

2. — **S. Giovanni della Croce** ha descritto accuratamente questo stato, denominandolo la prima delle *due notti dell'anima*, e perciò non faremo che spiegare che cosa egli intenda per queste due notti.

Con questi due vocaboli egli vuol dinotare *due stati successivi d'orazione*, o, com'egli dichiara spesso, *due gradi di contemplazione* di Dio (1).

(1) Una sola volta egli parla d'una terza notte, la quale non è altro che il matrimonio spirituale, e che precede, com'egli dice, quasi un' aurora, la visione del cielo (*Salita*, lib. I, c. II; e vi allude anche nel lib. II, c. II).

La parte *attiva* delle due prime purghe (lotta contro le passioni e gli abiti, anche buoni in se stessi, che fanno ostacolo all' unione mistica) si trova principalmente nella

Questi stati arrecano con sè patimenti, ma questi ne sono solamente un elemento secondario, o la *conseguenza*. E perciò certuni talvolta vi s'ingannano, perchè è difficile di determinare bene la natura dell'elemento principale, cioè della *contemplazione* di Dio, e quindi preferiscono di considerare solo i patimenti, che non presentano alcun mistero (aridità, vista delle proprie miserie, ecc.). Insomma, invece di cercar di penetrare il vero pensiero del Santo, si contentano di adattare la sua locuzione a cose volgari e già note.

Io ho fatto allusione a queste due notti nel capitolo III, **14**, ma ora dobbiamo addentrarci nei particolari.

§ 1. — Descrizione della prima notte.

3. — Definizione. Se uno si ferma a ciò che apparisce, ossia a quello che osserva immediatamente in sè, la *prima notte* di S. Giovanni della Croce è un'orazione di semplicità, ma con caratteri, e specialmente due, che ne fanno una specie particolare: il 1° è uno stato d'aridità, ora dolce e tranquilla, ora, ed anzi più spesso, amara e dolorosa: il 2° è che lo sguardo semplice è rivolto senza intermissione quasi unicamente a Dio (1).

Il Santo ha chiamato questo stato anche *notte del senso*. Il primo vocabolo indica che, in questa orazione, le conoscenze date da Dio sono oscure, e che egli priva di certe cognizioni che si avevano prima; il secondo, che l'azione divina non si giova più delle facoltà sensibili, cioè dell'immaginazione, della memoria sensibile, e della facoltà di discorrere, la quale, servendosi delle parole, adopera le altre due facoltà. Perciò gli atti da esse prodotti non vengono allora che dalla nostra attività naturale.

S'intende bene che in tutto questo vi può essere il più e il meno.

Salita del Carmelo. L'accenna nel lib. I, c. I, e lib. II, c. II. La parte passiva è specialmente descritta nel trattato della *Notte oscura*. Gli altri due trattati, cioè la *Viva Fiamma* e il *Cantico*, celebrano la felicità d'un'anima giunta al matrimonio spirituale,

Per non errare quanto al significato di certi tratti, convien sapere che il Santo dinota spesso il matrimonio spirituale ossia l'unione perfetta coi vocaboli molto generali d'*unione divina* o *unione d'amore*, che potrebbero convenire ugualmente bene anche ad altri stati. Ma ciò si discerne dal contesto, ed anche dal tutto insieme dei trattati.

(1) Il Santo non parla dell'orazione affettiva, nè dell'orazione di semplicità nella sua forma più generale. Dopo la meditazione ordinaria, egli colloca immediatamente l'aridità della notte del senso (*Notte*, lib. I, c. VIII, IX; *Viva Fiamma*, str. 3, vers. 3, § 4, 5, 6, 7).

4. — In questo stato si trovano **cinque fatti** distinti, che chiamerò i suoi elementi, due dei quali si scorgono nello spirito, due nella volontà, il quinto è nascosto (vedi S. Giovanni della Croce, particolarmente *Notte*, lib. I, c. VIII, IX, X, XI; *Salita*, lib. II, c. XIII, XIV, XV). Ciascuno di essi confermerò con le citazioni del Santo, affinchè ognuno possa assicurarsi, che io ne riferisco esattamente le idee.

5. — Primo elemento. È una *aridità abituale*, qualche volta fortissima. Non solo manca in quello stato il piacere di fare un ragionamento, di andare al fondo di un pensiero, di considerare un soggetto qualunque, ma lo spirito è nell'impotenza di farlo, o almeno non può *trattenersi* ne' suoi atti. L'immaginazione poi quasi non opera che per molestare con distrazioni (1).

Fin qui non v'è nulla di straordinario, giacchè coloro che si trovano sempre nell'orazione di discorso, passano per periodi di aridità *affatto simili*, ma la continuazione poi ha differenze, e stabilisce una distinzione tra i due stati vicini.

6. — Il secondo elemento è un *ricordo di Dio* (2), *semplice*, *confuso*, e generale (3), che ritorna con una *insistenza* singolare e *indipendentemente dalla volontà*. Esso è il solo che sfugga all'impotenza cagionata dall'aridità, che anzi s'impone. Ora trionfa esso delle distrazioni, ed ora è vinto da quelle, e questo avvicendamento è continuo.

7. — Dichiarazione. semplice. Ho detto che questo ricordo di Dio è **semplice.** Esso non può ridursi più, perchè è un'idea affatto simile a quella che si ha nella conversazione, quando vi si trova di passaggio il nome di Dio, giacchè allora lo spirito non si mette a ragionare per svolgere quel che si contiene in questa idea, nè si trattiene

---

(1) « Il primo segno di questo stato è l'*impotenza di meditare* e di servirsi della *immaginazione*, e il disgusto che si sente ad attendervi come prima » (*Salita*, l. II, c. XIII). Nella *Notte* questo segno è posto per terzo: « È l'impossibilità in cui si trova l'anima di servirsi della facoltà dell'*immaginazione*, per eccitarsi a discorrere e a meditare come prima... Le comunicazioni divine tengono dietro immediatamente alla via del puro spirito, da cui è bandito il *discorso successivo*, e che invece *fanno luogo all'atto semplice della contemplazione*, a cui non può avere accesso il concorso dei sensi esterni o *interni* [immaginativi] » (*Notte*, lib. I, c. IX. Vedi anche *Salita*, lib. II, c. XIV). « Nella purificazione dell'appetito sensitivo, l'*impossibilità di discorrere* con le potenze va sempre crescendo » (*Notte*, lib. I, c. IX).

(2) « Il secondo carattere di questa purga è un *ricordo abituale* di Dio, accompagnato da un'ansietà e sollecitudine dolorosa » (*Notte*, lib. I, c. IX).

(3) « Una conoscenza *generale* e un amore attento dell'anima pel suo Dio: ecco il terzo segno, che è conveniente e necessario di riconoscere in sè prima di abbandonar la via della meditazione » (*Salita*, lib. II, c. XIV). L'anima possiede « l'abitudine e la sostanza d'una conoscenza *generale* e affettiva, che sostituisce tutte le viste particolari » (*ibid.*).

intorno agli attributi di Dio, ai suoi benefici, ai suoi diritti, ecc. In modo diverso non sarebbe nell'aridità. Ed a più forte ragione non vi si impara nulla di nuovo.

8. — Ho accennato in secondo luogo la **persistenza** singolare, con cui questo ricordo ritorna nel tempo dell'orazione non ostanti le distrazioni. E lo stesso avviene nel corso della giornata, a dispetto delle occupazioni esteriori, se si cerchi di raccogliersi un poco.

Per questo riguardo l'anima non può esser paragonata meglio che all'ago d'una bussola. Se una raffica si getti su la sua punta, par che l'ago non opponga alcuna resistenza, ma, passato il colpo di vento, esso ritorna costantemente alla sua prima direzione. Allo stesso modo l'anima, dopo la dissipazione delle distrazioni, ritorna sempre alla sua *orientazione unica*.

Così anche le canne si piegano sotto la brezza, ma poi si raddrizzano, ed ergono di nuovo il capo verso il cielo.

9. — Ho detto finalmente che spesso questo ritorno avviene **indipendentemente dalla volontà**, giacchè non si ritorna certo per piacere a questa idea arida di Dio, che non ha nulla di dilettevole, ma questo avviene senza di noi. Questo punto, come i precedenti, si raccoglie da tutte le spiegazioni di S. Giovanni della Croce.

10. — Ecco dei fatti (per es., l'attrattiva verso un' idea sempre la stessa), che non s'incontravano nel grado della meditazione, e neppure in quello dell'orazione di semplicità, e che indicano già che uno se ne è discostato. Al tempo stesso si notano grandi **analogie con la quiete** sotto quel riguardo che ho chiamato secondo elemento. Poichè primieramente questo stato è una *contemplazione*, ossia uno sguardo semplice che riviene frequentemente. In secondo luogo, come nella quiete, *l'oggetto* proprio di questo sguardo è *unico*, cioè Dio. Finalmente, e soprattutto, quest'oggetto non è scelto *liberamente e per piacere*, ma è imposto, mentre al contrario non è così degli altri. Ecco dunque un principio di stato passivo (1). (Vedi anche i nn. **14, 15.**)

10*bis*. — Il **grado di chiarezza** di questo genere speciale d'orazione non è sempre lo stesso. « In verità questa conoscenza intima

(1) S'indovina infatti, che si riceve qualche cosa, e che si dà semplicemente il proprio consenso. Ma v'è una grande differenza tra questa passività *che comincia* e quella che è *più completa*, cioè quella dello stato mistico. Poichè nella prima si vede che *con uno sforzo* si potrebbe produrre lo stato che si riceve, mentre nella seconda si sente che non vi si può nulla.

resta quasi inosservata da principio, per due ragioni. Prima, a cagione della sua sottigliezza e della sua estrema delicatezza: poi, perchè l'anima essendo stata abituata alla meditazione, il cui esercizio è più sentito, s'accorge appena di questa nuova cognizione quasi impercettibile e già puramente spirituale. Ciò accade specialmente quando, lontana dal comprendere il suo stato, l'anima s'agita e si sforza di ritornare al suo primo metodo » (*Salita*, lib. II, c. XIII).

11. — **Terzo elemento.** La memoria di Dio è amorosa. Presso alcuni è consolante, e vi trovano gusto. In generale però si sente il *bisogno doloroso e persistente* d'una unione più intima con Dio (1). Ma al tempo stesso l'anima non si sente inclinata a procurarsi questa unione per mezzo degli esercizi antichi; che anzi sente disgusto per essi, e li vede insufficienti a guidarla verso il bene che ella cerca (2).

Ma che cerca dunque allora? — Principalmente essa vorrebbe vedersi infiammata dall'amor di Dio, ed invece sente che l'aridità dello spirito va sino alla volontà, e se ne sta affatto inerte, senza slanci, senza grandi ardori. Essa allora se ne attrista, e accusa se stessa di questa freddezza, che tende ad ascrivere a castigo di Dio, mentre in realtà questa freddezza non è poi così grande come pare, perchè resta sempre un piccolo fuoco d'amor divino come nascosto sotto la cenere. E lo dimostra bene il bisogno persistente che si ha di Dio. Da questo si comprende che la notte del senso non si può scambiare con la tiepidezza, perchè questa ha per carattere di non sentir nè bisogno, nè desiderio d'una vita spirituale più intensa.

Ma ancorchè Dio soddisfacesse questa sete d'amor divino, resterebbe sempre un desiderio più profondo, per tormentare l'anima, perchè l'amarlo non è che un principio e non basta, avendoci egli fatti per qualche cosa di più, cioè per possederlo.

(1) « Quest'anima è talvolta infiammata da un desiderio veemente di Dio, senza ch'essa possa sapere, nè comprendere donde e come le vengano questi ardori... Essa sente tanto incalzanti *desiderii del suo Dio*, che le sue ossa sembrano disseccate da questa sete ardente » (*Notte*, lib. I, c. XI)... « Ella non s'accorge subito di quest'amore segreto, dal quale a principio non è tocca che impercettibilmente, e che va ingrandendo a poco a poco. Essa ha il timore e il rincrescimento di non servire ancora il Signore abbastanza bene. Non è un sacrificio poco accetto a Dio quello di *un cuore ansioso*, alla ricerca del suo amore, e la *contemplazione* segreta è quella che opera questa sollecitudine » (*Notte*, lib. I, c. XI).

(2) « Al tempo stesso che i sensi sono immersi nell'aridità e nel vuoto, l'anima sente la voglia e il desiderio di restar sola e in riposo, *senza potersi* fissare in alcuna cosa particolare, *e senza neppure sentirne il bisogno* » (*Notte*, lib. I, c. IX).

12. — Ma a qual grado di possesso aspira essa in questo stato? Riflette ella bene a ciò che vuole?

Se essa ha avuto per qualche tempo l'orazione di quiete, **il desiderio diviene distinto,** e cerca appunto questa orazione, perchè comprende bene che in quella potrebbe tuffarsi nell'atmosfera profumata, dove, senza impaccio di metodi, respirerebbe l'amor divino.

13. — Se, al contrario, l'anima non ha ricevuto ancora questa grazia mistica, il desiderio è più vago intorno all'oggetto, ma la **sofferenza** è **maggiore,** perchè l'anima soffre d'un bisogno non soddisfatto, senza che possa dire proprio di quale. Allora la lettura della vita dei santi fa intravedere un poco quello che si cerca, perchè vi si trovano descritti, almeno in confuso, gli stati elevati d'unione con Dio. Vi si vede infatti che, oltre la *rimembranza* di Dio, v'è un *possesso* di Dio, e perciò l'anima si volge in questa direzione, ma senza giungere ad un' idea ben netta di quello che cerca. Dio solo, che dà questo istinto cieco, sa dov'egli mena.

Il bisogno che fruga queste due specie di anime, fa pensare a quello che agita le rondinelle all' avvicinarsi della cattiva stagione, quando si apparecchiano a cercar lontano un clima migliore. Le più avanzate, cioè quelle che han fatto già il viaggio, se ne rammentano e sanno giusto quel che vogliono, cioè la dilettevole contrada, cantata dalla ballata tedesca:

« Non conosci il bel suol che di porpora ha il ciel?
« Il bel suol che de' rai son più tersi i colori?
« Ove l'aura è più dolce, più lieve l'augel,
« Ove in ogni stagione ha l'ape sempre fiori? ».

Ma le più giovani, che non hanno questa esperienza, vi suppliscono col meraviglioso istinto, che d'improvviso si sveglia in loro; si rivolgono, senza saper perchè, verso la contrada, che mai non han veduta.

V'è purtroppo una differenza tra noi e le rondinelle, perchè esse partono quando par loro opportuno, e noi invece non cambiamo a nostro talento il paese soprannaturale, ma siamo come in gabbia; e però ci gettiamo contro le sbarre della nostra piccola orazione, ma le sbarre resistono. Mio Dio! voi solo potete aprir la porta! Apritela dunque per pietà!

14. — Ho detto che non si ha voglia di cercare Dio per mezzo degli **esercizi antichi**, che non si riprendono se non come un ripiego. Al contrario coloro che si trovano nell'aridità volgare, non hanno che un desiderio, cioè quello di ritornare alla meditazione.

E di qua si vede che anche il *terzo elemento*, come il secondo, è caratteristico d'uno stato, che non si deve confondere con la via ordinaria.

15. — Si può dare un **riassunto** di tutto quel che precede, dicendo: la notte del senso 1° è un semplice sguardo; 2° una aridità; 3° con questo di particolare, che l'anima non trova facilità se non per un ricordo *unico*, cioè quello di Dio; 4° essa ha anche un desiderio *unico*, cioè di possedere maggiormente Dio; infine 5° questa fissazione dell'anima si fa da se stessa.

16. — Il **quarto elemento** riguarda i nostri gusti naturali. Esso è un'azione costante della grazia per distaccar l'anima da tutte le cose sensibili, anche permesse, e dargliene disgusto. La natura si oppone a quest'azione, e ne soffre; e in questa lotta l'anima può propendere da una parte o dall'altra.

Di sopra ho segnalato un caso particolare di quest'azione divina, quando, parlando del bisogno d'unione con Dio, ho detto che non si è portati più a cercare quest'unione per mezzo degli antichi esercizi (**14**). Ed infatti questi contenevano molto di sensibile. Ma ora si tratta d'una azione più vasta, che si stende, anche fuori dell'orazione, a tutte le passioni, a tutte le conoscenze o tendenze sensibili, e cerca di distaccarcene il cuore. Lo stato mistico poi più tardi continuerà quest'opera.

S. Giovanni della Croce descrive a lungo questo lavoro interno, e vi impiega tutto il primo libro della *Salita* e i primi capitoli della *Notte oscura*, percorrendo tutti i nostri appetiti, che egli collega coi sette peccati capitali. E dichiara che questo è un segno da consultarsi, se si vuol giudicare con probabilità, se l'anima si trovi realmente nella notte del senso (1).

---

(1) Ecco questo segno: « L'anima non sente maggior consolazione nelle creature che nelle cose di Dio » (*Notte*, lib. I, c. IX). Parlando della prima notte: « Essa è, scrive, la *privazione* e la *purga di tutti i gusti sensibili* riguardo alle cose esteriori del mondo, sotto il doppio aspetto dei godimenti della carne e di tutto ciò che lusingava la volontà... Dio priva di *tutto ciò che riguarda i sensi*, e questa privazione è una notte per l'anima » (*Salita*, lib. I, c. I). « Chiamiamo notte la privazione del gusto che si può trovare in tutte le *cose sensibili*... Per la privazione della luce, la potenza di vedere resta nella oscurità, *priva di ogni oggetto*, e così può chiamarsi notte per l'anima la mortificazione di tutti gli appetiti, perchè essi si trovano immersi nel vuoto e nell'oscurità per questa sottrazione di ogni soddisfazione creata » (*Salita*, lib. I, c. III).

17. — Ho fatto notare che **l'anima può lottare** contro quest'azione della grazia. In fatti Dio non ci santifica nostro malgrado, e quando egli c'inspira certe tendenze, permette che la natura possa operare in contrario, e lascia a noi la scelta. S. Giovanni della Croce ammette l'esistenza di questa lotta, poichè dichiara che questo lavoro di purga può essere molto lungo, altrimenti sarebbe quasi istantaneo.

Quando così si resiste a questa grazia di distacco dai gusti sensibili, l'esperienza mostra che spesso si può restar lungamente senza accorgersene; ciò che accade alle persone sopraccariche di occupazioni esteriori, che dalla natura stessa son portate a compiacersi del turbinio, e ad immergervisi smodatamente, anche per sfuggire la noia dell'aridità interiore. E questo errore non vien compreso da loro se non più tardi, quando un libro o un direttore esperto le induce a moderarsi, a dedicare una maggior parte della loro attività alla vita spirituale, e a non evitare il loro purgatorio interno.

18. — I quattro elementi suddetti si possono scorgere **per mezzo dell'osservazione**; non già che si vedano manifestamente a capo di un'ora sola d'orazione, ma, se si faccia riflessione sopra parecchie settimane o parecchi mesi, il più delle volte l'osservazione sarà facile.

Buon numero di persone, dopo aver letto le descrizioni date sopra, m'hanno dichiarato di trovarvi l'espressione esatta di ciò che esse avevano provato. Resta dunque stabilito dall'esperienza, che *lo stato d'orazione così descritto esiste* veramente, e non è poi raro.

Ma abbiamo anche un'altra prova di questa esistenza nella testimonianza di S. Giovanni della Croce. Poichè le citazioni riportate mostrano, che tutti i caratteri di questo stato sono indicati da lui e costituiscono appunto quel tutto insieme, che egli chiama notte del senso. Che se alcuno negasse questa prova, interpretando diversamente S. Giovanni della Croce, la prova di esperienza sussisterebbe ancora con tutta la sua forza.

Finalmente l'esistenza di questo stato può indovinarsi *a priori;* giacchè basta ammettere che l'orazione di semplice sguardo verso Dio può essere arida, dolorosa e persistente. Ora questo fatto deve sembrare almeno verosimile.

19. — **Il quinto elemento,** è quello che io chiamerò l'*elemento nascosto*, perchè non si scorge direttamente, come gli altri quattro, ma bisogna *indovinarlo* col ragionamento. Esso consiste in questo: *Dio comincia ad esercitare sull'anima l'azione, che è la caratteristica dell'orazione di quiete, ma lo fa troppo debolmente per averne coscienza.*

Quindi può dirsi che la notte del senso è la quiete allo stato *latente*, o dissimulato; e basterà solo che poi la quiete si rinforzi, e passi allo stato visibile (1).

20. — Perciò un paragone permette di farsi **un concetto del tutto insieme** riguardo allo sviluppo della unione mistica nell'anima (vedi c. VII, **3**). Sia un albero il cui germe resti dapprima nascosto nella terra. Le radici, che esso stende segretamente nell'oscurità, rappresentano la notte del senso. Poi un piccolo gambo fragile esce fuori ed apparisce alla luce, e questo sarebbe la quiete. Diviene poi albero e va crescendo, e rappresenta il matrimonio spirituale, quando si copre di fiori e di frutti, ed è al termine del suo sviluppo (2).

Adesso si vede bene perchè io abbia detto, che la notte del senso è come la frontiera tra l'orazione ordinaria e l'unione mistica. Bisogna infatti annoverarla nella prima, se si sta a quello che si vede, e nella seconda, se si scava sino a quello che sotto vi è nascosto. Perciò essa è un'unione mistica incompleta.

Questo fatto può riepilogarsi dicendo, che la notte del senso merita il nome di *unione sotto-mistica*.

21. — **Prove** dell'esistenza del quinto elemento. Per stabilir questa tesi, abbiamo due sorta d'argomenti. I primi son cavati da S. Giovanni della Croce.

1° Infatti possiamo primieramente esser sicuri che egli ammette un elemento nascosto, perchè, quanto ai primi quattro elementi visibili, ei si contenta di chiamarli « segni », « note » della notte del senso. Dunque questa è distinta da quelli, è qualche cosa più di quelli, ha un disotto.

2° Alla prima notte del senso egli dà il nome di contemplazione infusa (*Notte*, lib. I, c. X); e per cagione di questa qualità, dice egli, « l'anima non deve impensierirsi nel veder le sue potenze ridotte all'inazione » (vedi luogo citato, c. XII). Ed infatti, se fosse altri-

(1) I fisici dimostrano che parimente il calore e l'elettricità sono talvolta allo stato latente, e che allora il tatto non manifesta la loro presenza, che nondimeno è molto reale.

(2) Tra l'orazione ordinaria e la quiete non può esservi altro di intermedio che la contemplazione della notte del senso, perchè possono presentarsi solamente tre casi: o non v'è unione mistica, ed allora è l'orazione volgare; o v'è allo stato latente, ed allora si ha la notte del senso; o infine v'è allo stato manifesto, ed allora si ha lo stato mistico propriamente detto.

menti, chi si trova in questa notte appena differirebbe da chi resta ozioso, mentre invece qui si riceve qualche cosa, sebbene solamente gli effetti ne siano visibili.

Egli dice pure che nelle aridità della notte del senso l' anima riceve « un nutrimento interiore e sostanzioso. Questo nutrimento è come un *principio di contemplazione* oscura, arida, ordinariamente *nascosta* ai sensi, e *impercettibile a colui che la possiede* » (*Notte*, l. I, c. IX).

3° La tesi si deduce anche da varii paralleli sviluppati dal Santo.

Ed infatti quando egli distingue tre notti in vece di due (vedi nota del n. **2**), dice: « Queste tre notti non ne formano *che una*, divisa in tre parti ». Ora la terza, secondo lui, è il matrimonio spirituale, e la seconda è già, come si dirà appresso, lo stato mistico. Dunque la notte del senso è anche essa mistica in qualche modo, almeno in fondo, altrimenti esse non formerebbero una cosa unica, giacchè il Santo si sarebbe guardato bene dal dire che il matrimonio spirituale sia una cosa sola con l'orazione ordinaria.

Lo stesso concetto è espresso dal paragone del fuoco che abbrucia il legno (*Notte*, lib. II, c. IX; e *Viva Fiamma*, str. 1, v. 4); ove fa notare che questo fuoco è *unico*, ma produce successivamente tre effetti differenti: annerire il legno, investirlo di fiamme, trasformarlo. Ora la prima di queste azioni simboleggia appunto la prima notte.

Altrove paragona insieme la notte del senso e quella dello spirito: « Quando il tempo laborioso della purga [del senso] è terminato... *la medesima contemplazione* infiamma lo spirito di divino amore » (*Notte*, lib. I, c. XI).

Dice anche: « La prima notte è la porta e il *principio* dell'altra » (*Notte*, lib. II, c. II); il che suppone che esse siano della medesima natura intima.

Dichiara inoltre che chi si trova nella prima notte in modo ben distinto, è **chiamato** *ordinariamente* **a passare** alla seconda (*Notte*, lib. I, c. IX). Ora ciò si comprende bene, se si ammette che l'*essenziale* della grazia mistica comincia già ad essere ricevuto, perchè il grano è seminato, ed è secondo l' ordine che germogli e metta fuori il gambo (vedi **35**).

22. — L'argomento diretto in favore della tesi si trae dalla spiegazione evidente delle **analogie** profonde, che abbiamo accertato tra la quiete e la notte del senso, e delle quali in caso diverso non si vedrebbe alcuna ragione. E 1° l'una e l' altra è una contemplazione, cioè semplice sguardo; 2° il loro oggetto è il medesimo e molto ristretto; 3° tutte due si producono da se stesse, senza nostra industria, anzi senza che neppure vi pensiamo; 4° escludono gli antichi esercizi d'immaginazione e di ragionamento (ciascuno conforme alla propria dignità); 5° finalmente, quando la quiete è molto debole o per se stessa, o perchè si fa movimento, si vede chiaro che essa non offre quasi più alcuna differenza apprezzabile con la notte del senso; donde si scorge che vi è continuità tra questi due stati.

Se non si ammette la tesi, non solo non si vede più alcuna ragione di queste analogie, ma di più questo stato pare uno dei più bizzarri. A che scopo infatti Dio imporrebbe un pensiero unico, mentre tanti altri sarebbero utili? Perchè mai porre tanti ostacoli agli esercizi antichi, che pure sono eccellenti, per supplirli con una occupazione insufficiente?

Si noti che questo gruppo di analogie non esiste per un'orazione di semplicità di qualunque specie, che perciò non viene riguardata come una parte dell'unione mistica allo stato latente.

23. — Ho descritto la notte del senso come quella che racchiude *sempre* l'elemento nascosto. Ma, mi hanno obiettato, non vi sono qualche volta delle **eccezioni?** Non possono certe anime, rare se si vuole, ricevere questo grado *in un modo incompleto*, ed avere solo i quattro elementi visibili, ma non il principio latente dell' unione mistica di Dio?

Questa opinione è tanto vicina alla mia, che non oserei condannar coloro che la preferissero. Poichè forse S. Giovanni della Croce non ha voluto parlare se non di quello che accade quasi sempre. Quanto poi agli argomenti presi dalla ragione, essi danno semplicemente una grandissima probabilità alla tesi, ma non escludono in un modo assoluto le eccezioni.

24. — Parte storica di questo stato. È chiaro che, prima di S. Giovanni della Croce, migliaia d'anime erano passate per questa contemplazione arida. Ma niuno s'era dato la pena di studiarla; e perciò niuno l'aveva distinta sia dall'aridità ordinaria, sia dagli altri stati mistici vicini. *Non s'indovinava l'elemento nascosto*, che ne fa tutto il pregio, e per conseguenza non le si dava alcuna importanza.

S. Giovanni della Croce fece questa utilissima scoperta, che dobbiamo attribuire insieme e alla sua perspicacia, e all'assistenza dello Spirito Santo. Questa è veramente l'idea importante propria di lui.

§ 2. — Varii particolari sopra la prima notte.

25. — **Sofferenze** che accompagnano questo stato. A ragione san Giovanni della Croce chiama la notte del senso un purgatorio, perchè vi si trovano molte sofferenze. Eccole:

26. — 1° Vi è **la noia**, che discende dal primo elemento, cioè dall'aridità. Le facoltà infatti s'inaspriscono per restar così inoperose, e vorrebbero movimento e varietà, ed invece si trovano continuamente condannate all'immobilità e ad un'occupazione monotona! E sventuratamente questo stato è inevitabile, perchè non si può cambiar l'orazione a proprio talento.

Quando questa prova dura alcuni giorni, è già molto noiosa: ma se si prolunga talvolta a molti anni, allora diviene intollerabile, purchè, s'intende bene, invece di cercar consolazione al di fuori, l'anima si mantenga nel raccoglimento.

27. — **Come rimediare un poco** a questa sofferenza? Servendosi di qualche libro nel tempo dell'orazione, poichè quando la noia è eccessiva, il fare dei piccoli tentativi è già un sollievo, anche quando si fosse già provato che essi riescono ben raramente.

28. — 2° V'è il supplizio delle **distrazioni,** che provengono anch'esse dall'aridità; e qui è più duro che nella quiete, nella quale si ha almeno un certo compenso nel possesso di Dio.

29. — 3° Il terzo elemento è una vera sorgente di sofferenze, perchè esso è la **sete** d'una unione più grande con Dio, e questa sete resta **insoddisfatta.** Vi è in questo tormento qualche cosa di analogo alla pena del danno, che tortura le anime prima che entrino nel cielo.

Chi non è mai uscito dalla via ordinaria, sente poco o nulla questo bisogno doloroso, che riviene senza posa, e perciò tende a farne le meraviglie; ma pure dovrebbe riconoscere, che Dio non dà a tutti le medesime attrattive, e che può molto bene, con una amorosa crudeltà, accendere una gran sete dei beni eterni, ed infondere la nostalgia dell'essenza divina, vera patria delle anime.

Ma qualche volta si fa più che meravigliarsi, perchè si biasima questa disposizione, e si sentenzia che questo dolore è chimerico. « Tutto ciò, si grida con disprezzo, è un lavoro della vostra immaginazione: è un sogno pazzo. Pensate ad altre cose, e voi sarete guarito » (1). — Ma appunto, non si può pensare ad altra cosa. E bisogna rallegrarsene, perchè se, per impossibile, vi si riuscisse, si sarebbe privi d'una grazia grande, cioè del ricordo amoroso di Dio.

30. — 4° Anche il quarto elemento è cagione di sofferenze, perchè la natura geme d'essere combattuta **nei gusti sensibili.** « La prima notte è amara e terribile ai sensi... L'anima è immersa in torrenti di amarezza » (*Notte*, lib. I, c. VIII).

Coloro che sono molto travagliati da Dio in tal modo, si sentono spesso assaliti dalla tristezza, e meravigliati van dicendo che questa tristezza è senza cagione. Ma quanto a quest'ultimo punto s'ingannano, perchè senza dubbio essa non ha una cagione particolare, come per es. un rimprovero o una malattia, ma ne ha una generale, a cui non pongono mente, ed è la seguente. Le altre anime hanno un certo piacere per le loro occupazioni quotidiane, ancorchè siano delle più umili, ed amano di esercitar così le loro facoltà, e sfuggire alle noie dell'inazione. In questo modo le persone del mondo, anche quelle occupate nel modo più futile, evitano la tristezza, come accade dell'operaio tutto intento al suo lavoro. Ma fate che Dio tolga segretamente questo gusto naturale per ogni cosa della terra, senza perciò darne alcuno per le cose del cielo, e voi vedrete le nostre facoltà in uno stato violento, applicate continuamente a ciò che loro dispiace, donde seguirà un'atmosfera di tristezza, cui esse respireranno senza posa.

31. — 5° Chi non è stato istruito dell'esistenza di questa specie d'orazione, **dubita** della bontà di questa via, perchè si dice: « Questo stato è troppo vago per meritare il nome d'orazione, e perciò bisogna cercarne un altro ». — Nulla impedisce di tentare, ma in generale ciò sarebbe inutile, perchè non si può uscir fuori dal suo *deserto*. Bisogna accettare generosamente una tal sorte.

Questo turbamento proviene da un'idea troppo ristretta di quel che dev'essere l'orazione. Essa infatti consiste essenzialmente in un commercio amoroso con Dio; e qui appunto ve n'è uno, sebbene penoso, dal quale può attingersi la forza per operare, purchè non s'impedisca che la grazia spinga alla generosità.

Si dice anche: « Nel tempo consacrato all'orazione non fo quasi

(1) S. Giovanni della Croce: « Si dice a quest'anima: Il vostro stato è l'effetto della melanconia » (*Salita*, prologo).

altra cosa da quel che fo unendomi a Dio nel resto della giornata. Or bene questo non basta ». — Eppure questo basta per voi, e Dio vuole che sia proprio così, o per esercitare la vostra pazienza, o per guidarvi agli stati mistici.

Non v'è nulla di più adatto a calmar queste dubbiezze, quanto il sapere che l'anima si trova in uno stato ben noto e approvato dai maestri della vita spirituale. Ma per questo bisogna istruirsi.

Il rimedio sarebbe quello di confortarsi coi pensieri della fede.

32. — 6° **Il demonio** inasprisce spesso la prova con altre sofferenze, le quali però non son più, come le precedenti, conseguenze *quasi naturali* di questa contemplazione arida. Egli, per es., tormenta con gli scrupoli.

Così ancora, Dio permette che abbiamo delle malattie, o mal esito nelle nostre imprese, o grandi tentazioni, o fastidi da quelli che ci stanno attorno, ecc. (vedi *Notte*, lib. I, c. XIV).

33. — In mezzo a queste sofferenze, la parte superiore dell'anima può gustare **la pace e la gioia.** Ma questo accade solamente alle anime ferventi e molto mortificate, per le quali la croce è divenuta una felicità.

S. Giovanni della Croce dipinge questa disposizione desiderabile, che tuttavia, a quanto pare, difficilmente si trova se non in chi è giunto allo stato mistico. Vi è, dice egli « una *gioia intima*, che l'anima trova *in piena solitudine*, in un'attenzione piena d'amore verso Dio. In questo *beato stato*, la sua memoria, il suo intelletto e la sua volontà non producono alcun [altro] atto, o almeno alcun atto ragionato; le sue potenze *assaporano* in riposo la pace interna d'una *conoscenza generale*, priva di ogni cognizione distinta » (*Salita*, lib. II, c. XIII) (1). Il Santo riconosce che quest'ideale non è attuato presso coloro, i quali ancora non intendono il proprio stato: « L'anima si agita... Il suo turbamento la impedisce di sentire e di apprezzare questa pace interiore e saporita » (*ibid.*). Vedi *ibid.*, c. XIV, XV, XXXII.

34. — **L'utilità** di queste prove è grandissima. Poichè le sofferenze, che si sentono, sono molto meritorie, e il disgusto universale, che Dio inspira pei beni della terra, è un mezzo potente di perfezione.

(1) È bene nondimeno di notare che questo passo comporta due interpretazioni un poco differenti, perchè si può applicare o a quelli la cui contemplazione è per se stessa dolce e tranquilla, o a quelli pei quali è amara, ma che vi sono generosamente rassegnati.

S. Giovanni della Croce, facendo l'elogio di questo stato, va sino a dire: « Invano un principiante si esercita a ben mortificare i suoi atti e le sue passioni; *mai egli non giungerà* ad una intera, anzi neppure *ad una notevole purificazione*, se Dio non l'opera in lui per mezzo della notte oscura » (*Notte*, lib. I, fine del capo VII).

Nondimeno questa asserzione non pare conforme all'esperienza in modo assoluto, perchè ho conosciuto delle anime giunte allo stato mistico, senza esser passate per la notte del senso, ma solo per altre grandi prove ordinate al distacco, e che nel periodo precedente alla quiete avevano provato un'attenzione amorosa verso Dio, che però non avea nulla di amaro e di doloroso.

35. — Qual è **l'esito** di queste prove? In altre parole, chi è nella notte del senso, è sicuro di arrivare presto o tardi allo stato mistico?

S. Giovanni della Croce distingue due casi. Se alcuno non ha la notte del senso che di tanto in tanto, e negl'intervalli ritorna alla meditazione ordinaria, è probabile che, quanto a lui, Iddio si proponga semplicemente di purificarne l'anima, senza volerlo menare più alto.

In caso contrario, il Santo ammette che l'anima *generalmente* sia destinata allo stato mistico, e allora è probabile che essa vi arrivi.

Aggiunge poi il Santo: « Perchè mai i medesimi mezzi non conducono alla stessa meta? Dio solo lo sa » (*Notte*, lib. I, fine del c. IX). Vi è una differenza analoga alla sorte delle semenze, le quali gettate dai venti, le une restano alla superficie della terra e muoiono, le altre penetrano dentro e crescono.

Il fatto si spiega anche meglio, ammettendo che, per eccezione, certe anime non abbiano la notte del senso che allo stato incompleto (**23**), cioè senza l'elemento nascosto, nel qual caso esse non avrebbero ricevuto il minimo germe dello stato mistico, e perciò se questo non si schiude, non può recar meraviglia.

Più grande è la probabilità d'arrivare all'unione mistica, quando questa si è avuta più volte prima di cadere per lungo tempo nella notte del senso, giacchè allora non si saprebbe spiegare come Dio abbia fatto un tal dono per poi ritirarlo definitivamente, a meno che l'anima non sia stata infedele alla grazia.

36. — Conviene animarsi con questi pensieri, per lottare contro la **tentazione di scoramento,** dietro al quale viene il rilassamento. Coloro infatti che, non ostante i loro desiderii, si vedono così in una

aridità prolungata, ne conchiudono che sono abbandonati da Dio per le proprie infedeltà, e spingono l'assurdità sino a darsi a credere che questo abbandono sia perpetuo. La speranza del buon successo li avrebbe sostenuti nella lotta, ma quando essi giungono a credere di potersi dire con ragione: « È chiaro che io non riuscirò a nulla », si perdono affatto di animo, e si lasciano andare facilmente alle frivolezze e alla dissipazione. E siccome questa mancanza di fiducia nella divina bontà, o questo rilassamento, impediscono di meritare la propria liberazione, così Dio si vede obbligato a prolungare questo purgatorio. Per tal modo più si va avanti, e più si è tentati di disperare.

Perciò in tal caso il direttore deve far animo e consolare le persone così provate, e non trattarle da tiepide e negligenti.

37. — Si può prevedere la **durata** della prova? Vi sono certe leggi della Provvidenza o certi segni, che permettano di predire una liberazione prossima?

Sventuratamente no, come dichiara S. Giovanni della Croce: « Quanto al limite del tempo fissato a questa penitenza e a questo digiuno spirituale, *esso è incerto* » (*Notte*, lib. I, c. XIV). Ed aggiunge: « Quanto alle anime generose, realmente chiamate a questo felice e sublime stato dell'unione d'amore [unione trasformante], per quanto rapidamente Dio le conduca, esse tuttavia restano un tempo assai lungo in mezzo all'aridità ».

38. — **Per abbreviare la prova,** bisogna essere attenti a conservare il raccoglimento, e domandar con istanza di esserne liberati. Poichè allora si è chiamati allo stato mistico (**21**); e, quando si ha una vocazione, si *deve* pregare affinchè essa si adempia e senza ritardo (vedi anche c. XXV, **6**). Sventuratamente si sente difficoltà a domandar la guarigione dalla propria aridità, perchè essa paralizza, e intorpidisce per ogni sorta di domande; e di più il demonio da parte sua ne dissuade, desiderando di lasciarvi in questo stato di sofferenze e di tenebre, e, se può, nella tiepidezza e nella dissipazione, giacchè trema che voi passiate all'unione mistica.

39. — **Regole di condotta** per coloro che si trovano nella prima notte. Vi son tre regole da seguire riguardo all'orazione, e sono state date per l'orazione di semplicità (c.II, **60**), di cui questa non è, se si sta alle apparenze, che un caso particolare.

La prima dunque diceva di non farsi violenza per produrre gli atti, pei quali si sente difficoltà o disgusto. Perciò, nella notte del senso, conviene sapersi contentare della contemplazione arida, ossia del pensiero confuso e generale di Dio, con aspirazione dolorosa verso di lui (1).

Chi passa per questa prova, spesso tormenta il suo direttore « affinchè lo ammaestri a fare orazione », che vuol dire: un'orazione di molto lavoro; e s'informa dei nuovi libri, sperando di scoprirvi procedimenti infallibili. Or questi tentativi sono una prova di buona volontà, ma essi non riusciranno, perchè, per riuscire, avrebbero bisogno delle potenze sensibili, mentre l'effetto della notte del *senso* è precisamente quello di paralizzarle. Sicchè non resta altro che rassegnarsi a questo stato d'animo penosissimo, e accettare coraggiosamente un'orazione, il cui fondo è il *riposo nelle sofferenze* (vedi c. XXIV, **58**^{bis}).

È vero che qualcuno sarà spesso assalito da uno scrupolo: « Questa regola, si dirà egli, suppone l'impotenza. Ma la mia è veramente reale? E non potrei io, senza far troppo sforzo, seguire e sviluppare un punto di meditazione? » — E bene voi sperimenterete che no.

E questa è la risposta da darsi a quei direttori, che dicono con qualche fastidio: « Che anima intrigata! Ma fate dunque come fanno tutti gli altri! ». — Certo, non si domanderebbe di meglio, ma non si può. Accettiamo dunque l'azione divina tal quale essa è.

§ 3. — La seconda notte dell'anima.

40. — **Sua natura.** Ciò che S. Giovanni della Croce chiama *seconda notte* dell'anima è il tutto insieme degli stati mistici inferiori al matrimonio spirituale, ma considerati in quanto racchiudono l'oscurità e anche le sofferenze.

Egli la chiama anche *notte dello spirito*. E a ragione, perchè in tutta la serie mistica lo spirito resta « nell'oscurità divina ».

---

(1) S. Giov. della Croce, parlando di questa contemplazione arida, scrive: « Ah! se le anime che si trovano in questo stato... *consentissero* a non occuparsi più che d'una cosa, cioè di affidarsi al Signore, d'abbandonarsi alla sua guida, d'ascoltarlo nell'intimo del loro cuore con una amorosa attenzione, e di ricevere le sue divine lezioni! Allora in questo santo ozio e generale oblio, si sentirebbero meravigliosamente sostenute da questo nutrimento interiore. Ed infatti solo nel riposo più completo, e nel sonno delle potenze dell'anima, questo alimento delizioso produce i suoi effetti » (*Notte*, lib. I, c. IX).

La chiama infine *secondo purgatorio*. È ben vero che nello stato mistico si hanno grandi gioie, ma abbiam veduto che esse vanno frammischiate alle prove (c. XI, **10**).

41. — **L'interpretazione** che ho data del pensiero del Santo, talvolta m'è stata **oppugnata.** M'han detto, per es., che la seconda notte non consiste in altro che in una vista penetrante delle nostre miserie e del nostro niente.

Io credo che non sia proprio così, diversamente il Santo si sarebbe potuto spiegare in qualche modo. In un altro capitolo discuterò sul modo, a parer mio inesatto, con cui certi autori hanno inteso il pensiero del Santo (cap. XXXI, § 6).

Ma non ci meravigliamo di queste differenze tra commentatori, giacchè il Santo non si è curato di procedere rigorosamente per definizioni adeguate. E così, quando uno stato racchiude parecchi elementi, talvolta non li indica che qua e là, riunendoli ad un altro concetto, per es. ad un insegnamento ascetico; e perciò non li raggruppa se non imperfettamente. Per questo, nel citarlo, ho dovuto prendere i testi da luoghi molto differenti. Si comprende dunque, come, con questo modo di compilazione, i commentatori possano tralasciare certe frasi essenziali, senza scorgerne l'importanza.

42. — Ecco, per es., alcune citazioni che giustificano il mio modo d'intendere la seconda notte.

1° « Questa [seconda] notte oscura è un influsso di Dio sopra l'anima... I teologi le danno il nome di *contemplazione infusa* o *teologia mistica* » (*Notte*, lib. II, c. V). Questo testo solo basterebbe a stabilir la mia tesi.

Il Santo aggiunge: « L'anima resta *passiva*, limitandosi ad aspettare amorosamente il Signore, ad ascoltarlo, a ricevere i suoi lumi, *senza cercar di comprendere* come si produca questa *contemplazione infusa*... Il lume celeste della contemplazione... getta l'anima nelle tenebre spirituali, perchè la sua chiarezza sorpassa le forze intellettuali dell'anima, e paralizza il suo *modo naturale di comprendere*. Perciò S. Dionigi e gli altri teologi mistici chiamano questa *contemplazione infusa* un raggio di tenebre, nominandola così riguardo all'anima, che non è ancora purificata e illustrata » (*ibid.*).

Vedi alcuni passi analoghi: *Notte*, lib. II, c. XVII; *Salita*, lib. II, c. VIII; *Cant.*, str. 27, 29.

2° « La notte dello spirito... è detta via illuminativa, o via di *contemplazione infusa*. Dio, da se stesso, alimenta l'anima e la sostenta, *senza che essa vi cooperi* in alcun modo con atti discorsivi » (*Notte*, lib. I, c. XIV).

Il Santo ripete che questa notte contiene una contemplazione; ed ora indica ciò che, per lui, è sinonimo di quest' ultima voce: « La teologia mistica è la conoscenza *misteriosa* e soprannaturale di Dio, che le persone spirituali chiamano contemplazione » (*Cant.*, str. 27).

3° Dipingendo l'anima che ha sostenuta la notte del senso, il Santo soggiunge: « Allora Dio *medesimo* sostituirà alle antiche vesti dell'anima vesti *nuove*, e togliendole l'intelligenza dell'uomo vecchio, le darà intorno alla sua essenza *un conoscimento nuovo, attinto in lui stesso*... e un amore nuovo, pel quale essa amerà Dio in Dio » (*Salita*, lib. I, c. V).

4° « L'anima sembra dire: sono uscita di me stessa [durante la prima notte], nella povertà e nello spogliamento di qualunque pensiero umano, cioè fra mezzo alle tenebre del mio intelletto, alle angosce della mia volontà, all'affanno e agli sforzi della mia memoria... Ho rinunziato al mio modo di concepir le cose basso e imperfetto, al mio debole e *miserabile modo d'amare Dio e di gustarlo*... Ho abbandonato questi vili procedimenti per essere *elevata ad operazioni e comunicazioni affatto divine*. In altre parole, il mio intelletto, di umano che era, *è divenuto interamente divino*... Esso non ha più la capacità debole e limitata che aveva prima... La mia volontà è uscita di se stessa *per essere divinizzata*... Tutte le forze e le affezioni dell'anima mia son rinnovate e come *perdute nelle delizie della Divinità* » (*Notte*, lib. II, c. IV).

5° Confrontando le due notti, il Santo qualifica così la seconda: « Vi si accende nello spirito un fuoco d'amore accompagnato da una maniera propria di *sentire Dio;* ei s'indovina (*barrunto* (1)), sebbene l'intelletto sia nell'oscurità e non distingua nulla di particolare... L'anima non concorre a questo amore che in modo *passivo*, perchè esso è infuso soprannaturalmente. Questo amore è già un *primo grado* dell'*unione perfettissima* [il matrimonio spirituale], e partecipa in una certa misura della sua proprietà di essere *piuttosto opera di Dio* che

(1) Voce spagnola che vale *congettura*. — (*N. d. T.*)

dell'anima. La cooperazione di questa consiste nel dare un *semplice* e amoroso *consenso* » (*Notte*, lib. II, c. XI).

6° Il Santo dice che le estasi appartengono a questo periodo, e diminuiscono definitivamente verso la fine di esso (*Notte*, lib. II, c. I).

7° Abbiamo provato precedentemente che la prima notte appartiene già allo stato mistico, sebbene inconsapevole (**19**). Dunque anche la seconda notte, che è lo svolgimento della prima, deve appartenere allo stato mistico, e in un grado più inoltrato, che non può essere se non lo stato consapevole.

8° Quando si dà uno sguardo generale alle regole di condotta date dal Santo per la seconda notte, si vede che esse si riepilogano in questo: accettare che lo *spirito* si elevi ad un modo *nuovo* e più alto di operazione, come appunto per la prima notte esse si riducono ad *accettare* che il *senso*, cioè le facoltà sensitive, cessino d'operare.

9° Finalmente si ricava da tutto il libro II della *Notte oscura* che il matrimonio spirituale è il termine di questa seconda notte. Ora questo non si avvera che per gli stati mistici. Il medesimo concetto è indicato dal titolo del primo trattato: *Salita del Carmelo*, la cui ascensione ha per meta la sommità, la quale secondo il Santo è l'*unione compiuta* (*Salita*, Preliminari, e lib. I, c. XIII). Vedi anche il sunto delle due notti nella *Viva Fiamma*, str. 3, v. 3, § 5 e 6; e str. 1, v. 4.

§ 4. — Questione di terminologia.

43. — Significato della parola fede secondo S. Giovanni della Croce. Il Santo dice spesso che si arriva all'unione compiuta pel cammino della fede. Significa forse questo che la contemplazione mistica sia semplicemente una conoscenza di fede? Con ciò parrebbe insinuarsi che essa non è sperimentale.

Tutto dipende dal significato più o meno largo che si dà alla parola fede. Poichè nel senso largo è qualunque cognizione soprannaturale inferiore alla visione beatifica. Ma tra la fede presa in un senso più ristretto e la visione intuitiva, vi è una cosa di mezzo, cioè la *scienza infusa* che si dice anche la *fede illustrata* per mezzo di un dono dello Spirito Santo. La fede nel significato stretto crede solo sopra la testimonianza d'un altro, cioè di Dio; ma la scienza infusa va più avanti, perchè comincia a far vedere con più o meno di chiarezza. Ora la contemplaziona mistica è un atto di scienza infusa.

S. Giovanni della Croce adunque prende la parola fede nel primo significato, cioè nel largo (1), e in questo senso egli può dire che la contemplazione mistica è nel dominio e nei confini della fede.

Ma il significato usuale è il secondo (2); ed è perciò da temere che i lettori intendano nel loro significato abituale quello che il Santo dice nel suo. Così facevano i quietisti, trovando il proprio vantaggio in questa interpretazione falsa, che pareva non dare importanza se non alla loro orazione semplificata, cui essi qualificavano come *fede nuda* (3), procurando così di far confondere la contemplazione mistica con l'acquisita, della quale sola facevano conto.

44. — Ma anche prendendo la parola fede nel suo significato stretto, è sempre vero che, per alcuni caratteri, la fede e la contemplazione mistica hanno grandi somiglianze. Ed infatti 1° ambedue provengono da un lume soprannaturale; 2° tutte due sono più elevate della ragione; 3° esse sono oscure; 4° finalmente la contemplazione si aggira intorno alle materie della fede, essendo nell'ordine della fede.

---

(1) Dappertutto ciò si ricava dal contesto. Ecco, tra le altre, una definizione, che non si applica alla fede presa nel senso stretto: « Non cercate mai di contentarvi di ciò che voi comprendete di Dio, ma nutritevi piuttosto di quello che non intendete in lui... Questo è veramente *cercarlo per mezzo della fede* » (*Cant.*, str. 1, v. 1).

(2) Il cardinal Bona prende la parola fede nel senso usuale, quando scrive dell'alta contemplazione: « Questa visione è qualche cosa *di mezzo* tra la conoscenza oscura che si ha quaggiù per mezzo della fede, e la conoscenza chiara data dal lume della gloria nella patria celeste » (*De discretione spir.*, c. XVIII, n. 5).

(3) Questa parola può avere un significato ortodosso, ma spesso si è trascurato di definirla o, ciò che torna lo stesso, di dire a che cosa si oppone.

CAPITOLO XVI.

NUOVI PARTICOLARI SOPRA LA QUIETE (PRIMA SOSTA O GRADO DELL'UNIONE MISTICA).

1. — Richiamiamo la sua **definizione.** La quiete è l'unione mistica, quando l'azione divina è ancora troppo debole da impedire le distrazioni (c. III, **8**).

Essa vien detta da S. Teresa *seconda acqua celeste* (*Vita*, c. XIV, XV), *quarta mansione del Castello* interiore e *gusto di Dio* (*Castello*, 4, c. II).

Non debbo qui descrivere questo stato nel tutto insieme, avendo già fatto implicitamente questo lavoro, quando precedentemente ho indicato per qualunque unione mistica i diversi caratteri, che s'applicano anche alla quiete, come a caso particolare, e solamente sono meno appariscenti in essa che nei gradi più alti d'orazione. Non rimane dunque se non esporre alcuni particolari propri di questo stato.

§ 1. — Sue vicende successive.

2. — Ecco l'**ordine** che Dio pare seguire *generalmente* per le prime grazie mistiche (1).

3. — 1° **A principio,** l'orazione di quiete non si dà il più delle volte che di tanto in tanto, e solamente per alcuni minuti: per esempio, per lo spazio d'un'*Ave Maria* (e lo stesso avviene nell'unione piena), come accadde a S. Teresa, quando aveva vent'anni (*Vita*, c. IV, VI).

Allora questa grazia sopravviene subitamente e quando non vi si pensa. All'improvviso una persona è sorpresa da un raccoglimento insolito, di cui si accorge assai bene: è invasa da un'ondata divina, che la penetra, e resta immobile in questa dolce impressione; poi

(1) Tra le ricerche a fare sopra la mistica, quella quanto alla durata e al modo di sviluppo dei *gradi* fissati da Dio sarebbe una delle più importanti.

tutto svanisce parimente in un subito. I principianti ne fanno le meraviglie, perchè si sentono prendere da un'azione, della quale non distinguono interamente la natura, ma pure si lasciano portare da questa corrente, perchè si accorgono a prima vista che questa è un'occupazione pia, e rimettono ad altro tempo la cura di esaminarla più da vicino.

Ad altre persone invece pare che queste grazie sian venute a poco a poco e insensibilmente.

4. — 2° **Tempo** in cui questa grazia comincia ad apparire. Il tempo è generalmente quando si è già arrivati allo stato d'orazione che le è vicino, cioè all'orazione di semplicità, o, meglio, alla notte del senso, da cui allora si ricade il più delle volte in quest'ultimo stato quando non si sente la quiete (1). Accade spesso verso questo spazio di cominciamento, ora prima, ora dopo, che l'orazione di semplicità diventa arida (2). (Vedi c. II, **21**.)

5. — 3° **Cessazione** o **diminuzione.** Uno stato d'orazione non è uno stato definitivo, che escluda ogni ritorno indietro, ma talvolta, dopo alcune grazie mistiche, Dio le interrompe per lungo tempo, e anche per molti anni. E questo caso avvenne a S. Teresa, che ebbe da diciotto a venti anni d'interruzione quasi completa (*Vita*, c. VIII, XXIII). Questo qualche volta (ma non sempre) è un castigo delle nostre infedeltà, giacchè Dio vuole che se vogliamo continuare a ricevere i suoi favori, rinunziamo ad una quantità di frivolezze, e che entriamo risolutamente nella via della croce.

Forse vuole anche mettere a prova la fiducia che noi abbiamo nella sua bontà. Il demonio infatti ci dice piano: « A che pro fare orazione? Tu sei rigettato, e non ricupererai più i beni perduti ». Dio invece vuole che noi speriamo contro ogni speranza, come Abramo.

6. — 4° Finalmente viene spesso un tempo, in cui la quiete non solo è frequentissima, ma **abituale nell'orazione;** ed essa si ha *come* per uno stato abituale, e quasi a proprio talento (3). (Vedi S. Giovanni della Croce, *Salita*, lib. II, c. XV.)

(1) Parimente si può domandare che orazione abbiano gli estatici, fuori delle loro estasi. Non si hanno informazioni bastanti per rispondere con sicurezza.

(2) Due persone m'han detto che la loro orazione di semplicità era restata sempre consolante, prima d'arrivare ad una quiete frequente. Ma una di esse, almeno, era passata per altre prove abbastanza scabre.

(3) Dico « *quasi* a proprio talento », per far capire che questa facilità non è contraria alla definizione delle grazie mistiche (c. I, **1**). Ed infatti anche qui resta vero, che

In tal caso, ed è lo stesso fuori dell'orazione, *ogni volta che si presenta il pensiero di Dio*, per es. in una conversazione, ciò basta perchè uno sia colto dall'azione divina; e se questa allora è forte, uno si trova impacciato nella sua occupazione, ma il più delle volte tutto svanisce rapidamente. Altre volte l'operazione divina ha come un influenza sorda, che si prolunga in mezzo agli affari esterni.

Anche quando uno è arrivato a questo punto, non è sicuro di esser chiamato a salire più alto.

7. — Alternative d'intensità. Quando si è così arrivati al *tempo* della quiete abituale, non si vive per questo nell'abbondanza senza interruzione, ma lo stato mistico ora vi sopravviene con molta forza, ed ora è debole, per modo che si passa la vita tra una serie di alternative di ricchezza e di mezza povertà.

Anche qui vi sono talvolta dei veri ritorni indietro. La quiete cessa d'essere abituale, e ridiviene breve o rara.

§ 2. — Come può discernere il direttore se una persona abbia avuto la quiete?

8. — In più modi può avvenire che il direttore abbia a **farsi la seguente questione:** La tal persona ha avuto l'unione mistica?

Alcune volte essa ha avuto qualche timore vedendo il silenzio e il riposo della sua orazione, prendendoli per oziosità, ed allora viene a proposito sapere se questa sia quiete, ovvero orazione di semplicità. Altre volte certi particolari sembrano indicare esservi stato qualche cosa di straordinario, e la persona stessa lo sente in modo confuso, e vorrebbe essere illuminata intorno a questo.

9. — Posto che sia sembrato utile d'investigare per venire a questo discernimento, bisogna valersi d'**interrogazioni.** Che si dovrà dunque domandare?

Il metodo più naturale e più ragionevole è quello di cercare se l'orazione abbia tutti i caratteri dell'unione mistica, senza dimenticarne uno solo. Questi caratteri sono stati riferiti di sopra in numero di dodici (c. VII, **1**); e non v'è altro da fare che percorrere quel catalogo, rileggendo a ciascun titolo qualcuna delle sue dichiarazioni. Ma si abbia cura che la questione non si faccia in modo da dettare, per dir così, la risposta. Conviene anche diffidare delle risposte date per sì o no, perchè facilmente avverrebbe che esse fossero date alla leggera e senza riflessione.

Per altra parte chi non voglia assoggettarsi così ad interrogare secondo un catalogo preparato prima e coordinato con cura, si esporrà a commettere delle dimenticanze, e in conseguenza, a non giungere che ad una luce incompleta. Un medico, per far la diagnosi d'una malattia, non si contenta di due o tre domande lasciate all'inspirazione del momento.

10. — In questo interrogatorio v'è una **precauzione** da prendere riguardo ai due caratteri fondamentali. Bisogna, almeno al principio, attenuare il primo, e non domandare alla persona se abbia *realmente* sentito la presenza di Dio, poichè l'idea di questa grazia pare troppo ardita ad un principiante, e però si troverebbero dubbi ed obiezioni. Basta dunque di sapere se esso *pensava* a Dio o alla presenza di lui, e se il fondo della sua occupazione era di essere unito a lui e di starsene raccolto. Si rimetterà poi a più tardi un esame più preciso.

Lo stesso si dica del secondo carattere, interrogando solo strettamente conforme alle parole della tesi (c. VI, **5**), cioè evitando i termini di sensi spirituali e di tocco spirituale, ai quali il principiante non ha riflettuto abbastanza.

Io non mi sono astretto io stesso a queste precauzioni, quando ho esposto i due caratteri fondamentali, perchè lo scopo del direttore è interamente differente dal mio. Ed infatti a lui non si domanda, come a me, di dichiarare esattamente una dottrina, ma di profittare delle informazioni personali; nè si tratta di scandagliare la natura intima dello stato mistico, ma di dar giudizio di qualcuno. Perciò è cosa saggia, almeno al principio, di limitarsi ai dati, che la persona diretta può fornire con certezza e senza esitazione.

11. — I dieci caratteri di seconda specie danno negli occhi; e la persona li **riconoscerà senza stento,** se il suo stato abbia avuto qualche importanza.

Ed in fatti, sebbene questi dieci caratteri siano soprannaturali nella loro cagione, tuttavia essi sono d'ordine comune considerati in se stessi, e perciò più facili a riconoscersi dalla nostra intelligenza. Quasi tutti si riducono all'*esclusione di certi atti naturali*, per es. all'esclusione

---

la nostra volontà non produce *direttamente* lo stato mistico, ma si contenta di metterci in orazione; e Dio fa il resto. Egli si compiace di stabilire che certe condizioni siano bastanti, perchè egli si degni di operare, e noi ci limitiamo ad adempire queste condizioni.

delle immagini sensibili, o del movimento fisico, o del discorso, o della facilità di analizzare il proprio stato, ecc.; e siccome gli atti di questo genere sono ben conosciuti prima, così la loro assenza si riconosce senza sforzo.

Ma pei due caratteri fondamentali la cosa è differente, perchè essi non si riducono già ad esclusioni, ma sono cose che si ricevono positivamente, e sono d'ordine soprannaturale, e quindi è necessario che Dio doni un nuovo lume per discernerli bene.

12. — Questo metodo è **facilissimo** pel direttore, che non deve andar vagando a caso, ed aprirsi egli stesso un passaggio in paese sconosciuto. E lo stesso è per la persona diretta, che per rispondere chiaramente e esattamente, non ha bisogno d'alcuna preparazione, e d'alcun previo esame. Ma la cosa invece sarebbe ben diversa se, invece di domandarle una risposta a questioni precise, si esigesse da lei una relazione sopra la sua vita spirituale, perchè si stancherebbe a cercar le idee e le parole, il più delle volte con pericolo di non trovare che espressioni vaghe e insufficienti.

13. — **Obiezione.** Quando una persona vi descrive lo stato mistico, che crede in buona fede d'avere avuto, ed usa termini esattissimi, si può creder sempre che essa non ripeta semplicemente le parole lette nei libri mistici, e non reciti senza capire?

Rispondo che non si possono veramente ripetere tante cose difficili senza pericolo di contraddirsi e di divagare. Trattando per qualche tempo con una persona (supposta di buona fede), un uomo esperto saprà ben distinguere, se essa abbia realmente avuto ciò che racconta, perchè vi sono mille sfumature che non s'inventano. Nondimeno una persona ignorante può ingannarvisi.

L'obiezione proverebbe ugualmente bene che i medici non possono mai fidarsi di ciò che dicon loro i malati. E non potrebbero infatti ripetere le frasi lette nei giornali o negli annunzi dei farmacisti?

14. — Spesso il **caso** esaminato dal direttore sarà **dubbio** (1),

(1) Da questa incertezza si è messa fuori qualche volta l'obiezione seguente: I caratteri attribuiti allo stato mistico sono insufficienti a distinguerlo dall'orazione ordinaria. — Essi sono sufficienti, se si considerano in se stessi, come, per es., percepire è altra cosa da concepire. Ma praticamente essi possono essere così oscuri, che non si discernano bene. Questo inconveniente è inevitabile, perchè non vi sono sempre salti troppo bruschi tra l'orazione ordinaria e lo stato mistico. Si resta perciò esitanti alla vista di certi passaggi quasi insensibili. Al modo stesso i medici han potuto determinar chiaramente i caratteri propri di certe malattie, che sono perciò distinte speculativamente e scientificamente da qualunque altra. Ma nella pratica essi si trovano imbarazzati, perchè questi caratteri sono appena visibili. Nè si può esigere dalla scienza medica che la cosa sia diversamente.

come accade quando i caratteri differenti dell'unione mistica non si sono manifestati molto chiaramente, o anche quando il direttore s'incontra con una persona non istruita in queste cose, che non sappia osservare i fatti con calma e precisione, e non conosca o non indovini i termini esatti da usare. Spesso anche le risposte contengono contraddizioni. Inutilmente, per aiutare tali persone, vengono interrogate, perchè esse intendono a rovescio, o, per l'emozione, rispondono quasi a caso.

15. — In questi casi dubbi bisogna non ostinarsi a domandare, ma **attendere** con calma, qualche volta anche molto a lungo, giacchè v'è un solo punto, che conviene determinare: la persona ha trapassato la via della meditazione? Saperne di più sarebbe utile, ma non è necessario. E infatti, se il direttore si mette a fare questa ricerca, lo fa principalmente per sciogliere due problemi pratici, cioè: 1° Si deve permettere a questa persona di seguir la sua via? 2° Le si deve permettere di esimersi da certi esercizi di devozione?

Ora, per rispondere alla prima questione, non è necessario far distinguere tra quiete e orazione di semplicità, perchè nei due casi si accerteranno le stesse cose, cioè: 1° che l'occupazione è buona in se stessa e santa; 2° che si ha per essa facilità od anche attrattiva; 3° che essa è utile (c. II, **53**).

16. — Quanto alla **seconda questione,** di sapere cioè se convenga omettere la tale preghiera vocale, il tale esercizio di pietà, basterà domandare alla persona per qual motivo desideri di lasciarlo. Lo fa per capriccio? per singolarità? ovvero sente una vera difficoltà?

In quest'ultimo caso le si darà come norma il non farsi violenza. E il direttore porrà ogni sua premura principalmente nel rassicurare le anime, alle quali queste nuove vie cagionano timore.

17. — Con argomenti affatto simili si vedrebbe che, anche se il direttore o la persona stessa **credessero a torto** che l'orazione abbia oltrepassato quella di semplicità, questa illusione non avrebbe alcun inconveniente pratico.

Vedremo però che non sarebbe lo stesso quanto all'illusione, che consistesse nel credere a torto che si fossero avute delle rivelazioni.

Parimente se alcuno ha avuta l'orazione straordinaria, importa poco che creda d'essere giunto all'unione piena, quando è semplicemente nella quiete.

18. — Se il direttore ha riconosciuta in una persona l'orazione straordinaria, deve egli **nasconderle la sua opinione,** per mantenerla nell'umiltà?

Egli deve almeno illuminarla abbastanza per indicarle la vera condotta da seguire, e per dissipare i suoi timori. Io preferirei anche che egli operasse più francamente, e che le desse a leggere qualche libro, nel quale lo stato fosse ben descritto. Poichè per conservare nell'umiltà una persona che non ha oltrepassata la quiete, v'è un mezzo molto semplice: invece di tentare di persuaderla, che essa non ha avuto nulla di straordinario (giacchè per questo converrebbe supporre in essa troppa ingenuità), basterà dichiararle come il suo grado sia ben poca cosa in confronto di quelli, a cui sono elevate altre anime. E con ciò non si dirà che la verità.

19. — Dal canto suo la persona che si crede favorita fa bene di **cercare la luce** quanto al suo stato, perchè questo è il mezzo di evitare false norme di condotta, e di cooperare all'azione divina. Ma bisogna evitare di esaminarsi troppo, perchè riflettendo molto sopra se stessi, non si giunge a veder più chiaro il proprio stato, e non si fa altro che turbarsi inutilmente.

20. — **Grado di certezza.** Suppongo che la persona esaminata sia tenuta per abbastanza seria, affinchè il direttore possa fidarsi delle sue risposte, perchè, se invece essa fosse credula, e mal equilibrata, l'esame sarebbe quasi inutile, e tutto ciò che essa dicesse avrebbe poco valore. È facile però d'essere informati prima intorno a questo, perchè tali difetti si mostrano in molte occasioni.

Suppongo inoltre che l'orazione che si esamina mostri molto chiaramente tutti i caratteri suddetti. E bene dico che *allora si può essere moralmente certi che si tratta di unione mistica.*

Ed in fatti si potrebbe solo temere che vi fosse una contraffazione del demonio o del nostro proprio spirito. Mostriamo dunque che questo doppio timore sarebbe senza fondamento.

21. — E primieramente, il **demonio** non può imitare lo stato mistico. Tale è la dottrina di S. Teresa e di S. Giovanni della Croce. Vedi le citazioni (n. **40**).

Infatti, in prima vi è un carattere, cui il demonio si guarderebbe bene dall'imitare, almeno con verità, cioè l'impulso alle virtù. In secondo luogo, il fondo stesso di questa orazione sorpassa il suo potere, mentre invece ha luogo il contrario quanto alle rivelazioni e alle visioni, almeno quanto a quelle che non sono puramente intellettuali. Poichè, secondo la dottrina scolastica, gli angeli buoni o cattivi non possono operare direttamente nè sopra il nostro intelletto, nè sopra la nostra volontà, ma solamente sopra le facoltà inferiori, quali sono l'immaginazione e la sensibilità, ed anche questo lo fanno intramettendovi un corpo (1). Il demonio, dunque, come il buon angelo, può eccitare immagini sensibili, siccome anche piacere ed emozioni del medesimo ordine. Ma gli autori mistici dichiarano che questo scotimento delle facoltà inferiori è impotente a dare la conoscenza mistica di Dio e l'unione corrispondente.

22. — E neppure può esservi contraffazione proveniente dal **nostro spirito proprio.** Poichè la vera contemplazione mistica ha un tutto di caratteri, che noi non riprodurremo mai a nostro piacere, perchè l'imitazione sarebbe tanto grossolana, che darebbe nell'occhio. E perciò gli scrittori non hanno mai pensato a segnalare questo pericolo come possibile, mentre fanno il contrario per le rivelazioni. Nel resto vi ha sempre una circostanza che potrà rassicurare il direttore, e il penitente stesso; vi sono cioè gli stupori che questi sente per la sua orazione, le sue obiezioni, le sue difficoltà. Il suo pensiero costante può riepilogarsi così: « Non avrei mai immaginato che le cose andassero così; sarebbe meglio in altro modo ». Se invece questo stato fosse prodotto dal suo spirito, converrebbe a capello con le sue idee preconcette in luogo di molestarle, nè egli domanderebbe continuamente che gli si dichiarasse l'opera sua, ma la troverebbe molto chiara.

23. — **L'immaginazione** specialmente è impotente a imitare l'unione mistica, perchè essa può rappresentare solamente immagini sensibili, mentre invece avviene tutto l'opposto nello stato, di cui trattiamo. Ma di più le persone, nelle quali domina questa facoltà, non hanno alcuna tendenza a questa unione, ed invece sono attirate dalle apparizioni di nostro Signore o dei santi, e dalle conversazioni con

(1) S. Tommaso (I, q. CXI, a. 3 ad 3) e Suarez (*De Angelis*, l. VI, c. XVI, n. 10, 12) dicono che, per insinuarci i pensieri e i sentimenti, essi si servono unicamente « del fluido nervoso e degli umori (*spiritus et humores*) ». E per la stessa via gli spiriti angelici fanno l'operazione inversa, che consiste nell'indovinare i nostri pensieri.

loro. E perciò in una orazione priva d'immagini e di discorsi esse non sentirebbero che noia. In breve chi ha grande immaginazione tende naturalmente e fortemente a dar pascolo all'immaginazione, e non a condannarla al digiuno.

§ 3. — Alcuni altri fatti d'osservazione.

24. — Il **sonno naturale** purtroppo può sorprenderci nell'orazione di quiete; e vi sono molto esposte certe persone stanche durante gli esercizi del mattino o della sera.

Si può avere anche un mezzo sonno nelle condizioni seguenti. Siavi una persona che nella notte soffra d'insonnia: essa è allora in uno stato d'assopimento, intermedio tra la lucidità della veglia e il sonno, quindi ora essa si ridesta di più, ed ora giunge a dormire, per riprendere di nuovo alquanto di conoscenza. Ora se, durante questo tempo, si fosse allo stato naturale, accadrebbe che l'immaginazione ora se ne andrebbe attorno a capriccio, ed ora si ostinerebbe a richiamarci a memoria un affare che ci ha preoccupati. Ma se la persona ha la quiete *ogni volta che pensa a Dio*, spesso questa orazione surroga, in parte, le divagazioni dell'immaginazione, ed allora questo non è uno stato speciale d'orazione, ma la mescolanza di due stati, di cui l'uno è naturale cioè l'assopimento, l'altro soprannaturale.

25. — Al contrario l'estasi e gli stati vicini hanno tanto di forza da bastare a *respingere* affatto il sonno, almeno per alcune ore? — Così suppongo; ma in questo noi dobbiamo limitarci a semplici probabilità.

Immagino anzi che l'estasi possa fare anche di più, e *supplire* il sonno, in una forte misura, senza che il corpo ne senta alcun danno, di modo che, durante il giorno, esso non senta nè più, nè meno stanchezza come se, durante la notte, si fosse trovato nello stato naturale. E questo spiegherebbe perchè alcuni santi potessero, senza esserne sfiniti, passare come S. Francesco Saverio gran parte della notte in preghiera. S. Pietro d'Alcantara, come dice S. Teresa, passò quarant'anni senza dormire più d'un'ora e mezzo per notte (*Vita*, c. XXVII).

26. — **Doni aggiunti alla quiete.** Ho già indicato che, in questa

orazione, la stretta unitiva può innalzarsi sino all'*abbraccio spirituale*, e che a momenti l'anima è come invasa da un *diletto vivissimo* (c. XI, **5**).

27. — Può anche sopravvenire una terza grazia, poichè si comincia, sebbene molto debolmente, ad avere una **certa vista di Dio.** Egli infatti non si raggiunge più solamente per mezzo di un tocco interno, ma pare che si produca nell'anima un nuovo modo di operare, che rassomiglia ad uno sguardo, il quale è rivolto a qualche cosa esterna, sottile, misteriosa, immensa, che può paragonarsi ad una atmosfera nebbiosa e luminosa (1). Ma si sente che questa luce non è materiale, e che questo spazio non è quello in cui trovansi i corpi. Se essa è debole, non si vede che innanzi a sè e verso l'alto; altrimenti essa vi circonda da ogni parte, e la sua vista è uniforme in tutte le direzioni (2). Inutilmente si tenterebbe di analizzare questa sensazione, per meglio intenderla, perchè non vi si scoprirebbe nulla di più.

Ma al tempo stesso ella produce un gran piacere, senza che si possa dire perchè.

Essa non cagiona quasi nessun legamento, e non è impacciata dal camminare e dagli altri movimenti esterni. In questo differisce dal tocco mistico.

28. — Qualche volta questa manifestazione **si eleva un poco più**, e si sente in questa immensità un essere maestoso, che vi riempie di timore o d'amore. Si sente qualche volta persino il suo sguardo.

Pare che S. Teresa abbia fatto allusione a queste *vedute anticipate* nel c. XVII della sua *Vita*, ove parla d'una specie d'unione mistica, che ha i due caratteri seguenti: 1° « L'intelletto, cessando di discorrere, resta assorbito nel godimento e nella *contemplazione di Dio*. Egli scuopre allora *tante meraviglie*, che, facendogli l'una perdere di vista l'altra, non può trattenersi in alcuna in particolare ed è incapace di farne conoscere alcuna cosa ». Egli dunque vede alcuni at-

---

(1) Questa non si deve confondere con la nebbia, di cui ho parlato al c. XIII, **4**, e che fa impressione sugli occhi del corpo.

(2) S. Alfonso Rodriguez faceva senza dubbio allusione a questa circostanza là dove scriveva: « Gli occhi del corpo vedono quello che è dinanzi ad essi, non quello che è dietro; ma gli occhi dell'anima, che è spirito, vedono non solamente ciò che è dinanzi, ma anche ciò che è dietro, a dritta e a sinistra. Perciò l'anima che è *rinchiusa in mezzo a Dio*, gode di Dio, lo vede e lo conosce da tutte le parti per mezzo di questa viva luce, che Dio le comunica per *vederlo* e *gustarlo*. Ma essa non lo comprende, perchè egli solo si comprende » (*Vita* del Santo secondo le sue memorie. Ediz. Retaux, 1890, n. 12).

tributi divini; 2° questo stato, sebbene « assorbente » si collega con la quiete, giacchè la Santa dice, che esso è inferiore all'unione piena (che aveva descritta precedentemente), e conferma questo apprezzamento coll'aggiungere che vi si soffrono distrazioni.

29. — Si è detto (c. v, **13**) che la quiete fa sentire Dio come presente all'anima, ma nel caso particolare di cui trattiamo, Dio si manifesta al tempo stesso come **presente al di fuori**, che anzi, se questa chiarezza è forte, e diviene un abisso di luce e attraente, allora l'anima, invece di ripiegarsi sopra se stessa per godere di Dio, vorrebbe slanciarsi lungi dal corpo, per perdersi in questo nembo spirituale, e trovare più pienamente colui che vi si nasconde. Negli estatici questa tendenza al di fuori si manifesta spesso a loro insaputa dai loro gesti ed atteggiamenti, avendo essi gli occhi e le braccia sollevate verso il cielo.

Insomma, l'impressione esteriore non forma il fondo della quiete, ma non fa che aggiungervisi qualche volta.

30. — Questa vista, sebbene sia affatto intellettuale, tuttavia non mi pare separata da un **atto d'immaginazione concomitante.** L'immaginazione, che ha bisogno d'operare, cerca d'imitare l'impressione intellettuale rappresentando uno spazio luminoso: essa dà un minimum di rappresentazione. Ed ecco quel che mi prova la sua esistenza: molte persone m'han detto: « Io vedo come un'atmosfera biancastra »: ora parlare di colore, è lo stesso che indicare un elemento che appartiene ad una facoltà sensibile. Parimente m'han detto, che la vedevano dinanzi a sè: ma questa localizzazione dell'essere divino suppone un concorso dell'immaginazione.

Non bisogna tuttavia arrivare a credere che qui l'immaginazione faccia tutto, e che si sia perciò nell'illusione credendo all'esistenza d'una vista intellettuale e soprannaturale, perchè v'è una prova chiara in contrario; ed è che non si sperimenterebbe alcun piacere nel riguardare una immagine così sottile e indeterminata, e molto meno si cercherebbe di ritornarvi sopra, giacchè chi mai sentirebbe diletto a rimirare lungamente la nebbia materiale, o un foglio bianco di carta?

31. — A costo di parer troppo sottile, aggiungerò un'ultima riflessione; e siccome essa non ha grande importanza, il lettore può non fermarvisi, se non la intende.

Ecco il fatto. Quando Dio invia, ma in grado debole, la luce intellettuale di cui parlo, certe circostanze esteriori possono influire sulla

facilità che si ha **di discernerla.** Supponiamo infatti che voi siate in un luogo illuminato: se voi tenete gli occhi chiusi, potrete credere che il discernimento sia più facile di quando gli occhi sono aperti, perchè allora è più facile d'essere attento, mentre al contrario il fatto attesta, che il discernimento allora è meno facile. E la cagione deve cercarsi nell'atto immaginativo, il quale, come si è detto, si associa all'impressione intellettuale, e secondo che esso è più o meno netto, fa che questa impressione sia più o meno sensibile.

Vediamo dunque quel che avviene all'atto immaginativo nei due casi indicati. Se gli occhi son chiusi, essi vedono solamente una estensione bianca, uniforme, senza contorni determinati. Ora l'atto dell'immaginazione, essendo affatto somigliante, non si distingue più con precisione da questa impressione corporea, non ostante tutta l'attenzione che vi si faccia, e la visione soprannaturale, che è debole e sottile, riceve scapito da questa confusione.

Se al contrario gli occhi sono aperti, vedono più oggetti, vari nella forma e nel colore; ed allora accade, come si vede per l'esperienza, che una tal varietà, per contrasto, faccia risaltare l'atto dell'immaginazione che, come abbiam detto, è d'una specie affatto opposta; ed allora esso si distingue meglio, e perciò meglio si distingue anche la visione intellettuale.

32. — Ho descritte di sopra (c. xi, **10**) le **sofferenze** che si sperimentano nell'orazione di quiete. Ve n'erano del medesimo genere nella prima notte del senso, come per es. l'aspirazione dolorosa verso un maggior possesso di Dio, e talvolta una certa noia. E questo ci mostra una volta di più che gli stati d'orazione si succedono in un modo continuo. Vi è tuttavia una differenza, perchè nella quiete il possesso è cominciato.

§ 4. — Una illusione facile ad evitarsi.

33. — Di solito non si hanno **vere rivelazioni** che quando si è giunti o si è quasi vicini allo stato dell'estasi. Perciò coloro che non hanno oltrepassato la quiete o una unione piena poco frequente, debbono stare in guardia contro l'illusione di poter ascoltare parole soprannaturali, e, senza una evidenza irresistibile, debbono attribuirle all'attività della propria immaginazione.

34. — Ma almeno non se ne ha qualche barlume? Non si hanno

inspirazioni molto vive, che dettino la condotta da tenersi nelle circostanze difficili, quando la ragione o non dice nulla, o anche propende al lato opposto?

Generalmente non si riceve nulla di simili cose; vi è perciò un pericolo d'illusione che può essere gravissimo, *se la persona non è avvertita*, ma che scomparisce nel caso contrario. Ed infatti al vedersi in uno stato nuovo e straordinario, l'anima inesperta tende a dirsi: « Il tutto insieme della mia vita diventerà senza dubbio straordinario. Dio che fa tanto per me, vorrà essere mio consigliere, ed io non avrò più bisogno di studiare con prudenza il pro e il contro nelle circostanze importanti, perchè una voce segreta me lo indicherà, ed io non avrò da fare altro che seguire ciecamente queste indicazioni ».

Ma questo ragionamento è sbagliato, perchè Dio non ha preso *alcun assunto* di dirigerci da sè solo. È certo cosa molto comoda per voi l'attribuirgli queste obbligazioni, ma egli fa già molto per voi coll'eccitarvi fortemente alla virtù.

Se dunque vi accorgete che un'idea s'impossessa del vostro spirito, *e vuol predominare* come una inspirazione divina, non ne tirate la conseguenza che essa sia veramente tale, e che convenga seguirla; ma continuate, *come coloro che si trovano nell'orazione ordinaria*, a pesare il pro e il contro, e decidete liberamente secondo le regole pel discernimento degli spiriti. Più tardi (c. XXIII) vedremo che conviene regolarsi con lo stesso discernimento anche per le rivelazioni propriamente dette.

35. — Il demonio ha grande interesse che voi vi regoliate nel modo contrario, e che vi riteniate come un inspirato, ed anche come un profeta, ma voi commettereste così grandi imprudenze, che vi toglierebbero ogni credito presso coloro che vi attorniano. Per tal modo non farete il bene, che il vostro stato d'orazione avrebbe dovuto apportare, e farete disprezzare questi stati. « Ecco, si dirà, dove essi conducono! » — Essi invece non vi conducono che i semplici e le persone ignoranti. Ma voi non farete comprendere queste distinzioni ai vostri avversari, pieni di pregiudizi. Qui voi avete il dovere di non porre a rischio la vostra riputazione di buon senso e di prudenza. La mistica ne soffrirebbe.

E pure di questi errori non dovrebbe accusarsi l'orazione di quiete, ma una circostanza affatto accidentale, cioè l'ignoranza di chi la riceve.

36. — All'illusione suddetta possono dar luogo le **espressioni esagerate,** con le quali certi autori parlano della quiete e dei « lumi meravigliosi », che, secondo loro, vi si ricevono. Essi dicono vero in quanto che vi si sente Dio presente, ma il lettore generalizza e crede che vi si ricevano sempre *consigli chiari*.

Altri scrivono: « Nell'orazione di silenzio bisogna ascoltare Dio: parlate, Signore, chè il vostro servo vi ascolta »; e queste espressioni sono state adoperate da eccellenti scrittori. Ma esse possono essere mal comprese, perchè certi lettori ne conchiuderanno che, nella quiete, Dio s'intrattiene *realmente* con l'anima per mezzo di *parole* soprannaturali, e non semplicemente per la via ordinaria della coscienza. Non v'è lo stesso inconveniente, quando queste espressioni si usano trattando dell'orazione comune, perchè allora è evidente che l'espressione « ascoltare Dio » è puramente metaforica.

Come esempio di tali esagerazioni citiamo uno scrittore del secolo XVII, poco amico veramente della mistica, ma che in questo passo, al contrario, se ne mostra troppo entusiasta: « La coscienza di queste anime, dice egli, è un *libro esatto e perfetto*... Lo Spirito Santo vi *scrive* e *fa* generalmente *tutto*, sicchè queste anime *non hanno che a leggere* e *a guardare* quanto vi accade... Lo Spirito di Dio è in esse un vero dottore che le istruisce *incessantemente* ».

Forse accade così per alcuni estatici, almeno in certi momenti, ma dipingere in tal guisa gli stati inferiori, è cosa di gran fantasia.

I santi stessi non si contentavano « di leggere e di *guardare* » nel libro divino. Si vede, per es., che alcuni grandi fondatori di Ordini, come S. Domenico, S. Francesco d'Assisi, S. Ignazio, S. Francesco di Sales, hanno titubato molto prima di trovare la vera forma del loro Istituto, o di parecchie regole caratteristiche, e non credevano bastante lo sfogliare il libro divino.

Ecco un altro fatto espressivo: durante il grande scisma d'Occidente, i santi non erano d'accordo, neppur quelli che avevano il dono di leggere nelle coscienze. S. Caterina da Siena e S. Caterina di Svezia, figlia di S. Brigida, proclamavano la legittimità di Urbano VI, e S. Vincenzo Ferreri e il B. Pietro di Lussemburgo erano del partito del suo rivale, il papa d'Avignone, Clemente VII. Il Santo Spirito dunque non volle intervenire, non ostante i grandi vantaggi che ne sarebbero seguiti.

Ma di più, gli angeli stessi non sono sempre a conoscenza del

pensiero divino. Poichè Daniele vide l'angelo degli Ebrei in lotta con quello dei Persiani, e pure se avessero letto nel libro eterno, la questione sarebbe stata troncata.

36bis. — Ho messo in guardia le anime contro le inspirazioni o gl'impulsi che credono di avere riguardo alla propria condotta. Ma deve consigliarsi il contrario per quel che riguarda le semplici **illustrazioni di fede,** subitanee e luminose, le quali fanno comprendere non già cose nuove, ma le verità ammesse dalla Chiesa. Queste illustrazioni non possono avere alcun inconveniente; anzi sono grazie molto preziose.

37. — Qualche volta l'illusione suddetta si presenta sotto una **forma più raddolcita.** Ed infatti l'anima non si fonda sul dono di profezia, e neanche sulle inspirazioni nei casi difficili, ma solo pensa d'aver più aiuto che se fosse rimasta nella via ordinaria. E fin là non v'è nulla che non sia ragionevole. Ma ecco poi dove comincia l'illusione: l'anima è inclinata a dirsi: « Ma dunque io posso vegliare con minor premura sopra la mia condotta, perchè Dio s'incaricherà di preservarmi da qualunque *colpa* e da ogni *imprudenza*. Nel resto egli mi mostra un'amicizia speciale, e l'amicizia sa chiudere gli occhi sui piccoli difetti ».

Ma chi così la discorresse, ragionerebbe assai male, perchè neppure qui Dio si è assunto alcun obbligo di preservarvi dalle colpe, e molto meno dalle balordaggini; e perciò sarebbe un tentarlo. Il demonio v'incita ad una confidenza esagerata, come fece con nostro Signore nel deserto, quando gli disse: « Gettati giù dal tempio, perchè è scritto: Egli ti ha affidato ai suoi angeli per timore che tu non inciampi nelle pietre della via »; e voi invece date prova di senno e di buon senso.

Quanto alla familiarità con Dio, ve n'ha di due specie, come con gli uomini, e la cattiva consiste appunto nel far meno conto dei piccoli mancamenti.

38. — La storia per mezzo di **due esempi** celebri, cioè di quelli del P. Falconi e della Sig^{ra} Guyon, ci mostra che, non ostante le grazie straordinarie d'orazione, si può divenire vittime d'**idee false,** che a torto si attribuiscono a Dio. Essi infatti furono grandi sostenitori del quietismo, l'uno nella prima terza parte del secolo XVII, l'altra verso la fine.

Il P. Falconi, dell'Ordine della Mercede, morto a Madrid nel 1658 aveva, secondo tutte le apparenze, una grande virtù e doni d'orazione, tanto che fu innalzato al grado di Venerabile (1). La sua *Vita,* scritta dai suoi amici e discepoli, lo fa uguale ai più gran santi. Non vi manca nulla: nè estasi, nè profezie, nè miracoli. Anche riducendo la più gran parte di queste lodi partigiane (di cui pare che Roma non facesse gran conto), resta sempre cosa probabile che il Falconi avesse ricevuto, almeno durante un certo tempo, grandi grazie, ma la sue dottrine assurde le resero sterili. Tre de' suoi opuscoli furono diffusi per lungo tempo prima d'essere condannati (vedi l'Indice bibliografico alla fine di questo libro).

La Guyon offre un caso somigliante. Quando si legge la sua *Vita* scritta da lei stessa, e che pare sincera, si è indotti a credere come probabile che, essendo ella giovane, avesse veramente l'orazione di quiete. E diede allora esempi meravigliosi di pazienza, in mezzo alle contraddizioni che la circondavano. Ma imbevuta poi delle teorie quietiste, si persuase di avere una missione immensa nella Chiesa, e prestò fede ad una delle sue rivelazioni, secondo le quali, al pari della Santissima Vergine, essa era il tipo per eccellenza della Sposa celebrata dal Cantico dei Cantici e dall'Apocalisse. Il suo direttore, che piuttosto era suo discepolo, il P. Lacombe, barnabita, la incoraggiò in queste baie, e il frutto delle prime grazie ricevute andò perduto.

Il P. Falconi e la Guyon sembrano dunque aver ricevuto tutto quel che bisognava per giungere alla santità. E pure, non ostante la loro buona fede, essi non son giunti che a nuocere alle anime, e ad essere una piaga per la Chiesa.

39. — **Conclusione.** Coloro che cominciano ad avere orazioni soprannaturali, non devono esagerar la fiducia che hanno di essere, da parte di Dio, oggetto di una provvidenza particolare, perchè Dio non ha promesso di far miracoli per preservarli dalle false idee e dalle imprudenze nella lor condotta. Sta dunque a loro di vegliare e di accettare una matura direzione.

---

(1) Ignoro se gli sia stato conservato questo titolo, che per verità è provvisorio. A Roma di tanto in tanto si cancella un nome dalla lista, senza far rumore. E così appunto il celebre Palafox, vescovo di Osma e gran nemico dei gesuiti, fu Venerabile. Che se il Falconi e il Palafox fossero stati beatificati, quella beatificazione sarebbe stata la glorificazione del quietismo nell'uno, e del giansenismo nell'altro.

CITAZIONI

§ 1. — Il demonio non può produrre l'unione mistica, e neppure comprenderla.

40. — S. Giovanni della Croce :

1° « Perchè l'anima gode d'una libertà così grande nella oscurità di questa contemplazione, *lungi dagli attacchi* del nemico del genere umano? Eccone la ragione : *la contemplazione infusa* si spande in lei segretamente e passivamente, affatto all'insaputa dei sensi e delle potenze esterne e interne della *parte sensitiva*. In conseguenza l'anima... sfugge alla rabbia piena d'invidia del demonio, che non può conoscere ciò che accade nel foro interno dell'anima, *se non per mezzo delle potenze di questa parte sensitiva*. Perciò più la comunicazione è spirituale, intima ed estranea ai sensi, e meno il demonio può raggiungerla e coglierla... *Egli non comprende nulla* di questi tocchi divini, che avvengono tra la sostanza dell'anima e la sostanza di Dio, nella familiarità d'un'intima conoscenza amorosa » (*Notte*, lib. II, c. XXIII). Vedi anche *ibid.*, c. XVII.

2° Parlando della contemplazione oscura della seconda notte : « Il demonio *non può penetrare* in questa dimora misteriosa, nè *sapere in che consista* questo abbraccio divino, cui nessun intelletto creato può giungere a ben conoscere » (*Viva Fiamma*, str. 4, v. 3).

41. — S. Teresa, riguardo all'unione piena :

« Il demonio non può avervi accesso, nè cagionare il menomo male. Essendosi questa somma Maestà tanto unita all'essenza dell'anima, il demonio non oserebbe avvicinarlesi, e *non è in suo potere il comprendere* questo segreto. E come mai egli, che non conosce i nostri pensieri, potrebbe penetrare un segreto, che Dio non confida neppure al nostro intendimento? Oh! felice stato, in cui quel maledetto non ci può nuocere! » (*Castello*, 5, c. 1).

La Santa parla allo stesso modo di ogni dono puramente intellettuale.

§ 2. — Non bisogna nascondere all'anima le grazie mistiche che essa riceve.

42. — S. Teresa :

1° « Se nostro Signore vi concede alcune di queste grazie elevate, sarà per voi *una gran consolazione* il sapere *prima* che egli può farlo... Si dirà forse che quivi si hanno cose che sembrano impossibili, e che varrebbe meglio non dirne nulla per non scandalizzare i deboli. Che costoro

non vi credano, è male senza dubbio, ma *sarebbe un male molto più grande il non aiutare* le anime *alle quali Dio concede questi favori*. Poichè questa conoscenza le riempirà di gioia, ed esse si sentiranno stimolate ad amare sempre più Dio » (*Castello*, 1, c. 1).

2° La Santa racconta che a venti anni fu elevata qualche volta alla quiete o all'unione piena : « L'una e l'altra m'erano sconosciute. Ignoravo la loro natura e il loro valore : mi sarebbe stato tuttavia *utilissimo d'averne una conoscenza esatta* » (*Vita*, c. IV). Fino ai 40 anni « cercai invano un direttore che mi comprendesse. Priva di questo appoggio, molte volte tornai indietro » (*ibid.*).

3° « Scongiuro, per l'amore di nostro Signore, le anime elevate a questo stato [alla quiete] *di conoscersi ;* deh! con una umile e santa presunzione si abbiano *in alta stima*, per non essere tentate di ritornare alle vivande d'Egitto » (*Vita*, c. XV).

4° « Dio fa un gran favore ad un'anima, cui egli favorisce di questa orazione [di quiete], *con dargliene l'intelligenza* » (*Castello*, 4, c. II). — Se la persona non riceve direttamente questa intelligenza, bisogna allora dargliela per mezzo di libri o di colloqui (vedi c. XXVI, **16**).

5° Falsi argomenti che si prendono dalla necessità dell'umiltà. La Santa, parlando di chi riceve l'orazione di *quiete*, dice : « Che egli disprezzi certe *false specie di umiltà*, di cui spero di parlare, e si guardi bene dal credere che faccia un atto di questa virtù, *col non riconoscere le grazie di Dio*. La verità, se vuol ben capirsi in questa materia, è che, siccome Dio ce le concede *senza alcun merito* da parte nostra, così noi siamo obbligati a rendergliene un giusto tributo di riconoscenza. Ma se *queste liberalità ci sono sconosciute*, come mai ecciteremo noi questo amore?..... Questa paura della vana gloria, *quando Dio comincia a prodigarci i suoi tesori*, non può servire *che ad abbattere il coraggio* d'un'anima, persuadendola che non è capace di grandi beni. Crediamo fermamente che chi ce li dà, *ci darà altresì la grazia di smascherare le arti del tentatore* e di resistergli. Per questo egli non chiede altro che un'intenzione retta, ed un vero desiderio di piacere a lui e non agli uomini » (*Vita*, c. X).

6° « Quando Dio concede ad un'anima i primi favori soprannaturali, *essa non li comprende*, e non sa come diportarsi... Dovrà soffrire crudelmente, eccetto che trovi un maestro che comprenda il suo stato. È una grande fortuna per quest'anima il vedere la pittura fedele di quanto ella sperimenta in sè, [perchè allora] essa riconosce la via per la quale Dio la mette, e *vi cammina con sicurezza*. Dico di più : *per far progresso* nei diversi stati d'orazione, è d'un aiuto immenso il sapere la condotta da tenersi in ciascuno di essi. Per me, per mancanza di questa conoscenza, ho molto sofferto, e *ho perduto molto tempo*. Perciò sento una gran compassione per le anime che, giunte a questo grado, si trovano sole » (*Vita*, c. XIV).

CAPITOLO XVII.

PARTICOLARI SOPRA L'UNIONE PIENA (SECONDA SOSTA O GRADO DELL'UNIONE MISTICA).

1. — Definizione. Dopo la quiete, o unione incompleta, viene come ho detto (c. III, **8**), l'unione piena o semiestatica, che da S. Teresa è detta *orazione d'unione* (*Castello*, 5, c. II), o *terza acqua celeste* (*Vita*, c. XVI, XVII), o *quinta dimora* o *mansione* del castello interiore. Ho detto altrove (c. III, **15**) che lo Scaramelli, e molti scrittori dopo di lui, hanno usato il termine d'*unione semplice* che dà un'idea inesatta.

Richiamiamo prima di tutto la nostra definizione (c. III, **8**): Essa è un'unione mistica, 1° talmente forte, che l'anima è *pienamente* occupata dall'oggetto divino; in una parola, non ha distrazioni. Ma 2° i sensi continuano ad operare, almeno in parte (1). E perciò, con uno sforzo più o meno grande, è possibile rimettersi pienamente in relazione col mondo esterno, muoversi ed uscir dall'orazione.

2. — Differenze con la quiete. La differenza fondamentale è che l'anima è immersa più profondamente in Dio, e il legame unitivo è molto più forte. Quindi provengono varie conseguenze: la prima, additata nella mia definizione, è l'assenza delle distrazioni; la seconda è che il lavoro personale è ridotto presso a poco a nulla; la terza è che si ha una certezza molto più ferma della presenza di Dio nell'anima. E quest'ultimo carattere è riguardato da S. Teresa come il segno più sicuro di questa orazione (*Castello*, 5, c. I).

3. — Discussione. Secondo ciò, nell'unione piena non vi sarebbe nulla di veramente nuovo, ma vi sarebbero i medesimi fatti che nella quiete, solamente con una intensità maggiore.

Ma è egli ben certo che non vi siano altre differenze importanti? Io credo che non vi siano (2).

(1) S. Alfonso de' Liguori dà una definizione simile: « Nell'unione semplice le potenze sono sospese, ma non i sensi corporei, sebbene siano molto impacciati nelle loro operazioni » (*Homo apost.*, Append. I, n. 17).

(2) Qui io mi mostro assai riservato nelle mie affermazioni, perchè quanto alla quiete ho documenti molto numerosi, ma assai pochi quanto all'unione piena. Non conosco che poche persone le quali vi sono giunte.

Bisogna però domandarne la risposta a S. Teresa, perchè essa fu la prima a stabilire una distinzione tra questo stato e le orazioni vicine, e ad introdurre altresì l'uso del dargli un nome particolare. Fino a quel tempo niuno aveva notato che vi fosse una sosta importante da additare tra le unioni deboli dette orazioni di quiete e l'estasi (vedi c. XXIX, **8**). Lo stesso S. Giovanni della Croce continuò a veder le cose in grosso (c. III, **14**), e per lui la parola *unione* ha un significato più generale. A più forte ragione, non si deve tentare di sciogliere il problema con le citazioni degli scrittori più antichi che usano la parola *unione*, perchè tutti la intendono in un significato più largo.

Ciò posto, S. Teresa, nel *Cammino della Perfezione* (c. XXXIII), si fa chiaramente la questione in che cosa la *quiete* differisca dall'*unione*, prendendo, s'intende bene, queste parole nel significato ristretto, che essa avèa lor dato. E bene essa non pensa a indicare alcuna cosa nuova dell'unione, ma solamente addita due dei caratteri, di cui ho parlato, cioè l'assenza delle distrazioni, e la cessazione quasi totale del lavoro. Essa aveva espresso già quest'ultimo pensiero, nella sua *Vita*, col paragone dell'irrigazione d'un giardino, ma questa volta paragona Dio, non più ad un'acqua che feconda, ma ad un nutrimento, come al latte o alla manna (1). E con questo ella vuol far risaltare la differenza di *sforzo* e non la differenza di *effetto*, perchè l'effetto è il medesimo, cioè possedere in sè il nutrimento divino.

4. — Gli **antichi scrittori**, che hanno descritto questo stato sulle tracce di S. Teresa, non indicano neppure essi altre differenze, giacchè non fanno che ripetere con dei superlativi ciò che han detto della quiete (2).

Nondimeno uno scrittore moderno, per altro molto pregevole, sembra ammettere (senza però darne alcuna prova) che in questo stato v'è, finchè dura, qualche cosa di nuovo, ossia un principio d'*unione*

(1) « V'è questa differenza tra l'orazione di quiete e quella nella quale l'anima è unita tutta intera al suo Dio, che in questa l'anima non deve neppure inghiottire l'alimento divino, perchè Dio stesso lo depone nel suo interno, senza ch'ella sappia come. Essa così è libera anche da quel *leggero lavoro*, pieno di dolcezza, che va unito all'orazione di quiete » (*Cammino*, c. XXXIII).

(2) Basti citare il Vallgornera (Parte IV, d. 2, a. 16, n. 11) e lo Scaramelli. Quest'ultimo, descrivendo l'unione piena (Tr. 3, c. XV, XVI, XVII), ripete in sostanza le medesime dichiarazioni, che aveva già date per la quiete.

trasformante. Poichè egli ne dà questa definizione: « È una sensazione interiore, per la quale l'anima è avvertita che Dio si unisce a lei, e *la rende partecipe della sua vita* ». Ma questa partecipazione passeggera avviene al più al più in certi rapimenti; e questo probabilmente è ciò che S. Teresa chiama *sponsalizio* o sponsali (*Castello*, 7, c. II), quando dice chiaramente: « A mio parere, l'orazione d'unione non si eleva sino allo sponsalizio spirituale », ed aggiunge che essa è solamente « un breve abboccamento » tra l'anima e il suo futuro Sposo (*Castello*, 5, c. IV).

5. — Obiezione. S. Teresa paragona l'anima che gode dell'unione piena alla crisalide, che si chiude nel bozzolo, e ne esce allo stato di « bella farfalla bianca ». Or questo paragone non indicherebbe forse una trasformazione, e per conseguenza il matrimonio spirituale, che è detto unione trasformante?

6. — Risposta. Voi stesso confessate con la Santa, che l'anima non merita questo nome di farfalla, se non dopo di essere *uscita* dall'orazione, ma che, durante l'orazione stessa, e tutte le volte che essa vi si ritrova, essa non è che crisalide. Si tratta dunque d'una *trasformazione nei portamenti*, e non d'una maniera nuova di operare *durante* lo stato mistico. Tutto il contesto finisce col convincerci di questo (1).

Inoltre la Santa ci annunzia che la farfalla deve comportare una nuova *metamorfosi* finale, e che dovrà *morire* per prendere, per mezzo dell'unione trasformante, la vita di Gesù Cristo (*Castello*, 6, c. XI; 7, c. II, III). Dunque nell'unione piena ed anche nell'estasi non si è ancora trasformati.

7. — Stato dei sensi. Quando l'unione è forte, i sensi cominciano ad essere come sopiti, e si perde per metà il sentimento, o, per meglio dire, come sembra esprimersi S. Teresa, si è tanto intenti che non vi si fa attenzione (2); ciò che propriamente non è la stessa cosa, ma è un poco più debole.

8. — Intensità. S. Teresa dice che può esservi il più e il meno (vedi le citazioni, 8°, 10°). È uno stato intermedio tra la quiete e l'estasi, e che a momenti può o ridiscendere al primo di questi due stati, o risalire al secondo (1).

(1) Esempio: « Questa mistica farfalla, volando sempre, perchè non trova in se stessa vero riposo, non lascia di *fare* continuamente *del bene* a sè e *agli altri* » (*Castello*, 5, c. IV).

(2) « Non so se in questo stato le resti tanto di vita da poter respirare. A me pare di no, o che *almeno*, se essa respiri, *non lo sappia affatto* » (*Castello*, 5, c. I). Ivi si tratta d'uno stato vicinissimo all estasi. « Essa è come priva d'ogni sentimento » (*ibid.*).

A prima vista pare che S. Teresa si contraddica quando, parlando della terz'acqua, dice (*Vita*, c. XVI) che le facoltà non possono occuparsi che di Dio, mentre al tempo stesso dichiara che talvolta possono farsi anche dei versi per esprimere la propria ebbrezza. Ma essa sottintende che quest'ultimo caso non avvenga se non nei momenti di grande diminuzione dell'unione; ovvero può dirsi che in questo vi sia una eccezione, già notata altrove rispetto allo stato mistico, permettendo per eccezione Dio, che possano farsi insieme due cose molto differenti (c. XIV, **47**).

In sostanza, il carattere essenziale dell'unione piena è la mancanza di distrazioni. Il resto non è che accessorio e può servire semplicemente a distinguere i gradi secondari.

9. — Durata. Quando l'unione è giunta alla sua pienezza, non dura una mezz'ora, secondo quel che scrive S. Teresa (*Castello*, 5, c. II); allora ridiscende ad un grado inferiore, cioè alla quiete, ma può risalire. Il solo grado più alto di essa ha breve durata; e noi vedremo che lo stesso avviene anche dell'estasi (c. XVIII, **8**).

10. — V'è motivo di credere che **fuori del tempo dell'orazione,** quelli che ricevono spesso l'unione piena ne sentano alquanto gli effetti in tutte le loro occupazioni esteriori, poichè spesso avviene che hanno un sentimento continuo d'unione con Dio, sebbene più debole e più confuso.

Courbon l'afferma (parte V, c. I) (2), e molte persone pure me lo hanno detto.

Se questo sentimento fosse forte, ordinariamente impaccerebbe nelle occupazioni.

(1) Il P. de Clorivière: « L'orazione d'unione è come il termine e la perfezione di quella di quiete » (*Considerazioni*, ecc., lib. II, c. XXXVIII).

(2) La sua testimonianza ha un gran peso, perchè egli ha conosciuto alcune persone giunte a questo grado (parte V, c. III).

Egli tenta altresì di provare il fatto con un testo della *Vita* di S. Teresa (c. XVII), ma l'argomentazione ha poco valore, perchè la Santa dice precisamente che essa non parla in questo luogo se non d'*una delle varietà* dell'orazione d'unione. Negli altri casi vi è forse *sempre* qualche cosa di somigliante, sebbene più debole? La Santa non dice nulla.

CITAZIONI

11. — S. Teresa. Le facoltà sono interamente occupate da Dio nell'unione piena:

1° « [Quando Dio eleva l'anima all'unione] rende l'anima come inebetita, a fine di imprimere meglio in essa la vera sapienza. Perciò ella nè vede, nè sente, nè comprende, mentre resta unita a Dio. Ma questo tempo è sempre di breve durata, ed all'anima sembra anche più breve che non sia realmente » (*Castello*, 5, c. 1).

2° Dopo aver dato il nome di « piccole lucertole, che s'introducono e scorrono nelle minime fessure », alle distrazioni, e dopo aver detto che questi animali importuni s'insinuano nella quiete, la Santa aggiunge: « Ma per quanto queste lucertole siano sottili, non possono introdursi nella quinta mansione, perchè *nè l'immaginazione, nè la memoria, nè l'intelletto,* potrebbero turbare la felicità che vi si gode » (*Castello,* ibid.).

3° « Ancorchè l'anima lo volesse, non potrebbe pensare a nulla [fuori di Dio]. E però *non ha bisogno d'alcun artifizio* per sospendere la sua intelligenza, perchè questa resta talmente priva d'azione, che l'anima neppure sa ciò ch'ella ami, nè in che maniera ami, nè ciò che voglia. In una parola essa è affatto morta *a tutte le cose del mondo, per meglio vivere in Dio.* Quanto è dolce e gradita questa morte, sorelle mie! E' una morte, perchè separa l'anima da *tutte le azioni* che può fare mentre è racchiusa nella prigione del corpo » (*Castello*, ibid.).

4° « Nell'orazione di quiete, che precede questa, l'anima sembra sonnecchiare, non essendo nè del tutto addormentata, nè del tutto sveglia. Nell'orazione d'unione [invece], l'anima è molto *sveglia* riguardo a Dio e *del tutto addormentata* riguardo ad ogni cosa della terra e a se stessa. Ed infatti, nel tempo che dura l'unione, essa è *come* priva di ogni sentimento » (*Castello*, ibid.).

5° « Quando *tutte* le potenze dell'anima sono a un tempo istesso unite a Dio... non son capaci di checchessia al mondo. L'*intelletto* è come stupefatto per ciò che contempla: la volontà ama più di quel che intende l'intelletto, ma senza che l'anima possa dire nè se ama, nè ciò che fa: la *memoria* è, a mio parere, come se non esistesse più; e lo stesso avviene pel potere di discorrere. Quanto ai *sensi*, non solo essi non hanno più la loro attività naturale, ma si direbbero perduti » (2ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez).

6° « Non più molestia da parte dell'intelletto: le tre potenze dell'anima [intelletto, memoria e volontà] restano *interamente* unite al loro oggetto divino, perchè colui che le ha create *sospende in quel tempo la loro operazione naturale*, e le inebria d'un piacere che le tiene *tutte insieme* rapite, senza che esse sappiano o possano capir come » (*Cammino*, XXXIII).

7° Parlando della *terza acqua:* « Le potenze dell'anima s'occupano *interamente* di Dio, *senza essere capaci d'altra cosa.* Niuna di esse osa di muoversi, nè è possibile porle in movimento. Per distrarle da questa occupazione, sarebbe necessario un grande sforzo, e con tutto questo non vi si riuscirebbe » (*Vita*, c. XVI) (1).

8° « L'*unione* di cui ho parlato, può veramente chiamarsi estasi, la quale non differisce dall'unione che *in questo*, che cioè essa dura di più e si fa più sentire all'esterno, giacchè a poco a poco fa indebolire *il respiro*, e *non si può parlare*, nè aprire gli occhi. E' vero che l'unione produce anch'essa questo effetto, ma l'estasi lo produce con forza molto più grande, perchè il calor naturale se ne va non so dove, quando l'estasi è profonda. In tutte queste maniere d'orazione *v'è il più e il meno* » (2ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez).

9° L'estasi e l'unione piena « hanno tante somiglianze che son *quasi la medesima cosa.* L'una non differisce dall'altra che per *la forza degli effetti*, ma questa differenza è grandissima » (*Castello*, 5, c. 11).

10° Nell'unione piena v'è il più e il meno:

« La quinta mansione racchiude tesori molto grandi, ai quali *si partecipa più o meno;* e questo è quello che mi fa desiderare che la maggior parte [delle mie figlie] vi entri. Alcuni favori speciali, dei quali parlerò, credo bene che non siano concessi che ad un piccolo numero. Ma quand'anche le altre non fossero giunte che alla porta, questa sarebbe già un' insigne misericordia di Dio. Se molti vi son chiamati, pochi vi sono eletti..... Ma badate bene, figlie mie, a quello che Dio richiede da voi per arricchirvi dei beni di questa mansione. Egli non vuole che vi riserviate qualsiasi cosa: se avete molto, date molto; se avete poco, date poco, ma egli esige assolutamente tutto. A misura che questo dono sarà più o meno perfetto, voi riceverete *grazie più grandi o più piccole.* Questo dono intero di se stesso a Dio è il migliore di tutti i segni per riconoscere se noi arriviamo sino all'unione » (*Castello*, 5, c. 1).

(1) Questo testo mostra che questa *terza acqua* è propriamente l'unione piena, perchè corrisponde alla definizione che ne ho data.

CAPITOLO XVIII.

L'ESTASI (TERZA SOSTA O GRADO DELL'UNIONE MISTICA).

§ 1. — Definizione e prima serie di fatti.

1. — Definizione. Richiamiamo la definizione dell'estasi (c. III, n. **8**), aggiungendovi alcuni particolari completivi.

L'estasi soprannaturale è uno stato che, non solamente al suo cominciare, ma anche in tutta la sua durata, racchiude due elementi essenziali: il primo, interiore e invisibile, è un'attenzione assai forte ad un soggetto religioso: il secondo, corporale e visibile, è l'alienazione dai sensi.

Quest'ultima espressione significa non solo che le sensazioni cessano d'arrivare all'anima, ma ancora che si sentirebbe gran difficoltà a provocarle, sia che se ne abbia la voglia da se stessi, sia che altri tentino di eccitare gli organi.

Di sopra (c. XIII, **2**) ho definito che cosa s'intenda per estasi completa o incompleta.

2. — Dichiarazione della definizione. 1° Qui non definisco che le estasi soprannaturali. Più sotto (c. XXXI, § **3**) definirò le estasi naturali, ed esaminerò se ve ne siano state mai.

2° Si può modificare un poco il principio della definizione, dicendo che interiormente uno si trova in uno stato mistico. Nè con ciò determino se si tratti d'unione con Dio, o di parole soprannaturali, o dell'apparizione di qualche santo. Si esaminerà più tardi se vi siano estasi prodotte da una di queste apparizioni, senza che vi sia *al tempo stesso* unione straordinaria con Dio (c. XX, **30**).

In questo capitolo mi restringerò esclusivamente all'estasi che racchiude l'unione con Dio.

3° Ho avuto cura di non dare l'alienazione dai sensi come *prodotta* dallo stato interiore. Poichè con questo verrei a pregiudicare una questione delicata di causalità, che sarà studiata più tardi (c. XXXI, § **5**). Pel momento ci basta di sapere che un elemento *accompagna* l'altro, senza investigare il loro legame.

Ho esposto altrove i quattro fatti fisiologici che costituiscono i caratteri dell'estasi (c. XIII, **2**).

3. — Nomi varii. S. Teresa descrive l'estasi sotto il nome di *quarta acqua* celeste (*Vita*, c. XVIII e seg.) e di *sesta mansione del Castello* interiore.

Molti scrittori hanno preso abbaglio nel citare questo capo XVIII della *Vita*. Poichè, siccome la Santa cerca di evitare il vocabolo *estasi* e spesso usa il termine più generale di *unione*, essi citano a torto questi passi quasi che si riferissero al grado precedente, cioè all'unione piena. Ma la prova evidente che quivi si tratta dell'estasi si ha dall'osservare che lo stato ivi descritto risponde a capello alla definizione dell'estasi, perchè secondo la Santa vi è alienazione dai sensi (vedi una discussione più ampia al c. XXIX, **6**).

Gli antichi scrittori spesso danno all'estasi il nome di *elevazione di spirito*, o *eccesso di mente* (*excessus mentis*) (1).

4. — Specie diverse. L'estasi si dice:

1° *Estasi semplice*, se essa si produce dolcemente, a poco a poco, o se non è molto forte. Ordinariamente si suppone pure che allora essa non contenga rivelazioni;

2° *Ratto*, quando essa è subitanea e violenta;

3° *Volo dello spirito*, quando, come dice S. Teresa, « *pare* che veramente questo ratto impetuoso separi lo spirito dal corpo » (*Castello*, 6, c. v). « Mentre avviene tutto questo, l'anima è unita al corpo, o n'è separata? Non lo so. Non vorrei affermare nè l'una, nè l'altra cosa » (*ibid.*). Vedi anche la 2ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez.

5. — Alcuni particolari. 1° *Al primo momento* i ratti cagionano un grande *spavento* (*Castello*, 6, c. v; *Vita*, c. XX).

2° Ordinariamente non si può resistere a questo movimento violento (*Castello*, 6, c. v, VI; *Vita*, c. XX). Ma per l'estasi semplice la resistenza è possibile, almeno al cominciare.

3° « Il corpo conserva l'*atteggiamento* nel quale è stato sorpreso » (*Vita*, c. XX).

4° Dio quasi sempre, durante l'estasi, svela *segreti* d'ordine soprannaturale; e più generalmente si sente che l'intelligenza s'è aumentata (**30, 45**).

---

(1) S. Tommaso: « In greco si dice ἔκστασις (*extasis*), ed in latino *excessus mentis* » (II-II, q. CLXXV, a. 2, n. 3; *De Veritate*, q. XIII, a. 2, ad 9).

5° *Dopo* un ratto, si sente qualche volta *pena a ritornare* alle occupazioni esterne, anche per più giorni (*Castello*, 6, c. IV; *Vita*, c. XX, XL).

6° Si conserva il ricordo di ciò che si è visto, ma il più delle volte non si sanno esprimere queste alte cognizioni con le parole umane, così imperfette, e che debbono servirsi d'immagini (v. Benedetto XIV, *De canon.*, l. III, c. XLIX, n. 12).

7° Quando uno *esce* da un ratto sopravvenuto in mezzo ad una conversazione o ad una preghiera, spesso avviene che egli continui la frase che aveva interrotta. S. Francesco di Sales conosceva senza dubbio questo fatto, perchè un giorno la suora Anna Rosset era andata in estasi mentre parlava con lui dell'amor divino, ed egli disse alle altre suore: « Osservate bene quel che ella dirà ritornata in se stessa ». Ed infatti essa continuò allora la frase che seguitava la conversazione (*Opere di S. Giov. Franc. di Chantal*, ediz. Migne, t. I, p. 979).

Un fatto analogo è raccontato nella *Vita* della Ven. Giovanna della Croce, clarissa di Roveredo, del secolo XVII. Un giorno infatti che essa parlava alle suore delle perfezioni divine, cadde in un ratto che durò sette ore, e quando ne uscì « ripigliò il filo del discorso nel punto in cui l'aveva interrotto » (*Vita*, per Beda Weber, c. XIII).

Il dott. Imbert cita fatti somiglianti, avvenuti a S. Tommaso da Villanova, al B. Nicola Factor, a Francesco da Cocogliedo, a Gilles da Santarem, a Maria da Maillé e a Paolo da Sogliano (t. II, c. XVII, p. 275).

8° Alcuni santi nel primo momento del ratto mandavano un *grido*, per es. S. Pietro d'Alcantara, S. Giuseppe da Copertino. Quest'ultimo, interrogato intorno a ciò, dichiarò che il suo grido era un semplice impeto d'amore (*Vita*, pel Bernino, c. XXII). Vedi Benedetto XIV, *De canon.*, l. III, c. XLIX, n. 11.

Verso la fine dei suoi ratti, S. Francesca Romana mandava spesso dei gemiti, provenienti dalla sofferenza talvolta violenta, che ella sentiva al separarsi dalla visione celeste. E perciò i santi che le apparivano erano obbligati a raccomandarle la rassegnazione ed anche a rimproverarla (Bolland., 9 marzo; vedi particolarmente le visioni 13, 14, 34, 37).

6. — **Età** nella quale i santi son divenuti estatici. Il dott. Imbert ha dato il sunto seguente: « S. Ildegarda, Caterina da Racconigi, Domenico del Paradiso, S. Caterina da Siena, divennero estatici a 4 anni; S. Pietro d'Alcantara, la B. Osanna da Mantova, S. Angela da Brescia, la madre Agnese di Gesù (da Langeac), a 6 anni; Biagio da Caltanisetta, a 7; Cristina da Stommeln, ad 11; Agnese da Montepulciano, a 14; Maria d'Agreda, a 18; Veronica da Binasco, a 40; e S. Teresa, a 43 » (t. II, c. XVII, p. 276).

7. — **Durata** delle estasi. Io inclino a credere che se esse non durino più di mezz'ora, ciò sia un'eccezione. Nella vita dei santi si ha l'esempio di un gran numero d'estasi durate per più ore. Una delle più notevoli è quella di S. Tommaso da Villanova, il quale leggendo l'uffizio nel giorno dell'Ascensione, come dice la bolla della sua canonizzazione, fu colto dall'estasi, e restò dodici ore sospeso in aria.

Vi sono state delle estasi anche di più giorni: La B. Angela da Foligno, S. Caterina da Siena e S. Chiara da Montefalco, 3 giorni; la B. Colomba da Rieti, 5 giorni; Marina d'Escobar, 6; S. Ignazio, 8; S. Coletta, 15; S. Maria Maddalena de' Pazzi, 40 (Bolland., 1ª *Vita*, n. 151).

8. — **Obiezione.** S. Teresa dice che l'estasi è « di corta durata » (vedi c. X, **10**). Essa parla anche di una mezz'ora.

9. — **Risposta.** Non è veramente così, perchè la Santa ha cura di prevenire che ivi si tratta, non dell'estasi stessa, ma del suo punto massimo. In breve, l'alienazione dai sensi non finisce per ricominciare poi; e infatti non si cita alcun esempio d'interruzione di questo genere. Non si discende dalla sommità d'una montagna sino alla pianura, ma solamente sino ad una cresta meno elevata, eccetto che nel momento finale. Si oscilla tutto il tempo tra un massimo e un minimo che è molto al di sopra della quiete.

10. — **Frequenza.** Essa è stata grandissima in più santi. In alcuni anzi la vita non è stata che una continuazione di estasi; per es. il B. Ermanno Giuseppe (da Steinfeld), premostratense del secolo XIII (1), S. Michele de Sanctis, S. Caterina de' Ricci, S. Giuseppe da Copertino.

(1) Verso la fine della sua vita, il Beato quasi tutti i giorni cadeva in estasi, nel tempo della Messa, verso l'offertorio. Con gli occhi aperti restava immobile per molte ore. E da ciò seguirono parecchi lamenti da parte dei forestieri, dei fedeli e delle monache, quando egli celebrava presso di esse; e nessuno voleva più servirgli la Messa. Si diceva anche che una tal devozione portava una spesa eccessiva di lumi. Ma finalmente si accertarono che, per miracolo, le candele non si consumavano più di quel che avrebbero fatto durante una Messa ordinaria (Bolland., 7 aprile, *Vita*, n. 34, 35).

Lo stesso avvenne a S. Maria Maddalena de' Pazzi, eccetto due periodi della sua vita (c. XXIV, **93**). Il B. Raimondo da Capua, che divenne generale dei Domenicani, ha scritto la vita della sua penitente, S. Caterina da Siena, ed afferma di averla veduta migliaia di volte in estasi. Lo stesso presso a poco è stato detto di santa Coletta.

Ma è più meraviglioso il caso di Maria da Moerl (c. XIII, **17**), perchè nello spazio degli ultimi trentacinque anni della sua vita la sua estasi fu continua, e non ne usciva che per ordine del suo confessore, sia per la richiesta di qualche visitatore, sia per occuparsi qualche giorno degli affari della casa; giacchè continuava ella a dirigere l'andamento, il governo della sua povera famiglia. « Essa pensa a tutto, prende cura di tutto, previene i bisogni di quelli di cui ha il carico, ed il suo gran senso pratico fa sì che intorno a lei tutto sia perfettamente in ordine (Gœrres, l. IV, c. XXI).

11. — Influsso sopra la sanità. Vedi c. XIII, **13.**

12. — Il richiamo. Spesso si fa sopra gli estatici un'esperienza, che si designa col nome di *richiamo*. Il loro superiore o il loro confessore, insomma qualcuno che ha ricevuto dalla Chiesa l'autorità spirituale sopra queste persone, dà loro l'ordine formale di ritornare allo stato naturale.

Quest'ordine talvolta è *esteriore* od *orale*, cioè fatto a voce alta, per modo che giunga sino all'estatico; ed altre volte è *mentale*, o equivalente al mentale, perchè il suono della voce non giunge agli orecchi della persona.

Prima di dire quali siano gli effetti di questo richiamo, sciogliamo una questione preliminare:

13. — Chi è quegli **che ubbidisce realmente** quando si riceve un ordine durante l'estasi?

In realtà, non ostante le apparenze, quegli che ubbidisce è Dio. Infatti, affinchè l'atto potesse attribuirsi all'estatico, 1° bisognerebbe che egli *udisse* l'ordine, mentre invece il più delle volte egli non ode durante l'estasi; 2° anche supponendo adempita questa condizione, converrebbe che egli potesse *eseguire* l'ordine, mentre invece non si può uscire dall'estasi quando si vuole. Dunque l'estatico, riguardo al suo superiore, è nello stato d'una persona addormentata.

14. — Da ciò non segue che il superiore non possa dare l'ordine all'estatico, ma solo che non deve darlo per **leggerezza,** vana curiosità o vanità.

15. — Effetti del richiamo mentale. L'esperienza mostra che esso *qualche volta* riesce, ma il più delle volte, a parere dello Scaramelli, è senza effetto (Tr. 3, n. 192). Anche il P. Serafino dice di non essere riuscito col richiamo mentale (*Teol. mist.*, n. 194).

E di ciò può darsi la ragione seguente. Consentendo ad eseguire l'ordine dato, Dio vuol glorificare l'autorità spirituale del superiore. Ma perciò è conveniente che questa autorità non nasconda il suo intervento.

16. — Effetto del richiamo esterno. Si ritiene come provato storicamente che esso riesce *sempre*, se l'estasi è divina; nè si conosce alcun santo pel quale vi sia stata eccezione.

Non è facile stabilire questa tesi a priori. Lo Scaramelli non ne dà che questa ragione: la persona non è ritolta al numero dei vivi, dunque resta soggetta all'autorità della Chiesa. Ma può dirsi altrettanto quando essa si trova nel sonno naturale; e pure allora l'ordine resta senza effetto (1).

17.—V'è una **mezza eccezione** notata dal P. Serafino. Allorchè l'estatico è malato, quando riceve l'ordine fa un primo movimento, come qualcuno che voglia risvegliarsi; e mostra così la sua ubbidienza. Ma poi, per motivi fisici che noi non conosciamo, non ritorna in sè che molto difficilmente (*Teol. mist.*, n. 197).

18. — L'esperienza mostra che gli estatici ubbidiscono ad un **delegato** del superiore come al superiore medesimo.

19. — Se il superiore, dando pure l'ordine *esternamente*, abbia *interiormente* la volontà di non essere ubbidito, l'estatico se ne rimane

(1) Questa osservazione dell'autore intorno allo Scaramelli non può ammettersi per due motivi: 1. perchè la ragione data dallo Scaramelli, per provar la convenienza che l'ordine esterno sia eseguito, non è perchè la persona estatica resta ancora tra i vivi, ma perchè continua ad essere soggetta all'autorità dei suoi superiori, e perciò s'appartiene a Dio supplire in qualche modo all'impedimento che egli stesso ha posto; 2. perchè non v'è parità tra il sonno, che è effetto naturale, e l'estasi, che è effetto soprannaturale. Ecco le parole dello Scaramelli: « Stando in estasi qualche persona, intanto Iddio si accomoda ai precetti del suo confessore, o di altro suo superiore, che le ordina di tornare ai sensi, oppure le impone altra cosa conveniente e ragionevole; perchè una tal persona per quella alienazione di sentimenti non è punto sottratta dalla di lui giurisdizione, ma seguita a stare pienamente soggetta alla di lui autorità. È vero che un'anima posta in estasi perfetta opera come un'anima separata dal corpo, ma separata dal corpo infatti non è, nè segregata dalla congregazione dei viventi, e però neppure è esentata dalla soggezione ed obbedienza dei suoi superiori. Dunque acciocchè ella possa eseguire gli ordini di chi legittimamente le comanda, s'appartiene a Dio supplire in qualche modo all'impedimento, che egli stesso vi ha posto » (Tr. 3, n. 192). (*N. d. T.*)

nel medesimo stato (1). E lo stesso avviene se, invece di un **ordine assoluto** si dia un ordine condizionale, ovvero solamente si preghi.

Infine il superiore non ha diritto ad essere ubbidito, se comandi un miracolo, come per es. se ordini ad un estatico infermo di recarsi in chiesa.

Se il superiore vuole che l'estatico risponda ad una questione, senza uscire dall'estasi, non è sempre ubbidito, come mi è stato assicurato, perchè egli non ha il diritto d'istruirsi per questo mezzo straordinario, anche trattandosi de' suoi sudditi spirituali. Ed infatti non è conveniente che Dio sia chiamato a colloquio (modernamente: sia intervistato).

20. — Conseguenza. Se il richiamo riesce, si è certi che l'estasi sia divina? No; perchè è cosa ammessa che il demonio, potendo a rigore simulare esteriormente l'estasi, può simulare anche l'ubbidienza. È vero che egli non giungerebbe sino a dare la disposizione interiore a questa virtù, ma ne produrrebbe l'apparenza, almeno di passaggio.

21. — Conosce l'estatico d'essere richiamato? Molti estatici han dichiarato di no (vedi il dott. Imbert), per es. S. Giuseppe da Copertino (*Vita*, c. XXIX); Dio si ritira allora semplicemente, senza che il paziente ne sappia il motivo. Ma vi sono anche esempi in contrario. Giuseppe dello Spirito Santo cita il caso del Ven. Domenico di Gesù-Maria, il quale, quando il suo superiore, anche assente, gli ordinava di uscir dall'estasi, udiva dirsi da Dio: « Ritorna ai sensi, ed ubbidisci all'ordine che io ti do per la bocca del tuo superiore » (T. 3, disp. 18, q. 3, n. 169). Anche Maria da Moerl mostrava un caso del tutto somigliante (2).

22. — Il richiamo fa soffrire molto l'estatico. Non ha trovato che un'eccezione, quando cioè l'estasi sopraggiungeva quasi subito dopo la Comunione, e al momento del richiamo le sante specie non erano ancora consumate (*Teol. mist.*, n. 194). Ma non si sa se questa sia una legge generale.

Il P. Serafino da questo fatto tira la conseguenza che non bisogna dare l'ordine di richiamo che raramente, per necessità.

---

(1) Vedi le esperienze di questo genere fatte sopra il Ven. Domenico di Gesù-Maria da Filippo II di Spagna, che avea ottenuto per delegazione i poteri dal generale dai Carmelitani (Dott. Imbert, t. II, c. XVIII, p. 287).

(2) Sarebbe inesatto il dire che la comunicazione stabilita tra l'estatico e il suo direttore è identica a quella che esiste tra l'ipnotizzato e l'ipnotizzatore. Perchè il direttore è rimasto estraneo alla produzione dell'estasi, mentre l'ipnotizzato s'è sottoposto ad una azione che concentrava ogni sua facoltà sull'ipnotizzatore.

Un altro direttore, che io conosco, ha accertato che il richiamo, se è fatto in modo brusco, produce una scossa viva e dolorosa; e per evitarla egli ordinava alla persona estatica di ritornare in sè dolcemente e progressivamente, per es. nello spazio di un quarto d'ora. Se egli determinava il momento, il ratto cessava esattamente all'ora fissata.

La superiora di Suor Remuzat racconta, che un giorno ella la trovò in estasi nella sua camera: « Le dissi di levarsi per obbedienza... A questa parola di obbedienza essa tornò in se stessa, ma tanto spossata che io fui obbligata di metterla a letto » (*Vita*, c. XII).

§ 2. — Ciò che avviene nell'anima durante l'estasi.

23. — Visioni intellettuali della Divinità. Nei gradi precedenti Dio permetteva all'anima d'immergersi in lui più o meno profondamente, ma d'ordinario non si lasciava vedere. Nei ratti invece il più delle volte avviene il contrario, e molti *attributi divini* che erano rimasti nascosti cominciano a manifestarsi.

Una delle comunicazioni più alte, e spesso indicata dagli scrittori, è la visione intellettuale della *Santissima Trinità*, per la quale, se anche non si sapesse, per mezzo dell'insegnamento della Chiesa, quante persone siano in Dio, e come esse procedano l'una dall'altra, si verrebbe allora a sapere in una maniera sperimentale, vedendolo. Più tardi ritorneremo sopra questa vista (c. XIX, **15**).

La Ven. Marina d'Escobar racconta che talvolta vedeva intellettualmente una delle persone divine senza le altre; ora il Verbo (t. II, l. II, c. XXXI, n. 1), ed ora, anzi più spesso, lo Spirito Santo (t. I, l. II, c. XXXIII, § 4; XXI, § 3 e 5; XXIV, § 1 e 3; t. II, l. I, c. XLVIII, n. 2; l. II, c. XXX, n. 3).

24. — Contemplazione abbagliante. Quando Dio fa così conoscere i suoi attributi, vi resta sempre una certa oscurità. Cosa meravigliosa! Più è forte la luce, e più l'anima si sente abbagliata, *accecata*. Al modo stesso il sole abbaglierebbe e ferirebbe gli occhi, perchè l'eccesso di splendore produce quasi lo stesso effetto che la notte. È un misto di luce e d'ignoranza, ma dall'ignoranza siamo più colpiti. Se l'attributo dell'incomprensibilità si manifesta sempre più, l'estatico si va sempre più ingolfando nella « tenebra divina ».

25. — Attributi impartecipabili. Questo effetto dell'accecamento

è prodotto non solo dalla troppo grande vivacità del lume divino, ma ancora dalla natura di certi attributi che si sono manifestati, poichè ve n'ha di quelli, che per noi sono mille volte più incomprensibili degli altri. L' oscurità spaventosa che essi producono si chiama la « *gran tenebra* ».

Nessuna creatura può possedere questi attributi più profondi, *gl'impartecipabili*, per es., l'infinità, l'eternità, la potenza creatrice, la scienza in quanto universale, l'immutabilità, l'asseità (assenza di causa esterna), l'assenza di distinzione reale fra gli attributi e la loro fusione in un bene indefinibile e superiore che racchiude tutti i beni (1).

La natura divina può essere paragonata al globo solare. Quando i nostri occhi contemplano quest'astro, essi dapprima non vedono che la regione esterna, che è scintillante; ma attraverso le aperture di questa superficie, gli astronomi scorgono il gran nucleo mezzo oscuro. Parimente in Dio vi sono come due specie di attributi. Quelli della superficie possono stendere la loro luce sino alle creature e riflettersi in esse; e per mezzo di esse noi li conosciamo antecedentemente; e così conosciamo, per es., la bellezza, la giustizia, la misericordia, l'intelligenza. Ma al di sotto v'è il nucleo centrale e mezzo tenebroso degli attributi impartecipabili, del quale le creature non ricevono l'irraggiamento. La ragione, che non li riscontra in alcuna parte, rimane stupita al vederseli manifestare inaspettatamente; e perciò ne consegue per noi un'oscurità speciale, e il piacere d'elevarsi a nuove cognizioni meravigliose è mescolato alla pena di non sentirsi preparati a ben comprenderli.

26. — Contemplazione detta per " negazione ,,. Il nostro intelletto da bambini non concepisce e non designa la maggior parte degli attributi impartecipabili che indirettamente, per mezzo di *negazioni* di cose conosciute. Ma essi in Dio si trovano in uno stato positivo, ed appunto come positivi li scorge la contemplazione infusa, superando così la ragione che ne ha solo una conoscenza negativa. Perciò, quando gli scrittori dicono che qui il contemplativo *procede per negazione*, vogliono semplicemente alludere al *linguaggio* imperfetto e negativo, onde è obbligato a far uso per descrivere ciò che vede.

(1) Per formarci un'idea di questa fusione degli attributi divini in un solo, che è la *pienezza dell'essere*, consideriamo ciò che avviene quando, tenendo in mano una palla di vetro, la riguardiamo dal di fuori: allora noi la vediamo limitata da una convessità circolare: se la guardiamo da un'altra parte, vediamo un altro circolo, e così ogni volta che cambiamo di veduta, vediamo un nuovo circolo. Ma se noi la riguardiamo dal *di dentro*, la vista è tutta mutata: allora vediamo ancora dei circoli, sì o no? Si possono dare le due risposte insieme, si può dire: no, non si vedono più, e ciò che apparisce è una superficie uniforme, che circonda il nostro occhio da tutte le parti, e sulla quale *nulla di distinto è tracciato*. E pure questi circoli vi sono in un certo modo, che dicesi virtuale; sicchè con uno sforzo della mente si possono svolgere dal tutto insieme, e basta fare astrazione da una parte della superficie.

In ugual modo vi sono due maniere di conoscere Dio: una umana, che è quella della ragione, quella del di fuori; e così si vede sotto l'*aspetto speciale* di questi o di quegli altri attributi: l'altra è divina, che è quella del di dentro, quella del centro, che Dio ci concede per partecipazione alla sua natura. Non vi è più cambiamento secondo i diversi aspetti, e tutto è fuso insieme. Ma con uno sforzo della mente si possono ritrovare le antiche distinzioni.

Nella via ordinaria v'ha una *contemplazione acquisita*, che si chiama anche contemplazione « per negazione »; questa però non è uno stato d'orazione, ma piuttosto un modo di procedere per formarsi qualche idea di Dio, dichiarando che la tal perfezione non è in lui al modo stesso che è nelle creature, ma in un modo più alto, ed è perciò una negazione seguita da una affermazione che la dichiara. Non bisogna dunque confondere questo lavorio filosofico dello spirito con l'orazione, e meno ancora con lo stato mistico.

Egli è vero che molti scrittori antichi ne parlano come d'una specie d'orazione; e questo, credo io, è dovuto ad una interpretazione troppo letterale di Dionigi il mistico. Ma se qualcuno volesse ancora conservarla, gli direi: « Avete voi realmente trovato qualche contemplativo, che possa occuparsi per un'ora continua di queste negazioni? ».

27. — La gran tenebra è talvolta interrotta dal chiarore d'un **lampo** rapido, che volentieri si prende per il lume della gloria, perchè pare che mostri Dio tale qual è.

28. — Paragone della visione beatifica e delle visioni intellettuali della Divinità. Interroghiamo i mistici che descrivono, e poi i teologi che completano i mistici. Questi generalmente si contentano di due osservazioni, che esprimono l'impressione da essi sentita. Primieramente dunque dicono che la cognizione loro concessa è sperimentale, e che in essa si ha un'analogia con la visione beatifica; ed inoltre aggiungono che essa racchiude sempre una certa oscurità, e che in questa sta la differenza da quella.

In realtà però la differenza è più profonda, perchè la visione dei mistici è d'un'altra natura, poichè non manifesta Dio « tale qual è in se stesso ». Vedi c. XXXI, § **4.**

29. — È mai avvenuto, almeno a certe anime, di godere, *di passaggio*, della **visione beatifica** propriamente detta?

Siccome questa questione è stata a lungo dibattuta dai teologi, così mi contento di rimandare i lettori alle loro opere, giacchè su questo punto manchiamo di esperimenti sicuri.

In breve, essi ammettono che questa grazia è possibile, ma oltremodo rara. La vera difficoltà incomincia quando si vuol decidere se questo favore sia stato accordato al tale o al tal santo in particolare, poichè su questo punto siamo ridotti a sole ragioni di convenienza o di sentimento, che non convincono tutti, perchè Dio non è obbligato a far tutto ciò che a noi sembra conveniente. L'ha fatto egli, sì o no? Questa è la vera questione; ed essa resta oscura.

30. — Ho detto sopra (**5**) che, durante i ratti, si conserva la **pienezza dell'intelligenza;** anzi si sente che essa si accresce, e vi è un aumento d'attività delle facoltà superiori. Tutti gli estatici lo affermano (vedi le citazioni, **68**); e di più questo si ricava dalle indicazioni che essi danno dei misteri, che sono stati loro rivelati. Spettacoli nobili, idee profonde appariscono al loro spirito, ma nondimeno essi sono impotenti a dichiarare in particolare ciò che han veduto. Ciò avviene, non perchè la loro intelligenza sia stata come assopita, ma perchè essa è stata elevata a verità che oltrepassano la forza dello spirito umano, e per esprimere le quali essi non trovano parole adatte. Lo stesso avverrà se voi domandiate ad uno scienziato d'esprimere le profondità del *Calcolo infinitesimale* col vocabolario dei bambini o dei pastori.

Come nota il P. Bonniot, « non basta dire che la lingua adatta alle operazioni ordinarie dello spirito umano è necessariamente insufficiente; *le idee stesse*, quelle idee per le quali comprendiamo tutto perchè son la base dei nostri giudizi, non s' applicano più alle cose che vediamo nell' estasi, che sono d' un ordine infinitamente superiore » (*Il miracolo e le sue contraffazioni*, parte II, c. VII, s. 2).

Al contrario certi filosofi increduli pretendono che nell'estasi vi sia diminuzione d'intelligenza, e perciò sono obbligati a rifiutare la testimonianza degli estatici, cioè i veri dati sui quali si dovrebbe ragionare (vedi c. XXXI, **48**). Questo rifiuto *a priori* è la conseguenza del loro sistema religioso, poichè secondo essi non esiste il soprannaturale. Ed allora bisogna negare qualunque stato di un'anima troppo elevato al di sopra di quelli che si vedono ogni giorno. Ma inoltre molti di quest'increduli sono monisti, che non ammettono un

Dio personale e distinto dal mondo, e per conseguenza chiunque pretenda di elevarsi alla cognizione reale di questo essere e spingere lo sguardo nelle sue profondità è semplicemente un allucinato; e la sua causa è già pregiudicata. Egli pretende di vedere attributi e perfezioni meravigliose, ma come può vederli, se nulla di tutto ciò esiste?

Questi filosofi, ho detto, si compiacciono di credere che l'intelligenza non solamente non cresce nell'estasi, ma anzi diminuisce, e tanto più quanto l'estasi è più profonda. A loro giudizio, l'estatico non fa che sbarazzarsi, per mezzo d'un lavorio più o meno penoso, della molteplicità delle idee e delle immagini; e giunge così a qualche cosa di sottile, ad un « residuo » quasi inafferrabile, ad un' idea unica (monoteismo), che è solamente un' immagine rimpicciolita. Nei grandi ratti poi si sale ad un grado anche più semplice, cioè all'abbrutimento, che per urbanità con nomi meno ingiuriosi vien detto « perdita della coscienza o della personalità » (vedi le citazioni, **74**).

Per puntellare questo sistema, si appoggiano ad alcune espressioni alquanto ingrandite, usate talvolta dai mistici, e che facilmente possono dichiararsi dal contesto; come quando dicono che l'intelletto non opera più (vedi c. IX, **15**).

Se veramente l'estasi spegnesse anche in parte la facoltà di conoscere e di amare, in tutti i secoli i direttori non avrebbero lasciato di scagliarle contro i loro anatemi, come contro un tempo mal adoperato, ma essi sapevano bene che era vero il contrario.

30*bis*. — Questo sistema dell' inconsapevolezza snatura dunque audacemente i fatti, e li sostituisce con descrizioni immaginarie; e perciò alcuni scrittori preferiscono a questo un sistema più raddolcito, cioè il **sistema della commozione.** Questo concede che l'estatico non è immerso in una specie di sonno profondo, ma al contrario sente commozioni violente che gli fanno perdere l'uso dei sensi; e siccome in lui non v'è altro di nuovo, così per conseguenza lo spirito non si applica che ad un'ideuccia triviale, anzi tanto triviale che gli scrittori neppure si dan la pena di trattarne.

Questo secondo sistema contraddice ai documenti meno del primo, perchè non riduce a zero l'attenzione dell'estatico; ma nega la metà dei fatti risolutamente affermati dai mistici, ammettendo il fatto delle commozioni dell'estasi e rifiutando *a priori* il fatto di un' intelligenza d'ordine superiore.

L'opinione più comune afferma che l'anima in quel tempo merita (1).

S. Teresa ne dà una ragione di buon senso. Dichiara infatti « che non è credibile » che « l'anima perda così il tempo » (sopra il *Cantico dei cantici*, c. VI) (2). Anche il Suarez pensa che il contrario « sia inverosimile ».

Aggiungono molta forza a questo argomento le seguenti osservazioni: 1° Le estasi in molti santi han durato molte ore, e sono state frequentissime; e perciò quanto tempo sarebbe stato così sprecato senza meritare! Si obietterà che queste grazie davano ai santi la forza per sopportare in appresso prove meritorie. Ma Dio poteva raggiungere lo stesso scopo in alcuni minuti soli; ed infatti S. Teresa riporta delle visioni che durarono solo un istante, e pure le recarono un frutto notevole (*Vita*, c. XXVIII). 2° In particolare poi vi sono state lunghe estasi vicino alla morte; così per es. S. Teresa è morta dopo un'estasi di quattordici ore; S. Luigi Gonzaga morì in condizioni somiglianti, e S. Alfonso Rodriguez dopo tre giorni d'estasi. Il menologio della Compagnia di Gesù riporta che il P. Lorenzo Rebello, portoghese, prima di morire (1679) ebbe un'estasi di dodici giorni, e ne uscì solo il tempo necessario per baciare il Crocifisso. Ora in tal punto sarebbe increscevole di perdere i meriti, prima di conseguir le gioie del cielo, che durano un'eternità.

38. — **Obiezione**. Per meritare bisogna esser liberi. Ora si è liberi nell'estasi?

39. — **Risposta**. Appunto noi ammettiamo che si è liberi in una certa misura per gli atti di amore (3). Dice infatti S. Tommaso che la sola visione beatifica può costringere in *una maniera assoluta* la volontà (I-II, q. X, a. 2). Secondo lui, quando un bene ci è proposto con qualche mescolanza d'imperfezione (e questo è il caso della contemplazione a cagione delle sue oscurità), ci resta sempre *qualche parte* di libertà. Forse non arriveremo sino ad odiare l'oggetto o a scegliere un atto differente, ma restiamo sempre padroni di fare o no gli atti, o di produrli con maggiore o minor forza o rapidità (1).

(1) Citiamo: il Suarez (*De Oratione*, l. II, c. XX, n. 6); Filippo della Ss. Trinità (P. II, tr. 3, a. 4); Antonio dello Spirito Santo (Tr. 4, n. 505); Giuseppe dello S. S. (t. III disp. 18, q. 2, n. 74). La discussione dura per 102 colonne in foglio; lo Scaramelli (Tr. 2, n. 254); Schram (t. II, n. 607 dell'ediz. del 1848, e n. 597 dell'antica), il quale cita Antonio dell' Annunziazione e il Gravina.

(2) Lo Scaramelli dice in proposito: « È cosa degna di riflessione, che una Santa sì umile, sì modesta, sì acuta, sì circospetta in parlare di materie dottrinali, trattandosi della libertà e del merito, che ritiene l'anima in queste unioni estatiche, parli sì risoluta: *e merita il libero arbitrio* » (Tr. 2, n. 254).

(3) Ma la conoscenza, alla quale si desidera di aderire, non dipende dal libero arbitrio. Ciò basta affinchè la definizione degli stati mistici non sia difettosa (c. I, **1**).

40. — Nella vita di parecchi santi si vede che l'orazione continuava **durante il sonno**, così per es. in S. Alfonso Rodriguez e in S. Vincenzo Ferreri. S. Teresa ebbe questo favore quando cominciarono le sue estasi (*Vita*, c. XXIX). Vedi c. XIX, 8^{bis}.

Viene perciò spontanea la domanda a quali segni si possa distinguere l'estasi dall'orazione che avviene soprannaturalmente durante il sonno naturale. Poichè questi due stati hanno realmente due somiglianze che debbono indurre a confonderli, che cioè in nessuno di essi operano i sensi, e in ambedue si è uniti a Dio. Gli scrittori non dicono nulla, se vi sia realmente differenza, e in che questa consista. Si tratta solo d'una semplice questione d'intensità, per modo che la parola estasi debba usarsi solo quando l'occupazione interiore sia eccessivamente forte? Ovvero sarebbe solo perchè il corpo avrebbe bisogno, come nel sonno naturale, di stare disteso e di essere sostenuto; e perchè di tanto in tanto se ne avrebbe il sentimento confuso? Ovvero anche il giudizio intorno a ciò deve appoggiarsi a qualche circostanza estranea, per es. perchè è l'ora di dormire, ecc...? Ecco una questione da dichiarare.

§ 3. — Errori intorno all'estasi: incertezza nei malaticci.

41. — Ai giorni nostri i medici hanno studiato con cura certi stati malaticci, che essi assomigliano alle estasi dei santi. Ma i più di essi si guardano bene dal confessare che la **somiglianza** è solamente **esteriore**, e si verifica solo nei fenomeni corporali, e perciò non è di alcuna importanza. Mentre al contrario vi è una dissomiglianza profonda riguardo all'anima (2), come mostrerò subito.

(1) In linguaggio scolastico, è la distinzione tra la libertà di *specificazione* e quella di *contradizione* o di *esercizio*.

(2) Sopra queste questioni si consulti la dotta opera del P. Bonniot, *Le Miracle et*

Notiamo intanto di passaggio, che la maggior parte dei medici che si occupano di psicologia religiosa, sono i così detti *alienisti*, i quali, trovandosi spesso con gli allucinati, sono inclinati ad uguagliare ad essi chiunque abbia stati eccezionali di spirito. Hanno il prurito di trattar di mistica, invece di lasciar questo studio ai soli teologi, e vi vedono come una estensione dei loro studi speciali.

42. — 1° Primieramente l'estasi l'hanno assomigliata alla **letargia** e alla **catalessi,** che veramente rendono immobili nel modo stesso le membra. Ma in esse l'anima è priva d'ogni conoscenza, sicchè sarebbe la medesima cosa confondere col sonno l'estasi dei santi, nella quale l'anima è ripiena di luce e di gioia.

43. — 2° In secondo luogo si è tentato di uguagliare l'estasi allo **stato ipnotico**. Fisicamente ha anch'esso una certa analogia con l'estasi, perchè certe sensazioni vi sono soppresse; ed inoltre *per suggestione* vi si possono prendere atteggiamenti di preghiera. Nondimeno vi sono talvolta alcune differenze anche rispetto al corpo. Imperocchè la vera estasi dà sempre un aspetto pieno di calma e di dignità; mentre al contrario, alla Salpêtrière (1), spesso si vedono movimenti convulsivi e ributtanti. Parlo, intendiamoci bene, del caso in cui i malati siano lasciati a se stessi e alle loro crisi naturali, perchè, se essi operano sotto il comando d'un ipnotizzatore, non si può far paragone tra il loro stato e quello dei santi; entrandovi un elemento nuovo, giacchè questi ipnotizzatori possono comandar loro atteggiamenti nobili o pii, come hanno fatto spesso. Ma i santi non hanno bisogno di questo influsso estraneo.

44. — Ma **riguardo all'anima** le differenze sono manifeste, sia *durante* l'estasi, sia *fuori* di essa. Vediamolo.

---

les Sciences médicales, lib. II. Quanto all'estasi, confuta le affermazioni non provate di Lemoine, Maury, Morel, Lélut, Michéa, Cousin, Barthélemy Saint-Hilaire.

Rispetto ai fenomeni fisiologici dell'estasi, fa questa saggia osservazione: « Essi hanno per condizione immediata *l'organismo e le sue disposizioni attuali*. Le grida, i segni di debolezza, i *sintomi morbosi*, i tremori, l'immobilità, l'irrigidimento, l'abbassamento di temperatura, gli sputi di sangue, a rigore, possono essere niente altro che manifestazioni della *complessione* dell'estatico... E se la gente semplice pensa in altro modo, questo si deve alla sua semplicità; e se i medici accomunano sotto questo rispetto i teologi con la gente semplice, questo è un effetto della loro ignoranza, che è una forma di semplicità » (lib. II, c. I, § 1).

Ma inoltre nulla impedisce che Iddio conceda orazioni anche soprannaturali ad una persona che abbia qualche malattia fastidiosa o bizzarra; ed allora se ne risentirà la manifestazione esterna.

(1) Ricovero, a Parigi, per le vecchie e ospedale delle dementi. (*N. d. T.*)

45. — E primieramente, **durante l'estasi** vera, la facoltà intellettuale cresce in modo meraviglioso, come abbiamo detto sopra (**30**).

L'effetto contrario è prodotto dalla falsa estasi nei nevropatici degli ospedali, perchè vi è diminuzione dell'intelligenza a vantaggio di qualche piccola rappresentazione dell'immaginazione. Basta infatti una sola idea assolutamente insignificante, l'idea d'un fiore, d'un uccello, per assorbire *profondamente* l'attenzione. I medici designano questo fatto chiamandolo *restringimento del campo della coscienza* (1) e della conoscenza. E questo è il principio d'onde muovono le teorie in voga, destinate a dichiarare l'estasi ipnotica.

Nel tempo della sua crisi si ottiene che il malato parli, ma egli non dice altro che cose triviali.

Inoltre le allucinazioni che si osservano negli ospedali, consistono sempre in rappresentazioni dell'immaginazione, e sono della vista, dell'udito o del tatto, e perciò molto diverse dalle percezioni puramente intellettuali, avute generalmente dai santi. Non si può dunque muovere dall'ipotesi semplicista che le due specie di fenomeni siano identiche.

46. — **Fuori dell'estasi,** è anche più facile provare la differenza perchè: 1° Il nevropatico, sul quale si fanno gli esperimenti talvolta pubblici negli ospedali, ne resta depresso, snervato, inebetito. Abitualmente egli mostra un' *intelligenza* solo mediocre, signoreggiata dall' immaginazione: non ha alcuna connessione d' idee; 2° ma soprattutto la sua *volontà* è debolissima, anzi in questo appunto, secondo il parere dei medici, si trova il carattere fondamentale dell'isterismo. Per questa debolezza malaticcia si capisce come il soggetto non possa resistere alla suggestione, ma voglia immediatamente ciò che è comandato da un altro con efficacia, specialmente se egli è abituato a cedere. Questi poveri conturbati sono meditabondi vani, senza volontà (2), senza forza; 3° finalmente la loro *condizione morale* è molto avvilita, come la loro ragione. Si chiede talvolta se gli affetti da nevrosi abbiano veramente la nozione del dovere, e se questa idea possa nulla in essi.

In breve, per tre riguardi questi uomini sono tralignati e snervati.

---

(1) « *Rétrécissement du champ de la conscience* et de la connaissance. »
(2) « *Des abouliques.* »

Presso i santi invece favoriti dall'estasi si trovano i tre caratteri diametralmente opposti, e perciò non si ha alcun diritto di assomigliarli ai pazzi o ai mezzo pazzi. Ed infatti 1° essi sono *animi forti* che concepiscono propositi vasti e difficili ad eseguirsi. Ne sono la prova S. Teresa, S. Ignazio e molti altri. Ciò che li guida, non è l'immaginazione, ma la ragione. 2° La loro *volontà* è talmente animosa, che essi lottano contro tutti gli ostacoli, per far ben riuscire le loro imprese, ma soprattutto lottano contro se stessi, sicchè ci fa meraviglia il lungo lavoro da loro sostenuto, per praticare certe virtù. Noi che crediamo di aver nervi robusti, non ci sentiamo capaci di una tal serie di sforzi (1). 3° Tutti hanno un *ideale morale* molto alto, che si attira costantemente le loro cure, cioè il bisogno di dimenticare se stessi, per immolarsi alla gloria di Dio e al bene temporale e spirituale dei prossimi. Essi fuggono gli onori, mentre gl'isterici spesso non pensano ad altro che a far la loro figura dinanzi ad una piccola riunione di curiosi. Il santo non è un degenere, ma un eroe; è, secondo una espressione moderna, un *superuomo*.

V'è anche un'altra differenza, che cioè i santi, dopo l'estasi, si ri-

(1) Il P. Hamon fa notare la meravigliosa « disposizione dei santi in faccia alle sofferenze »: « Il nevropatico non sa soffrire. Sotto il dolore s'impazientisce, mormora, si sgomenta come un bambino..... L'estatico soffre, e non solamente accetta il suo male, ma lo signoreggia, ma ne trionfa e l'accoglie con entusiasmo. Questo sentimento di gioia non è cosa della terra... Egli prende a cuore, come se fosse pienamente sano, le gioie e le pene degli altri » (*Revue pratique d'Apologétique*, 15 dicembre 1906, p. 351). Lo scrittore cita queste belle parole della B. Margherita - M.: « Chi dunque c'impedirà di divenir santi avendo noi un cuore per amare e *un corpo per soffrire?* Ma, ahimè, si può soffrire quando si ama? ».

Un professore ha enunciato alla Sorbona questa proposizione: « Non v'è alcun fenomeno, che *da sè solo* basti a scoprire sicuramente l'isterismo ». Da ciò « può dedursi, dice H. Joly, che da questo fenomeno solo non si può tirare la conseguenza del carattere del *tutto insieme,* ma [invece] dal carattere del tutto insieme bisogna dedurre la natura essenziale dei sintomi. Ora in un individuo che lotta contro gli attacchi d'una malattia detta nervosa, dove mai sarà il carattere signoreggiante, dove sarà la qualità caratteristica del tutto insieme, se non nella padronanza che egli sa o non sa mantenere sopra le sue disposizioni, i suoi sentimenti, le sue credenze, le sue risoluzioni? » (*Vita del P. Eudes*, p. 100). Nel resto finora le idee dei medici intorno all'isterismo mutano molto d'anno in anno. Vedi nella *Presse medicale* del 25 luglio 1908 la relazione delle adunanze fatte a Parigi dalla Società di Neurologia, nel maggio 1908. In essa non poterono accordarsi nella definizione dell'isterismo. Ecco la chiusa del rapporto: « Da queste discussioni è derivata un' impressione generale importante; che cioè per l'avvenire la parola isterismo non dovrà più usarsi che con estrema cautela... Fin d'ora può registrarsi questa conseguenza capitale: certi fatti, anche ieri ricevuti senza riserva, sono stati riconosciuti come discutibili od anche erronei: certe interpretazioni credute classiche, han perduto ormai il loro carattere di assolutismo scientifico ».

cordano delle loro visioni; ciò che è molto raro presso i nevropatici (1).

47. — Gli estatici che hanno **fondato ordini religiosi** sono stati notevolissimi per la loro attività ed attitudine ad organizzare (2). Le donne stesse si sono mostrate superiori a molti uomini, avendo bisogno di trovar persone, danaro, terreni, e lottando contro mille ostacoli.

S. Teresa alla sua morte lasciò 16 monasteri di donne e 14 conventi di uomini. S. Giovanna Franc. di Chantal lasciò 87 monasteri, di cui essa stessa ne aveva fondati 12. S. Coletta fondò almeno 13 monasteri, e ravvivò la disciplina in molti altri.

La Sig^ra^ Acarie, una delle fondatrici del Carmelo di Francia, non ostante le sue estasi continue, menava una vita attivissima. Essa cominciò ad averle poco dopo il suo matrimonio (a sedici anni e mezzo: 1582); rimase nel matrimonio per trent'anni, allevò sei figli, rialzò le sostanze della famiglia; ebbe un carteggio notevole, e fu carmelitana gli ultimi cinque anni della vita.

S. Caterina da Siena, morta a 32 anni, fin dall' età di 18 anni ebbe una parte politica considerevole, sebbene allora non sapesse nè leggere nè scrivere. È stata detta « un uomo di stato e un grande uomo di stato » (Emilio Gebhart, nella *Revue hebdomadaire* del 16 marzo 1907).

Altri estatici hanno scritti libri, che suppongono un immenso lavoro di erudizione e di composizione, e per conseguenza una gran forza di volontà. Così Dionigi Certosino ha 40 volumi in foglio; san Tommaso d' Aquino e S. Alfonso de' Liguori sono stati d'una fecondità meravigliosa.

47*bis*. — 3° Han voluto assomigliare l' estasi al **sonnambulismo naturale,** al quale parimente hanno fatte uguali le « *crisi* » (3) di certi *mediums* spiritici.

(1) Alcune ore dopo la crisi isterica, certi malati si ricordano dello svolgimento delle loro immaginazioni: altri, nel momento in cui finisce la crisi, rammentano la fine del loro sogno, e a poco a poco possono risalire più in là, se fanno grandi sforzi. Ma nell'estasi divina non vi sono difficoltà.

(2) Il Murisier fa la seguente confessione: « Rénan ha fatto giustamente notare che nei più dei mistici vi è, a fianco del sognatore bizzarro, un potente organizzatore » (c. I, § 3, p. 37).

(3) « *Les trances.* »

Vi sono molte specie di sonnambulismo: alcune non durano che poco tempo, e talvolta vi si compongono versi o discorsi. Ma è stato dimostrato che si è esagerata la parte che allora ha l'intelligenza, perchè non essa, ma l'immaginazione e soprattutto la memoria sono allora in azione, e perciò non si ha quasi che una serie di reminiscenze. (Vedi il dott. Surbled, *La morale*, t. IV, p. II, c. I.)

Altri sonnambulismi invece durano giorni e settimane. Ma qualunque ne sia la specie, sarebbe necessario un lavoro preliminare, descrivere cioè nei particolari la mentalità dell'individuo che ha la crisi; e questo appunto credo che non sia stato fatto. Sicchè si ragiona di uno stato mal definito, tanto che alcune volte non si sa come distinguerlo dallo stato detto primo o normale. E pure, senz'altri ragguagli, vogliono paragonarlo con l'estasi!

V'è un caso molto difficile, che bisogna esaminare; cioè quello di certi sonnambulismi, che *a prima vista* sembrano differire in un punto solo dall'estasi dei santi, perchè in essi lo spirito s'occupa di idee profane, anzichè di idee religiose.

Il caso più notevole, dopo quello di certi *mediums*, è dato da Elena Smith, di Ginevra, che è stato studiato per più anni dal professore Flournoy, e da lui descritto nel dotto libro intitolato: *Dalle Indie al pianeta Marte* (Alcan, 1900). Durante la sua crisi di sonnambulismo spontaneo, essa parlava, scriveva e raccontava la sua visione. Ora vedeva gli abitanti del pianeta Marte, ora viveva con Arabi o con Indiani del secolo XIV. Per altro la sua sanità era eccellente e il suo spirito pareva in buon equilibrio!

E bene in fatto questo genere di visione è profondamente differente da quello dei santi: 1° I santi ricordano quello che han visto, sebbene non trovino sempre voci adatte ad esprimerlo. Al contrario Elena perde ogni rimembranza. 2° Durante la visione, le facoltà in azione non sono le medesime. Poichè nei santi l'immaginazione è inattiva mentre dura il periodo più alto, e fa sempre una parte accessoria, mentre l'intelligenza ha un accrescimento prodigioso, tanto che certi attributi trascendentali di Dio, e la stessa Ss. Trinità sembrano non avere più alcun mistero. In Elena invece è in movimento la sola immaginazione, e in modo molto basso: non un pensiero elevato, ma descrizioni di case, d'animali, di piante, e tutto fatto ad imitazione di quello che esiste sopra la terra. Sono veri romanzi di Giulio Verne, ma molto più puerili.

Ecco alcune vere differenze di funzione psicologica. Ma vi è anche un carattere etico che è differente, poichè le visioni dei santi mostrano la loro origine divina, perchè muovono efficacemente alle virtù difficili, alla lotta contro l'orgoglio, la sensualità, l'egoismo. Al contrario le visioni di Elena non hanno alcuno scopo analogo; essa è una buona giovine, ecco tutto; ma la sua vita non è trasformata.

47*ter*. — 4° Non bisogna neppure confondere l' estasi con quei bagliori che turbano e con le fantasticherie prodotte dall'**alcool**, o dall'etere, dal cloroformio, dall'haschisch (1), dall'oppio, dalla morfina, dal protossido d'azoto.

Imperocchè *a*) lo stato fisico è molto differente; e così per es. nessuno confonderà l'atteggiamento nobile d'un estatico con quello d'un uomo ubriaco.

b) Il genere di conoscenza non è il medesimo. Poichè se chi fa uso delle sostanze suddette non è giunto allo svenimento totale, ma conserva ancora qualche conoscenza, queste « hanno la proprietà di mostrarsi con una molteplicità d'immagini che si seguono senz'ordine logico e senza legame reale: le conoscenze di quest'ordine hanno per distintivo essenziale l'incoerenza. Lo spirito è divenuto il trastullo delle rappresentazioni che si succedono dinanzi a lui, bizzarre, stravaganti, inaspettate » (D. Michelet, *Revue du Clergè français*, 1° gennaio 1908, p. 40). Al contrario nei mistici tutto è coerente ed elevato.

Nel suo libro sopra *La Subconscience* (trad. dall'inglese, Alcan 1908), Jastrow dà alcuni particolari importanti sopra gli effetti mentali degli anestesici, presi tuttavia in dosi moderate, per non perdere interamente la conoscenza. Allora non v'è che un mezzo sogno.

L'oppio e l'haschisch producono spesso « un sentimento d' ingrandimento » (p. 183); perciò gli oggetti sono ingranditi, le case sembrano immense, l'intervallo per ricaricare l'orologio pare un secolo, ed uno si sente di proporzioni atletiche e d'una importanza più grande.

Un tossico messicano, il mescal, fa l'illusione di veder gli oggetti cambiarsi senza posa, coi colori più vistosi. Si vedono splendide farfalle, e « una scatoletta di sigarette brilla come un'ametista ». Gli oggetti reali vengono trasformati dall'ambiente luminoso nel quale si vedono come immersi. Le linee d'un monumento sembrano

(1) *Haschisch* (pron. *Ascisce*), bevanda inebriante fatta colla canapa indiana. (*N. d. T.*)

« coperte di grappoli di pietre preziose » o « di frutti canditi »; e tutto finisce « in una pioggia di colori » (p. 186, 187).

« L'etere sembra particolarmente proprio ad eccitare in certe persone visioni di carattere contemplativo, filosofico. Il veggente, privo di qualunque sentimento di sforzo, si sente spaziare nelle alte regioni ove gli apparisce la verità e cadono i dubbi che prima lo assalivano » (p. 351). « È vero però che queste rivelazioni sono vuote di senso » (*ibid.*).

Questi effetti si hanno anche più vivaci per mezzo dell'inalazione del protossido d'azoto. William James, che ne ha fatta l'esperienza, dichiara « che la persona vi si trova affatto piena d'una chiarezza metafisica intensa. La verità gli è svelata sino alle più intime profondità, tanto che egli si trova quasi abbagliato dalla sua evidenza » (p. 178). Ma egli ha verificato che le voci con le quali esprimeva le sue belle scoperte erano vuote di qualunque significato. Jastrow cita rispetto a ciò una narrazione tipica del D^r^ Holmes: « Si sollevò il velo dell'eternità. La sola grande verità, quella che è il fondamento d'ogni esperienza umana, e che è la chiave di tutti i misteri, che la filosofia ha tentato invano di sciogliere, m'apparve in una subitanea rivelazione. D'allora in poi tutto era chiaro per me: alcune parole avevano sollevato la mia intelligenza al grado delle conoscenze dei cherubini. Ritornando al mio stato naturale, me n'andai barcollante al mio uffizio, e scrissi in lettere mal formate *la verità che contiene tutto*, verità che appariva ancora debolmente nella mia coscienza. Ecco le parole che scrissi: " Un forte odore di trementina regna dappertutto! » — Che inganno!

Gli estatici non hanno bisogno d'anestesici per sentir crescere la loro intelligenza, e quando tornano allo stato normale, si ricordano delle verità contemplate, e ne verificano il grande valore. È dunque uno psichismo affatto diverso.

c) « Rinvenuti dalla loro ebbrezza, l'alcoolico e il fumatore d'oppio restano in uno stato d'abbrutimento... Il pensiero e l'azione sono al tempo medesimo diminuiti. Si direbbe un avanzo dopo un cataclisma. Se la vita intellettuale ha sofferto un abbassamento, la vita sociale è ben lontana dall'essere migliorata. Chi mai è divenuto più umile, più puro, più caritatevole dopo l'ebbrezza? ». L'estatico al contrario si è fatto « migliore per sè e per gli altri » (Michelet, *ibid.*, p. 41).

48. — Resterebbe ancora una questione. Non potrebbe l'estasi esser prodotta senza malattia, in un modo puramente naturale, per un forte concentramento intorno a un'idea religiosa? Questo punto sarà studiato a parte nel capitolo XXXI, § **3**, ove risponderemo che praticamente questa possibilità dev'essere rigettata.

48^*bis*^. — I bravi liberi pensatori (vedi **74**) che confondono gli **stati così diversi**, di cui abbiam parlato, dimenticano troppo facilmente le loro abitudini scientifiche, appena mettono mano alla religione. Finchè essi restano nel campo della loro professione, li trovate ammirabili per la prudenza, per *la sincerità delle osservazioni*, per la diffidenza nelle ipotesi non provate giuste. Ben è vero che, se si allontanassero da queste regole severe, i loro buoni confratelli sarebbero attenti a dar loro avvisi umilianti. Ma appena essi escono dalla loro materia speciale, eccoli perdere subito il loro riserbo scientifico, e, senza verificare più i fatti, far delle sintesi a vanvera e *a priori*. Nè più ne sanno i loro lettori, e, come quelli, *vogliono* che la loro tesi antireligiosa sia esatta. Ma non v'è da darsene pena.

Solamente che ciò non è più scienza, ma fantasia.

49. — Svenimento. Le alterazioni precedenti suppongono che il sistema nervoso sia tocco molto profondamente. Ma si dà un'alterazione più semplice e più blanda, ed è lo svenimento, che può sorprendere una persona molto anemica, o spossata da penitenze indiscrete. Basta infatti una commozione alquanto forte, fosse pure un movimento vivo d'amor divino, perchè essa venga meno. S. Teresa indica questo stato (*Castello*, 4, c. III; *Fondazioni*, c. VI) (1).

Questa contraffazione dell'estasi avviene nelle condizioni seguenti: quando cioè 1° uno si è messo in orazione; 2° quando si cade in una specie di sonno, durante il quale *non si pensa a nulla;* e 3° naturalmente, ritornando in se stessi, *non si ricorda più nulla.*

50. — Se queste persone denominano orazione un tale stato, ciò avviene solamente perchè vi è stata orazione in principio, e forse anche una vera quiete. Esse fanno questo ragionamento: « giacchè vi è stata una grazia d'orazione al principio, è da credersi che questa grazia abbia continuato ».

---

(1) La Santa dice presso quali persone ha visto prodursi il fatto. Sono quelle « che fanno *molte* penitenze, orazioni e veglie, o che semplicemente sono d'un temperamento debole ». In conseguenza essa ne indica la cura: « La superiora deve ordinarle di diminuire le ore di preghiera, farla dormire e mangiare *più dell'ordinario*, finchè le siano ritornate le forze naturali » (*Castello*, ibid.).

Questo tratto c'indica che S. Teresa sapeva distinguere molto bene la vera estasi dalle sue contraffazioni.

Ma questa è un' **ipotesi** affatto **gratuita,** a quel modo stesso che una persona stanca può molto facilmente cedere al sonno volgare, quando essa riceve l'orazione di quiete (c. xv, **16**), così, se essa ha un temperamento logoro, può venir meno, e il naturale sottentra semplicemente al soprannaturale. È uno stato patologico.

51. — Lo **Scaramelli**, che dipinge questi stati (Tr. 3, n. 82), ammette invece che quella sia una specie particolare d'estasi, che egli chiama *sonno spirituale*, prendendo questa parola in un significato diverso da quello di S. Teresa. Suppone almeno che un tale stato lasci dietro a sè effetti buoni, che l'anima si ritrovi in una pace profonda, e lo spirito resti unito a Dio e distaccato dalle creature. Ed unicamente a cagione di questi effetti giudica che lo stato sia soprannaturale.

Ma questo argomento non è concludente. Poichè da esso non segue che questi buoni effetti siano dovuti all'orazione fatta in quell'ora, piuttosto che a tutta quanta la vita spirituale. Voi dite infatti che la persona, uscendo da questa specie di sonno, ha l'anima calma o piena di ardore per operare; ma pure è certo che il sonno naturale produce i medesimi effetti ristoratori sopra le persone stanche, e che una « buona notte » le rende allegre e vivaci.

52. — **Teniamo** fermo **questo principio**, confermato da migliaia di esempi, che cioè le vere estasi *accrescono* l'intelligenza e la volontà, invece di *deprimerle*, o, peggio, di annientarle (1). Se mai vogliono farci ammettere un'eccezione, anche rara, mostriamoci assai difficili in fatto di prove. Ebbene lo Scaramelli non ci ha dato altro che ipotesi.

53. — Dirò più innanzi (c. xxii, **67**) come possa **distinguersi** in pratica l'estasi divina dalle sue contraffazioni diaboliche, o naturali.

(1) S. Teresa: « Intendiamo bene questa verità: tutto ciò che ci lega in modo da *toglierci l'uso della ragione*, ci deve essere sospetto » (*Fondazioni*, c. vi).

CITAZIONI

§ 1. — Varii effetti dei ratti.

54. — S. Teresa:

1° Principio del ratto. « Nell'unione dell'estasi semplice, trovandoci ancora come nel paese nostro, possiamo quasi sempre resistere all'attrattiva divina, sebbene *con pena e con violento sforzo*, ma non è lo stesso nel ratto, al quale non si può resistere *quasi mai*... Di tanto in tanto Iddio si degna contentarsi di farci conoscere che vuole accordarci il favore del ratto, e che dipende solo da noi il riceverlo. Allora se noi resistiamo per umiltà [per es. in pubblico], produce i medesimi effetti che se avesse ottenuto un pieno consenso » (*Vita*, c. xx).

2° Dopo una serie di ratti. « Sono stata in questi giorni presso a poco come un uomo ubriaco... L'anima sente una specie di pena nell'occuparsi in altre cose fuori del suo oggetto divino. Prima ero stata quasi otto giorni in una sì grande aridità, che molto spesso ero incapace anche di avere un buon pensiero » (*Lettera* a suo fratello, gennaio 1577).

3° « In una via così spirituale ed elevata, due cose, a mio parere, mettono *veramente* la vita in rischio: l'una, questo martirio di cui ho parlato [il bisogno di vedere Dio]; l'altra, l'eccesso di gioia e di delizie che mettono l'anima in tanto pericolo che pare vi soccomba. Sembra che per poco, anzi meno che per poco, sia per uscire dal corpo » (*Castello*, 6, c. xi).

55. — S. Alfonso de' Liguori, parlando probabilmente di se stesso, rispetto *al volo dello spirito*:

« Una persona che ha ricevuto questa grazia mi raccontava che, in queste elevazioni di spirito, le pareva che l'anima fosse *strappata* dal corpo, ed elevata con violenza, come se percorresse in un istante un milione di miglia. Quindi in lei un *gran terrore*, per non sapere dove andasse. Fermata che fosse, era illuminata da qualche segreto divino » (*Homo Apost.*, Append. I, n. 17).

§ 2. — Visioni della Divinità e di certi attributi nell'estasi.

56. — S. Teresa:

1° « Quando l'anima è in questa estasi, nostro Signore le fa la grazia di scoprirle per mezzo di visioni immaginative *alcuni segreti* delle cose celesti. Egli le concede anche visioni intellettuali, di cui alcune sono sì elevate, che all'anima *mancano le parole* per esprimerle, permettendo Dio senza dubbio così, perchè *non conviene che creature viventi ancora sulla terra ne*

Ma questa è un' **ipotesi** affatto **gratuita,** a quel modo stesso che una persona stanca può molto facilmente cedere al sonno volgare, quando essa riceve l'orazione di quiete (c. xv, **16**), così, se essa ha un temperamento logoro, può venir meno, e il naturale sottentra semplicemente al soprannaturale. È uno stato patologico.

51. — Lo **Scaramelli**, che dipinge questi stati (Tr. 3, n. 82), ammette invece che quella sia una specie particolare d'estasi, che egli chiama *sonno spirituale*, prendendo questa parola in un significato diverso da quello di S. Teresa. Suppone almeno che un tale stato lasci dietro a sè effetti buoni, che l'anima si ritrovi in una pace profonda, e lo spirito resti unito a Dio e distaccato dalle creature. Ed unicamente a cagione di questi effetti giudica che lo stato sia soprannaturale.

Ma questo argomento non è concludente. Poichè da esso non segue che questi buoni effetti siano dovuti all'orazione fatta in quell'ora, piuttosto che a tutta quanta la vita spirituale. Voi dite infatti che la persona, uscendo da questa specie di sonno, ha l'anima calma o piena di ardore per operare; ma pure è certo che il sonno naturale produce i medesimi effetti ristoratori sopra le persone stanche, e che una « buona notte » le rende allegre e vivaci.

52. — **Teniamo** fermo **questo principio**, confermato da migliaia di esempi, che cioè le vere estasi *accrescono* l'intelligenza e la volontà, invece di *deprimerle*, o, peggio, di annientarle (1). Se mai vogliono farci ammettere un'eccezione, anche rara, mostriamoci assai difficili in fatto di prove. Ebbene lo Scaramelli non ci ha dato altro che ipotesi.

53. — Dirò più innanzi (c. xxii, **67**) come possa **distinguersi** in pratica l'estasi divina dalle sue contraffazioni diaboliche, o naturali.

(1) S. Teresa: « Intendiamo bene questa verità: tutto ciò che ci lega in modo da *toglierci l'uso della ragione*, ci deve essere sospetto » (*Fondazioni*, c. vi).

CITAZIONI

§ 1. — Varii effetti dei ratti.

54. — S. Teresa:

1° Principio del ratto. « Nell'unione dell'estasi semplice, trovandoci ancora come nel paese nostro, possiamo quasi sempre resistere all'attrattiva divina, sebbene *con pena e con violento sforzo*, ma non è lo stesso nel ratto, al quale non si può resistere *quasi mai*... Di tanto in tanto Iddio si degna contentarsi di farci conoscere che vuole accordarci il favore del ratto, e che dipende solo da noi il riceverlo. Allora se noi resistiamo per umiltà [per es. in pubblico], produce i medesimi effetti che se avesse ottenuto un pieno consenso » (*Vita*, c. xx).

2° Dopo una serie di ratti. « Sono stata in questi giorni presso a poco come un uomo ubriaco... L'anima sente una specie di pena nell'occuparsi in altre cose fuori del suo oggetto divino. Prima ero stata quasi otto giorni in una sì grande aridità, che molto spesso ero incapace anche di avere un buon pensiero » (*Lettera* a suo fratello, gennaio 1577).

3° « In una via così spirituale ed elevata, due cose, a mio parere, mettono *veramente* la vita in rischio: l'una, questo martirio di cui ho parlato [il bisogno di vedere Dio]; l'altra, l'eccesso di gioia e di delizie che mettono l'anima in tanto pericolo che pare vi soccomba. Sembra che per poco, anzi meno che per poco, sia per uscire dal corpo » (*Castello*, 6, c. xi).

55. — S. Alfonso de' Liguori, parlando probabilmente di se stesso, rispetto *al volo dello spirito*:

« Una persona che ha ricevuto questa grazia mi raccontava che, in queste elevazioni di spirito, le pareva che l'anima fosse *strappata* dal corpo, ed elevata con violenza, come se percorresse in un istante un milione di miglia. Quindi in lei un *gran terrore*, per non sapere dove andasse. Fermata che fosse, era illuminata da qualche segreto divino » (*Homo Apost.*, Append. I, n. 17).

§ 2. — Visioni della Divinità e di certi attributi nell'estasi.

56. — S. Teresa:

1° « Quando l'anima è in questa estasi, nostro Signore le fa la grazia di scoprirle per mezzo di visioni immaginative *alcuni segreti* delle cose celesti. Egli le concede anche visioni intellettuali, di cui alcune sono sì elevate, che all'anima *mancano le parole* per esprimerle, permettendo Dio senza dubbio così, perchè *non conviene che creature viventi ancora sulla terra ne*

abbiano conoscenza. Quanto alla maggior parte delle altre, essa le può riferire quando è rinvenuta dal ratto... Benchè alcune non possano riferirsi, restano talmente scolpite nel fondo dell'anima, che non si cancellano mai... Son persuasa che se l'anima, nei ratti che crede di avere, non ha *questi segreti* del cielo, questi non sono veri ratti... Nostro Signore, trattando l'anima come sua sposa, le fa vedere una piccola parte del regno che egli ha conquistato, e che non è altro che lui stesso» (*Castello*, 6, c. IV; vedi anche *Cammino*, c. XXXIV).

2° « L'anima si trova istruita in un istante di tante cose meravigliose, che essa, con tutti i suoi sforzi, non avrebbe potuto immaginarne in più anni la millesima parte... Se si vedono alcuni santi, si riconoscono come se si avessero avute con loro intime relazioni » (*Castello*, 6, c. V).

3° « Pare che Dio voglia farle conoscere qualche cosa del paese che essa deve abitare un giorno, come appunto, per mezzo dei messi inviati dagl'Israeliti, fece conoscere al suo popolo la fecondità della terra promessa. »

Questi ratti producono « tre effetti... Primo, una *conoscenza* di Dio, che, a misura che si scopre in noi, ci dà un'idea più alta della sua *grandezza*. Secondo, la conoscenza di noi stessi e il sentimento d'umiltà... Terzo, un sommo disprezzo per tutte le cose della terra » (*Castello*, ibid.).

4° « Nelle visioni della santissima Trinità, vedo che le tre Persone *sono distinte* l'una dall'altra, *così chiaramente* come ieri vidi voi, mio Reverendo Padre e il P. Provinciale, eccetto soltanto che non vedo, nè sento nulla con gli occhi e con le orecchie del corpo... Ma sebbene io non le veda punto, neppure con gli occhi dell'anima, ho una *certezza straordinaria* della loro presenza; e quando questa presenza viene a mancare, me n'accorgo subito... Quantunque le tre adorabili Persone si mostrino distinte... l'anima mia *vede chiaramente* che non è che un solo Dio » (2ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez).

5° « Avviene che nostro Signore ad un tratto fa entrare l'anima in un'estasi, nella quale le discopre *grandi segreti*, che essa crede di *vedere in Dio* stesso... ed è una visione intellettuale, che fa conoscere all'anima in qual modo tutte le cose *si vedano* in Dio, e come *esse siano* tutte in lui. Questa visione è utilissima. Non ostante la sua breve durata, che è solo d'un momento, essa resta profondamente scolpita nello spirito » (*Castello*, 6, c. X).

57. — La B. Angela da Foligno:

« Allorquando l'Altissimo Dio fa visita all'anima, questa riceve *talvolta* il favore di *vederlo;* ed essa allora lo vede in se stessa, senza forma corporale, più chiaramente di quel che un uomo mortale veda un altro. Gli occhi dell'anima vedono allora una pienezza puramente spirituale, di cui non posso dir niente, perchè le parole e l'immaginazione sono impotenti ad esprimerla. In questa contemplazione l'anima sente un diletto ineffabile: non può pensare ad altra cosa, ed è sazia in un modo meraviglioso » (*Vita*, c. LII).

58. — La Ven. Anna di S. Bartolomeo, compagna di S. Teresa, ebbe nella sua giovinezza un'estasi, in cui le fu mostrata l'eternità di Dio. « Questa vista, dic'ella, non durò che un istante, cioè il tempo di aprire e chiudere gli occhi » (*Vita*, pel P. Bouix, seconda ediz., lib. II, c. IV).

59. — S. Giov. della Croce:

1° Talvolta « l'anima conosce in Dio le creature con quel che costituisce la loro forza e, per così dire, la radice del loro essere. Ma al tempo stesso vede che Dio, nella sua essenza, è tutte queste cose con una sopreminenza infinita. Essa le conosce molto meglio nel loro principio divino che in se stesse..... Questa manifestazione *fa conoscere le creature per mezzo di Dio e non Dio per mezzo delle creature*... Iddio alza, per dir così, alcuni dei veli che lo separano dall'anima, per darle maggior facilità di vedere ciò che egli è. Allora quest'adorabile faccia, scintillante di grazia e di beltà, lascia apparire e intravvedere i suoi raggi. Dico intravvedere, perchè non sono ancora scomparsi tutti i veli, *giacchè quello della fede non si squarcia mai in questo mondo* » (*Viva Fiamma*, str. 4, v. 1).

2° Parlando delle cognizioni che « danno un'idea sublimissima degli attributi divini, come della onnipotenza di Dio, della sua forza, della sua bontà e della sua dolcezza »: « Queste cognizioni sublimi e amorose sono proprie dello stato d'unione [mistica]; esse sono la stessa unione, e consistono in un misterioso *tocco della Divinità* nell'anima. L'anima risente e gusta *Dio medesimo*, non certo con la chiarezza della visione beatifica, ma per mezzo di una vista così elevata, e così saporosa, che l'anima ne è imbevuta sino al più intimo di se stessa » (*Salita*, lib. II, c. XXVI).

60. — S. Alfonso Rodriguez.

Parlando di se stesso: « Questa persona si metteva alla presenza di Dio, dicendogli col cuore e con la bocca: " Signore, che io conosca voi e conosca me ,,. E subito essa era innalzata al di sopra di tutto il creato; e si trovava come in un'altra regione, sola con Dio, che le dava grandi lumi intorno al conoscimento di Dio e alla sua propria conoscenza... Il suo conoscimento di Dio, immediato, senza ragionamento, e in conseguenza del suo amore per Dio e della sua intima familiarità con lui, giunsero a tal punto, che pareva, per dir così, *che il Signore volesse scoprirsi a lei come ai beati*... Non resta più all'anima che di nutrirsi di ciò che le fa più invidia, tra tante vivande divine che sono apprestate sulla mensa delle divine perfezioni, vivande che sono d'un gran sapore, perchè hanno il *sapore di Dio medesimo*. O festino del cielo! Dio invita l'anima, e in questo pasto di amore, egli dà se stesso! O amore supremo! o amore celeste! o amore prezioso! o amore profondo e divino, che giunge al punto che chi convita *dia se stesso* in nutrimento all'anima... L'anima dimentica tutte le cose della terra ed oblia se stessa, per occuparsi unicamente nell'amare il suo Dio, che le è sì intimamente *presente* e *come allo scoperto* » (*Vita*, dalle memorie, ediz. Retaux, 1890, n. 12).

Racconto d'un contemporaneo: il Fratello Alfonso « mi disse che una volta fu rapito in estasi, fino a qual cielo, non lo sa, ma si ricorda, senza

poterlo mai dimenticare, che vide l'essenza divina. Questa visione ebbe luogo con un certo limite che non può spiegare, se non per mezzo d'un paragone come questo: l'essenza divina sarebbe, per dir così, nascosta da due veli che devono sollevarsi, perchè essa possa esser vista. Egli non la vide che imperfettamente, perchè un solo velo era alzato; ma quelli che sono nella gloria e beati, la vedono senza i due veli, e perciò perfettamente. Sebbene egli non potesse vederla tanto perfettamente e chiaramente, tuttavia non v'ha nè lingua nè intelletto che possa spiegare ciò che egli vide, come neppure il modo com'ebbe questa visione, e la somma felicità che essa procura » (*ibid.*, Appendice dopo il n. 275).

61. — S. Giuseppe da Copertino. Invitato a far conoscere ciò ch'egli vedeva nell'estasi: « Qualche volta, rispose, vedo gli attributi di Dio, riuniti insieme, senza che il mio spirito possa distinguerli, nè dividerli; altre volte li vedo separati e distinti. Scopro bellezze sempre nuove, delle quali ciascuna parte come il tutto insieme fa stupire il mio intelletto » (*Vita*, pel Bernino, c. x).

62. — La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina, racconta la visione della Ss. Trinità, ch'ella ebbe a ventisei anni:

« Questa impressione era senza forma nè figura d'alcuna sorta, ma più chiara e più intelligibile che la luce medesima... Io vidi il divino e mutuo commercio delle tre Persone divine tra loro, l'intelletto del Padre che, contemplando se stesso, genera il Figlio, generazione che è stata, è e sarà eternamente. La mia anima vide poi l'amore mutuo del Padre e del Figlio producente lo Spirito Santo, per una reciproca effusione d'amore, ma senza mescolamento, nè confusione alcuna..... Io intuiva la loro unità d'essenza, come le loro operazioni così interne che esterne, ed era in un momento, senza alcun intervallo di tempo. Per questa stessa impressione la Santissima Trinità rischiarava l'anima mia quanto alle sue operazioni esterne, e prima quanto alla somma gerarchia degli angeli, dei serafini, dei cherubini, dei troni, ecc., significando loro direttamente e senza intermezzo i suoi santi voleri... » (*Storia*, per D. Chapot, parte I, c. vi).

Due anni dopo essa ebbe una visione somigliante, ma con questa circostanza notevole, che la vista del Verbo predominava:

« Mentre io era rapita in Dio da questa contemplazione sublime, mi trovai a poco a poco tutta assorbita dalla visione ineffabile del Verbo divino. Egli carezzava la mia anima come se fosse affatto sua... Talvolta un raggio di luce riconduceva il mio pensiero verso il Padre e lo Spirito Santo, dolente d'averli quasi obliati un momento... Ma subito ero di nuovo rapita e assorbita a mia insaputa dal Verbo, nel quale io mi perdeva di nuovo come prima » (*ibid.*, c. vii).

63. — Suor Gojoz:

« Sebbene indegna, ho vista in Dio, per lo spazio di dieci mesi, una immagine della generazione eterna del Verbo. Ho avute su questo argomento cognizioni così sublimi, che di buona fede io non mi credeva più sulla terra. Il mio sguardo era semplice, ma così fisso nel seno dell'Eterno Padre, che giorno e notte non vedevo che quest'oggetto adorabile, il suo Figlio unico che nasceva incessantemente... Non posso aggiunger nulla su questa grazia meravigliosa..... perocchè chi può mai esprimere con le nostre parole e coi nostri sensi umani che cosa sia *vedere Dio in Dio*, considerar la luce nella luce, godere d'un amore infinito?..... Tutto quello che posso dichiarare di questo favore misericordioso, si è che l'*oggetto adorabile che si era impadronito di me era infinito;* quello che io ne vedeva e riceveva era incomprensibile..... Sì, confesso che credo d'aver goduto talvolta della vista dell'essenza divina per alcuni momenti soli, ma questa grazia fu più misericordiosa, perchè mi fu accordata, in tutta la sua forza, per otto o dieci mesi... era uno sguardo semplice e fisso, a cui non s'opponeva alcuna distrazione... Può mai dirsi abbastanza che cosa sia questa grazia così sublime: vedere un poco, comprendere in qualche modo, per una grazia infinita, un essere infinito, conosciuto e conoscente per mezzo d'una conoscenza infinita, e sentirsi fortemente amica a questo Dio conoscitore e conosciuto in se stesso? » (*Vita*, parte III, c. iv).

Spesso ella ebbe una conoscenza analoga dello Spirito Santo, vedendolo « come incessantemente prodotto nel seno del Padre... per mezzo dell'amore, che il Padre e il Figlio hanno l'uno per l'altro » (*ibid.*, c. v).

63*bis*. — La visione intellettuale della Ss. Trinità è menzionata in parecchie citazioni precedenti. Essa è stata notata in più servi di Dio. Così S. Ignazio ebbe di queste visioni a Manresa. E somiglianti ne descrive in un piccolo giornale spirituale, che aveva dimenticato di bruciare, e che comprende quattro mesi della sua vita. Talvolta un' immagine simbolica, per es. quella d'un sole, accompagnava questa visione, che però era solamente una cosa accessoria. Altre volte intuiva « non in un modo oscuro, ma in una viva e molto splendente chiarezza, l'Essere divino o l'Essenza divina », « senza la distinzione delle persone », e qualche volta in questa visione vedeva il Padre solo « senza le altre due persone ». — « Io vedeva l'Essere del Padre, ma in modo da vedere prima l'Essere e poi il Padre, e la mia divozione aveva per termine l'Essenza prima di giungere al Padre »; altre volte finalmente vedeva « come nel Padre erano la seconda e la terza persona ». « Il mio intelletto, dice, è così vivamente rischiarato, che lunghi studi, a quanto mi pare, non avrebbero potuto mostrarmene altrettanto... Credevo quasi *di non aver più nulla a comprendere* intorno alla Ss. Trinità » (*Vita*, pel Bartoli, lib. V, c. iv).

Ecco un altro esempio tratto da un libro moderno: *La vita della Madre Susanna Lévêque*, delle figlie di Notre-Dame (1695-1760), pel P. Don Luigi Lévêque (Lethielleux, 1893). La Madre scriveva al suo confessore: « Io sono spesso favorita d'un'orazione sublimissima, nella quale vedo con una vista intellettuale l'adorabile Trinità. *Vedo* in un modo inesplicabile *tutto quel che c'insegna la fede* di un Dio in tre persone, e l'anima mia è inondata da un torrente di delizie, che mi rendono spregevole tutto ciò che non è Dio... Io non ho *dubbio alcuno* che il bene, di cui godo, non sia *Dio medesimo* ».

§ 3. — La contemplazione anche estatica è un misto di luce e di tenebre.

64. — La B. Angela da Foligno:

1° « Un giorno fui elevata in ispirito... Io era nella *tenebra divina* non potendo nè retrocedere, nè avanzare. Quando di subito l'elevazione e l'illustrazione aumentarono, ed io vidi la *potenza* inenarrabile di Dio, la sua *volontà*, la sua *giustizia*, la sua *bontà*, ciò che mi dava la piena intelligenza dei misteri [della caduta dell'uomo e della redenzione] di cui io era preoccupata da alcuni giorni... Nella pienezza dell'amore, della gioia e della luce di questa seconda tenebra, io comprendeva molte altre cose, per es. ciò che riguarda la salvezza o la dannazione degli uomini e degli angeli. Ma io non posso trovar parole per esprimere queste cognizioni: esse son troppo al di sopra della natura » (*Vita,* c. XXIV).

2° La tenebra somma: « Spessissimo vedo Dio in un modo e in una perfezione che non possono nè esprimersi, nè concepirsi. Tutta la mia speranza è diretta con sicurezza verso questo bene dall'azione potente, che apparisce nella *tenebra*... Riguardando questo bene certo e segreto, *conosco e posseggo tutto ciò che io voglio;* vedo che è il bene assoluto... è un diletto ineffabile... Più *la tenebra* è profonda, e più questo bene sorpassa il pensiero, e si mostra inesprimibile... Esso sorpassa anche tutto quello che ho visto altre volte e in un modo meraviglioso: la potenza di Dio, la sua sapienza e la sua bontà. Poichè questo bene è un tutto: le altre cose non sono [per così dire] che parti..... Là, io distinguo la Ss. Trinità, e in mezzo ad essa, nel centro, io mi vedo in piedi... Quando sono immersa in questo bene e lo contemplo, non mi ricordo più dell'umanità di Gesù Cristo, dell'Incarnazione, nè di qualunque altra cosa che abbia una forma: eppure vedo tutto, e non vedo niente. Ma quando abbandono questo bene, allora vedo l'uomo-Dio, ed egli attira dolcemente l'anima mia, sino a dirmi: Tu sei me ed io son te. Vedo i suoi occhi, e il suo volto misericordioso; egli abbraccia l'anima mia e la stringe a sè con una forza immensa. Ciò che esce da' suoi occhi e dal suo volto è proprio il bene di cui ho parlato e che si vede nella tenebra. Questo n'esce principalmente, e mi cagiona un diletto inenarrabile » (c. XXVI).

65. — Taulero.

1° « Le tentazioni hanno luogo nelle potenze inferiori... Ma Dio vuol abitare nelle potenze superiori, nella memoria, nell'intelletto e nella volontà, e operarvi in un modo divino. Ivi è la sua vera dimora, il suo luogo d'azione: là egli trova la sua somiglianza. Quivi dobbiamo cercarlo se desideriamo trovarlo, e per la via più breve. Allora lo spirito è trasportato al di sopra di tutte le potenze in una specie di solitudine immensa, di cui niun mortale può parlare convenientemente. E *la misteriosa tenebra* ove si nasconde il bene senza limiti. Si è ammessi ed assorbiti in qualche cosa

che è una, semplice, divina, illimitata, talmente che sembra di non esserne più distinti. Parlo non della realtà, ma dell'apparenza, dell'impressione che se ne riceve. In quest'unità, il sentimento della molteplicità si cancella. Quando poi questi uomini ritornano in se stessi, ritrovano una conoscenza distinta delle cose, più illuminata e più perfetta di quella degli altri..... Questo stato è detto *l'oscurità ineffabile*, eppure esso è la vera luce dell'essenza divina: vien detto anche, e con ragione, la solitudine immensa ed *incomprensibile*, perchè non vi si trova nè sentiero, nè ponte, nè un modo d'essere particolare, ma è al di sopra di tutto questo. Voglio insistere ancora per esser meglio compreso. Questa oscurità è una luce, a cui nessun intelletto creato può giungere di sua natura. E' altresì una solitudine, perchè questo stato è naturalmente inaccessibile..... Quivi si bevono alla loro sorgente le acque della divina dolcezza, che scaturiscono dall'essenza divina. Come tutte le acque, esse sono purissime e freschissime alla loro sorgente. L'anima vi s'immerge con tutto il suo essere, con tutte le facoltà, e vorrebbe bervi a lunghi tratti. Ma questo non è possibile quaggiù. A momenti uno s'inabissa e scomparisce nelle grandi profondità di Dio, come l'acqua sparsa sopra la terra è da questa assorbita a poco a poco » (1° Serm. per la 2ª domenica dopo l'Epifania).

2° Sopra la visione a lampo:

« Qualche volta un desiderio soprannaturale di Dio lampeggia nell'anima; questa grazia è così manifesta, che è impossibile di dubitare che *si sia mostrato Dio medesimo,* come nella luce istantanea d'un lampo. Questa visione viene e scomparisce così subitamente, che non resta alcuna idea [distinta] di ciò che si è visto. *Non si può comprendere ciò che si fosse.* Si sa solamente con certezza che era qualche cosa, ma non si può analizzarla. Questa grazia eccita sempre nell'anima un desiderio violento di questo bene, e un rinnovamento spirituale; altrimenti sarebbe una luce ingannevole... Questo gran lampo di luce, se è tale da potergli dar questo nome, dev'essere anche chiamato *una oscurità*, *una tenebra*, a cagione della sua incomprensibilità e della nostra cecità » (*Instit.*, c. XXII).

66. — S. Maria Maddal. de' Pazzi. *Dialogo* tra l'anima e il Padre celeste (1).

« IL PADRE. — Un altro frutto della comunicazione della mia essenza è una specie di sparizione della fede nelle anime (2).

« L'ANIMA. — O eterno Padre! come mai può esser questo, giacchè senza la fede non possiamo salvarci?

---

(1) Si raccoglievano queste conversazioni nel tempo delle sue estasi.

(2) Fra Egidio d'Assisi, compagno di S. Francesco, diceva parimente, in conseguenza delle sue estasi, di aver perduto la fede, e che essa era sostituita da un dono migliore. Un giorno un religioso gli domandò: « E come fareste voi se foste prete e doveste cantare il *Credo* alla messa cantata? Come potreste cantare: *credo* in un solo Dio? » Per tutta risposta Fra Egidio intonò, con un'aria allegra, sul tono del *Credo:* « *Cognosco* unum Deum » (*Conosco* un solo Dio, ecc...) (Bolland., 23 aprile: *Vita,* nn. 55, 56).

« Il Padre. — Eccolo, figlia mia. Per la comunicazione della mia essenza, io spando in voi un conoscimento di me così profondo, così chiaro e così intimo, che esso vi sforza in qualche modo a confessare che voi non avete più fede, e questo è quello che io chiamo sparizione della fede, perchè questo conoscimento è tanto chiaro che pare appartener meno alla fede che alla visione. Questo stato produce in voi una perpetua ammirazione, donde nasce un intimo e immenso amore. Questa infedeltà molto fedele è un abito nuziale, di cui l'anima va giustamente altera, abito tessuto (chi lo crederebbe?) *di luce e di tenebre*, e simile a quello che attribuiscono a me quando dicono che io son rivestito di luce come di un abito, e che io abito in mezzo ad *una luce inaccessibile*. E veramente più la mia immensità mi rende chiaro e conoscibile in me stesso, e più sono *incomprensibile* alle creature per la loro incapacità, e in questo rassomiglio al sole, il quale non è mai meno visibile che allorquando splende di più; e come appunto non si può vedere il sole per mezzo d'altra luce che della sua, così io non posso esser più conosciuto intimamente, se non per mezzo della luce che io stesso spando nelle anime. La veste dell'anima priva di fede è dunque come la mia, composta di *luce* e di *tenebre*, ed ella se ne gloria; ma come? Ella si gloria di non conoscere Dio: ecco le *tenebre;* e nondimeno ella lo conosce sì bene, che perde in qualche modo la fede: ecco la *luce*. Ella crede come se vedesse; ma chi vede non ha più la fede, perchè la fede è riposta nel credere ciò che non si vede; e per altra parte ella vede che non conosce niente riguardo all'abisso immenso e infinito delle mie perfezioni, che essa non può scandagliare. Essa è dunque al tempo stesso *nella luce e nelle tenebre*, e questa è precisamente la gran fede senza fede, di cui io t'ho parlato.

« L'Anima. — O scomparsa della fede, quanto poco sei conosciuta! » (*Opere*, parte IV, c. XVII).

67. — La Ven. Marina d'Escobar. La tenebra divina.

1° *Visione del fiume divino.* — « Gli angeli si avvicinarono all'anima mia e la liberarono dai sensi. Io mi trovai davanti alla celeste Gerusalemme, che era circondata da un fiume di grandezza smisurata, bellissimo e brillantissimo; le sue rive erano ombrose, piacevoli, e piene di angeli santi, che cantavano ammirabilmente accompagnando il canto con alcuni strumenti. Essi ripetevano: Gloria a Dio nel più alto de' cieli! Da questo fiume si dipartivano qua e là dei canali o ruscelli, per mezzo dei quali l'acqua celeste scorreva e *cascava sulla terra*. Questa vi arrivava come rugiada, e la sua divina influenza confortava le anime dei giusti.

« Tal visione durò molto tempo; poi repentinamente gli angeli mi deposero sulle rive di questo fiume grande e misterioso. D'improvviso essi mi c'immersero profondamente, e mi fu accordata allora una cognizione vasta e straordinaria sulla grandezza di Dio, la sua *onnipotenza*, la sua sapienza ed *immensità*. Ad un tratto gli angeli mi dissero ad alta voce: " Vi è qualche cosa di più? ,,. L'anima mia allora fu illuminata da una conoscenza che le dimostrò che ciò che essa vedeva nell'immensità divina

era ben poco in confronto dell'infinità di cose che restavano da conoscersi. Facendole la sua ammirazione dimenticare quello che aveva veduto, esclamò: " Sì, vi è qualche cosa di più! ,,. E nel proprio entusiasmo ripeteva con voce sempre più alta e rapida: " Vi è qualche cosa di più! ,,.

« In seguito gli angeli m'immersero ancor più profondamente nel fiume, ed ebbi una maggior luce, una cognizione più perfetta dell'*essenza di Dio e della tenebra divina*. Gli angeli ripeterono la loro domanda con un tono più elevato: " Vi è qualche cosa di più? ,,. Dopo essere stata bene illuminata ed aver conosciuto più di prima, risposi ancora: " Sì, vi è qualche cosa di più! ,,.

« Una terza volta, gli angeli mi tuffarono fino al fondo e negli abissi del mistero, e ridomandarono, sempre alzando la voce: " Vi è qualche cosa di più? ,,. L'anima mia sempre più illuminata e conoscendo maggiormente l'essere divino, non prestò più attenzione che all'infinità di cose che le rimanevano da conoscere, e rispose: " Sì, vi è qualche cosa di più ,,.

« Allora gli angeli mi trassero da questo mare profondo e mistico, poi innalzandomi per tre volte ad altezze sempre più grandi mi ripetevano la misteriosa domanda: " Vi è qualche cosa di più? ,,. La mia anima riceveva una conoscenza ed una luce sempre crescente; essa era smarrita, sommersa nell'essere divino ed esclamava: " Ah! mille volte sì, vi è qualche cosa di più! ,,.

« Infine gli angeli mi elevarono non so a qual luce *infinita ed incomprensibile*, ad un'immensità di beni, che nessuna lingua può narrare. Là, fu *come un lampo*, o come se una tenda si aprisse per lasciare scorgere ammirabili tesori, e si richiudesse subitamente. Dio mi mostrò in tal modo l'*immensità infinita ed incomprensibile* del suo essere, ma la mia piccola capacità non poteva sopportare tutto quello che vide in un istante; le mie forze fallirono e tutto il mio corpo cominciò a tremare. In un batter d'occhio gli angeli mi afferrarono, mi rianimarono e mi ricondussero nella mia cella » (t. I, lib. III, c. I, anno 1615).

2° *L'oceano divino.* — « I santi angeli mi circondarono, e preceduti dal Signore di ogni maestà, mi portarono molto, molto in alto, traversando, per così dire, tutti i cieli. Mi deposero sulle rive di una specie di oceano immenso, che era la grandezza di Dio stesso, la sua bontà, la sua saggezza, e la sua essenza. In presenza di Gesù Cristo mi gettarono improvvisamente in questo vasto mare della divina oscurità e dell'essenza del Dio sconosciuto ed incomprensibile. Io vi fui sommersa e smarrita. Nessuna parola può rendere le meraviglie segrete che passano là tra Dio e l'anima, nè la grandezza di Dio che si manifesta; nessuna intelligenza creata può parlarne convenientemente, e se qualcheduno volesse tentarlo, gli auguro che Dio gli dia l'esperienza di tal favore, ed egli penserà allora come me. Fu necessario un soccorso divino, perchè l'anima mia non si separasse dal corpo, talmente l'opera di Dio fu eccessiva.

« Rimasi tuffata in quest'oceano un certo tempo, che mi parve più corto di quello che fosse realmente. Dopo, gli angeli mi ricondussero alla

riva; voglio dire con ciò che mi trassero da questa immensità e non che vi fosse veramente un mare, una riva, od alcun'immagine materiale.

« Mi riposai un poco su questa riva per riprender forza. Poi gli angeli mi lanciarono con più violenza della prima volta, in modo che andai a sommergermi e perdermi nell'essenza divina molto più profondamente di prima. In seguito mi ricondussero alla riva, ed ero sempre maggiormente in pericolo, mi sembra, di perder la vita, se Dio non mi avesse sostenuta.

« Infine, dopo che ebbi preso qualche istante di riposo, mi lanciarono una terza volta. Colla parola - lanciare - indico una certa maniera ammirabile di cui Dio e gli angeli si servono per introdurre l'anima nell' immensità delle perfezioni divine. Non si tratta affatto di cosa corporale.

« Rimasi in questo mare per un tempo che non ho potuto apprezzare, ma tal sommersione fu più debole delle due prime, e sentii perciò meno fatica. Dopo Dio mi dette la sua benedizione, e gli angeli mi riportarono nella mia cella. Ritornata in me, sentii una gran debolezza. Ero commossa d'ammirazione, e sebbene mi conformassi alla volontà di Dio, pure alzavo gli occhi verso gli angeli, dolentissima di vedermi in questo esilio » (t. I, lib. III, c. I).

3° *Lo stesso soggetto.* — « Allorchè in un'estasi profonda Dio unisce l'anima subitaneamente alla propria essenza, e la riempie della sua luce, le mostra in un momento i misteri più elevati e il tutto insieme de' suoi segreti. Si vede una certa immensità ed una maestà infinita..... Si conosce come tutte le creature dipendano dalla Provvidenza di Dio e siano conservate da Lui; *in qual maniera esso sia la beatitudine degli angeli e degli eletti;* come egli sia il *solo principio* e il *solo fine* di tutte le cose, non essendovi al di fuori di lui stesso nè principio, nè fine; che egli è la *causa prima* e possiede il sovrano dominio di tutte le cose. L'anima è allora come immersa in un vasto oceano che è Dio, e sempre Dio; essa non può prendervi piede, nè trovarne il fondo. *Gli attributi divini le appariscono sommariamente*, dimodochè nessuno in particolare può essere scorto. Talvolta, al principio e alla fine di questo rapimento, Dio mostra qualche figura immaginativa, ma finchè siamo immersi in simile unione, non vi sono nè parole, nè figure che possano essere afferrate dai sensi interni dell'immaginazione, e molto meno dai sensi corporali. Tutto è intellettuale ed avviene nella parte superiore dell'anima » (tom. II, lib. II, c. XXXIV).

4° *La torre divina.* — « Un giorno, che ero affranta per la malattia e le afflizioni, vidi la divina Maestà che mi disse soavemente: " Tu sei stanca, vuoi venire con me? ,, — " Certamente, esclamai; sarei felicissima di accompagnare Vostra Maestà ,,. Il Signore accettò il mio consenso, e mi strinse a sè, con un'unione strettissima. Dopo Egli mi mostrò una torre immensa, solida e tanto bella da incantare. »

(Qui Dio le spiega che questa torre è un simbolo dell'essenza divina.)

« La divina Maestà mi fece entrare da una finestra, in una maniera inesplicabile, e mi fece montare sulla torre, sì alto, sì alto che io non ero mai stata ad un'altezza simile. Lassù, Egli mi dette una nuova cognizione delle sue perfezioni, della sua *eternità*, della sua *infinità*, della sua saggezza e degli altri attributi. Non era affatto coll'aiuto di figure immaginative, ma solamente una cognizione intellettuale: non credevo che ne potessimo avere una più esatta e più completa. Stupefatta, esclamai: " Oh! chi è simile a questo gran Dio? Dove trovare una tale immensità, senza misura? Quale infinità! quale saggezza! ,,.

« Ero così assorbita dall'ammirazione di tali perfezioni, quando la divina Maestà mi elevò ad un'altra altezza, molto superiore alla prima. Ivi mi dette un'intelligenza dei medesimi attributi, ma tanto più grande dell'altra, e tanto al di sopra della mia capacità, che mi sentivo come smarrita. La grandezza delle cose che intendevo, mi strappava con violenza la parte superiore dell'anima. Non sapevo più dire che una cosa: " Dio è più di tutto ciò; molto, molto di più! ,,. Sì, ero completamente smarrita.

« Ritornata nella mia cella, mi sentii tutta cambiata..... Mi sembrava che l'anima mia non fosse più intera nel mio corpo; che la sua parte superiore fosse rimasta in quelle altezze, inebriata, immersa nella visione delle perfezioni supreme di Dio, e che avessi nella cella solamente la parte inferiore, quella che dà la vita ai sensi e alle facoltà corporali » (t. II, lib. I, c. XLVII).

5° *Le tre montagne ed i tre lampi.* — « Il Signore mi disse un giorno: " Tu sei molto afflitta, vieni con me, io ti condurrò alla mia santa montagna, e ti rallegrerò nella casa della mia orazione ,,. Repentinamente fui condotta in ispirito sopra un'alta montagna, da dove si scopriva il mondo intero. Una luce celeste brillò un istante, come un lampo, e, grazie ad essa, vidi l'immensità dell'essenza divina con una maestà che mi gettò nell'ammirazione.

« Il Signore mi disse: " Coraggio, perchè bisogna che tu monti più in alto. Quello che tu hai visto è poca cosa in paragone di ciò che ti rimane a vedere ,,. E fui condotta sopra un'altra montagna più alta. Al mio arrivo una luce molto più forte della prima brillò ancora come un lampo, e mi rivelò più nettamente la medesima essenza divina. Vidi più cose di prima.

« Il Signore riprese: " Coraggio, perchè bisogna che tu monti più in alto! ,,. All'istante fui condotta sopra una terza montagna più elevata e che sembrava toccare le ultime cime del cielo. Una luce, *come lampo*, brillò più forte delle altre, e mi mostrò l'essenza di Dio, le sue perfezioni, e i suoi *segreti giudizi*. Ero atterrita alla vista di tale immensità! Di più, Dio, unendosi a me, mi manifestò il mistero della Ss. Trinità. Io mi dicevo interiormente: " Signore, quanto sono incomprensibili i vostri giudizi! Chi arriverà a conoscerli? ,,. Ed il Signore rispose: " Saranno i piccoli, e gli umili di cuore, coloro che hanno lasciato tutto per me, e che non cercano che di piacermi » (t. I, lib. III, c. II, anno 1618).

La Venerabile ha avuto molte altre visioni analoghe.

§ 4. — Dilatazione dell'intelligenza durante l'estasi o negli stati vicini.

68. — La B. Angela da Foligno:

« Tutto ciò che l'anima concepisce e conosce quando è abbandonata a se stessa, non è nulla in confronto delle cognizioni che le sono date durante i ratti. Quando l'anima si eleva così, illuminata dalla *presenza* di Dio, quando Dio ed essa si sono nascosti nel seno l'uno dell'altra, concepisce e possiede con diletto beni che non si possono descrivere, e che sorpassano ogni intelligenza ed ogni parola umana. *L'anima nuota nella gioia e nella scienza* » (*Vita*, c. LVI). Vedi anche il c. XXVII ed il secondo prologo del F. Arnaud.

68*bis*. — Santa Teresa.

« Quando il Signore sospende ed arresta l'attività *naturale* dell'intelletto, gli dà che cosa ammirare e di che cosa occuparsi, e senza ragionamento, nè discorsi, *l'illumina di più lumi* nello spazio di un *Credo*, che non potremmo acquistarne con tutte le nostre cure in parecchi anni » (*Vita*, c. XII).

69. — La Ven. Anna-Maddalena Remuzat:

« Sembra che Dio, da qualche tempo, faccia scorrere nel mio cuore ed in tutte le potenze dell'anima mia un principio divino che le *eleva*, che le tiene applicate e le *dilata*, per renderle capaci di contenere i beni che Egli si degna versarvi » (*Vita*, pubblicata dalla Visitazione di Marsiglia, c. XV, p. 323).

70. — San Gregorio Magno racconta una visione che ebbe S. Benedetto. Questa ebbe luogo, per lo meno in parte, fuori dell'estasi, poichè il Santo chiamò a più riprese uno de' suoi compagni per mostrargli lo spettacolo che si svolgeva a' suoi sguardi. Una gran luce aveva dissipato le ombre della notte, e S. Benedetto « vedeva il mondo intero come in un sol raggio ». San Gregorio aggiunge, per coloro che fossero meravigliati di tale condensazione di conoscenze: « Sappiatelo bene: per colui che vede il Creatore qualunque creatura pare ridotta a poca cosa; e questo fu il caso di san Benedetto, benchè egli non abbia fatto che intravedere Dio... Allorchè l'anima è rapita nella luce divina, *si dilata interiormente*..... Quando diciamo che il mondo si è radunato sotto il suo sguardo, vogliamo indicare non che il cielo e la terra si siano rimpiccioliti, ma che l'intelligenza del veggente *si è ingrandita*... La luce materiale che brillava a' suoi occhi era accompagnata da una luce spirituale » (*Dialoghi*, lib. II, c. XXXV, ediz. Migne, t. LXVI, col. 199).

71. — Visione del Beato Ermanno Giuseppe. Racconto d'un contemporaneo:

« Oppresso com'era da sofferenze quotidiane, egli pensava alla ricompensa che ne riceverebbe. Desiderava capire quanto questa fosse al di sopra dei piaceri terrestri ed auguravasi d'entrare nel segreto di Dio. Una notte era occupato in tali pensieri, e dalla finestra della sagrestia guardava verso

l'oriente, e contemplando l'ascensione della luna e degli astri, godeva della trasparenza del firmamento. Mentre tutto il suo essere era intento a questo spettacolo e colpito dell'incanto delle creature, col vivo desiderio di meglio conoscerle, si rivolse al Creatore: Signore, autore di tutte le cose, poichè in questa Babilonia nella quale io abito, non possiamo conoscervi che in specchio ed in enigma, datemi almeno una tale intelligenza delle opere vostre che possa giungere a comprendere più perfettamente voi stesso. Ora, mentre ripeteva questa domanda con insistenza, l'estasi lo colse; poi, cosa che nè lui, nè io abbiamo potuto spiegare, egli fu subitaneamente partecipe di una nuova scienza. Ad un tratto Dio allargò il campo del suo sguardo; gli mostrò il firmamento ed i suoi astri; gli fece capire la loro qualità e quantità, o, per parlare più chiaramente, la loro bellezza ed immensità. Quando fu ritornato in sè, non potè spiegarci nulla; disse solamente che questa conoscenza delle creature era stata così perfetta, e così inebriante, che nessuna lingua poteva esprimerla » (Bolland., 7 aprile, n. 32).

72. — Visione di S. Ignazio (parla di se stesso in terza persona):

« Egli si recò un giorno ad una chiesa, situata ad un miglio dalla città di Manresa. Assorbito dalla contemplazione delle cose divine, sedette un poco sulla strada, guardando il fiume che la traversa. Allora gli occhi dell'anima sua si aprirono e furono inondati di luce. Egli non vedeva nulla che fosse soggetto ai sensi, ma comprendeva meravigliosamente molte verità relative sia ai misteri della fede, sia alle scienze umane. Ve ne erano tante, e la luce era così viva, che gli sembrava di entrare in un mondo nuovo.

« L'abbondanza e l'elevazione di queste cognizioni fu tanto grande, che, secondo S. Ignazio, tutto ciò che imparò nella sua vita fino a sessantadue anni, sia soprannaturalmente, sia collo studio, non poteva essere comparato a quello che ebbe in questa sola volta » (*Vita*, pel Ribadeneira, lib. I, c. VII).

73. — Visione del Ven. Francesco-Saverio Bianchi, barnabita:

« Un giorno che Pietro Magno, medico, letterato e filosofo insigne, faceva davanti a lui un elogio veemente di queste scienze di cui era innamorato, Francesco, per fargli apprezzare il valore più alto della scienza di Dio, gli rispose: " Anch'io nel tempo della mia gioventù ho cercato con ardore queste cognizioni, ed ho anche pregato Dio di aiutarmi ad acquistarle, per rendermi più utile alla mia Congregazione. Dopo simile preghiera, una volta mi trovai inondato da viva luce; mi parve che un velo mi si alzasse davanti agli occhi dello spirito, e le verità delle scienze umane, anche quelle che non avevo studiato, mi divennero manifeste per una cognizione infusa, come altra volta a Salomone. Questo stato d'intuizione durò circa ventiquattr'ore, poi, come se il velo fosse ricascato, mi ritrovai ignorante come prima. Al tempo stesso una voce interiore mi diceva: Ecco la scienza umana; a che cosa serve essa? Sono io, è il mio amore che bisogna studiare » (*Vita*, scritta dal P. Baravelli, c. IV).

74. — Abbiamo riportata l'opinione degli estatici, fondata sull'osservazione. Per contro indichiamo brevemente il sistema dei liberi pensatori, dedotto unicamente dalle loro idee preconcette, e, per conseguenza, antiscientifiche:

1° (Teoria dell'annientamento delle facoltà). Il Murisier ha scritto un libro: *Le malattie del sentimento religioso* (Alcan, 1901). Esso contiene pitture inesatte; ha un titolo insidioso, per quanto l'autore abbia mostrato il contrario, ed insinua che gli stati mistici sono malattie. Ecco quello che ci dice a proposito dello stato mistico avanzato: « Che cos'è quest'idea semplice della divinità, che prende il posto della visione complessa e dell'associazione eliminata [semplice]? Talvolta è un'*idea astratta* analoga all'idea del bene, oggetto supremo delle meditazioni di Plotino, o alla legge della casualità del dolore, la cui conoscenza conduce il buddista al riposo del nirvana (1). Più spesso è un'*immagine vaga* e confusa prodotta dalle rappresentazioni anteriori, o piuttosto è un *residuo* di queste rappresentazioni, che sono come fuse, *impoverite*, semplificate dallo scancellamento graduale delle loro differenze e dei loro contorni (2). Per esempio, invece di vedere le tre persone divine scolpite in un blocco di marmo, il Padre Eterno con una lunga barba,..... l'estatico non scorgerà più che una nuvola risplendente di luce. Tuttavia, isolata l'immagine, la luce sovrana non tarda a spegnersi a sua volta. La memoria, l'immaginazione, l'*intelletto* stesso si smarriscono, dicono i mistici » (c. I, § 4, pag. 61). « L'estasi termina coll'annientamento della personalità » (*ibid.*, pag. 43); « il monoteismo vi diventa assoluto » (pag. 60) (3); il grado supremo è « l'estinzione totale della coscienza » (p. 67).

Nella *Rivista Filosofica* del novembre 1902, il Leuba c'indica due caratteri dell'estasi, che egli considera come essenziali: 1° il pensiero « è *indebolito* fino a far posto all'incoscienza... I favori mistici non sono una rivelazione fatta all'intelligenza » (pag. 476, 477). Nella contemplazione « i discepoli del Cristo, gustano la salvezza buddista, il nirvana » (470); 2° l'unione estatica con Dio è « l'*identificazione* dell'individuo coll'essenza divina » (pag. 476). Intrepidamente, l'autore ci afferma che tutto ciò è scritto « nelle descrizioni degli stessi mistici ». Ora essi dicono precisamente il contrario. Il secondo errore è anche anticattolico, ed è un misticismo panteista. E' stato condannato da Giovanni XXII nella proposizione 10 di Eckart (1329), che la Chiesa non ha mai annoverato tra i mistici ortodossi, anzi neppure semplicemente tra i mistici.

(1) Il *nirvana* pei buddisti dell'India è l'*assoluto immateriale*, l'*annichilamento*, che franca dalla pena della trasmigrazione. (*N. d. T.*)

(2) È verissimo che le immagini sensibili concomitanti spariscono sempre più, a misura che lo stato mistico si eleva (vedi c. IX). Ma è falso dire che l'intelligenza s'impoverisca egualmente.

(3) Potremmo dire che non vi è che un'idea (quella di Dio), ma a condizione di sottintendere che il contenuto di questo pensiero è molto ricco. Si dice egualmente che un gran generale non ha che un'idea: vincere il nemico! Ma quante idee secondarie sono contenute in quella! — Per le visioni puramente intellettuali, non potendole spiegare, i razionalisti preferiscono negarle, non ostante la testimonianza universale degli estatici.

74*bis*. — 2° (Teoria emozionale) (1). Autori un poco più moderati dicono che l'estatico si fa un'idea vaga di Dio, e che esso ama questa rappresentazione con un'intensità straordinaria e sproporzionata all'idea. Ecco la definizione del Cousin, citata con elogio, alla parola *Misticismo* nel *Dizionario delle scienze filosofiche* del Franck: « Il misticismo *sopprime* nell'uomo la *ragione* e non vi lascia che il *sentimento*, o per lo meno subordina e sacrifica la ragione al sentimento ».

In questa maniera nei suoi *Mistici spagnuoli* (Didier, 1867), Rousselot interpreta l'unione suprema descritta da san Giovanni della Croce.

3° Il Ribot ha manifestato successivamente idee molto opposte: *a*) Egli ha detto che l'orazione spinta fino all'estasi è « un'ipertrofia dell'attenzione; essa è un'evoluzione e *va verso il più*, mentre l'isterismo è una dissoluzione e va verso il meno ». « Il lato positivo dell'estasi è l'*esaltazione dell'intelligenza.* » — « E' uno stato d'ideazione intenso e circoscritto... L'estasi eleva, in ogni individuo, l'*intelligenza alla sua potenza più alta* » (*Psicologia dell'attenzione*, 2ª ediz., pag. 119, 138, 141).

b) Il medesimo autore dice altrove il contrario: « Vi è un progresso continuo d'impoverimento intellettuale e di semplificazione costante... Secondo l'osservazione del Godfernaux, il momento della vera estasi non è nemmeno monodeico, ma aideico, cioè un ritorno allo stato affettivo puro, quasi indifferenziale, non conosciuto, ma solamente sentito » (*La logica dei sentimenti*, 1ª ediz., 1905, Alcan, pag. 171, c. IV, n. 2).

§ 5. — Modo di vedere Iddio, secondo il parere di alcuni mistici.

75. — La Beata Angela da Foligno, parlando dei ratti:

« Tal manifestazione suprema di Dio, io l'ho avuta più di mille volte... e sempre nuova e variata... Mi fu detto che questa manifestazione inenarrabile è *il bene che possiedono i santi nella vita eterna; è quello e non altro.* Solamente non ne godiamo nella medesima misura, in modo che in Cielo il più piccolo dei santi ne riceve più di qualunque persona avanti la sua morte » (*Vita*, c. XXVII). Vedi anche il suo capitolo XXI.

76. — S. Caterina da Siena, ripetendo durante l'estasi le parole colle quali Dio gliela descrive:

« Quando l'anima arriva alla porta divina... brucia del fuoco dell'amore e gusta in me *la divinità stessa*. Essa si unisce talmente a quest'oceano tranquillo, che non può avere altro pensiero che in me. Fin dalla sua vita mortale gusta *il bene dell'immortalità*, e non ostante il peso del corpo riceve le gioie dello spirito... La memoria non contiene altra cosa

(1) Avvertiamo qui una volta per sempre che per maggior chiarezza conserviamo queste voci tecniche, usate dai moderni, come p. e. *emozionale*, sebbene non siano italiane. In italiano si direbbe: Teoria *passionante* o *appassionante*. (*N. d. T.*)

all'infuori di me; l'intelligenza non contempla altro oggetto che la mia verità, e l'amore che segue l'intelligenza non ama e non si unisce che a quello che vede l'intelligenza. Tutte le sue potenze sono unite, inabissate e consumate in me. Il corpo perde ogni sentimento » (*Dialogo,* tom. I, c. LXXIX).

77. — Opinione della Ven. Marina d'Escobar.

Il Ven. Luigi da Ponte, suo confessore, che raccoglieva le sue rivelazioni, si esprime così: « Ella mi aveva detto di aver visto chiaramente l'essenza divina e la faccia di Dio, uno in tre persone, come pure la beatitudine dei santi, e *la maniera con cui essa ha luogo*. Io le domandai di qual luce essa parlasse: se fosse di quella dei beati e che san Paolo ha avuto, dicono, nei suoi ratti? Oppure di una luce di specie meno elevata, per quanto già considerevole, quale la comporta normalmente questa vita mortale? Ecco ciò ch'Ella mi rispose per iscritto: " La luce che ha ricevuto l'anima mia per conoscere tali misteri, è stata tanto grande, quanto è possibile in questa vita, ma con questo carattere, che la cognizione era estremamente *chiara* e *distinta*. Io so con certezza che vedo esattamente il *medesimo oggetto* degli abitanti della celeste Gerusalemme, ma la rivelazione non mi ha detto se è con egual forza, e nel medesimo modo. Tuttavia ecco un dato: mi è successo di vedere la beatitudine interna di diversi santi e *come Dio la produce*. Ora, ho paragonato ciò con quello che provo io stessa, quando la divina Maestà mi manifesta la grandezza della sua essenza, e mi è parso che queste diverse manifestazioni fossero assolutamente identiche. Credo anzi di non essere stata qualche volta lontana da quella chiarezza di visione di cui mi parlate, e per la quale portate l'esempio di S. Paolo „. Io le dissi che all'occasione avrebbe fatto bene d'interrogare su ciò i suoi angeli, ma ella non ha mai trovato che ciò fosse opportuno, giacchè non era in suo potere di fare agli angeli tutte le domande che le piacesse. Su quello di cui trattiamo, Dio non voleva forse farcene sapere di più » (tom. I, lib. III, c. II, § 4).

78. — Alvarez de Paz, che dipinge la più alta contemplazione:

In questo grado, che è il più alto, « *sono dati all'anima occhi* per *vedere* Dio... Dio si manifesta all'anima per mezzo d'un'immagine che lo rappresenta perfettissimamente. I sensi non l'hanno ricevuta e non la danno; essa non è composta di forme già possedute, ma è una nuova infusione fatta allo spirito... Così aiutato e fortificato, *lo spirito vede Dio*. Non vi arriva *negando* o togliendo da lui qualche cosa, come quando si dice: Dio non è limitato, nè finito. Non è neppure *affermando* qualche cosa di lui, attribuendogliela, come quando si dice: Dio è buono e sapiente. Ma ciò avviene *guardando* la grandezza divina senza nebbia, nella tranquillità di un giorno sereno. Certamente, o lettore, quando tu vedi la luce cogli occhi del corpo, tu non vi giungi con un ravvicinamento d'idee, come si fa quando diciamo: la luce non è le tenebre, o essa è una qualità. Tu vedi semplicemente la luce. Così l'anima, in questo grado di contemplazione, non afferma nulla, non nega nulla, non attribuisce nulla,

non toglie nulla, ma in pieno riposo *essa vede Dio*. Mi si dirà: E' meraviglioso, o piuttosto incredibile, giacchè noi supponiamo come indubitabile, che qui Dio non è visto intuitivamente. Se dunque l'anima non vede Dio, come, tuttavia, possiamo dire che essa lo vede? E se lo vede, in qual senso è vero che essa non lo vede? Lo confesso, è meraviglioso. Però il fatto è certissimo...

« L'anima conosce Dio dentro di sè, e *lo vede*, per così dire, più nettamente di quello che veda la luce materiale cogli occhi del corpo. Essa vede Dio come egli è uno in tre persone, e come il Padre genera il Figlio eternamente e senza cambiamento. Vede che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un solo principio; come queste tre persone sono una sola natura, ed una sola sostanza, e tra di loro infinitamente simili ed eguali; come queste persone abitino nell'anima... Si vedono in Dio tutte queste cose e molte altre, simultaneamente, e con un solo sguardo, come tu, o lettore, scorgi con un solo colpo d'occhio il viso di un amico nel suo intero, e nello stesso tempo i suoi occhi, le sue gote, la sua bocca e la sua fronte. Tal vista infiamma di un amore ardentissimo... Nè i sensi, nè l'immaginazione hanno la minima parte in questa visione; tutto avviene in cima allo spirito » (lib. V, parte III, c. XIV).

CAPITOLO XIX.

IL MATRIMONIO SPIRITUALE (QUARTA ED ULTIMA SOSTA O GRADO DELL'UNIONE MISTICA).

1. — Definizione. La meta suprema di tutte le unioni mistiche è chiamata *matrimonio spirituale* dell'anima con Dio, od unione *trasformante*, unione *consumata*, *deificazione*. S. Teresa la chiama anche la *settima mansione* del *Castello interiore*. Ella ne parla solamente in quest'ultimo trattato, che compose cinque anni avanti la sua morte. Allorchè scriveva le altre opere non era ancora elevata a tal grado (vedi c. xx, **16**).

Di queste diverse espressioni, quella di *unione trasformante* ha più precisione, ed indica meglio la natura intima di questa grazia. Le parole *matrimonio spirituale* sono molto adoperate; notiamo però che per se stesse hanno un senso assai vago. Perciò la letteratura religiosa ha dato loro dei significati differenti, giacchè designano talvolta qualunque unione con Dio per mezzo dell'amore od anche della grazia.

Da ciò nasce una difficoltà per sapere quello che intendono dire alcune anime buone, che dichiarano, senza spiegazione, di essere arrivate al matrimonio spirituale. Si ha un bell'interrogarle: non si arriva mai a sapere qual senso diano a queste parole. Forse vogliono esprimere semplicemente che esse si sentono molto unite a Dio, e che provano un amore vivissimo. A poco per volta e dolcemente potremo rettificare le loro idee ingenue, dimostrando loro, per esempio, quanto sia mediocre il grado della loro virtù.

2. — L'unione trasformante è uno stato mistico che inchiude **tre elementi** principali:

1° Un'unione quasi *permanente*, anche in mezzo alle occupazioni esterne, senza che queste due occupazioni differenti s'imbarazzino l'una coll'altra;

2° Una *trasformazione* delle facoltà superiori in quanto al loro modo di operare (da ciò il nome di unione trasformante);

3° Generalmente una *vista intellettuale* permanente della Ss. Trinità, o di qualche attributo divino.

Veniamo ai particolari.

3. — 1° elemento: *L'unione quasi permanente.* « Purchè l'anima (entrata nella settima mansione) sia fedele a Dio, mai, a mio parere, Dio non mancherà di darle questa vista intima e manifesta della sua presenza » (*Castello*, 7, c. I).

4. — Ho detto « quasi permanente », perchè può esservi qua e là un'**ecclisse.** « Ciò che distingue questa dimora, è che non vi è *quasi mai* aridità » (*Castello*, 7, c. III). « Se il padrone priva l'intelletto di tal vista non è che durante cortissimi intervalli » (*ibid*). « Nostro Signore lascia qualche volta queste anime nel loro stato naturale, ed allora sembra che tutte le bestie velenose che sono nelle vicinanze e nelle mansioni di questo castello si colleghino, per vendicarsi su queste anime del tempo nel quale non hanno potuto attaccarle. In verità ciò non dura più di un giorno » (*Castello*, 7, c. IV).

Vediamo che, allorchè l'unione mistica cresce nella elevazione, cresce spesso anche nella frequenza. Sul principio (quiete), essa era corta e passeggiera; poi arriva ad essere abituale nell'orazione (capitolo XVI, **6**). Finalmente non ha più interruzioni.

5. — Ho detto che simile unione persiste in mezzo alle occupazioni esterne. Ne risulta allora che abbiamo insieme due operazioni di genere molto differente; e si esprime questo fatto dicendo che l'anima **sembra divisa.** « Quando siamo in tale stato, dice S. Teresa, l'anima sembra in certo modo divisa... Questa persona si lamentava talvolta dell'anima sua, come Marta di Maria sua sorella, e le rimproverava di restarsene sempre occupata a godere a suo talento questo dolce riposo, mentre ad essa, trovandosi in mezzo a tante pene ed occupazioni, era impossibile di goderne con lei. Ciò, figlie mie, vi parrà strano, ma è la verità. L'anima è indivisibile, senza dubbio; tuttavia lo stato che vi ho descritto, lungi dall'essere un'invenzione, è lo stato ordinario, in cui ci troviamo dopo avere ricevuto un sì alto favore » (*Castello*, 7, c. I).

S. Giovanni della Croce parla di questa divisione dell'anima, anche per gli stati inferiori al matrimonio spirituale: « Allorchè i favori divini sono accordati... allo spirito solamente, succede *qualche volta*, che nel momento in cui queste cose avvengono, l'anima si vede, senza comprendere tal mistero, così elevata al di sopra della sua parte inferiore, che distingue nel suo interno come *due esseri differenti*, di cui l'uno sembra non aver *nulla di comune* coll'altro,

tanto sono separati da una distanza immensa! E fino ad un certo punto ciò è esatto, perchè il modo d'operare dell'anima essendo *più divino che umano*, la parte sensitiva vi è completamente estranea » (*Notte*, lib. II, c. XXIII).

La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina, è un esempio evidente di questo doppio stato d'anima. Ella aveva un'attività esteriore notevole, e mostrava gran talento « nelle arti meccaniche, nei ricami e nella pittura ». E bene suo figlio ci dice: « Pareva, al dire dei padri gesuiti suoi direttori, ch'essa avesse *due anime*, di cui l'una era tanto unita a Dio, come se non avesse da fare altra cosa che contemplare, e l'altra tanto attaccata agli affari esterni come se vi fosse occupata *interamente* » (*Vita*, scritta da un'orsolina di Nantes, c. XX).

6. — Avevamo di già un **diminutivo passeggiero** di simile divisione nello stato che ho descritto sotto il nome di quiete operante. (c. XIV, **47**). Vedi anche il c. XVII, **10.**

7. — Quest'unione non esclude completamente le **tentazioni,** nè le pene interiori. Non è facile determinare quelle che possono sopravvenire.

S. Giovanni della Croce sembra dire che non ve ne siano più: « Avanti il matrimonio spirituale, la parte sensitiva prova ancora delle pene... Sopravvengono all'anima turbamenti e persecuzioni, causati dal demonio e dalla parte inferiore, mentre il matrimonio spirituale libera interamente da tutte queste pene » (*Cant.*, str. 15). Ma più oltre (str. 20) ammette qua e là alcune eccezioni.

Pare che S. Teresa ammetta qualche prova, ma abbastanza rara. Ella non tratta di questo punto che in modo generale: « Non dobbiamo credere che le potenze, i sensi, e le passioni siano *sempre* in questa pace. L'anima sola vi persevera » (*Castello*, 7, c. II). Altri documenti indicano che talvolta queste sofferenze possono essere violente.

Queste prove dell'anima o del corpo chiariscono il sentimento di divisione, di cui ho parlato pocanzi. Una persona che io dovevo esaminare, scriveva: « Ho questo sentimento in maniera vivissima. Vi è in me una parte inferiore che vive sulla terra, *lavora, soffre, è tentata;* poi un'altra che vive in alto, molto lontana, in una pace inalterabile, e contempla con meraviglia e compassione la parte inferiore. In pari modo l'abitante di una fortezza vede i nemici nella pianura, ma si sente quasi completamente al sicuro ».

S. Alfonso de' Liguori adopera un altro paragone: In questo stato « quando le passioni appariscono, l'anima le vede, ma senza essere attristata, nè tormentata, precisamente come un uomo che posto al di sopra delle nuvole vedesse sotto di sè un temporale senza esserne colpito » (*Homo apost.*, Append. I, n. 18). Potremmo pure paragonare il fondo dell'anima a quello dell'oceano, che rimane tranquillo mentre le onde si sollevano furiose sulla superficie. Vedi due altri paragoni dati da S. Teresa (*Castello*, 7, alla fine del c. II).

8. — **Reciprocamente,** se proviamo in modo permanente l'unione mistica con Dio, dobbiamo conchiuderne d'essere arrivati al matrimonio spirituale?

No, giacchè S. Teresa ricevè la grazia dell'unione continua verso i quarantacinque anni, nel medesimo tempo delle visioni di nostro Signore, cioè dodici anni prima del matrimonio spirituale: « Appena per ubbidire ebbi cominciato a resistere a queste visioni il divino Maestro moltiplicò a mio riguardo le sue grazie, ed i suoi favori. Ero *continuamente* occupata del mio Dio, malgrado de' miei sforzi per distrarmene; e la mia orazione era talmente *continua* che il sonno stesso non poteva interromperne il corso » (*Vita*, c. XXIX). Vedi anche il caso di S. Gertrude (c. V, **45**) e quello della Venerabile Maria dell'Incarnazione, orsolina (alle citazioni).

Quest'unione non interrotta non contiene dunque ancora tutte le condizioni necessarie al matrimonio spirituale, ma è già uno stato abbastanza prossimo (vedi anche il c. XVII, **10**). Abbiamo la vita in comune con Dio, senza tuttavia che l'intimità arrivi al suo ultimo grado, alla fusione delle due vite.

8*bis*. — Ho parlato dell'unione con Dio, sentita **durante il sonno.** S. Teresa non è la sola che ha ricevuto questo favore. La Beata Margherita Maria l'ha avuta spesso, come pure S. Alfonso Rodriguez (*Vita*, n. 145). La Madre Veronica del Cuor di Gesù (1825-1883), fondatrice delle Suore *vittime* del Sacro Cuore, passava spesso la mattinata in estasi, malgrado i suoi grandi lavori; la notte dormiva appena ed « il suo cuore continuava a vegliare, rimanendo unita allo Sposo celeste... Lo stesso avveniva in mezzo alle occupazioni più assorbenti del giorno » (*Vita*, scritta dal P. Prévot, c. XVIII). Vedi il capitolo XVIII, **40.**

9. — *Di per se stessa* l'unione del matrimonio spirituale non produce l'alienazione dei sensi, poichè allora, essendo essa continua,

saremmo sempre in estasi, ma ogni tanto può essere *accompagnata* da estasi.

Generalmente tali **estasi** sono più **rare** che nei gradi precedenti. S. Teresa ha osservato questo fatto in se medesima. « Mi fa meraviglia che l'anima, arrivata a cotesto stato, non abbia *quasi più* quei ratti di cui ho parlato; le estasi stesse ed i voli dello spirito divengono *rarissimi* » (*Castello*, 7, c. III).

Questo fatto, potrebbe avere però un certo numero di eccezioni, giacchè in parecchi santi non pare che le estasi siano diminuite alla fine della loro vita, e tuttavia possiamo ammettere con ogni verosimiglianza che essi fossero arrivati all'unione suprema.

10. — Questa libertà abituale lasciata alle facoltà, non ostante la contemplazione interiore, è un'anticipazione della vita del cielo. Gli angeli e gli eletti, per quanto immersi nella visione beatifica, possono trattare gli uni cogli altri, e dopo la risurrezione, questa visione non ci cagionerà nessuna alienazione dei sensi. Così pure sulla terra nostro Signore aveva il pieno uso delle proprie facoltà umane, sebbene contemplasse a faccia a faccia il Padre suo.

11. — **2° elemento.** Il matrimonio spirituale può essere definito: uno stato in cui l'anima ha abitualmente coscienza del concorso divino in tutte le sue operazioni superiori e nel fondo del proprio essere. Non è possibile concepire un'unione di specie più intima.

Questa grazia può essere considerata sotto un altro aspetto, che ce ne dà un'idea ancor più elevata: concorrendo ai nostri atti soprannaturali, Dio li fa suoi, li rende divini, e lo fa vedere. Vi è perciò trasformazione delle facoltà superiori, in quanto alla loro maniera di operare. L'anima ha coscienza che ne' suoi atti soprannaturali d'intelligenza, d'amore e di volontà, essa *partecipa della vita divina, degli atti analoghi che sono in Dio*. Questo è l'essenziale del matrimonio spirituale.

12. — Per **spiegare il senso** di questa frase ricordiamoci che in cielo non soltanto godremo della vista di Dio, ma sentiremo inoltre che *noi partecipiamo della sua natura*.

Veramente tutte le qualità che si trovano nelle creature, meritano di esser chiamate una partecipazione della natura divina. Ma si tratta qui di un grado supremo, talmente elevato, che nella misura del possibile l'uomo diviene *simile a Dio*. Egli è *deificato: dii estis*.

Potremo farci l'idea di tale trasformazione coll'esempio del ferro

che, immerso nel fuoco, gli diventa *somigliante;* in certo modo è *divenuto fuoco*, senza però perdere la natura propria. Non si potrebbero adoperare le medesime espressioni per l'acqua bollente. Essa pure ha una certa partecipazione della natura del fuoco, ma troppo debole. Le qualità naturali delle creature non hanno che questa lontana somiglianza cogli attributi divini.

Quando i teologi cercano di chiarire maggiormente la parola *partecipazione*, sono obbligati a rinunziarvi e dichiarare che una grazia simile è talmente al di sopra delle concezioni umane, che dobbiamo riguardarla come un mistero. Noi non potremo farcene una vera idea che allorquando ci sarà accordata. Possiamo almeno, per descriverla, dare un paragone esatto? No: tutti i paragoni sono forzatamente al di sotto della realtà, giacchè essi sono tratti dalle creature. Ora nulla di simile può veramente trovarvisi, altrimenti non sarebbe più un mistero, ma solamente una questione difficile.

13. — Il battesimo e la grazia santificante ci danno già questa partecipazione della natura divina, ma non l'avvertiamo. Avviene altrimenti nel matrimonio spirituale. *Abbiamo coscienza* della comunicazione della vita divina. Dio non è più solamente, come nei gradi precedenti, l'*oggetto* delle nostre operazioni soprannaturali d'intelligenza e di volontà, ma egli si mostra come coefficienza di tali operazioni, l'*aiuto* di cui ci serviamo per produrle. I nostri atti ci appariscono come se fossero, in certo modo, atti divini; le nostre facoltà sono come rami in cui sentiamo circolare il succo divino. Crediamo di sentire in noi Dio vivente per due. Si vive in Lui, di Lui, e *per Lui*. Nessuna creatura può manifestarsi a noi in tal maniera.

In Cielo, questa economia della grazia apparirà in tutta la sua chiarezza, vedremo perciò svelatamente il « matrimonio » delle due operazioni divina ed umana, ed anche il predominio della prima, cioè la nostra « deificazione ». Il quarto ed ultimo grado d'orazione è l'anticipazione, il saggio *più o meno manifesto* di questa conoscenza sperimentale. Al di sotto, la trasformazione è cominciata, ma non si conosce che per mezzo della fede.

14. — Talora i mistici, nell'impotenza di ben dipingere tutto quello che vi è di elevato in questa partecipazione, trascorrono ad **esagerazioni** di frasi. Essi diranno che si pensa col pensiero eterno di Dio, che si ama col suo amore infinito, che si vuole colla sua volontà.

Pare che confondano le due nature, la divina e l'umana. Descrivono in tal modo, ciò che *si crede* sentire; come gli astronomi, essi parlano il linguaggio delle apparenze (vedi la nota del n. **29**). Ma il più delle volte finiscono col correggere quello che vi è di eccessivo in queste espressioni.

Come pure arrivano qualche volta a dire, che in tale stato sentono non solamente un'*unione* con Dio, ma che vi è *unità*. Ma questo non è che un modo di parlare. S. Alfonso riepiloga queste espressioni dicendo: « Nello sposalizio spirituale l'anima è trasformata in Dio, e non fa che *uno* con lui, simile ad un vaso d'acqua che, gettato in mare, non fa più che *uno* con esso » (*Homo aspost.*, Append. I, n. 18).

15. — 3° elemento. In questo grado alcune persone hanno continuamente una *visione intellettuale* della Ss. Trinità. Santa Teresa dice anzi, che è sempre così. Tuttavia non sembra che ciò avvenga a tutte le anime pervenute a provare la trasformazione in Dio, che hanno per conseguenza ciò che forma la sostanza del matrimonio spirituale. Io credo conoscere il caso di due persone. Una non ha avuto la visione della Ss. Trinità che un numero piccolissimo di volte; l'altra mi ha detto che è possibile che qualcheduno non abbia ricevuta mai questa visione. Questa è surrogata da un'altra che mostra incessantemente Dio senza distinzione di attributi, oppure mette solamente uno di essi in una luce più grande.

Nemmeno S. Giovanni della Croce parla della vista della Trinità come annessa all'unione trasformante, non per tanto egli ha scritto due trattati che si svolgono quasi interamente su questo grado (*Il Cantico, la Viva Fiamma*), e si contenta di segnalarvi una contemplazione elevatissima degli attributi divini.

16. — Secondo S. Teresa questa visione varia di chiarezza. « Per quanto la vista della Ss. Trinità *non conservi un sì alto grado di chiarezza*, l'anima, *tutte le volte che vi pensa*, si trova in tal divina compagnia » (*Castello*, 7, c. I).

17. — Reciprocamente, chi ha abitualmente la visione della Ss. Trinità, è arrivato al tempo stesso all'unione trasformante?

No: giacchè S. Teresa, dopo aver descritto questa visione continua nel primo capitolo della settima mansione, comincia così il capitolo seguente: « Parliamo *adesso* del matrimonio spirituale ». Essa aveva detto pure (c. I): « Si entra in questa mansione (cioè in questa contemplazione), *prima* di celebrare il matrimonio ». Per conseguenza la visione abituale della Ss. Trinità non è necessariamente compiuta dalla trasformazione; e finchè ciò non avviene, non siamo che *sulla soglia* della settima mansione.

18. — Parte delle persone divine. Secondo ciò che precede, l'unione trasformante è una relazione *di natura a natura* con Dio (1), perchè è un'unione delle intelligenze e delle volontà tra di loro, ed è perciò un matrimonio con *Dio*. Ma i mistici si sono fermati qui? e non concepiscono essi il matrimonio come contratto più specialmente con una delle persone divine, e che forma perciò una relazione, non solo di natura a natura, ma anche di persona a persona?

Su tal questione non ho potuto arrivare a nulla di concludente. Diversi mistici parlano infatti di un'unione speciale col Verbo, ma ne danno così poche spiegazioni che non si sa se si tratti della parte essenziale del matrimonio spirituale, o di ciò che la loro pietà ama di aggiungervi (2). La Ven. Marina d'Escobar ha avuto delle cerimonie di matrimonio prima col Verbo (t. I, l. I, c. XX, § 1; nel 1598, a 47 anni; § 2, nel 1611, a 60 anni; l. II, c. XXI, § 4; nel 1617), poi collo Spirito Santo (t. I, l. II, c. XXIII, §§ 2, 3, 4; nel 1622). Una di queste rivelazioni le fece sapere che il secondo di questi matrimonii era il principale. Forse non vi sono qui profonde differenze. L'unione trasformante stabilisce colla natura divina una relazione che può molto probabilmente *manifestarsi separatamente* come unione col Padre, col Figlio, o collo Spirito Santo.

19. — Parte di Gesù Cristo, come uomo. Forse è semplicemente quella d'introduttore, come è stato per S. Teresa: « La *prima volta* che nostro Signore fa una grazia così notevole, vuol

(1) S. Giovanni della Croce: « Si stabilisce allora un'unione talmente intima tra la *natura* divina e la *natura* umana, una comunicazione così perfetta dell'una e dell'altra, che queste due nature, sempre conservando il loro proprio essere, *sembrano* tuttavia *confondersi* l'una e l'altra in Dio. Quest'ammirabile effetto non può, è vero, prodursi in questa vita in tutta la sua pienezza, non pertanto ciò che avviene è al di sopra di tutto quello che un'intelligenza creata può comprendere, e di tutto quello che può esprimere la lingua umana » (*Cant.*, str. 22).

(2) Il P. Tanner dice nella *Prefazione* delle *Opere* della Ven. Marina d'Escobar: « Quando Dio vuole sposare un uomo, prende la persona femminile della Misericordia o della Sapienza, come è avvenuto a S. Giovanni l'Elemosiniere, a S. Lorenzo Giustiniani, al Beato Susone e ad altri ». Vedi ancora le *Opere* del Beato Susone, tradotte dal P. Thiriot, c. IV. Tuttavia gli esempi citati mi paiono troppo poco numerosi per potere affermare che il fatto è universale.

mostrarsi all'anima in una di quelle visioni che si chiamano immaginative, *apparendole nella sua santissima Umanità*... ad altre persone si mostra forse diversamente » (*Castello*, 7, c. II).

Nella vita dei santi si parla, è vero, di matrimonio con Gesù Cristo, ma può darsi che questa sia un'unione tutta differente da quella di cui trattiamo adesso. La parola matrimonio racchiude una metafora che nulla impedisce di applicare ad unioni diverse (vedi n. **1**).

Per risolvere tali questioni con sicurezza, bisognerebbe conoscere parecchie persone che avessero ricevuto questa grazia.

20. — **Obiezione.** Pare che l'unione si stringa con Gesù Cristo, poichè i teologi ci dicono che egli è lo *sposo* delle anime e della Chiesa.

21. — **Risposta.** È forse in un senso molto differente, giacchè le ragioni che portano sono tratte dal fatto dell'Incarnazione. Esse si applicano dunque a tutti i cristiani. Poichè non sono dedotte dai caratteri dell'unione trasformante, non potremmo concluderne che questa ha per effetto un'unione speciale col Verbo incarnato.

22. — Può darsi che il matrimonio spirituale cominci con un **cerimoniale** e con feste. Ma questi sono fatti passeggeri, che non bisognerebbe confondere col matrimonio stesso, il quale è uno stato permanente.

Per esempio in alcune *Vite* si parla di scambi di anelli, di canti angelici, ecc... Queste circostanze non sono necessarie: e di più possono simbolizzare egualmente semplici sponsali od altre unioni (1).

23. — **Confusione da evitarsi.** Si vede da ciò che precede, che non bisogna credere che il matrimonio spirituale consista in una conformità perfetta alla volontà di Dio. Sarebbe confondere uno stato d'orazione, cioè un modo speciale di comunicazione divina, con una virtù, ciò che è molto differente. Però questa virtù è *una delle conseguenze* della trasformazione.

Come pure è troppo vago il dire, come è stato fatto: è un'unione con Dio per amore. Potremmo dire altrettanto di tutti gli stati mistici, ed anche di tutta la vita spirituale.

(1) Il dottor Imbert dà la lista di 77 persone che hanno avuto il matrimonio mistico, o, più esattamente, che sono state ammesse ad una *festa* spirituale, che simboleggiava *un* matrimonio; ma queste feste non contenevano circostanze tali da farci sapere se si trattasse dell'unione trasformante. Nostro Signore dette 55 volte degli anelli, dei quali 43 a persone che avevano ricevute le stimmate. Qualche volta vi sono stati altri regali di nozze (t. II, c. VIII).

24. — Effetti sulle **virtù.** « La compagnia di cui adesso l'anima gode, le dà forze *molto più grandi* di quelle che abbia mai avuto. Se si divien santi coi santi, chi dubiterà che quest'anima, che non è più che una cosa medesima col Dio forte, non partecipi, per quest'unione sovrana di spirito a spirito, alla sua forza? Là... i santi hanno attinto quel coraggio, che li ha resi capaci di soffrire e di morire per il loro Dio... La vita di queste anime è una vita purissima » (*Castello*, 7, c. IV).

25. — **Assicurazione della salvezza.** S. Giovanni della Croce dice che in questo grado siamo confermati in grazia (vedi le citazioni). Anche lo Scaramelli l'ammette, come pure S. Lorenzo Giustiniani (tr. 2, n. 259).

S. Teresa non l'ammette facilmente. Essa dice solamente che non si commettono allora che imperfezioni, o peccati veniali non deliberati; « in quanto ai peccati mortali, si crede di non commetterne » (*Castello*, 7, c. IV). Ma ciò non assicura assolutamente l'avvenire. La Santa lo nota dicendo che non si è per questo « assicurati della propria salvezza e dell'impeccabilità »; « ovunque io parlerò della sicurtà dell'anima, non deve ciò intendersi che per il tempo nel quale nostro Signore la condurrà come per mano, e che essa non l'offenderà affatto » (*Castello*, 7, c. II).

Qualunque sia l'opinione adottata, questo per lo meno è certo che *sembra* all'anima di non poter più peccare, talmente si sente fatta partecipe della vita di Dio. Ciò non le impedisce di vedere nel medesimo tempo molto chiaramente, che per se stessa è capace di commettere ogni genere di peccati. Ella scorge contemporaneamente l'abisso in cui può scivolare, e la mano potente che la sostiene.

26. — Gli **sponsali** sono la promessa formale del matrimonio spirituale. Pare anzi che S. Teresa dica che essi sono un possesso passeggero della trasformazione. Ella dice che gli sponsali hanno luogo nei ratti (vedi le citazioni, n. **27**). L'unione piena non sale sì alto (vedi il c. XVII, **4**). La Santa la chiama un semplice abboccamento dei futuri sposi (*Castello*, 5, c. IV).

Nella *Salita* e nella *Notte oscura*, S. Giovanni della Croce sembra insinuare, in tutto il corso di queste opere, che la trasformazione si produce per gradi insensibili, per lo meno partendo da un certo periodo della vita mistica. Tuttavia non lo dice esplicitamente.

Nel *Cantico*, al contrario, dichiara nettamente che non si arriva

alla trasformazione se non passando per l'estasi: « *Il volo dello spirito* è il prodromo di uno stato rilevantissimo e di un'unione d'amore che noi chiamiamo sponsali spirituali col Verbo, Figlio di Dio..... La prima volta che Dio accorda tal grazia, comunica all'anima grandi lumi sul suo essere infinito » (*Cant.*, str. 14, preambolo).

CITAZIONI

27. — S. Teresa, sugli sponsali :

1° Quando hanno luogo? « Che fa Dio per concludere questi celesti sponsali? Mette l'anima nei ratti che la liberano dai sensi, perchè essa non potrebbe, dimorando loro unita, vedersi prossima a questa sovrana Maestà, senza cadere in un terrore che le costerebbe forse la vita » (*Castello*, 6, c. IV) (1).

2° Essi sono probabilmente un possesso passeggero dell'unione trasformante, perchè la Santa non vi indica altra differenza che quella di durata :

« Vi è, tra gli sponsali e il matrimonio spirituale, la *medesima differenza* che vi è quaggiù tra semplici fidanzati e veri sposi... Dio [nel matrimonio spirituale] non vuol più separarsi dall'anima. Dopo i semplici sponsali non è così; più di una volta se ne separa. Nel matrimonio l'anima non è *mai privata* della compagnia di Dio... L'unione degli sponsali può paragonarsi a quella di due fiaccole, talmente ravvicinate, che non danno che una sola luce, ma che *possono essere separate* l'una dall'altra » (*Castello*, 7, c. II).

3° I ratti della sesta mansione confinano colla settima. « Avrei potuto unire insieme queste due ultime mansioni, giacchè per andare dall'una all'altra, l'anima non incontra affatto porte chiuse » (*Castello*, 6, c. IV).

28. — S. Teresa. Sul secondo elemento del matrimonio spirituale, la *trasformazione :*

1° « La maniera con cui questo *spirito* [di Dio] è nel centro dell'anima nostra è molto difficile ad intendersi, ed anche a credersi » (*Castello*, 7, c. II).

2° « Ciò che Dio, in questo centro, comunica all'anima in un istante è un *segreto così grande*, un così alto favore, e trasporta l'anima di un piacere tanto inenarrabile, che non so a che cosa paragonarlo..... *Ciò che io ne intendo* è che quello, che io chiamo spirito dell'anima, diviene *una medesima cosa con Dio* » (*ibid.*).

3° « L'unione del matrimonio spirituale è più intima di quella degli sponsali spirituali. E' come l'acqua che cascando dal cielo in un fiume, od in una fontana, *vi si confonde* talmente che non è più possibile separare l'acqua terrestre dall'acqua celeste; oppure come un piccolo ruscello che entra nel mare e vi si perde. E' anche come una luce che si di-

---

(1) Qui il P. Bouix ha tradotto la parola *desposorio* (sponsali) per *matrimonio ;* e così cambia il senso di questo tratto.

vide entrando in un appartamento da due finestre, ma che poi non forma che *una sola luce*. Allora la mistica farfalla, di cui ho parlato, muore con indicibile piacere, e Gesù Cristo *diviene la sua vita*... L'anima capisce..... *di non viver più* che nel suo celeste Sposo. Essa vede chiaramente per mezzo di *alcune aspirazioni di amore*, segrete ma vivissime, che è *il suo Dio quegli che le dà la vita*..... L'anima non può impedire a se stessa di dire: *O vita della mia vita, o mio sostegno*, ed altre parole di questo genere... Vede chiaramente che è *Dio* che lancia le frecce da cui è ferita, che *Egli* è la *vita della sua vita*, ed il sole la cui luce si spande dal *suo interiore su tutte le sue potenze*... Se un albero piantato in riva alle acque è più verde e dà maggiori frutti, ci meraviglieremo forse che un'anima, la cui parte superiore, o lo spirito, *non fa più che una sola cosa coll'acqua celeste* della quale abbiamo parlato, concepisca desiderii così ardenti della gloria di Dio? » (*ibid.*).

29. — S. Giovanni della Croce. Lo stesso soggetto:

1° « L'anima arriva ad essere tutta riempita dai raggi della divinità, e *tutta trasformata* nel suo creatore. Giacchè Dio le comunica soprannaturalmente il *proprio essere, così che sembra ch'ella sia lo stesso Dio*, che ha quello che Dio ha, e che tutto ciò, che è di ognuno, *sembra essere una cosa medesima*, a motivo di tale trasformazione. Potremmo anche dire che, per questa partecipazione, l'anima *pare essere più Dio di quel che sia anima*, sebbene sia vero che conservi il proprio essere, e che questo resti distinto dall'essere divino, come il vetro resta distinto dal raggio che l'illumina e lo penetra » (*Salita*, l. II, c. v).

2° « Questo divin matrimonio è un favore infinitamente superiore ai semplici sponsali. È una *trasformazione* totale dell'anima nel suo Diletto, trasformazione nella quale le due parti si *danno* e si abbandonano l'una all'altra in modo assoluto, con una certa consumazione dell'unione di amore, che *eleva l'anima al di sopra di se stessa*, che la *divinizza* e la *rende*, per così dire, *Dio per partecipazione*, almeno per quanto è possibile in questo mondo. A parer mio, l'anima non perviene mai a questo stato senza *essere confermata in grazia*, giacchè la fedeltà delle due parti diviene più inalterabile che mai, ed in tal maniera Dio prova la propria all'anima che ha fatto sua sposa » (*Cantico*, str. 22, vers. 1).

« L'anima riposa adesso tra le braccia del suo adorabile Sposo, al quale si sente continuamente unita in un amplesso intimissimo, realissimo, e che la fa *vivere della vita stessa* di Dio » (*ibid.*, vers. 2).

3° In cielo « l'anima amerà Dio tanto ardentemente, quanto essa è amata da Lui. Come potrebbe essere altrimenti, dal momento che il *suo intelletto sarà l'intelletto di Dio, la sua volontà la volontà di Dio, il suo amore l'amore stesso di Dio?* (1). La sua volontà non sarà annientata, ma sarà così *strettamente identificata colla potenza di amore* con cui l'ama la volontà di Dio, che essa gli renderà quest'amore con *egual forza* ed *egual*

(1) Il Santo parla qui il linguaggio delle apparenze.

perfezione. Allora le due volontà non ne faranno più che una, e non avranno più *che un solo e medesimo amore, l'amore di Dio*. L'anima amerà Dio colla volontà, e la forza di Dio stesso, unita alla forza dell'amore con cui essa è amata da Lui..... Nel matrimonio spirituale che la riveste di grazia, poco importa che il suo amore, per la virtù dello Spirito Santo, non si elevi fino al grado che abbiamo indicato. L'anima non dice, è bene di osservarlo, che lo Sposo le darà in quello il suo amore, per quanto glielo dia in realtà. Parlando in tal modo avrebbe semplicemente fatto capire *che Dio le testimonierebbe l'amore*, ma dice che le insegnerà *la maniera di amarlo*, con tutta la perfezione la quale essa vuole. Infatti, *dandole l'amore col quale ama egli stesso*, le insegnerà nel medesimo tempo ad amarlo *tanto, quanto* è amata da Lui... Le *comunica la sua propria forza*, che la rende capace di amarlo *nella misura d'intensità*, con cui l'ama Egli medesimo... L'anima, finchè non è giunta a questo punto, non è mai pienamente soddisfatta... Se è vero che lo stato del matrimonio spirituale non comporti l'*assoluta perfezione* di amore che esiste nella gloria, non è però meno certo che ne è un *riflesso meraviglioso, che la lingua umana è assolutamente incapace di spiegare* » (*Cantico*, str. 38, vers. 1).

4° Dopo avere spiegato (str. 38) che un verso del *Cantico* designa la visione beatifica colle parole: *questa cosa:*

« Nello stato del matrimonio spirituale, l'anima non manca di possedere, fin da questo mondo, una *certa conoscenza* di " questa cosa ,, che non può esprimersi. La sua trasformazione in Dio glie ne fa provar già qualche effetto... Per dare qualche idea di " questa cosa ,, che lo Sposo deve accordarle nella trasformazione beatifica, l'anima..... parla prima della doppia aspirazione dello Spirito di Dio in essa, e di sè medesima in Dio... L'aspirazione [paragonata allo zeffiro] è una *nuova capacità* che Dio deve dare all'anima coll' effusione dello Spirito Santo » (*ibid.*, strofa 39, preambolo).

5° « Ammettendo che Dio accordi all'anima il favore di unirla all'augusta Trinità, il qual favore la rende *deiforme* e *Dio per partecipazione*, che cosa vi è d'incredibile che ella possa compiere in Dio la *sua opera d'intelligenza, di conoscenza e di amore*, o, per meglio dire, che ella la *riceva* nella Ss. Trinità, in unione con essa e come essa? » (*ibid.*, vers. 1).

6° « Tutto quello che dirò è infinitamente al di sotto di ciò che avviene in realtà, in questa unione dell'anima con Dio... L'anima di cui si tratta è gia *trasformata* e *tutta penetrata* da questo fuoco d'amore in un grado intenso. Nè solamente è unita al fuoco divino, ma questo produce in essa una fiamma ardente di cui ha perfettamente coscienza » (Prologo della *Viva Fiamma*).

7° « L'anima *identificata* con colui che essa ama, *diviene Dio* per partecipazione... L' anima ama Dio *per mezzo* di Dio stesso; ciò è di una meravigliosa eccellenza » (*Viva Fiamma*, str. 3, vers. 6).

8° « Dio possiede allora l'anima in un modo così sublime, ed essa è *trasformata* in Lui con tanta forza, ed ornata da una tale abbondanza di

doni e di virtù, che le sembra di *essere prossima alla beatitudine*, e non esserne più separata che da una tela leggera e trasparente » (*ibid.*, strofa 1, preambolo).

9° Variazioni d'intensità in tale unione. « Il Diletto risiede abitualmente nell'anima come *addormentato* in un dolce abbraccio. L'anima lo sente perfettamente, e ordinariamente trova in ciò ineffabili delizie. Se egli si facesse sempre sentire ad essa come *sveglio*, le comunicherebbe sempre nuove conoscenze e nuovi ardori, ciò che sarebbe un godere la gloria della patria » (*ibid.*, str. 4, vers. 3).

30. — La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina, cominciò, poco avanti l'età di ventun anno (1), ad avere un'unione quasi permanente con Dio, che andò crescendo per cinquantadue anni fino alla sua morte. Benchè fin da principio avesse la visione intellettuale della Ss. Trinità, e designasse il suo stato colla parola di matrimonio spirituale, tuttavia è probabile che non si debba intendere nel senso stretto, giacchè tale unione fu traversata da lunghe interruzioni, fino all'età di quarant'otto anni (vedi il c. XXIV, n. 98); ciò che, secondo l'opinione comune degli autori, non pare convenire all'unione trasformante. Ella chiamava quest'unione « il suo stato stabile e permanente ». « In questo stato, dice essa, si può parlare di tutto, si può leggere, scrivere, lavorare e fare quello che si vuole, e nondimeno quest'occupazione fondamentale dimora sempre, e l'anima non cessa per nulla di essere unita a Dio, le cui stesse grandezze non la distraggono affatto... Le tempeste delle tentazioni non arrivano fin là, e nulla può toglier l'anima al suo beato soggiorno » (*Vita*, scritta da Cl. Martin, c. XXVIII, addiz.; D. Chapot, parte I, c. VIII).

31. — La Ven. Anna-Maddalena Remuzat:

1° La suora racconta così quello che provò dopo un corso di esercizi nel 1723, sette anni prima della sua morte (essa aveva ventisei anni): « Mi sono trovata ad un tratto in presenza delle tre adorabili Persone della Ss. Trinità... Ho capito che Gesù Cristo voleva darmi del Padre suo e di se stesso una conoscenza infinitamente più pura di tutte quelle che mi sono state date fino ad ora... Insieme ai misteri, quanti segreti mi è stato dato di conoscere in questo seno, e per mezzo di questo seno adorabile!... Mio Dio, voi avete voluto, per così dire, *divinizzare l'anima mia, trasformandola in voi stesso*, dopo averle tolto la propria sua forma... » (*Vita*, pubblicata dalla Visitazione di Marsiglia, c. XV, pag. 313).

« Dio si è degnato d'introdurre questa colpevole nullità nel suo seno adorabile, *per comunicarle ciò che possiede in se stesso*, affinchè per tale specie di *divinizzazione* potesse formarsi in me una gloria, che gli fosse proporzionata... Mentre prima i lumi sembravano produrre le tenebre nell'anima mia, a motivo della sua debolezza e di tutto quello che vi era

(1) Essa nel 1670 (settembre), cioè due anni prima della sua morte, scriveva a suo figlio che questo stato durava da circa cinquant'anni. Ella rimase vedova a venti anni, ed entrò a trentun anno tra le orsoline di Tours (1631). Otto anni dopo partì pel Canadà (1639).

ancora da purificare, essa si è trovata ora in istato da sostenere in qualche maniera il peso della Maestà di Dio e lo splendore della sua gloria, non più con i lumi della fede, ma con una luce che la mette in una specie di possesso di questa vista di Dio, che è più per il cielo che per la terra » (*ibid.*, pag. 323).

« Mi sono trovata investita e penetrata dalla gloria di Dio, che mi ha introdotto nella *conoscenza colla quale Egli si conosce*, *e nell'amore col quale Egli si ama*. Ho capito, ma al di là di tutto quello che può esprimersi, che le tre Persone dell'adorabile Trinità operavano in me tutte cose nuove, e contraevano con me un'*alleanza* di amore e di misericordia... So che i sensi non hanno parte affatto in tali impressioni... Dio mi ha fatto vedere e gustare... le sue divine perfezioni. E' un abisso di delizie tanto più grande ed eccellente in quanto che queste si trovano contenute nella *semplice e sola vista* dell'essenza di Dio » (1) (pag. 324).

« *Divenuta una cosa medesima* col mio Dio... sono stata come riempita della conoscenza di Dio nella *sua propria conoscenza*, che me l'ha fatto vedere come un essere infinitamente perfetto, applicato unicamente a se stesso ed alle sue adorabili perfezioni, trovando in sè la sorgente unica della propria felicità, e non potendo ricevere omaggio perfetto dalla sua creatura, fuori di quello che si rende *egli stesso* in essa. Mi è parso che quest'omaggio si formasse in me in una maniera degna di lui, e posso ben dire che in esso non vi è stato nulla di me. Non mi domandate come ciò sia avvenuto. Non è stato nè una luce, nè un gusto, nè una sofferenza, nè una piena gioia, ma *Dio stesso*, tale quale Egli è, per quanto può essere ricevuto da una vile creatura.

« Quello che mi fa stupire è un'occupazione in Dio nel fondo dell'anima, che le impressioni del di fuori non arrestano, nè ritardano affatto... In essa Dio si spiega non più con parole che sembrano uscire da Lui, ma con una conoscenza che si attinge nel suo seno e *che è lui stesso*. La luce che veniva dalla parola mostrava quello che bisognava fare, e questa non solamente lo mostra, ma l'eseguisce in modo degno di Dio » (p. 319).

2° Sull'unione permanente. Nel 1728, due anni avanti la sua morte, Anna-Maddalena fu nominata economa, impiego così distrattivo per le altre. Ella scrive: « Non hanno consultato nè il mio gusto, nè le mie forze, ma io non ho considerato nè l'uno, nè le altre... Lo spirito di Dio provvede a tutto, senza che io me n'occupi... *L'occupazione interiore è sempre la stessa. Essa sembra anzi fortificarsi* nella dissipazione inseparabile da un simile impiego. Dio si comunica e *si lascia trovare da per tutto*. Mi trovo nelle mie grandi occupazioni senza sentirne *nè difficoltà, nè pena, occupata egualmente di Dio come nel tempo dell'orazione*, senza esitar mai su quello che c'è da fare o da lasciare. Lo spirito di Dio mi avverte opportunamente di

(1) Nello stesso tempo ella scriveva: « Il mio stato è un'alternativa di sofferenze e di gioie. Mentre il di fuori dell'anima si abbandona al dolore e allo scoraggiamento, la parte più intima è sempre unita a Dio per l'operazione di Dio stesso » (*ibid.*, p. 317).

tutti i miei doveri, e me li fa compiere con una tale perfezione, che toglie ogni soggetto di timore... Il corpo è fortificato in un modo che non esito di chiamare miracoloso... Io soffro più che mai, ma proseguo sempre per la mia strada..... Per ciò che riguarda il corpo, nulla v'è di più meraviglioso del modo col quale Dio viene in mio soccorso. Si tratta di un aspro lavoro che richiede forza? Questa forza mi è data, ma appunto per il tempo del lavoro; dopo di che ricasco nella mia prima disposizione di debolezza e di languore. Questa ripetuta esperienza fa sì, che io prenda quasi tutto su di me, o, per meglio dire, sopra il soccorso di Dio, senza scaricarmene su nessuno » (*ibid.*, c. XVII, pagg. 362, 463).

32. — La Madre Veronica del Cuor di Gesù (vedi 8*bis*) :

« La forma più perfetta della sua unione fu una specie di compenetrazione di tutta se stessa nella Divinità, in modo che sentiva lo stesso Dio pensare, parlare, operare in essa, e rendersi il principio di tutti i suoi movimenti. Questo stato durò due anni dopo la sua professione. In tutto questo tempo ella non prese alcun nutrimento, salvo un poco di pane benedetto la domenica, ed un bicchier d'acqua per settimana » (*Vita*, scritta dal P. Prévot, c. XVIII). — Si suppone che dopo questi due anni tale stato seguitasse, ma mancano i documenti.

QUARTA PARTE

RIVELAZIONI E VISIONI

—

CAPITOLO XX.

RIVELAZIONI E VISIONI (DELLE CREATURE). PARTE DESCRITTIVA.

1. — Simili grazie hanno molto **minore importanza** dell'unione mistica per quel che concerne la santificazione.

Molti cristiani credono il contrario, ma essi sono ingannati dalla parte preponderante data alle rivelazioni nella maggior parte delle *Vite* dei santi, per la qual cosa essi s'immaginano che queste grazie abbiano occupato tanto posto nella vita del santo, quanto nel racconto.

Gli storici sono stati tratti a questo genere di narrazione, perchè l'unione mistica è talmente semplice ed inafferrabile, che spesso in dieci righe è stato esposto tutto quello che il santo ha potuto dirne, mentre le visioni si prestano a lunghi racconti. Di più, l'autore le intende meglio. Finalmente egli sa che indirizzandosi all'immaginazione de' suoi lettori, incontrerà maggiormente il loro gusto.

§ 1. — Specie diverse.

2. — Vi sono **tre specie di parole** soprannaturali, secondo le facoltà sempre più nobili che sono in azione, l'udito corporale, l'immaginazione, l'intelligenza.

3. — 1° Le **parole esteriori** o *auriculari*, sono intese dall'orecchio, come le parole naturali. Si ricevono dei suoni, ma prodotti soprannaturalmente.

tutti i miei doveri, e me li fa compiere con una tale perfezione, che toglie ogni soggetto di timore... Il corpo è fortificato in un modo che non esito di chiamare miracoloso... Io soffro più che mai, ma proseguo sempre per la mia strada..... Per ciò che riguarda il corpo, nulla v'è di più meraviglioso del modo col quale Dio viene in mio soccorso. Si tratta di un aspro lavoro che richiede forza? Questa forza mi è data, ma appunto per il tempo del lavoro; dopo di che ricasco nella mia prima disposizione di debolezza e di languore. Questa ripetuta esperienza fa sì, che io prenda quasi tutto su di me, o, per meglio dire, sopra il soccorso di Dio, senza scaricarmene su nessuno » (*ibid.*, c. XVII, pagg. 362, 463).

32. — La Madre Veronica del Cuor di Gesù (vedi 8*bis*) :

« La forma più perfetta della sua unione fu una specie di compenetrazione di tutta se stessa nella Divinità, in modo che sentiva lo stesso Dio pensare, parlare, operare in essa, e rendersi il principio di tutti i suoi movimenti. Questo stato durò due anni dopo la sua professione. In tutto questo tempo ella non prese alcun nutrimento, salvo un poco di pane benedetto la domenica, ed un bicchier d'acqua per settimana » (*Vita*, scritta dal P. Prévot, c. XVIII). — Si suppone che dopo questi due anni tale stato seguitasse, ma mancano i documenti.

QUARTA PARTE

RIVELAZIONI E VISIONI

—

CAPITOLO XX.

RIVELAZIONI E VISIONI (DELLE CREATURE). PARTE DESCRITTIVA.

1. — Simili grazie hanno molto **minore importanza** dell'unione mistica per quel che concerne la santificazione.

Molti cristiani credono il contrario, ma essi sono ingannati dalla parte preponderante data alle rivelazioni nella maggior parte delle *Vite* dei santi, per la qual cosa essi s'immaginano che queste grazie abbiano occupato tanto posto nella vita del santo, quanto nel racconto.

Gli storici sono stati tratti a questo genere di narrazione, perchè l'unione mistica è talmente semplice ed inafferrabile, che spesso in dieci righe è stato esposto tutto quello che il santo ha potuto dirne, mentre le visioni si prestano a lunghi racconti. Di più, l'autore le intende meglio. Finalmente egli sa che indirizzandosi all'immaginazione de' suoi lettori, incontrerà maggiormente il loro gusto.

§ 1. — Specie diverse.

2. — Vi sono **tre specie di parole** soprannaturali, secondo le facoltà sempre più nobili che sono in azione, l'udito corporale, l'immaginazione, l'intelligenza.

3. — 1° Le **parole esteriori** o *auriculari*, sono intese dall'orecchio, come le parole naturali. Si ricevono dei suoni, ma prodotti soprannaturalmente.

4. — 2° Le **parole immaginative** (1), sono egualmente formate di vocaboli come le precedenti, ma sono ricevute direttamente senza il soccorso dell'orecchio. Si può dire ch'esse siano percepite dai sensi immaginativi. Queste sono comprese, con le seguenti, sotto il nome di parole interiori.

5. — 3° Le **parole intellettuali.** Sono una semplice comunicazione di pensieri senza vocaboli, e per conseguenza senza l'impiego di una lingua particolare. « Dio, dice S. Teresa, inizia a questo parlare senza parole che è il linguaggio della Patria » (*Vita*, c. XXVII).

Anche il nostro stesso spirito qualche volta fa a meno delle parole. E infatti quando scriviamo, ci succede spesso di dire: non trovo parole per esprimer bene il mio pensiero.

Gli angeli buoni o cattivi possono parlarci intellettualmente, ma a condizione che Dio intervenga per darci, almeno momentaneamente, la facoltà d'intenderli. Altrimenti, non possono agire quaggiù che sul nostro corpo, o sulla nostra immaginazione.

È necessario fare un'osservazione analoga sulle visioni intellettuali degli angeli.

6. — Vi è un'espressione adoperata da S. Giovanni della Croce, ma di cui non mi servirò, trovandola troppo oscura. Egli designa sotto il nome di parole **intellettuali successive** alcune parole che sarebbe più chiaro chiamare apparenti. E sono quelle che il nostro spirito fabbrica, sia con la sua sola attività, sia con una base reale, determinando ed *esprimendo* alcune verità che Dio ci mostra, o certe apparenze di verità presentate dal demonio. Realmente Dio non dice nulla, ma ecco quello che forma l'illusione: in alcuni casi « lo spirito ragiona con tanta facilità e distinzione sulle cose che prima ignorava [o che aveva dimenticato], che si figura di non essere l'autore di simili concezioni. Credendosi incapace di produrle, gli sembra che un'altra persona gli parli interiormente, gli risponda o lo istruisca... Lo spirito umano rivolge un dialogo a se stesso » (*Salita*, lib. II, c. XXIX).

(1) In francese (come anche in italiano) l'uso è di dire: parole e visioni immaginarie, invece d'immaginative, perchè si è voluto riprodurre la parola latina. Se io faccio questo cambiamento è perchè, nella nostra lingua, la parola *imaginaire* [immaginario] indica quasi sempre uno sbalzo dell'immaginazione, e si applica a cose che non esistono in nessun modo; mentre *imaginatif* [immaginativo] designa l'atto non disordinato dell'immaginazione. Spesso i profani capiscono male la parola *immaginario*, perchè l'intendono nel senso volgare.

Poichè queste sono false parole, preferisco chiamarle in tal modo. Di più, la parola *successive* insinua che le vere parole intellettuali non meritano mai questo nome, eppure il Santo dice il contrario nel capitolo seguente: « Talvolta, egli dice, esse si limitano ad una sola parola, tal altra *si succedono* come le precedenti, e trasmettono all'anima un'*istruzione prolungata* ». Vedi al n. **25** due altre espressioni adoperate dal Santo.

7. — Anche le **visioni** si distribuiscono in **tre classi:**

8. — 1° Le **visioni esteriori,** chiamate pure *oculari* o *corporali* (1), sono percepite dagli occhi del corpo. Un essere materiale si forma o sembra formarsi al di fuori di noi, e lo scorgiamo come tutto ciò che ne circonda.

9. — 2° Le **visioni immaginative** consistono egualmente nel vedere un oggetto materiale, ma senza il soccorso degli occhi. Esso è percepito dal senso immaginativo.

10. — 3° Le **visioni intellettuali** sono percepite dal solo spirito senza immagine interiore. Possiamo perciò vedere Dio o gli angeli, ed anche un oggetto materiale, ma come si vedrebbero, per così dire, intellettualmente gli angeli, cioè senza nessuna forma. Simili visioni possono essere confuse o distinte (vedi le citazioni, **49**).

11. — Le visioni che sopravvengono durante l'**estasi** od in sogno, appartengono (salvo un'eccezione miracolosa) ad una delle due ultime categorie, perchè normalmente nell'estasi gli occhi non agiscono.

Forse certi stati, che la Sacra Scrittura chiama sonni profetici, erano in realtà estasi.

12. — Quando gli **angeli** buoni o cattivi appariscono in una visione corporale od immaginativa, noi non vediamo essi realmente, perchè non hanno corpo, ma una forma presa ad imprestito. Come pure vedendo un altro uomo non scorgiamo realmente la sua anima nel suo viso.

Quando il demonio appare sotto forma corporale, nulla l'impedisce dal darsi la medesima grazia, la medesima aria di santità di un angelo buono. Se la visione è intellettuale, la maschera cade, salvo forse quando questa è troppo oscura.

(1) Quest'ultima parola è in se stessa ambigua, perchè avrebbe potuto significare solamente che l'*oggetto* della visione è corporale. Ma si vuole inoltre indicare il *modo* esteriore di visione, escludendo i due modi seguenti.

S. Brigida dice che se vedessimo un angelo molto chiaramente, morremmo di piacere; e che se fosse invece un demonio, ne morremmo di spavento e di orrore (lib. II, c. XVIII).

13. — Possiamo avere anche la **vista intellettuale dell'anima propria.** Allo stato naturale sentiamo solamente i nostri atti, e da ciò *concludiamo* dell'esistenza delle nostre facoltà, ma non scorgiamo direttamente queste facoltà. Ora Dio può elevarci soprannaturalmente ad una conoscenza più profonda, mostrarci la nostra natura tale quale essa è, farci vedere anche il suo stato di grazia, ecc... In Cielo avremo tutte queste cognizioni.

14. — S. Alfonso de' Liguori osserva con ragione che « le rivelazioni delle cose occulte o future, come sarebbero i misteri della fede, lo stato delle coscienze, la predestinazione di alcune persone, la loro morte, la loro elevazione ad una dignità, ed altre cose simili possono avvenire in tre maniere: con visioni, con parole, o colla semplice intelligenza della verità » (*Homo apost.*, Append. I, n. 22).

15. — La storia prova che le visioni o le parole esteriori sono state spesso ricevute, per lo meno di passaggio, da persone che si trovavano nella via dell'orazione ordinaria. L'apparizione ai fanciulli della Salette parrebbe di questo genere. Ma le visioni e le parole soprannaturali di ordine più elevato *generalmente* non sono date, almeno con frequenza, se non quando siamo press' a poco arrivati **al tempo dell'estasi.**

S. Teresa ascoltò delle parole prima di avere avuto delle visioni. Ecco un riassunto storico delle grazie che ella ricevè:

16. — Serie delle grazie mistiche ricevute da S. Teresa:

1° All'età di vent'anni (1535) visse durante un anno nel raccoglimento, e ricevette ogni tanto la *quiete* o l' *unione piena* per « la durata di un'*Ave Maria* » ciascuna volta (*Vita*, c. IV).

2° Ella s'intiepidisce di poi nel suo fervore, vi ritorna all'età di quarant'anni (1555) e ritrova l'*unione mistica* (c. XXIII). Due anni più tardi san Francesco Borgia la rassicura sulla sua via (c. XXIV). Qualche tempo prima aveva fatto gli *Esercizi* di S. Ignazio sotto la direzione del P. Giovanni da Padranos.

3° A quarantatrè anni (1558) si mette sotto la direzione del P. Baldassarre Alvarez, che aveva venticinque anni, ed ha la sua prima estasi, mentre supplicava nostro Signore di liberarla dalle amicizie troppo naturali che il suo confessore le rimproverava (*ibid.*).

Ella comincia allora ad ascoltare parole interiori (c. XXV), e ciò solleva contro di essa un grande uragano. I suoi confessori le ordinano di respingere queste parole. Rimane circa due anni nell' angoscia. I suoi amici pregano il Signore di condurla per una via meno sospetta; essa prova invano ad averne il desiderio (c. XXVII).

4° Circa due anni più tardi, a quarantacinque anni, è favorita di *visioni* di nostro Signore (c. XXVI). Tali visioni furono prima *intellettuali* (c. XXVII), durarono in modo continuo due anni e mezzo (1) (c. XXIX). Ella vedeva il Salvatore alla sua destra, che le camminava accanto (2) (c. XXVII), e spesso anche san Pietro e san Paolo alla sua sinistra (c. XXIX). S. Pier d'Alcantara la rassicurò su tali favori circa il 1560, e mise fine così alle sue angosce e alle sue resistenze (c. XXX).

5° Qualche tempo dopo la prima di queste visioni ella ne ebbe alcune *immaginative*. La prima volta non vide che le mani del Salvatore (c. XXVIII), pochi giorni dopo il suo viso, finalmente lo vide tutto intero. Essa lo vedeva quasi sempre come era dopo la sua risurrezione, nello stato di gloria (c. XXIX). Non ebbe mai visioni *esteriori* (c. XXVIII, XXX; *Castello*, 6, c. IX), nè parole auriculari (2ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez). Il Padre Eterno le ha qualche volta parlato, lo Spirito Santo mai, il Verbo spessissimo, ma colla sua Umanità (*ibid.*).

6° A cinquantun'anno (verso il 1566) termina il libro della sua *Vita*, e compone il *Cammino della Perfezione*. In seguito a' suoi ratti si sente stretta da una pena dolorosissima, cioè dalla sete di vedere Dio. « È lo

(1) In questo tempo il P. Baldassarre era suo confessore e tale restò per sette anni, ma non fu elevato alla contemplazione mistica che più tardi, nel 1567, un anno dopo la sua partenza da Avila, quando aveva trentaquattro anni, ed aveva fatto la sua professione (*Vita*, scritta dal P. L. da Ponte, c. XIII). Da ciò seguiva che ad Avila egli non capiva interamente gli stati della Santa, ed era dubbioso vedendo che tutti quanti condannavano le sue visioni. Perciò ella dice: « La grande umiltà di lui mi attirò molte pene. Per quanto fosse dotto ed uomo di grande orazione, non si fidava tuttavia di se stesso, giacchè *nostro Signore non conduceva l'anima sua per il medesimo cammino della mia* » (*Vita*, c. XXVIII). Dieci anni dopo aver ricevuto il dono della contemplazione (1577), egli stesso dovè difendere il suo modo d'orazione contro violenti attacchi (vedi il mio capitolo XIV, **32**).

S. Teresa dà la lista de' suoi principali direttori nella sua 1ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez (1576).

(2) La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina, di cinquantadue anni godè per qualche tempo la visione intellettuale della Ss. Vergine. Ella ne era assistita durante la ricostruzione del suo monastero di Québec (*Vita*, scritta da un'orsolina di Nantes, c. XV).

stato più ordinario dell'anima mia. Le alte comunicazioni [che ricevo] non hanno lo scopo di consolare l'anima, ma di mostrarle quanto giustamente essa si affligga di vedersi priva di un bene che racchiude in sè tutti i beni » (*Vita*, c. XX). « Nostro malgrado gettiamo dei forti gridi... La vita è allora realmente in pericolo. Per quanto quest'estasi di dolore e di amore duri poco [nel suo grado acuto], le ossa del corpo ne rimangono slogate » (*Castello*, 6, c. XI).

7° A cinquantasette anni (fine del 1572) essa è elevata al *matrimonio spirituale*. Ciò fu 14 anni dopo la sua prima estasi, e dieci avanti la sua morte. Morì a sessantasette anni (1582). Cinque anni prima aveva composto il *Castello interiore*.

§ 2. — Particolari descrittivi sulle parole interiori.

17. — Mi occuperò principalmente delle parole *immaginative*, e lo farò secondo S. Teresa (*Vita*, cc. XXV, XXVI, XXVII; *Castello*, 6, cc. III, IV). Si tratta unicamente delle parole vere.

18. — 1° **In qual momento si odono esse?** Spesso fuori dell'estasi, ed allora ciò è frequentemente all'improvviso, quando si pensa a tutt'altro. « Qualche volta è nel tempo in cui l'anima è sì turbata, ed il suo intelletto così distratto, che non potrebbe formare un sol pensiero ragionevole » (*Vita*, c. XXV).

Parimente, quando le parole sono intellettuali, avviene « talora che le potenze non siano sospese, nè i sensi rapiti, ma conservino perfettamente le loro operazioni naturali » (c. XXVII).

« Quando l'anima ha qualche *visione*, o ascolta qualche *parola* divina *mentre essa è rapita*, non è mai quando il ratto è al suo grado più alto... le potenze sono allora assorbite nel loro divino oggetto... È solamente nel secondo periodo dell'estasi » (c. XXV).

19. — 2° **Chiarezza.** Le parole interiori « sono perfettamente distinte,... l'anima le intende in modo *molto più chiaro* che se le arrivassero per mezzo dei sensi » (*ibid.*). « Le parole interiori sono pronunciate da una voce talmente *chiara*, che non si perde una sillaba di ciò che è detto » (*ibid.*).

Con più frequenza, al contrario, le parole imitate dall'immaginazione sono indeterminate, senza sodezza ; la frase è titubante e non si compie.

20. — 3° **Energia.** Esse « assoggettano e dominano qualunque resistenza, forzano ad ascoltarle. Essendo affatto indipendenti dal nostro volere, ottengono dall'intelletto nostro un'attenzione perfetta a tutto ciò che Dio vuol dire... Il timore di essere ingannata mi ha fatto resistere quasi due anni (a 42 e 43 anni) a queste parole interiori; ed ancora adesso tento ogni tanto di resistere, ma senza gran successo » (*ibid.*). « L'anima è press'a poco come una persona d'udito eccellente, alla quale si parlasse *vicinissimo* e ad *alta voce* senza permetterle di turarsi le orecchie. Per amore o per forza bisognerebbe che essa ascoltasse » (c. XXVII). « Ma, diranno forse coloro che il Signore non conduce per questa via, tali anime non potrebbero, per evitare ogni pericolo, non ascoltare simili parole? e se queste sono interiori, distoglierne il pensiero, in modo da non intenderle? — No, ciò non è loro affatto possibile » (*Castello*, 6, c. III).

21. — 4° **Certezza.** « *Nel momento in cui l'anima ascolta queste parole*, non dubita punto, ma morrebbe per attestarne la verità. Qualunque sforzo faccia il demonio per rattristarla od abbatterla, qualunque cosa le rappresenti la propria fantasia, se ne sta ferma nel credere che Dio ne è l'autore, specialmente quando queste parole riguardano il servizio di lui o il bene delle anime, e quando pare difficile che la cosa riesca » (*ibid.*).

Solo più tardi può sopravvenire il dubbio (*Vita*, c. XXV).

22. — 5° **Quali sentimenti,** quale commozione producono tali parole? « Esse lasciano nell'anima una gran tranquillità [almeno dopo il primo momento], in un placido e pio raccoglimento, e sempre pronta a lodare Dio... Allorchè le parole vengono dall'immaginazione non danno... nè questa pace, nè questa gioia interiore (1)... In quanto a quelle che provengono dal demonio,... non possono lasciare nell'anima la pace e la luce; esse la riempiono al contrario d'inquietudine e di turbamento » (*Castello*, 6, c. III). « L'anima dimora in una desolante aridità... Non sappiamo da dove venga l'inquietudine che proviamo » (*Vita*, c. XXV).

23. — 6° **Maestà** di tali parole. « Sentiamo che esse vengono da una persona santissima, sapientissima, di una grandissima autorità... Sono talvolta accompagnate da tanta maestà che, senza con-

(1) I nevrastenici degli ospedali, che credono ascoltare delle voci, non provano generalmente questa gioia. Tali parole sono sgradite, aggressive e il più delle volte tormentose. Come pure essi non hanno il sentimento di certezza, giacchè sono dubbiosi di lor natura.

siderare da chi procedono, non possiamo fare a meno di tremare, quando ci rimproverano le nostre colpe, e di struggerci di amore, quando ci attestano l'amore » (*ibid.*).

24. — 7° **Scienza istantanea.** « Quando è Dio che parla, la sua parola c'istruisce in un istante, e ci fa comprendere delle cose che non potremmo mettere in ordine in un mese » (*ibid.*) (1). Il significato di queste parole è dunque più ricco di quello delle nostre proprie idee.

25. — 8° **Effetti sulla condotta.** Vi è un caso in cui questi sono molto evidenti: è allorchè le parole divine consigliano od ordinano una *disposizione interiore*, per esempio se dicono di stare in pace, o di riformare tal difetto, producono *istantaneamente* questo cambiamento nell'anima. « Esse sono parole ed opere insieme » (*ibid.*), come la parola che ha creato il mondo.

S. Teresa dice che ciò è il segno più evidente e più certo che una parola viene da Dio. All'opposto « le parole che vengono dall'intelletto non producono alcun effetto » (*ibid.; Castello*, 6, c. III).

Le parole di questo genere potrebbero essere chiamate *operanti*. San Giovanni della Croce dà loro il nome di *sostanziali*, il che non indica chiaramente il loro ufficio (*Salita*, lib. II, c. XXXI). « L'anima, dice egli, non deve far altro che accettarle, senza lavorare per compierle. » Aggiunge che nè l'intelletto, nè il demonio possono imitare tale azione (*ibid.*). Ciò si capisce, perchè il demonio non può cercare di produrre una vera trasformazione della volontà, nel senso del bene; e l'intelletto non può farlo senza considerazioni preparatorie.

Il Santo dice che vi sono al contrario alcuni casi in cui le parole, sebbene divine e « portanti ad effettuare prontamente ciò che è prescritto » hanno « poca efficacia » sulla volontà (*ibid.*, c. XXX), e ciò senza dubbio vuol dire che simile efficacia dipende dal nostro libero arbitrio, e che questo può resistere (2). Egli porta per esempio

(1) Il medesimo fatto è designato per S. Brigida da uno de' suoi segretari (*Prologo* d'Alfonso, c. IV). Egli assicura che essa ricevè in modo istantaneo tutto il quinto libro delle sue rivelazioni, e la regola del suo Ordine, la quale forma quaranta colonne in foglio (Edizione di Roma, 1628). — S. Ildegarda dice che ciò che ella imparava sulle cose umane le era sempre dato « come in un istante » (Edizione Migne, col. 18, A).

(2) Egli dà loro il nome di parole *formali*, il qual vocabolo non lascia per nulla indovinare la qualità che attribuisce loro nella definizione, di essere poco operanti.

l'ordine divino che ricevè Mosè di andare a parlare a Faraone: Mosè irritò Dio colla propria resistenza.

Di questo numero sono abitualmente le parole destinate sopra tutto ad illuminare lo spirito, come gli avvertimenti profetici, od anche gli ordini dati per un'opera esteriore.

26. — 9° **Ricordo persistente.** « Un segno, al quale si riconoscono le parole di Dio, è che esse rimangono lungamente impresse nella memoria, e che anzi *qualcuna* non si scancella mai » (*Castello*, 6, c. III).

« Se talvolta col tempo si dimentica qualche particolare delle parole divine, per lo meno non se ne perde totalmente il ricordo, purchè non sia trascorso un tempo abbastanza considerevole, o si tratti di parole di tenerezza o d'istruzione, giacchè per quelle che contengono una profezia, non credo che possano dimenticarsi » (*Vita*, c. XXV).

26*bis*. — 10° **Da dove partono** queste parole? « Talvolta, dice Alvarez de Paz, sembrano discendere dal cielo, talvolta esser proferite da vicino o da lontano, talvolta salire dal più profondo del cuore » (*De Inquis. pacis*, l. V, p. III, c. VI) (1).

§ 3. — Particolari sulle visioni (degli esseri creati) soprattutto sulle immaginative.

27. — Parlerò di quelle di nostro Signore, secondo santa Teresa (*Castello*, 6, c. VIII, IX; *Vita*, c. XXVIII e seguenti). Noi supponiamo che si tratti di visioni veramente divine.

28. — 1° **Loro oggetto.** « Allorchè nostro Signore vuol dare ad un'anima un pegno particolarissimo del suo amore, le fa vedere chiaramente la sua santissima Umanità, mostrandosi ad essa nella *ma-*

(1) Per queste parole intese come nel petto, l'autore suppone che vi sia un suono percepito dalla facoltà immaginativa. Non bisogna confondere questo caso con quello che si osserva in alcuni ospedali. Non vi è suono, ma solamente il movimento di un organo interiore, che produce il medesimo effetto. Il malato prova involontariamente alcuni movimenti della lingua, o della laringe, o della gola, o dei polmoni, identici a quelli che avrebbero luogo se egli pronunciasse le parole ad alta voce. Queste percezioni *motrici* gli suggeriscono (coll'aiuto, forse, d'interpretazioni arbitrarie) le idee corrispondenti, come farebbero le parole intese o lette. Per conseguenza il malato si figura a torto di entrare in conversazione con un essere misterioso, amico o nemico. Ciò si chiama *linguaggio kinestesico*, per opposizione al linguaggio *auditivo* e *visuale*.

niera che Egli vuole, o quale egli era quando viveva in questo mondo, o come appariva dopo la sua risurrezione » (*Castello*, 6, c. IX).

29. — 2° **In qual momento avvengono esse?** Talvolta fuori dell'estasi, ed allora sono inattese: « Allorchè l'anima pensa a tutt'altro che ad avere qualche cosa di straordinario, questo adorabile Maestro si presenta ad essa improvvisamente, ed agita tutti i suoi sensi e le sue potenze » (*ibid*).

Altre volte la visione immaginativa avviene durante l'estasi, od anche la provoca: « La visione in cui Dio si mostra a noi senza immagini è più elevata... Ma queste due visioni vengono quasi sempre insieme. Così per mezzo della visione immaginativa vediamo cogli occhi dell'anima l'eccellenza, la bellezza, la gloria della Ss. Umanità di nostro Signore: e per mezzo della visione intellettuale vediamo che egli è Dio, che può tutto, che ordina tutto e riempie tutto del suo amore » (*Vita*, c. XXVIII).

Qualche volta « questa visione immaginativa opera con una forza tale, che nessun'anima potrebbe sostenerla, se Dio non la fortificasse con un soccorso soprannaturale, facendola entrare nel ratto e nell'estasi. Poichè la visione di questa divina presenza si perde allora nel godimento » (*ibid.*).

30. — Se la visione immaginativa avviene quando non siamo in estasi, **produrrà** sempre l'estasi? No: e non vi è nessuna necessità che una cosa trascini l'altra. Giacchè San Giovanni della Croce dice che tali visioni hanno « uno splendore incomparabile », e che « l'assenza o la presenza degli oggetti [materiali] non cambia nulla a questa comunicazione » (*Salita*, l. II, c. XXIV). Deve essere così, sopra tutto quando l'apparizione non dura che un istante (**33**). S. Teresa parlando delle visioni immaginative di nostro Signore, si contenta di dire che l'estasi sopravviene « *quasi* sempre » (vedi la citazione **37**).

S. Tommaso invece sembra che dica, che vi è sempre necessariamente una certa alienazione di uno dei sensi, cioè di quello della vista. Senza di che, dice egli « si confonderebbe l'oggetto della visione con i corpi » situati nella medesima direzione (II-II, q. CLXXIII, a. 3, c.). Ma possiamo rispondere che, per impedire quest'inconveniente, basta avere gli occhi chiusi. Siccome il santo Dottore non poteva fare a meno di prevedere una risposta tanto semplice, bisogna credere che qui egli non ha preso la parola *alienazione* nel suo stretto significato d'impotenza dell'organo della vista, ma che

l'ha esteso a qualsiasi impedimento di operare proveniente da causa esterna.

Or dunque, anche se gli occhi sono aperti, Dio ha due mezzi semplicissimi d'impedire la deplorevole mescolanza di due impressioni differenti. Il primo consiste nel far sì che la visione sia brillante. Essa ecclisserà allora le sensazioni rivali, come durante il giorno lo splendore del sole impedisce di vedere le stelle, delle quali tuttavia il nostr'occhio riceve i raggi. Così egualmente una lampada che rischiari vivamente il nostro viso, c'impedisce di distinguere gli oggetti di una stanza semioscura. Possiamo pensare che avvenga lo stesso nella lotta tra due immagini visuali, una interna, l'altra esterna.

Vi è un secondo mezzo. Quando io fisso un oggetto vicino, anche trasparente, coloro che si trovano al di là, o al di qua, non mi appariscono più che come una massa confusa, che distrae appena la mia attenzione. Ciò proviene da quello che si chiama adattazione degli occhi alle distanze (per convergenza degli assi ottici, e cambiamento d'incurvatura dei cristallini). Durante una visione interiore, gli occhi rimasti aperti possono dunque, per cambiamento d'adattazione, liberarsi dalle viste distinte che li imbarazzerebbero, ed essendo loro questo esercizio abituale, è da credersi che lo faranno istintivamente e subitaneamente. Dio non avrà così bisogno di sospendere nessuna legge della natura.

31. — Inversamente, quando una visione immaginativa, produce l'alienazione dei sensi, questo stato conterrà sempre l'unione mistica **oltre la visione**, mentre questa ha luogo? È una questione che gli autori non si sono mai posta, e che i racconti delle vite dei santi non risolvono.

Tal questione si ricollega colla seguente: le estasi soprannaturali sono esse *sempre* del tipo descritto nel c. XVII, hanno cioè sempre come fondamento l'unione mistica? L'ignoriamo.

32. — 3° **Realtà** delle visioni immaginative. « In alcune circostanze quello che vedevo non mi sembrava essere che un'immagine, ma in *molte altre* era evidente che fosse Gesù Cristo *stesso*. Ciò dipendeva dal grado di luce, nel quale si degnava mostrarsi a me. Qualche volta quando questa luce era meno viva, mi sembrava che quello che vedevo non fosse che un'immagine, ma un'immagine molto differente dai ritratti anche più perfetti... Tale immagine era viva e non morta, era Gesù Cristo stesso, *vivente*, che si faceva riconoscere come

Dio ed *uomo* insieme..., tale qual egli era dopo la sua risurrezione. Generalmente avveniva in questo modo dopo la Comunione, nel qual momento anche la fede ci assicura che egli è presente » (*Vita*, c. XXVIII).

33. — 4° **Durata.** Secondo santa Teresa « esse passano colla rapidità di un lampo » (*Castello*, 6, c. IX, e 1ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez).

« Se l'anima è capace di *considerare lungamente* nostro Signore, non credo che questa sia una visione, ma piuttosto l'effetto di un grande sforzo d'immaginazione » (*Castello*, ibid.).

« Dio mostra questa luce così improvvisamente che, se per vederla bisognasse solamente aprire gli occhi, non se ne avrebbe il tempo. Ma non importa che questi siano aperti o chiusi » (*Vita*, l. cit.).

San Giovanni della Croce parla egualmente delle visioni immaginative: « Figuratevi una porta che si apra dinanzi a voi e lasci passare di tanto in tanto un *vivido lampo* che nel mezzo di una notte cupa illumini subitaneamente gli oggetti, e li faccia apparire come in pieno giorno; poi disparendo subito li faccia rientrare nell'oscurità, lasciando le loro forme e le loro immagini impresse nell'*immaginazione* » (*Salita*, lib. II, c. XXIV).

Tuttavia possiamo domandarci se simile rapidità sia una legge generale, giacchè le vite dei santi notano raramente questa circostanza, e al contrario sembrano spesso descrivere delle visioni prolungate. Inoltre, nelle visioni che delineano agli estatici il quadro dei fatti storici, per es. della Passione, è certo che la scena si svolge per lungo tempo. Come pure ho saputo da diverse persone favorite, che le loro visioni immaginative si prolungavano, almeno alcuni istanti, soprattutto quando nostro Signore rivolgeva loro la parola. Una di esse dichiara che tali apparizioni (talora vaghe, talora nettissime) le cagionavano qualche volta un assorbimento assai profondo, ma senza impedirle ordinariamente di andare e venire e di occuparsi di affari (vedi **30**). Ella aggiunge che questo stato non è accompagnato da unione mistica (vedi **31**).

Nella vita di Suor Gojoz, visitandina del secolo XVII, si narra che essa ebbe una visione dell'umanità di nostro Signore, che durò tre anni di seguito. Egli camminava accanto ad essa. Nondimeno questa visione non fu esteriore, giacchè ci si dice che essa s'indirizzava « agli occhi dell'anima ». Sembra che fosse immaginativa e non intellettuale, poichè faceva vedere « tratti della più rara bellezza », e vesti che non avevano affatto i « nostri colori di quaggiù. Il sole più libero da nuvole parrebbe oscuro presso la luce che circonda il mio Gesù » (*Vita*, scritta dalla Madre Provane, parte II, c. VIII).

34. — « Le visioni **intellettuali** [di nostro Signore], invece di passare prontamente come le immaginative [o come la maggior parte di esse], durano diversi giorni, e qualche volta più di un anno..... La felicità di essere continuamente in compagnia del divin Maestro, aggiunge un'estrema tenerezza all'amore che si aveva per lui..... Nostro Signore, che allora è vicino all'anima, la rende incessantemente attenta alla sua presenza » (*Castello*, 6, c. VIII).

Abbiamo visto (**16**) che S. Teresa ha avuto visioni intellettuali della santa Umanità prima delle visioni immaginative. Conosco una persona nel medesimo caso. Questo fatto può recar meraviglia, poichè le visioni intellettuali sono di un ordine più elevato, ma in compenso esse sono meno distinte. Vi è dunque un progresso rispetto alla chiarezza. Tale idea è confermata dal fatto che l'avanzamento nel medesimo riguardo si è prodotto in S. Teresa per le visioni immaginative. Ella non vide prima che le mani di nostro Signore, poi il suo viso, ed infine il corpo tutt'intero (*Vita*, capitolo XXVIII).

34*bis*. — 5° Queste visioni hanno una **gran bellezza** e perfezione. « I corpi glorificati sono così belli, e lo splendore soprannaturale di cui brillano è così vivo, che l'anima rimane fuor di se stessa... Quand'anche mi fossi sforzata per anni intieri di figurarmi una tal bellezza, non avrei mai potuto venirne a capo, tanto la sua sola bianchezza e la sua magnificenza sorpassano tutto quello che possiamo immaginarci quaggiù » (*ibid.*).

Questa vivacità di visioni contrasta colla difficoltà che la Santa provava nello stato ordinario, per rappresentarsi nostro Signore.

35. — Sebbene alcuni particolari siano mostrati con chiarezza, tuttavia le visioni immaginative sono talvolta **incomplete** sotto certi rispetti, e noi non possiamo renderle più perfette. « Noi contempliamo questa visione allorchè piace al Signore di presentarcela, *nella maniera* e durante il tempo che *egli vuole*. Non possiamo togliervi, nè aggiungervi nulla, giacchè non abbiamo nessun mezzo per far ciò. Qua-

lunque cosa facciamo per vederla, o per non vederla, tutto è inutile. Basterebbe anzi che noi volessimo guardare qualche cosa in particolare, per vedere sparire Gesù Cristo... Avrei avuto il più ardente desiderio di osservare il colore e la grandezza de' suoi occhi, per poterne parlare, ma non ho mai meritato una tal grazia, e tutti i miei sforzi non mi sono serviti che a fare sparire interamente la visione » (*Vita*, c. XXIX).

Nelle visioni immaginative « non è possibile all'anima di *fissare* nostro Signore più di quel che sia di guardare il sole » (*Castello*, 6, c. IX).

Egualmente le visioni intellettuali possono essere chiare, od in parte oscure. S. Teresa non parla che delle prime. « Nostro Signore si mostra presente all'anima per mezzo di una conoscenza più chiara del sole » (*Vita*, c. XXVII). Alvarez de Paz denota la specie oscura (vedi citazioni, **49**).

36. — 6° **Certezza.** « L'anima conserva *per qualche tempo* una tal certezza che questa visione viene da Dio, che qualunque cosa possa esserle detta in contrario non saprebbe farle temere di essere ingannata. Se il confessore le dice poi che Dio ha forse permesso che in punizione de' suoi peccati ella fosse ingannata dal demonio, potrà esserne nel primo momento un po' scossa, ma, come nelle tentazioni contro la fede l'anima si conferma tanto più, quanto maggiormente è stata combattuta, così qui si conferma nella certezza che lo spirito nemico non saprebbe procurarle i vantaggi che trae da queste visite felici. *Il suo potere sull'interiore dell'anima non arriva fin là;* non giunge che a rappresentarle qualche immagine, che non ha nè la *maestà*, nè gli *effetti* che si trovano nelle visioni che vengono da Dio » (*Castello*, 6, c. IX).

37. — 7° **Quali sentimenti** producano tali visioni. Il divin Maestro « dopo avere agitato l'anima col turbamento e col timore, la fa godere di una pace beata. Come allorchè S. Paolo fu atterrato sulla strada vi fu nell'aria una violenta tempesta, così pure si fa prima un gran movimento nell'interiore dell'anima, ma un momento dopo, come ho detto, tutto rientra nella calma » (*ibid.*).

« Allorquando questo adorabile Maestro accorda simile favore ad un'anima, questa cade quasi sempre in estasi, perchè la sua bassezza non può sostenere una vista che mette tanto *spavento*. Senza dubbio essa si trova in faccia alla bellezza sovrana, e gusta nel contemplarla un *ineffabile piacere*. Nè l'immaginazione in mille anni, nè l'intelligenza con tutti i suoi sforzi potrebbero darci un'idea di *questa bellezza* e *di questo piacere:* e tuttavia l'anima è colpita da un *santo terrore* alla presenza della maestà del suo Dio » (*ibid.*).

S. Giovanni della Croce: « Gli effetti che producono le visioni [immaginative] sono la pace, la luce, una *gioia* quasi paragonabile a quella della gloria, la purezza e la *soavità* dell'amore, l'umiltà ed un'*elevazione dello spirito verso Dio*, più o meno intensa, secondo il beneplacito del Distributore di ogni grazia, e la capacità dell'anima che le riceve... Le visioni che provengono dal demonio hanno effetti assolutamente differenti, e lungi dall'essere accompagnate da un'umiltà *dolce* e *tranquilla*, e da un vero amor divino, esse generano l'*aridità dello spirito nelle relazioni con Dio*... Il loro ricordo è *secco* e *arido*, incapace di produrre i frutti di umiltà e carità che seguono dalle vere visioni » (*Salita*, lib. II, c. XXIV).

38. — 8° *Riguardo alle* **convenienze.** « Giammai in queste cose soprannaturali vi è stato nulla che non fosse totalmente *puro* e *casto;* sembra anzi che *non possa essere altrimenti*, se l'anima che prova tali cose è governata dallo spirito buono » (1ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez).

« Gli abiti di nostro Signore sono come di una tela finissima di Olanda » (*Castello*, 6, c. IX).

« Se una visione viene dallo spirito delle tenebre,..... l'anima vede che l'amore che le si attesta non è nè *puro*, nè *casto* » (*Vita*, c. XXVIII). Vedi il capitolo XXII, **34.**

39. — 9° **Scienza estesissima.** « L'anima è allora istruita di certe verità superiori, in modo che non ha più bisogno di maestro che gliene dia l'intelligenza » (*Castello*, 6, c. IX).

La Santa spiega altrove (*Vita*, fine del c. XXVI) come colle sue visioni nostro Signore divenne per lei un « libro vivente ».

Nelle visioni possono esservi molte cognizioni simultanee. S. Alfonso Rodriguez racconta che, essendo trasportato in Cielo, « vide e conobbe *tutti* i beati insieme, e ciascuno di essi distintamente, come se avesse passato con loro *tutta la sua vita* » (*Vita*, conforme alle memorie, appendice al n. 275). Fu lo stesso riguardo agli angeli (n. 6; vedi anche 52, 148). Si racconta che S. Brigida vedeva spesso in un solo istante tutti gli abitanti del Cielo, della terra e dell'inferno, e ciò che dicevano gli uni agli altri (*Prologo* d'Alfonso, c. IV).

Come varietà di cognizioni acquistate per mezzo delle visioni, possiamo citare S. Liduina. Quasi tutte le notti, per ventiquattr'anni, ella ebbe un'estasi di circa un'ora, durante la quale era condotta nel cielo, nel purgatorio, nell' inferno od in una quantità di luoghi, come in Terra Santa, a Roma, in cui onorava le reliquie dei santi, come pure in un gran numero di chiese e di monasteri, di cui conosceva la disposizione, e nominatamente gli abitanti (Bolland., 14 aprile, c. v).

Le contraffazioni dell'immaginazione non hanno il potere di sviluppare così le nostre cognizioni.

40. — 10° **Effetti sulla condotta.** « Essendo essi [il P. Baldassarre e coloro cui ordinava di consultare] condotti per una via differente, non potevano fare a meno di temere per me. Si comunicavano questi timori l' un l'altro... Io dissi loro un giorno che... tutti quelli che mi conoscevano, vedevano manifestamente che *io ero cambiata;* ed il mio confessore l'attestava, perchè questo *cambiamento così sensibile* in tutte le cose, lungi dall'essere nascosto, era di una notevole chiarezza per tutti. In quanto a me, che ero stata sempre tanto imperfetta, mi era impossibile di credere che, se tali effetti venivano dal demonio, esso si servisse per ingannarmi e condurmi all'inferno di un mezzo tanto contrario a' suoi interessi, come sarebbe quello di *sradicare i miei vizi,* e di darmi in cambio *virtù* e *coraggio.* Vedevo chiaramente che *una sola di queste visioni* bastava per arricchirmi di simili beni » (*Vita,* c. XXVIII).

« L'anima, alla quale Dio fa tal sorta di grazie [visioni di nostro Signore], diventa più umile di prima, perchè riconosce che è un dono di Dio di cui non può nè liberarsi, nè fare acquisto in nessun modo. Simile considerazione raddoppia anche il suo amore ed il suo zelo » (1ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez).

41. — 11° **Ricordo persistente.** « La gloriosa immagine dell'Uomo-Dio resta sì vivamente impressa nell'immaginazione, che mi pare impossibile che si scancelli. » Al contrario le visioni dell'immaginazione « si scancellano dallo spirito molto più presto di un sogno » (*Castello,* 6, c. IX).

§ 4. — Questioni diverse.

42. — Parliamo per prima cosa della natura delle visioni esteriori o corporali (d'origine divina o diabolica). Esse possono prodursi in **quattro maniere** differenti:

Prima maniera, che è oggettiva. Il corpo è realmente quello della persona che appare; è la *sua sostanza* che opera sopra i nostri occhi.

Questo caso non può presentarsi per gli angeli e per le anime separate, non avendo esse corpo, ma possiamo concepire un tal modo come possibile per nostro Signore e per la Santa Vergine, che sono in cielo in corpo ed in anima, e per un uomo vivente che apparisse.

In simile circostanza il corpo, per quanto vero, può non conservare la sua apparenza naturale. E così appunto dopo la sua risurrezione nostro Signore si mostrò a Maddalena sotto la figura di un giardiniere, ed ai discepoli di Emmaus come un viaggiatore. Eppure era il suo vero corpo che si scorgeva: le vesti sole potevano mancare di realtà. Anche nelle sue apparizioni agli Apostoli, Cristo non lasciava vedere lo splendore e la bellezza del suo corpo glorificato.

Seconda maniera, che è pure oggettiva. Un corpo esiste materialmente, ma non è che un corpo preso in prestito. Si ammette allora che esso è formato dal ministero degli angeli. Dio infatti si serve delle cause seconde per le opere di cui esse sono capaci.

Terza maniera, che possiamo chiamare semi-oggettiva. Non esiste più un vero corpo, ma almeno vi è ancora qualche cosa di materiale, oltre al veggente, cioè vi sono dei raggi luminosi simili a quelli che il corpo sarebbe stato capace di emanare. Gli angeli producono queste ondulazioni, come farebbero per le onde sonore, e le fanno partire dal luogo che si suppone occupato dall'oggetto. Anzi, talvolta basterebbe loro di servirsi, deviandoli, dei raggi diffusi della luce circostante.

Allora l' occhio del veggente riceverà la luce in modo normale, come nel caso suddetto; la pupilla s'illuminerà come farebbe dinanzi a qualunque oggetto risplendente, e rifletterà il quadro contemplato, e gli assistenti potranno scorgervelo sotto l'aspetto di un cammeo finamente eseguito. Io conosco due estatici, nei quali questo fenomeno è stato spesso accertato.

Quarta maniera puramente soggettiva. Gli angeli imprimono immediatamente sulla retina l'immagine dell'oggetto.

San Tommaso (III, q. LXXVI, a. 8, c.) indica queste differenti maniere, salvo la terza. Nè poteva pensare alla medesima a motivo delle teorie del suo tempo sulla luce, che non si concepiva come una vibrazione e come una cosa che si propaghi e della quale lo scotimento possa essere prodotto artificialmente senza le qualità di un corpo reale.

43. — S. Tommaso ammette che l'ultima maniera è un po' **meno probabile,** quando in un'assemblea *tutti* gli assistenti vedono l'apparizione. Gli altri sistemi infatti sembrano dare una spiegazione più semplice del fenomeno.

Quando al contrario il veggente è solo a scorgere l'apparizione, S. Tommaso inclina a credere che la visione sia puramente soggettiva. Possiamo darne la ragione seguente: se i raggi luminosi vi fossero (e questo avverrebbe nei tre primi modi), bisognerebbe che Dio l'impedisse di pervenire alle varie persone presenti, ma questo sarebbe a quanto pare un moltiplicare i miracoli senza necessità.

Riepilogando, noi siamo ridotti a semplici congetture per molte visioni. A Lourdes, per esempio, Bernardina era sola a vedere e ad ascoltare la Santa Vergine; perciò non possiamo decidere con certezza quale delle quattro maniere suindicate sia stata adoperata.

44. — Presenza nell'apparizione corporale. I teologi hanno discusso la questione se, dopo la sua ascensione, od almeno dopo la sua apparizione a S. Paolo sulla via di Damasco, Cristo si sia mostrato nel primo modo, cioè colla sostanza del suo corpo.

Sarebbe troppo lungo esporre le opinioni opposte, e le ragioni di convenienza che sono state apportate. Ribet ha fatto questo lavoro (t. II, c. VI). Come Suarez (*De incarn.*, disp. 51, a. 4, sect. IV), egli inclina ad ammettere che tal genere di visione può avere avuto luogo. Aggiunge poi: « S. Teresa sembra favorevole all'opinione contraria (*Aggiunte* alla sua *Vita*); ma ella si basa meno sulle rivelazioni ricevute, che sulle conclusioni che ne trae ». E queste conclusioni stesse non erano forse scevre dall'influenza delle opinioni teologiche de' suoi direttori.

45. — Vi è **un punto** molto **più importante** da decidersi. Che sia o non sia la carne stessa di Cristo che operi sui nostri occhi, è per noi una questione secondaria; la questione prima è se si stia *realmente* in relazione colla *sua persona*, o soltanto con uno de' suoi inviati. È questo che vogliamo esprimere domandando se l'apparizione è personale. Ecco soprattutto quello che si vuol sapere.

Non vi è difficoltà alcuna allorquando nostro Signore si mostra vicinissimo all'ostia, ma negli altri casi si hanno due opinioni. Secondo la prima non vi sarebbe che una presenza puramente morale, quella cioè del principe che è rappresentato dal suo ambasciatore. In una parola l'apparizione sarebbe semplicemente prodotta per ordine dato ad un angelo da nostro Signore, dalla Santa Vergine o da qualche santo, e non vi sarebbe altro legame tra essi ed il veggente.

Si aggiunge che in questo caso il rispetto e l'amore testimoniati all'immagine sono legittimi, giacchè questi sentimenti non fanno, per così dire, che traversare l'immagine e vanno a raggiungere l'esemplare da essa rappresentato.

L'opinione opposta ammette che avviene qualche cosa di più, che si può chiamare una presenza reale, sebbene non se ne possa ben determinare la natura. *Si stringerebbe realmente relazione col* santo che apparisce, come ricevendo il raggio di sole stiamo realmente in relazione con tale astro; ciò che è molto differente dal caso in cui guardassimo una pittura che lo rappresenti.

Questa dottrina dell'*azione personale* mi sembra la sola accettabile, ed è quella di tutti i santi che hanno ricevuto le apparizioni corporali. Essi non hanno creduto mai di avere dinanzi o nelle loro braccia una semplice statua, non differente dalle altre che per la perfezione dei colori e per il movimento, come si raccoglie dai loro racconti e dai loro atti. Così, per es. S. Antonio da Padova copriva di baci il Bambino Gesù. Si trattava ben qui di un'apparizione corporale, poichè egli toccava il Bambino, e la scena era vista dall'ospite che alloggiava il Santo. S. Pietro alle porte di Roma si gettava ai piedi dell'apparizione (e ciò la fa supporre corporale), dicendole la celebre parola: « Dove vai, o Signore? » e tal frase non avrebbe avuto senso, se egli avesse creduto di parlare ad un'immagine.

Finalmente spesso è avvenuto che i santi fossero confermati nella propria convinzione dal parlare dell'apparizione. Essa diceva: Io sono il tal santo, e non: Io rappresento il tal santo. Gesù Cristo solo poteva rispondere a S. Pietro: Vado a Roma per farmi crocifiggere.

S. Tommaso ammette implicitamente la medesima opinione, poichè egli si domanda (*loc. cit.*) se Dio non inganni il veggente quando

dà al santo un corpo d'imprestito essendo l'apparenza talmente perfetta da non distinguerla dalla realtà. Ora egli risponde negativamente a tale difficoltà, soltanto quando si tratta di Cristo e di un'apparizione vicina all' ostia, giacchè, secondo lui, la forma imprestata manifesta allora una verità, cioè la presenza reale. La qual risposta insinua che, se non vi fosse sempre una certa presenza di Gesù Cristo, il veggente sarebbe ingannato da Dio.

46. — Nella vita di diversi santi o sante, si vede che essi hanno ricevuto delle grazie che sono come un diminutivo delle rivelazioni propriamente dette, cioè la **scienza infusa** di alcune questioni religiose, per esempio, l'interpretazione di passi della Sacra Scrittura. S. Teresa dice di averla avuta qualche volta (*Vita*, c. XV).

Qual è la natura esatta di questo dono? Io inclinerei a credere che generalmente non si tratti di cognizioni veramente scientifiche, d'informazioni storiche proprie a dissipare le incertezze dell'esegesi, nè di nuovi concetti dogmatici, giacchè non vediamo che la maggior parte di simili comunicazioni sia stata utilmente trasmessa ai dotti propriamente detti. Dio si propone uno scopo più pratico. Egli dà dei pensieri adatti ad eccitare alla pietà, ed analogie che elevano l'anima; ed a questo basta, per la Sacra Scrittura, scoprire qualche senso accomodatizio.

47. — Diversi santi, come S. Caterina da Siena, la Ven. Orsola Benincasa, S. Caterina de' Ricci (*Vita*, scritta dal P. Bayonne, t. I, c. VIII), hanno ricevuto una grazia che si chiama il **cambiamento del cuore.** Ne ignoriamo la natura. Succede qualche cosa nel cuore materiale. È forse una modificazione reale, od una semplice impressione? I santi non l'hanno dichiarato. In ogni modo ciò è sempre il simbolo di una vita nuova per l'anima, e forse anche per il corpo.

Altri santi hanno parlato dell'entrata **nel Cuore di Gesù,** o nella piaga del costato. Sono queste espressioni metaforiche per indicare la contemplazione del suo amore, delle sue sofferenze, od anche della Divinità? Oppure si tratta di una grazia misteriosa di genere particolare? Manchiamo egualmente di documenti per deciderlo.

CITAZIONI

Descrizione ed oggetto delle visioni intellettuali.

48. — S. Teresa:

1° « Non si vede nulla nè interiormente, nè esteriormente... Ma l'anima senza nulla vedere *concepisce* l'oggetto, e *sente* da qual parte esso è, *più chiaramente che se lo vedesse*, eccetto che niente di particolare le si presenta. E' come se *nell'oscurità* si sentisse qualcheduno vicino..... Senza il soccorso di nessuna parola nè interna, nè esterna, l'anima concepisce *molto chiaramente* qual sia l'oggetto che si presenta a lei, da qual parte si trovi, e talvolta ciò che voglia dire. Come e per qual mezzo lo concepisca, essa l'ignora » (1ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez). Vedi pure il paragone del diamante posto in una cassetta chiusa (*Castello*, 6, c. IX). Nella visione immaginativa la scatola è aperta.

2° Parlando di se stessa: « Il confessore di questa persona le domandò come ella, non vedendo nulla, potesse essere sicura che fosse nostro Signore che le si mostrava e le parlava. Le domandò poi come fosse il viso del divin Maestro. Ella rispose che non poteva dipingerglielo, non avendolo visto, e che non poteva nulla aggiungere a quello che aveva già detto... Se voi mi domandate come, non vedendo nessuno, sappiamo che è Gesù Cristo, o la sua gloriosa Madre, o qualcheduno dei santi, rispondo che non saprei dire, nè *comprendere* in qual maniera lo sappiamo, sebbene non si cessi perciò di saperlo *certissimamente* » (*Castello*, 6, c. VIII).

3° « Mi sembrava che il divin Maestro camminasse sempre accanto a me; nondimeno non essendo quella una visione immaginaria, *non vedevo mai sotto qual forma* » (*Vita*, c. XXVII).

4° « Questa persona sentiva che nostro Signore era alla sua destra, ma con un *sentimento* ben differente da quello che ci rivela la presenza e la vicinanza di qualcheduno. Questo senso è così delicato che non abbiamo parole per esprimerlo; inoltre è molto più certo dell'altro. I sensi possono ingannarci quando c'indicano la vicinanza di qualcheduno, ma questo senso non c'inganna mai » (*Castello*, l. cit.).

5° « Ho visto raramente il demonio sotto qualche figura, ma mi è spesso apparso senza averne alcuna, come avviene nelle visioni intellettuali, nelle quali, come ho già detto, l'anima vede chiaramente qualcheduno presente, sebbene non lo scorga *sotto nessuna forma* » (*Vita*, c. XXXI).

6° « Entravo in estasi. Vidi allora... un gran numero d'angeli. Non

mi apparvero però sotto forma sensibile, essendo la visione intellettuale » (*Vita*, capitolo addizionale di Luigi de Léon).

7° Allorchè un cherubino « col viso infiammato » trafisse il cuore della Santa « con un lungo dardo d'oro, la cui punta di ferro aveva all'estremità un poco di fuoco » ella lo vide « alla sua sinistra sotto forma corporale ». La visione era immaginativa, perchè intellettualmente non si può vedere un corpo che non esista realmente; ed abbiamo detto (**16**, 5°) che la Santa non ha mai avuto visioni per gli occhi del corpo. Del resto lo conferma ella stessa, perchè parlando di questa forma d'imprestito che le era presentata, aggiunge : « E' estremamente raro che io veda così gli angeli. Benchè io abbia spesso la felicità di godere della loro presenza, non li vedo che *per una visione intellettuale* » (*Vita*, c. XXIX).

49. — Alvarez de Paz.

Egli dice che le visioni intellettuali sono le une distintissime, le altre, al contrario, confuse. Se vediamo nella seconda maniera Gesù Cristo o la Santa Vergine, « non si scorge nulla di figurato in quanto al viso od al corpo, e sappiamo nondimeno con più certezza che cogli occhi, che la persona sta alla vostra destra, o nel vostro cuore... E' come se *nell'oscurità* voi sentiste improvvisamente che qualcheduno vi è accanto e conosceste che egli ha a vostro riguardo benevolenza, e non inimicizia, ma voi ignoraste assolutamente se è uomo o donna, se è giovane o vecchio, più o meno bello, se è ritto o seduto » (1). L'autore aggiunge : « Vorreste forse sapere se noi vediamo tale qual è realmente la persona che apparisce così intellettualmente? Io rispondo che, in quanto agli angeli, essi si mostrano presenti realmente e colla loro sostanza ». In quanto al corpo di Gesù Cristo, esso non ha bisogno di lasciare il cielo per esser visto presso di noi intellettualmente, giacchè « una sana filosofia c'insegna che Dio può, nell'assenza di un oggetto, rappresentarcelo tal quale si mostrerebbe esso stesso se fosse presente » (*De inquis. pacis*, lib. V, pars III, c. XII).

(1) Ecco un esempio delle visioni intellettuali oscure, che cioè non manifestano se non molto incompletamente le qualità dell'oggetto veduto. Una persona mi scriveva : « Avevo una sorella che viveva molto lontano da me e che morì giovanissima, dopo breve malattia. Il giorno medesimo di questa morte che io ignoravo assolutamente, trasalii ad un tratto. Sentivo in modo indefinibile l'impressione che qualcheduno, che un'anima guardava l'anima mia. Non avevo l'impressione che quest'anima soffrisse, ma, al contrario, essa mi pareva tutta ricolma di gioia, ed infiammata di amore. Non sapendo che manifestazioni di simil genere fossero possibili, tentai di respingere tale impressione, ma essa persistè tutto il pomeriggio, benchè con meno chiarezza. Sentivo che questo qualcheduno rimaneva in mia compagnia, alla mia sinistra, un poco avanti a me. I due o tre giorni seguenti l'impressione fu ancora meno forte, poi mi parve improvvisamente che quest'essere invisibile mi lasciasse per salire al cielo, ed ottenervi le grazie che io cominciai a ricevere. Chi era? Non potei indovinarlo che più tardi, venendo a sapere la coincidenza della morte e della mia impressione ».

CAPITOLO XXI.

RIVELAZIONI E VISIONI *(Continuazione)*. ILLUSIONI DA TEMERSI.

1. — Si distinguono **due specie** di rivelazioni. Le une, chiamate *universali*, sono contenute nella Bibbia o nel deposito della tradizione apostolica e trasmesse per l'organo della Chiesa. Queste sono finite colla predicazione degli Apostoli, e sono imposte alla credenza di tutti gli uomini. Le altre sono chiamate *particolari* o *private*, e ve ne sono sempre state tra i cristiani. Io mi occuperò solo di queste ultime.

2. — In quanto alle rivelazioni particolari che sono state fatte ai santi, la Chiesa **non obbliga a crederle,** anche quando le approva. Con quest'approvazione essa vuole soltanto dichiarare che non vi trova nulla contrario alla fede od ai buoni costumi, e che possiamo leggerle senza pericolo ed anche con profitto. « Poco le importa, dice Melchior Cano, che si creda o no alle rivelazioni di S. Brigida o degli altri ; tali cose non si riferiscono affatto alla fede » (*De locis theologicis*, lib. XII, c. III).

Benedetto XIV tratta questa questione con esattezza : « Che cosa bisogna pensare delle rivelazioni private *approvate* dalla S. Sede, di quelle di S. Ildegarda [approvate in parte da Eugenio III], di santa Brigida [Bonifazio IX], di S. Caterina da Siena [Gregorio XI]? Ho detto che non è nè obbligatorio, nè possibile dar loro un assentimento di fede cattolica, ma solamente *di fede umana*, conforme alle regole della prudenza che ce le presenta come *probabili e piamente credibili* (*probabiles et pie credibiles*) » (*De canon.*, lib. III, c. LIII, n. 15, e lib. II, c. XXXII, n. 11).

Il cardinal Pitra, dice egualmente : « Ciascuno sa di essere pienamente libero di credere o no alle rivelazioni private, siano pure le più degne di fede. Anche quando la Chiesa le *approva*, esse sono ricevute solamente come *probabili* e non come indubitabili. Non devono servire a *troncare le questioni* di storia, di fisica, di filosofia e di teologia che sono dibattute tra i dottori. È assolutamente permesso di allontanarsi da tali rivelazioni, anche approvate, quando ci appoggiamo sopra ragioni solide, quando soprattutto la dottrina con-

mi apparvero però sotto forma sensibile, essendo la visione intellettuale » (*Vita*, capitolo addizionale di Luigi de Léon).

7° Allorchè un cherubino « col viso infiammato » trafisse il cuore della Santa « con un lungo dardo d'oro, la cui punta di ferro aveva all'estremità un poco di fuoco » ella lo vide « alla sua sinistra sotto forma corporale ». La visione era immaginativa, perchè intellettualmente non si può vedere un corpo che non esista realmente; ed abbiamo detto (16, 5°) che la Santa non ha mai avuto visioni per gli occhi del corpo. Del resto lo conferma ella stessa, perchè parlando di questa forma d'imprestito che le era presentata, aggiunge: « E' estremamente raro che io veda così gli angeli. Benchè io abbia spesso la felicità di godere della loro presenza, non li vedo che *per una visione intellettuale* » (*Vita*, c. XXIX).

49. — Alvarez de Paz.

Egli dice che le visioni intellettuali sono le une distintissime, le altre, al contrario, confuse. Se vediamo nella seconda maniera Gesù Cristo o la Santa Vergine, « non si scorge nulla di figurato in quanto al viso od al corpo, e sappiamo nondimeno con più certezza che cogli occhi, che la persona sta alla vostra destra, o nel vostro cuore... E' come se *nell'oscurità* voi sentiste improvvisamente che qualcheduno vi è accanto e conosceste che egli ha a vostro riguardo benevolenza, e non inimicizia, ma voi ignoraste assolutamente se è uomo o donna, se è giovane o vecchio, più o meno bello, se è ritto o seduto » (1). L'autore aggiunge: « Vorreste forse sapere se noi vediamo tale qual è realmente la persona che apparisce così intellettualmente? Io rispondo che, in quanto agli angeli, essi si mostrano presenti realmente e colla loro sostanza ». In quanto al corpo di Gesù Cristo, esso non ha bisogno di lasciare il cielo per esser visto presso di noi intellettualmente, giacchè « una sana filosofia c'insegna che Dio può, nell'assenza di un oggetto, rappresentarcelo tal quale si mostrerebbe esso stesso se fosse presente » (*De inquis. pacis*, lib. V, pars III, c. XII).

(1) Ecco un esempio delle visioni intellettuali oscure, che cioè non manifestano se non molto incompletamente le qualità dell'oggetto veduto. Una persona mi scriveva: « Avevo una sorella che viveva molto lontano da me e che morì giovanissima, dopo breve malattia. Il giorno medesimo di questa morte che io ignoravo assolutamente, trasalii ad un tratto. Sentivo in modo indefinibile l'impressione che qualcheduno, che un'anima guardava l'anima mia. Non avevo l'impressione che quest'anima soffrisse, ma, al contrario, essa mi pareva tutta ricolma di gioia, ed infiammata di amore. Non sapendo che manifestazioni di simil genere fossero possibili, tentai di respingere tale impressione, ma essa persistè tutto il pomeriggio, benchè con meno chiarezza. Sentivo che questo qualcheduno rimaneva in mia compagnia, alla mia sinistra, un poco avanti a me. I due o tre giorni seguenti l'impressione fu ancora meno forte, poi mi parve improvvisamente che quest'essere invisibile mi lasciasse per salire al cielo, ed ottenervi le grazie che io cominciai a ricevere. Chi era? Non potei indovinarlo che più tardi, venendo a sapere la coincidenza della morte e della mia impressione ».

CAPITOLO XXI.

RIVELAZIONI E VISIONI *(Continuazione)*. ILLUSIONI DA TEMERSI.

1. — Si distinguono **due specie** di rivelazioni. Le une, chiamate *universali*, sono contenute nella Bibbia o nel deposito della tradizione apostolica e trasmesse per l'organo della Chiesa. Queste sono finite colla predicazione degli Apostoli, e sono imposte alla credenza di tutti gli uomini. Le altre sono chiamate *particolari* o *private*, e ve ne sono sempre state tra i cristiani. Io mi occuperò solo di queste ultime.

2. — In quanto alle rivelazioni particolari che sono state fatte ai santi, la Chiesa **non obbliga a crederle,** anche quando le approva. Con quest'approvazione essa vuole soltanto dichiarare che non vi trova nulla contrario alla fede od ai buoni costumi, e che possiamo leggerle senza pericolo ed anche con profitto. « Poco le importa, dice Melchior Cano, che si creda o no alle rivelazioni di S. Brigida o degli altri; tali cose non si riferiscono affatto alla fede » (*De locis theologicis*, lib. XII, c. III).

Benedetto XIV tratta questa questione con esattezza: « Che cosa bisogna pensare delle rivelazioni private *approvate* dalla S. Sede, di quelle di S. Ildegarda [approvate in parte da Eugenio III], di santa Brigida [Bonifazio IX], di S. Caterina da Siena [Gregorio XI]? Ho detto che non è nè obbligatorio, nè possibile dar loro un assentimento di fede cattolica, ma solamente *di fede umana*, conforme alle regole della prudenza che ce le presenta come *probabili e piamente credibili* (*probabiles et pie credibiles*) » (*De canon.*, lib. III, c. LIII, n. 15, e lib. II, c. XXXII, n. 11).

Il cardinal Pitra, dice egualmente: « Ciascuno sa di essere pienamente libero di credere o no alle rivelazioni private, siano pure le più degne di fede. Anche quando la Chiesa le *approva*, esse sono ricevute solamente come *probabili* e non come indubitabili. Non devono servire a *troncare le questioni* di storia, di fisica, di filosofia e di teologia che sono dibattute tra i dottori. È assolutamente permesso di allontanarsi da tali rivelazioni, anche approvate, quando ci appoggiamo sopra ragioni solide, quando soprattutto la dottrina con-

traria è stabilita da documenti inattaccabili e da una esperienza certa » (*Libro sopra S. Ildegarda*, pag. XVI).

I Bollandisti enunciano i medesimi principii (25 maggio, p. 243, n. 246, e *Parergon* in continuazione, p. 246, n. 1).

Dato che la Chiesa non impegni maggiormente la propria responsabilità, una questione si affaccia: « Qual è dunque alla perfine l'autorità delle rivelazioni private? — Esse hanno il valore della testimonianza della persona che le riferisce, nè più, nè meno. Ora questa persona non è mai infallibile; è perciò evidente che le cose che essa attesta non sono mai assolutamente certe, salvo il solo caso di un miracolo direttamente operato in favore di tale attestazione. Per conchiudere in una parola, le rivelazioni private non hanno che un'autorità puramente umana o probabile » (articolo del P. Toulemont sopra le *Rivelazioni private*, nella Rivista *Les Études*, 1866, pag. 61).

3. — Dopo conosciuti questi testi, il lettore sarà meno meravigliato, quando gli diremo che anche le rivelazioni dei santi possono contenere degli errori.

Mi proverò a classificare le differenti specie d'illusioni che dobbiamo temere; ma prima mi preme di mettere in guardia il lettore contro **due conclusioni esagerate** che potrebbe forse trarre dalle pagine che seguiranno:

1° Vedendo che le cause d'illusioni sono numerose e difficili ad evitarsi completamente, egli ne concluderà forse che è necessario rigettare senza esame tutte le rivelazioni. No, la saggezza è nel giusto mezzo, nè dobbiamo credere o rigettare senza avere buone prove; in caso contrario non bisogna sentenziare.

2° Come esempi d'illusioni, sceglierò di preferenza quelle dei santi o di pie persone (1). Non bisognerà però concluderne che i santi s'ingannino sempre od anche spesso. I casi d'errore non sono frequenti e non hanno grande importanza.

(1) I servi di Dio, di cui parlerò, cercando talvolta una spiegazione favorevole, sono trentadue. Eccoli per ordine alfabetico: il Beato Alano della Roche, il Beato Amedeo, Suor Andriveau, la B. Bonomi, S. Brigida, S. Caterina da Bologna, S. Caterina de' Ricci, S. Caterina da Siena, Caterina Emmerich, S. Coletta, S. Elisabetta di Schœnau, S. Francesca Romana, S. Gertrude, Suor Gojoz, il B. Ermanno Giuseppe, S. Ildegarda, il Ven. Holzhauser, la B. Giovanna d'Arco, il profeta Giona, il B. Giordano di Sassonia, Suor Labouré, Maria Lataste, la Ven. Maria d'Agreda, la Ven. Marina d'Escobar, S. Matilde, Melania della Salette, S. Monica, S. Norberto, S. Pietro, la B. Veronica da Binasco, san Vincenzo Ferreri, e la Ven. Anna-Maria Taigi.

Se qualcheduna delle loro rivelazioni è falsa, non ne viene di conseguenza che sia lo stesso delle loro estasi, giacchè l'estasi è molto meno soggetta all'illusione.

Non ho fatto una tale scelta per spirito di denigrazione, e per diminuire il rispetto che si deve ai santi, ma per un grave motivo di utilità (1); perchè questo è il mezzo migliore di persuadere certe pie persone che devono diffidare delle proprie rivelazioni, e d'ispirare la medesima persuasione ai loro direttori. Se non citassi che anime volgari, si direbbe: « Certamente le illusioni sono da temersi, ma per gl'ignoranti e i principianti, le persone istruite e sagaci però vi sfuggono, soprattutto se sono pie e di una virtù al di sopra della comune (e noi annoveriamo sempre noi stessi in questo numero eletto). Altrimenti Dio che è tanto buono tradirebbe la fiducia che abbiamo in lui ». Ma se un simile argomento fosse possibile per noi, talè sarebbe con più forte ragione per i santi, poichè essi avevano maggiori lumi di noi, ed erano da parte di Dio oggetto di una protezione ben più grande! Nondimeno talvolta si sono ingannati, come provano i fatti.

In tal modo non vi sono più scappatoie possibili, ma bisognerà che tutti si applichino francamente le regole di prudenza che saranno date più oltre. Nè potremo ascoltare più l'amor proprio che ci sussurra: « Tali regole sono eccellenti, ma non sono fatte per te. Tu non sei come gli altri uomini ».

Praticamente, riguardo alle persone che non hanno raggiunto un alto grado di santità, possiamo senza imprudenza ammettere che i tre quarti almeno delle loro rivelazioni sono illusioni.

3*bis*. — Inclino a credere che le illusioni siano più facili per le parole interiori (intellettuali o immaginative) che per le visioni immaginative. Infatti esse sono molto più prossime alle operazioni ordinarie del nostro spirito. Questo vede sorgere incessantemente idee e frasi; e se queste sono nette ed improvvise, un'anima senza esperienza ne concluderà di non averle potute produrre da se stessa. La sua illusione è dovuta soprattutto ad un'interpretazione fatta su dati insuf-

(1) Non dobbiamo dire: « Per rispetto verso i santi, sarebbe meglio nascondere le diverse illusioni che possono avere avuto ». Leone XIII al contrario non ha temuto di ricordare agli storici questa massima di Cicerone: « Nulla dire che sia falso; *nulla tacere di ciò che è vero: ne quid falsi dicere audeat; ne quid veri non audeat* » (Breve *Sæpe numero*, 18 agosto 1883).

ficienti, perchè non vi sono stati atti sostanzialmente nuovi. All'opposto le illusioni visuali interne sono molto superiori quanto alla precisione ed all'intensità alle rappresentazioni che provengono dall'immaginazione, e però è più difficile, pare, prendere l'una per l'altra.

Tali considerazioni ci spiegano anche perchè allo stato di veglia alcune persone, come S. Teresa (c. xx, **16**), comincino ad ascoltare le parole divine prima di avere, almeno frequentemente, le visioni immaginative. Ciò avviene perchè le prime, come abbiamo già detto, si riavvicinano maggiormente alla nostra natura, e per tal modo Dio evita i salti troppo bruschi.

3ter. — È chiaro che le rivelazioni o visioni sono senza pericolo, e **utilissime** se sono divine, giacchè la grazia non opera che per nostro bene; e quando essa è di ordine tanto straordinario, non può essere destinata ad un bene mediocre. La Sacra Scrittura è piena di fatti di questo genere che hanno reso grandi servizi spirituali, e S. Teresa dichiara spesso che così è stato per lei. Non cito alcun esempio, perchè la tesi è affatto evidente.

Al contrario le rivelazioni dovute a Satana tendono sempre a provocare un male, o ad impedire un bene; e d'altra parte quelle che sono prodotte dalla nostra immaginazione sono frequentemente inutili o pericolose.

È dunque importantissimo, in simile materia, d'imparare a distinguere il vero ed il certo dal falso e dal dubbioso. E questo appunto sarà l'oggetto del prossimo capitolo e dei due seguenti.

§ 1. — Cinque cause d'errore che possono avere influito sulle rivelazioni vere o considerate come tali in certe epoche ed in certi paesi (1).

4. — Queste cinque cause d'errore sono: 1° le interpretazioni inesatte delle rivelazioni o visioni; 2° l'ignoranza del fatto che i tratti storici non si sono spesso manifestati che con una verità approssimativa; 3° la mescolanza dell'attività umana coll'azione soprannaturale durante la rivelazione; 4° le modificazioni che il veggente vi fa dopo che sono avvenute, ma involontariamente, ed infine 5° i ritocchi dei segretari e degli editori.

(1) Io non devo qui esaminare accuratamente quello che bisogna pensare, *nel loro tutto*, di alcuni libri di rivelazioni che hanno goduto una gran reputazione, come quelli di Maria d'Agreda, di Caterina Emmerich, ecc. Un trattato di mistica deve limitarsi ai principii generali, illustrati con qualche esempio. L'applicazione ad un libro intero riguarda i trattati speciali.

5. — *Prima causa d'errore.* Una **rivelazione** divina può talvolta essere **male interpretata** da chi la riceve.

6. — Ciò può derivare prima dall'**oscurità** della rivelazione, perchè Dio talora non ne dà che una **semi-intelligenza,** e la sua parola ha un significato profondo che non è capito, ed è preso invece nel significato volgare.

San Giovanni della Croce dice a questo proposito: « Le profezie e le parole di Dio, indirizzate ad alcuni personaggi dell'antichità, non si verificavano secondo le loro previsioni, perchè essi le prendevano *troppo alla lettera*. Le anime s'illudono in questo modo, *ed in molti altri*, riguardo alle rivelazioni e alle parole che vengon loro da Dio. Esse si attaccano troppo all'*intelligenza letterale*, senza riflettere al *disegno principale* di Dio in coteste cose, che è di comunicar loro la sostanza nascosta sotto la scorza, ed il vero spirito, difficile senza dubbio a concepirsi, ma di differenti significati, abbondanti e meravigliosi che sorpassano di parecchio gli stretti limiti della lettera » (*Salita*, lib. II, c. xix).

Lo Scaramelli, come S. Giovanni della Croce, cita vari esempi, estratti dalla storia antica (Tr. 4, c. xviii). Per recarne uno più recente, citiamo le parole che ascoltava la **B. Giovanna d'Arco** nella prigione. Ella dice nel suo interrogatorio: « Ho domandato alle mie voci se sarei bruciata; ed esse mi hanno risposto di affidarmene a nostro Signore, e *che egli mi aiuterebbe* »... « S. Caterina mi ha detto che riceverò *soccorso* ». Giovanna dichiara che interpreta tal parola come indicante la sua liberazione, ed aggiunge: « Spessissimo le voci mi dicono che sarò *liberata con una gran vittoria*. E dopo mi dicono: Non inquietarti del tuo *martirio*... tu verrai finalmente nel regno del Paradiso ». Tali predizioni erano esattissime, ma Giovanna non ne vedeva il vero senso, credendo, come lo dice lei stessa, che la parola martirio significasse « la gran pena ed avversità che soffriva in prigione »; e « la liberazione con una gran vittoria » la faceva pensare a tutt'altra cosa che al suo supplizio (1).

(1) Vedi *La vraie Jeanne d'Arc*, scritta dal P. Ayrolles, t. II, c. v, n. 4, p. 161; o il *Procès de Jeanne d'Arc*, scritto da Giulio Quicherat, t. I, al 14 marzo.

7. — Abbiamo l'esempio di un'interpretazione che apparisce inesatta in una rivelazione di **S. Matilde**. S. Gertrude, sua allieva, le aveva chiesto di pregare perchè potesse ottenere « le virtù della mansuetudine e della pazienza, di cui credeva aver bisogno ». Santa Matilde racconta le parole che il Signore le aveva rivolte a tal proposito, dicendo che Gertrude aveva già queste virtù, e aggiungendo incoraggiamenti che terminavano così: « La pazienza (*patientia*) che mi piace in essa, trae il suo nome da *pax* e *scientia* (pace e scienza). Bisogna che si applichi talmente alla pazienza da non perder mai la *pace* del cuore nell'avversità, e che abbia la *scienza*, che consiste nel sapere perchè essa soffre, cioè per amore e come segno di fedeltà inviolabile » (*L'Araldo dell'amor divino*, lib. I, c. XVI). La Santa sarebbe stata nel vero se avesse inteso queste parole come significanti che la pazienza di Gertrude *aveva la sua sorgente* nella pace e nella scienza, oppure che la parola pazienza doveva ricordargliene convenzionalmente due altre; ma queste parole ambigue: « La pazienza *trae il suo nome...* » sembrano piuttosto indicare che la Santa ha capito che si trattasse di un'etimologia reale, di una filiazione storica tra coteste diverse parole. Se essa ha accettato questo senso, come lo crede Amort (p. II, c. VIII, § 3), si è ingannata. I filologi sanno che la radicale di *patientia* non ha alcuna analogia con *pax*. Nostro Signore non ha voluto dare una lezione di linguistica, ma ricordare un consiglio utile.

Parimente **S. Gertrude** racconta che il giorno di Pasqua nostro Signore le disse: « Osserva che nella parola *alleluia* si trovano tutte le vocali, eccetto *o*, che esprime il dolore; per surrogarla è stata ripetuta la prima vocale, *a* »; poi sono messe in vista le gioie di Cristo risuscitato, che la Santa potrebbe ricongiungere a ciascuna vocale (lib. IV, c. XXVII). La rivelazione può esser vera, se trattasi di un significato convenzionale dato alla lettera *o*, ma *per se stessa*, come nota Amort, questa vocale serve ad esprimere tanto il piacere, quanto il dolore (parte II, c. VIII, § 10); e le altre esprimono il dolore come il piacere. Può darsi tuttavia, che fosse altrimenti nella lingua parlata dalla Santa, ma anche allora non bisogna trasformare in una decisione di filologia ciò che è semplicemente una pia industria, propria a fissare lo spirito.

8. — Abbiamo visto che qualche volta non si ha che una mezza intelligenza di una rivelazione divina, ma possiamo citare alcuni casi nei quali vi è meno ancora. Dio a bella prima non fa comprendere in alcun modo il senso della visione, e perciò anche Faraone ed i suoi due

servitori doverono ricorrere a Giuseppe per interpretare i loro sogni profetici. Nabuchodonosor non riusciva neppure a ricordarsi il sogno della statua coi piedi di argilla, e fu necessario che Daniele gliene tracciasse di nuovo tutti i particolari; egli lo fece, avvertendolo che questa conoscenza soprannaturale era il segno della verità della sua interpretazione. Daniele fu egualmente solo a comprendere l'altro sogno del medesimo principe, cioè quello dell'albero tagliato, e la visione del festino di Baldassarre.

Queste visioni erano inviate da Dio a peccatori. Anche quelle dei santi talvolta sono state per qualche tempo inintelligibili per essi. Quando **S. Pietro** ebbe la visione del lenzuolo contenente diversi animali, una voce gli disse per tre volte: « Alzati, Pietro, uccidi e mangia ». Egli credè che si trattasse del proprio nutrimento, tanto più che l'estasi l'aveva colto mentre aveva fame e stava preparando il suo pasto (*Atti degli Ap.*, X, 10). Egli non vedeva il vero significato che era simbolico, l'ordine cioè di battezzare i pagani senza prima impor loro le pratiche della legge mosaica. Cercava invano di comprendere (*dum intra se hæsitaret*, X, 17), ma non vi riuscì che due giorni più tardi, quando fu chiamato a Cesarea, in casa del centurione Cornelio che voleva farsi cristiano (X, 28).

9. — Le false interpretazioni possono anche venire non già per l'oscurità della rivelazione, ma perchè, all'insaputa del veggente, contiene qualche **condizione sottintesa**; ed esso ha il torto di prenderla in senso assoluto.

Fu così che **Giona**, predicendo che Ninive sarebbe distrutta dentro quaranta giorni, era persuaso che ciò sarebbe accaduto anche se gli abitanti si convertissero, mentre Dio aveva deciso il contrario senza avvertirnelo. Vedendo perciò che Ninive convertita rimaneva in piedi, cadde « nella disperazione e nella collera », chiedendo di morire (*Giona*, IV, 1).

È probabile che bisogni spiegare nel medesimo modo una falsa profezia che fece **S. Norberto** fondatore dei Premostratensi. Ecco il racconto che ne fa S. Bernardo (edizione Migne, *lettera 56*, scritta verso il 1128): « Io gli ho dimandato che cosa sapesse intorno all'Anticristo, ed egli mi ha dichiarato di aver saputo, per rivelazione, in maniera *certissima*, che sarebbe venuto nel tempo della generazione attuale. Non dividendo con lui la sua convinzione, gli ho chiesto di espormi le sue ragioni, ma la sua risposta non mi ha soddisfatto. Egli

ha cercato almeno di stabilire che non morrebbe senza aver visto una persecuzione generale nella Chiesa ».

S. Vincenzo Ferreri ci offre un esempio ancora più notevole delle condizioni sottintese nelle profezie. Esso infatti consumò i suoi ultimi ventun'anno di vita (1398-1419) nell'annunziare che il giudizio universale era *prossimo*, nel senso volgare della parola. L'aveva saputo da una visione chiarissima enunciata senza condizione (1), della quale provava la verità seminando ovunque miracoli. Se ne contavano già più di 3000 confessati da lui stesso, quando andò a predicare a Salamanca (1412); fu anzi là che portò come testimonianza il suo prodigio più celebre, risuscitando nello spazio d'un quarto d'ora una donna che era portata al cimitero, e che confermò il suo detto. Tuttavia questa profezia così bene appoggiata non si verificò. Si spiega tal fatto dicendo ch'essa era condizionale. L'epoca del Gran Scisma d' Occidente ben meritava come castigo la fine del mondo, ma questa sventura fu evitata dalle conversioni in massa, che le minacce del Santo ed i suoi miracoli produssero in tutta l'Europa tra i cattolici, gli eretici, gli ebrei ed i musulmani (2).

10. — È probabile che tutte le **profezie** comminatorie siano condizionali, come pure quelle che **annunziano favore.** Possiamo dare come esempio la promessa sullo scapolare. La Ss. Vergine comparve a S. Simone Stock sesto generale dei Carmelitani (a Cambridge, 1251), e gli disse: « Colui che morrà rivestito di quest'abito, non soffrirà il fuoco eterno ». È ammesso dai teologi che questa frase, in apparenza assoluta, non deve esser presa in tutto rigore. Ne risulta, è vero, che grazie grandissime di salvezza sono unite al portare detto scapolare, e che con ciò ci assicuriamo una specie di diritto alla singolare protezione della regina del cielo, ma, se al letto di morte si rifiutassero i soccorsi religiosi, è evidente che non ci meriteremmo più questa protezione, e ci danneremmo. Sarebbe lo stesso se ci prevalessimo della promessa, per cacciarci con maggior facilità in tutti i vizi (vedi il P. Terrien, *Marie, mère des hommes*, l. X, c. 1). Benedetto XIV dice,

(1) Egli la compiva con i propri ragionamenti coi quali non la confondeva. Così scriveva: « Si è formata nel mio spirito un'opinione ed una credenza *verosimile*, ma *senza sufficiente certezza* per predicarla, ed è che l'Anticristo è nato da nove anni ».

(2) Vedi la *storia* tanto documentata del Santo, scritta dal P. Fages, O. P. (Parigi, Picard, 1901). L'autore riepiloga così la sua discussione sulla profezia del giudizio finale: « La predicazione di Giona salvò Ninive; la predicazione di Vincenzo Ferreri ha salvato l'universo ».

parlando di tale rivelazione: « Essa non dice che colui che ha portato lo scapolare sarà, *solo per questo*, preservato dal fuoco eterno, senza che abbia mai fatto altra cosa; per la salute eterna occorrono le buone opere e la perseverenza nel bene » (*De festis*, pars II, n. 76). Egli fa notare col Bellarmino che la Sacra Scrittura promette talvolta la salvezza ad alcune pratiche che, *per sè sole*, non possono bastare, quali sarebbero la fede, la speranza, l'elemosina, la Comunione.

Come pure molte promesse divine fatte ad ordini religiosi od a confraternite suppongono una cooperazione, ma questa cooperazione sarà eccitata da grazie grandi.

11. — *Seconda causa di errore.* Allorchè le visioni rappresentano **scene storiche,** per es. quelle della vita, o della morte di nostro Signore, spesso non lo fanno che in **modo approssimativo** e verosimile, senza che ne siamo prevenuti. C'inganniamo attribuendo loro un'esattezza assoluta.

Tale errore è naturalissimo, giacchè a prima vista pare che quando le visioni sono divine, tutti i loro particolari dovrebbero essere la riproduzione fedele della realtà d'altra volta, sia per il paesaggio, che per i costumi, le parole, i gesti, ecc... Diversi santi hanno creduto infatti, che tutto fosse avvenuto nel modo in cui si era svolto dinanzi ad essi.

Ma Dio non c'inganna quando modifica alcuni particolari. Se egli si obbligasse ad un'assoluta esattezza, si abbasserebbe alla condizione di professore di storia e di archeologia, e si cercherebbero nelle visioni le soddisfazioni di una vana curiosità da erudito. Egli ha uno scopo più nobile, cioè santificar l'anima e farle amare Gesù sofferente. Opera come un pittore che, per eccitare la nostra pietà, si contenta di dipingere la scena a suo talento, ma senza troppo allontanarsi dalla verità (1). Quale utilità vi sarebbe che i personaggi avessero precisamente il costume che portavano quel tal giorno? che la tunica fosse rossa, invece di turchina?

Abbiamo la prova positiva di queste modificazioni parziali, perchè alcuni santi, vedendo Gesù in croce, hanno scorto che in cotesto quadro vi erano tre chiodi soltanto, mentre altri ne hanno visti quattro. Per

(1) Questo ragionamento non può essere applicato ai libri storici della Bibbia, perchè Dio vi si è precisamente proposto di conservarci alcuni fatti di storia religiosa. Ma non abbiamo la prova che vi sia stato un simile scopo nelle visioni degli estatici. Le loro contradizioni provano anzi il contrario in molti casi.

conseguenza Dio non ha voluto troncare con una rivelazione tal questione controversa (1).

12. — Dio ha un altro motivo di modificare certi **particolari,** e ne aggiunge qualche volta ad una scena storica per far comprendere il pensiero segreto del mistero. Gli spettatori non avevano visto nulla di simile.

Caterina Emmerich credeva di aver saputo che Maria d'Agreda aveva preso in senso reale parecchi quadri che avrebbe dovuto prendere invece in modo allegorico e spirituale (*Vita di Gesù Cristo*, dalle rivelazioni di Caterina Emmerich, t. I, prefezione del Brentano, c. IX).

13. — Anche nelle visioni del paradiso, del purgatorio e dell'inferno Dio svela soltanto in parte la realtà che sorpasserebbe troppo la nostra intelligenza. Egli si adatta alla nostra natura servendosi di alcuni **simboli.** Gli angeli ed i santi si mostrano con corpi che pure non hanno, sono rivestiti di ricchi abiti, prendono parte a processioni o cerimonie. Il cielo diviene un festino od un giardino delizioso. Questi quadri si presentano al veggente conformemente alle sue idee, ed a quelle degli artisti del suo tempo. Ne abbiamo un esempio nelle visioni di S. Liduina (vedi la sua *Vita*, scritta da Huysmans, c. VIII) ed in quella dell'Apocalisse sui quattro animali che sedevano in mezzo alla corte celeste. San Giovanni ne raffigurò i tratti principali secondo le descrizioni di Ezechiele, il quale alla sua volta ne aveva preso l'immagine nei giganteschi bassorilievi dei palazzi assiri che gli ebrei avevano continuamente sotto gli occhi durante la loro prigionia in Babilonia.

Tutto ciò dev'esser inteso in modo spirituale.

(1) Nel primo caso furono S. Maria Maddalena de' Pazzi, la B. Varani, la B. Gherardesca da Pisa e Caterina Emmerich, anzi S. Chiara da Montefalco e S. Veronica Giuliani hanno anche avuto i tre chiodi impressi nel cuore. Il secondo caso è presentato da S. Brigida. Vi è pure divergenza sulla forma della croce, e sulla questione di sapere se fu drizzata avanti o dopo la crocifissione (vedi i Bollandisti il 25 maggio, pag. 246; *Parergon*, n. 2).

Alcune stigmatizzate hanno avuto la piaga della spalla, ma le une a destra, le altre a sinistra. Lo stesso dicasi per la piaga del costato (Dott. Imbert, t. II, c. VI, p. 77).

Ecco altre contradizioni storiche che vi sono in alcune celebri visioni, e di cui seguito a non discutere il tutto insieme. Caterina Emmerich dice che la Ss. Vergine morì tredici anni dopo il suo Figliuolo (*Vita della Ss. Vergine*, parte II, c. XII). Suor Gojoz dà la medesima cifra (*Vita*, scritta dalla Madre Provane, parte III, c. VIII). Maria d'Agreda al contrario conta vent'un anno, quattro mesi, diciannove giorni (*Città mistica*, parte III, l. VIII, c. XIX); S. Brigida, quindici anni (lib. VII, c. XXVI); S. Elisabetta di Schœnau, un anno e mezzo (Bolland., 18 giugno, num. 110). La terza dice che Maria risuscitò tre giorni dopo la sua morte (*ibid.*, c. XXI); la quarta, quindici giorni; la quinta, quaranta giorni; la B. Bonomi, tre giorni.

S. Brigida (l. VII, c. XXI) e Maria d'Agreda (parte III, nn. 479. 481) si contradicono tra di loro anche sul parto di Bethleem. — In questa ed in altre cose, tutte si perdono in particolari inutili, che le anime pie non potrebbero più sopportare.

14. — Quello che precede basterebbe già a spiegarci come Amort, che ha fatto uno studio profondo su tali questioni, ha potuto dire: « Le rivelazioni delle persone la cui santità e dottrina sono state approvate dai dottori e capi della Chiesa, **si contradicono tra di loro;** come per es. quelle di S. Brigida, di S. Gertrude, di S. Caterina da Siena » (parte I, c. XXII, § 1, n. 24). Egli cita il Baronio dicendo che S. Matilde e S. Brigida si contradicono egualmente (parte I, c. VIII, n. 12).

15. — Da questo si vede che è imprudente cercare di **ricostruire la storia** coll'aiuto delle rivelazioni dei santi. La B. Veronica da Binasco ha veduto passare davanti a' suoi occhi tutta la vita di Gesù Cristo, come S. Francesca Romana e Caterina Emmerich. I Bollandisti hanno riprodotto i suoi racconti (13 gennaio), ma prevengono nella prefazione (n. 4) che « alcuni uomini dotti » credono scoprirvi molti errori storici.

È stato dato un giudizio anche più esplicito sopra le visioni di S. Francesca Romana. Nella vita scritta sotto il nome di Maria Anguillara, che successe alla Santa nel governo della sua congregazione delle Oblate di Roma, l'autore si esprime colla seguente riserva: « *Molte* cose che ella ha visto in estasi devono esser considerate semplicemente come *pie meditazioni* e contemplazioni, *dovute alla propria attività*, soprattutto quelle che concernono la vita e la Passione del Salvatore, come ce ne accorgiamo facilmente leggendole. Non possiamo però negare che non vi si siano mischiate alcune vere rivelazioni. Lasciando la cura di tal discernimento ai devoti lettori ed ai superiori, trascriverò indistintamente tutto ciò che contengono gli antichi manoscritti » (Bolland., 9 marzo, 1ª *Vita* della Santa, prefazione, n. 10). Vedi il numero seguente.

16. — *Terza causa d'errore.* Può darsi che nel tempo di una visione lo spirito umano conservi il potere di **mischiare** in una certa misura **l'azione propria all'azione divina.** C'inganniamo allora attribuendo *puramente* a Dio le cognizioni così ottenute. Talvolta è la memoria che apporta i suoi ricordi, tal altra la potenza inventiva che si esercita (1).

(1) Il P. Serafino ha scritto un volume come apologia di Maria d'Agreda, ma toglie molta forza alla sua argomentazione il vedere che, *senza rendersene conto*, egli la basa su questo falso principio, che una rivelazione non diabolica è *interamente* divina, od *interamente* umana. Crede anche che il nostro spirito non possa aggiunger nulla alle visioni intellettuali (p. 173); e ciò non è sempre vero (n. **37**).

Gli autori credono che questo pericolo sia molto da temersi se la persona parli durante l'estasi, poichè se ella parla, le sue facoltà sensibili non hanno perduto completamente la loro attività e quindi possono avere la propria parte nella rivelazione.

Amort vede in questo una prova che S. Francesca Romana aveva un'azione personale nelle sue visioni (numero precedente) giacchè le sue estasi non erano nè silenziose, nè immobili (vedi c. XIII, **2**, 2°).

17. — Vi è pericolo di confondere l'azione divina colla nostra anche in un'orazione non estatica, allorchè Dio sembra inviarci una **ispirazione** un po' forte. Sebbene essa sia cortissima e quasi istantanea, a noi piace credere che essa si prolunghi ; e l' illusione è facile, non sapendo in qual momento preciso finisca l'influenza divina e le succeda la nostra. Quando una pietra è lanciata in un lago tranquillo, il colpo non dura che un istante, ma l'acqua non riprende immediatamente la sua prima immobilità, ed invece una serie d'ondulazioni continua a partire dal punto toccato, come se nuove pietre vi cascassero. Così pure nell'anima, se vi si provochi una scossa, questa non si arresta improvvisamente con l'azione che l'ha prodotta. Tutto avviene press'a poco come se continuassimo a ricevere qualche cosa, ma è un'ondulazione puramente umana.

18. — Anche coloro che hanno spesso vere rivelazioni, possono **divenire negligenti** a ben discernerle, e profetizzare il falso.

Suor Labouré, figlia della Carità, che ricevè nel novembre 1830 la rivelazione della Medaglia miracolosa, ha fatto delle predizioni esatte (per es. ha annunziato quarant'anni prima e colle loro date precise i massacri della Comune del 1870); ma alcune altre non si sono verificate. In questi casi, dice il suo storico Chevalier, ella riconosceva tranquillamente il suo errore e diceva : « Ebbene ! mi sono ingannata ; credevo avervi detto il vero. Sono molto contenta che si sappia la verità ».

19. — Qual è il **genere d'idee** personali che siamo soprattutto inclinati ad attribuire falsamente all'influenza divina, sia durante l'estasi, sia in un'intima unione con Dio? Ve ne sono due:

20. — 1° Le idee che **lusingano i nostri desiderii.** Se un progetto ci sta molto a cuore, e se con più forte ragione siamo tormentati dalla voglia imprudente di vederlo incoraggiato da una rivelazione, ci sembrerà facilmente che Dio parli per consigliarlo o comandarlo.

21. — 2° **Le idee preconcette** in materia di *dottrina* e di *storia;*

ed anche il ricordo di quello che ci ha fatto viva impressione nelle nostre letture e conversazioni. Così quando una persona appartiene ad una congregazione religiosa, le sue rivelazioni ne hanno spesso la dottrina ed il colore. Ciò deriva dalle idee che essa coltiva, e da quelle de' suoi confessori. Questi cooperano inconsciamente coi loro insegnamenti *ripetuti*, e col giro delle loro domande, che portano naturalmente certe risposte ; e qualche volta più apertamente, lasciando vedere quanto desiderino che la rivelazione approvi le loro idee.

La *Vita* di S. Coletta offre un esempio dell'influenza delle idee preconcette. Sulla fede dei propri direttori, essa aveva ammesso sul principio che S. Anna si fosse maritata tre volte, ed avesse avuto varie figlie. Credè anzi che S. Anna venisse a farle visita con tutta la sua supposta famiglia (Bollandisti, al 25 maggio, pag. 247; *Parergon*, n. 8).

Alcuni fatti raccontati nelle rivelazioni contestate non sono che le riproduzioni di tratti appartenenti ai vangeli apocrifi od a leggende posteriori. Alla fine del medioevo e all'epoca del Rinascimento questi furono volgarizzati da libri simili alla *Leggenda dorata* di Giacomo da Voragine.

Gli errori che abbiamo enumerato si sono qualche volta talmente spinti, che non si è più saputo qual valore attribuire a certe rivelazioni fatte a diversi santi. Il P. Lancicio, citato da Benedetto XIV (*De canon.*, lib. III, c. LIII, n. 17), dice: « Io potrei nominare varie donne estatiche che la Santa Sede ha messo nel numero dei santi ; ho letto le rivelazioni che esse hanno creduto di aver nell'estasi od in conseguenza di essa, e le ho trovate cosparse di *allucinazioni*, e perciò è stato proibito di stamparle ».

22. — Essendo l'**attività propria** dello spirito dei veggenti una delle principali cause d'errore, è bene citarne qualche esempio.

23. — Cominciamo da **S. Elisabetta,** abbadessa benedettina **di Schœnau,** presso Treveri, e amica di S. Ildegarda (1129-1165). Ella ebbe molte rivelazioni sopra soggetti storici, specialmente intorno al martirio di S. Orsola e compagne, delle quali si erano allora scoperte le ossa (1156). Quando gliele portarono, credè di sapere soprannaturalmente i nomi e la biografia di quelle alle quali avevano appartenuto e per informarsene opprimeva di domande il suo angelo custode ed i santi. Sul principio essa non osava farlo, ma disgraziatamente i suoi direttori la spinsero a questa curiosità pericolosa. Di

più essendo cessate le rivelazioni, fece pregare ardentemente la sua comunità per diciassette giorni, a fine di averne la continuazione (Bollandisti del 18 giugno; *Vita*, n. 102).

Erano queste disposizioni eccellenti per essere illusa, ma al contrario la Santa era persuasa che tutte le sue rivelazioni fossero la pura verità, e l'affermava perfino nel suo letto di morte, meravigliandosi grandemente di trovare opposizione. Essa era anzi giunta a volere che le pubblicassero autorevolmente, mentre era ancora in vita. « Terminavo di scrivere, ella dice, il libro delle mie rivelazioni, quando il giorno di S. Pietro e di S. Paolo, il mio angelo mi apparve e mi dettò le seguenti parole per i vescovi di Treveri, di Colonia, e di Magonza: « Sappiate da parte del Dio grande e terribile, e da « parte mia, angelo di questo libro, che *voi dovete far conoscere alla « Chiesa Romana ed a tutto il popolo* le parole che si trovano in « questo scritto. Non crediate ch'esse siano invenzioni di donna! Il « misericordiosissimo Dio ne è l'autore. Quello che io dico a voi, lo « dico per *tutti* » (*ibid.*, n. 106).

La posterità non ha ratificato i giudizi della Santa; ed Amort prova che tali visioni sono piene di errori storici, e ne attribuisce, la più gran parte almeno, all'immaginazione. I Bollandisti hanno ammesso le sue conclusioni (21 ottobre, prologo della *Vita di S. Orsola*, § 5).

24. — I Bollandisti giudicano nel medesimo modo le rivelazioni che ebbe, sempre su S. Orsola, il **B. Ermanno Giuseppe** (*ibid.*, § 7). Tali autori non contestano con questo le altre grazie ricevute dai due Santi, ed ammettono che il B. Ermanno ha fatto profezie verificate e miracoli.

25. — Lo studio dei libri scritti da **S. Ildegarda** fa pure vedere come un'azione interamente umana può aggiungersi all'azione divina, senza che ce ne rendiamo conto. Questa Santa deve aver ricevuto grazie eccezionali di scienza infusa e di profezia, senza le quali non si spiegherebbe la sua influenza sopra i suoi contemporanei (1).

(1) Ella non imparò mai nè a leggere, nè a scrivere, nè la musica, nè il latino, ma seppe tutto questo miracolosamente, ed intendeva anche, essa dice, il senso della Bibbia e « dei santi filosofi » (Edizione Migne, col. 104, A). Prova ancora un intervento soprannaturale nella sua scienza latina, l'afferrar ch'essa faceva nel complesso il significato delle parole che leggeva senza poterle scomporre in parole differenti, nè analizzare i casi ed i tempi (Migne, col. 384, A). Aveva bisogno di un segretario per correggere ciò che dettava in questa lingua.

Non ebbe mai estasi (Dom Pitra, *loc. cit.*), ma attingeva le sue cognizioni in una luce divina, che riceveva senza interruzioni dall'età di tre anni, allo stato di veglia (Migne, col. 384, A; 103, A; 13, D). Essa chiamava ciò l'ombra della luce vivente. Di tempo in tempo riceveva una cognizione più alta, cioè quella di Dio, che essa chiamava, per opposizione, la luce vivente (Migne, col. 18, A). Maria d'Agreda fa della propria scienza una pittura somigliante (*Città mistica*, parte I, lib I, c. II).

Questa luce rispetto alle creature e agli avvenimenti aveva un carattere speciale nella Ven. Anna-Maria Taigi (1769-1837). Per quarantasette anni ella vide presso di sè un sole simbolico, che pareva avere la grandezza del sole naturale. Quando lo guardava (nè se lo permetteva mai senza motivo), aveva la cognizione di una quantità di cose utili al bene delle anime. Spesso queste erano raffigurate intorno al sole come in un quadro mobile. Ella poteva così dare delle risposte pronte e precise sopra gli affari, senza quasi lasciare il tempo di spiegare di che si trattasse. È forse a dire che non s'ingannasse mai? Il processo di beatificazione ce ne informerà. Essa predisse un gran trionfo temporale della Chiesa in termini tali che i suoi amici e lo stesso Pio IX credevano che sarebbesi verificato sotto questo Pontefice; ma non è avvenuto nulla.

(1) Una soprattutto delle sue opere ne è piena. È *Il libro delle sottigliezze della natura*, trattato di fisica e di medicina, in 9 libri e 534 capitoli (Migne, col. 1126), nel quale tutte le qualità dei corpi sono spiegate, secondo l'antico sistema, colle proporzioni (puramente fantastiche) nelle quali posseggono l'umido ed il secco, il caldo ed il freddo. Vedi specialmente i capi sopra l'aria, lo zaffiro, la calamita, le uova, la mandragora, il basilisco, l'elefante, il drago (al quale essa crede, e che descrive senza esitazione), il liocorno, il grifo, ecc. Vedi anche il *Liber divinorum operum*, visioni 3 e 4, in cui la Santa mostra, in 124 capitoli, le corrispondenze che credeva esistessero tra il mondo spirituale ed i mondi dell'astronomia e della fisiologia.

Essa attribuiva ad una sorgente soprannaturale anche la musica che componeva, e la lingua nuova e bizzarra, della quale ha dato il dizionario. Nessuno ha potuto scoprirne l'utilità, e ciò prova che probabilmente era un giuoco della sua immaginazione. Riassumendo, sembra che ci siano in lei grazie straordinarie ed illusioni enormi.

Veramente, riconosceva ella stessa che questa scienza non era completa (vedi le sue opere pubblicate dal cardinal Pitra, pag. 333). Ma essa era convinta di non aggiungervi nulla di proprio. Ecco infatti quello che scriveva a settant'anni: « Ciò che non vedo nella mia visione, *io l'ignoro*, giacchè sono illetterata; e quando scrivo in virtù di questa luce, *non metto altre parole*, se non quelle che ho inteso » (Migne, col. 18, A; cardinal Pitra, pag. 333).

Ci è impossibile, tuttavia, ammettere che tutto quello che la Santa ha scritto venga da Dio, perchè le sue opere sono piene di errori scientifici, di quelli precisamente che si ammettevano nel sec. XII (1).

26. — È dunque lecito credere che Dio si sia contentato di **eccitare la sua intelligenza** e la sua immaginazione. In questo stato essa ha potuto imparare, immaginare, ricordarsi, molto al di là della misura comportata dallo stato ordinario, ma, a sua insaputa, parecchie cognizioni sarebbero provenute realmente dalle sue frequenti conversazioni coi teologi e dotti di quel tempo, dalle sue letture o dalle prediche che aveva ascoltato.

Ed aggiungiamo pure essere una buona sorte che ella non abbia

superata la scienza del suo tempo, poichè se avesse conosciuto le verità, che sono state scoperte poi in astronomia, in fisiologia ed in fisica, i dotti invece di ammirarla l'avrebbero perseguitata, come hanno fatto a tanti altri iniziatori, ed essa avrebbe perso così gran parte della sua influenza religiosa (vedi nella bibliografia, il n. 125, sul Padre Serafino).

27. — Per spiegare in maniera favorevole le illusioni scientifiche di S. Ildegarda, si potrebbe ammettere la seguente **ipotesi.** Dio, credo, può infondere soprannaturalmente nell'intelligenza di una persona una parte della scienza del suo tempo, quale si trova nei libri o nello spirito dei dotti contemporanei, ma prevenendola, in qualche modo, almeno una volta per tutte, che egli non garantisce il contenuto di questo complesso di scienza, e che per conseguenza non bisogna accettarlo che col beneficio d'inventario.

Un tal dono, sebbene imperfetto quanto alla certezza, sarebbe di già magnifico. Noi tutti che ci siamo affaticati per una vita intera sui libri, e che dimentichiamo continuamente quello che abbiamo imparato, saremmo lietissimi di possedere un processo così sbrigativo d'istruirci e di ricordare.

È cosa importante osservare che in ciò Dio non inganna l'anima, avendola, per ipotesi, in qualche modo prevenuta. Egli si contenta d'insegnarle soprannaturalmente quello che essa avrebbe potuto imparare naturalmente. Quanto alla certezza, non si trova in condizioni peggiori dei dotti ordinari. Questi, malgrado la confidenza che hanno nei loro maestri, ammettono che qualunque scienza è soggetta ad errore, e che accanto alle parti solide e definitive, essa ne contiene alcune provvisorie e caduche. Se s'ingannano nel discernimento, non devono accusarne che la loro poca abilità, la debolezza della loro intelligenza, o la loro precipitazione.

28. — Continuiamo a citare esempi, nonostante la ripugnanza naturalissima che proviamo nello scoprire errori storici o scientifici nei santi, che ci eravamo compiaciuti di considerare come infallibili. Ma non bisogna aver mai paura della verità. Inoltre le dichiarazioni che facciamo sono utili, e giustificheranno le regole severe che bisognerà enunciare in seguito, a proposito di rivelazioni.

Al tempo di **S. Francesca Romana** si credeva al cielo di cristallo. Imbevuta da quest'idea, ella afferma di averlo visto, ben visto, nelle numerose visioni che le facevano visitare il firmamento. Esso

è posto tra il cielo delle stelle e l'empireo. Ella paragona questi tre cieli rispetto alla luce e alla bellezza; ed avendole il suo confessore domandato le loro mutue distanze, le dichiara più grandi della distanza dalla terra a quello più prossimo a noi. Ignorando che il colore turchino del cielo non è che quello dell'atmosfera, essa l'attribuisce al cielo delle stelle, che per conseguenza sarebbe un corpo (Bollandisti, 9 marzo, 1ª *Vita*, n. 30).

29. — Le idee di cui era imbevuta hanno forse influito su **S. Caterina de' Ricci.** Per tutta la sua vita ella ebbe molta devozione a Girolamo Savonarola, amico della sua famiglia; e volendo riabilitare la memoria del focoso tribuno, che tentò di trasformare Firenze in un chiostro, si lanciò nelle lotte politiche e morì sul rogo nel 1498, si adoperò a farlo onorare con culto pubblico, come profeta e martire. Fra Girolamo le apparve spesso, circonfuso di splendore, seguito dai suoi due compagni di supplizio; due volte la guarì subitaneamente di una grave malattia. Queste apparizioni sembrarono sul principio un ostacolo alla beatificazione di Caterina. Il promotore della fede, il futuro papa Benedetto XIV, fece da accusatore su questo punto, dichiarando che la suora aveva peccato, invocando un uomo abbandonato dalla Chiesa al braccio secolare (*De canon.*, l. III, c. XXV, n. 17-20). Non fu difficile risolvere tale obiezione, ma ne rimaneva una più delicata. Beatificare infatti Caterina non era proclamare che queste visioni fossero divine? Ora, secondo le medesime, il Savonarola era un santo agli occhi di Dio, se non a quelli degli uomini, e questo equivarrebbe a decidere con autorità divina una questione ardente e controversa. Ma Benedetto XIII fece cessare il dibattimento, ordinando di fare astrazione dal culto reso da Caterina a Fra Girolamo, e, per conseguenza, dalle apparizioni che provocavano tal culto (*ibid.*, e *Vita*, scritta dal P. Bayonne, t. II, c. XVII). Questa disunione tra la virtù e le visioni equivaleva a proclamare un principio, che cioè quando si canonizza un servo di Dio, si canonizza la sua virtù e non le sue visioni.

30. — Qualunque sia l'opinione che ci facciamo del complesso delle rivelazioni di **Maria d'Agreda**, siamo obbligati almeno ad ammettere che contengono qualche errore. Così, per es., ella credè di sapere per rivelazione che vi fosse un cielo di cristallo (parte II, n. 17); che esso si divise in undici parti al momento dell'Incarnazione (*ibid.*, n. 128; questo manca nella traduzione francese); che i sei

giorni della creazione furono di ventiquattr'ore (1); che dalla caduta di Adamo fino a Gesù Cristo erano passati 5199 anni, senza un giorno di differenza. Rispetto alle estremità della terra, ella afferma che il raggio della terra è di 1251 miglia (spagnuoli), mentre l'Amort ha dimostrato che questa cifra è falsa (*Osservazioni*, prop. 2), come parecchie altre relative alle date e alle distanze. Egli cita ventun punto, nei quali la suora contraddice altre rivelazioni (*ibid.*, prop. 17). Finalmente essa considera come peccato il non prestarle fede (vedi c. XXII, n. **27**). Ora questo è un grandissimo errore, perchè la sola Chiesa, e non una rivelazione particolare, ha la missione d'imporre le credenze a tutti i fedeli; e pure non ne impone altre all'infuori di quelle contenute nella Sacra Scrittura e nella Tradizione.

I teologi notano altre descrizioni come effetto probabile d'una illusione. Le attribuiscono soprattutto al desiderio di riempire la vita della Ss. Vergine di prodigi innumerevoli, la qual cosa contrasta singolarmente colla semplicità del Vangèlo. Vi si ritrova la pompa e la magnificenza della corte di Spagna (vedi nella *Théologie mystique* di Mons. Chaillot le censure avute da questo libro alla Sorbona e a Roma).

Tuttavia non concludiamo da ciò che Maria d'Agreda s'ingannasse ugualmente quanto alle sue visioni puramente intellettuali della Divinità (*Città mistica*, parte I, lib. I, c. II). L'Amort, che l'ha molto combattuta, dichiara subito che, senza alcun dubbio « le sue virtù sono state eroiche ». « Ciò apparisce chiaramente, dice egli, dal suo processo di beatificazione che ho letto a Roma. » Aggiunge poi: « Ammetto senza esitazione ch'essa ha ricevuto da Dio lumi ammirabili; nè è verosimile che ne' suoi frequenti ratti (2) una persona

(1) Ella determina anche che gli angeli furono creati il primo giorno, « che corrisponde alla domenica »; furono precipitati il lunedì mattina e cospirarono fino alla mattina del giovedì (parte I, num. 122); Adamo fu creato il venerdì di buon ora, 25 marzo (parte II, n. 138).

(2) Queste estasi presentavano caratteri straordinari: 1. ella ne usciva immediatamente quando uno qualunque dei suoi superiori gliel'ordinava mentalmente da lontano; 2. generalmente essa era sollevata da terra. Le religiose alla fine secondarono la curiosità medesima degli estranei, e dopo la Comunione aprivano la grata del coro, affinchè potessero vederla facilmente. « Le toglievano il velo che le copriva il volto, per mostrare la sua straordinaria bellezza, ed i secolari facevano l'esperienza di smuoverla dal di fuori solo con un soffio. Raccomandavano di non dir nulla alla serva di Dio » (*Vita*, scritta da Samaniégo, c. XIII). La medesima lo seppe finalmente per caso, dopo tre o quattr'anni. Credè sfuggire a tale pubblicità, andando a fare il suo ringraziamento in una stanza che chiudeva a chiave; ma le religiose smontarono le tavole di un assito, e

talmente virtuosa e la cui morte non ha presentato nulla di spiacevole, sia stata incessantemente ingannata dal demonio. Ma la sua immaginazione non l'ha forse illusa un poco, riproducendo quello che aveva letto o saputo sulla Ss. Vergine, o quello che aveva visto nelle riproduzioni teatrali? Lascio giudice la Chiesa di tal questione » (parte II, n. XIII, preambolo).

L'elogio qui citato non apparirà esagerato a coloro che leggeranno la vita della serva di Dio scritta da Samaniégo. Questa vita è straordinariamente bella, e lascia l'impressione di una gran santità e di un'alta unione con Dio.

In quanto alle rivelazioni, l'Amort rimane dubbioso, e questo contegno pare il più saggio, perchè, se uomini numerosi e dotti, soprattutto fra i compatriotti della suora, si sono mostrati ammiratori della *Città mistica*, altri, non meno numerosi, nè meno dotti, hanno rifiutato di credervi. Essi spiegano questo libro colle letture della pia giovane, congiunte con un'eccezionale potenza d'invenzione, di cui i grandi romanzieri ci hanno dato l'esempio (vedi Bossuet, *Remarques sur la mystique Cité*, fine del tom. XX dell'edizione Lachat). La psicologia di Maria d'Agreda, come quella di S. Ildegarda, è un enigma non facile a spiegarsi compiutamente. Clemente XIV, dell'Ordine francescano, ha mostrato ugualmente di considerare le rivelazioni di Maria almeno come dubbiose, poichè nel suo decreto del 12 marzo 1771 proibisce di continuare la causa di beatificazione « a motivo del libro ». Egli lo fece il dì appresso che la Sacra Congregazione dei Riti aveva dichiarato officialmente che questo libro era veramente l'opera di Maria d'Agreda (vedi Mons. Chaillot, conclusione).

Si noti bene, come abbiam detto, che non si tratta qui che delle rivelazioni di Suor Maria. Guardiamoci dal credere che, se anche queste siano false, tali fossero anche la sua santità e la sua straordinaria unione con Dio.

30*bis*. — Alano de la Roche, domenicano bretone (1428-1475), è

la trasportavano fuori per quest'apertura « portandola colla facilità d'una piuma » (*ibid.*). La pia suora alla fine se ne accorse e, presa da orrore, supplicò il Signore di toglierle tutto ciò che traspariva esternamente. Essa aveva allora ventidue anni. La sua preghiera fu esaudita; e durante i quarant'anni che ancora visse, le sue grazie interiori non ebbero più nessun effetto sul corpo. Le altre suore sul principio furono malcontente di questo cambiamento, e non trovarono altro che spiegazioni sfavorevoli; ma quattr' anni dopo la elessero abbadessa. In questo periodo di vita nascosta essa ebbe le rivelazioni sopra la vita della Santa Vergine.

onorato nel proprio Ordine agli 8 di settembre, col titolo di beato. Dopo avere insegnato la teologia, egli impiegò con molto successo i suoi ultimi cinque anni di vita ad istituire e propagare le confraternite del Rosario nel nord della Francia e nei Paesi-Bassi. Non si narra che egli avesse estasi, ma era persuaso di aver ricevuto molte rivelazioni, specialmente di ordine storico, e le faceva servir di tema alle sue prediche sopra il Rosario. Poco dopo la sua morte i Certosini di Gripsholm, nella Svezia, pubblicarono il manoscritto che conteneva le principali (*Sponsus novellus Beatissimæ Virginis Mariæ*, 1498). Dopo le proteste dei PP. Quétif ed Echard (*Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, pag. 851) e del bollandista Cuper (1733), la maggior parte degli scrittori, anche dell'ordine domenicano, si accordano nel rifiutare ogni valore a tali rivelazioni. « Fu certamente un religioso di pietà sincera, ma che un'immaginazione esaltata condusse alle più strane allucinazioni » (*Analecta Bollandiana*, 1903, pag. 219). Alano credeva fermamente alle proprie rivelazioni: « Tutte queste cose, egli dice, io le attesto e ne rendo testimonianza con giuramento, sulla mia fede nella Trinità. Che io sia maledetto se sono uscito dal cammino della verità! ».

31. — *Quarta causa d'errore.* Può avvenire che **dopo il fatto** una rivelazione vera sia **alterata** involontariamente dallo stesso veggente.

Questo pericolo è da temersi per le parole intellettuali. Dopo averle ricevute non possiamo fare a meno di tradurle con vocaboli; ma siamo allora esposti a modificare un poco il significato del pensiero, e soprattutto a dargli una precisione che non aveva. Supponiamo che qualcheduno ti parli semplicemente con segni, per es., con un movimento d'occhi: tu arriverai a capirlo, ma se tenti di tradurre il suo pensiero con una frase, rischierai di aggiungervi qualche sfumatura di tua invenzione.

Così, mentre voi pregate per un malato, ricevete l'assicurazione della guarigione, ma Dio vi lascia ignorare se questa sarà totale o parziale, subitanea o lenta, prossima o tarda, ed anche fisica o morale. È assai difficile tradurre una simile comunicazione senza darle una precisione maggiore di quella che avesse. Una traduzione conduce facilmente una certa alterazione.

32. — Il pericolo è sempre più grande quando la **rivelazione** è molto lunga, e nondimeno è stata ricevuta in modo quasi **istantaneo.** Non è dunque temerario credere che non solamente tutti i vocaboli

non fossero forniti dalla rivelazione, ma che neppure i pensieri non vi fossero esposti minutamente. Il veggente ne fa egli stesso lo svolgimento con un lavoro posteriore.

S. Brigida riconosce che tale è qualche volta il suo caso. Infatti in una delle sue visioni nostro Signore osserva, senza biasimarla, che ella ritocca le sue rivelazioni, per non averle ben capite, o per non saperle esprimere esattamente (« nunc volvis et *revolvis* in animo tuo, nunc scribis et *rescribis* ea, donec veneris ad proprium sensum verborum meorum ». *Rivelazioni supplementari*, c. XLIX). Più ancora, Egli approva i segretari della Santa, che, traducendo dallo svedese in latino, aggiungono « colore ed ornamento ».

33. — *Quinta causa d'errore.* Ho nominato i **segretari**; ebbene essi possono facilmente alterare il testo senza cattiva volontà, giacchè mettono del loro nella scelta delle espressioni. Credono anzi talvolta, con una certa buona fede, di potere aggiungere frasi intere, sotto pretesto di rendere il pensiero più chiaro. « Sappiamo, dicono a se stessi, che la Santa ha *voluto* dir questo ». La compilazione guadagnerà, forse, in chiarezza, ma non è più che una mezza rivelazione.

Abbiamo esempi di testi la cui esattezza è contestata: quelli di Maria d'Agreda, di Caterina Emmerich e di Maria Lataste. Possiamo leggerle per edificazione, ma non si può sapere in qual misura le loro rivelazioni, anche supposte vere originariamente, siano state ritoccate (1). Parecchi credono che questi testi siano una miscellanea. Tre azioni vi avrebbero concorso: la rivelazione divina, la propria attività (che ha interpetrato od inventato, e che forse ha fornito una buona metà del lavoro), infine il ritocco dei segretari e dei loro amici.

Benedetto XIV (*De canon.*, lib. III, c. LIII, n. 16) studia una celebre rivelazione di S. Caterina da Siena (estasi del 1377), nella quale la Ss. Vergine le avrebbe detto di non essere immacolata. Egli cita diversi autori, che per salvare la riputazione della Santa preferi-

(1) Quando apparvero le *Opere* di Maria Lataste, alcuni teologi che avevano ammirato certe pagine, si accorsero alla fine che in alcuni punti queste erano tradotte, parola per parola, dalla *Somma* di S. Tommaso. Essi contarono trentadue tratti di questo genere. Tale obiezione fu trasmessa a colui che si supponeva avesse raccolte le rivelazioni; ed egli non negò il fatto, ma rispose maestosamente che, avendo nostro Signore ispirato queste pagine a S. Tommaso, poteva ben recitarle a Maria Lataste. Si attennero ad una spiegazione più semplice, che avvenimenti posteriori vennero a confermare.

Caterina Emmerich ebbe una visione simbolica, la quale dimostrava che le *Opere* di Maria d'Agreda erano state rimaneggiate ed amplificate (Prefazione di Brentano, citata precedentemente). Chi ha ragione in tal disaccordo?

rono sacrificare quella dei suoi direttori o editori, accusati in tal modo di falsificazione. Dà in seguito l'opinione del P. Lancicio, il quale ammette come possibile che la Santa siasi ingannata in seguito ad idee preconcette (*ibid.*, n. 17 : Lancicius, opusc. *De præsi divinæ præsentiæ*, c. XIII) (1).

34. — Gli **editori**, come i segretari, qualche volta hanno modificato le rivelazioni. Così, per es., nella prima edizione tedesca di Caterina Emmerich era detto che S. Giacomo Maggiore assistè alla morte della Ss. Vergine. Fu visto dopo che tale affermazione era inconciliabile colla cronologia che è data dagli *Atti degli Apostoli*, e perciò nella recente edizione di Ratisbona si sono contentati di scancellare la frase sbagliata. Questo metodo è deplorevole, perchè toglie ai lettori seri un mezzo di discernimento. Bisognava conservare la frase e mettere in nota : la suora si è sbagliata. Hanno forse temuto che tal confessione nuocesse alla vendita del libro ?

Il P. Croset che nel secolo XVII tradusse Maria d'Agreda, ha addolcito certi passi. Mi è stato assicurato che in un'edizione della fine del secolo XIX è stato ritoccato lo stile di questa traduzione, facendo nuove soppressioni.

§ 2. — Cinque cause di rivelazioni assolutamente false.

35. — Queste cinque cause sono : 1° la simulazione ; 2° uno spirito o un'immaginazione troppo vivaci ; 3° un'illusione della memoria che consiste nel credere di ricordarsi di alcuni fatti, che non sono mai avvenuti ; 4° l'azione del demonio ; 5° le invenzioni dei falsificatori.

36. — *Prima causa di falsità*. Prima di tutto può succedere che la persona che afferma di aver ricevuto rivelazioni, sia **bugiarda** e di malafede. Uno dei più celebri esempi, è quello di Maddalena della Croce, francescana di Cordova, al principio del secolo XVI. Ella nacque nel 1487, entrò in convento a diciassette anni, nel 1504, e fu tre volte abbadessa del suo monastero. All'età di cinque anni il demonio le apparve sotto la forma di diversi santi, e le ispirò a poco per volta il desiderio di passare da santa. Aveva tredici anni quando egli giu-

(1) Nell'archivio generalizio dei Domenicani si trova un manoscritto del 1398, che contiene questa rivelazione (*Libro di preghiere*, orazione 16).

dicò l'anima sua sufficientemente posseduta dalla vanità, dall'orgoglio e dal sensualismo ; le confessò nettamente chi era e le promise che, se essa si legava a lui con un patto, avrebbe esteso molto lontano la sua reputazione di santità, e le avrebbe procurato, per trent'anni almeno, tutti i godimenti che poteva desiderare. Ella accettò, e Satana divenne allora il suo consigliere, sebbene in certi giorni volesse allontanarlo, troppo atterrita dalle forme terribili che esso prendeva. Grazie al suo soccorso, ella contraffaceva tutte le forme del meraviglioso divino : estasi, sollevamento in aria, predizioni spesso avverate. Si faceva da se stessa delle piaghe stigmatiche, e per undici anni persuase gli altri che essa non prendeva nessun nutrimento, procurandosene in segreto. Per trentott'anni, fino al 1543, le riuscì d'ingannare scientemente i più grandi teologi di Spagna, i vescovi, i cardinali, gl' inquisitori ed i signori della Corte. Da tutte le parti venivano a consultarla ed a colmarla di elemosine. Essendo stata in punto di morte, confessò tutto pubblicamente, poi deplorò le sue confessioni. Bisognò ricorrere agli esorcismi, perchè il demonio perdesse l'impero sulla sua volontà. Finalmente fu condannata ad esser rinchiusa in un altro convento del suo ordine (Amort, lib. II, c. III ; Gœrres, t. V, c. XI ; Bizouard, t. II, lib. X, c. IV ; Dr. Imbert, t. II, p. 1).

36*bis*. — Monsignor Dupanloup, vescovo d'Orléans, diceva in una lettera al suo clero, il 23 marzo 1874 : « Il cardinale Albitius, che scriveva verso la metà del secolo XVII, enumera nella sua grande opera *de Inconstantia in fide* più di venti condanne date al tempo suo » dal Sant'Uffizio contro le simulatrici. Egli aggiunge che nel 1747 fu condannata per il medesimo motivo una religiosa professa del monastero di Santa Chiara in Chieri ; sotto Pio VII, una chiamata Giovanna Marsella (per stigmate fraudolente) ; nel 1857 una certa Caterina Finelli (Lettera pubblicata nel *Le Correspondant* del 25 marzo 1874, pag. 1105).

37. — *Seconda causa di falsità*. Supponiamo ora una persona di buona fede. Essa può essere ingannata dalla sua **immaginazione** o dal suo **spirito troppo vivi.** È stato detto più sopra (**16**) che le nostre facoltà mischiano talvolta la loro propria azione ad una rivelazione divina, ma quando il temperamento è male equilibrato o troppo eccitato, queste possono fare di più ancora, giungere a costruire di sana pianta una falsa rivelazione. Grazie alla propria immaginazione febbrile una persona potrà, durante l'orazione più volgare, pro-

nunziare delle parole interiori con tanta vivacità, che se le figurerà dette da un'altra.

Oppure essa avrà in certi giorni una potenza straordinaria di rappresentazione. Si porrà davanti al suo sguardo interiore un quadro con colori vivissimi, quasi eguali a quelli degli oggetti reali. Se si tratta di una scena della vita di nostro Signore, o di un avvenimento futuro che la interessi, crederà facilmente che questo quadro sia soprannaturale.

Vi hanno pure dei casi, nei quali possiamo illuderci credendo di avere la visione intellettuale di un santo, il che avviene quando essa è oscura. Per esempio ci figuriamo senza motivo sufficiente di sentirlo vicino a noi. In tali cose bisogna essere molto più esigenti quanto alle prove, che non quando si tratti della presenza di Dio, giacchè riguardo a Dio l'errore non arriva mai ad affermare una presenza che non esiste, perchè egli è là; la questione è semplicemente di sapere se questa presenza si fa sentire. Ma è tutt'altra cosa se si tratti di un santo.

Bisogna dire altrettanto delle parole intellettuali. Ecco come ne parla S. Giovanni della Croce: « Vi sono degli spiriti talmente vivi, talmente penetranti, che appena raccolti nella considerazione di una verità, discorrono con estrema facilità, esprimono i loro pensieri con parole interiori [si tratta di parole intellettuali secondo quel che s'è detto al c. XX], e con ragionamenti animatissimi, che attribuiscono a Dio. Tali ragionamenti sono semplicemente l'opera dell'intelletto che, *sbarazzato dell'operazione dei sensi*, e col favore del lume naturale, può produrre questo effetto e più grandi ancora, *senza nessun aiuto soprannaturale*. Un buon numero di persone si persuadono così... di godere ammirabili comunicazioni divine; esse si danno premura di scrivere le loro impressioni o di farle scrivere. In verità... ciò non significa assolutamente nulla » (*Salita*, lib. II, c. XXIX).

Santa Teresa dice, è vero, che quando si sono avute delle vere visioni o udite vere parole, non è più possibile confonderle colle imitazioni indebolite dall'immaginazione. La difficoltà resta intera solamente per coloro che non hanno avuto mai nulla di divino (1).

(1) S. Teresa: « Vi sono delle persone, ed *io ne conosco parecchie*, la cui immaginazione è così attiva, ed il cui spirito lavora in tal modo, che basta loro un pensiero un po' vivo per credere che esse vedono l'oggetto. Ma *se avessero avuto vere visioni*, riconoscerebbero *senz'ombra di dubbio* che le loro non sono che chimere Non essendo esse che frutto dell'immaginazione, non solamente non producono *alcun buon effetto*, ma lasciano molto più freddi di quel che non farebbe la vista di qualche devota immagine » (*Castello*, 6, c. IX). La Santa ritorna sulla medesima idea, *ibid.*, c. III, e tre volte nel capitolo XXV della sua *Vita*.

(1) Talvolta la loro facoltà inventiva avrà effetti più deplorevoli, poichè spingeranno la calunnia fino alla denuncia. I tribunali hanno dovuto giudicare gravi accuse portate in questo modo, *con piena convinzione* e con tutte le apparenze della verosimiglianza, contro medici o sacerdoti; eppure si è provata l'*impossibilità* dei fatti allegati. Se mi allontano un istante dalla mistica per parlare di questa tendenza, è allo scopo di mettere in guardia contro certe denunzie. Bisogna informarsi non solamente di ciò che è raccontato, ma anche di che qualità sia la narratrice.

38. — Può darsi che la potenza dell'immaginazione derivi da cause accidentali. Il cardinal Bona dice infatti che le allucinazioni provengono talvolta dagli eccessi nelle astinenze, nei **digiuni,** nelle veglie, i quali eccessi indeboliscono il sistema muscolare e le facoltà, e fanno predominare il sistema nervoso (*De discret. spir.*, c. XX, n. 3). Benedetto XIV adotta tale opinione (*De canon.*, lib. III, c. L, n. 1).

39. — *Terza causa di falsità.* È un'**illusione** o malattia speciale **della memoria,** che consiste nel credere di ricordarsi alcuni fatti, benchè non siano mai accaduti.

Quest'illusione pare impossibile, eppure si osserva anche fuori della mistica. Certi spiriti infatti *inventano* delle storie, e si persuadono sinceramente che esse siano loro avvenute. Questi sono *gl'inventori di buona fede*. Non bisogna confondere questo caso col precedente, nel quale l'*immaginazione aveva formato un quadro*, nè con un altro molto più comune, con quello cioè dei farabuloni che per *scherzo* raccontano aneddoti immaginari, e finiscono, *a lungo andare*, coll'acquistare una mezza persuasione che essi siano storici. No, coloro di cui parlo, sono persone serie che inventano tutto di un pezzo, ma *credono a ciò che dicono* e fin dal primo giorno.

Gli uni vi raccontano i loro viaggi in contrade lontane, ove i loro amici sanno benissimo che non sono mai stati; e ve ne dipingono le minime circostanze tutte pittoresche. Altri credono di aver fatto visite a principi, a vescovi, o ad altri personaggi insigni che hanno confidato loro segreti o apprezzamenti importanti, o dai quali sono stati caldamente incoraggiati. Altri infine vi descrivono i pericoli terribili, ai quali sono sfuggiti, e le indegne persecuzioni alle quali sono stati segno (1).

Siamo indotti a creder loro, perchè hanno un tal tono di convinzione, ed entrano in certi particolari quanto al luogo, all'ora, al

dialogo, che ci diciamo: È impossibile che il fondo almeno non sia vero. Eppure tutto è inventato!

Queste persone non sono pazze; per tutto il resto si mostrano ragionevoli ed intelligenti, per quanto continuamente agitate ed in commozione. Come spiegare dunque il loro inganno? S'ignora. Ma si forma una confusione bizzarra tra la loro *immaginazione*, che costruisce una scena, e la loro *memoria* che afferma che essa è veramente reale. La loro ragione non discerne più queste due operazioni tanto differenti. Essi cominciano probabilmente col concepire l'aneddoto come possibile in sè — poi come possibile per essi, — poi come verosimile, — poi come probabile, — poi come certo. Solo dopo questa elaborazione fantastica, e quando l'illusione è arrivata a piena maturità, essi vi fanno la loro narrazione.

Non cerchiamo di spiegare questo fenomeno d'illusione, che non è troppo raro, ma applichiamolo solamente al nostro soggetto.

Supponiamo dunque una persona che conduca una vita ritiratissima, e che abbia la deplorevole inclinazione di spirito di cui ho parlato. Essa non amerà attribuirsi lunghi viaggi e pranzi con persone celebri, politiche e letterarie, ciò sarebbe osar troppo, quando le rimane ancora abbastanza buon senso per capire che le riderebbero in faccia; perciò essa inventerà piuttosto fatti che non possono verificarsi, ed una pietà esaltata la inclinerà qualche volta verso le rivelazioni. Racconterà che riceve la visita della corte celeste, e che la Ss. Vergine le dà consigli salutari. Se ha « la mania di persecuzione » inventerà od ingrandirà quella degli uomini o dei demoni.

Il direttore si accorgerà sempre che i suoi consigli hanno poco effetto, e ciò sarà un primo mezzo di smascherare l'illusione. Ma ve n'è anche un altro, cioè quello d'informarsi in generale della vita di questa persona. Se essa ha il difetto d'inventare, lo proverà in molte altre circostanze. Qualche volta sarà necessario molto tempo prima di arrivare a veder chiaro nel viluppo, ma che bisogno v'è di affrettarsi?

40. — *Quarta causa di falsità.* Il **demonio** può dare false rivelazioni o visioni. La sua azione può essere riconosciuta *qualche volta* dalle circostanze della visione (vedi il capitolo seguente).

Esso può anche produrre l'alienazione dei sensi, cercando di contraffare l'estasi divina; ma questo caso deve essere eccessivamente raro, perchè non sono stati quasi mai citati esempi certi. Ho raccontato (**36**) quello di Maddalena della Croce, ma in esso si trattava di un'imitazione puramente esterna, fatta d'accordo con questa persona.

Nel secolo XVII abbiamo avuto l'esempio dell'azione del demonio sopra una giovane, Niccolina di Reims, che sembra essere stata in buona fede. Andrea del Val, racconta a lungo la sua storia nella *Vita* della Sig^ra^ Acarie (lib. I, c. VI). Pareva che Niccolina avesse le grazie più straordinarie, ed era approvata e consultata da una folla di pie persone. Anzi sembrava anche lavorare per la conversione del popolo, ed ordinava preghiere pubbliche e processioni. La Sig^ra^ Acarie era la sola che dichiarasse che tutto proveniva dal demonio. Un giorno finalmente questa giovane tornò al suo stato naturale per modo, « che non aveva più nè lo spirito elevato, nè i bei discorsi di prima... e neppure l'apparenza di quelle grandi virtù. Ma era invece molto zotica, aspra ed imperfetta... Ella si maritò e fu sul punto di farsi ugonotta ».

41. — *Quinta causa di falsità.* Le invenzioni dei falsari.

Le profezie politiche sono state spesso opera loro. Essi erano spinti da motivi d'interesse politico o pecuniario, o dal desiderio di ingannare il popolo.

Abbiamo un esempio del primo motivo al tempo della presa di Costantinopoli per parte dei Turchi (1453). Il futuro patriarca scismatico Giorgio Scholarios, che segretamente era del loro partito per odio ai Latini, voleva scoraggire i difensori della città, e perciò, come confessò poi egli stesso, compose false profezie, delle quali il popolo si pasceva. Una di esse annunziava che gli assalitori al primo comincerebbero ad entrare, ma che d'improvviso sarebbero messi in rotta miracolosamente.

Altre volte gli autori hanno voluto ridere alle spalle dei creduli. È stata spesso ristampata una profezia di Cazotte sopra la Rivoluzione francese; ebbene si crede invece che questa sia stata composta dopo l'avvenimento da La Harpe. Forse il fondo è storico, ma meno meraviglioso di quello che si è voluto far credere. Supponiamo che la morte di Luigi XVI e la Rivoluzione vi siano stati realmente predetti; ma questi avvenimenti erano stati prima decisi dalle società segrete, e Cazotte, che era in alta dignità nell'illuminismo tedesco, conosceva questi disegni, e poteva facilmente annunziarne l'esecuzione.

Un'altra celebre profezia è quella di Orval, che apparve nel 1839

e si credeva che provenisse da un libro stampato nel secolo XV. Vi si trovano particolari minuziosi degli avvenimenti anteriori all'anno della pubblicazione, ed il resto è oscuro. Il vescovo di Verdun in una circolare del 6 febbraio 1849 dichiara che l'autore era un prete della sua diocesi: « Da principio, dice quest'ultimo, egli non aveva visto in tal soperchieria che un divertimento senza conseguenza, ma il tempo essendosi incaricato di verificare qualcheduna delle sue previsioni, la vanità da una parte, una falsa vergogna dall'altra, l'avevano fatto perseverare in una via, dalla quale fu finalmente ben felice di uscire » (Questa lettera è citata interamente alla fine del libro del P. Pouplard, *Un mot sur les visions*).

Autori più recenti, come l'abate Curicque (*Voix prophétiques*), hanno contrastato la confessione precedente, dicendo che fu estorta dal timore; ed hanno citato testimoni, che hanno dichiarato di avere già letto una profezia *analoga* al tempo medesimo della Rivoluzione, ma non avendo conservato nessun testo autentico di quella, s'ignora fino a qual punto arrivasse quest'analogia. Quand'anche si ammettesse che l'editore del 1839 abbia ricamato sopra un documento antico, non resta men vero che egli è un falsario.

42. — Le differenti cause di falsità che ho enumerato si sono spesso riunite per far sorgere false profezie politiche. Esse abbondano specialmente ai tempi di **grandi torbidi politici o religiosi,** essendo allora le immaginazioni sovreccitate.

Nel secolo XIII, S. Bonaventura si lamentava di sentire « a sazietà » profezie sopra le disgrazie della Chiesa e sopra la fine del mondo (*Progresso dei religiosi*, lib. III, c. LXXVI).

Alla fine del secolo XIV, durante il Gran Scisma d'Occidente, « i veggenti sorgevano da per tutto, e le loro visioni acquistarono un'influenza ed una diffusione quale non avevano mai incontrato avanti..... Nelle prediche più solenni si appoggiavano a predizioni senza base » (Salambier, *Histoire du Grand Schisme*, c. VI, § 4). Il Gersone che assistè al concilio di Costanza, nel quale fu posto fine al Gran Scisma ed alla lotta dei tre papi rivali, disse che in questo tempo vi fu un numero incredibile di *uomini santi e mortificati* che ebbero false rivelazioni, e che egli ne è stato informato da testimoni degni di fede. Aggiunge poi: « Molti di loro credevano di aver saputo per rivelazione e con certezza che ognuno di essi sarebbe il futuro papa » (*De distinctione verarum visionum*, a principio).

Al principio del secolo XVI in Italia vi fu una vera epidemia di profezie politico-religiose. Quest'effervescenza era stata mossa dalle predizioni fatte a Firenze dal Savonarola. Religiosi ed eremiti si spandevano da tutte le parti, e commentando l'Apocalisse annunziavano dal pulpito e dalle pubbliche piazze rivolgimenti nel governo temporale e spirituale, e poi la fine del mondo. I contadini e le giovanette finirono col profetizzare. Nel V concilio Laterano, nel 1516, Leone X fu obbligato a pubblicare una bolla per interdire le profezie pubbliche dei predicatori (Pastor, *Storia dei Papi*, t. V, fine dell'*Introduzione*, e Mansi, *Collezione dei Concili*).

Arriviamo al secolo XVIII. Vi furono « profezie sempre rinascenti durante il corso della Rivoluzione francese, profezie chiarissime, con molti particolari sopra gli avvenimenti passati, più vaghe sugli avvenimenti futuri, spesso smentite dai fatti quando pretendevano venir al particolare, promettendo un salvatore che non arrivava mai, e surrogate ben presto con un'altra predizione, che questa volta si presentava col carattere dell'infallibilità » (abate Sicard, *L'ancien Clergé de France*, t. III, lib. III, c. VI, p. 153).

Nel secolo XIX abbiamo pure avuto delle epidemie di predizioni, che annunziavano il regno del conte di Chambord o di Naundorff. Esse s'ispiravano alle profezie malsicure sopra « il gran papa e il gran re » che il Ven. Holzhauser ha inserito, nel secolo XVII, nel suo *Commentario sull'Apocalisse*. Le pie riviste hanno il torto di accogliere e spandere simili sciocchezze che avviliscono la religione.

In una lettera sopra citata (**36**^{bis}) Mons. Dupanloup si lamenta del gran numero di profezie « che le speculazioni dei librai mette in giro da tutte le parti ». Ne ho, egli dice, « più di *venti* volumi sotto gli occhi, soprattutto del Belgio e di Francia » (pag. 1108). Egli ripete questa parola di Pio IX nella sua allocuzione del 9 apr. 1872: « Io non accordo molto credito alle profezie, perchè, quelle soprattutto che sono state prodotte recentemente non meritano l'onore di esser lette »; e quest'altra dell'allocuzione del 5 luglio 1872: « Circola un gran numero di profezie, ma io credo che esse siano frutto dell'immaginazione » (*ibid.*).

Il secolo XX non la cede ai precedenti. Allorchè nel 1901 le Camere francesi discussero lungamente le leggi destinate a distruggere le congregazioni religiose, l'immaginazione profetica si mise in movimento. Delle veggenti si sentirono spinte ad andare a trovare il Santo

CAPITOLO XXII.

RIVELAZIONI E VISIONI (*Continuazione*).
VIA DA SEGUIRSI PER GIUDICARLE.

§ 1. — Grado di certezza o di probabilità al quale si può arrivare.

1. — Esaminiamo prima la questione seguente: possiamo noi essere qualche volta **moralmente certi** che una rivelazione sia *puramente* divina?

Sì, per quanto possa sembrare di no, pensando a tutte le cagioni d'errore enumerate precedentemente.

2. — Prima di tutto Dio può, quando lo vuole, dare una piena certezza alla persona **che riceve la rivelazione,** almeno finchè dura la medesima; egli produce allora una luce ed un'*evidenza* talmente grandi, che ogni specie di dubbio è impossibile.

Un fatto analogo avviene nell'ordine naturale, nel quale i nostri sensi sono esposti a molte illusioni; eppure non è men vero che in una quantità di casi sentiamo di non aver potuto ingannarci.

3. — Possiamo essere qualche volta certi che la **rivelazione fatta ad un'altra persona** è puramente divina?

Sì, giacchè i profeti dell'Antico Testamento davano segni *certi* della loro missione, senza di che non sarebbero stati creduti, e non avrebbero anzi avuto il diritto di pretenderlo. Infatti vi erano sempre falsi profeti che predominavano una parte del popolo e la pervertivano. La Scrittura comandava di farne il discernimento.

Per qual mezzo possiamo arrivare a questa conclusione?

Tale è la questione, importante ma difficile, che studieremo in questo capitolo.

4. — Si dà una prova inconfutabile che una rivelazione è divina, quando si fa un **miracolo** (1), purchè ci accorgiamo che esso è fatto con quest'intenzione, o le circostanze lo dimostrino.

(1) Un miracolo venne così ad incoraggiare S. Teresa al principio della sua riforma, che le era stata ordinata per rivelazioni. Mentre segretamente fabbricava il suo futuro monastero d'Avila, ella vi faceva alloggiare la sua sorella Giovanna da Ahumada ed il suo cognato Giovanni da Ovalle, i quali perciò in tal modo sembravano farsi costruire una casa per se medesimi, e gli avversari del disegno non sospettavano di nulla. Ora la Santa essendo andata a visitare i lavori, risuscitò il suo nipotino, Gonzalvo, di cinque anni, schiacciato da una muraglia caduta, e rimasto senza vita per parecchie ore (1561). Viste le circostanze del tempo e del luogo, questo miracolo era da parte di Dio un'approvazione dell'impresa e delle idee che l'avevano ispirata.

Una profezia verificata sarà l'equivalente di un miracolo, se è stata chiara, e se non ha potuto essere l'effetto del caso o di una congettura del demonio.

Oltre questi mezzi, abbastanza rari, per formarsi un giudizio, ve ne è un altro più lungo, più delicato, cioè la *discussione* delle ragioni pro e contro.

5. — In pratica un tal esame non dà spesso che una **probabilità** più o meno grande, e, quando sia così, non bisogna temere di confessarlo.

Gli autori rimangono frequentemente in una generalità in quel che riguarda tali questioni. Essi, è vero, parlano dei *segni* di discernimento, ma dimenticano di fare osservare che questi, presi separatamente, non danno una certezza piena, e che non è facile ad apprezzarsi se vi si trovino o no.

Così pure essi parlano di azione divina, ma non sempre si domandano se nella medesima non vi siano per caso altri elementi; eppure anche questo è un punto importante.

6. — La **via da seguirsi** per giudicare le rivelazioni o le visioni, può riassumersi nelle tre operazioni seguenti, che studierò separatamente: 1° procurarsi informazioni minute quanto alla *persona* che si crede favorita; 2° ed anche quanto al fatto stesso della rivelazione; 3° ottenuti che siano questi dati, trarre la *conclusione* che essi comportano.

Talora, per provare che una rivelazione è divina, si adopera anche il *metodo d'esclusione*, che consiste nel dimostrare che nè il demonio, nè le idee personali hanno potuto mischiare la loro azione con quella di Dio, e che nessuno ha ritoccato la rivelazione dopo avvenuta. Ma questo procedimento differisce dal precedente solo per la maniera di classificare le informazioni e tirarne le conseguenze. In pratica si devono prendere le medesime informazioni, ma in un ordine meno naturale.

6bis. — I teologi, come tali, devono soltanto risolvere il **problema**

seguente, in quanto alle visioni e rivelazioni: *Questo stato è, sì o no, puramente divino?* e solo indirettamente, e come mezzo di soluzione, essi faranno quest'altra questione, un poco differente: *Questo stato è, sì o no, puramente naturale?*

Spesso questo secondo problema è tanto difficile quanto il primo. La psicologia non ha ancora risposte definitive per certe operazioni anormali dello spirito umano, quali sono quelle osservate nell'ipnotismo, nel sonnambulismo, nella telepatia, nella lettura dei pensieri, nei mediums, ecc... Per tali fatti oscuri bisogna mostrarsi riservatissimi. In questa materia non bisogna sentenziare in favore del soprannaturale che nei casi semplici ed evidenti.

§ 2. — Sette specie d'informazioni da procurarsi intorno alla persona che si crede favorita.

7. — Prima di esaminare il testo e le circostanze di una rivelazione, bisogna sapere **con chi** si ha da fare; per raggiungere tale scopo vi è una serie di questioni che sto per enumerare. Queste faranno conoscere la persona dal triplice aspetto *naturale, ascetico, mistico*. Questa ricerca si trova fatta anticipatamente dalla Chiesa, quando si tratta di una persona canonizzata.

8. — 1° Quali sono le **qualità naturali** di tal persona, o al contrario i suoi difetti naturali, sotto il riguardo *fisico*, *intellettuale* e, soprattutto, *morale?*

È essa riputata da coloro che l'hanno conosciuta in tempi differenti, come una persona sincera, dotata di un'immaginazione calma e di un sano criterio, che si guida colla ragione e non colle impressioni? In una parola, possiede essa un perfetto equilibrio mentale?— Non le succede, al contrario, di esagerare i suoi racconti od anche d'inventarne? Non ha ella uno spirito indebolito dalle malattie, dalle veglie, o dai digiuni? ecc...

Se sono favorevoli, tali informazioni provano con una certa probabilità che non vi è da temere le principali cause d'errore enumerate nel capitolo precedente, essendo le tendenze abituali di questa persona proprie a preservarnela; ma un'eccezione accidentale resta possibile.

9. — 2° Vi è un indizio che si ricollega alle qualità intellettuali.

È bene sapere **qual grado d'istruzione** abbia ricevuto questa persona, quali letture essa abbia fatto e quello che abbia potuto imparare frequentando i dotti.

Ciò infatti permetterà talora di vedere che alcune rivelazioni erano meno meravigliose di quel che sembrava. Si propendeva a dichiararle soprannaturali, perchè racchiudevano un'erudizione od una sublimità di cui non si trovava altra spiegazione. Bisognerebbe solamente assicurarsi che questa scienza non sia stata attinta nei libri o nelle conversazioni coi teologi. Abbiamo visto più sopra il caso di S. Ildegarda (c. XXI, **26**).

10. — *Altra applicazione.* Per provare che le rivelazioni di **Maria d'Agreda** sono divine, è stato detto, come essa stessa ripete, che era una giovane ignorante. Ma ella aveva letto molto, e conosceva benissimo la Bibbia, che cita continuamente e commenta. Anzi il cardinal Gotti ha dimostrato, che parecchi de' suoi racconti sono tolti da un libro apocrifo (o raffazzonato) del secolo XV, i *Ratti* del **B. Amedeo** (1) e da un altro falsamente attribuito a S. Girolamo, cioè dal trattato *Della Natività della Vergine*.

Il suo storico ci dice « che avendo raccolto *diversi trattati* di questa devozione [a Maria], una notte essa si trovò con un veemente desiderio di comporne uno da sè » (c. XIX). Confessa l'aiuto dei teologi: « Ho ricorso al mio direttore ed al mio padre spirituale nelle materie più delicate e difficili » (parte I, n. 24). Quando scrisse il suo libro la seconda volta, si servì di frammenti raccolti dal suo secondo confessore « che conferiva con essa circa la materia che egli vi trovava » (*Vita*, c. XXII).

Da tutto ciò segue che nel suo lavoro ella ebbe ben altra cosa che soccorsi soprannaturali; esagera dunque dicendo: « Nessuno spirito umano avrebbe potuto immaginare quest'opera » (parte III, n. 787).

10bis. — Altro esempio. Ho parlato altrove (c. XVIII, **47**^{bis}) di

(1) Francescano, confessore di Sisto IV. Vi si trovano i cieli di cristallo. Suor Maria ne prende specialmente l'idea, che il corpo di Gesù Cristo è stato formato da tre gocce di sangue lanciate dal cuor di Maria. Io non rileverò che due errori fisiologici di tal dottrina. Questa suppone per prima cosa che in Agreda s'ignorasse ancora la circolazione del sangue, la cui scoperta era recente (1628). Giacchè dunque tutto il sangue passa dal cuore, un'emissione fatta da quest'organo non è più un privilegio, e non vi è più ragione di presentarcela come un simbolo meraviglioso dei sentimenti di Maria. Vi è poi un errore riguardo all'ufficio del sangue. Inferiore al latte, esso non ha il potere di creare un tessuto, nè di coordinarlo secondo un piano stabilito; ma serve solo a nutrire i tessuti esistenti. Dio non può trovare utilità a cambiare in questo il corso della natura.

Elena Smith di Ginevra e del suo sonnambulismo. Gli spiritisti erano meravigliati dei racconti che ella faceva mentre era sotto l'eccitamento, e giudicavano che questa subitanea facilità d' elocuzione provasse evidentemente l'influenza di uno spirito estraneo. Ma con una pazienza ed una sagacità notevole il Flournoy ha dimostrato che la maggior parte de' suoi racconti erano semplici riproduzioni di alcune lettere, il cui soggetto era affatto dimenticato nello stato normale (1). Sappiamo per altra parte, che nello stato di sonnambulismo la memoria prende talvolta uno sviluppo prodigioso. L'immaginazione di Elena aveva egualmente una gran potenza; durante le sue crisi aveva creato una nuova lingua di centosessanta parole, che essa parlava correntemente, ma che non intendeva più fuori della crisi. Ella pretendeva che questa fosse la lingua in uso nel pianeta Marte, ma è stato provato che era invece una trasformazione delle lingue conosciute.

Prima di credere che un medium è ispirato, gli spiritisti dovrebbero informarsi diligentemente de' suoi antecedenti.

11. — Nel caso in cui il veggente sia istruito, non è probabile che egli abbia subito un'azione soprannaturale, almeno quando la **compilazione** che ha fatto, senza essere aiutato, suppone un talento di composizione superiore a quello che manifesta ordinariamente?

Ma non possiamo trarre da ciò una regola, giacchè può darsi che tali pagine più letterarie siano dovute all'eccitazione che accompagna o segue talvolta una vera grazia soprannaturale. S. Teresa, descrivendo l'ebbrezza in cui la gettava l' unione piena, dice di se stessa: « Conosco una persona che... improvvisava allora dei versi pieni di sentimento; non era un lavoro del suo spirito, ma un lamento che rivolgeva a Dio » (*Vita*, c. XVI). La Santa ha il criterio di non pretendere che sia stato Dio a dettarle questi versi, ma la sua pia ebbrezza. Perciò il talento di composizione di alcuni tratti non è una prova evidente che Dio li abbia rivelati.

12. — 3° Quali sono le varie **virtù** di questa persona? Qual è stata nell' insieme la sua condizione riguardo alla perfezione, sì *avanti* le rivelazioni che *dopo?*

(1) Flournoy ha dato il nome di *criptomnesia* al fatto che certe cognizioni dimenticate ricompariscono senza essere riconosciute dalla persona, che crede perciò vedervi qualche cosa di nuovo.

Se **avanti** le rivelazioni la persona era viziosa, e soprattutto di condotta scandalosa, non è probabile che Dio l'abbia scelta per accordarle il suo favore, salvo che per convertirla. D'altra parte l'esperienza sembra provare che Dio qualche volta si è manifestato a persone semplici, di virtù assai ordinaria, per organizzare un pellegrinaggio, o per dar l'idea di un'opera utile. Per conseguenza al principio di alcune speciali rivelazioni, può darsi che una pietà ordinaria sia sufficiente.

13. — Il punto perciò importante è quello di sapere se la virtù abbia molto progredito **dopo** le rivelazioni. Questi stati hanno essi creato un focolare di forza morale?

Se abbiamo osservato un gran progresso nella santificazione, e se possiamo inoltre attribuirlo alle rivelazioni, e non semplicemente ad altre grazie, vi è una forte probabilità in loro favore. Non è però una certezza, perchè, come abbiamo visto precedentemente, anche i santi canonizzati si sono talvolta ingannati.

Se all'opposto il veggente è rimasto in uno stato mediocre di virtù, le sue visioni devono esser tenute come sospette, giacchè mezzi talmente straordinari non sono fatti per terminare in un'abnegazione ordinaria.

Lopez de Ezquerra dice a questo riguardo: « *Tutte* le comunicazioni passive e straordinarie che provengono dallo spirito buono... producono un'eccitamento efficace alle buone opere... e l'anima sente che tal movimento viene, non da se stessa, ma dalla virtù divina. Ella sente nelle sue potenze come una vita esuberante che la distoglie dalle creature, e la spinge verso Dio e le grandi opere. Quest'impulso, mozione, eccitamento, è chiamato dai mistici dono d'eccitamento; e tal dono accompagna, più o meno, *tutti* i favori soprannaturali e movimenti infusi, *senz'alcuna eccezione*. Al contrario, il demonio non produce alcuna illusione o visione, senza eccitare finalmente al male. Non ce ne possiamo accorgere sul principio, ma ben presto egli si mostra apertamente co' suoi effetti » (*Lucerna*, tr. 4, n. 178).

14. — L'autore citato ci ha detto che le cattive tendenze provenienti dal demonio potevano non manifestarsi al primo colpo d'occhio. Ma il demonio non può certamente spingere alle virtù solide in **modo vero e durevole**, sebbene egli possa scaltramente fingere per qualche tempo d'incoraggiarle, a condizione di farle male applicare, e di spingere ad esagerazioni o a bizzarrie. Pur di arrivare ad un fine cattivo, la strada poco gl'importa.

Sotto la sua influenza le penitenze corporali saranno spinte fino a rovinare la salute (1); saranno accompagnate da disubbidienze, e condurranno al disgusto o renderanno ridicoli. La purezza di coscienza degenererà in scrupoli, l'umiltà in pigrizia o scoraggiamento, lo zelo diverrà indiscreto.

Nella storia dei santi si osserva che più di una volta Satana ha dato ai contemplativi alte idee della vita attiva, per distoglierli dallo stato che avevano abbracciato, e nel quale si santificavano. Era per gettarli in avventure donde non potessero uscire. All'opposto egli rappresenterà le gioie della solitudine a coloro che riescono nell'insegnamento o nella cura dei malati; o tenterà di far loro cambiare strada quando sono in un'età, nella quale non possono più farlo. In tutti questi casi si arriva, più o meno presto, a riconoscere l'albero da' suoi frutti.

15. — Abbiamo un **esempio** di queste scaltrezze di Satana nella vita del **B. Giordano di Sassonia,** secondo generale dei Domenicani. Traversando le Alpi egli fu preso da febbre violenta: era accompagnato da un priore, esperto in medicina, al quale aveva accordato il diritto di comandargli in tal circostanza, e che gli ordinò di coricarsi in un letto di piume. Il demonio volendo aumentare la malattia del Beato per impedire le sue predicazioni, gli apparve nella notte sotto forma di angelo, gli rimproverò la sua delicatezza, e lo decise a stendersi in terra. Il dì appresso il medico rinnovò il suo comando. La notte seguente nuova apparizione dell'angelo; il malato cedè ancora alle sue ingiunzioni. Una terza volta il medico comandò, e l'angelo ritornò egualmente; ma questa volta il Beato aveva capito che la sola obbedienza era una via sicura. Sputò in viso all'apparizione e la mise in fuga (Bolland., 13 febbraio, *Vita*, scritta da Cantimpré, n. 5; e Amort, lib. I, c. VIII, secondo Castaldo, O. P.).

16. — Tra le virtù che la rivelazione deve portar seco, quella che vi deve risplendere sopra ogni altra, e sulla quale è indispensabile in-

(1) Nelle Vite dei santi, per esempio in quella del beato Curato d'Ars, si vedono digiuni e privazioni di sonno, che in molti di noi sarebbero indiscreti, togliendoci le forze, e, ciò che sarebbe più grave, indebolendo le nostre facoltà. Si son visti perfino dei santi restare diverse settimane senza mangiare. Da dove viene la differenza di condotta da stabilirsi tra loro e noi? Si è, perchè Dio dà loro un soccorso miracoloso, *del quale si rendono conto*, e pel quale essi sanno di potere andare fino a tal punto *fisicamente* e *moralmente*, sia che abbiano ricevuto lumi straordinari, sia che siansi dati ad una serie di prove, come consiglia S. Ignazio nelle sue *Regole di temperanza* (regola 4).

formarsi, è **l'umiltà**, poichè essa è la più contraria alla nostra natura e Satana ne ha più delle altre orrore.

Se tal virtù è vera, non può venire che da Dio, ed è un segno favorevolissimo. Ciò ha fatto dire a Gersone, esagerando un poco il valore di questo segno preso per se stesso: « Per definire il valore della moneta spirituale, ecco il segno primo e principale: qualunque sia l'opera che dobbiamo giudicare, avvertimenti interiori, istinti impellenti, amore estatico, contemplazioni, ratti, se l'umiltà la precede, l'accompagna e la segue, senza nessun elemento contrario, si può esser sicuri che quest'opera viene da Dio o dall'angelo buono [almeno in parte] » (*De distinct. ver. vision.*, sign. 4).

L'orgoglio è invece un segno dell'illusione diabolica o dell'impostura (1). Esso si manifesta col disprezzo del prossimo, con lo spirito d'indipendenza riguardo ai superiori e ai direttori, con la caparbietà nel modo di vedere, col rifiuto di subire gli esami necessari e con la collera.

È segno d'orgoglio e per conseguenza d'illusione, la gran voglia di divulgare le grazie che si ricevono. L'umiltà invece induce a nasconderle, salvo il caso assai raro di vera utilità (XI, **21**).

17. — 4° Quali grazie straordinarie d'**unione** con Dio crede di aver ricevuto precedentemente questa persona, e quali giudizi ne sono stati dati?

Se ella ha avuto solamente grandi sentimenti di amor di Dio, od anche l'orazione di quiete, bisognerà generalmente rimanere nel dubbio riguardo le sue rivelazioni e visioni, soprattutto se sono frequenti. Eccetto casi eccezionali, tali grazie non sono accordate che allorquando uno è molto avanzato nell'orazione (2).

Se al contrario la persona è arrivata fino all'estasi, vi è probabilità in favore della rivelazione, ma non di più, poichè alcuni santi estatici hanno avuto talvolta illusioni, e la loro immaginazione ha aggiunto la propria azione sia durante, sia dopo la visita divina.

18. — 5° Parimente quali **rivelazioni** o visioni questa persona

(1) S. Teresa: « L'anima, che riceve favori e carezze, deve esaminare attentamente se concepisca qualche sentimento di stima propria; e se ella non prova tanto maggior rossore, quanto più le parole che ascolta sono tenere, deve esser sicura che queste non vengono affatto dallo spirito di Dio » (*Castello*, 6, c. III).

(2) Mi sono state citate due persone che da molto tempo ricevono visioni e parole di nostro Signore, sebbene non abbiano, come sembra, provata l'unione mistica nè con Dio, nè colla sua santa Umanità.

crede d'aver ricevuto precedentemente e qual giudizio ne è stato dato? Ha fatto essa delle **predizioni?** Erano tutte chiaramente espresse e chiaramente realizzate, senza aver bisogno di ricorrere a sottigliezze d'interpretazione?

19. — Se una *predizione* separata si è verificata, generalmente abbiamo una sola probabilità che sia divina, anche se si tratti di avvenimenti umani dipendenti dal libero arbitrio, giacchè essa ha potuto esser fatta a caso, e verificarsi ugualmente a caso. Poi il demonio congettura molti avvenimenti futuri, perchè conosce il cammino abituale della volontà divina ed umana in circostanze simili. Egli ha soprattutto probabilità di dar nel giusto, quando si tratti delle masse popolari, che si lasciano spesso trascinare dagl'istinti irriflessivi, facili a prevedersi. Infine il demonio, dopo avere annunziato un avvenimento funesto, può concorrere al suo avveramento (vedi S. Giovanni della Croce, *Salita*, l. II, c. XXI).

20. — Abbiamo l'esempio di una profezia, in parte vera, che per la sua **parte falsa** ebbe deplorevoli conseguenze alla fine del Gran Scisma d'Occidente. Benedetto XIII, antipapa, fuggiva per mare nella Spagna (1). Il P. Nider, O. P., racconta che allora in una città del litorale l'abate di un monastero prevenne gli abitanti di star pronti a ricevere il papa, ma quelli si burlarono di una predizione tanto inverosimile. Ma cambiando il vento improvvisamente, fece tornare addietro di sei miglia la nave del papa e la forzò ad entrare nel porto, del quale si parla. Benedetto domandò all'abate come avesse saputo anticipatamente il suo arrivo, e questi gli rispose che ne aveva letto recentemente la profezia in un libro, nel quale era scritto inoltre, che il medesimo papa trionferebbe di tutte le opposizioni, tornerebbe a Roma e si godrebbe in pace il suo potere. Vedendo dunque che il principio della profezia si era adempiuto, Benedetto vi prestò fede, respinse la citazione del concilio di Costanza, fu deposto e scomunicato e morì in esilio nell'isola di Peniscola (1424) (citato da Amort, parte II, prefazione).

21. — Supponiamo adesso che le predizioni non si verifichino, e che non si abbiano serie ragioni per crederle condizionali; è credibile allora che esse non siano divine.

(1) Si tratta probabilmente del primo viaggio (1408). Il papa si recava dall'Italia a Porto Vendres, che, come il Roussillon, apparteneva allora alla Spagna.

I **falsi profeti** non si perdono facilmente di coraggio pel mal esito anche ripetuto delle lor profezie, e trovano sempre buone ragioni per spiegarle, o pretendono che l'avvenimento sia solo ritardato! Al bisogno, essi fanno confermare i loro detti da qualche nuova rivelazione.

22. — 6° Questa persona ha avuto essa grandi **prove** prima o dopo le rivelazioni, malattie, contradizioni, mali esiti o ritardi in alcune imprese che aveva a cuore, ecc...?

La vita dei santi è piena di queste prove. È quasi impossibile che le croci non accompagnino le grazie straordinarie, giacchè le une e le altre sono un segno dell'amicizia di Dio, e ciascuna è preparazione all'altra. Se dunque una persona, posta nella via delle rivelazioni, non avesse croci, questa via sarebbe sospetta.

23. — Vi è soprattutto una prova che accompagna quasi forzatamente tali vie straordinarie. Coloro, ai quali son manifestate in confidenza queste vie, e con più forte ragione il pubblico, se ne senta parlare, saranno propensi a mostrarsi **scettici od ostili.** « Perchè, essi dicono, ciò avviene a tale persona piuttosto che ad un'altra più virtuosa? Tutto proviene dalla sua immaginazione! Non avremmo veramente bisogno che venissero a darci noia con simili problemi difficili e forse insolubili! »

Queste critiche e questi dubbi sono un' eccellente pietra di paragone per giudicare l'umiltà del veggente, la sua pazienza e la sua fiducia in Dio. Se egli è poco avanzato, incontrando opposizioni proferirà parole d'irritazione o di scoraggiamento, ma nel caso opposto non si meraviglierà della lentezza divina, ma in una pace perfetta continuerà a sperare che i disegni di Dio si compiano tosto o tardi.

24. — Abbiamo un bell'**esempio** di questa **longanimità** nella B. Giuliana, priora cistercense, del Monte Corniglione, presso Liegi (1192-1258). Essa fu scelta da Dio per fare istituire nella Chiesa la Festa del *Corpus Domini*, e possiamo dire che tutta la sua vita trascorresse nell'aspettare l'ora di Dio, ma senza vederne il successo. Le sue visioni sopra questo soggetto cominciano due anni dopo il suo ingresso al noviziato, quando non aveva che sedici anni (1208). Eppure solamente ventidue anni dopo (1230), ella osa sottomettere la sua proposta ad un gruppo di dotti teologi, che l'approvano. Ma gli avversari si vendicano delle sue riforme, facendo saccheggiare il suo monastero dalla plebaglia. Sedici anni più tardi (1246) il successo

sembra finalmente apparire, perchè l'arcivescovo di Liegi istituisce la festa nella sua diocesi; ma egli muore il medesimo anno, ed una sola chiesa, cioè la collegiata di S. Martino, tien conto del suo mandato. Il monastero è di nuovo saccheggiato, e la Beata calunniata è obbligata di lasciarlo; va errando qua e là durante gli ultimi venti anni della sua vita, e muore a sessantasei anni, dopo aver aspettato inutilmente per cinquant'anni. Tutto sembrava perduto, quando un vecchio arcidiacono di Liegi, che aveva già fatto parte del gruppo di teologi sopra menzionati, divenne papa sotto il nome di Urbano IV. Sei anni dopo la morte della Beata, nella bolla del 1264, egli istituì il *Corpus Domini* in tutta la cristianità, e ne fece comporre l'ufficio da S. Tommaso d'Aquino. Tuttavia non era ancora tutto finito, perchè le guerre che agitarono l'Italia fecero dimenticare per molto tempo questa bolla. Finalmente nel 1316 Giovanni XXII celebrò solennemente la festa. Più di un secolo era trascorso dal principio delle rivelazioni! (Vedi la *Vita*, scritta da Le Pas, Desclée, 1893).

24bis. — Il **B. Grignion di Montfort,** celebre missionario nella Brettagna e nella Vandea, nel secolo XVIII, dimostrò egualmente una fiducia eroica in Dio. Da lungo tempo egli si sapeva destinato a creare due congregazioni, quella delle Figlie della Sapienza per gli ospedali e l'istruzione dei fanciulli poveri, e la Compagnia di Maria, formata di missionari. Ebbene solamente un anno avanti la sua morte potè eseguire queste due fondazioni, e non arrivò a riunire che quattro suore da una parte, e due preti dall'altra con alcuni fratelli. L'opera sembrava dunque fallita, ma il Beato sapeva che l'albero sarebbe cresciuto. Infatti al principio del secolo XX le suore della Sapienza erano in numero di cinquemila con quarantaquattro case.

25. — Non tutte le anime sante, alle quali Dio dà una missione utile alla Chiesa, devono soffrire egualmente il lungo **supplizio dell'aspettativa,** ma esse hanno altre prove.

Come esempio di rapido successo, possiamo citare Suor Caterina Labouré, figlia della Carità. Ella vide coniare nel 1832 la *Medaglia miracolosa*, che le sue visioni le avevano fatto conoscere da due anni solamente (novembre 1830); ed assistè alla sua diffusione per quarantaquattro anni (1876), senza esser conosciuta, come si capisce.

Fu la medesima cosa per Suor Apollina Andriveau, pure figlia della Carità, che ebbe nel 1846 le rivelazioni quanto allo scapolare della Passione, e subito l'anno seguente vide Pio IX istituire questa devozione. La Suora morì quarantasette anni dopo (1894).

26. — 7° La persona ha essa preso le **tre precauzioni** considerate come indispensabili per evitare le illusioni, cioè: *a*) timore di essere ingannata; *b*) essere apertissima con i direttori, e *c*) non desiderare le rivelazioni?

27. — *a*) È chiaro prima di tutto che il credersi **al sicuro dalle illusioni** è una disposizione eccellente per averne. L'anima è allora come una città che non prende nessuna precauzione contro il nemico che la sorveglia.

Maria d'Agreda non pare affatto penetrata da questo timore, ma, tutt'al contrario, ella pretende che non si dubiti delle sue minime rivelazioni. Afferma che Dio le ha detto: « Io non voglio che si considerino tali rivelazioni come opinioni o semplici visioni, ma come *verità certe* » (parte I, n. 10). La Ss. Vergine avrebbe parlato nello stesso senso: « Non vi è *nulla di tuo* in questa storia, e tu non devi attribuirla *più a te che alla penna colla quale la scrivi*. Tu non sei che lo strumento nelle mani del Signore... Se qualcheduno non presta fede a quello che scrivi, egli non offenderà te, ma *oltraggerà* me e le mie parole » (parte III, n. 621. Nella traduzione, n. 619; e *Lettera alle sue religiose*, n. 9). Perciò Suor Maria si crede fermamente al sicuro da ogni errore, e crede che sia peccato il non avere la sua convinzione!

28. — *b*) **L'apertura della coscienza** è necessaria, perchè in materie così difficili non dobbiamo essere giudice e parte. Il demonio distoglie da tal sincerità, giacchè, dice S. Ignazio, teme di vedere i suoi inganni scoperti (*Regole del discernimento*, I, 10), ed ha orrore di un atto simile d'umiltà.

Ci spinge invece ad aprirci senza riflettervi ad amici che non hanno nessun autorità su di noi; e ciò ci permette di non far conto dei loro consigli, qualora non ci piacciano.

All'opposto le anime umili fuggono più che possono la pubblicità.

29. — *c*) **Il desiderio delle rivelazioni** espone pure al pericolo di essere ingannati. Esso fa trovare mille sottigliezze per giustificare le visioni, che si crede avere avuto, ed eccita l'immaginazione ad inventarne delle nuove.

S. Agostino racconta che sua madre, S. Monica, rischiò di cadere per questo nell'illusione. Adoperandosi essa infatti per convertirlo e

farlo ammogliare, desiderava che una rivelazione le svelasse la riuscita delle sue pratiche. Ma ne derivarono false visioni ; per buona fortuna ella ne aveva avute anteriormente alcune vere, e si accorse perciò che queste differivano dalle altre per « non so qual gusto, difficile a spiegarsi », e potè rigettare tali vane apparenze (*Confessioni*, l. VI, c. XIII).

30. — Consegue da ciò che una rivelazione generalmente deve essere considerata come sospetta, se è stata desiderata. Dico: generalmente ; perchè in qualche caso eccezionale può darsi che simile desiderio sia stato ispirato dallo Spirito Santo, e riconosciuto chiaramente come tale.

31. — Si riguarda come segno sfavorevole a **Maria d'Agreda** il suo desiderio di conoscere per rivelazione gli avvenimenti che racconta. Spesso si tratta anche, dice il cardinal Gotti, di questioni « di pura curiosità, affatto inutili alla perfezione » (2ª *censura* presentata a Clemente XII; citata da Monsignor Chaillot). Se ne trovano esempi nella *Città mistica*, parte I, n. 4, 33, 52 (nei quali ella si preoccupa di una questione scolastica: l'ordine dei decreti divini), 73, 242, 353 (dove voleva sapere se nella sua infanzia Maria avesse fame, come ella domandasse i propri alimenti, se fosse fasciata, se piangesse e se fosse trattata come una persona grande!); parte II, n. 298, 647.

Lungi dal rimproverare la suora, i suoi confessori le comandavano qualche volta queste domande indiscrete: parte II, n. 138 (essi vogliono sapere se la cronologia del martirologio romano è esatta); 477 (vogliono conoscere alcune particolarità della nascita di Gesù Cristo); 211 (si vuol sapere il luogo ov'era posta la casa di S. Elisabetta).

§ 3. — Nove specie d'informazioni da procurarsi sopra la rivelazione considerata in se stessa, o nelle circostanze che l'hanno accompagnata.

32. — 1° Vi è un testo assolutamente **autentico?** Non sono state *corrette* alcune espressioni, come inesatte ed oscure, od anche non sono stati soppressi certi passi? Questo si potrebbe ammettere, se non si dovesse cercare che l'edificazione pubblica, ma la cosa è differente rispetto al giudizio da darsi, perchè ciò priva di dati importantissimi.

Invece di togliere, non è stato invece *aggiunto* nulla alla rivelazione? Per esempio, per dar credito ad alcune dottrine? Sarebbe una falsificazione.

33. — 2° La rivelazione si accorda pienamente coi dogmi e gl'insegnamenti della Chiesa, ed anche con le informazioni certe della storia e delle scienze?

Basta che per rispetto al dogma un solo punto certo sia contradetto , come è avvenuto più volte nelle comunicazioni fatte agli spiritisti, per poter affermare che colui che parla non è un inviato di Dio.

Al contrario, se una rivelazione non contiene alcun errore, non possiamo trarre da questo alcuna conclusione. Poichè lo spirito umano può contenersi prudente dentro i limiti delle verità ricevute ; come anche il demonio può contenersi per qualche tempo, e darsi l'aria così di verità siccome di santità, affine d'ispirar fiducia, ed imitando i giuocatori che vogliono gabbare, e che cominciano dal far guadagnare i loro compagni di giuoco, e finiscono poi col far perder loro dieci volte di più. Alcune concessioni fatte alla verità non gli costan care, pur di riuscire ad insinuare un errore. Perciò nelle rivelazioni degli spiritisti si trovano talvolta alcune pagine esatte e (sebbene più raramente) di alti concetti , nelle quali però sarà negato un dogma. E se questo tranello riesce, il demonio andrà più oltre ed insegnerà altri errori.

34. — 3° La rivelazione non racchiuderebbe forse qualche insegnamento, o non sarebbe forse accompagnata da qualche azione contraria alla decenza ed ai **buoni costumi?**

In qualunque visione divina la convenienza ha sempre il primo luogo nel contegno, nei gesti e nelle parole (c. XX, **38**).

Non si potrebbe credere a quali aberrazioni siano giunte certe persone male equilibrate , per aver ignorato questa regola , ed in qual modo sciocco esse abbiano inteso la familiarità con nostro Signore.

Se, per esempio, come è accaduto, un'apparizione, che si presenti quasi fosse quella di Cristo , si faccia vedere senz' abiti o senza l'equivalente , possiamo affermare senz'altro che essa non è divina. Sopra questo soggetto vedi S. Bonaventura (*Del progresso dei religiosi*, lib. II, c. LXXVI, *alias* LXXV). Per più forte ragione è indubitabile l'azione del demonio allorchè vi siano parole od azioni

che offendano apertamente la castità, poichè i comandamenti di Dio son rivolti a tutti; e non solo Dio non ne dispensa veruno sotto pretesto d'amicizia, ma all'opposto le sue visite hanno lo scopo di allontanarci sempre più dalla vita dei sensi.

35. — Alcuni autori, come Schram (antica edizione, n. 549; edizione del 1848, n. 559), considerano come sospetta la **conoscenza** soprannaturale dei **vizi** e dei peccati altrui, perchè per essa si è esposti a mancare di carità, ed a mostrare disprezzo o avversione per certe persone. Ma il giudizio da darsi dipende dalle circostanze.

Ed infatti S. Giovanni della Croce dice che, secondo i casi, dobbiamo attribuire questa conoscenza dei vizi ora a Dio ed ora al demonio. « Iddio mostra qualche volta alle anime sante le necessità del prossimo per eccitarle *a rimediarvi e a piegare il cielo in suo favore.* »

Quest'utilità è un segno favorevole e si vede apparire chiaramente nei santi, abbastanza numerosi, che avevano la conoscenza del segreto dei cuori, per mezzo della quale essi aiutavano le anime a riformarsi. San Giuseppe da Copertino, S. Caterina da Siena, santa Maria Maddalena de' Pazzi godevano di tal favore tanto abitualmente, che spesso uno non osava avvicinarli senza aver prima purificato la propria coscienza (Scaramelli, *Del discernimento*, n. 28). S. Brigida vide la dannazione di parecchie persone e ne traeva una lezione per altre.

D'altra parte, dice ancora S. Giovanni della Croce che: « uno dei tranelli dello spirito maligno è di divulgare i peccati altrui, la perversità dei cuori e la coscienza delle anime colpevoli con altrettanta falsità che luce apparente. *Il suo scopo è di diffamare* » (*Salita*, l. II, c. XXVI).

36. — La conoscenza dei peccati altrui è spesso anche un'illusione dell'immaginazione. Ho conosciuto due donne veggenti perseguitate così dall' idea fissa dei cattivi costumi dei **conventi** e del **clero,** che si compiacevano di parlarne per spingere, dicevano esse, ad una riparazione. Una almeno di esse ha fatto cattiva riuscita. Per stabilire la verità dei fatti esse non avevano altre prove da portare che le loro rivelazioni, le quali si spiegavano sufficientemente col bisogno che ha la nostra disgraziata natura di occuparsi di cose sconvenienti. Ed a cagione del traviamento della pietà,

queste immaginazioni deliranti arrivavano a cedere alla loro mania nativa.

Alla metà del secolo XIX un'altra veggente chiamata Cànzianilla si acquistò la fiducia di un pio vescovo, tanto che questi giunse a pubblicare ufficialmente il testo della rivelazione, che era una pittura orribile dei costumi dei sacerdoti della sua diocesi. Ma dovè dare le sue dimissioni; e così Satana aveva ottenuto lo scopo che cercava.

È vero che nelle sue *Rivelazioni* S. Caterina da Siena parla apertamente dei vizi del clero e con gran vivacità, ma allora era il tempo turbolento del Gran Scisma, e si trattava di vizi certi e che nessuno ignorava.

Il *Segreto di Melania* della Salette è considerato da alcune persone come modificato dàll'immaginazione della veggente. Ed una delle ragioni sulle quali si appoggiano, è che il testo contiene accuse durissime e senza alcuna mitigazione sopra i costumi del clero e delle comunità dal 1846 al 1865, mentre la storia parla ben altrimenti e nota piuttosto un periodo di fervore e di zelo apostolico. Era desso il tempo di Pio IX, di Don Bosco, del Curato d'Ars, ecc... e della diffusione dell'insegnamento cristiano in Francia.

37. — 4° Questi insegnamenti sono essi **utili** sotto il rispetto della salute eterna? Possiamo esser sicuri che le rivelazioni non sono divine, quando hanno semplicemente lo scopo di far conoscere cose volgari, che non hanno alcuna utilità per il bene delle anime, perchè Dio non si scomoda per soddisfare la curiosità.

Le rivelazioni sono come i miracoli e neppur esse hanno luogo senza un motivo gravissimo, essendo l'opera non solamente della potenza di Dio, ma anche della sua sapienza.

38. — Si vede, per conseguenza, quello che convenga pensare di certe profetesse attuali che pretendono di parlare in nome di qualche spirito celeste, e che danno a tutte le ore e al primo che venga le **informazioni** che si domandan loro, sopra le nascite, i matrimoni, i processi, le malattie, la riuscita degli avvenimenti politici, ecc... Non ostante l'apparato scenico religioso, esse sono semplici indovine di buona ventura, nè manca loro che il giuoco di carte tradizionale e la posatura del caffè. Dio non si abbassa a mettere su un ufficio di consultazioni.

I clienti (sebbene imbevuti di scetticismo) vi prestano fede, perchè le veggenti danno qualche volta nel segno nelle loro predi-

zioni, senza che il demonio venga ad aiutarle, e senza ch'esse abbiano neppure il dono di extra-lucidità. Esse conoscono infatti il loro mestiere; hanno bastante sagacia per indovinare da deboli indizi quello che debbano dire, o come debbano correggere quello che hanno detto. Possono anche riuscire a caso, cioè non rispondendo che sì o no, giacchè quando si giuoca a testa o corona, vi è tanta probabilità per testa che per corona. Può esser dunque che a questo giuoco esse indovinino giusto, in media cinque volte su dieci; e i balordi dimenticano i cinque casi sbagliati, e ricordano solo gl'indovinati proclamando che lo spirito di profezia è ben provato.

39. — Nelle riunioni **spiritiche,** spessissimo gli spiriti non si occupano che di **futilità;** anzi si abbassano fino a rispondere a questioni oziose, od a procurare semplici giuochi di società: spostano mobili, fanno vibrare gli strumenti di musica, portano dal di fuori oggetti minuti. I mediums vi divertiranno in tal modo tutta la serata, come farebbero alla fiera i prestigiatori. Gli spiriti che abbiano a cuore la nostra eternità, consentirebbero a favorire simili fanciullaggini? Come siamo lontani dall'ufficio utile che la teologia attribuisce all'angelo custode!

Queste puerilità divengono ancor più spiacevoli quando gli spiriti pretendono di esser parenti defunti o grandi filosofi, giacchè, se vogliono parlare seriamente, è solo per dettar chiacchierate di una goffaggine desolante. Ecco i grandi pensieri che occupano questi spiriti immersi nella luce d'oltre tomba!

Quando questi mal creduti defunti sono stati sulla terra grandi sapienti, si nota che il loro spirito si è singolarmente indebolito nella loro nuova vita; non stanno più a giorno di nulla. È indubitato che le comunicazioni spiritiche non hanno fatto progredire di un solo passo la scienza; nessun punto oscuro della storia è stato illuminato, nessun problema di matematica risolto, nessuna formola di chimica o teoria di fisica svelata.

Una volta tuttavia Aksakof ed altri spiritisti hanno creduto d'incontrare un'eccezione; gli spiriti avrebbero spiegato un fenomeno che aveva resistito alla sagacità dei dotti. Si trattava del movimento retrogrado dei satelliti del pianeta Urano; ma un astronomo, Flammarion, ha voluto approfondire quest'asserzione, ed ha provato che la spiegazione degli spiriti era assolutamente falsa (*Les Forces naturelles inconnues*, c. III).

40. — Una rivelazione è ugualmente sospetta quando ha soltanto lo scopo di troncare una **questione disputata** di teologia, di storia, di astronomia, ecc. Poichè Dio lascia queste discussioni allo spirito umano, non avendone noi alcun bisogno per santificarci. Persuadiamoci che la salvezza eterna è la sola cosa che abbia importanza dinanzi a Dio; per il resto, dice S. Giovanni della Croce, « la sua intenzione è che gli uomini ricorrano a mezzi umani » (*Salita*, lib. II, c. XXII).

41. — La rivelazione è pure sospetta se, per quanto buonissima dal punto di vista spirituale, è **banale,** trovandosi in tutti i libri ascetici, perchè Dio non impiegherebbe mezzi così grandi per un esito così piccolo. È piuttosto probabile allora che il veggente ripeta, senza accorgersene, quello che ha imparato nelle sue letture; oppure che il demonio voglia divertirlo con cose inutili fino al giorno in cui, avendolo reso fiducioso, potrà divenire più audace.

42. — Se le **rivelazioni** o visioni sono **molto numerose,** tal circostanza *presa separatamente* non costituisce un segno sfavorevole.

Infatti non possiamo portare a priori, per l'opinione contraria, nessun motivo solido; e si dovrebbe oltracciò condannare una quantità di santi che hanno avuto rivelazioni con prodigiosa abbondanza. Esempi: S. Brigida, S. Gertrude, S. Francesca Romana, S. Caterina da Siena, la Beata Margherita Maria, la Ven. Agnese da Langeac, la Ven. Marina d'Escobar, S. Ignazio, ecc... Parecchi hanno lasciato volumi enormi, eppure non tutto è stato scritto. Gli avversari di queste rivelazioni non hanno mai pensato a rimproverar loro tale abbondanza, e gli apologisti non hanno supposto che se ne potesse trarre un'obiezione.

Si cita, è vero, una lettera di S. Francesco di Sales (Edizione Migne, t. V, col. 1448), che sembra condannare una suora, perchè aveva molte visioni, ma il contesto dimostra che il Santo non considerava questa circostanza di per sè; ma vi è detto che quelle rivelazioni non avevano nessuna utilità, ed erano vere chiacchiere.

43. — Da ciò si vede il **partito che possiamo trarre** *indirettamente* dalle visioni numerose. Generalmente si riesce a vedere con evidenza se esse servano a qualche cosa, mentre per una visione presa separatamente potrebbe esservi dubbio.

Se le rivelazioni sono lunghe o numerose, e non contengono nulla di falso, di disonesto, di futile, si può concludere con probabilità che esse non vengono dal demonio, giacchè altrimenti questi

fallirebbe il suo scopo. E non è possibile che egli si nasconda sempre, come nota il Samaniégo (*Prologo* alle *Opere* di Maria d'Agreda, n. 26).

44. — 5° Se si esaminano tutte le **circostanze particolari** che accompagnano la visione, il contegno, i gesti, le parole, ecc., vi si trovano la **dignità** e la **serietà** che convengono alla Maestà divina? O al contrario vi si vedono forse bizzarrie, modi grotteschi, convulsioni, una noncuranza indegna anche di una persona semplicemente ragionevole e ben educata?

a) Questo soltanto sarebbe bastato per dare un giudizio dei fatti straordinari, che verso la metà del secolo XVIII succedevano nel cimitero di S. Medardo, alla tomba del diacono Paris. I discorsi tenuti per ispirati erano stravaganti ed accompagnati da contorsioni e convulsioni; le bastonate che si facevano dare, senza soffrirne, erano stimate come miracoli, ma non erano altro che opere insensate, che non avevano alcuna utilità. Non parlo poi delle azioni contrarie alla buona morale, che si frammischiavano a queste scene ributtanti. Eppure molti giansenisti vi vedevano una manifestazione di Dio in favore della loro dottrina.

b) Nelle comunicazioni fatte presso gli spiritisti molto spesso troviamo un modo di parlare triviale, che ci offenderebbe in buona compagnia. Grandi personaggi storici parlano come se fossero della plebaglia; e, se l'adunanza vi acconsenta, discendono fino all'oscenità.

Alcuni spiritisti, turbati per questi fatti, pur si ostinano a non voler per ciò riconoscere l'esistenza del demonio (1); ed invece preferiscono credere, che le anime dei morti portino con sè nell'altro mondo i loro vizi, e che perciò le risposte urtanti sono date dai defunti, rimasti come in vita mentitori, o libertini, o frivoli, o truffatori.

c) Nei paesi protestanti si preparano di tanto in tanto alcune riunioni che si chiamano « risvegli ». La folla vi piange i suoi peccati, ma con un' esagerazione bizzarra ed una specie d'ebbrezza. In questo vi è, riconosciamolo, un principio eccellente, perchè contiene sentimenti molto vivi d'amor di Dio e di pentimento, ma vi si mischia

(1) Gli spiritisti pongono come principio che gli spiriti, che loro parlano, sono unicamente le anime dei morti, o, com'essi dicono, dei *disincarnati*. Per affermar poi che un tale spirito è quello di uno dei loro parenti od amici, hanno una prova sola, che cioè lo spirito manifesti loro un segreto conosciuto solamente dal morto e da essi. Ma si risponde loro che questa ragione non basta. Essi infatti ammettono che, durante la nostra vita, noi siamo circondati da spiriti, che conoscono tutti i nostri segreti, dunque uno di essi può rappresentare la parte del parente defunto ed ingannarci.

insieme un altro elemento che non ha nulla di divino, cioè un eccitamento nevropatico che è contagioso. Qualche volta vi si parlano imitazioni di lingue straniere, le quali, a vero dire, non consistono che in una sequela di suoni che in se stessi non hanno alcun significato (vedi il capitolo XXXII, § **1**).

45. — Quando gli angeli od i santi prendono un corpo apparente per manifestarsi, giammai questo corpo presenta **membra difformi** od aspetto bestiale, che sarebbe indegno di essi. Le forme di animali non si sono riscontrate che in un caso molto differente, cioè nelle visioni simboliche, come quella dei quattro animali d'Ezechiele e di S. Giovanni, delle quali sono state date spiegazioni allegoriche molto ragionevoli.

Al contrario il demonio, quando apparisce a coloro che l'invocano, si compiace di prendere forme ripugnanti, e mischia le forme dell'uomo con quelle dei più vili animali. Il Suarez considera come provato « dalle confessioni degli stregoni » che Satana non si mostra mai loro sotto una forma interamente umana, ma lascia almeno vedere qualche parte mostruosa, come per es. i piedi (*De angelis*, l. IV, c. XXXV, n. 5).

Qualche volta è stato travisato il pensiero del Suarez, come se egli estendesse questa proposizione a tutte le apparizioni del demonio, comprese quelle che Satana vuol far passare per divine; ma il Suarez non dice una parola che enunci questa dottrina, che non si accorderebbe coi fatti.

Come osservano De la Reguera (*Theol. myst.*, t. II, pag. 666, n. 534) e Schram (edizione primitiva, n. 507; edizione del 1848, n. 517), se la deformità della visione fosse visibile, l'inganno sarebbe immediatamente sventato, ed il demonio mostrerebbe una goffaggine puerile; se fosse invisibile, nascosta da vesti o da nuvole, il demonio sarebbe poco accorto nel prendersi così una cura inutile, fabbricando delle membra che non devono esser vedute, mentre d'altra parte noi non avremmo alcuna prova sperimentale che egli lo fa.

46. — Molti autori hanno ripetuto, senza alcuna discussione, una affermazione di due scrittori del secolo XVII (i PP. Thyrœus, 1600, e Del Rio, 1600). Secondo essi, il diavolo non avrebbe mai il permesso di prendere nelle apparizioni la forma di **colomba** o di **agnello**, perchè queste forme sono simboli dello Spirito Santo e del Cristo (Schram, *ibid.*).

Ma questa doppia asserzione è smentita dai fatti, come si vede nella vita di S. Francesca Romana, giacchè un giorno i demoni si presentarono ad essa sotto la forma di sei belle colombe. La Santa se ne accorse, ed essi si cambiarono in corvi, che cercarono di farle del male (1) (Bolland., 9 marzo; 1ª *Vita*, l. III, n. 37).

Ciò riguardo alle colombe; ma sono apparsi anche gli agnelli. Un giorno infatti il demonio prese la forma di un agnello che si accovacciò dolcemente ai piedi della Santa, ma essa lo riconobbe ed allora questo si cambiò in lupo furioso (*ibid.*, n. 23). Un'altra volta sette demoni presero l'aspetto di bianche pecorelle dall'aria carezzevole, e le dichiararono di simbolizzare i sette doni dello Spirito Santo. Ella li riconobbe anche questa volta, ed essi si cambiarono in lupi che tentarono assalirla (*ibid.*, n. 33).

Altro esempio: La celebre Maddalena della Croce, che faceva miracoli per opera del demonio (c. XXI, **36**), ebbe in pubblico un'apparizione di quello sotto forma di colomba; ed ella pretese che fosse lo Spirito Santo (Gœrres, l. VIII, c. XI).

Ma di più, se il demonio avesse la proibizione di simulare questi simboli, gli sarebbe interdetto a fortiori di rappresentare Gesù Cristo medesimo, come qualche volta ha fatto. Se adunque egli non si serve di queste figure o se lo fa raramente, ci è permesso di attribuirlo ad una ragione molto più semplice, perchè, cioè, per tentar di gettare nell' illusione, bisogna prendere mezzi veramente potenti, quale sarebbe la rappresentazione di un santo, verso il quale il veggente si sentirà immediatamente trascinato da un movimento di devozione. Ma la vista d'un animale simbolico produce al contrario un' impressione d' incertezza, e lascia il tempo di riflettere e di domandarsi qual frutto possiamo trarre da questa visione.

Ricorrendo dunque raramente a questi simboli, Satana si mostra pratico: ecco tutto.

Se si arrischiò ad usare questa mediocre maniera con S. Francesca, lo fece perchè aveva una ragione speciale. La Santa vedeva spesso nelle sue visioni colombe od agnelli simbolici; vi era dunque motivo di sperare che ella si fiderebbe dell'analogia, ed accetterebbe per abitudine.

(1) Invece della parola *corvi*, che è nel testo italiano, i Bollandisti dicono: *cervi*, ma è un errore di stampa; e fu messo un *e* per un *o*, *cervorum* per *corvorum* (quest' osservazione è di Don Rabory, scrittore di una *Vita* della Santa).

In quello che è stato detto, si tratta di *apparizioni* del demonio che voleva produrre un'illusione; ma vi è un altro caso molto differente, e che si dimentica di distinguere dal precedente: quello cioè del demonio che *parla* durante gli esorcismi. Talvolta prende allora il nome di un animale simbolizzante un vizio (vedi c. XXIV, **63**). Ora egli ha spesso affermato che Dio non gli permette di applicare a questo vile uso i simboli adoperati dalla Chiesa per la cose sante; ed ha dichiarato di non poter prendere i nomi di colomba, di agnello, nè di pesce (simbolo di Cristo nelle catacombe, a motivo della parola greca *ichthus*).

47. -- Lo Scaramelli pare mostrarsi **troppo severo** nel caso seguente. Una persona, cui si attribuivano frequenti visioni di Gesù Bambino, credè riceverne una il Venerdì Santo, nel tempo di una predica sopra la Passione. Quest'autore trova sconveniente che in tal giorno ed in tal momento si applichino i propri pensieri all'infanzia del Salvatore, e conclude esser stata questa un'illusione (*Trattato del discernimento*, n. 87).

Ma questo ragionamento è troppo spinto, perchè viene ad ammettere conseguentemente che se un giorno di festa e durante una predica, una consolazione spirituale che è loro estranea s'impadronisce del nostro spirito, bisogna respingerla. Ora, non vi è nessun obbligo di far questo; ed oltre a ciò il pensiero di uno dei misteri della vita di nostro Signore può far luce sugli altri.

Quest'autore aggiunge che dopo « furono trovate altre ragioni » per stabilire che le visioni di tale persona erano false. — E sia pure; ma la ragione precedente era senza valore.

48. — 6° Quali **sentimenti di pace** o, al contrario, di **turbamento** questa persona ha provato durante la rivelazione od in conseguenza?

S. Ignazio, come S. Caterina da Siena (*Dialog.*, c. LXXI), dà una grande importanza a questo mezzo di discernimento.

Quando si tratta d'ispirazioni abituali, può darsi che tali sentimenti siano appena conosciuti, ma è difficile che sia così nel caso di un'azione talmente straordinaria, quale sarebbe una rivelazione o visione, eccetto che tuttavia essa provenga non da uno spirito estraneo, ma dalla nostra propria attività.

49. — Ecco la **regola** che possiamo stabilire: *Nelle persone di buona volontà* (non dobbiamo parlare che di quelle) **l'azione dello**

spirito buono (Dio, od uno de' suoi angeli) *ha per carattere di dare la pace, la gioia, la sicurezza, il coraggio, salvo forse nel primo momento.*

Notiamo quest'ultima restrizione. Nel primo momento possiamo risentire non solamente lo stupore, ma il turbamento, l'inquietudine ed anche lo spavento; solamente un maggiore esame riconduce la pace. In tal modo appunto la Santissima Vergine fu un istante turbata dal saluto dell'angelo Gabriele (*Luca*, I, 29), ma la calma tornò subito, e Maria ascoltò il messaggio. La Sacra Scrittura indica un turbamento, ma passeggero, in Abramo, in una delle sue visioni (*Gen.*, c. XV, 12); in san Zaccaria, quando l'angelo Gabriele gli annunziò che sarebbe stato padre di S. Giovanni Battista (*Luca*, I, 12); nei pastori di Bethlehem, allorchè gli angeli li avvertirono della nascita del Salvatore (*Luca*, II, 10); nelle sante donne quando arrivarono alla tomba sorvegliata da un angelo (*Marco*, XVI, 6, 8); negli apostoli, in mezzo dei quali appariva Gesù risuscitato, che li rassicurava con queste parole: La pace sia con voi (*Giovanni*, XX, 19, 26).

Il turbamento al principio può ancora provenire dalla sensualità o dall'orgoglio che si ribellano per un sacrifizio che è loro chiesto; ma allora esso non tocca che la parte inferiore dell'anima.

Quando dà in tal modo la pace, lo spirito buono non opera solamente sopra la volontà, spingendola dolcemente al bene, ma anche sopra l'intelligenza, sicchè l'idea ci pare naturale, savia, conforme a quello che Dio deve aspettare da noi. Sia rispetto alla luce, sia rispetto all'impulso, Dio s'impadronisce dell'anima senz'urto. Sant'Ignazio dipinge rapidamente questa maniera d'operare, dicendo che lo spirito buono entra « soavemente nell'anima come una goccia d'acqua in una spugna » (*Regole pel discern.*, II, 7).

50. — L'azione del demonio produce effetti diametralmente opposti: *quando egli opera sopra persone di buona volontà produce, salvo forse nel primo istante, il turbamento, la tristezza, lo scoraggiamento, l'agitazione, le tenebre.* Santa Teresa aggiunge che spesso si sperimentano questi sentimenti senza arrivare a scoprirne il perchè (*Vita*, vedi tutto il capitolo XXV).

Nel primo momento possiamo sentire gioia; ma se ne esaminiamo la vera causa, si vedrà che essa proviene dal demonio che ci suggerisce qualche idea che lusinga le nostre passioni e le nostre inclinazioni terrestri, cioè il desiderio degli onori o dei piaceri sensibili.

Ma finalmente la sua luce è, come il bagliore degli uragani, insufficiente, agitata, interrotta da tenebre; il suo impulso è snervante, spesso contradittorio, e termina col disgusto e collo scoraggiamento. Quest'azione, dice S. Ignazio, « è la goccia d'acqua che cade rumorosamente sulla pietra » (*ibid.*). Insomma l'ispirazione di Satana trova una resistenza misteriosa nell'anima di buona volontà.

S. Teresa, come san Giovanni della Croce, designa spesso il carattere dell'azione infernale (1). La Santa lo spiega così: « Questa afflizione mischiata al turbamento non avviene forse perchè uno spirito ne sente un altro ? » (*Vita*, c. XXV).

51. — Da ciò che precede sembrerebbe che il carattere derivato dall'effetto di pace o di turbamento, dia un mezzo certo di discernere le vere rivelazioni dalle false, quando l'uno di questi sentimenti è ben rilevato, poichè ciascuno dei due spiriti contrari opera in maniera costante e contraria.

Quando vi sono simili condizioni di chiarezza, avremmo veramente una certezza morale, se non bisognasse tener conto che dello spirito divino o dello spirito diabolico. Ma vi è di più una terza azione, cioè quella del **nostro proprio spirito.** Per esempio, succederà frequentemente che la rivelazione sopravvenga durante un profondo raccoglimento, ed allora questo stato d'unione avrà il carattere dell'influenza divina, la pace. Questa pace potrà benissimo non esser turbata dall'attività naturale del nostro spirito, se questi simuli per caso parole soprannaturali; perchè il sentimento di pace non proviene da questo, e per conseguenza non basta *per se stesso* a provare che queste parole sono divine, ma ne dà solo una probabilità (2).

---

(1) Parlando delle visioni intellettuali di nostro Signore: « Il sentimento (di questa presenza) è così delicato, che non sappiamo come esprimerlo..... I felici *effetti*, che egli produce nell'anima, non potrebbero venire dalla malinconia. La *pace*, di cui l'anima gode, è così profonda, il suo desiderio di piacere a Dio è così costante, ed il suo disprezzo di tutto ciò che non conduce a lui è così assoluto, che il demonio non potrebbe essere l'autore di beni tanto grandi..... Questo favore del divin Maestro mette nell'anima una grande confusione ed una *grande umiltà*, mentre, se fosse opera del demonio, *si sperimenterebbero gli effetti contrari*... Se poi questo sentimento della presenza di nostro Signore venisse dall'immaginazione, non durerebbe tanto tempo; e se venisse dal demonio, non lascerebbe l'anima in una *sì gran pace* Questo nemico della salvezza *non può, nè vuole* procurarci un sì gran vantaggio..... Inoltre questa grand'unione dell'anima con Dio, quest'applicazione a pensare continuamente a Dio le cagionerebbe un tal dispetto, che se egli avesse tentato d'ingannarla con ciò, non lo ripeterebbe spesso » (*Castello*, 6, c. VIII).

(2) Suarez: « Questo segno è un'ottima congettura, ma non arriva fino ad essere infallibile » (*De relig.*, tr. X, lib. IX, c. X, n. 37).

Inoltre in pratica possiamo temere che la persona si faccia qualche illusione quanto alla forza e alla persistenza del sentimento di gioia tranquilla che essa ha sentito, giacchè: 1° l'osservazione del suo interno è stata sufficientemente esatta e piena? 2° non aveva essa il desiderio segreto di ottenere da Dio tal consiglio, o tal risposta? Ciò che ha sentito sarebbe allora la gioia puramente naturale di vedere approvate le sue idee.

52. — Dio, volendo punire un sentimento di presunzione che **S. Caterina da Bologna** (clarissa) aveva avuto al principio della sua vita religiosa, permise che durante qualche tempo non distinguesse l'azione diabolica, nonostante il turbamento che l'accompagnava. Sentendosi favorita da grazie grandi, aveva detto audacemente al demonio: « Sappi che tu non potrai mandarmi nessuna tentazione senza che io me ne accorga ». Per questa sfida imprudente essa ebbe per cinque anni false apparizioni di nostro Signore e della Ss. Vergine, da cui riceveva rimproveri per la mancanza di abnegazione e di obbedienza alla propria superiora, ma senza arrivare a capire che cosa si esigesse da lei. Avendo poi violente tentazioni contro queste due virtù, essa le prendeva per peccati. Tutto ciò la gettava nell'angoscia, ed al tempo stesso si sentiva caduta in una terribile aridità. Fu salvata dalla disperazione soltanto dall'apertura della propria coscienza alla sua superiora; Dio alla fine la illuminò pienamente intorno a questa tentazione (Bolland., 9 marzo, 2ª *Vita*, n. 10 e seg.).

53. — 7° Succede spessissimo che la rivelazione spinga ad una impresa determinata, come, per esempio, a stabilire una nuova devozione, a fondare una nuova congregazione religiosa od una pia associazione, a riformare le costituzioni di un'altra, a correggere il rilassamento di un certo gruppo di persone, a fabbricare un santuario, a stabilire un' opera per la quale non abbiamo sufficienti averi, a predicare una vita spirituale raffinata, che si reputa riservata da Dio per la nostra età (meno grossolana, si aggiunge, delle precedenti), ecc...

In questo caso, bisogna esaminare se l'opera è: *a) buona* in sè e conforme allo spirito della Chiesa; *b) utile* e di un'utilità che corrisponda ad un mezzo tanto eccezionale qual è una rivelazione; *c) opportuna*, se risponde ad un nuovo bisogno; *d)* se essa non nuoce ad alcun'opera analoga, che sarebbe meglio di sostenere. (Per il resto della condotta pratica vedi il capitolo XXIII.)

54. — Amort dice che le rivelazioni delle donne sono probabilmente false quando per mezzo di queste vogliono **dirigere gli ecclesiastici** ed i **principi,** ed insegnar loro con aria autorevole, giacchè quest'ufficio non è quello che le donne devono avere nella Chiesa, almeno in modo continuato (*Sommario delle regole*, § 3, regola 30). Egli cita quale esempio di prudenza quello del Ven. Luigi da Ponte nel dirigere la Ven. Marina d'Escobar, quando approvò l'insieme delle sue rivelazioni, delle quali è stato in seguito l'editore, ma non volle mai prestar fede a quelle che ella credeva ricevere dal suo angelo custode, e che le indicavano alcuni consigli da trasmettersi al re rispetto alla condotta della sua corte (parte I, c. VIII, reg. 24).

55. — **Maria d'Agreda** al contrario mantenne per venti anni una corrispondenza con Filippo IV di Spagna. Il re divideva in due colonne ciascun foglio delle sue lettere e non scriveva che sulla prima, e la suora rispondeva sull'altra. Germond de Lavigne ha pubblicato la traduzione francese di quaranta di queste doppie lettere; esse sono banali e contengono consigli generali, che tutti potrebbero dare. È strano poi che questa suora tanto abituata alle rivelazioni, non ne abbia ricevuta alcuna quanto ai costumi sregolati del re e quanto alla sua colpevole noncuranza degli affari, dei quali era responsabile. Eppure ella si trovava in una condizione da poter esercitare sopra il suo corrispondente un'influenza grandissima. Molte lettere si riducono alla vaga dichiarazione che ella s'interessava delle molestie, che il principe le partecipava. Nella Spagna sono state pubblicate altre 614 lettere.

56. — 8° Le rivelazioni sono state sottoposte alla prova del **tempo** e della **discussione?**

Senza questa condizione i giudizi favorevoli, che possono esser stati dati, non presentano cautele sufficienti. Amort crede che, salvo casi eccezionali, nessuna rivelazione può essere considerata come certa avanti la morte della persona favorita (parte I, c. IV).

Per lo meno quando le rivelazioni formano *una serie* che abbia uno scopo determinato, come la istituzione di un pellegrinaggio, bisogna lasciare che gli avvenimenti si svolgano, ed aspettare, per dare un giudizio, che la visione abbia mostrato la serie già compita.

Se in questo lungo periodo di aspettazione la rivelazione resiste agli attacchi, vi è gran probabilità che essa sia vera.

57. — 9° Se la rivelazione ha avuto per iscopo d'istituire una nuova

devozione, gli avvenimenti susseguenti hanno dimostrato chiaramente che Dio favoriva quest'opera in modo speciale? Per esempio ha essa prodotto da ogni lato **grandi frutti** di grazia? I Sommi Pontefici ed i vescovi ne hanno favorito i progressi?

Questo carattere si ritrova in alto grado nello scapolare della Madonna del Carmine, nella devozione al Sacro Cuore e nella Medaglia miracolosa.

§ 4. — Conclusioni che possiamo trarre dalle informazioni precedenti.

58. — Enumerando le informazioni da prendersi, abbiamo visto che un certo numero di caratteri appartengono di preferenza, gli uni alle vere rivelazioni e visioni, gli altri alle false.

Quando si tratta di provare che l'opera viene dal demonio, uno solo di questi segni qualche volta è talmente chiaro che non lascia luogo a dubbio. Ma non è lo stesso quando si tratta di stabilire se quest'opera venga da Dio unicamente, poichè abbiamo visto che *nessun carattere* **preso da sè** *conduce alla certezza.*

Il problema sarà dunque insolubile, se un miracolo non venga a confermare la rivelazione? Bisognerà sempre rassegnarsi ad avere soltanto una debole probabilità? In una parola, le condizioni, considerate come necessarie, non saranno mai sufficienti? Ecco la risposta.

59. — **Principio.** *Dato che si voglia giudicare della verità di una o più rivelazioni, per lo meno in quanto alla sostanza, se le condizioni considerate comunemente come* NECESSARIE *si sono tutte verificate, ed in modo indubitabile, possiamo considerare come probabilissimo, e qualche volta anche come moralmente certo, che queste condizioni sono* SUFFICIENTI. — La sicurezza è tanto più forte quanto più appariscenti sono i caratteri.

60. — Per stabilire questa proposizione, possiamo portare in primo luogo un **argomento d'autorità.** Gersone, che ha studiato in modo speciale tali questioni, formula il principio in modo equivalente:

« Possiamo, egli dice, essere ingannati se non si consulta che un solo segno od un piccolo numero di segni; è necessario perciò di raggrupparne molti insieme (*plura in unum conglobentur*) » (*De probatione spirituum*, consid. 6). Schram aggiunge: « Più questi segni favorevoli saranno numerosi, e maggior sicurezza avremo. Da questa riunione (*ex horum signorum collatione*) trarremo prudentemente, secondo i casi, od una *certezza* più o meno stretta, od una *probabilità* forte, mediocre o debole, od una *congettura* favorevole, od al contrario un'incertezza che farà sospendere il giudizio » (antica edizione n. 572; edizione del 1848, n. 582).

Amort (parte I, c. VI, regola 22) adotta questo modo di giudicare.

Si può dire che, sebbene il principio sopracitato non sia stato enunciato dalla maggior parte degli autori, tuttavia la pratica universale, in ogni tempo ed in ogni luogo, l'ha supposto implicitamente. Vediamo infatti che tutti gli autori, quando devono discutere il valore di una rivelazione, si contentano di passare in rassegna più caratteri che, presi ciascuno da sè, non bastano a provare che tale rivelazione sia divina. E se questi segni sono favorevoli, si credono in diritto di concludere che essa è veramente tale, senz'altre spiegazioni. Ammettono dunque implicitamente, che, colla loro riunione, questi caratteri necessari divengono sufficienti.

61. — **Argomenti di ragione.** 1° Non è stato mai possibile formulare altro principio, tranne il suindicato, per stabilire che una rivelazione è probabilissima o moralmente certa. Se dunque si rifiuta, bisogna dire che la Chiesa avrebbe dovuto rinchiudersi strettamente nel dubbio riguardo alle numerose rivelazioni, che sono state fatte ai santi da due mila anni a questa parte; e che noi ci saremmo sempre ingannati credendo di poter uscire da questo stato di dubbio.

2° È stato sempre ammesso come legge della divina Provvidenza, che essa non permette mai al male di avere *tutti* i caratteri del bene. Quali saranno dunque i segni capaci di avvertire le anime di buona volontà? Non possiamo dirlo anticipatamente, ma certamente ve ne debbono essere, perchè la sapienza e la bontà di Dio lo esigono. Per conseguenza, se l'esame di una rivelazione è stato accurato, se l'uomo ha fatto il possibile per illuminarsi, e con tutto ciò Dio non ha lasciato trasparire alcun segno di falsità, possiamo concludere da questo complesso di circostanze, che Dio vuole che noi abbiamo una credenza probabile, e qualche volta anche moralmente certa.

62. — **Obiezione.** In simili inchieste non dobbiamo noi temere *sempre* di aver lasciato sfuggire qualche circostanza, che avrebbe risvegliato dubbi seri?

63. — **Risposta.** No, o non sempre, giacchè questi problemi sono stati proposti sì spesso che le condizioni « comunemente ricevute » contengono in realtà tutto quello che può esser detto in questa materia.

Potremmo fare la medesima obiezione in tutti i problemi di ordine morale; dire, per esempio: voi considerate un tal uomo come onesto, grazie alla vostra lunga relazione con lui ed all'opinione generale, ma chi sa se l' avete osservato sufficientemente? Oppure: i critici ammirano l' alto valore letterario di tale opera e tutte le regole testificano in suo favore, ma ve ne è forse una, alla quale non si è pensato, e che basterebbe a far cambiare i nostri apprezzamenti.

Eppure in tali questioni tutti quanti ammettono che *qualche volta* si può arrivare fino alla certezza.

64. — Il vero **inconveniente** del metodo precedente è che esige molto tempo e molto lavoro; ma bisogna pure rassegnarvisi. Certamente sarebbe molto più comodo di non dover verificare che due o tre caratteri che danno negli occhi, e forniscono un giudizio inappellabile, come per decidere che un uomo è onesto, e che un libro è un capolavoro si preferirebbe di avere solamente due o tre rapide questioni da proporci. Ma questa forma ideale non può essere attuata nelle cose di ordine morale.

65. — Secondo il principio suddetto, la rivelazione può avere caratteri divini nel **tutto insieme**, ma non in tutti i suoi particolari; infatti le ragioni che stabiliscono il valore del tutto non bastano sempre a giustificare ciascun particolare che vi si trovi.

66. — Tuttavia fino alla prova positiva del contrario, i **singoli particolari** godono anch'essi del giudizio dato quanto al complesso, giacchè la presunzione è in loro favore.

67. — Per giudicare se le **estasi** siano divine, bisogna ispirarsi ai medesimi principii come per le rivelazioni, dopo essersi informati del carattere della persona.

Le due principali informazioni da procurarsi saranno le seguenti: 1° In che cosa è occupata l'anima mentre è privata così dei sensi? È dessa occupata da cognizioni intellettuali di ordine superiore, e trascinata da un immenso amore? 2° Qual grado di virtù aveva essa prima di raggiungere l'attuale, e qual gran progresso ne è poi provenuto?

Se le risposte sono favorevoli, le probabilità sono dalla parte dell'estasi divina, poichè nè il demonio, nè la malattia spingono l'imitazione fino a questo punto.

In quanto agli effetti fisiologici, non possiamo generalmente trarne nessun indizio, giacchè l'alienazione dei sensi può presentare benissimo le medesime apparenze tanto in un'estasi divina quanto nelle contraffazioni.

Nondimeno possono aggiungervisi alcuni fenomeni che scartano l'ipotesi della malattia e svelano una causa soprannaturale, divina o no, quale sarebbe, per esempio, il sollevamento in aria (1).

68. — In alcune persone molto unite a Dio lo studio lento dei diversi segni di discernimento qualche volta è stato aiutato od anche surrogato da un'**intuizione soprannaturale**; e ciò si chiama dono *infuso* di discernimento degli spiriti, mentre l'altro si chiama *acquisito*.

Lo Scaramelli definisce questo dono infuso: « Un istinto o luce particolare che dona lo Spirito Santo, per discernere con giudizio retto, o in sè o negli altri, da quale principio procedano i moti interni dell'animo, se dal buono o dal cattivo » (*Discern.*, n. 21).

69. — Nella vita di certe pie persone si vede che esse non solamente hanno domandato a Dio in modo generale di **confermare con un segno** questo o quel disegno, questa o quella rivelazione, ma fissavano esse stesse il segno e soprattutto il valore che gli avreb-

---

(1) Non parlo delle aureole, giacchè possiamo domandarci se esse non abbiano forse un fondamento naturale. Il dottor C. Féré ci assicura infatti che la testa e le mani di due isteriche erano divenute luminose, color arancione, durante le loro crisi; e nella prima la luce si estendeva ad una ventina di centimetri dalla testa (*Revue de médecine* del 10 aprile 1905. Alcan). È deplorevole che non sia stato fotografato questo fenomeno che potrebbe esser contestato a motivo della sua estrema rarità, poichè in tal caso si potrebbe dubitare se le osservazioni siano state fatte con tutte le precauzioni desiderabili.

Così pure parecchi santi hanno emesso nel tempo della loro vita, o alla loro morte, grati odori. Questi odori erano diversi, perchè somigliavano a quelli della violetta, della rosa, dell'arancio, della cannella, del muschio, del belzuino, ecc. Adesso non possiamo più ammettere che in ciò vi sia un miracolo *in sè*, ma solamente in virtù delle circostanze (che è necessario esaminare in ciascun caso concreto). I medici hanno infatti osservato (ma assai raramente) un certo numero di malattie, nelle quali si producono gli odori sopracitati; in particolare poi i diabetici presi da acetonemia, tramandano presso a poco un odore come di mela renetta. In uno stato normale i derivati dell'alcool (aldeidi e acetoni) provenienti dalla digestione, sono ossidati; ma se si producono certe perturbazioni del sistema nervoso e della nutrizione intima dei tessuti, questi corpi esalano per mezzo dell'alito, del sudore, ecc... (vedi l'articolo del dottor G. Dumas, nella *Revue de Paris*, del 1 dicembre 1907).

bero attribuito rispetto alla certezza, dicendo: Se questo fatto ha luogo, lo considererò come una prova che Dio vuole tal cosa. Possiamo fidarci di questo segno?

Lasciamo da parte il caso eccezionalissimo in cui la richiesta provenga da un'ispirazione dello Spirito Santo, perchè in tal caso per ciò stesso avremmo in noi la certezza che Dio risponderà per mezzo dell'avvenimento. Ma supponiamo i casi ordinari ad avvenire. Se abbiamo domandato un miracolo vero e speciale, e questo veramente succede, Dio dà con ciò la sua approvazione (1); ma molto spesso egli non ascolterà la nostra domanda perchè essa è indiscreta. Così appunto successe al curato di Lourdes, che non ottenne il segno che desiderava. Egli aveva detto a Bernardina: « Chiedi alla Signora, in prova della santità delle sue apparizioni, che il rosaio della roccia, disseccato dall'inverno, fiorisca in questo mese di febbraio ». Il rosaio non fiorì, ma Dio fece un miracolo molto più utile, giacchè fece scaturire una sorgente.

Anche la B. Angela da Foligno chiese a Gesù, come prova delle sue apparizioni, di darle una pietra preziosa o di accendere un cero, che essa teneva in mano; ma nostro Signore rifiutò tal segno miracoloso: « Il segno, che tu chiedi, non ti darebbe che un momento di gioia..., ma lascerebbe persistere il dubbio, e potrebbe ingannarti. Io ti darò un segno migliore, che sentirai continuamente nell'anima; ed ecco in che cosa consiste: tu sarai infiammata d'amor divino, ed illuminata interiormente dalla conoscenza di Dio. Questo è il segno più sicuro che io opero in te. Io ti lascio un tale amore, che l'anima tua ne sarà inebriata, ed infiammata senza interruzione, per modo che sopporterai tutte le

(1) Possiamo considerare come quasi miracoloso il segno che chiese un giorno la Madre Maria della Provvidenza, fondatrice delle Ausiliatrici del Purgatorio; ma ella non fece questa dimanda se non per ubbidire al suo direttore, il P. Aussant, domenicano. E parve che le circostanze provassero che questi avesse avuto una vera rivelazione. Poichè si trattava per la nascente comunità di abbandonare un locale stretto e malsano, e di comprare finalmente una casa, e il direttore disse: « Giacchè avete tanta fiducia nella Provvidenza, pregatela di condurvi ov'essa vuole, poi percorrete la via di Sèvres, la via di Vaugirard e la via del Cherche-Midi; ma non vi date la briga di guardare i cartelli, perchè *solo in una via trasversale* troverete la casa che vi è destinata. Camminate dunque risolutamente, e quando sentirete in fondo al cuore qualche cosa che vi dirà: "svolta!,, voi svolterete ». La Madre eseguì l'ordine e risentì il moto interno all'angolo della via della Barouillère, ove trovò una casa in vendita, ed ascoltò una voce interiore la quale l'assicurava che quella sarebbe stata la casa madre. Ciò tuttavia non le impedì di usare i mezzi umani, come visitare ed esaminare la casa (*Notizie* intorno alla sua vita).

tribolazioni per amor mio; e, se qualcuno ti offenda con parole o con atti, tu ne sarai felicissima ed esclamerai che non sei degna di una grazia simile » (c. XXIX).

70. — Supponiamo adesso che l'avvenimento richiesto come segno non **sia miracoloso.** Se questo si verifichi, le circostanze che l'accompagnano possono dimostrare la volontà di Dio con forte probabilità, purchè si sia fatto precedentemente ricorso a tutti i mezzi umani d'informazione.

Quest'ultima precauzione si vede chiara nella vita della Madre Maria della Provvidenza, poichè spessissimo prima di prendere una decisione importante, ella determinava un segno, ed era esaudita a cagione della sua immensa fiducia nella bontà divina. Ma è a notarsi che essa non faceva così, se non dopo aver molto pregato e aver riconosciuto l'opportunità di questa risoluzione. La nuova probabilità che essa sollecitava, non era che l'ultima di molte altre conferme, e le dimostrava che era ormai tempo di mettersi all'opera. Qualche volta il segno era l'arrivo improvviso dei danari, o di un altro concorso necessario all'impresa, ma questo allora era ben più di un segno, perchè era il mezzo di attuare il disegno.

Se l'avvenimento richiesto non si verifica, o se al contrario si verifica senza essere stato preceduto dalle precauzioni indicate, non possiamo trarne nessuna conclusione. Dio spesso lascerà operare le cause seconde, mantenendosi, per così dire, estraneo. Voi avreste avuto l'audacia di fissargli le condizioni, senza usare la forma voluta, e l'avrete obbligato quasi ad un gittar di dadi, che voi prendereste per una rivelazione. Egli può ricusare il suo intervento.

S. Ignazio, sul principio della sua conversione, si espose per tal modo a fare una scelta deplorevole in materia grave. Viaggiando con un musulmano sentì da costui una bestemmia contro la Madonna. Il Santo, ancora imbevuto dalle massime della cavalleria, domandò a se stesso se non dovesse vendicare l'onore della Madre di Dio nel sangue del miscredente. Il demonio non poteva che incoraggiare un'illusione che avrebbe fatto condannare Ignazio come omicida. Finalmente egli decise che secondo che il suo cavallo prendesse a destra o a sinistra nel prossimo quadrivio, piomberebbe o no sul nemico. Dio non era obbligato a piegarsi a questa casualità, ma, avendo altri disegni sopra Ignazio, lo protesse. Il cavallo prese la sinistra, quantunque la via presentasse degli ostacoli. Più tardi meglio istruito quanto alla vita spirituale

egli indicò metodi meno spicciativi, ma più sicuri per scoprire la volontà di Dio.

70*bis*. — Dono delle lacrime. Ho parlato altrove delle lacrime versate durante l'estasi (c. VIII, **10**); trattiamo adesso una questione più generale. Si dice che qualcuno ha il dono delle lacrime, quando certi pensieri devoti lo fanno piangere spesso e abbondantemente; ed inoltre non si può attribuire questa facoltà che all'azione divina. Diversi santi sono in questo caso.

La restrizione che termina la definizione è importante. Le lacrime infatti possono venire anche da altre cause, oltre che dall'azione divina. Il demonio può parimente produrle sia per indebolire la sanità, sia per eccitare l'orgoglio (vedi **71**, 3°). Molto spesso esse possono essere effetto o di una natura troppo sensibile, come avviene facilmente nelle donne, oppure di uno stato nevropatico. Nello stato attuale della scienza è difficile determinare la parte, che può avervi il temperamento.

70*ter*. — Condotta da tenersi dal direttore. Sarebbe troppo difficile per lui cercar di distinguere chiaramente l'azione di Dio da quella del demonio; gli basti procurarsi due indizi pratici:

1° Qual è l'*origine immediata* di queste lacrime? Provengono esse da sentimenti provocati da un pensiero religioso, come per es. da amore, gioia, dispiacere dei peccati, riconoscenza, compassione dei dolori di nostro Signore, ecc.? Questo solo forma il valore delle lacrime, che senza tali circostanze sarebbero un fenomeno fisiologico indifferente.

2° Le lacrime *nuocciono alla salute?*

Se le risposte a queste due questioni sono favorevoli, vi è una probabilità, più o meno grande, che l'azione sia divina; o per lo meno non vi è nulla di biasimevole. Si lascerà dunque l'anima in pace, incitandola però sempre alla diffidenza. Nel caso contrario non si deve giungere fino a proibire le lacrime, giacchè la loro scomparsa non è direttamente in potere del penitente, ma si adopreranno mezzi indiretti, cioè: *a*) si tenterà di applicare il pensiero a soggetti meno commoventi; *b*) si cercherà d'ingenerare la persuasione che il fenomeno, essendo fisico, non ha in sè alcun valore.

CITAZIONI

—

Come il demonio spinge talvolta a certe virtù. Segni della sua azione.

71. — S. Teresa:

1° « Qualche volta il demonio c'ispira alcuni disegni che sono al disopra delle nostre forze, collo scopo di farci abbandonare quello che potremmo fare realmente pel servizio di Dio, e di farci cullare nel pensiero di avere soddisfatto a tutto, quando abbiamo desiderato cose impossibili » (*Castello*, 7, c. IV).

2° « Ecco altri segni, ai quali possiamo riconoscere l'azione del nemico: il disgusto ed il turbamento s'impadroniscono dell'anima... Le pare che il demonio le ispiri alcuni buoni desiderii, ma sono inefficaci, l'umiltà che egli le lascia è falsa, inquieta e senza dolcezza » (*Vita*, c. XXV). In una parola quest'azione indebolisce e turba: all'opposto l'azione divina fortifica e dà la pace.

3° Alcune persone, « che hanno sentito vantare il dono delle lacrime, non vorrebbero fare altro che spargerne, e lungi dall'arrestarle, le provocano quanto più loro è possibile. Il *demonio* mira in tal modo ad indebolirle per renderle incapaci di applicarsi all'orazione e di osservare la regola » (*Castello*, 6, c. VI).

4° Racconta che qualche volta essa sentiva un tale orrore dei propri peccati che l'induceva alla disperazione: « Si riconosce da segni evidenti che questa *falsa umiltà* è opera del demonio. Essa comincia coll'inquietudine e col turbamento, poi, per tutto il tempo che dura, non è che scompiglio dello spirito interiore, oscuramento ed afflizione dello spirito, aridità, e *disgusto dell'orazione e di ogni opera buona*. Finalmente l'anima si sente come soffocata, ed il corpo come legato, *in modo che sono incapaci di operare*. Quando l'umiltà viene da Dio, l'anima riconosce, è vero, la propria miseria, ne geme e si rende conto della sua malizia, ma questa vista non le cagiona nè turbamento, nè inquietudine, nè tenebre, nè *aridità;* spande invece in essa la gioia, la pace, la dolcezza, la luce » (*Vita*, c. XXX).

72. — S. Ignazio:

« Quando il demonio ci vede umili, si sforza d'ispirarci una falsa umiltà, cioè un'umiltà eccessiva e viziosa » (Prima Lettera a Suor Rejadella).

CAPITOLO XXIII.

RIVELAZIONI E VISIONI (*continuazione*). — REGOLE DI CONDOTTA.

§ 1. — Sette regole pel direttore.

1. — *Prima regola.* Rassegnarsi alla **lentezza.** Abbiamo visto che occorre molto tempo e molto lavoro per poter giudicare della verità delle rivelazioni; è dunque necessario che, invece di affrettarsi, il direttore sappia lungamente contentarsi di giudizi provvisori. Dovrà perciò stare in guardia contro la propria precipitazione e contro quella del suo penitente, giacchè questi l'interrogherà continuamente: « Mi dica se questi fatti straordinari vengono veramente da Dio, o se ella ne attribuisce una parte almeno alla mia immaginazione, ecc... ».

In caso simile si può rispondere: « Questi ritardi sono inevitabili; e finchè non si sia fatta una piena luce, sarebbe imprudenza approvare in modo sicuro le vostre visioni od i vostri progetti. È forse per colpa vostra che la luce rimane insufficiente? Tocca allora a voi di ottenere, a forza di preghiere e di sacrifici, che ci siano accordati segni quasi certi ».

Spesso il direttore sarà pure spinto a decisioni troppo affrettate da persone ben disposte, ma che neppur sospettano di quante precauzioni bisogna circondarsi. « A che scopo, diranno esse, tenere l'opinione così sospesa? Prendete dunque il partito più semplice e generalmente più sicuro, dichiarando che Dio non è l'autore di questi fatti straordinari. »

Ma in tal modo ci esporremmo all'illusione, giacchè « non meno è illusione, dice lo Scaramelli, l'avere in conto di favori divini le opere del demonio, che reputare opere del demonio i favori di Dio » (*Discern.*, n. 213).

2. — *Seconda regola.* **Non** manifestare **ammirazione** per queste visioni, *neppure quando gli sembrino vere.* Al contrario egli dimostrerà che esse sono meno stimabili dell'unione mistica, e soprattutto della pratica delle virtù; così egli sarà nel vero ed al tempo stesso avrà il vantaggio di esser maggiormente al riparo da particolari interminabili ed insignificanti.

3. — *Terza regola.* Trattare la persona con **dolcezza.** *Se le visioni gli paiono sospette,* non sveli duramente la propria diffidenza, perchè questo intimidirebbe troppo il penitente, e l'indurrebbe a nascondere qualche particolare importante. Confessandogli i suoi dubbi, mostri una bontà che lo lasci soddisfatto, perchè non è forse colpa di questa persona, se essa s'inganna. S. Teresa e S. Giovanni della Croce raccomandano tale dolcezza (vedi le citazioni, n. **39**).

Tuttavia con prudenza cerchi d'illuminare questa persona quanto alle sue illusioni, giacchè questo è il solo mezzo di guarirnela; mentre invece si ostinerebbe nelle medesime, credendosi vittima di pregiudizi, se vedesse le proprie visioni respinte senza spiegarne il motivo. Sapendo infatti che le vere rivelazioni sono accompagnate da prove, ella si formerà la falsa persuasione che reciprocamente le prove bastano a testimoniare la verità delle rivelazioni sue.

Riepilogando, il linguaggio del direttore non deve essere nè duro, nè ironico.

4. — *Quarta regola.* Tener conto dello **scopo,** al quale tendono le visioni e soprattutto le rivelazioni. Bisogna mostrare una **diffidenza** tanto più forte, quanto l'affare di cui si tratta ha conseguenze più gravi.

5. — Possono presentarsi **tre casi:**

a) Lo scopo può essere *unicamente* di aumentare l'amore del veggente per Iddio, per nostro Signore, per la Ss. Vergine e i santi. Questo scopo è buono, e perciò nulla impedisce allora di considerare *provvisoriamente* tali visioni od anche tali rivelazioni come divine, e di accettarle dopo un serio esame; ma bisogna stare ben attenti, e verificare ogni tanto, se questo scopo resta il solo. Potremo perciò lasciare in pace una persona che, pur non avendo molto progredito in altre cose, crede di ricevere spesso la presenza intellettuale di nostro Signore, ma senza rivelazioni.

b) Lo scopo può essere d'*istruire* il veggente. Per questo ci vogliono già maggiori precauzioni; ed un tale insegnamento deve essere sorvegliato (vedi **24**).

Sarà lo stesso se vi sono delle predizioni; e bisognerà avere prove fortissime della loro origine divina, prima di permettere che siano comunicate ad altri, all'infuori del direttore o dei superiori.

c) Finalmente la rivelazione può spingere ad un'impresa.

E qui soprattutto è necessaria una gran diffidenza. L'afferma-

zione di una veggente, anche unitissima a Dio, non può mai bastare. Abbiamo visto al contrario (c. XXII, **53**) come l'affare debba essere esaminato alla saggia luce della ragione, e sottomesso ad uomini *prudenti* ed *istruiti*. Per tal modo, se seguiamo il consiglio ricevuto nella rivelazione, e più tardi questa sia riconosciuta per falsa, non dovremo deplorare l'opera cominciata. Poichè il suo solo ufficio sarà stato quello di *suggerire* un'idea, e noi l'avremo accettata, ma come l'avremmo fatto da una persona che non offrisse nè autorità, nè guarentigie speciali. Essa è solamente l'*occasione* delle determinazioni che si prendono (1).

6. — Veramente la Chiesa non si è regolata diversamente per istituire alcune **feste** o **devozioni** che provengono da una rivelazione. La rivelazione medesima rimane così come una pia credenza, senza nulla d'obbligatorio ; ma ciò che ne è derivato è utile alle anime, e questo è ciò che cerca la Chiesa.

7. — Tal **riservatezza della Chiesa** apparisce nell'istituzione della festa del Ss. Sacramento. Urbano IV ne espone i motivi in una bolla speciale, e solamente verso la fine fa un'allusione, vaga e brevissima, alle rivelazioni che avevano chiesto questa festa (vedi il c. XXII, **24**). Esse non hanno in ciò che una parte accessoria.

Il culto pubblico reso al Sacro Cuore è stato provocato dalle rivelazioni della B. Margherita Maria, ma aveva in sè tutto quello che occorreva per essere approvato, dimodochè le rivelazioni non hanno fatto che suggerirne l' idea. Non se ne fa neppur menzione nella Messa della festa.

Nel 1832 la medaglia miracolosa si diffuse in conseguenza delle visioni di Suor Labouré, ma fatta astrazione dal giudizio che bisogna portare di tali visioni. Si contentarono di chiarire che questa devozione era buona in sè. Fu lo stesso nel 1846 per lo scapolare della Passione, dovuto alle rivelazioni di Suor Andriveau (c. XXII, **25**). Pio IX l'approvò immediatamente, senza esigere nessuna ricerca ufficiale quanto alla sua origine.

Nel giugno 1899 Leone XIII consacrò pubblicamente tutto il mondo al Sacro Cuore di Gesù, spinto dalle richieste indirizzategli

(1) San Giovanni della Croce, rispetto alle parole intellettuali : « La dottrina migliore e più sana è quella di *non fare alcun conto* di queste parole, nonostante la loro apparenza eccellente; ma di regolarsi in tutto col lume della *retta ragione*, e cogl'insegnamenti quotidiani della santa Chiesa » (*Salita*, lib. II, c. XXX).

dalla Madre Maria del Divin Cuore, superiora del Buon Pastore di Porto ; ma egli non volle che la sua decisione fosse fondata sulle rivelazioni di questa Suora. Il cardinale Mazzella e la Congregazione dei Riti si appoggiarono unicamente su ragioni teologiche (1).

8. — La vita di **Suor Andriveau** ci fornisce una **nuova prova** importante dei motivi che fanno operare la Chiesa. Ella aveva presentato un'altra proposta che non fu accettata, per quanto la credesse, come l'altra, fondata sopra una rivelazione (Lettera del 25 aprile 1849). L'idea non parve buona. Secondo la Suora, nostro Signore desiderava che Pio IX istituisse una festa della Passione nella settimana di Pasqua. Vi erano serie ragioni per vedere in ciò un'illusione, perchè è nello spirito della Chiesa di lasciare a certi periodi dell'anno il loro carattere distintivo di penitenza o di gioia. Nel tempo di Pasqua ci rallegriamo della Risurrezione ; bisognava dunque ritornare ai sentimenti di penitenza e di compassione, e questo quando appunto eravi stata impiegata tutta la quaresima e la settimana santa. Simile illusione del resto si spiega facilmente col pensiero costante della Passione, che signoreggia tutta la vita di Suor Andriveau.

9. — Questa medesima condotta della Chiesa si dimostra anche per rispetto ed alcuni **pellegrinaggi** che hanno per origine un fatto considerato come storico, per esempio quelli di Lourdes, della Salette, di Pontmain, di Loreto, o l'apparizione di S. Michele sul monte Gargano, ecc...

In questi casi, il Papa approva od incoraggia il pellegrinaggio, ma senza garantire colla sua infallibilità il fatto storico ; e perciò non è obbligatorio di credervi, ma si considera questo fatto come appoggiato ad una testimonianza umana, tanto probabile quanto parecchi altri ; e la critica può esercitarvisi. Ciò che la Chiesa propone come scopo della devozione del pellegrinaggio, è il santo stesso che vi è onorato ; e quest'omaggio e queste preghiere non sono affatto esposte all'illusione.

9*bis*. — Queste regole costanti della Chiesa, sono evidenti nella questione del pellegrinaggio di Nostra Signora di **Pellevoisin,** fondato nel 1876 dopo una rivelazione. Con un decreto del 4 aprile 1900, la Sacra Congregazione dei Riti aveva approvato le immagini e le sta-

(1) In quest'occasione Leone XIII disse che egli riceveva spesso lettere di simil genere, scritte generalmente da persone esaltate (*Vita*, scritta da Mons. T'Serclaes, t. III).

tue, ma con questa notevole restrizione, che cioè essa obbligava a cambiare alcuni particolari, indicati nonpertanto dalla visione, ed il titolo dato alla Ss. Vergine. Lo stesso aveva fatto rispetto allo scapolare ed all'arciconfraternita corrispondenti. Molte persone concludevano da queste approvazioni, che Roma riconosceva la verità delle apparizioni dalle quali provenivano tali devozioni; ed a questo proposito la diocesi di Bourges divenne il teatro di violenti discussioni, e l'arcivescovo fu accusato di eccessiva prudenza. Ora, con decreto dell'8 settembre 1904 il Sant'Uffizio dichiarò a questo prelato, che le suddette approvazioni non supponevano « nessun'approvazione, nè diretta, nè indiretta, di qualsiasi apparizione, rivelazione, grazie di guarigione ed altri fatti consimili, che in qualunque modo si volessero attribuire al detto scapolare, o alla detta confraternita ».

10. — Molte **congregazioni religiose** sono state fondate in conseguenza di rivelazioni; ma le medesime non sono state che un accessorio ed un incitamento a compire un'opera che, considerata in sè, era giudicata degna di esser fatta, e rispondeva a qualche nuovo bisogno.

11. — **S. Teresa** non volle, in una grave circostanza, che nella decisione de' suoi consiglieri avessero parte le proprie rivelazioni. Si trattava di fare un vero colpo di stato, di separarsi cioè dal suo antico monastero d'Avila e di fondare nella medesima città una casa rivale, nella quale avrebbe inaugurato la riforma. La Santa volle avere il consiglio del dotto domenicano P. Ybanez. Egli al principio credè che quest' idea fosse una pazzia; ma divenne ben presto il suo sostegno. « Ella gli fece conoscere i motivi che l'avevano mossa a mettersi in questa impresa, senza parlare però dell'ordine che aveva ricevuto da nostro Signore, nè delle proprie rivelazioni od altri favori soprannaturali » (*Storia*, scritta da una carmelitana di Caen, t. I, c. XII).

Un agiografo moderno si meraviglia che in questa occasione, e durante un certo tempo, il P. Baldassarre Alvarez, confessore della Santa, non abbia osato prendere nessuna decisione, nè in un senso, nè nell'altro. Ma oltre che il suo superiore l' impediva allora dall'arrischiarsi in un' impresa molto biasimata, egli stesso non era ben sicuro di tutte le grazie delle quali la sua penitente gli parlava. Adesso che Teresa è canonizzata, a noi è facile dar torto ai suoi contradittori; ma in quel momento ella non era che Suor Teresa, e perciò si diffidava della sua via straordinaria, e con tanto maggior

fondamento in quanto che nella Spagna si lamentavano allora, secondo l' espressione di la Fuente « di un' epidemia di beate fanatiche ed allucinate » (*fac-simile* del manoscritto della *Vita*, c. XXIII, annotazione). Che faremmo ai giorni nostri in simile occorrenza?

12. — In opposizione alla prudenza di S. Teresa e de' suoi direttori, ricordiamo invece con quale deplorevole facilità, la **Guyon** credè alle proprie rivelazioni ed alla sua missione, che pretendeva divina. E questa facilità fu imitata dal P. Lacombe e da Fénelon, che divennero i suoi direttori o piuttosto i suoi associati e discepoli; per cui ne vennero loro tristissime conseguenze.

Il P. Lacombe che a Roma erasi imbevuto delle idee di Molinos non poteva non abbondare nelle idee quietiste della Guyon. Tutti e due si crederono chiamati ad un apostolato straordinario (1681). « Io sentii, essa dice, l'anima mia incaricata di una missione simile a quella degli apostoli quando riceverono lo Spirito Santo » (*Vita*, scritta da se stessa, t. II, pag. 16). Per sette anni essi predicarono il quietismo da tutte la parti, nella Svizzera, a Torino, a Grenoble (dove la Guyon tentò invano di conquistare i Certosini, che nonpertanto acconsentirono ad ascoltarla), a Vercelli, a Marsiglia ed a Parigi. L'associazione cessò nel 1688, quando, per ordine del Re, il P. Lacombe fu rinchiuso alla Bastiglia, e subì una serie di prove che lo condussero alla pazzia.

Circa un anno dopo questa separazione, la Guyon s'impadronì in poco tempo dello spirito di Fénelon (1), che essa conobbe presso la signora de Béthune, nei dintorni di Versailles: « Mi sentii tutto ad un tratto presa di lui con estrema forza e dolcezza. Mi parve che nostro Signore *me l'unisse molto intimamente* e più di qualunque altro... Mi fu chiesto dallo spirito che parla all'interiore un consenso a tale unione: io lo detti. Mi sembrò che allora, succedesse una filiazione spirituale di lui verso di me » (2).

12*bis*. — Reca meraviglia vedere un uomo tanto intelligente come Fénelon lasciarsi conquistare rapidamente e dirigere da una

---

(1) Maurizio Masson, professore all'Università di Friburgo, ha pubblicato un libro molto istruttivo: *Fénelon et M.me Guyon* (Parigi, Hachette, 1907). E' una raccolta di lettere che abbracciano circa il periodo di un anno (1689), al principio della familiarità tra i due corrispondenti. Riassumo qui lo studio psicologico, che questo libro ci fornisce; il fatto è tipico, e può servire d'insegnamento.

(2) Vedi tutti i particolari di questi sogni in Maurizio Masson, p. 4 e seguenti.

donna incolta. All'età di trentasette anni e direttore del fiore della cittadinanza, non fu mosso affatto da una passione terrena, giacchè la signora era già sulla quarantina, ed il vaiuolo l'aveva sfigurata; ma egli era attirato dalla curiosità e dal bisogno d'incontrare una santa, che gli dicesse i segreti del cielo, ed ignorava le precauzioni necessarie a prendersi colle profetesse, che vogliono impadronirsi di un personaggio autorevole. « Egli la vide, dice Saint-Simon; il loro spirito s' incontrò, e la parte superiore si unì insieme. Non so se essi s'intendessero chiaramente, ma se ne persuasero. » Sul principio le lettere del sacerdote mostrano che diffida, e si considera ancora come un maestro spirituale che deve comandare; ma in fine non è che un discepolo sottomesso. Egli segue il consiglio della veggente che gli ripete: Bisogna divenire un fanciullino (cioè un *suo* fanciullo obbediente), lasciarsi guidare dal « non vedere » e dal « non sapere ». Egli accetta per l'avvenire l'ufficio subordinato che la direttrice gli assegna conforme ad una rivelazione: « *Voi sarete la mia lingua*, parlerete il mio stesso linguaggio; ed insieme compiremo ogni giustizia ». Gli è imposta la più assoluta obbedienza: « La vostra *piccolezza d'animo* deve estendersi fino a *credere* e praticare quello che Dio *vi fa dire* per mio mezzo » (*lettera* 108). « Acconsentite con *umiltà di spirito* a quello che vi dico, quand'anche non conosceste ancora che io vi dico la verità » (*lettera* 75). Fénelon si sottomette a quest'oracolo che si dichiara infallibile: « Ho la persuasione che Dio mi avverte per vostro mezzo, e per vostro mezzo mi dà il mio pane quotidiano. È anzi uno stato di grande *infanzia* » (*lettera* 93). Egli mette in cattivi versi le proprie risoluzioni:

J'ai le goût de l'*enfance:*
De mon hochet content,
La faiblesse et *l'obeissance*
De moi font un petit enfant.
Docteurs, laissez-moi vivre
Loin de vous, *loin de moi;*
Laissez-moi, car je veux suivre
De l'enfance l'*aveugle loi* (pag. 354) (1).

(1) Ho i gusti dell'*infanzia* — Son contento de' miei ninnoli — La debolezza e l'*obbedienza* — Fanno di me un fanciullino. — Dottori, lasciatemi vivere — Lontano da voi, *lungi da me*. — Lasciatemi perchè *voglio seguire* — La *cieca legge* dell'infanzia.

Per partecipare a quest' uomo di spirito la fede nelle proprie rivelazioni, la Guyon ha messo in campo le promesse più seducenti. Ella assicura che una gran missione provvidenziale aspetta Fénelon: egli sarà « il generale » di un esercito di mistici, soldati di S. Michele o « Michelini », che rinnoveranno il mondo, e stabiliranno il regno della vera orazione (1). Dio gli prometteva, come ad Abramo, « che sarebbe il padre di un gran popolo »; « i disegni di Dio sopra di voi sono grandi; voi siete la lampada ardente e luminosa che illuminerà la Chiesa ». In quanto a sè, la Guyon diceva che sarebbesi contentata di rimanere nell'ombra, e di essere « l'eterna vittima che brucia dinanzi a Dio! ».

Per qualche tempo parve che il successo confermasse queste belle predizioni. La signora di Maintenon e moltissime grandi signore, specialmente le tre duchesse figlie di Colbert, erano fanatiche della dottrina del *Moyen court* (2); e Fénelon, il direttore di moda, fu scelto per esporre queste sottili novità alle signore di Saint-Cyr: questa parte eletta fondava « la Piccola Chiesa ». Ventidue anni dopo (1711) la speranza giunse fino all'esaltazione. La profetessa aveva un tempo annunziato che un fanciullo avrebbe contribuito al trionfo, poi aveva determinato che si trattava del duca di Borgogna, il quale diverrebbe capo dei Michelini; perciò quando il gran delfino morì, gli affigliati si persuasero che il trono era assicurato all'allievo di Fénelon, e che questi diverrebbe il suo Richelieu. Ma il principe morì un anno dopo, e la fortuna non arrise all' arcivescovo di Cambrai. Eppure, nonostante tali continuati disinganni, egli non parve mai guarire delle sue ingenue speranze; quest'uomo d'ingegno spese dunque in pura perdita una gran parte della sua attività.

Da questa triste storia della potenza di una donna « mezzo santa, mezzo pazza » possiamo trarre una lezione per chiunque creda di potersi abbandonare ciecamente ad una veggente, e lasciarsi guidare dalle sue rivelazioni.

(1) La Guyon aveva assegnato le cariche di quest'ordine. Oltre il generale, vi sarebbero stati due assistenti, un segretario, un cappellano, un maestro di novizi, un *carceriere*, un *facchino*, una *fioraia*, una portinaia, una sagrestana, una che vigili le ricreazioni, ed altri ufficiali, uomini e donne, di minore importanza. In mezzo a queste fantasticherie, la Guyon conservava abbastanza di spirito pratico per maritare sua figlia di tredici anni tra la classe delle duchesse.

(2) *Moyen court* era il principio del titolo d'uno dei libri scritti dalla Guyon. Tutto il titolo era: *Moyen court et facile de faire l'oraison du cœur;* ed il libro esponeva il metodo di fare orazione, proprio dei Quietisti. (*N. d. T.*)

13. — Pretensioni *di alcune veggenti.* Spesso esse non ammettono che siano necessarie altre prove, oltre la loro convinzione personale, od il tono di pietà che regna nelle loro rivelazioni. Talora anche, disperando di vincere in altro modo quello che chiamano il vostro accecamento, v'intimano una nuova rivelazione, che vi minaccia la collera divina; ma questa non è più provata delle precedenti.

Trovandomi un giorno sotto il peso di simili minacce, risposi tranquillamente: « Tali parole sono il segno che le vostre rivelazioni non vengono dal cielo. Lo spirito che vi parla non conosce le mie disposizioni interiori, ed ignora che io voglio obbedire *sinceramente* a Dio; e che, se sono esigente quanto alle prove, è *per dovere*, per evitare le illusioni. Dio non può minacciare un uomo che opera per tali motivi, ma dovrebbe invece farlo se io commettessi l' imprudenza di credervi sulla parola. Inoltre Egli dovrebbe biasimar piuttosto voi, giacchè se io manco di prove, è perchè voi non mi date quella della santità ».

Lo spirito rivelatore (se pure ve n'era uno) s'accorse di essere stato malaccorto; e perciò nella seguente comunicazione si mise dalla mia parte, dichiarando che io avevo mille ragioni ed ero veramente un santo; e promise, ma *per più tardi*, prove *irresistibili*. — Le aspetto ancora, eppure la veggente ha già abbandonato la terra!

Quando un veggente vuole esser creduto sulla parola e vi mette un'insistenza noiosa è facile generalmente liberarsene dicendogli: « Voi assicurate che Dio parla per bocca vostra; ma io ho il diritto di non credervi se non provate quel che dite. Quali segni adducete? ». — Non avendo egli previsto nella sua ingenuità questa domanda, se ne va confuso.

14. — Altro esempio. Ho sentito parlare di tre veggenti, che vivono ai giorni nostri, di cui ciascuna nel proprio convento aveva saputo far credere alle proprie così dette rivelazioni, senza cercare di addurre prove valevoli. Si ebbe l'ingenuità di consultarle in tutti gli affari, dimodochè esse di fatto si erano impadronite del governo della loro casa; e da ciò proveniva una sorgente di disordini e d'imprudenze.

Quale ignoranza della vera mistica bisogna avere per consentire a questo governo *per oracoli*, che non tollera nessuna obiezione!

15. — *Quinta regola.* Star saldi alle **mire soprannaturali.** Il direttore deve mirare alla santificazione del suo penitente, e tornar sempre a questa domanda: Quale profitto avete voi tratto dalle parole che credete avere inteso?

Quand'anche non avesse potuto distinguere la natura delle rivelazioni, avrebbe almeno in tal modo raggiunto uno scopo praticissimo e più importante, mantenendosi così in un punto sicurissimo.

Spesso i falsi veggenti non prendono alcuna premura di questo genere di consigli, e finiscono anzi col cercare un altro direttore più credulo e meno preoccupato della loro santità. Tanto meglio! saremo così liberati da una perdita di tempo!

16. — *Sesta regola.* Evitare alcune **insidie.** La *prima* è di **lasciarsi signoreggiare.** Il direttore stia bene in guardia contro certe profetesse che, sognando qualche grande impresa e vedendo la loro impotenza personale, tentano di **associarsi il proprio direttore.** Esse gli dichiarano che il cielo l'ha scelto; e ciò è assai lusinghiero! Serbano abilmente a se stesse le comunicazioni divine più attenenti, come esse dicono, coll'oscurità in cui deve rimanere una donna; e il sacerdote avrà il lavoro esterno clamoroso, e le grosse faccende; ma in realtà gli lasciano il grado inferiore, ed *egli non deve far altro che obbedire!* La veggente preferisce comandare, sempre protestando che ne è desolata, e che veramente gli altri non si sottomettono a lei ma a Dio (1). Per di più, molte volte essa arriva con questo a porre a rischio il sacerdote.

Ciò che qui desta sospetto non è l'aiutarsi colla preghiera e coll'azione, giacchè molti santi hanno avuto bisogno di ricorrere ad una cooperazione; ma è lo spirito di predominio, è il ridurre il direttore in servitù, il chiedergli di abdicare alla sua ragione, per inchinarsi davanti alle rivelazioni che si vogliono imporre da un'altra persona, e qualche volta da un' ignorante.

---

(1) Ho visto diversi esempi di tentativi di questo genere. Una veggente mi assicurò che io avevo una missione magnifica, giacchè la Provvidenza doveva condurmi a Gerusalemme, e là coll'aiuto, ben inteso, di tal persona, dovevo convertire alla vera religione gli ebrei di tutto l'universo. Che offerta lusinghiera! Essere incaricato di rinnovare il mondo, e di metter fine alle lotte dell'antisemitismo! Soltanto io dovevo rassegnarmi per lungo tempo a non ricevere gli ordini che da questa novella Egeria; in conclusione bisognava *cominciar coll'obbedire* e col lasciarsi condurre come un bambino; ma molto più tardi, esserne ricompensato. Era questo un mercato da balordi!

Un'altra, della quale mi è stato parlato, aveva inventato una « maternità d'anime » che le permetteva di mischiarsi in tutti i piccoli affari di coloro, che essa chiamava teneramente suoi figli. — Vedi sopra (**12**) il caso analogo della Guyon.

17. — *Seconda insidia.* Egli deve anche vigilare che la veggente non lo trascini all'eccessiva sensibilità, al **romantico.** Vi sono persone tormentate dal bisogno di affetto, e non trovandovi sfogo nell'ordine naturale, o non permettendosi di cercarne, si volgono istintivamente dal lato soprannaturale. Sognano dunque non so quale « unione d'anime », dichiarandola ispirata da Dio, mentre essa è semplicemente ridicola, e *non conduce a nulla.* Si pretende di spingersi scambievolmente alle cime dell'amor divino, e spesso invece si arriva all'amore umano; o piuttosto fin dal primo momento quella tendenza profana, violenta, cieca, cercava abilmente di soddisfarsi, coprendosi di una maschera, che non si seppe riconoscere. Diffidiamo della eccessiva sensibilità, qualunque ne sia il pretesto.

S. Bonaventura descrive in termini vivissimi il pericolo delle familiarità che cominciano « dalla carità e dalla devozione » (*Del progresso dei religiosi*, lib. II, c. v; citato anche dallo Scaramelli, *Discern.*, n. 248). Vedi anche Angela da Foligno, c. LXIV.

17bis. — *Settima regola.* Pregare molto e far pregare la persona diretta, per ottenere i lumi necessari, giacchè Dio non può mancare di fare scoprire la vera via a coloro che glielo domandano umilmente. Se all'opposto abbiamo fiducia solo nella nostra prudenza naturale, siamo esposti ad esser puniti di tale presunzione.

§ 2. — Sette regole per le persone che credono di ricevere rivelazioni o visioni.

18. — Per discernere *la sorgente* di queste rivelazioni, vedi il capitolo precedente. — Ecco altre regole pratiche:

19. — *Prima regola.* Sottomettere tutto ad un buon **direttore** (vedi c. XXVI). S. Ignazio paragona Satana ad un seduttore, che vuol tener segreti i suoi tentativi, e si scoraggisce se questi sono conosciuti (*Regole del discernimento degli spiriti*, I, 13). Vedi anche S. Giovanni della Croce sulla necessità di vincere la repugnanza a confidarsi (*Salita*, lib. II, c. XXII).

Tuttavia S. Teresa dà una direzione più vasta pel caso in cui si tratti di visioni intellettuali e non di rivelazioni, e quando inoltre questa via è stata esaminata ed approvata, nè succede alcuna cosa di nuovo. « Dopo aver preso, essa dice, il consiglio di uomini capaci,

quest'anima deve stare in riposo e *non parlarne più* [delle sue grazie] *a chiunque sia* » (*Castello*, 6, c. VIII).

Undici anni prima, nel libro della sua *Vita*, sembrava che la Santa desse l'insegnamento contrario; ma la contradizione è solamente apparente, perchè allora si trattava di parole interiori, cioè di rivelazioni, e di più era il momento in cui, lungi dall'approvare la sua nuova via, i dotti si accordavano quasi tutti nel condannarla. « Nel principio » uno de' suoi direttori le disse che potevasi considerare come provato che le parole soprannaturali che ella ascoltava venivano da Dio; donde egli concludeva « è meglio non parlarne a nessuno, e conservare sopra questo il silenzio ». Ma nostro Signore disse alla Santa « che ella era stata malissimo consigliata » e che operando in tal modo « potrebbe ingannarsi più di una volta » (*Vita*, c. XXVI).

20. — *Seconda regola.* **Diffidare** delle rivelazioni in maniera generale, e persuadersi che questa via è soggetta alle illusioni dell'immaginazione o del demonio. Anche se la visione pare divina, conviene diffidare dell'*interpretazione* che ne è stata data, e temere di avervi mischiato idee personali (vedi S. Giovanni della Croce, *Salita*, l. II, fine del c. XXIX).

21. — **Esempio** di saggia diffidenza. La Beata Margherita da Ravenna e la sua compagna, la B. Gentilis (secolo XVI), avevano numerose rivelazioni, ma protestavano che non bisognava darvi nessuna importanza, e che era necessario soltanto di credere quello che sappiamo già per l'insegnamento della Chiesa (Bolland.: per l'una, 23 gennaio, 1ª *Vita*, n. 9; per l'altra, 28 gennaio, 1ª *Vita*, n. 16).

Eppure l'azione dello Spirito Santo si manifestava in esse con predizioni verificate e con miracoli.

22. — *Terza regola.* **Non chiedere, nè desiderare** queste grazie (1); sempre per la ragione che esse danno troppe occasioni all'illusione.

---

(1) Gli spiritisti hanno la pratica diametralmente opposta. Se essi evocano le anime dei morti, lo fanno per domandar ad esse *informazioni* o consigli; ma la loro curiosità è raramente soddisfatta. Poichè generalmente le risposte non insegnano nulla che non sia già conosciuto, od affermano fatti che non possono verificarsi, anzi spesso sono vaghe o contradittorie, quando si tratta di questioni difficili di scienza o di filosofia. Gli spiriti (se pure non è il solo medium che interviene) hanno scappatoie comode, come per es. quando si contentano di dire che questi misteri sorpassano l'intelletto umano. È una riuscita veramente meschina.

« Io credo, dice S. Giovanni della Croce, che l'anima *disposta ad ammettere* tale specie di comunicazioni, non saprebbe evitare d'esservi spesso ingannata » (*Salita*, l. II, c. XXX).

23. — Alcune persone troppo ardenti dimenticano questa regola quando conoscono un'estatica (vedi il c. XXII, **31**) od una persona che altri crede favorita qualche volta di lumi straordinari; giacchè non si contentano di chiederne il soccorso delle preghiere, o di ricorrere umanamente alla sua saggezza ed esperienza per ottener qualche consiglio, ma fanno istanze per avere una rivelazione propriamente detta: « Quando sarete in estasi, informatevi di quello che avverrà in tal circostanza, o qual decisione bisognerà che io prenda ». Queste **consultazioni** sono **imprudenti**, poichè espongono a risposte erronee dovute all'immaginazione dell'estatico.

Contentiamoci dunque di esprimere il desiderio di essere illuminati dal Cielo, ma con un mezzo qualunque; chè Dio solo deve giudicare se una rivelazione è utile; e se tale è il suo beneplacito, egli la farà. E anche allora sarà prudente accettarla col beneficio d'inventario. La fiducia però potrà esser maggiore, se il veggente abbia dato molte prove di essere ispirato da Dio.

Per questo motivo moltissime persone hanno potuto interrogare saviamente il Curato d'Ars, giacchè una lunga esperienza aveva dimostrato che si potevano fidare delle sue risposte, e inoltre non gli si domandavano brutalmente rivelazioni, ma una *direzione* che, sebbene fosse mal definita, pure poteva essere umana.

Parimente nel secolo XVII il P. Eudes, il P. Condren, Olier ed i fondatori di S. Sulpizio, ricercavano le conversazioni di Maria Rousseau, donna molto santa, vedova di un mercante di vino di Parigi. « Benchè questa povera donna, dice Olier, sia di nascita modestissima, pure essa è la luce ed il consiglio delle persone di Parigi più illustri per la loro origine e più elevate in grazia ed in virtù » (*Vita* di Olier, scritta da Faillon, 4ª edizione, t. I, parte I, lib. VIII, n. 17, pag. 340). « Io non dirò l'effetto delle sue parole... Quand'è consultata, ella risponde colla più grande semplicità, senza spiegare le cose, nè esporre per minuto le ragioni esterne che possono persuaderle... Essa dice semplicemente: Dio vuole che si faccia in tal modo. Qualche volta essa ha dato pareri contrari a quelli di persone illuminatissime, senza però potere spiegare il motivo delle sue risposte, e l'*esperienza* ha sempre dimostrato che, dopo aver a loro agio esaminato le cose, queste persone sono state obbligate a conformarsi al suo parere » (*ibid.*, l. VIII, annot. 10, pag. 369).

L'ultima frase dimostra che i detti di Maria Rousseau erano messi alla prova, invece di essere creduti ciecamente e che per conseguenza la fiducia in lei non si era stabilita che a poco a poco. Del resto, lo storico dell'Olier lo prova con fatti (*ibid.*, l. X, n. 3, pag. 438). Maria Rousseau era essa stessa riservatissima. Conoscendo infatti profeticamente che un gruppo di sacerdoti era destinato a fondar l'opera dei grandi seminari, ed a riformare la parrocchia di San Sulpizio, rifiutò per dieci anni di associarsi a quest'impresa, sebbene Dio ve la spingesse. Le sue resistenze persisterono fino a che il suo direttore, il P. Armand, gesuita, le fece dare in iscritto il suo consenso (*ibid.*, l. VII, n. 22, pag. 302).

24. — *Quarta regola.* Per lo meno sul principio, fare dolcemente tutto il possibile per **respingere le rivelazioni** e distoglierne il pensiero. (Per le visioni senza rivelazioni, vedi **5**.)

Ho detto: dolcemente, perchè non bisogna giungere fino a perdere la pace dell'anima ed a turbare l'orazione. Se non possiamo far di meglio, conserviamo almeno questa regola quale semplice tendenza.

Ho detto pure: per lo meno sul principio (vedi una citazione di S. Teresa, **36**, 1°); cioè fin tanto che un direttore dotto e prudente non abbia giudicato che si può avere una certa fiducia. Più sopra è stato spiegato (**5**) che egli può, senza tardar troppo, mostrare provvisoriamente questa fiducia, se tali fatti straordinari hanno *unicamente* lo scopo di spingere all'amor di Dio, all'abnegazione e alle altre virtù. Ma sarà più lento se vi è un insegnamento, o se vi sono predizioni e soprattutto opere difficili da compiere.

Chi ha ogni tanto visioni profetiche, potrà cessare di respingerle quando avrà ben conosciuto che esse si verificano esattamente e che non hanno inconvenienti. Tuttavia sarà bene di star sempre vigilanti, perchè l'illusione è facile.

Anche con simili restrizioni, la regola precedente può sembrare severa, eppure è stata insegnata con forza da diversi santi, come sono S. Ignazio (Bolland., 31 luglio, *Prelimin.*, n. 614), S. Filippo Neri (Bolland., 26 maggio, 2ª *Vita*, n. 375), san Giovanni della Croce (*Salita*, lib. II, c. XI, XVI, XVII, XXIV), S. Teresa (vedi le citazioni), S. Alfonso de' Liguori (*Homo apost.*, Append. I, n. 23).

La ragione principale è quella che signoreggia tutta questa materia, cioè il pericolo d'illusione. « Il demonio, dice S. Giovanni della Croce, gongola di gioia al vedere un'anima *che accetta volentieri* le rivelazioni, ed anche va loro incontro, perchè vede in tale disposizione frequenti occasioni d'inocularle il veleno dell'errore, e di distoglierla, per quanto è possibile, dalla via della fede. Chi se le augura, cadrà in gravi illusioni » (*Salita*, l. II, c. XI).

Il Santo aggiunge due altre ragioni: la prima, che in realtà trae il suo valore dalla precedente, è, che così ci liberiamo « dal lavoro necessario per distinguere le vere visioni dalle false », ciò che è « una perdita di tempo ed una sorgente d'inquietudini » (*ibid.*, c. XVII). Facendo altrimenti, « i direttori espongono se stessi e le anime da loro dirette, a pericoli ed a sollecitudini senza numero » (*ibid.*)

L'altra ragione si applica alle comunicazioni che non sono puramente intellettuali, ed è che « se non si rinunzia a questi favori, essi fanno ostacolo alla vita dello spirito; l'anima vi si arresta, e cessa di prendere il suo volo verso l'invisibile » (*ibid.*, c. XI) (1).

San Giovanni della Croce raddoppia la severità se trattasi di visioni o di parole indirizzate ai sensi corporali: « Bisogna, egli dice, fuggirle assolutamente, senza *esaminare* se derivano da un buono o da un cattivo principio » (*ibid.*).

Quando si cerca così di respingere una rivelazione, non si pretende con ciò di affermare che essa sia falsa, almeno in parte, ma si suppone solamente che non abbiamo la certezza del contrario; e per conseguenza non vi è ragione di cadere in turbamento, e di considerarsi come meritevoli di qualche illusione per castigo del cielo. Non bisogna dipingere la condizione delle cose tanto scura; tutto si

(1) « È impossibile all'anima di pervenire in questa vita alla sublimità dell'amore col solo mezzo delle specie sensibili... Quando l'anima vi è pervenuta, Dio non si comunica più ad essa sotto il velo delle visioni immaginative, delle similitudini e delle figure, ma le parla a bocca a bocca [come a Mosè]; cioè la sua essenza pura e semplice, divenuta nell'effusione del suo amore come la bocca stessa di Dio, si unisce all'essenza pura e semplice dell'anima, per mezzo della volontà che è la bocca dell'anima, avida di attirare in sè lo spirito d'amore. È facile capire, che per attuare questo disegno meraviglioso *bisogna rinunziare* con costanza e generosità alle [altre] grazie straordinarie ed alle *cognizioni particolari* » (*ibid.*, c. XVI). « L'azione dei sensi e delle cognizioni che ne seguono, sono cognizioni da fanciullo. Dunque se l'anima volesse starvi sempre soggetta, rimarrebbe allo stato d'infanzia .. Attaccandosi alla scorza dei sensi, ella non perverrebbe mai alla sostanza dello spirito... L'anima deve dunque *lasciar da parte* il mezzo sensibile, che lo stesso Dio non le darebbe, se ella fosse capace di ricevere tali favori spiritualmente, per una via del tutto estranea ai sensi » (*ibid.*, c. XVII).

riduce a prendere un provvedimento conforme alla prudenza senza pregiudicare la questione in se stessa.

25. — Prima obiezione. Se la rivelazione viene da Dio, Egli s'irriterà vedendola respinta. È una mancanza di rispetto.

26. — Risposta. San Filippo Neri e san Giovanni della Croce dichiarano il contrario. Questa condotta è ispirata non dal disprezzo, ma dalla prudenza (*ibid.*, rispetto alle visioni esteriori). Ma di più questo rifiuto è una sorgente di grazie: « Se l'anima pratica a tale riguardo l'abnegazione ed il vero spogliamento, il demonio cessa di operare, vedendo l'inutilità dei propri sforzi, e Dio *aumenta i suoi favori* in questo cuore libero e spoglio. Egli la *eleva* e la inizia a grandi cose... Se la fedeltà dell'anima si mantiene costante, il Signore non lascerà inaridire la sorgente delle sue grazie, ed a poco per volta la condurrà fino all'unione e alla trasformazione divina » (*ibid*).

27. — Seconda obiezione. Rifiutando una visione, siamo privati del frutto interiore, che essa doveva portare; inoltre, se essa ordina di eseguire un'opera esterna, il bene che doveva seguirne non si compie.

28. — Risposta. In quanto al frutto interiore, san Giovanni della Croce assicura che non sarà mai perso, perchè « tutte le comunicazioni divine producono *istantaneamente* i loro effetti nello spirito, senza lasciare all'anima il tempo di deliberare se deve accettarli o rifiutarli ». È la medesima cosa anche per le visioni esteriori, se vengono da Dio: « Prima di operare sul corpo, esse producono subito i loro effetti speciali nell'anima, indipendentemente dalla sua volontà » (*ibid.*, e c. XVI, XVII).

Se poi la rivelazione ha lo scopo d'istruirci, Dio ha ben altri mezzi per farci conoscere il suo pensiero.

29. — In quanto alle **azioni esteriori** consigliate da una rivelazione, non si pretende che bisogni rinunziarvi quando si dice di rifiutare la rivelazione stessa; ma basta che abbiamo anche da altre parti buone ragioni per imprenderle.

30. — Vi sono solamente **due precauzioni** da prendersi: *a*) decidersi, per lo meno principalmente, per il valore di queste ragioni (**4**); bisogna farlo anche unicamente, se la rivelazione non pare certissima. *b*) Imitare S. Teresa (**37**), non facendo sapere agli altri che una rivelazione ne è stata il motivo.

In tal modo, non saremo tentati di prendere con essi un tono

di comando quasi parlando in nome di Dio. Di più aumenteremo così le probabilità di successo. Poichè gli uditori sarebbero spaventati, se per prima cosa si domandasse loro la fede in una visione ed esigerebbero, molto saviamente, che si cominciasse dal giustificare questa pretesa; e ciò è quasi impossibile. Finalmente il veggente eviterà una gran causa di molestie, procurategli dalle discussioni agre e violente con coloro che contestano la sua ispirazione; e questi saranno sempre numerosi.

31. — Osserviamo pure che il rifiuto delle visioni non deve estendersi a quelle che sono **indeiche,** cioè a quelle della Divinità, non essendo esse che una specie d'unione mistica. Si tratta solo delle visioni exdeiche, cioè di quelle degli esseri creati. S. Giovanni della Croce, tanto severo per le visioni, nota espressamente quest'eccezione: « Le cognizioni che hanno per oggetto il creatore... e lo manifestano in lui stesso, ci danno un'idea sublime degli attributi divini... Questa è una pura contemplazione... Tali cognizioni sublimi ed amorose sono proprie dello stato d'unione, *esse sono l'unione medesima...* L'anima sente e gusta Dio stesso... Non dobbiamo dire che è *necessario respingere* queste cognizioni come le altre, poichè esse formano già una parte della beata unione, verso la quale tentiamo di diriger l'anima; a questo scopo noi le insegnamo a distaccarsi da tutti gli altri favori » (*ibid.*, c. XXVI).

32. — *Quinta regola.* Se crediamo che un'apparizione corporale di nostro Signore o dei santi è dovuta al demonio, non bisogna lasciarsi trasportare sino ad ingiuriarlo o dargli **segni di disprezzo,** come non si farebbe per una santa immagine dipinta da uno scellerato (vedi lo Scaramelli, tr. 4, n. 56, 68, e santa Teresa, *Fondazioni*, c. VIII; *Castello*, 6, c. IX).

Tuttavia S. Filippo Neri ammetteva ed applicava la dottrina contraria (Bolland., 26 maggio, 2ª *Vita*, n. 374 e seg.). Ma in una delle due circostanze in cui ordinò di sputare in viso all'apparizione, sembra certo che egli avesse saputo per rivelazione che trattavasi di un'apparizione diabolica; ed allora non è più la medesima cosa che se vi fosse stato qualche dubbio.

33. — Che fare se il **direttore comandi** tali atti di disprezzo? — Qui vi sono due opinioni. Secondo la prima, bisogna ubbidire, perchè dobbiamo farlo quando non vi è peccato. Or questo appunto è il caso, poichè nell'intenzione del veggente, il segno di disprezzo si

rivolge non al santo, od alla sua immagine, ma al demonio che si suppone esser presente. S. Teresa si sottomise così al suo direttore e nostro Signore le disse: « Fai bene ad ubbidire » (*Vita*, c. XXIX). La Ss. Vergine tenne il medesimo linguaggio al B. Francesco Ferrari, discepolo di S. Filippo Neri.

Ma nonostante l'incoraggiamento ricevuto dal cielo, S. Teresa alla fine della sua vita adottò l'opinione opposta, che cioè è permesso ed è più conveniente di non obbedire. « Io credo, ella dice, che dobbiamo fare umili rimostranze al direttore, e non ubbidirgli affatto in simile circostanza » (*Castello*, 6, c. IX).

34. — *Sesta regola.* Se nostro malgrado riceviamo delle visioni, cercare soprattutto di trarne profitto per **progredire** nella virtù, giacchè, se esse vengono da Dio, avremo in tal modo raggiunto il solo scopo, che egli si propone; e nel caso contrario non possono nuocerci.

S. Teresa dice: « Il bene non è nella visione, ma in colui che ricevendola ne profitta con umiltà, o non ne profitta per mancanza di tal virtù. Quando un'anima è veramente umile, una visione, venisse pure dallo spirito delle tenebre, *non può recarle nessun danno;* viceversa quando l'umiltà le manca, una visione, avesse anche Dio per autore, *non può apportarle* alcun profitto » (*Fondazioni*, c. VIII).

Il Ven. Luigi da Ponte racconta che, quando il P. Giovanni del Campo era in noviziato, aveva delle visioni. Un giorno adunque si domandava con angoscia se egli non fosse mai il trastullo della propria immaginazione, e sentì il Signore indirizzargli queste parole: « Quando tu hai fame, e ti danno un ramo d'albero carico di frutta, che fai tu? — Io mangio le frutta, e getto via il ramo » egli rispose. — « Ebbene, riprese nostro Signore, fa lo stesso colle visioni. Mangiane i frutti, che sono l'umiltà, la pazienza e le altre virtù, e, qualunque sia la visione, non ti mettere più in pena » (*Menologio*, 11 agosto).

35. — *Settima regola.* Avere molta calma, molta pazienza se i superiori non permettono di eseguire le imprese che si credono ispirate dal cielo o rivelate. Colui che di fronte a tali opposizioni s'irrita o si scoraggisce, dimostra di aver poca fiducia nella potenza di Dio, e poca conformità con la sua volontà; farà bene perciò ad attribuire il cattivo esito a queste male disposizioni.

Se Dio vuole che il disegno riesca, saprà fare svanire improv-

visamente gli ostacoli, al momento fissato. Questo momento è forse lontano, forse anche il vostro disegno non sarà attuato se non dai vostri successori; ma che importa, purchè il bene si faccia? Voi vi avrete contribuito almeno coi vostri sforzi e con le vostre preghiere, e le vostre intenzioni saranno eternamente ricompensate.

CITAZIONI

§ 1. — Bisogna fare il possibile per respingere le rivelazioni, almeno sul principio.

36. — S. Teresa:

1° « In queste cose vi è sempre motivo di temere, fino a che non siamo assicurati che esse procedono dallo spirito di Dio; perciò *sul principio* è *sempre* meglio *combatterle*. Se è Dio quegli che opera, l'anima non ne progredirà che più presto, e la prova affretterà il suo avanzamento. Risogna però star bene attenti a non coartare troppo e turbare queste persone » (*Castello*, 6, c. III).

2° « Non ho mai saputo dove fosse il paradiso terrestre... Non ho mai chiesto l'intelligenza di tale o tal cosa, *e non oserei farlo;* avrei troppa paura, lo ripeto, di essere vittima della mia *immaginazione* e di essere ingannata dal demonio » (2ª *Lettera* al P. Rodrigo Alvarez).

3° Sopra le apparizioni di nostro Signore: « Ecco un consiglio a mio parere importantissimo. Quando voi sapete o sentite dire che Dio accorda simili favori a qualche anima, non gli *chiedete* mai nè vi augurate mai che Egli vi conduca per la medesima via. Questa via può sembrarvi buona, degna di stima e di rispetto, ma non conviene *chiederla*, nè *desiderarla* » (*Castello*, 6, c. IX).

La Santa dà specialmente le due ragioni seguenti: *a*) Si apre una porta alle illusioni del demonio: « Quando si formano tali desideri, siamo già ingannati od in gran pericolo di esserlo ».

b) Ci si espone anche alle illusioni dell'immaginazione: « Quando il desiderio è violento, trascina seco l'immaginazione, e ci *figuriamo* perciò di *vedere* e di *sentire* quello che non si vede e non si sente affatto; come quando la notte sognamo ciò che abbiamo vivamente desiderato il giorno ».

Per rispondere ad un'obiezione la Santa aggiunge: « In quanto all'acquistarsi maggiori meriti, nostro Signore non lo fa dipendere da questo genere di grazie [le apparizioni], poichè vi sono più persone sante, che non ne hanno mai ricevuta alcuna, ed altre non sante che ne hanno ricevute ».

§ 2. — Non regolare le proprie azioni secondo le rivelazioni, ma secondo ragioni solide.

37. — S. Teresa.

1° Parlando di se stessa: « Questa persona non ha *mai regolato la propria condotta* su quello che le era stato ispirato nell'orazione; anzi, quando i suoi

confessori le ordinavano di fare altrimenti, *essa ubbidiva loro* senza la minima repugnanza, informandoli di tutto ciò che le succedeva » (1ª *Lettera* al P. Rodrigo Alvarez).

2° Lettera al P. Giovanni Suarez provinciale della Compagnia di Gesù che rimproverava alla Santa di aver consigliato una misura grave, appoggiandosi sopra una rivelazione (febbraio 1578):

« Quand'anche avessi avuto questo sogno, come vostra Paternità lo chiama, *certamente* io non sono tanto *imprudente* da consigliare un cambiamento di tale importanza *sopra un simile fondamento*... Grazie a Dio, ho imparato da un *gran numero* di persone la poca stima ed il poco credito che dobbiamo accordare a questa specie di cose ».

3° « Se si tratta per voi di una *cosa importante*, oppure di qualche affare del prossimo, non solamente non fatene nulla, ma non fermatevi neppure al pensiero di nulla imprendere, senza il consiglio di un confessore *dotto*, prudente e virtuoso, ancorchè voi sentiste diverse volte le medesime parole, e *fosse chiaro per voi che venissero da Dio*... Quando nostro Signore lo vorrà, ispirerà al confessore la medesima sicurezza e la ferma convinzione che queste parole vengono dal suo spirito; se egli non lo fa, noi non siamo obbligati a nulla di più. Io trovo tanto pericolo ad allontanarsi da questa regola per seguire il proprio sentimento, che vi avverto, sorelle mie, e vi *scongiuro* in nome di nostro Signore di non commetter mai una tal colpa » (*Castello*, 6, c. III).

4° Nondimeno « quando le parole non tendono che a *consolarvi, o ad avvertirvi dei vostri difetti, qualunque ne sia l'autore*, o *non fossero esse che un'illusione*, non possono nuocervi » (*ibid.*).

38. — Il P. Baldassarre Alvarez, parlando delle consolazioni:

« Il governo dell'anima non deve regolarsi principalmente conforme a questi moti o sentimenti spirituali, ma conforme all'insegnamento della fede e della Chiesa... Non bisogna mai tener per regola che questo sentimento, del quale parliamo, venga infallibilmente da Dio, nè, *perchè c'induce a fare la tal cosa, o ad ometterla, concluderne* che sia *infallibilmente* la volontà di Dio. E meno ancora bisogna governar gli altri con questo sentimento *come regola infallibile*, ma *bisogna* prima *esaminarlo* molto attentamente e consultare uomini dotti e sperimentati » (Citato nella sua *Vita*, scritta dal P. da Ponte, c. XXXIII, § 3).

§ 3. — Che il direttore tratti con dolcezza le persone che credono avere delle rivelazioni.

39. — S. Giovanni della Croce:

« Se abbiamo tanto insistito sulla necessità di rifiutare le rivelazioni e le visioni, ciò non vuol dire che i maestri spirituali siano obbligati a testimoniare alle anime *disprezzo e disgusto*, sino a dar loro occasione di star troppo riservate, e toglier loro il coraggio di manifestarsi. Chiudendo così la porta alle loro libere confessioni, essi le espongono ad una quantità di pericoli... Bisogna procedere con *molta dolcezza*, *bontà*, *pace*, e incoraggiare le anime dando loro la facilità di manifestarsi apertamente... Infatti, esse sentono qualche volta una difficoltà talmente grande a fare queste dichiarazioni, che per condurvele non bisogna trascurar nulla » (*Salita*, lib. II, c. XXII).

40. — S. Teresa.

1° Quanto al timore di essere ingannati nella propria orazione: « Grandi sono le angosce in cui getta questa pena e bisogna usar prudenza colle persone che soffrono, soprattutto se sono donne, a motivo della loro debolezza. *Si potrebbe far loro molto male* dichiarando apertamente che ciò che succede in esse proviene dal demonio... Il mio parere è dunque di guidare le donne con estrema discrezione, *incoraggiandole*, ed aspettando con pazienza il momento del Signore » (*Vita*, c. XXIII).

2° Quanto alle parole soprannaturali: « L'illusione in questo punto può esser frequente, soprattutto nelle persone deboli d'immaginazione o notevolmente malinconiche; per questo non bisogna fermarsi a ciò che esse dicono, per quanto assicurino di aver visto od inteso, e *neppure gettarle nel turbamento, affermando loro che il demonio le inganna*, ma *ascoltarle* semplicemente e trattarle come persone malate. La priora ed il confessore, ai quali renderanno conto di ciò che è avvenuto in esse, si contenteranno di dir loro che simili cose non hanno importanza, che questo non è l'essenziale nel servizio di Dio, e che il demonio ne ha ingannate parecchie in tal materia; ma aggiungeranno, *per non affliggerle*, che sperano che esse non saranno in questo numero. Se si dicesse che quello che credono di aver visto o sentito, non *è che un effetto della malinconia* [adesso si direbbe: del temperamento nervoso], *esse non avrebbero mai lo spirito in pace:* tanto sono persuase di quello che raccontano, che giurerebbero di averlo visto e sentito. Dobbiamo però far loro interrompere l'orazione, ed impiegare ogni sorta d'industrie per persuaderle a non tener conto di ciò che avviene in esse » (*Castello*, 6, c. III).

QUINTA PARTE

PROVE INVIATE AI CONTEMPLATIVI

—

CAPITOLO XXIV.

§ 1. — Sguardo generale.

1. — Ad eccezione della prima *notte* di S. Giovanni della Croce e di alcune ossessioni, nessuna delle prove, di cui parlerò, è speciale a coloro che si trovano nella via mistica, ma nei medesimi esse raggiungono talvolta un **grado eccezionale** di acutezza. Questo motivo mi obbliga a parlarne, invece di rimandare semplicemente i lettori agli autori ascetici.

2. — **L'esperienza c'insegna** che Dio manda sempre alcune prove alle anime che mirano alla perfezione, e qualche volta per tutta la loro vita. Tutte le biografie dei santi ne fanno fede, ed i maestri della scienza spirituale si accordano nel dichiararlo.

Questa legge generale si applica più particolarmente alle anime molto dedite all'orazione, soprattutto se esse sono favorite da grazie mistiche.

Siccome le persone che conducono una vita puramente contemplativa non devono sopportare i grandi lavori inerenti alla vita attiva, Dio in compenso invia loro croci interiori, che esse sentono con più vivezza, essendo riconcentrate maggiormente in se stesse. « E se mai questo mio libro, dice lo Scaramelli, capitasse in mano di qualche persona che agognasse con desiderii vani alla contemplazione infusa, la prego a riflettere alle dure tenaglie, per cui bisogna passare, e al torchio di tante pene sotto cui bisogna gemere prima di giungervi, perchè forse svanirà dal suo cuore ogni voglia vana » (Tr. 5, n. 41). Questo pensiero delle prove da subirsi è utile per pu-

rificare quanto vi può essere di troppo umano nel desiderio dei favori divini.

3. — Dio ha cinque **motivi** principali per mandarci in tal modo numerose croci:

1° Egli vuol farci espiare i nostri peccati e le infedeltà, e punire le nostre negligenze. Come prima di entrare in paradiso è necessario purificarsi colle sofferenze del purgatorio, così prima di arrivare quaggiù alla familiarità con Dio e godere le sue carezze, bisogna passare per il fuoco delle tribolazioni. Se vogliamo essere ammessi nel regno di Gesù Cristo, bisogna prima bere il suo calice (*Matteo*, c. XX, 22).

Seconderemo dunque i disegni di Dio, accettando i nostri dolori in ispirito di penitenza.

2° Per arrivare all'unione mistica è necessario distaccarsi da tutto ciò che non è Dio. Ora, qualunque prova, subita con rassegnazione, serve a diminuire qualche affezione naturale: affezione alla salute, alle gioie dei sensi, alla stima, alla fortuna, a certe amicizie od occupazioni, alla tranquillità... ecc... Dio non ci dà favori straordinari se non per aiutarci ad acquistare un distacco straordinario.

3° Anche se non siamo chiamati alla vita mistica, Dio vuol santificarci, sia facendoci praticare le virtù, specialmente la pazienza, la fiducia, l'umile sentimento della nostra debolezza e della nostra dipendenza, sia combattendo i nostri difetti, sia dandoci un preservativo contro l'orgoglio. Per evitarlo è utile che le grandi grazie siano compensate da grandi umiliazioni. San Paolo dice a tal proposito: « Per paura che l'eccellenza delle mie rivelazioni non m'inorgoglisca,... mi è stato dato un angelo di Satana per schiaffeggiarmi » (II *Cor.*, XII, 7).

Per cooperare all'azione divina, *a*) dobbiamo per lo meno arrivare alla semplice rassegnazione ed alla calma, e *b*) sforzarci di salire ad un grado più alto, cioè alla lieta rassegnazione. Bisogna nutrirci col pensiero che la sofferenza è un beneficio di Dio, e bisogna ringraziarnelo con effusione ed eccitare continuamente nel nostro cuore l'amore alla croce. Osserviamo bene infatti che ciascun atto di rassegnazione ci ottiene un nuovo grado di grazia santificante e di felicità nel cielo. Alla fine di ogni giorno il totale può essere enorme, e noi ammassiamo così ricchezze incalcolabili. La via delle consolazioni ci sarebbe stata forse meno vantaggiosa; e perciò Dio si prende cura

dei nostri veri interessi, cioè di quelli dell'eternità e verrà un giorno in cui noi non sentiremo che quelli.

Disgraziatamente le prove hanno conseguenze assolutamente opposte per le anime poco generose. Poichè di fronte alla sofferenza Satana le tenta e le conduce all'impazienza, allo scoraggiamento, alla diffidenza della bontà divina, sicchè per esse le croci sono, non già un soccorso ed un rimedio, ma un ostacolo ed un pericolo.

4° Dio dà così ai nostri direttori ed a noi stessi il mezzo di *giudicare* quale sia il *nostro grado di virtù*. Per esempio, il modo con cui sopportiamo le pene interiori dimostra se noi amiamo Dio con amor sincero, se ci adoperiamo per la sua gloria e la beatitudine eterna, e non per ottenere favori temporali o ricompense spirituali immediate. Finchè siamo nelle consolazioni, non possiamo saper chiaramente quale sia il motivo che ci spinge al sacrificio e quale la sua solidità. Ma la cosa è ben diversa quando perseveriamo nell'orazione nonostante la noia, e continuiamo a mortificarci nonostante la tristezza in cui ci lascia l'abbandono divino.

5° Possiamo trarre altri frutti dalle prove, per esempio servircene per farci un'idea più viva delle pene dell' inferno o del purgatorio. Io posso appena sopportare tal malattia o tal arida orazione; ma che sarebbe mai se io vi fossi condannato per tutta l'eternità od anche per un secolo?

4. — In alcune persone le prove durano un tempo considerevole senza interruzione, ma generalmente la vita è un seguito d'**alternative** di gioie e di dolori, come nella natura le giornate di sole si alternano colle piogge ed i temporali, la primavera coll'inverno.

Le alternative dell'anima sono state paragonate a quelle dei porti di mare. Quando vi è bassa marea, non si scorgono che sabbie fangose, ripugnanti, qualche nave immobile, coricata sul fianco; ma poi ritorna l'alta marea e riconduce l'allegria e l'attività.

5. — **Errore dei principianti.** Spesso essi s'immaginano che dopo i primi sacrifizi, per esempio dopo il loro ingresso in un noviziato, non troveranno più che un sentiero di fiori. Non più tentazioni! essi credono, poichè hanno fuggito il mondo che gliele presentava ogni giorno; ma non hanno potuto fuggire se stessi, nè le loro passioni che s'irritano alla vista dei sacrifici da farsi. Parimente essi s'illudono di non trovare più difficoltà, nè amarezze nella preghiera, perchè, essendosi dati interamente a Dio, sembra che in buona

giustizia Dio debba ripagarneli immediatamente; ma essi dimenticano che il pagamento vero si farà nell'altra vita, mentre quaggiù bisogna acquistarsi molti meriti, e per conseguenza soffrire.

Mettiamoci dunque nel vero, entrando al servizio di Dio. Non c'immaginiamo che la vita debba passare nelle delizie dell'amor divino, e senza l'assalto delle tentazioni. Solamente nelle favole dei poeti si trova quest'età dell'oro, nella quale era eterna primavera. Lo Spirito Santo dice al contrario: « La vita dell'uomo sulla terra è quella di un soldato » (*Giobbe*, VII, 1). Se ci facciamo un'idea falsa della vita, la fredda realtà ci getterà nell'eccesso opposto, e tolto l'incanto d'un ideale impossibile, cadremo nel disgusto e nello scoraggiamento.

Perciò invece di meravigliarci se ci troviamo alle prese colle prove, meravigliamoci piuttosto se queste ci mancano.

6. — Altro errore frequente in coloro, le cui sofferenze sono molto prolungate e non sono frammischiate da consolazioni spirituali. Essi sono perseguitati dalla falsa persuasione che un tale stato non può sopravvenire alle anime accette a Dio, e ne concludono che Dio è irritato con essi a motivo dei loro peccati e che le loro croci sono unicamente castighi. Interrogandosi d'altra parte invano per trovare quale riforma importante potrebbero fare nella propria vita, cadono nello scoraggiamento e nella disperazione. A che giova, essi dicono a se stessi, continuare ad imporsi tanti sacrifici, poichè Dio mi dimostra che io non sono tra coloro, a cui egli vuol testimoniare l'amicizia? Contentiamoci di assicurare la nostra salvezza con una virtù mediocre.

Bisogna ripetere a queste persone che esse s'ingannano col vedere nelle loro tribolazioni solamente una punizione. Abbiamo detto che Dio può avere ben altri motivi nel crocifiggerci, ed è probabile che questi motivi siano i principali, quando si tratti di una persona che ha un desiderio sincero di santificarsi. Questa verità ci pare lampante quando non soffriamo, ma appena siamo nell'afflizione, il nostro spirito si offusca (1).

(1) San Giovanni della Croce parlando di un'anima che « Dio conduce per la via elevatissima di una contemplazione piena di oscurità e di aridità »: « Vi sono alcuni confessori e alcuni padri spirituali che, per mancanza di lumi e di esperienza in tali vie, anzichè aiutare queste anime, fanno sorgere in loro il più grande pregiudizio... Non è una prova dolorosa per un'anima il non comprendere se stessa e il non trovare nessuno che la capisca?... Condannata così all'oscurità, alla sofferenza, a tentazioni ed angosce d'ogni specie, ella incontrerà forse qualcuno che le parlerà come gli amici che pretendevano di consolare Giobbe (IV, 7). Le si dirà: Il vostro stato è l'effetto della malinconia, dei vostri nervi o del temperamento; oppure: Ciò proviene da una *colpa segreta*, in pena della quale Dio vi ha abbandonata. Questi uomini si credono in diritto di giudicare che quest'anima *è, od è stata gravemente colpevole*, perchè prova pene tanto crudeli. Ella troverà anche chi le dica: *Voi tornate addietro nel cammino della virtù*, se non ricevete più come prima le delizie spirituali e le consolazioni sensibili. In tal modo essi raddoppiano il martirio della povera anima la cui sofferenza più acuta è propriamente la cognizione della sua miseria... Il suo sgomento e le sue angosce aumentano smisuratamente, e sono paragonabili ad un'agonia peggiore della morte... Questi uomini non capiscono che il loro ufficio deve essere quello di *consolare* queste anime, e d'incoraggiarle a sopportare la prova » (Prologo della *Salita*).

Nostro Signore disse alla Beata Varani: « Nel tempo in cui t'affliggevo, ti dimostravo un amore maggiore di quando ti stringevo amorevolmente nelle mie braccia paterne » (*Vita*, c. VI).

7. — Quando gli autori spirituali attribuiscono le prove al **demonio,** non vogliono dire che esso ne sia sempre la causa unica e neppure la principale, ma pretendono solamente che egli vi prenda parte come a tutto ciò che ci nuoce; qualche volta però esso non fa altro che rinforzare le nostre tendenze naturali.

Da ciò consegue che i rimedi da adoperarsi non devono esser sempre esclusivamente soprannaturali; e che bisogna cercare se vi siano anche mezzi umani da associar loro.

Perciò alcune pene interiori, come gli scrupoli od altri pensieri importuni, possono divenire vivissimi senza che il demonio abbia esercitato un'azione straordinaria; basta che egli operi in debole grado sopra un *temperamento* predisposto al terrore, alla tristezza od all'agitazione. Sarà bene di ricorrere allora ad un regime che calmi e che distragga. Quando poi questi stati si prolungano, bisogna consultare un medico che li abbia studiati.

8. — Le prove possono essere divise in **quattro gruppi** che studieremo successivamente:

a) Le malattie; *b*) le persecuzioni degli uomini; *c*) le pene interiori; *d*) gli assalti visibili dei demoni, cioè il possesso e l'ossessione.

Suddividerò le pene interiori in quattordici classi: 1° tentazioni; 2° apparente impotenza alle virtù; 3° vista penetrante dei nostri peccati e dei nostri difetti naturali; 4° sentimento vivo dell'isolamento morale nel quale viviamo tra coloro che ne circondano, e che hanno altre idee ed altri gusti; 5° impotenza a fare del bene agli altri;

6° noia e tristezza; 7° dubbio riguardo alle grazie ricevute; 8° sete ardente di Dio; 9° impressione dolorosissima di essere abbandonato da Dio; 10° od anche di esserne odiato e destinato a dannarsi; 11° sentimenti involontari di odio verso Dio, e impulso alla bestemmia; 12° distrazioni; 13° scrupoli; 14° aridità (1).

9. — Vie diverse. Lo Scaramelli fa osservare che queste varie sofferenze non sono tutte imposte ad ogni anima d'orazione, nè col medesimo rigore o colla medesima durata (Tr. 5, n. 5). Io aggiungerò: e neppure negli stessi periodi della vita spirituale. Vedi al § **3** e **8** qualche esempio estratto dalla vita dei santi. Ne segue specialmente la conclusione che alcuni autori si sono ingannati supponendo che le grandi crisi delle pene interiori avvengano sempre prima del periodo dell'estasi, o molto tempo avanti la morte.

10. — Le differenti pene interiori enumerate (**8**) sono comprese anche sotto il nome di **desolazione** spirituale. Si chiama così il disgusto o la difficoltà che proviamo ad unirci amorosamente a Dio, a fare orazione o a praticare le virtù.

La consolazione spirituale è, al contrario, il gusto e la facilità per questi medesimi atti.

La **consolazione** d'ordine superiore (chiamata anche sostanziale) è quella che riguarda le facoltà superiori, cioè l'intelligenza e la volontà. Noi la chiediamo a Dio nella preghiera: *Eccomi, o mio amato ecc.*, che si suole recitare dopo la Comunione: « Vi prego, col fervore più vivo a stampare nel mio cuore *sentimenti di fede, di speranza, di carità*, di dolore de' miei peccati e di proponimento di non più offendervi ».

La desolazione ha in sè il gran pericolo d'indurre allo scoraggiamento. Si trova tutto difficile e si ha disgusto di questa lotta la cui fine sembra dubbia. All'opposto nella consolazione, dice sant'Ignazio, Dio ci mostra tutto come facile (*Regole del discern.*, I, n. 2). Questo scoraggiamento è rinforzato da due pregiudizi dichiarati altrove (**6, 22**).

11. — L'espressione di **consolazione sensibile** ed i suoi sinonimi, *devozione sensibile*, *gusti sensibili* non significano consolazione sentita, giacchè ogni consolazione è più o meno sentita. Si tratta

(1) Quale dolore per un direttore il veder soffrire così le anime per le quali s'interessa, e sentirsi spesso impotente a liberarle!

della consolazione di ordine inferiore, cioè di quella che comincia coi *sensi* o con le facoltà sensibili. Nè bisogna per questo disprezzarla, perchè finalmente essa ci porta al bene (1). Quando i santi si elevavano a Dio considerando le bellezze della natura, vi gustavano consolazioni sensibili. Anche la Chiesa si serve di mezzi sensibili allorquando alletta il nostro orecchio con canti, od i nostri occhi con una nobile architettura, con quadri, con statue o colla pompa delle cerimonie. Il protestantesimo ha avuto il torto di rifiutare quasi tutti questi aiuti, non volendo rivolgersi che alle più alte facoltà dell'uomo, mentre è necessario impadronirsi dell'intera natura.

S. Giovanni della Croce non parla a tutti i cristiani, quando consiglia di rifiutare le consolazioni sensibili, ma si occupa unicamente di coloro che cominciano ad avere lo stato mistico, e chiede semplicemente di preferire quest'ultimo, quando essi sentono un ostacolo negli esercizi di ordine sensibile e nel gusto che vi sperimentano (2). Ma se non vi è conflitto bisogna ricorrere a tutti i mezzi per condursi a Dio.

12. — La **desolazione sensibile** è l'opposto della consolazione sensibile. Essa può stare insieme con una consolazione di genere più elevato, come nell'ordine naturale possiamo sperimentare al tempo stesso sofferenze nel corpo e gioie nell'anima.

13. — Per le pene interiori vi è un mezzo soprannaturale che

(1) S. Alfonso de' Liguori: « Le consolazioni spirituali sono doni molto più preziosi di tutte le ricchezze e di tutti gli onori di questo mondo. E se la sensibilità stessa è eccitata, ciò compisce la nostra devozione, poichè allora tutto il nostro essere è unito a Dio e gusta Dio. La sensibilità è da temersi quando ci allontana da Dio; ma è molto ben regolata quando ci unisce a Dio » (*Amore verso Gesù Cristo*, c. XVII). Vedi anche il Suarez, *De orat.*, l. II, c. XVIII, n. 1, 4.

(2) Ecco un testo tra molti altri: « Quando l'anima è immersa in questa sublime solitudine... in questa perfetto spogliamento di spirito, in questa separazione assoluta da qualunque cosa, il demonio si sforza di alterare il suo raccoglimento con *cognizioni distinte e consolazioni sensibili*. Per sedurla con maggior sicurezza, egli adopera alcuni mezzi che sono talvolta *buoni in se stessi*, collo scopo di farla tornare al suo *antico metodo*... Tenta di persuaderla che il mezzo di andare a Dio è di ricorrere a questi pretesi lumi ed a questi *gusti sensibili*... L'anima convinta che per essa è una buona fortuna, una visita di Dio, afferra con gioia l'esca che le presenta il nemico. Ella perciò, non entra più negli appartamenti interiori dello Sposo, ma rimane alla porta, occupata a considerare ciò che avviene al di fuori nella *parte sensitiva*... » (*Viva Fiamma*, str. 3, § 14). « Così dunque, o *anime privilegiate*, allorchè Dio vi accorda grazie tanto preziose come quelle dello stato di solitudine e di raccoglimento, abbandonate il *lavoro dei sensi*, e state bene attente a non tornarvi. Lasciate le *proprie vostre operazioni; al principio della vita spirituale* esse vi aiutavano a distaccarvi dal mondo e da voi stesse, ma oggi che lo *stesso Dio* vi fa la grazia di lavorare alla vostra perfezione, esse non vi sarebbero più che un serio ostacolo ed un vero imbarazzo » (*ibid.*, § 15).

riesce spesso a diminuirle od a farle sparire, ed è **chiedere** a Dio di esserne **liberati.** In molti casi questa domanda opera pure in modo naturale. Infatti essa suppone un desiderio, una volontà; ora nelle malattie fisiche o morali il desiderio risoluto della guarigione e la ferma persuasione che questa è vicina contribuiscono molto e naturalmente a farla avverare, o quasi. I medici conoscono questa cura di persuasione, e parecchi se ne servono con successo; e ciò si chiama *cura morale* (o *psicoterapia*).

Se al contrario si mantiene l'anima nello stato di cera molle, indifferente a tutti gli avvenimenti, non si chiede aiuto alle forze vitali latenti, ed il malato va piuttosto peggiorando. L'acqua stagnante di un bacino si riempie sempre più di germi malsani, mentre le acque correnti hanno il segreto di rigettare le sozzure sulle rive o nell'atmosfera.

Per conseguenza il direttore che desidera guarire il suo penitente, farà bene a provocare in esso una volontà analoga ed una speranza. Egli senza dubbio ha ragione di mostrarsi paziente nell'ascoltare continuamente i medesimi lamenti, ma questa compassione non basta. Bisogna che egli sappia come il penitente reagisce, e che susciti questa reazione.

Dopo aver fatto il possibile per liberarsi dalle pene interiori, non rimane più che rassegnarsi generosamente alla volontà divina. Ci troviamo come Noè in un' arca sbattuta dalla furiosa tempesta di un diluvio; che fare? Dobbiamo tormentarci a cercare mille nuove industrie per respingere le acque? Sarebbe una pena inutile, giacchè Dio solo arresta il diluvio. Restiamo a pregare nella nostra arca ben chiusa, aspettando pazientemente l'apparizione del ramo d'olivo.

§ 2. — Dei due primi generi di prove.

14. — *Primo genere:* le **malattie** ed infermità fisiche. Sarebbe troppo lungo l'enumerare tutte quelle che i santi hanno dovuto sopportare. Dio le invia meno frequentemente a coloro che egli destina a grandi fatiche esterne.

I medici dovranno determinare se la causa sia naturale o no; e lo giudicheranno con maggiore o minor probabilità secondo il complesso delle circostanze. Rispetto all'intervento del demonio, bisogna

conservare un giusto mezzo: non mostrarsi nè troppo facili, nè troppo difficili ad ammetterlo. Grazie al progresso della medicina, i giudizi possono ai giorni nostri ed in certi casi oscuri essere molto differenti da quello che erano due o tre secoli fa. Gli specialisti hanno scoperto e classificato alcune malattie, delle quali nel passato non era facile farsi un' idea esatta.

Del resto rispetto alla santificazione dei servi di Dio, importa poco che la malattia abbia una causa od un' altra, giacchè vi è sempre da esercitare la medesima virtù.

15. — *Secondo genere:* le **persecuzioni,** contradizioni, ingiustizie, calunnie; aggiungiamoci la perdita dei beni oltre quelli del corpo: lutti, rovesci di fortuna, ecc...

Le vite dei santi sono piene delle lotte che essi hanno dovuto sostenere per far trionfare le opere che Dio ispirava loro. Che alternativa di successi e d'insuccessi, soprattutto nel principio! La calunnia non ha risparmiato i più celebri, come S. Francesco (accusato da frate Elia), Susone, S. Antonio di Padova, S. Filippo Neri, S. Teresa, S. Francesco Regis. Alcuni sono stati gettati in prigione, come S. Ignazio e san Giovanni della Croce. Quest'ultimo fu rinchiuso per nove mesi da' suoi rivali in una cella oscura, senz'altro nutrimento all'infuori del pane, dell'acqua e di qualche pesciolino.

San Tommaso d'Aquino era ancora in noviziato quando i suoi genitori, opponendosi alla sua vocazione, lo fecero arrestare e chiudere per due anni nel loro castello di Roccasecca.

La B. Crescenzia Höss, religiosa francescana del secolo XVII in Baviera, entrò a ventun'anno in noviziato, e per quattro anni dovè subire le prove più crudeli; accuse bugiarde, persecuzioni inaudite da parte di una superiora che fu necessario deporre, condanna della sua condotta fatta da inabili teologi, vessazioni materiali dei demoni, scrupoli ed aridità (*Vita*, scritta dal P. Jeiler, l. I, c. VI, VII). Questo periodo cominciò e finì bruscamente con una visione.

16. — Non vi è nulla che appassioni tanto fortemente il nostro istinto naturale, quanto il **desiderio della stima,** e la cura dell'onore e della reputazione. Le mortificazioni del corpo dispiacciono già alla natura, ma il disprezzo, l'ingiustizia ci sembrano ancor più dolorosi, ed eccitano la nostra indignazione. Per sradicare in noi questo istinto orgoglioso, e per mostrare a noi stessi quanto è debole il nostro grado di umiltà, Dio si serve di questo gran mezzo, strito-

landoci col disprezzo, con le mormorazioni, cogl' insulti (vedi S. Teresa, *Castello*, 6, c. I, e lo Scaramelli, tr. 5, n. 136).

Simili contradizioni non derivano solamente dall'odio dei cattivi che vogliono opporsi alle opere divine, ma spesso i pregiudizi dei buoni hanno le medesime conseguenze. San Pier d'Alcantara, volendo consolare S. Teresa dell'opposizione delle persone virtuose, le diceva che le pene di questo genere erano state per lui le più sensibili (*Vita* della Santa, c. XXX).

Quando osserviamo in noi alcuni talenti, siamo malcontenti e meravigliati che la Provvidenza non ci dia il mezzo di farli fruttare. Vorremmo esercitar con essi una certa influenza sopra gli altri e perciò non sappiamo capire perchè Dio permetta che gli altri ci trattino come incapaci, e ci conservino in impieghi che un bambino potrebbe bene esercitare.

Dio però non ha fatto un'opera inutile dandoci dei talenti nascosti, poichè questi servono unicamente a farci produrre atti di rassegnazione e per conseguenza a farci acquistare una quantità di meriti.

Nostro Signore a Nazareth ci ha dato l'esempio della vita oscura volontariamente accettata. Egli era dotato di tutte le qualità proprie a governare il mondo, eppure preferiva piallare il legno, spazzare, andare ad attinger acqua, occupazioni bassissime, nelle quali sarebbe riuscito il primo fanciullo venuto.

16*bis*. — Un'altra prova che a prima vista pare leggera, ma che alla lunga snerva molto, è vivere con una **persona irascibile,** che trovi a ridire su tutto, e, malgrado i vostri sforzi per piacerle, non vi rivolga mai una parola amabile. Talvolta queste persone di carattere facilmente irritabile godono al di fuori la reputazione di essere dolcissime, perchè si mostrano piene di premure per le persone di cui hanno bisogno o che non si lascerebbero insultare.

Questi naturali nervosi possono chiamarsi torpedini a motivo delle scosse che danno a chi si avvicina loro. È impossibile trattare con essi un affare chiaramente e tranquillamente. Soprattutto guardiamoci bene dallo scusarci quando essi ci accusano, o dal provar loro che sono stati male informati; e se gli ordini da loro ricevuti sono stati male eseguiti, non mostriamo che essi erano vaghi o contradittori, perchè allora il vulcano entrerebbe in piena eruzione. Tali persone non vogliono aver mai torto; esse sole hanno criterio.

In sè questa condotta contiene una grave mancanza di carità;

ed in una comunità simili caratteri rendono la vita durissima agli altri, e sono qualche volta causa che questi abbandonino la loro vocazione. Vi ha perciò una grave responsabilità.

Ho visto alcune persone religiosissime sforzarsi di guarire da tale irritabilità, ma senza riuscirvi. Senza dubbio esse si stancavano degli sforzi prolungati e dell'umiltà che sarebbe stata necessaria.

Io credo che solo un miracolo possa domare tali temperamenti. San Francesco di Sales, che era di carattere un po' violento, arrivò ad essere un modello di dolcezza; ma egli era un santo!

§ 3. — Delle pene interiori. - Le dodici prime classi.

17. — *Prima classe* (**8**): le **tentazioni.** Se ne trovano alcune violentissime nella vita dei santi. S. Maria Egiziaca, parlando ad un solitario che la visitava, gli raccontò che nel deserto aveva sostenuto diciassette anni di lotte terribili contro il demonio, ma che da trent'anni godeva una pace profonda.

Otto anni prima della sua morte, S. Alfonso de' Liguori, all'età di ottantatrè anni, fu assalito da scrupoli e tentazioni contro la fede con una tal violenza che, quando chiamava Dio in suo soccorso, le grida che gettava erano sentite da tutta la casa.

S. Giuseppe Labre e S. Francesca Romana ebbero tentazioni grandissime contro la castità. Le medesime durarono sette anni in S. Alfonso Rodriguez (vedi § **8**), e venticinque anni nel Ven. Cesare di Bus.

S. Teresa e S. Rosa di Lima non ebbero mai tentazioni di questo genere. Neppure S. Maria Maddalena de' Pazzi, eccetto gli ultimi nove giorni (*Vita*, c. XXVI): nè la B. Margherita Maria, salvo per qualche ora (*Vita*, scritta da lei stessa, edizione di Paray, t. II, pag. 411). Nostro Signore la prevenne che avrebbe permesso a Satana di assalirla su tutto il resto, specialmente quanto all'orgoglio, alla disperazione e all' ingordigia, ma che egli combatterebbe per essa (*ibid.*, t. I, pag. 136). « Il demonio, ella dice, mi faceva sentire una fame terribile e poi mi rappresentava tutto quello che è capace di contentare il gusto, e questo faceva nel tempo de' miei esercizi spirituali, in modo che produceva in me uno strano tormento. E questa fame mi durava finchè io entravo in refettorio per prendere il mio pasto, del quale sul principio sentivo un disgusto tanto grande, che

dovevo farmi una gran forza per prendere un poco di nutrimento. E appena ero uscita da tavola, questa fame ricominciava più violenta di prima » (*ibid.*, t. I, pag. 410).

18. — Permettendo le tentazioni, Dio non ha solamente per **scopo** di farci portar la croce, ma di farci anche progredire nelle differenti virtù e di renderle stabili. Infatti il mezzo ordinario di arrivarvi non è di riceverle subitamente dal cielo, ma di produrre molti atti; e ciò avviene ogni volta che lottiamo contro i vizi contrari (1), poichè noi concepiamo così maggior odio per quei vizi, che ci cagionano una lotta dolorosa.

Per conseguenza, a perfezionare in noi la virtù della fede, Dio permetterà che siamo tentati con dubbi penosi; per la speranza, dovremo sopportare momenti di scoraggiamento, e respingere il pensiero che noi non possiamo arrivare a nulla di buono per la perfezione, e che le grazie accordate a tanti altri non sono fatte per noi. La carità si svilupperà respingendo le seduzioni delle creature ed i sentimenti di ribellione contro Dio, che sembra sordo alle nostre preghiere. E lo stesso sarà per le diverse virtù morali.

Le tentazioni sono state dunque per i santi un mezzo potente di santificazione, anzi sono state anche il mezzo, di cui Dio si è servito per render visibile questa santità.

19. — Avanti di esser tentati sopra una virtù, molte anime si sono **illuse** di possederla, giacchè scambiavano il desiderio della virtù con la virtù stessa. Ma quando la tentazione viene a scuoterle esse passano da un eccesso di fiducia ad un eccesso di diffidenza. Non più illusioni! ma lo scoraggiamento di sentirsi tanto deboli.

La vera umiltà fa conservare un giusto mezzo. Essa non ci nasconde la nostra debolezza, ma ci dimostra nel medesimo tempo la

(1) S. Ignazio: « Dio ci rende più forti nelle virtù, contro le quali siamo stati più violentemente tentati » (Bartoli, l. IV, c. XXXVI). « Se volete far bene attenzione al vostro passato, troverete che, quando voi cadevate in maggiori offese, ed eravate meno desiderosa di servire nostro Signore, voi non eravate così *tentata*, e così *tormentata* da questo serpente che cerca sempre di farci pena. Allora il vostro genere di vita gli piaceva, e adesso non può sopportare quello che vede in voi » (Lettera VIII a Suor Rejadella).

Il Padre Surin: « Quando una donna di servizio strofina il vasellame col fango e colla rena, chi non direbbe che essa l'insudicia? Eppure essa lo pulisce. Chi non giudicherebbe che quest'anima è sudicia e brutta? Eppure con questo essa è purificata! » (*Les fondements de la vie spirituelle*, l. IV, c. VIII).

S. Teresa: « Ecco quello che mi ha insegnato una lunga esperienza: qualunque siano le apparenze, non dobbiamo mai lusingarci di possedere una virtù prima di averla provata col suo contrario » (*Vita*, c. XXXI).

potenza di Dio, a cui attribuiamo la vittoria; e approfittando dello sgradito spettacolo che si svolge, ci fa fare provvista di disprezzo per noi stessi.

20. — In seguito a violente tentazioni, alcune anime sentono il loro **spirito talmente offuscato** che non sanno più, esse dicono, se hanno qua e là ceduto, e questo timore le tortura. Vedremo, rispetto agli scrupoli, che non bisogna fermarsi a tali pensieri.

Queste persone confondono due cose molto differenti: il peccato che è un male, e la tentazione che è una sorgente di meriti; oppure il piacere che nostro malgrado ci attrae, ed il consenso che dipende da noi e che abbiamo rifiutato.

Un vecchio autore spiega così quest'illusione della memoria. Durante la tentazione l'attrattiva del male ha colpito fortemente la nostra attenzione, e perciò ne abbiamo un ricordo vivissimo, ma gli atti di fede, di speranza, di carità, sebbene reali, sono rimasti quasi impercettibili; noi li abbiamo dimenticati e il demonio ha rinforzato questa dimenticanza. In pari modo, dice il nostro autore « in un quadro possiamo nascondere alla vista qualche personaggio senza nascondere gli altri...; se in un quadro d'angeli mischiati coi diavoli avessimo nascosti tutti gli angeli, non si vedrebbero più che i diavoli » (P. Ragueneau, *Vita* della madre Caterina di S. Agostino, religiosa ospitaliera di Québec, 1671, l. III, c. XII).

Egli aggiunge un altro paragone. Se in un bicchier d'acqua vi si unisce un poco di vino molto colorito, l'acqua sembra cambiata tutta in vino, e l'acqua non si distingue più. Così l'anima ricorda la tentazione, ma non vede più le resistenze che l'hanno accompagnata.

21. — *Seconda classe di pene:* **l'apparente impotenza alla virtù.** Qui l'anima non è più una nave che subisce la tempesta di una tentazione, ma si sente resa immobile da una calma perfetta. Ella aveva formato grandi disegni per il servizio di Dio, in parte forse chimerici; ma ecco che non ha l'occasione, nè la forza di nulla eseguire e perciò geme per tale inerzia.

In questa prova vi è spesso molta illusione, poichè si dimentica che possiamo guadagnare ogni giorno una quantità di meriti, anche solo praticando le virtù ordinarie del proprio stato e del proprio impiego; ma l'immaginazione trova questi meriti troppo poco splendidi e sogna virtù da teatro.

Ma, si obietterà, se io avessi qualche virtù, la sentirei; ora, al

contrario, non sento altro che ripugnanze, anzi mi accorgo di mille difettucci, che le mie buone risoluzioni non riescono ad impedire. Sono dunque molto lungi dalla santità, ed ho ragione di desolarmi.

Rispondo che abbiamo spesso le virtù senza sentirle. Spesso s'ignora in qual misura abbiamo la fede, la speranza e la carità (1), e possiamo giudicarne solamente quando si presentano le occasioni di esercitarle. Una macchina elettrica non lascia scorgere il fluido di cui è carica, ma se ci avviciniamo ad essa, manifesta la sua forza con una scossa veemente. Le ripugnanze non provano niente, giacchè lo stesso S. Paolo gemeva nel trovare in se medesimo tanti ostacoli al bene che desiderava (*Rom.*, VII, 18).

22. — Il già detto si applica particolarmente **all' amor divino.** Molte anime dedite all'orazione si tormentano a torto: esse si figurano di non amar Dio, perchè non *sentono* vivamente quest'amore. Altre al contrario credono di amarlo molto, perchè recitano parecchie preghiere, perchè il loro petto è infiammato d'amore, o perchè provano una santa ebbrezza.

Questi due giudizi sono esagerati. L'amor di Dio non deve misurarsi dal *sentimento* che crediamo averne, ed ancor meno dalla esuberanza che tale sentimento ha sul corpo, poichè quest'ultimo effetto, puramente fisiologico, dipende in gran parte dal nostro temperamento, e non ha in se stesso alcun valore morale. Questi effetti sono buoni, ma non affatto necessari all'amor di Dio.

Si ama Dio grandemente per il solo fatto che *vogliamo* amarlo, e che questa volontà si riduce in atto quando se ne presenta l'occasione, ancorchè ci credessimo ghiacciati. Si ama pure quando soffriamo di non sentire di amarlo; ed a questo proposito Pascal mette in bocca a Gesù Cristo le seguenti parole: « Consolati; tu non mi cercheresti, se tu non mi avessi già trovato ».

(1) Leggiamo nella *Vita* di S. Giovanna di Chantal scritta dalla Madre di Chaugy: « Ella diceva, piangendo a grosse lacrime, di vedersi senza fede, senza speranza e senza carità... Il nostro B. Padre le diceva: Una vera insensibilità vi priva del godimento di tutte le virtù *che nonpertanto voi avete* e molto in buono stato, ma non ne godete. Voi siete come un bambino che ha un tutore, il quale lo priva dell'*amministrazione* de' suoi beni, dimodochè, sebbene tutto sia suo, in realtà egli non maneggia nulla e non *pare che possegga*... Dio non vuole che l'amministrazione della vostra fede, della vostra speranza, della vostra carità e delle altre vostre virtù l'abbiate voi, e che voi ne godiate, se non per vivere interiormente *e servirvene nelle occasioni di pura necessità* » (parte III, c. XXVI).

Quando ci contentiamo di guardare un ferro arroventato senza toccarlo, si crede meno caldo, meno attivo di un fuoco di paglia che crepita rumorosamente. Eppure ciò è falso, giacchè non è sempre vero che il gran calore si manifesti colle fiammate e col fracasso.

Il principio sopra citato si verifica evidentemente quando si studiano alcune anime ed il loro grado di abnegazione. Una ragazza devota recita con pietà parecchie preghiere, ed aggiunge pratiche a pratiche; ma non le chiedete di sacrificarsi per le opere di apostolato, o di accettare rimproveri, chè la sua pigrizia od il suo orgoglio si ribellerebbero. Per essa l' amor di Dio consiste unicamente nelle effusioni del cuore, che è un amore molto incompleto.

Al contrario, ecco una persona che soffre continuamente, ma che rimane sorridente, sinceramente contenta di dover portare la croce, felice di essere disturbata, rimproverata, contrariata ne' suoi gusti, contenta di non essere compresa. Non ha essa evidentemente un amor di Dio più grande dell'altra? Eppure non vi sono fuochi d'artifizio nel suo affetto, ma vi è una volontà calma, forte, costante.

Anche nell'amore umano giudichiamo così le cose. Non si disprezzano certamente le effusioni di tenerezza, ma sentiamo che esse non devono essere sole, e che non costituiscono la parte essenziale dell'amicizia, venendo solamente a compirla. Così i fiori dell'arancio compiono quest'albero e lo rendono più bello, ma questo può stare senza di essi, e rendersi utile colla sua ombra.

22*bis*. — Il pregiudizio che ho combattuto si presenta spesso rispetto alla **Comunione.** Vi si vorrebbe sentire qualche commozione; e se si rimane freddi, si pensa di lasciare quest'esercizio come inutile. Eppure è un errore grandissimo, perchè il frutto essenziale della Comunione è l' aumento della grazia santificante, la quale è invisibile. L'acquisto di un tal bene è un motivo più che sufficiente per comunicarsi.

23. — *Terza classe di pene:* la vista penetrante **dei nostri peccati,** della nostra miseria spirituale ed anche dei nostri **difetti naturali.** Quando vediamo i difetti degli altri, ne siamo talvolta irritati e provocati a sdegno, nè possiamo resistere al bisogno di biasimarli apertamente, e di dichiarare che la loro condotta è assurda o odiosa. Ma per noi stessi siamo assai più indulgenti! Tuttavia, quando la luce divina è molto viva, non possiamo più studiarci d'ingannare noi stessi,

ed allora qualche atto della nostra vita ci fa stupire, perchè lo troviamo pieno di malizia e di stoltezza.

Se i ricordi di questa specie sono intensi e frequenti formano un vero tormento, debole immagine di uno di quelli che opprimono i dannati: la loro vita apparisce loro quasi fosse un gran quadro in cui vedono il disordine di tutte le loro operazioni; e sono presi da orrore a tale spettacolo, come ne è preso un artista alla vista di un'opera, in cui tutti i principii dell'arte sono violati. Questo disgusto è accompagnato da un sentimento di confusione, che proveremo tutti il giorno del giudizio.

Allorquando l'anima è molto umile, questa vista è una sofferenza ed una gioia al tempo stesso: sofferenza rispetto alla natura, ma gioia soprannaturale di sentirsi nella verità, di apprezzarsi secondo la giustizia e conforme agli apprezzamenti di Dio; gioia anche per avere pronto un rimedio contro l'orgoglio. Il rimedio è per verità amaro, ma si sente bene quanto esso sia potente.

24. -- *Quarta classe di pene:* il sentimento vivo e doloroso del nostro **separamento morale** da coloro che ne circondano, ed hanno altre opinioni, altri gusti (1). Quando siete dominati da un'idea o da un disegno qualunque, quando cercate di condurvi in una via difficile, come quella delle grazie straordinarie, sentite fortemente il bisogno di trovare qualche anima, che prenda parte alle vostre confidenze, anche alle più piccole, o che per lo meno intenda tutto quello che voi sentite. Questo desiderio vi perseguita in mezzo alle vostre occupazioni più distrattive, ed è una delle forme del bisogno d'amicizia.

Ora è raro che le anime mistiche incontrino questa forte affezione e questa vera cognizione del loro stato; esse cozzano anzi con opposizioni sorde, in un mondo d'idee assolutamente differente dal loro ed è un vivo dolore sentirsi così estranei agli altri, dissimili da persone eccellenti per altre cose.

Dio vuol essere il solo bene di queste anime, il loro solo amico.

(1) « Dio, dice S. Caterina da Genova, forma intorno al mio interiore come un muricciolo che lo separa e lo segrega da tutto, in modo che tutte la cose che avevano procurato altre volte qualche ristoro alla mia vita spirituale e corporale, mi sono state poco per volta tolte. Adesso che ne son priva, riconosco di avervi cercato un nutrimento ed un sostegno troppo naturali... [Nel medesimo tempo] la pena che mi fa sentire il ritardo della mia unione con Dio, diviene sempre più intollerabile » (*Il Purgatorio*, c. XVII).

Sembra che un programma tanto nobile sia facilissimo ad accettarsi, eppure in pratica non vi si giunge che a forza di lotte e di lacrime, e si cerca abilmente di sfuggire alla prigione cellulare, in cui Dio ci ha chiusi, poichè la natura ha orrore di tale separamento.

Se dunque voi vedete che altri mostra premura per le idee pie di alcuni, mentre trova le vostre ridicole e faticose, prendete la cosa allegramente, e non ritornate continuamente alla prova. Fate lo stesso se non arrivate a far comprendere il vostro stato d'anima; siate brevissimo parlandone, giacchè non otterreste un esito migliore accumulando spiegazioni sopra spiegazioni, e non fareste che rendervi importuni; e a che scopo?

25. — *Quinta classe di pene:* **l'impotenza a fare del bene agli altri.** Un'anima zelante forma alcuni disegni per il bene del prossimo; ella vorrebbe convertire l'uno, insegnare ad un altro i segreti della vita spirituale, dar vita ad un'opera utile, ecc. Dio permette che per anni interi essa si trovi di fronte ad impossibilità materiali, e che non possa far comprendere il suo pensiero a coloro ai quali è soggetta. Ella rimane condannata all'inazione, pur sentendosi o credendosi piena di mezzi morali per eseguire il suo disegno. Da ciò segue una sofferenza continua.

26. — *Sesta classe di pene:* la **noia** e la **tristezza.**

Spesso la tristezza non è prodotta da nessun avvenimento spiacevole: essa è allora **fisica,** almeno in fondo, e proviene dall'influenza esercitata sui nostri nervi o sui nostri umori da diverse cause. Le une sono interne, quali uno stato malaticcio, il cattivo funzionamento dello stomaco, un moto di bile, la fatica e l'eccesso delle occupazioni; le altre esterne, come l'azione dell'atmosfera, del freddo, della pioggia e dei temporali.

La malinconia è più frequente nei paesi in cui il sole è più velato. Vogliamo esprimere quest'influenza quando per designare un cielo plumbeo diciamo che il tempo è triste.

Questa tristezza di origine fisica può essere spesso guarita con una cura medica o con occupazioni che distraggano l'attenzione; ma essa si rinforza pensandovi troppo continuamente. Bisogna consultare un medico, se tale stato è intenso (vedi **7**).

Anche il demonio può agire sul corpo come le cause precedenti, ed allora uno è triste senza sapere perchè.

27. — Altre volte la noia e la tristezza hanno **cause morali;**

per esempio, una vita di separamento, la disoccupazione, la diversità d'opinione con coloro che ne circondano, la privazione di affetti, gl'impieghi che ci dispiacciono, ed i sogni svaniti.

Se ci annoiamo nell'orazione ciò proviene ordinariamente dal bisogno che abbiamo di varietà nei nostri atti; e perciò preferiamo una passeggiata, sia pur ordinaria, all'inazione, oppure restiamo a guardare quelli che passano. Gli oggetti che allora scorgiamo sono forse privi d'importanza, ma almeno cambiano ogn'istante, e questo ci basta in mancanza di meglio. (Vedi il capitolo II, **21**.)

27bis. — Nelle anime che aspirano ardentemente alla perfezione la tristezza viene spesso, perchè non avanzano abbastanza presto come vorrebbero. Armiamoci dunque di pazienza contro questi desideri troppo frettolosi, giacchè non è un merito piccolo quello di sapersi sopportare. È bene avere un ideale elevato, ma a condizione di restare in pace se, come ordinariamente avviene, è lontano dall'essere attuato.

Questa tristezza deriva da un falso concetto della perfezione, giacchè questa vien considerata come un termine immobile e ben definito, cui bisogna raggiungere sotto pena di aver perso il proprio tempo, e non come una strada senza fine, nella quale si progredisce sempre più (1). Per il solo fatto che ogni giorno voi producete un seguito di atti di amor di Dio e di abnegazione, voi aumentate la grazia santificante, e aggiungete migliaia di meriti agli antichi; perciò non siete immobile nella perfezione come credete (vedi **3**).

28. — Ho indicato altrove (c. XV, **13**) una tristezza che sembra senza motivo, e che soppravviene perchè Dio ci dà il disgusto di tutto il creato. Ma ve n' è un'altra molto soprannaturale che consiste nel partecipare in una maniera incomprensibile all'amarezza **dell'agonia di nostro Signore.** Questa sofferenza non cagiona nessun turbamento, e neppure mette ostacolo all'unione intima con Dio, perchè v'è come una cima dell'anima che rimane al di fuori del flutto di amarezza. Questa pena è orribile, ma si ama.

(1) Gli antichi autori adoperano spesso quest'espressione: *le anime perfette*, e ciò suggerisce l'idea di un lavoro terminato. Dicendo come S. Giovanni B. della Salle (c. II, **25**): *le anime avanzate*, s'indica meglio che esse sono in cammino. Di più il titolo di perfetto è così lodativo che nessuno oserebbe classificarsi in questa categoria, nè per conseguenza applicarsi i consigli che lo riguardano. Si esiterebbe a dire a qualcuno: « voi siete nelle condizioni richieste per praticare l'orazione dei perfetti ».

La B. Margherita Maria parla di questo stato (visione del 1673): « Il mio buon Maestro... mi dice: tutte le notti dal giovedì al venerdì io ti farò partecipare a quella mortale tristezza che io ho voluto sentire nel giardino degli Olivi; e questa tristezza ti ridurrà, senza che tu possa comprenderlo, in una specie di agonia più dura a sopportarsi della morte » (*Vita*, t. I, pag. 84).

29. — La noia e la tristezza sono una sorgente di **tentazioni.** Alcuni sono condotti da essa al disgusto della loro vocazione; altri almeno all'abbandono dell'orazione. Se fossero più mortificati, sopporterebbero pazientemente la sofferenza che provano, sapendo che essa non impedisce che l'esercizio sia profittevole.

Talvolta la tentazione diviene ancor più forte. S. Elisabetta di Schœnau fu travagliata parecchie volte da questi sentimenti di noia e di stanchezza della vita tanto da sentirsi trascinata a suicidarsi (Bolland., 18 giugno: *Vita*, n. 14).

Anche quando la tristezza è debole, bisogna combatterla, giacchè essa rende l'anima inetta al bene. Al contrario la gioia e la pace sono contate tra i frutti dello Spirito Santo, perchè danno incitamento alla virtù.

Quando S. Maria Maddalena de' Pazzi « s' accorgeva che una delle sue compagne era triste, le diceva coll'accento di una tenera amicizia: Restituite la pace all'anima vostra, sorella, e vivete nella gioia, perchè il Signore non versa la sua grazia nei cuori tristi » (*Vita*, scritta dal P. Cepari, c. V).

29bis. — **Rimedi** alla tristezza: discacciare i pensieri che ci rattristano, e chiedere la gioia spirituale.

30. — *Settima classe:* il **dubbio** quanto alla verità **delle grazie ricevute.** Questa prova è talmente universale, almeno al principio della via mistica, che bisognerebbe meravigliarsi se un'anima non l'avesse. Questo fatto deriva generalmente da cause naturali, quali sono il sentimento della propria indegnità, l'ignoranza in cui uno si trova della natura di queste grazie straordinarie (vedi capitolo V, **18**) e la mancanza di direzione.

31. — *Ottava e nona classe:* la **sete ardente** di Dio, e l'impressione angosciosa di essere **abbandonati** da lui. Nella via mistica si soffre spesso la sete di Dio, e abbiamo il bisogno doloroso di un possesso più chiaro e più forte. Ma vi sono alcuni momenti od alcuni periodi, come la prima notte dell'anima (c. XV), in cui Dio si na-

sconde maggiormente, senza cessare di farsi desiderare. Ci sentiamo continuamente attratti verso Dio, e sollecitati a cercarlo; e allorquando ci slanciamo verso di lui, non troviamo che vuoto e silenzio. Ci dibattiamo nella notte.

Abbiamo allora l'acuto sentimento dell'abbandono. L'*Imitazione* chiama questo stato « l'esilio del cuore » (l. II, c. IX, n. 1). Vedi san Giovanni della Croce, *Notte*, l. II, c. VI.

Alcune anime, quando hanno commesso certe piccole colpe, si sentono imbarazzate nelle loro relazioni con Dio, e si figurano, senza prove, che questo sentimento venga da Dio, quasi egli voglia mostrare il proprio malcontento. Perciò, non osando più presentarsi davanti ad esso, abbandonano per qualche giorno una parte dei loro esercizi spirituali di supererogazione.

Quest'ultimo effetto dimostra che qui vi è semplicemente un'illusione del demonio, il quale è autore della molestia che si sente. Quando abbiamo resistito alla grazia, Dio chiede, non che ci allontaniamo, ma che ci pentiamo e ci gettiamo nelle sue braccia con fiducia.

32. — *Decima classe:* l'idea fissa di essere **odiati da Dio** e destinati alla **dannazione.** Non solamente ci sentiamo come dianzi allontanati da Dio, ma respinti. Questa è una tentazione contro una delle virtù teologali, cioè contro la speranza; e per conseguenza bisogna moltiplicar gli atti di tal virtù.

Molti santi hanno avuto per qualche tempo questa prova in modo terribile. Così per es. in S. Francesco di Sales durò un mese, quando era studente; S. Filippo Benizi, propagatore dell'Ordine dei Serviti, fu tentato di disperazione soltanto per tre ore, ma fu al punto di morte; S. Ildegarda, la B. Margherita Maria soffrirono molto per tal prova, e parimente il Ven. Perboyre due anni avanti il suo martirio. Il B. Susone racconta che ebbe questa pena per dieci anni; ma ebbe inoltre per nove anni tentazioni contro la fede, e per otto anni una tristezza disordinata (*Autobiografia*, c. XXIII).

Olier a trentadue anni fu oppresso per due anni da pene interiori; egli era specialmente persuaso della propria riprovazione. Alcune persone devono sopportare questa prova per tutta la loro vita.

33. — **Cause.** Quest'idea non è una vera condizione, ma un'impressione violenta, da cui non possiamo liberarci. Essa può provenire in una certa misura dalla vista vivissima dei nostri peccati e della

nostra malizia; tuttavia se questa vista venisse unicamente da Dio, produrrebbe la pace e non la disperazione. In ciò vi è forse un'azione diretta di Satana sull'immaginazione e la sensibilità. Se tale stato si prolunga molto, è probabile che il temperamento vi abbia una larga parte e che bisogni ricorrere ad una cura fisica (vedi **7**).

Si prova parimente che quest' idea assorbente non viene da Dio, perchè essa è contraria alla ragione. Non è infatti la conseguenza di nessun argomento soddisfacente, anzi è combattuta da prove evidenti, poichè qualche volta essa cammina quasi di pari passo coll'unione mistica, in modo che nella medesima giornata ci sentiamo unitissimi a Dio e amati da lui, e dopo ci crediamo detestati. Questa contradizione salta agli occhi quando leggiamo certe vite dei santi.

Ora è ben questa la prova di un'azione morbosa o diabolica che offusca le nostre facoltà. Il demonio non si preoccupa che un sentimento sia logico o no, ma appena ha ricevuto il permesso di suggerirlo, si mette subito all'opera. Non cerchiamo dunque di sapere se questa impressione sia conveniente o no ad un sillogismo; ma vediamoci solamente una commozione irragionevole, e rispondiamo colle tendenze contrarie: cioè con l'amore e con la fiducia filiale.

34. — Quando uno è perseguitato dalla fissazione di dannarsi, è naturalmente tentato di abbandonarsi allo **scoraggiamento:** Visto che io sono destinato all'inferno, a che scopo condurre un vita di sacrificio? tanto vale godersi la vita!

I santi hanno spesso risposto con un grido di generosità: Se io devo odiare Dio ed esserne odiato per tutta l'eternità, voglio almeno amarlo quaggiù, e adoperarmi per la sua gloria.

Questa risposta se si prendesse alla lettera, conterrebbe una supposizione impossibile, ma essa esprime il bisogno di dare a Dio il più che si può. Vi è un'altra risposta ed è che nessuno si è dannato senza volerlo, e la prova che questo non si vuole, è l'orrore cagionato dal pensiero della dannazione. Non concediamo al nemico che questa disgrazia possa avvenirci.

35. — *Undecima classe:* i sentimenti di **odio verso Dio** e la tentazione della **bestemmia.** Qualche volta quest' inclinazione non è che la continuazione della precedente. Il demonio dopo avervi persuaso che Dio vi odia e che lo fa ingiustamente e per capriccio, vi ribella contro questo trattamento spietato e cieco, e v'induce a rendere odio per odio.

Ma egli può eccitare questi sentimenti di avversione anche senza motivo. Esso allora non fa che comunicarci la sensazione da cui è penetrato egli stesso, ma che in lui è fondata sulla verità; riempie l'anima della stessa sua rabbia, e le fa dare il medesimo continuo ruggito. Non ne domandate il perchè a quest'anima, perchè essa l'ignora, ed è divenuta un eco, e quest'eco ripete una bestemmia.

Abbiamo un esempio singolare di questa tentazione in S. Ugo vescovo di Grenoble (1053-1132), che aiutò S. Brunone a fondare la Gran Certosa. Dio voleva richiamarlo all'umiltà in mezzo alle azioni eroiche ed ai prodigi che gli attiravano gli applausi, e perciò egli fu molestato per cinquantadue anni da una tentazione di bestemmia.

36. — Courbon fa osservare che tali sentimenti di avversione verso Dio si estendono qualche volta su coloro che lo servono o sulle **cose sante** (parte III, c. IX). In quanto alle bestemmie, che proferiscono esteriormente le persone devote a Dio, egli crede che « Dio non permetta *ordinariamente* che esse cadano in questi eccessi in pubblico, ma solamente in segreto, od in presenza di persone di confidenza che non ne rimangano scandalizzate, sapendo la causa di quelle orribili parole » (*ibid.*).

37. — *Dodicesima classe di pene:* le **distrazioni** durante l'orazione. Noi ne abbiamo già parlato relativamente all'orazione di semplicità ed a quella di quiete.

Il canonico Lejeune dice con ragione che questa prova sarebbe spesso attenuata se ci dessimo la pena di chiederlo a Dio. « Quando dunque, egli dice, capiremo noi che il successo delle nostre orazioni, il trionfo delle distrazioni, il gusto e la felicità per conversare con Dio, dipendono soprattutto dalla *frequenza* e dal *fervore* delle nostre domande?

« Io vorrei che a tutte queste persone che gemono per trovarsi continuamente distratte nell'orazione fosse fatta questa semplice domanda: quante volte al giorno chiedete a Dio di liberarvi dalle distrazioni? Molte di esse non sarebbero forse costrette a confessare che non hanno mai pensato di rivolgere a Dio tale domanda? E si meravigliano poi che l'attenzione, il raccoglimento, il fervore non piombino su loro all'improvviso appena si mettono a pregare! » (*L'Oraison rendue facile*, p. III, c. III, pag. 280. Vedi anche gli eccellenti capitoli VI, VII, VIII, di questo volume).

§ 4. — Degli scrupoli.

38. — **Definizione.** Lo scrupolo è un timore di aver peccato o di peccare, mal fondato e tormentoso. Se non vi fosse turbamento, non sarebbe scrupolo propriamente detto, ma semplicemente errore d'una coscienza mal formata. In realtà nei momenti in cui è agitato dallo scrupolo, l'uomo è un pauroso che cede ad un'impressione nonostante la ragione. Possiamo paragonarlo, per ciò che spetta all'incoerenza, al bambino che non osa entrare di sera in una stanza buia, perchè, egli dice, vi sono forse i ladri; e per persuaderlo del contrario vi si conduce col lume, e gli si mostrano tutti i cantucci. Quando ne è uscito, esso confessa che non vi sono ladri. « Ebbene dunque, gli si dice, vacci adesso da te solo. — No, risponde, perchè potrebbero esservi. »

39. — Ciò non vuol dire che lo scrupoloso si dimostri tale in tutte le sue azioni, giacchè egli non è timoroso ed impacciato se non in certi punti, e qualche volta è anzi **troppo largo** in altri.

40. — Parecchi santi hanno attraversato un **periodo** di scrupoli. S. Ignazio fu di questo numero, e dichiara che, *se questa prova dura solo poco tempo*, è utilissima all'anima, purificandola, allontanandola anzi dall'apparenza stessa del peccato (*Regola 3 per gli scrupoli*).

È facile cadere negli scrupoli nel periodo di una conversione, perchè allora si teme maggiormente di dispiacere a Dio, e siamo perciò indotti a rimettere in discussione qualche decisione considerata fino a quel momento come buona.

41. — Se lo scrupolo **si prolunga,** diviene per l'anima una malattia morale pericolosa (1), giacchè Satana aumentandolo, non si propone solamente di torturarci, ma, ciò che più gl'importa, egli spera che questa tortura diverrà talmente insopportabile, che ne perderemo la pazienza. Invece di tornare al giusto mezzo che ci sembra troppo difficile, ci lasceremo trascinare alla fiacchezza o alla disperazione. Si prenderanno spesso in odio i Sacramenti o la propria vo-

(1) La Beata Margherita Maria: « Non vi è nulla in cui il demonio sia più potente e guadagni tanto, quanto con un'anima che è nel turbamento e nell'inquietudine; egli ne fa il suo balocco e la rende incapace di qualunque bene » (*Vita*, scritta da lei stessa, Ediz. di Paray, t. II, pag. 430).

cazione, in cui non vedremo più che strumenti di supplizio. Lutero cominciò coll'essere scrupoloso.

Perciò dunque, secondo il piano di Satana, lo scrupoloso non deve restar sempre tale, perchè per Satana sarebbe poco vantaggioso il rinforzargli così la delicatezza di coscienza. Ma vuole colla fatica e a forza di reazione condurlo allo stato diametralmente opposto, cioè alla sfrenatezza illimitata od anche al disgusto della vita (S. Ignazio, *Regola 4 per gli scrupoli*). È dunque un vero dovere il cercare di guarire. Molte anime timorate non sembrano farne alcun caso, quando invece dovrebbero farsi scrupolo di ascoltare gli scrupoli.

41bis. — Ho considerato adesso lo scrupolo rispetto al punto psicologico, ma i medici ammettono che, se esso si prolunga, ha una base organica (**7**). Gli scrupolosi abituali sono affetti da nervosismo, e fan parte di quella categoria di **malati** chiamata *fobici*, cioè di coloro che hanno un timore istintivo, falso, irragionevole che tien fermo e signoreggia, sebbene si voglia guarire. È una vera ossessione ed un turbamento che tiene la vita in continue commozioni.

La scienza attuale non conosce con precisione la causa organica delle fobie, ma sa almeno qual cura igienica e medica può combattere il male. I medici indicheranno i calmanti del sistema nervoso, fortificheranno i muscoli e correggeranno le digestioni che danno le idee nere.

Io mi occuperò solamente dei rimedi d'ordine morale.

42. — Per guarire dagli scrupoli, il primo **rimedio** spirituale da applicarsi è l'obbedienza al direttore. Poichè siamo come i bambini, incapaci di condurci da noi stessi e di deciderci tra il bene e il male in certe materie, bisogna rassegnarsi ad esser guidati da un altro. Il direttore da parte sua dovrà essere esatto e fermo nei suoi consigli, però mostrandosi sempre molto dolce e molto incoraggiante (Acquaviva, *Industrie per guarire le malattie dell'anima*, c. XVIII).

Disgraziatamente le persone scrupolose cambieranno qualche volta, apposta o involontariamente, il direttore, ed allora non resisteranno alla voglia di raccontare la filastrocca dei loro guai. Esse si diranno: « Sarò più tranquilla, se il nuovo confessore giudica come gli altri ». In ciò esse s'illudono, perchè è nella loro natura di non essere mai in pace. Esse aggiungeranno anche: « Mi è stato dato quest'ordine, probabilmente perchè non mi hanno ben capita; io mi

spiego tanto male. Ma questa volta entrerò talmente nei particolari che la luce si farà in modo definitivo ». Nuovo errore! Quest'« ultima parola » della questione non sarà mai che la penultima. Questa confessione che avrà fatto perdere molto tempo al direttore, sarà tenebrosa quanto le precedenti. Non si possono rimettere eternamente le stesse cose in questione, nè proporre i medesimi problemi. Bisogna dunque rassegnarsi lealmente ad obbedire.

43. — Un **secondo rimedio** è istruirsi. Non si tratta di studiare tutta la morale come i confessori, ma di arrivare a conoscere qualche principio usuale, che risponda alle più comuni difficoltà che s'incontrano.

Ad esempio tratterò di tre casi che si presentano con frequenza.

44. — I primi due casi di turbamento hanno luogo rispetto alla **confessione.** Gli scrupolosi si domandano con ansietà: 1° se bisogni dire la tal cosa, e come bisogni dirla, o soprattutto 2° se è necessario di ritornare sulla confessione precedente. Essi perciò esaminano ed investigano; e il loro spirito si avviluppa sempre più, sicchè da un tale esame non raccolgono che oscurità e turbamenti sempre crescenti. Non è questo, che Gesù Cristo ha voluto istituendo la confessione, ma tutto il contrario.

Per calmare queste anime, bisogna prima di tutto interdir loro qualunque ricerca sul passato, persuadendole che è una pena inutile. Esse vorrebbero poter vedere più chiaramente nell'anima loro, ma avviene sempre il contrario (1). Poi s'insegnerà loro, che la Chiesa, interprete di Gesù Cristo, dichiara che non siamo obbligati ad accusare: 1° i peccati veniali, e neppure 2° i peccati mortali, quando questi non sono certi (2).

È lo stesso per le confessioni che vorremmo ricominciare, poichè siamo obbligati a farlo solamente quando siamo *certi* che esse non sono state fatte come si doveva.

Il principio precedente mette l'anima in pace. Infatti voi siete

---

(1) S. Alfonso de' Liguori (in un eccellente trattato degli scrupoli, che forma il c. XVIII, § 2, della *Vera Sposa di Gesù Cristo*): « Più si maneggia la pece, più essa si attacca alle mani. Così è degli scrupoli; più uno se ne occupa, più riempiono lo spirito di tenebre » (n. 10). Parimente più si smuove il fondo di uno stagno per cercarvi un oggetto, più l'acqua perde la sua trasparenza. — Se queste ruminazioni mentali sono frequenti, aumentano sempre più la malattia.

(2) Vedi su questo soggetto un eccellente libriccino: *L'ange conducteur des âmes scrupuleuses*, scritto dal P. Dubois S. J. (Lilla, Desclée).

turbato, perchè *non vedete chiaramente* se avete peccato, se avete avuto cattiva intenzione ecc., e perciò non sapete *al giusto* se siete obbligati ad accusarvi. Ecco appunto il caso del peccato *dubbio*. Invece di discutere indefinitamente il sì o il no, e di fare inutili ricerche nella vostra memoria, ditevi: « È dubbio; dunque io non sono tenuto a parlarne o a pensarvi di nuovo ». In tal modo ritroverete la calma (1).

45. — Obiezione. Ma allora gli scrupolosi ci diranno: « Sia. Io vedo adesso quali sono i miei diritti, ma non avrò mai il coraggio di profittarne. Ebbene, tanto peggio! sarò turbato, ma ciò è più forte di me! io mi esaminerò minuziosamente e mi accuserò. Per essere più sicuro di non aver nulla omesso, esagererò anzi la mia reità ».

46. — Risposta. Questa è una debolezza deplorevole della volontà, ed è perciò un punto nel quale dobbiamo vincerci. Anzi questa debolezza dovrebbe essere qualificata come colpevole, se il retto giudizio non fosse così offuscato dalla paura.

Quando siamo sicuri di un principio, bisogna avere abbastanza fermezza per operare secondo la propria convinzione. Voi siete sicuri di *non essere obbligati* ad accusare certe azioni: dunque non le accusate.

47. — Altro caso. Nella sua ultima *Regola per gli scrupoli* S. Ignazio esamina una tentazione che s'incontra spesso nelle persone fervorose. Nel momento in cui esse formano il disegno di un'azione buona e utile, sono improvvisamente arrestate dal timore di cadere nell'orgoglio, nella vanità o nel sensualismo. Bisogna allora passar oltre? Il Santo risponde con questo principio di buon senso: Respingete tali sentimenti disordinati, ma operate! — Altrimenti non si opererebbe mai.

Questa tentazione induce ad analizzare incessantemente ed investigare il fondo delle proprie intenzioni; e ciò termina col turbamento e l'inazione. Bisogna interdire queste ricerche continue.

(1) S. Alfonso de' Liguori: « Le persone scrupolose hanno l'*obbligo* di tacere tutti i peccati della vita passata, eccetto se possano affermare con giuramento di aver commesso realmente un peccato mortale e di non averlo mai dichiarato... Devono persuadersi che la confessione generale, utile per gli altri, sarebbe per esse pericolosissima e molto nociva. Perciò i buoni direttori proibiranno loro qualunque ritorno sul passato. Non si tratta di parlare; tacere ed obbedire, ecco il solo rimedio » (*ibid.*, n. 12). « Molti confessori fanno male a permettere che una penitente scrupolosa parli loro de' suoi dubbi, perchè essa con tutti questi esami e queste spiegazioni non fa che turbarsi maggiormente, e rendersi sempre più incapace di qualunque progresso spirituale » (*ibid.*, n. 16).

§ 5. — L'aridità.

48. — Ho studiato già nel capitolo XV, a proposito della prima notte dell'anima, una specie particolare di aridità, ma dovremo ora trattare la questione dell'aridità in modo più generale.

49. — Definizione. L'aridità è la desolazione durante l'orazione. Essa è uno stato, nel quale non si arriva, malgrado i nostri sforzi, a produrre nè pensieri di pietà, nè buoni sentimenti, e come conseguenza vi proviamo noia e disgusto. Questa prova ha talvolta soltanto **cause naturali,** che sarebbe in nostro potere di evitare o diminuire:

1° *Una vita dissipata*, che riempie l'immaginazione di frivolezze, i cui ricordi distraenti ci assediano nel tempo dell'orazione;

2° *La mancanza di preparazione immediata* all'orazione;

3° *La fatica*, proveniente sia da cattiva salute, sia da eccessive occupazioni. In questo caso qualche volta è vantaggioso cambiar l'ora all'orazione, o dividerla in parti abbastanza brevi (vedi S. Teresa, *Vita*, c. XI).

50. — L'aridità, come tutte le prove, ha i suoi vantaggi ed i suoi inconvenienti, e questi due effetti si possono compensare soltanto nel caso in cui noi lottiamo seriamente contro questo stato, ed esso non si prolunga per colpa nostra.

Per un'anima generosa i **vantaggi** consistono nel trovare nell'aridità ampia materia di mortificazione, per la quale può far provvista d'umiltà, toccando con mano la propria impotenza (1). Il pericolo da temersi è di cadere nello scoraggiamento e nella negligenza.

51. — La desolazione e, come caso particolare, l'aridità ha grandi **inconvenienti,** se si prolunga e se non si lotta vigorosamente contro di essa.

(1) Bossuet: « Un albero nell'inverno non produce nulla, ed è coperto di neve; tanto meglio! Il gelo, i venti, le brine lo coprono tutto. Credete dunque che esso non faccia niente, mentre è così secco al di fuori? Le sue radici si allungano, si fortificano, riscaldandosi colla neve medesima: e quando le sue radici si sono estese, l'albero si trova nello stato di produrre frutta più eccellenti al tempo suo. L'anima desolata, arida ed in angoscia davanti a Dio, crede di non far nulla; si sprofonda nell'umiltà e s'inabissa nel proprio nulla. Ella getta allora profonde radici per portare frutti di virtù ed ogni sorta di opere buone secondo il gusto di Dio » (Opuscolo delle *Questions et réponses*, § 2, edizione Lachat, t. VII, p. 491).

1° *A causa dell'azione del demonio.* S. Ignazio dice che nella desolazione Satana ha sopra di noi l'influenza predominante. Egli opera sull' *intelligenza*, per offuscarla ed insinuare cattivi consigli; sulla *volontà* per farci disgustare dell'abnegazione; sull'*immaginazione* e sulla *sensibilità*, per risvegliare le passioni. Alla lunga una tale azione non può che produrre effetti funesti sulla nostra debolezza; e ben presto fa esaurire le provviste di forze ammassate nella consolazione.

2° Considerando la desolazione in *se stessa*, fatta astrazione dall'influenza del demonio, vediamo che essa è una malattia dell'anima (1), che a poco a poco ci rende fiacchi, come le malattie di languore o come un'atmosfera venefica. Possiamo paragonarla anche al lento raffreddamento esercitato sul corpo. In mezzo al ghiaccio le membra si intorpidiscono, poi si rendono inerti e non essendovi reazione energica si finisce con la morte. La vita delle piante stesse non può ordinariamente svilupparsi nelle tenebre e nel freddo.

52. — Da ciò si vede quanto sia importante **chiedere la liberazione** da questa prova, perchè altrimenti noi non adopereremmo *tutti i mezzi* che sono in nostro potere. Quello che lasceremmo da parte, cioè la preghiera, è precisamente il mezzo più potente, anzi senza di esso gli altri rimedi sarebbero generalmente inefficaci, perchè la consolazione e il successo nell'orazione sono grazie, e Dio ha stabilito che la preghiera sia il mezzo quasi *necessario* per ottenere tutte le grazie (vedi **13** e **37**).

Secondo S. Filippo Neri « il rimedio migliore contro l'aridità ed il torpore che rende inerte l'anima, è presentarsi davanti a Dio ed a' suoi santi come un poverino, che chieda umilmente l' elemosina spirituale » (Bolland., del 26 maggio, 2ª *Vita*, n° 189).

Si capisce facilmente che questa domanda della liberazione deve, come qualunque altra, essere accompagnata da un pieno abbandono alla volontà divina. E mentre si aspetta la grazia, bisogna mantenersi in un'allegra rassegnazione (2).

(1) Il P. Acquaviva dà con ragione questo nome all' aridità (*Industrie per guarire le malattie dell'anima*, c. III). Molinos diceva al contrario: « Il disgusto delle cose spirituali è *buono*, perchè ci purifica dall'amor proprio » (prop. 28).

Su tal questione vedasi l'eccellente trattato del canonico Lejeune, *L'Oraison rendue facile* (Lethielleux, 1904), p. III, c. VIII.

(2) S. Teresa dice: « Quando un'anima entra con coraggio nella via dell'orazione mentale, ed ottiene da se stessa di non avere nè *molta gioia* nelle consolazioni, nè *molta pena* nelle aridità, quest'anima ha già percorso gran parte della carriera » (*Vita*, c. XI).

Vi sono qui due eccessi opposti da evitarsi: l'uno, di desiderare tanto vivamente la grazia da perderne la pace e la conformità alla volontà di Dio; l'altro di rassegnarsi talmente da non voler far più nulla da se stesso, nè unire la propria azione a quella della grazia.

53. — S. Teresa raccomanda di conservare, nonostante il silenzio di Dio, la **speranza** di essere presto o tardi liberati: « Questa pena [delle distrazioni e dell'aridità] è grandissima, ma *se supplichiamo* con umiltà nostro Signore di farla cessare, *credete che egli esaudirà i nostri voti*. Dio nella sua bontà infinita non potrà risolversi a lasciarci così sole, ma vorrà tenerci compagnia. Se non possiamo ottenere questa felicità in un anno, *lavoriamo* per parecchi, e non rimpiangiamo un tempo tanto bene impiegato. Ecco ciò che dipende da noi » (*Cammino*, c. XXVIII) (1).

Secondo queste parole, vi è motivo di credere che certe aridità durerebbero meno, se chiedessimo di esserne liberati.

54. — Ho incontrato spesso delle persone che avrebbero desiderato di uscire dalla desolazione, ma si sentivano come incatenate da uno **scrupolo.** Esse si dicevano: chiedere la fine delle mie prove è forse contrario alla perfezione.

Ma se fosse contrario alla perfezione chiedere la guarigione delle malattie dell'anima, lo sarebbe anche chiederla delle malattie del corpo, e bisognerebbe dichiarare che i grandi luoghi di pellegrinaggi sono frequentati solamente da persone imperfette.

« Nessuno, dice il canonico Lejeune, oserebbe pretendere che i malati che si affollavano sul passaggio del Salvatore durante la sua vita mortale, commettessero per questo un' imperfezione, e che avrebbero fatto meglio a rimettersi, senza una parola di preghiera, senza un gesto di supplica, al beneplacito divino » (*L'Oraison rendue facile*, p. II, c. VIII).

Un tale errore proviene in fondo dalla falsa credenza che le domande non possono conciliarsi con una vera rassegnazione (vedi capitolo XXVII, **25**). Se fosse veramente così, sarebbe certo un' imperfezione.

(1) Il P. Rigoleuc: « Sperate da Dio grandi e segnalati favori, con una fiducia generosa e degna delle qualità di figlio di Dio ed erede dei meriti dell'Uomo-Dio. Persuadetevi da una parte che tutti i tesori della grazia vi sono aperti non solamente per il merito della morte di Gesù Cristo, ma ancora per il desiderio infinito che ha Dio di comunicarsi; e dall'altra parte, che il concetto basso e meschino, che noi abbiamo generalmente di Dio e dell'amore che egli ci porta, ci allontona da lui, quanto l'orgoglio e la presunzione » (Tr. 3, c. II).

Altri dicono: « Ammetto che in generale l'aridità è nociva; ma *può darsi* che per me personalmente sia più proficua di un'orazione bene riuscita; e nel dubbio non faccio nulla per uscirne ». — Io rispondo: Quando voi siete malato, prendete i rimedi senza aspettare una rivelazione del cielo? Sì. Ebbene secondo i vostri principii non dovreste farlo, perchè *può darsi* che la malattia sia per voi più proficua della salute.

55. — **S. Ignazio** si è mostrato più pratico. Infatti ne' suoi *Esercizi* egli indica continuamente alcuni desiderii, che dobbiamo eccitare nell'anima. Egli non vuole che si aspetti senza far nulla l'arrivo delle grazie d'orazione necessarie od utili. L'inerzia non è l'ideale di quest'uomo d'azione! Perciò prescrive di cominciare ogni meditazione con una domanda positiva, ed ha la pazienza di ripetere questa prescrizione a sazietà, dopo uno dei preamboli. Egli fa chiedere il successo, e determina egli stesso il genere di successo. Osserviamo che nella formula che ha adottato non si serve di espressioni vaghe, attenuate, quali « io desidererei, io vorrei...», ma è assoluta: « Il secondo preambolo, egli dice, consiste nel domandare la grazia che voglio ». È esatto.

Uno de' suoi capitoli è intitolato: *Addizioni..... destinate a far meglio trovare quello che si desidera* (vedi i particolari alle *Addizioni* 4, 7 ed ai *Notanda* 1, 3).

Vedi ancora quello che egli ha scritto nelle regole del suo Ordine: « Che tutti diano alle cose spirituali il tempo che è loro destinato, e *che si sforzino di trovarvi la devozione*, secondo la misura della grazia che Dio avrà comunicato loro » (*Regola* 21).

Aggiungiamo che Innocenzo XI ha condannato una proposizione di Molinos, che distoglieva dalla ricerca della devozione. Eppure si trattava soltanto della devozione sensibile, cioè di consolazioni di ordine inferiore: « Colui che desidera la devozione sensibile e vi si affeziona, cerca e desidera, non Dio, ma se stesso. *Colui che progredisce nella via interiore* opera male *desiderandola* e *facendo sforzi per averla* tanto nei luoghi sacri, come nei giorni di festa » (proposizione 27).

La Chiesa non approva questa ritenutezza glaciale in faccia al Padre celeste; che anzi il suo linguaggio è ben diverso. Nella maggior parte delle sue preghiere essa ci fa sollecitare un aumento di luce, di facilità per il bene, di gusto per le cose celesti, in una parola, di

consolazione nel nobile significato della parola. Essa invoca lo Spirito Santo quale Paracleto, cioè Consolatore, e insieme con essa noi gli chiediamo di « goder sempre la sua consolazione » ed i suoi doni (Preghiera: *Veni, Sancte Spiritus*).

56. — Perciò non temiamo di **chiedere il progresso** nell'orazione, *l'inclinazione* per gli esercizi spirituali e la *facilità* per farli bene (vedi **13**).

Con speciale intenzione io non dico: « Chiedete le consolazioni », perchè questa frase si presta ad una deplorevole interpretazione. Essa sembra indicare che si cerca il successo nell'orazione, soprattutto per il piacere che siamo avidi di trovarvi, e non per la vera utilità che ne ritrarrà la vita spirituale.

57. — Alcune anime sono impedite dall'**orgoglio** di prendersi pensiero dell'aridità, come osserva il P. Acquaviva. Esse si dicono: « Io sono ricca di virtù e non ho bisogno di nulla (*Apoc.*, III, 17). Dio mi tratta, non da bambino che ha bisogno del latte delle consolazioni, ma da uomo fatto ». Abbiamo dunque l'umiltà di riconoscere che noi siamo poveri, a cui le grazie d'orazione sarebbero molto necessarie; e sappiamo stendere la mano per ottenere da Dio questa elemosina.

58. — Ecco un mezzo con cui qualche persona riesce a trionfare in parte dell'aridità: indursi ad annotare, dopo ogni esercizio, **qualche pensiero** che le ha fatto impressione e l'ha mossa al bene. Quest'obbligo che uno s'impone opera chetamente sull'orazione stessa, risveglia lo spirito assopito e l'eccita a produrre qualche cosa.

58*bis*. — In molte persone **l'aridità persiste** nonostante i mezzi adoperati per preservarsene. Esse si affliggono nel vedere che ogni loro orazione passa in distrazioni, senza potersi fissare con gusto e continuità in qualche buon pensiero; e si dicono: « è tempo perso; sarebbe meglio tralasciare quest'esercizio ». L'unica cosa che generalmente le trattiene è la regola che le obbliga a continuare.

Bisogna dunque che i direttori rassicurino queste anime, che spieghino loro che questa orazione è molto meritoria a motivo della noia che vi si prova; che anzi perciò stesso attirerà loro le grazie, di cui hanno bisogno per la propria condotta, e che speravano procurarsi con dotte considerazioni. In tal modo quest'esercizio è insieme meritorio e proficuo pel progresso spirituale.

Il direttore combatta anche l'idea opprimente che tale stato sia

necessariamente una punizione di Dio, e per colpe delle quali non arriviamo a renderci conto, giacchè spesso queste sono ipotesi senza fondamento (vedi **6**).

§ 6. — La possessione diabolica.

59. — Nelle prove che abbiamo studiato qui sopra, il demonio rappresentava talora una parte importante, ma in parte si nascondeva; vi sono però assalti più terribili, in cui egli si svela più apertamente; e ciò si chiama **possesso** od **ossessione.**

Il Rituale romano non fa differenza tra questi due nomi e neppure S. Alfonso de' Liguori nella sua *Praxis confessarii* (n. 110 e seguenti). Tuttavia molti teologi stabiliscono una distinzione, che varia leggermente dagli uni agli altri; ma lo scopo è sempre il medesimo: dividere gli assalti diabolici in due categorie, che contengono differenze notevoli.

60. — **Definizione.** Noi diremo che nello stretto significato della parola una persona è **posseduta** dal demonio, quando questi, facendole perdere in alcuni momenti la conoscenza, sembra che rappresenti nel suo corpo *la parte dell'anima:* egli si serve, almeno in apparenza, de' suoi occhi per guardare, de' suoi orecchi per ascoltare, della sua bocca per parlare sia ai circostanti, sia a' suoi compagni. È desso che soffre come per una scottatura, se tocchiamo la pelle con un oggetto benedetto; in una parola egli pare incarnato.

E diremo che una persona è **ossessa** quando il demonio non le fa mai perdere la conoscenza, ma la tormenta in maniera da poter accertare la sua azione, come per esempio percuotendola.

La parola ossessione significa in latino l'assedio di una piazza forte. Nella possessione la piazza è presa, ma la cittadella nella quale si trovano le facoltà superiori, intelligenza e volontà, non è presa che apparentemente. Il demonio non può mai penetrarvi nostro malgrado.

È tutt'altra cosa per il corpo e per l'immaginazione.

61. — Questi due stati sono qualificati spesso dicendo, che nei posseduti il demonio opera sul corpo **per di dentro** e negli ossessi lo fa **nel di fuori.** Questo linguaggio rapido è eccellente, purchè ci prendiamo la pena di definire tali espressioni. Coloro che le trovano chiare in se stesse, si fanno una falsa opinione degli angeli. Essi li credono localizzati, in quanto alla loro sostanza, come le cose materiali, e si figurano che siano come l'aria che non può stare che al di fuori o al di dentro dei nostri polmoni; ma invece è cosa ben diversa! Lo spirito angelico è indipendente dallo spazio (vedi S. Tommaso, I, q. LII, a. 1); soltanto la sua *operazione* sulla materia è localizzata, e per conseguenza, rigorosamente parlando, si dovrebbe dir sempre che egli è nel corpo umano, per il solo fatto che opera sul medesimo.

Ecco perchè, nella mia definizione, io ho distinto la possessione dall'ossessione, per il *modo di operazione*, che realmente è diverso, e non pel luogo in cui si trova l'operatore, perchè quest' indicazione sarebbe un semplice modo di dire.

62. — A chi vengono queste prove? Alcuni gravi autori sono di parere che la possessione (prendendo la parola nel suo stretto significato) non è mandata alle persone che lavorano seriamente alla propria perfezione, salvo in casi rarissimi e per breve tempo (Scaramelli, tr. 5, n. 71; Schram, antica edizione, n. 208; edizione del 1848, n. 217) (1). Essi vedono in questo un fatto d'esperienza; e lo spiegano dicendo che Dio non permette le vessazioni diaboliche se non per fare acquistare a queste anime molti meriti. Ma per far ciò, occorre loro l'uso della ragione e della libertà, la quale appunto è spesso diminuita e sospesa nei posseduti. È dunque necessario che queste diminuzioni non abbiano luogo, o che esse siano rare, ed ogni volta di breve durata. — Questo ragionamento non sembra molto concludente, giacchè, se anche non si acquistano meriti durante la crisi, questa prova può condurne seco dei grandi avanti o dopo di essa.

Il P. Meynard, citando un vecchio scrittore (*Viguier*, O. P.), conclude come gli autori suindicati: « che è eccessivamente raro che la possessione si manifesti nelle anime chiamate alla contemplazione ed all'unione intima con Dio, essendo essa piuttosto una punizione che una prova purificante » (t. II, n. 139).

Al contrario, l'ossessione è stata inviata, abbastanza frequentemente, a persone ferventi.

---

(1) Lo Scaramelli dice anche: « *Io sono di parere* che non arrivi mai il demonio ad acquistare tanto possesso sopra di una persona, fino ad illuderla nell'anima e nel corpo, legandola anche nelle membra esteriori, massime se questo spesso accada, a meno che quella *non vi concorra con qualche suo consenso* e con qualche sua cooperazione » (Tr. 3, n. 186).

63. — Qualche particolare descrittivo:

1° Negli esorcismi, i demoni hanno spesso dichiarato di esser *numerosissimi* a possedere una sola persona, e di dividersi in gruppi con un capo ciascuno;

2° Essi prendono alcuni *nomi*, e se il nome è quello di un animale, lo fanno indovinare dai gridi o dai gesti. Il Rituale li obbliga a questa dichiarazione, senza dubbio, perchè siano riconosciuti quando ricompariscono davanti all'esorcista. La formula del Rituale è la seguente: « Io ti comando di dire il tuo nome, e il giorno e l'ora della tua partenza »;

3° Se prendono il nome di personaggi storici, come Giuda, Nerone, ecc., non ne viene di conseguenza che questi personaggi abbiano realmente una parte qualunque nella possessione. È un puro simbolismo che manifesta indubbiamente l'*ufficio* che ogni demonio si è assegnato, quale sarebbe di spingere a tale o a tal altro vizio. I nomi d'animali o di personaggi favolosi avrebbero il medesimo scopo, ed anche i nomi storici indicherebbero i dannati, per la perdita dei quali il demonio che parla si è adoperato, e che egli considera come uno de' suoi capolavori, di cui è orgoglioso;

4° Secondo le stesse dichiarazioni dei demoni, ciascuno di loro predilige una parte determinata del corpo, in cui prende una specie di *dimora* in modo permanente, dissimulandovi la sua presenza all'infuori delle crisi. Durante le medesime, essi escon fuori da questo nascondiglio per invadere una parte più grande dell'organismo, o per rispondere all'esorcista;

5° La *liberazione* del posseduto è un'opera difficile, che esige talora sforzi di più mesi e di più anni. In questo tempo il posseduto riceve almeno un poco di sollievo, perchè le preghiere dell'esorcista par che operino come le percosse che diamo ad un avversario; lo fanno soffrire e l'indeboliscono. Il demonio tien fermo finchè può, lamentandosi qualche volta, perchè i suoi capi lo minacciano di un castigo se non ha il coraggio di continuare la lotta.

Il demonio riprende forza dopo l'esorcismo precedente, se la persona ha commesso qualche peccato di cui non si è ancora confessata;

6° Nei posseduti la *perdita della conoscenza* si produce ordinariamente durante l'esorcismo, e questo stato comincia colle prime preghiere. La persona che un momento avanti parlava naturalmente è presa all'improvviso da una specie di sonno, o al contrario si agita e si contorce; ed il suo sguardo divien fisso e feroce. Un altro spirito si è sostituito ad essa ne' suoi organi, egli è pronto a rispondere, a ricevere i colpi delle preghiere ed a tentare di disprezzarli, pari ad un generale che accorre co' suoi soldati sui bastioni, facendo rimanere indietro quelli che non portano le armi. La battaglia dura spesso quante ore vuole l'esorcista; e quando questi dichiara di sospendere la lotta, la persona si scuote come da un sonno, provando od un risveglio tranquillo, o qualche movimento convulso. Essa ignora ciò che è avvenuto, e sebbene stanca può riprendere una conversazione naturale. L'acqua benedetta contribuisce molto a fare sparire la stanchezza.

Negli esorcismi, ai quali io ho assistito, tutte queste circostanze si sono prodotte;

7° Quando colui che è assalito è privo di conoscenza, il demonio parla generalmente *in suo proprio nome* e per conseguenza non tenta nascondersi; ma altre volte, durante una conversazione, egli si sostituisce subitaneamente allo spirito del paziente, e lascia credere che sia costui che parli, e che si trovi nello stato naturale. Ci accorgiamo del contrario, per lo meno dopo il fatto, da alcune circostanze, ovvero dalle cose dette, che sono assolutamente contrarie a quelle che ci possiamo aspettare dalla persona, dato il suo carattere ed i suoi antecedenti; ovvero anche perchè essa si risveglia dopo come da un sonno senza ricordarsi affatto di questa conversazione; oppure perchè il demonio riconosce di aver usato una gherminella e se ne vanta;

8° I demoni possiedono, malgrado la loro volontà, coloro che attendono alla propria perfezione. Lo dichiararono a Loudun, furiosi, perchè il P. Surin non si contentava di esorcizzare la Madre Giovanna degli Angeli, ma la faceva inoltre progredire nella santità. Essi gridavano: « La più gran disgrazia che possa toccarci su questa terra è possedere una persona mortificata nelle sue passioni. Sarebbe meglio per noi essere nell'inferno che restare in una persona molto distaccata da se stessa e dalle creature » (*Vita* del P. Surin, scritta da Boudon, parte III, c. VII; ediz. Migne, col. 222). Essi avrebbero voluto uscirne, ma erano trattenuti senza dubbio dai loro capi, o dalla speranza di qualche vittoria nell'avvenire.

64. — Gli **esorcismi** possono essere **solenni** o privati. I primi sono quelli fatti pubblicamente in chiesa, in cotta e stola. I sacerdoti

soli possono farli, e generalmente occorre loro il permesso del vescovo. L'esorcismo privato è sempre permesso, anche ai laici (vedi le *teologie morali* del Ballerini e del Lehmkuhl), ma questi devono parlare in loro proprio nome e non in nome della Chiesa. La forma non è più determinata.

Alcuni confessori usano una formula rapida di scongiuri, allorquando trovano un penitente mal disposto od assalito da grandi tentazioni. Come ministri di Dio essi ordinano al demonio di ritirarsi.

Si dovrà fare lo stesso, quando una persona presenterà sintomi probabili di possessione, ma è meglio fare quest'esorcismo senza che essa se ne accorga, per evitare una suggestione che renderebbe la questione più oscura. Nulla impedisce, per esempio, di dire che si recita una preghiera latina contro le malattie.

65. — Il Rituale raccomanda che l'esorcista diffidi dei numerosi artifici del demonio: *exorcista cautus esse debet*. Per prima cosa gli raccomanda di **non credere facilmente** che uno è ossesso: *ne facile credat aliquem a dæmonio obsessum esse*, e di non confondere l'assalto diabolico con certe malattie.

S. Filippo Neri, che aveva un grandissimo potere sopra i demoni, non credeva che molto difficilmente alla realtà delle possessioni (Bolland., 26 maggio, 2ª *Vita*, n. 100).

66. — L'esorcista opererà dunque prudentemente facendosi assistere, almeno sul principio, da un **medico** cristiano, molto istruito della patologia nervosa; poichè si conoscono ai giorni nostri parecchie malattie bizzarre che presentano qualche somiglianza con la possessione. Il sacerdote non ha fatto quasi mai gli studi sufficienti per discernerle, ed il medico solo può ridurre al loro vero valore alcune circostanze fisiologiche, che i profani credono soprannaturali. Per esempio, se alla fine dell'esorcismo appariscono sulla pelle certi segni egli esaminerà se questi siano semplicemente un dermografismo (c. XXXI, n. **10**), prodotto durante le convulsioni dalla pressione esercitata sulle membra; ed immaginerà qualche esperienza per accertarsene. Egli dovrà anche guardare se certe sofferenze possano forse spiegarsi coll'autosuggestione; e finalmente, se la persona è una simulatrice, egli indovinerà meglio degli altri le soperchierie di lei, ed inventerà qualche tranello che le metta in evidenza.

Anche se il possesso è reale, può darsi che esso sia associato a

malattie nervose, che ne siano come il sostegno (1). Il medico avrà allora una parte curativa da esercitare, e, se gli sarà possibile diminuire la malattia, egli contribuirà a frenare l'azione diabolica.

67. — In certi paesi o conventi sono avvenute **epidemie** di posseduti, come a Loudun nel secolo XVII. Senza voler mettere in dubbio che l'assalto diabolico fosse reale a Loudun per tale o tal persona, è ammissibile che in alcune si trattasse solamente di uno stato nervoso, contratto come le malattie contagiose. L'esperienza ha dimostrato che, come per quest'ultime, il mezzo sicuro e rapido di metter fine ad una tal condizione, è disperdere le persone colpite, e far loro cambiare luogo.

Il P. Debreyne, dottore in medicina, prete e religioso della Gran Trappa, racconta lungamente che egli ha dovuto prender la cura di una comunità di donne, « il cui stato presentava le più grandi somiglianze con quello delle Orsoline di Loudun ». Per esempio esse con un solo salto scavalcavano il muro di clausura, ecc... Egli le guarì in poco tempo con mezzi puramente naturali, igienici e morali, come « con un lavoro manuale assiduo e variato » (*Essai de théologie morale*, c. IV. Ediz. rifatta dal Dr Ferrand, Poussielgue, 1884, p. IV, c. III, § 2).

Facendo gli esorcismi è bene evitare la pubblicità, giacchè in essa vi è una causa di eccitazione per i nervi e l'immaginazione (2).

68. — Il Rituale proibisce agli esorcisti « le chiacchiere e le **interrogazioni curiose**, soprattutto quanto alle cose future o nascoste ». Il solo scopo lecito dell'esorcismo è quello di scacciare il demonio. Sarebbe ingenuità il credere che questo spirito bugiardo e maligno si metta umilmente al nostro servizio, fornendoci informazioni che non hanno relazione alcuna colla liberazione del posseduto. All'infuori di quello per cui la Chiesa dà l'autorità, saremmo burlati dalle sue risposte. Vi sarebbe parimente disordine nell'entrar con lui in una con-

---

(1) Questo fondo patologico sembra abbastanza evidente nella Madre Giovanna degli Angeli, superiora di Loudun, esorcizzata dal P. Surin, poichè molti fenomeni che ella presentava non differiscono da quelli della Salpêtrière. Due discepoli di Charcot, i dottori Gabriele Legué e Gilles de la Tourette, hanno studiato nel rispetto medico il suo stato e quello quasi parimente singolare del P. Surin, pubblicando l'*Autobiografia inedita di Giovanna degli Angeli* (Charpentier, in-8, 1886). Ma essi hanno scritto sotto l'influenza di una violenta passione antireligiosa, negando a priori qualunque concorso soprannaturale. Bisognerebbe riprendere questo studio con scienza ed imparzialità, e vedere quali interpretazioni patologiche possano essere saggiamente conservate.

Il Dott. Legué ha pubblicato un altro volume: *Urbain Grandier et les possédées de Loudun* (3ª ediz., Charpentier, in-12, 1884, ed un'edizione più completa, Baschet, 1880).

(2) A Loudun gli esorcismi avevano luogo talora alla presenza di più di tremila persone tutte commosse; e le suore si recavano in chiesa processionalmente

versazione faceta, perchè ciò sarebbe giuocare con un nemico più astuto di noi.

Secondo il Rituale l'esorcismo deve aver sempre una forma imperativa. Non è un desiderio che si rivolge al demonio, ma un comando.

69. — Il Rituale dà i **segni** dell'azione del demonio in una persona che ha, o non ha la coscienza dei propri atti. Questi si riducono a tre capi, di cui i due primi sono di ordine morale. « Sono, esso dice, i seguenti: pronunziare in una lingua sconosciuta lunghe frasi [non imparate a memoria], od intendere quelli che parlano questa lingua, scoprire le cose lontane o nascoste [specialmente avere la chiara cognizione del futuro o delle scienze], mostrar forze superiori alla propria età e condizione, ed altre cose analoghe ; quando vi *sono molti segni riuniti*, gli indizi sono *più concludenti*. »

Osserviamo la moderazione di quest'ultima frase. Il Rituale non pretende di troncare le questioni scientifiche dibattute, nè dichiara che i segni precedenti diano sempre una certezza piena, soprattutto se sono separati.

In generale questi segni non appariscono distintamente. Vi sono particolarmente due casi che richiedono un esame minuzioso. Il primo è « quello delle forze superiori ». In certe malattie si fanno alcuni salti e si spiega un vigore, che non era possibile supporre, e che tuttavia è di ordine naturale.

Parimente in quanto alla conoscenza a distanza, non bisogna dare a quest'espressione lo stretto significato di conoscenza superiore a quella dataci dalla conoscenza *abituale* dei sensi, poichè di questa specie ve ne sono forse alcune non soprannaturali in certi stati anormali, come nel sonnambulismo. La vista è come soppressa per alcuni oggetti, ma resa più acuta dell' ordinario per altri. Il tatto di certi animali fa loro sentire effluvi elettrici od altri che l'uomo nello stato normale non sente, ma che possono senza dubbio dargli avvertimenti oscuri, quando certi nervi hanno un'eccitazione straordinaria.

Vi sono alcuni casi nei quali è ammesso che non è possibile ragionevolmente dubitare della presenza del demonio, come per esempio allorquando l'esorcista pone una serie di questioni in latino ad una persona che ignora questa lingua, e che dà ogni volta risposte che dimostrano che la domanda è stata ben capita (1). La prova è

(1) Non bisogna cercar di spiegare questo fatto colla trasmissione dei pensieri nascosti,

ancor più forte, se la risposta è contraria a quella che s'aspettava l'esorcista.

Coloro che hanno fatto molti esorcismi hanno spesso un argomento fortissimo di probabilità. Essi infatti verificano che persone che non si conoscevano, e che hanno ricevuto un'educazione molto differente, hanno durante la crisi il medesimo modo di parlare, il medesimo modo d'operare. Tale uniformità di costumi non può spiegarsi in essi, se non ammettendo che in tutti questi casi vi è uno stesso agente nascosto. È affare di apprezzamento morale; ed è più facile sentirlo che spiegarlo agli altri. Tutti sappiamo dare questi giudizi intuitivi, di cui è difficile dare una ragione piena, come per esempio quando indoviniamo il carattere di un uomo dalla sua fisonomia, dalla sua voce e da' suoi gesti.

Possiamo affermare la presenza del demonio, per il solo fatto che la persona in crisi parla od opera come è supponibile che non farebbe? per esempio, se essa bestemmia o respinge gli oggetti benedetti?

Questa circostanza, se è sola, non basta, perchè vi sono certe malattie studiate negli ospedali che presentano il medesimo carattere: alcune isteriche ipnotizzate e per conseguenza prive di conoscimento cominciano [ma dietro l'ordine dell'operatore] a sognare, e nel sogno parlano. Rappresentano così qualche personaggio storico, come lo farebbe un attore: si suggerisce loro di essere un soldato, od un oratore, od un personaggio storico, ed immediatamente esse ne prendono il modo di parlare e le attitudini.

I medici ammettono generalmente che questi fatti siano d'ordine puramente naturale; ma non è ben certo. Per dimostrarlo bisognerebbe inventare qualche esperienza, come applicare a questa persona oggetti benedetti, ecc... Qualunque cosa sia, vi è in ciò per lo meno un motivo per non esser troppo corrivi a credere alla presenza del demonio, quando si sentono parlare certuni.

I teologi non considerano come segni di possessione i fatti morbosi, per esempio le convulsioni, la paralisi improvvisa, gl'impulsi motori, le grida rauche od inarticolate, un viso spaventevole a ve-

attribuita a qualche ipnotizzatore, perchè: 1° l'ipnotizzatore è uno specialista scelto tra mille, mentre l'esorcista è forse un prete qualunque; 2° il primo ha provocato la crisi colla sua volontà e co' suoi artifizi, il secondo non ha fatto nulla di simile; 3° l'uno ha voluto energicamente comunicare il suo intimo pensiero, l'altro ha voluto il contrario.

dersi, il digrignare i denti, la sordità passeggera, ecc... Tutt' al più questi fenomeni possono svegliare l'idea d'una possessione. Charcot e Richer, nel loro libro *Des démoniaques dans l'art*, si sono affatto ingannati in questo soggetto. Essi hanno posto come segni necessari del possesso alcuni fenomeni puramente accessori ed hanno passato interamente sotto silenzio i caratteri che il Rituale romano indica come assolutamente necessari. Inoltre essi confondono la stregoneria con la possessione (vedi l' articolo del dott. Goix quanto alla *Folie religieuse et la possession diabolique*, negli *Annales de philos. chrèt.* del 1891).

Il cardinal Bona indica come quasi certi due segni che ai giorni nostri non sarebbero più ammessi, perchè si conoscono fatti analoghi di malattie nervose, cioè: che la persona non ricordi più quello che ha detto durante la sua crisi, e che essa abbia ricusato di recitare il Simbolo degli Apostoli o di chiedere perdono de' suoi peccati (*De discret. spirit.*, c. XI, n. 14).

I posseduti offrono una differenza importante dagli ipnotizzati. Durante la crisi, il posseduto è continuamente in rivolta contro l'esorcista, e contro tutti gli ordini che esso dà. Al contrario l'ipnotizzato non ha più che una volontà, quella dell' operatore; e tutto al più egli ricalcitra nel caso eccezionalissimo in cui gli si comandino (in apparenza) atti criminosi, quale un assassinio. Inoltre, se in quest'ultimo caso l'ipnotizzatore persiste in tal ordine, il paziente spossato dalla lotta cade in una crisi di nervi. La lotta più terribile col vero posseduto non ha mai questo esito; ed è facile spiegarlo, poichè non è desso che sostiene il combattimento.

70. — Le sofferenze straordinarie, quali la possessione o l'ossessione, sono come le rivelazioni soggette ad **illusione,** perciò non bisogna desiderarle più delle medesime, ma riceverle nostro malgrado.

Se vogliamo soffrire, ne abbiamo mezzi ad esuberanza, mortificando il nostro orgoglio e la nostra sensualità. Eviteremo in tal modo d' ingolfarci in avventure che non saremmo padroni di regolare, e di cui s'ignora la riuscita. Ma la nostra immaginazione si compiace del meraviglioso, e le occorrono virtù romantiche che diano pascolo al pubblico.

Ma ciò che invece non si presta all'illusione è il praticare i doveri del proprio stato ed accettare allegramente tutte le sofferenze indipendenti dalla nostra volontà; ma purtroppo ci pare più grandioso fare un salto nell'ignoto (vedi c. XII, **8**).

Di più le prove, come la possessione e l'ossessione, sono un imbarazzo profondo non solamente per chi ne è l'oggetto, ma per i direttori e per la comunità in cui uno abita; e la carità richiede che non si desideri per l'appunto questo genere di sofferenze. Possiamo dire press' a poco altrettanto delle stimate.

Mi sono state citate alcune persone che, senza chiedere la prova della possessione, si persuadevano però che Dio ve le chiamasse a titolo di vittime, e che provavano una segreta soddisfazione per essere scelte a quest'ufficio eccezionale e a queste sofferenze di ordine straordinario. Io credo che questo stato d'animo sia tra i più pericolosi, poichè basterebbe a produrre per autosuggestione le malattie nervose che imitano la possessione, o gravi tentazioni.

§ 7. — L'ossessione diabolica (1).

71. — Dalla vita dei **santi** si raccoglie che se essi hanno le forti ossessioni, le hanno ordinariamente quando arrivano al periodo dell'estasi, o più semplicemente a quello delle rivelazioni e visioni divine, sia che queste grazie continuino, sia che siano sospese per un certo tempo. L'azione straordinaria di Dio e soprattutto degli angeli e dei santi è allora controbilanciata dall'azione straordinaria dei demoni (vedi S. Giovanni della Croce, *Notte*, l. III, c. XXIII). La terra è un campo di battaglia, in cui i due eserciti nemici dei buoni e dei cattivi angeli sono intimamente frammisti, e si disputano le medesime anime. Se vedessimo uno solo di questi eserciti senza l'altro, non si avrebbe una nozione esatta di questa battaglia e di questa mischia. È naturale che tali conoscenze non siano separate, poichè esse sono della medesima natura, del medesimo ordine: sono gli elementi di un medesimo dramma, cioè di quello della Chiesa militante. Nei gradi inferiori di orazione questo parallelo si osservava

(1) Io non devo occuparmi delle ossessioni puramente naturali, come sono i tic, l'agorafobia, l'impulso tirannico a ripetere diverse volte di seguito e senza motivo ragionevole alcuni atti indifferenti, ecc. Vedi *Les obsessions et la psychasténie* di P. Janet (Alcan, 1903, tomo I; in-8 di 764 pagine). Quest'autore ammette che lo stato abulico (diminuzione notevole della volontà) sia il principio da cui partono tutte le ossessioni. Vedi anche il suo libro più breve: *Les névroses* (Flammarion, 1909).

già; da una parte vi erano le ispirazioni mezzo nascoste degli spiriti buoni, e per contrapposto le tentazioni o azioni anch'esse mezzo nascoste dei cattivi. Man mano che uno si eleva, la luce tende a rischiarare contemporaneamente le due influenze.

71bis. — Nei casi che spiegheremo più oltre bisogna applicare quello che è stato detto precedentemente (**7**); che non bisogna cioè attribuir tutto al demonio, ma è necessario consultare i medici, poichè essi conoscono ora altre ossessioni che sono puramente morbose, delle quali si può tentare una cura.

72. — I fatti d'ossessione diabolica possono raggrupparsi in quattro generi:

Primo genere: Azione sulla **parola** o sui **gesti.** La persona conserva la propria conoscenza (altrimenti sarebbe nella possessione), ma il demonio opera abbastanza fortemente sulla lingua o sulle membra, sia 1° per *impedire* un atto che gli dispiace, come per esempio una preghiera vocale, una confessione, o il segno della croce; sia 2° per *far produrre* materialmente, senza il consenso del paziente, un atto sregolato, come una bestemmia, od un gesto di disprezzo verso una santa immagine o qualche oggetto sacro. In tutti questi casi la persona conserva la sua libertà interna, ma non l'esterna, perchè il suo corpo non dipende più interamente da essa.

Queste bestemmie involontarie si riscontrano nella vita del P. Giovanni de Castillo, S. J. (1). Il demonio si serviva anzi delle mani di questo santo religioso, perchè si schiaffeggiasse o bruciasse le immagini della Santa Vergine (Scaramelli, tr. 5, n. 115).

S. Teresa provò questa vessazione del demonio: « Un giorno, ella dice, esso mi tormentò per cinque ore con dolori così terribili e con un turbamento di spirito e di corpo così atroce che io credevo di non poter resistervi più a lungo... Con un movimento *irresistibile io mi dava grandi colpi*, urtando colla testa, con le braccia e con tutto il corpo contro quello che mi circondava » (*Vita*, c. XXXI).

La B. Margherita Maria qualche volta diveniva muta, quando andava a trovare la sua superiora per raccontarle i cattivi tiri che le giuocava il demonio. Egli si opponeva a tal manifestazione, « perchè

(1) Si trovano i particolari quanto alle prove di questo padre e del P. Giovanni Sebastiano del Campo, suo confratello e contemporaneo (secolo XVI), nei Bollandisti al 22 giugno (Prologo per la *Vita* di Cristina di Stommeln).

l'obbedienza affievoliva e dissipava le sue forze » (*Vita*, edizione di Paray, p. 137).

Il P. Surin descrisse questa dipendenza esterna in una lettera al P. d'Attichy (1635): « Questo spirito si unisce a me senza togliermi la coscienza e la libertà; esso è là come un altro me stesso. Mi sembra allora di aver due anime, di cui l'una priva dell'uso dei suoi organi corporali si tiene come in distanza, e guarda quello che fa l'altra... Io sono al tempo stesso ricolmo di gioia ed abbeverato da una tristezza che si sfoga in urli e lamenti, secondo il capriccio dei demoni... Quest'anima estranea, che mi pare la mia, è trafitta dalla disperazione come da frecce, mentre l'altra piena di fiducia disprezza tali impressioni... Se io voglio, sollecitato da una di queste due anime, fare il segno della croce sulla mia bocca, l'altra mi ritira il braccio con forza, ecc... » (citato dal Ribet, t. III, c. X, § 10).

73. — L'azione del demonio qualche volta è stata spinta a tal punto, che alcune anime sante non solamente avevano l'idea di **suicidarsi,** ma cominciavano ad eseguire il tristo progetto. Lo Scaramelli dice di aver conosciuto varie persone in questo caso (Tr. 5, n. 112, 113); ma egli aggiunge: « Queste persone non compiono gli atti feroci, con cui avevano preso ad uccidersi o a farsi altro grave male, ma nell' atto di eseguirli *si riscuotono quasi da un profondo sonno*, rientrano in se stesse, desistono dal male incominciato e rimangono con dolore e con scrupoli a motivo di questi furiosi trasporti » (1). Lopez de Ezquerra dice di aver fatto la medesima verificazione (tr. 6, n. 31).

Questo stato formato da un miscuglio d'automatismo e di coscienza può, quando è naturale, esser chiamato semi-sonnambulismo.

Durante una delle sue grandi prove, S. Maria Maddalena de' Pazzi fuggì dal coro e corse al refettorio a prendere un coltello coll'intenzione di togliersi la vita. Un'altra volta ella si fece legare, temendo di essere trascinata da un impulso somigliante.

Perciò dobbiamo ammettere come fatto reale, sebbene abbastanza raro, che esistano crisi violente d'ossessione (demoniaca o semplice-

(1) Il fatto non è speciale ai santi. Pietro Janet afferma che i due terzi dei nevrastenici, che hanno impulsi al suicidio od all'omicidio, non eseguiscono mai l'atto (*Les obsessions*, t. I, parte I, c. I, sez. 2, p. 78).

mente morbosa), durante le quali certi atti, cattivi in sè, sono eseguiti automaticamente, e per conseguenza il soggetto non è responsabile. Altre volte esso si trova in un caso prossimo, non avendo la pienezza del suo libero arbitrio, e la sua volontà è sufficientemente paralizzata, perchè non vi sia peccato mortale (1).

74. — Questi vari casi d'ossessione divengono, dopo avvenuti, una sorgente di **scrupoli** per la persona così tiranneggiata nel suo corpo, poichè essa teme di aver dato almeno un leggero consenso agli atti sregolati che nell' insieme ha fatto suo malgrado (Scaramelli, tr. 5, n. 118, 122; Lopez de Ezquerra, tr. 6, n. 29). Gli autori dicono con ragione che bisogna respingere questi dubbi, perchè sono unicamente dubbi; anzi è meglio credere che, invece di peccare, sia pur venialmente, la persona ha acquistato qualche merito. Non è credibile che Dio permetta prove tanto straordinarie con altro scopo (Scaramelli, *ibid.*, n. 125). Di più, se la persona tormentata si accorge che il confessore la considera come veramente colpevole, sarebbe esposta a cadere nella disperazione, e per essa a consentire veramente al peccato, come desidera Satana (*ibid.*, n. 123; S. Alfonso de' Liguori, *Homo apost.*, Append. I, n. 10; Filippo della Ss. Trinità, parte I, tr. III, disc. 2, art. 1).

Il confessore potrà giudicare prudentemente che l'ossesso non è colpevole: 1° allorquando questi ne avrà la convinzione, o per lo meno sarà in dubbio; 2° quando inoltre, nello stato normale, questi è molto fervoroso e sente un profondo orrore per l'azione di cui si tratta. Vedi Ribet, t. III, c. IX, n. 6.

75. — Alcuni scrittori, come per es. Schram (n. 227, edizione del 1848; 218 dell'antica edizione), si sono domandati se lo stato che ho descritto sotto il nome d'ossessione (primo genere) non dovrebbe esser chiamato piuttosto possessione, poichè il demonio vi fa muovere i nostri organi.

(1) Questo giudizio non deve esser limitato agli atti colpevoli, che ci ripugnano naturalmente, come la bestemmia od i preparativi al suicidio. S. Alfonso de' Liguori ammette col Gravina che il potere d'ossessione può andar più oltre; ed appoggia la sua opinione sopra questa ragione: « Si dæmon potest alicujus commovere linguam, ut invitus proferat obscena verba aut blasphemias contra Deum; quid ni manus ut turpia patrentur? » (*Praxis confess.*, c. VII, § 7, n. 111). Il Santo confuta poi coloro che confondono la sua dottrina con quella di Molinos. Questi insegnava che quando si gode *pienamente* il libero arbitrio, possiamo cedere alle tentazioni per non turbare la pace dell'anima propria. Vi è dunque una differenza nella ipotesi preliminare, e nel motivo.

Tutto dipende dalla definizione più o meno larga che si preferisce dare alla parola possessione. Con quella che ho adottato io, uno non deve esser chiamato posseduto anche se si percuote o bestemmia, se egli se ne accorge e protesta interiormente. Ma questo però è uno stato molto vicino alla possessione.

Il sistema opposto avrebbe l'inconveniente di dover qualificare parecchi santi come *posseduti*, e di confonderli così con quelli che offrono crisi molto più gravi.

76. — Il *secondo genere* d'ossessione consiste in vessazioni esercitate sugli **organi dei sensi,** talvolta in modo terribile. Passiamo in rivista i cinque sensi e diciamo quello che molti santi hanno sperimentato (1).

77. — 1° La **vista** soffriva talvolta a causa di scene nelle quali il demonio appariva sotto forme spaventose: uomini armati, negri, animali feroci o repugnanti, leoni, tigri, lupi, cinghiali, mastini, serpenti, rospi, ragni, ecc... Alcuni di questi animali sembrava che si slanciassero per mordere o divorare. Per es.: S. Antonio, S. Guthlac, eremita inglese del secolo VIII, S. Maria Maddalena de' Pazzi, S. Coletta, S. Filippo Neri, S. Margherita da Cortona, la Ven. Grazia di Valenza (secolo XVI), il B. Giovanni le Bon, eremita (secolo XIII), ecc.

Altre volte queste visioni erano immonde, come avvenne a S. Alfonso Rodriguez (vedi **94**).

78. — 2° L'**udito** doveva sopportare ruggiti, urli, fischi, fracasso di ogni genere, oppure bestemmie o parole oscene. Per es.: S. Antonio, S. Ilarione, la Sig^ra^ Acarie, il B. Curato d'Ars.

S. Maria Maddalena de' Pazzi non sapeva qualche volta come fare a recitare l'ufficio divino in mezzo a questo baccano. Cassiano dice altrettanto di certi monaci del deserto. Affinchè potessero dormire in pace la notte, bisognava che vari di essi rimanessero in preghiera per poter allontanare il nemico.

In molte persone queste visioni e questi rumori possono essere semplici allucinazioni, prodotte da malattia (Schram, n. 228 dell'edizione 1848; 219 dell'antica); e la prova non è per questo meno grande. Spesso però il fatto è reale, perchè il rumore è stato sentito anche dai vicini.

79. — 3° Quanto al **gusto** gli esempi sono più rari. Abbiamo

(1) Troveremo numerosi particolari storici nella *Mistica* del Ribet, t. II, c. XI.

quello di Suor Veronica Cappuccina (Scaramelli, tr. 5, n. 88), alla quale i diavoli insudiciavano orribilmente tutto quello che ella voleva mangiare.

80. — 4° L'**odorato.** I demoni facevano sentire a S. Francesca Romana odori fetidi. Una volta essi portarono un cadavere in piena decomposizione, e vi applicarono il suo viso: le sue vesti rimasero impregnate di questo fetore, e non fu possibile farlo sparire neppure lavandole diverse volte (*Vita*, scritta da Don Rabory, l. I, c. VI).

81. — 5° Il **tatto** sembra il senso più provato. Molti santi sono stati bastonati o morsi, come S. Antonio e S. Germano vescovo di Parigi. Questi attacchi sono notati nelle bolle di canonizzazione di S. Caterina da Siena, di S. Francesco Saverio, di S. Francesca Romana. Quest'ultima ha, a questo riguardo, una delle vite più caratteristiche, ma non possediamo minuti particolari che sugli ultimi suoi tredici anni, cioè cominciando dall'età di quarantatrè anni (1427). La sua vita non era allora che un seguito d'estasi frastagliate dalle apparizioni dei demoni. Questi la percuotevano terribilmente, ma se n'andavano subito appena le persone di casa, attratte dal rumore, si precipitavano nella stanza.

82. — Generalmente questi assalti producono soltanto **sofferenze passeggere.** S. Caterina da Siena fu varie volte gettata nel fuoco dai demoni, ma ne uscì sempre senza essere bruciata.

Durante quattro anni avanti la sua professione, la Ven. Agnese da Langeac fu bastonata due volte per settimana (*Vita*, scritta da de Lantages, parte I, c. VII).

S. Maria Maddalena de' Pazzi fu precipitata dal sommo di una scala di venticinque scalini, senza rimanere gravemente ferita. La B. Margherita Maria, in una circostanza simile, non risentì alcun male (*Vita*, edizione di Paray, t. I, pag. 138). Quando quest'ultima era seduta a ricreazione accanto alle sue consorelle, avvenne molte volte che una mano invisibile ritirò la sua seggiola, in modo da farla cadere per terra (*Vita*, t. I, pag. 292). Altre volte il demonio la faceva cadere e rompere tutto quello che essa teneva tra le mani (*ibid.*, pag. 137).

83. — Talora però vi sono state **ferite gravi.** S. Teresa, a sessantadue anni, un giorno fu lanciata da una forza invisibile in fondo agli scalini del coro, e ne riportò la frattura del braccio sinistro; e siccome questo non le fu rimesso a posto che dopo tre mesi, in

tutto questo tempo ella soffrì un vero martirio (Bolland., n. 786; e *Vita*, scritta da una carmelitana di Caen, t. II, c. XXVII).

Lo Scaramelli racconta che Suor Maria Crocifissa Satellico era trascinata sopra un suolo roccioso, tanto che il suo viso ne rimaneva lacero e tutto gonfio (Tr. 5, n. 90, 91).

S. Nicola da Tolentino, agostiniano del secolo XIII, fu spesso lasciato mezzo morto. Una volta egli fu talmente percosso, che ne rimase zoppo per tutto il resto della sua vita. S. Teodoro d'Alessandria (secolo V) era ricoperto di piaghe.

Io non entro in particolari rispetto alle vessazioni di un'altra specie, che il demonio può esercitare sul corpo, cioè rispetto a quelle che concernono la castità. Vedi Schram, n. 233 dell'edizione del 1848; n. 224 dell'antica edizione (queste due compilazioni sono molto differenti), e S. Alfonso de' Liguori, *Praxis*, n. 111.

84. — Quando una persona di buona fede assicura che i colpi, i morsi o le ferite sono dovuti al demonio, bisogna informarsi se essa abbia crisi nervose durante le quali perda la conoscenza, o sonni frammisti a sogni ed a sonnambulismo, perchè in questo stato è facile che, senza accorgersene, uno si percuota da se stesso, si punga o si morda.

85. — *Terzo genere* d'ossessione: **malattie** straordinarie, delle quali i medici non trovano l'equivalente in alcun luogo.

I tre generi che abbiamo esaminato sono di ordine fisico, ma il seguente è di ordine morale ed appartiene alla classe delle idee fisse.

86. — *Quarto genere:* **tentazioni** di violenza straordinaria, impossibili a spiegarsi colle passioni umane. Talora ci sentiamo sfiniti di forza morale, e diciamo a noi stessi: « È finita, io sarò vinto ». E il demonio c'insinua cupamente questo pensiero: « Se devo finire col cedere, tanto vale farlo subito, almeno ritroverò la tranquillità ».

87. — L'anima può ritrar **vantaggio** dalle ossessioni. Ella concepisce un orrore crescente per colui che la tormenta e per i fini che egli si propone. Allora si getta con più ardore nelle braccia di Dio, simile, dice S. Giovanni Crisostomo, al fanciullo che si rifugia presso sua madre, quando si sente minacciato da qualche cosa di orribile (*Ad Stagyrium*, lib. I, n. 4).

88. — **Rimedi** spirituali contro l'ossessione, quando è diabolica: 1° È necessario che la persona lotti colla preghiera, coi Sacramenti, col segno della croce, coll'acqua benedetta;

2° Invece di mostrarsi scoraggita, essa deve testimoniar disprezzo ai demoni. Così faceva S. Antonio, dicendo loro: « Bisogna che siate molto deboli per venire così numerosi ad assalire un solo uomo ». S. Francesca Romana usava lo stesso modo di parlare. Non bisogna però attribuire la vittoria a se stessi, ma alla protezione divina, poichè, se a questa bestia feroce fosse lasciata completamente la briglia sul collo, noi non potremmo resisterle;

3° L'ossesso od un sacerdote adopreranno le formule degli esorcismi. È stato discusso (Schram, n. 234, edizione del 1848; 225 dell'edizione primitiva) se l'efficacia delle preghiere non sia limitata che alla possessione; ma si risponde negativamente, perchè il Rituale non fa alcuna distinzione, eppure esso non potrebbe dispensarsi dal farne, se l'esorcismo non avesse che uno scopo ristrettissimo. Anzi esso suppone esplicitamente che qualche volta si esorti una persona che gode la propria conoscenza, e questa è ossessione propriamente detta, perchè raccomanda di farla pregare durante la cerimonia.

Un'altra ragione è che la questione si riduce a sapere qual potenza sia data alla Chiesa per l'espulsione del demonio. Ora questa è estesissima; ed infatti la Chiesa fa benedire alcuni luoghi od oggetti, dando a Satana l'ordine di ritirarsi o di non assalire coloro che vi si avvicinano. Non si tratta dunque neppure in questo caso della possessione;

4° Si dovrà rispondere alle sollecitazioni di Satana con proposte che gli ripugnino. S. Alfonso Rodriguez usava il metodo seguente per cacciare i demoni tentatori, e gli riusciva per lo meno nei casi ordinari. Con tono di autorità « e facendosi un gran segno di croce, ordinava loro di prostrarsi e di adorare la croce... Poi aggiungeva: Che al nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi in cielo, in terra e nell'inferno (*Filipp.*, II, 10). Dopo comandava loro di fare atti di contrizione, e di domandare perdono a Dio dei loro peccati ». Il Santo dichiarava che « i demoni non hanno la pazienza di sopportare tali parole e fuggono » (*Vita*, n. 174).

89. — L'ossessione della bestemmia può avere qualche volta una causa puramente naturale: la **paura** di bestemmiare. Supponiamo una giovinetta pia e soggetta ad impressioni. Essa sente maledire Dio, e ne è tutta sconvolta; questo ricordo le ritorna una o due volte con vivacità, e se ha la coscienza timorata, trema pel timore che queste parole passino sulle sue labbra.

La sua immaginazione si riscalda sempre più, e ben presto, senza volerlo, comincia a pronunziare tali parole, come succede ad altre persone che, perseguitate da una canzonetta che è loro piaciuta, la cantano loro malgrado.

Possiamo considerare come probabile che altre ossessioni abbiano, per lo meno in parte, la medesima causa: la paura.

Ecco il rimedio: prima di tutto rassicurare quest'anima pia, persuadendola che ella non commette alcun peccato, e calmare con ciò la sua coscienza. Poi ripeterle che tale impulso non merita che essa se ne dia pensiero, perchè sparirà a poco per volta da se stesso, come avviene della persecuzione musicale, di cui abbiamo parlato poco fa. Si combatte così un'idea fissa con un' altra. Io aggiungo che molte tentazioni sparirebbero, se non si desse loro troppa importanza.

§ 8. — Esempi di prove di lunga durata.

90. — La **B. Angela da Foligno.** Prove che ella ebbe per più di due anni, poco tempo dopo la sua conversione (Estratti della sua *Vita* dettata da lei medesima, c. XIX):

« Per paura che la molteplicità delle rivelazioni e visioni non m'inorgoglisse e il loro diletto non m' inebriasse, mi furono dati parecchi tentatori che moltiplicavano in me le tentazioni e le afflizioni, sia del corpo, sia dell'anima ».

1° *Il corpo.* « Io non credo che sia possibile esprimerne i tormenti, giacchè non mi rimane un membro che non soffra orribilmente. »

2° *I vizi.* « In quanto ai tormenti dell'anima, essi sono ancor più terribili e numerosi; i demoni me li infliggono quasi senza posa. » E prima di tutto « io sono in balìa di parecchi demoni che fanno rivivere in me vizi che erano morti e che mi fanno orrore; ve ne aggiungono poi altri che non ho mai avuto... Un vizio, che non ho mai avuto, viene in me [quello dell'impurità] e vedo chiaramente che ciò avviene per permissione di Dio. Esso sorpassa tutti gli altri; ma per combatterlo mi è stata data manifestamente da Dio una virtù che me ne libera. Se avessi perso la fiducia in Dio, essa mi resterebbe almeno su questo punto. Rimane una speranza sicura, tranquilla, cui il dubbio non può scuotere: la forza trionfa sempre, il

vizio è vinto... Quando questa forza si nasconde un istante e finge di abbandonarmi, il vizio, che non oso nominare, diviene tanto violento, che mi pare che nè vergogna, nè castigo siano capaci d' impedire ch' io mi trascini nel peccato. Ma improvvisamente questa forza divina ritorna e mi libera; e per nessuna cosa al mondo vorrei peccare ».

3° *Disperazione.* « Qualche volta mi trovo in un'oscurità atroce, simile a quella dei demoni, senza esser consolata dalla speranza di alcun bene; e queste tenebre sono orribili... Io dico a Dio: Se devo essere dannata, che almeno io lo sia subito; non ritardate. Giacchè voi mi avete abbandonata, finite, e gettatemi nell'abisso. »

« Coll'anima immersa in quest'abisso, io mi rotolavo ai piedi di que' miei fratelli che si chiamano miei figli, e dicevo loro: " Non mi credete più! non vedete che sono indemoniata? Voi, che vi chiamate miei figli, pregate la giustizia di Dio, affinchè i demoni abbandonino l'anima mia, e manifestino al mondo l'orrore della mia condotta, e Dio non sia più disonorato per causa mia... Sappiate pure ch' io sono arrivata ad un grado inaudito di disperazione. Ho disperato assolutamente di Dio e di tutti i suoi beni, e questo oramai è un affare sistemato tra noi. Sono certa che non vi è al mondo una creatura tanto cattiva e tanto degna di dannarsi quanto me. Tutti i favori di Dio avevano lo scopo di condurmi ad uno stato più terribile di disperazione e di dannazione ,, .

« Qualche volta mi sento presa da tal furore contro me stessa, che a fatica posso resistere al bisogno di farmi in pezzi. Altre volte non posso fare a meno di percuotermi orribilmente, tanto che la mia testa e le mie membra ne rimangono gonfie. »

4° *La falsa umiltà.* « Io provo continuamente un'umiltà che mi fa vedere priva di ogni bene, di ogni virtù, immersa in una sì gran moltitudine di peccati e di difetti, che Dio non può più usarmi misericordia. Mi pare d'essere come la casa del diavolo, il suo agente, il suo trastullo, la sua figlia, estranea a qualunque rettitudine e a qualunque verità, degna del più profondo dell'inferno. Tale umiltà non è quella che ho altre volte, quella che mi rallegra e mi fa intendere la bontà di Dio; questa invece mi porta mali innumerevoli. »

In un altro tratto (c. XXVI) si osserva che dopo questi due anni i demoni continuarono una parte dei loro attacchi al corpo e all'anima, ma la parte superiore dell'anima godeva una sublime contemplazione: « Non posso contare il gran numero di volte nelle quali ho contemplato il bene supremo durante la grande tenebra; ma in tre circostanze sono salita ad un'altezza suprema, ineffabile. Non ostante tali favori, il mio corpo è tormentato da malattie, il mondo mi carica di prove e di amarezze, infine i demoni mi affliggono incessantemente, avendo essi potere sopra di me. D'altra parte, Dio mi trascina verso il bene che io scorgo nella tenebra ».

Poi, qualche volta le parve di essere quasi abbandonata da Dio e nell' impotenza di pregare. Una di queste prove durò un mese. « Io non vedevo più nessuna traccia di Dio in me, eccetto la volontà assoluta di non peccare. » Finalmente ella sentì queste parole: « Più ti credi abbandonata, più tu sei amata da Dio e stretta a lui » (c. I).

Poco prima di morire, essa diceva ai suoi figli spirituali: « Dio non mette fine alle tentazioni ed alle tempeste se non quando tutto l'uomo è stato calpestato, schiacciato, stritolato. Tale è il suo contegno speciale verso i suoi veri figli » (c. LXX).

91. — La **B. Battista Varani,** abbadessa delle clarisse di Camerino (1458-1527), a trent'anni cominciò a subire due prove quasi consecutive di due anni ciascuna. Sul principio, ella dice, « Dio mi fece vedere in sogno tutte le pene e tutte le afflizioni che mi aspettavano... Allora la bocca dell'abisso, chiusa da dieci anni, si aprì più che mai terribile, e il drago ne uscì ruggendo contro me, e mi assalì con tal furore che pareva volesse divorarmi viva » (*Vita*, c. V).

Ella dipinge una delle sue tentazioni: « Io mi ribellai in certo modo a Dio, imputandogli i miei difetti, i miei peccati, i miei errori; ed osai domandargli conto della sua condotta, accusandolo di menzognero in parecchie cose che egli mi aveva detto, o che io trovavo nella Sacra Scrittura... Avevo molti altri cattivi pensieri, il cui ricordo mi fa orrore » (c. XI). Essa si considerava a torto come colpevole.

92. — La **Ven. Anna di San Bartolomeo** compagna di S. Teresa, morta ad Anversa, a settantasei anni.

Qualche giorno dopo che fu entrata nel noviziato d'Avila, a quattordici anni, le grazie straordinarissime che ella aveva ricevuto fino allora disparvero e fecero posto ad un anno di tenebre. Essa diceva con semplicità a nostro Signore: « Che cos'è? Come mai mi avete abbandonata? Se non vi conoscessi, crederei che mi aveste ingannata, e se avessi saputo che dovevate andarvene, non sarei venuta in monastero » (*Vita*, scritta dal P. Bouix, 2ª ediz, l. II, c. II).

Verso la fine della sua vita ella ebbe due anni di pene interiori. « Le medesime sono talmente grandi, scriveva essa, che, se non avessi conosciuto e gustato la bontà del Signore, potrei perdere la fiducia; ma egli mi ha lasciato questa grazia che, per quanto io sia oppressa, mi trovo sempre rassegnata alla sua volontà... L'anima mia vide ad un tratto piombarsi sopra una specie di nube più oscura della notte più buia » (*ibid.*, l. IV, c. XI).

93. — S. Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607).

Fin dal suo ingresso in religione, a 16 anni e mezzo, la sua vita divenne rapidamente una serie d'estasi continue, ma ebbe due prove di cinque anni ciascuna, durante le quali questi favori furono ridotti a ben piccola cosa.

La prima, che ella chiamò la fossa dei leoni, le sopravvenne all'età di diciannove anni (1585), e fu preceduta da un'estasi di otto giorni, dalla quale usciva soltanto due ore al giorno (*Vita*, scritta dal P. Cepari, c. VI). « Le cognizioni che essa ricevè in questa settimana si moltiplicarono tanto, che la loro raccolta forma un volume abbastanza grosso. » In una delle dette estasi nostro Signore le annunziò la terribile prova dicendole: « Sappi, figlia mia, che per cinque anni tu rimarrai priva del sentimento della mia grazia, ma non della mia grazia stessa... Io voglio fare come un generale che prova un soldato in vari modi prima di elevarlo di grado ». La prova cominciò, e la Santa ebbe allora apparizioni del demonio, e tentazioni contro la fede e l'obbedienza. « Tutti i suoi esercizi di religione le divennero di peso, e fu obbligata a farsi la maggior violenza possibile per recarsi al lavoro, all'orazione, al coro. » Finalmente ella era spinta alla ghiottoneria ed alla disperazione. Ogni tanto Dio la faceva riposare con qualche consolazione spirituale, e le accordò specialmente un'estasi di una settimana.

La seconda prova ebbe luogo durante i suoi ultimi cinque anni di vita (cominciando dal 1602, quando essa aveva trentasei anni), ed ebbe allora violente malattie e grandi aridità spirituali, frammiste qua e là a ratti (*Vita*, c. XXVI). Ella aveva chiesto a Dio « una vita di puro dolore ».

94. — S. Alfonso Rodriguez.

Egli sopportò tre gravi pene interiori:

1° Verso la metà della sua vita, ebbe otto o dieci anni di scrupoli che « l'immergevano nella tristezza e nell'angoscia ».

2° Circa l'età di cinquant'anni, quando aveva già ricevuto molte grazie straordinarie, dovè subire quanto alla castità assalti terribili e pericolosissimi per sette anni, e fu assalito non solamente da tentazioni violente, ma da apparizioni diaboliche. Parlando di se medesimo egli dice: « Talora questa persona era stretta e perseguitata tanto da vicino, che è impossibile descrivere la sua pena; talora era debolissima e quasi ansante, e talora desolata e priva di ogni consolazione divina ed umana. Le sembrava allora che per essa non esistesse Dio, ma soltanto vi fossero i demoni che la circondavano, e che le si presentavano sotto varie forme, invitandola al male e maledicendola, perchè non voleva acconsentire a quello che essi le proponevano. Altre volte ella assisteva alle loro conversazioni infernali, e li udiva bestemmiare Dio; oppure si sentiva sul punto di morire strozzata, perchè la stringevano alla gola... Non se ne andavano che per prendere tra di loro nell'inferno qualche deliberazione rispetto a lei; giacchè ella vedeva allora come, in mezzo all' inferno, essi si consigliassero, e consultassero un gran numero di demoni..... Generalmente venivano verso mezzanotte, e trovandola addormentata, entravano con gran fracasso per spaventarla. Al loro baccano, ella si svegliava; e subito essi l'assalivano colla tentazione, ballavano dinanzi a lei, e qualcuno le si gettava sopra senza che ella potesse liberarsene, *non lasciandole altro che il rifiuto del consenso*. Non ostante il freddo, essa era tutta sudata, talmente viva e penosa era la lotta che aveva dovuto sostenere. Ma io non dico che *una piccola parte* del poco che mi ricordo ». Una volta in particolare « gli uni l'afferrarono, gli altri l'abbracciarono in maniera da eccitarla al male, senza che essa potesse sbarazzarsene; anzi fu sul punto di morire soffocata, tanta fu la rabbia che mostrarono contro di essa. Durante questa prova essa era consumata dalla tristezza; e se cercava qualche consolazione per alleggerire la sua sofferenza, non ne trovava alcuna. Chiamava la Madonna, e non la trovava, chiamava i santi, ed essi eran sordi alle sue grida... In queste orribili persecuzioni la sua tristezza divenne così opprimente, che la sua salute deperiva... ». « Spesso, dopo queste battaglie contro i demoni, Dio la consolava interiormente in modo tale, che la carne era qualche volta troppo debole per sopportare l'abbondanza delle sue consolazioni » (*Vita*, n. 18).

3° Nella sua ultima malattia egli ebbe per cinque mesi una

prova di sfiducia, d'aridità e di scrupoli. La calma tornò improvvisamente in seguito ad un' apparizione di Gesù e di Maria (*Bolla di canonizzazione*).

95. — S. Rosa da Lima (1586-1617).

Ella ebbe una prova di genere speciale. Uno de' suoi storici dice che « ella fu tormentata dal demonio, nello spazio di 15 anni, un' ora e mezzo al giorno e con tale eccesso, che soffrì in certo modo le medesime pene delle anime del purgatorio. Durante questa furiosa tempesta, ella non poteva più pensare a Dio, risentiva desolazioni, abbandoni ed aridità insopportabili; e gli spiriti delle tenebre riempivano la sua immaginazione di spettri così orribili, che quand'essa sentiva approssimarsi l'ora delle sue pene, tremava in tutto il corpo e supplicava il suo caro Sposo a dispensarla dal bere questo calice... È vero però che, appena uscita da questo tormento, ella riceveva grandi consolazioni interiori ».

« Non vi è quasi malattia, dalla quale ella non sia stata tormentata: l'angina, l'asma, il mal di stomaco e di petto, la gotta sciatica sono quelle che l' hanno maggiormente travagliata » (*Les petits bollandistes*, di Mons. Guérin, 30 agosto).

96. — S. Giovanna di Chantal ebbe grandi tentazioni e pene di spirito, anche alla fine della sua vita. I sette od otto ultimi anni, dice Mons. Bougaud (c. XXXII), passarono in un'agonia morale mai interrotta, che cessò un mese solo avanti la sua morte: aridità, dubbi quanto ai misteri, impulsi alla bestemmia, impressione che Dio l'odiasse, giudizi abbominevoli del prossimo e scrupoli. Tuttavia ella non ebbe mai pensieri contro la purità.

L'anno della sua morte (settant'anni) ella confidò ad una delle sue figlie, che le tentazioni la perseguitavano da quarant'anni. Verso il medesimo tempo essa diceva ancora: « Per la continuazione violenta delle mie tentazioni e pene di spirito sono adesso ridotta a tal punto che nulla di questo mondo può darmi sollievo se non questa parola: la morte » (*Vita*, scritta dalla Madre di Chaugy, l. III, c. XXVII).

97. — Nella vita del **P. Rigouleuc,** missionario bretone del secolo XVII, abbiamo un altro esempio di questo concorso quasi simultaneo dello stato mistico e di una gran prova interiore. Una furiosa tentazione di disperazione lo tormentò per cinquantasei anni, persuadendolo della sua dannazione eterna; ma prima, all'età di trent' anni, aveva appunto ottenuto « il dono d' orazione infusa

e di presenza di Dio soprannaturale che egli aveva tanto desiderato » (*Vita*, scritta dal P. Champion, c. VIII, § 3) (1). Il suo storico aggiunge che « fin da quel momento egli non l'ha mai perduta », neppure nella sua gran prova « nella quale essa fu il suo sostegno principale ». Solamente, com'è naturale, questi due stati non avevano luogo nelle medesime ore.

98. — La **Ven. Maria dell'Incarnazione,** orsolina, passò per tre periodi di abbandono, sempre più duri e prolungati.

1° Il primo, che durò alcuni mesi, le sopravvenne verso i venticinque anni, mentre essa era ancora nel mondo. Da quasi cinque anni godeva un'unione costante con Dio. Il suo spirito fu allora ricolmo di tenebre, e la sua volontà sembrava indebolita. « Io mi vidi, essa dice, discendere in un abisso. Qualunque consolazione mi fu tolta e il ricordo stesso delle grazie che avevo ricevuto, raddoppiava le mie pene, perchè ero quasi persuasa che non fossero state vere grazie, ma una perdita di tempo in cui mi ero divertita... Mi occorrevano grandi sforzi per continuare le mie penitenze... In quanto al prossimo, io sentivo tutto quello che mi si diceva (di spiacevole), e dovevo avere una continua vigilanza su me stessa per conservarmi nella dolcezza di spirito » (*Vita*, scritta da un'orsolina di Nantes, c. IV).

In seguito a questa prova la Venerabile ricevè favori più grandi di prima, specialmente la visione intellettuale della Ss. Trinità, ed un poco più tardi l'intelligenza infusa della lingua latina e della Sacra Scrittura.

Due anni avanti il periodo di desolazione sopraddetta la Venerabile, non avendo direttore, aveva adottato per qualche tempo un falso metodo di condotta nella propria orazione. « Qualche libro spirituale le venne tra mano, in cui s'insegnava a fare *metodicamente* l'orazione mentale con preludio, divisioni e punti, e vi si dimostrava il pericolo di seguire vie particolari [differenti da quella]. La nostra giovane vedova tentò di conformarsi a tali regole nella meditazione dei misteri di nostro Signore, *resistendo* con tutte le sue forze all'attrattiva soprannaturale, che le faceva ordinariamente considerare il suo soggetto *con un solo sguardo*, secondo la sua espressione, e che la teneva poi passiva sotto l'azione del suo buon Maestro. Ogni

(1) Più di una volta egli è stato visto in estasi: « Verso la fine della sua vita, gli assalti dell'amor divino l'indebolivano talmente, che non poteva reggersi in piedi » (*ibid.*).

giorno ella si rimetteva all'opera, ed i suoi sforzi eran tali, che vi contrasse un violento mal di testa che le durò più di due anni. L'*Introduction à la vie dévote*, che allora si spargeva tra il popolo con gran profitto della pietà, allargò un poco più le sue strettezze, e finalmente Dio le mandò la guida che doveva condurla », e che le fece riprendere il modo d'orazione che le conveniva. Era un padre della regola di S. Bernardo (*Vita*, scritta da un'orsolina di Nantes, c. IV).

2° Il secondo periodo di prova cominciò tre o quattro mesi dopo il suo ingresso in monastero e durò due anni, tramezzato ad intervalli da qualche grazia straordinaria. Ella aveva allora trentun'anno.

Questa prova si componeva degli elementi seguenti:

a) Impotenza a fare orazione: « nel tempo dell'orazione, il mio primo pensiero era quello di ricapitolare le mie croci, e ciò durava dal principio alla fine ».

b) L'immaginazione era « assalita da ogni sorta d'abbominazioni ». « Le cose che non avevo mai amato nel mondo mi riempivano lo spirito. Avevo pensieri di bestemmia, dubbi contro la fede, fiacchezze strane quando si trattava di fare qualche penitenza. » L'orgoglio, la vanità, l'odio verso il prossimo, la disubbidienza sembravano fare irruzione, nel suo cuore. « Io temevo che Dio, a causa di tutte queste malizie, mi avesse abbandonata. La mia vita passata non mi appariva che sotto l'aspetto d'una serie non interrotta di miserie, e tutti i doni d'orazione di cui ero stata favorita, quale effetto di una deplorevole illusione. »

« Mi succedeva di cadere nelle imperfezioni che mi avevano scandalizzato nelle persone spirituali, e ciò mi umiliava tanto più, in quanto che avevo durato sempre fatica a comprendere come certi difetti si unissero ad una virtù soda; non potevo avere una punizione più adatta. »

c) La noia e il disgusto delle cose sante opprimevano l'anima sua. « La solitudine, che amavo tanto altra volta, divenne per me un purgatorio; mi era insopportabile il restar tutto il giorno nella cella senza veder nessuno. Il lavoro che dovevo fare m'ispirava una tal ripugnanza, che bisognava che usassi a me stessa una gran violenza per affezionarmici; vi provavo inoltre una fatica esterna tanto grande, che potevo appena sopportarmi. »

I suoi tormenti la spingevano alla disperazione. « Un giorno

arrivai a tal punto che, trovandomi presso ad una finestra, ebbi l'orribile tentazione di precipitarmi da essa, perchè il mio intelletto era interamente offuscato. »

d) Per distaccare la sua serva da qualunque appoggio umano, Dio permise che per colmo delle sue prove, il santo religioso, che la dirigeva da dodici anni ed aveva tutta la sua fiducia, abbandonasse la città. Esso fu sostituito da un altro che, invece d'incoraggiarla, non sapeva trattarla che aspramente, e che le dichiarò, burlandola, che le grazie che ella raccontava erano pura illusione, e che le sue sofferenze erano l'effetto della sua poca mortificazione. La Venerabile giunse così a non vedere in se stessa che « malizia ed ipocrisia » (Vedi la *Vita*, scritta da un'orsolina di Nantes, c. VI; *Storia*, scritta da Chapot, parte II, c. III).

3° A quarant'anni, e abituata alle grazie più grandi, essa s'imbarcò per il Canadà. Cominciò allora un periodo di otto anni di prove interiori, di cui i tre primi soprattutto furono per lei assai duri (*Storia*, scritta da Chapot, parte IV, c. I). Eccone il riepilogo:

a) Ella sentì avversione e diffidenza per tutte le persone che l'avvicinavano.

b) E la cosa fu reciproca: « Dio permetteva del pari che esse avessero una continua avversione per me, come mi hanno poi confessato ».

c) « Stimavo me stessa come la creatura più bassa, più meschina, più degna di disprezzo che fosse al mondo... Non osavo quasi alzar gli occhi, tanto mi sentivo *sotto il peso d'una umiliazione profonda*. Mi studiavo, per conseguenza, di fare le azioni più basse e più vili, non stimandomi affatto degna di farne altre. »

d) « Io credevo che questa gran miseria mi avesse *interamente allontanata da Dio*, e privata di tutte le sue grazie e delle sue insigni misericordie... Mi vedevo come immersa in un inferno *pieno di tristezze* e di amarezze mortali provenienti da *una terribile tentazione di disperazione*, che era nata in queste tenebre, *senza che io ne conoscessi la causa*. Qualche volta ero improvvisamente fermata sulla mia strada da una *visione* subitanea che mi *mostrava l'inferno* aperto a' miei piedi, e mi sembrava che dal fondo di quest'abisso uscissero fiamme che dovevano assorbirmi e divorarmi. »

e) « Ed io stessa nel medesimo tempo mi sentivo spinta da una spaventevole disposizione interna *a precipitarmici in odio a Dio.* »

Una volta soprattutto, durante la traversata, questa singolare tentazione di suicidio fu « così viva e violenta », « che, se non avessi trovato opportunamente un assito che mi era accanto e al quale mi afferrai, sarei caduta ».

f) « Qualche volta, tuttavia, tra queste tenebre così penose sorgeva nell'anima mia un raggio divino ad illuminarla ed infiammarla di un amore, che le dava un ardore straordinario, dimodochè dopo tante angosce mi sembrava di essere in paradiso. Godevo allora una conversazione familiarissima con Dio, che mi accarezzava abbracciandomi. Ma ciò passava presto, perchè questa luce era come quei raggi luminosi, che penetrano improvvisi le nubi nei giorni d'uragano e si ritirano prontamente... Io passavo allora da un abisso di luce e di amore in un abisso di oscurità e di tenebre dolorose. »

Ella fu finalmente liberata per l'intercessione di Maria (*ibid.*, c. II). « Io le esposi che ella conosceva la mia debolezza, e quanto questi dolori spirituali fossero contrari allo stato di pace, che la divina Maestà voleva stabilire nel centro dell'anima mia... Vedevo chiaramente che lo spirito di Dio stesso mi faceva parlare così a questa divina Madre, perciò nel medesimo istante io mi sentii esaudita e come liberata da una veste pesante. » Dio le fece capire che non solamente essa non aveva perso nulla in quegli anni di prova e di tentazioni, ma « che al contrario ella aveva ammassato tesori indicibili ».

99. — S. Giuseppe da Copertino, che aveva estasi fin dalla sua infanzia, fu privato per due anni, verso l'età di quarant'anni, di qualunque grazia straordinaria, e nel tempo stesso fu assalito da violente tentazioni. « Il dispiacere, dice il suo storico, cagionò in lui un'oftalmia, che lo rese quasi incapace di alzare gli occhi » (*Vita*, scritta dal Bernino, c. IX).

100. — La **B. Maria degli Angeli,** carmelitana di Torino (morta nel 1717).

Ella aveva fatto la sua professione a diciassette anni, e sette anni dopo le prove cominciano. 1° Durante otto mesi, apparizioni dei demoni che la percuotono aspramente, tentazioni violente contro la castità, la fede e la speranza. Il demonio le disse un giorno con tono di compassione: « Credimi, è meglio acconsentire una buona volta che esser sempre tormentata in questo modo, tanto più che finalmente ti vincerò »; e ancora: « A che prò servire Dio? Tu sei dannata, e

le tue penitenze e le tue lacrime sono pene perdute, giacchè la tua sentenza di dannazione è già stabilita. Perchè crearti dunque due inferni? È molto meglio toglierti la vita e finirla una volta ». 2° Dopo questo periodo (la Beata aveva allora ventiquattro anni) ne venne un altro di cinque anni e mezzo più acuto: abbandono e tentazioni di disperazione: « La mia vita è un'agonia mortale per il timore continuo in cui sono di offendere Dio; e, d'altra parte, io mi sento trascinata ad un odio, ad una collera, ad una rabbia così brutale, che veramente mi sembra di essere piuttosto un demonio che una creatura di questo mondo. Allorquando mi trovo in queste angosce, sento l'impressione che non mi resti da far altro che gettarmi nell'inferno ». Nostro Signore le aveva annunziato questa tribolazione, mostrandole una croce sulla quale egli non si trovava, quale simbolo del dolore che uno soffre solo, credendosi in disgrazia, odiato, dannato: « È il segno che fin da questo giorno tu non sentirai la dolcezza della mia presenza. Ti crederai abbandonata; le tue tentazioni aumenteranno sempre più; sentirai tutta la violenza delle tue passioni addormentate fino ad orá, ed esse ti tormenteranno come cani arrabbiati; finalmente quello che ti affliggerà maggiormente sarà il crederti caduta nella mia disgrazia. Ma rimani salda nel mio amore, sii umile di cuore e sottomessa ai tuoi superiori; io ti prometto il mio aiuto ». Ogni tanto, tuttavia, qualche grazia considerevole le faceva riprender fiato, e quando la prova fu finita, le estasi divennero numerose e quasi quotidiane. Essa visse ancora ventisett'anni (dalla *Vita*, scritta dal P. Sernin di S. Andrea).

101. — Leggiamo nella *Vita* della **Ven. Anna Maddalena Remuzat** che « nei suoi ultimi sei anni di vita ebbe bisogno di una forza soprannaturale per sopportare l'eccesso de' suoi mali. Associata alla Passione del Salvatore, ella provava tristezze mortali nell'anima sua, e sentiva nel corpo dolori inesprimibili. È vero che la parte superiore del suo spirito gustava le pure delizie della cognizione e dell'intimità con Dio, ma la sofferenza era sempre estrema, e la vita naturale sarebbe stata sopraffatta, se una virtù divina non l'avesse sostenuta » (*Vita*, pubblicata dalla Visitazione di Marsiglia, c. XV, pag. 330).

102. — Il **P. Lyonnard,** S. J. autore del libro *L' Apostolat de la souffrance*, ha provato alternative di pene e di gioie con una persistenza ed un'intensità straordinaria. Durante gli ultimi quaran-

taquattro anni della sua vita (dal 1842 al 1886) egli passava violentemente dalle grazie mistiche alle pene interiori asprissime: tentazioni, scrupoli, oscurità, debolezza fisica e morale, solitudine dell'anima. A diversi intervalli, egli ha detto, gli fu rivelato che questo martirio gli terrebbe interamente luogo di purgatorio (*Notizia biograf.* a capo del suo libro, c. x).

103. — Abbiamo un esempio notevole delle **lentezze di Dio** nella vita di una carmelitana francese, morta al principio del secolo attuale. Ella entrò in religione all'età di trent'anni, e per quarantadue anni non fece che dibattersi contro le più dure prove interiori, lottando senza tregua, senza nessun addolcimento, vivendo di fede cieca e nuda. Improvvisamente, a settantadue anni, essa fu elevata a grazie straordinarie, e trovando il cielo sulla terra diceva: Io non credo più, ma vedo. E fu così fino alla sua morte avvenuta undici anni dopo.

CITAZIONI

Sofferenze dei contemplativi.

104. — S. Teresa:

1° « Voi sareste colpite da spavento, se Dio vi mostrasse il modo con cui tratta i contemplativi... Io so che le tribolazioni, per le quali Dio li fa passare, sono *intollerabili* fino al punto che, se Dio non fortificasse l'anima loro coll'alimento delle delizie interiori, essi non avrebbero la forza di sopportarle... Bisogna che nostro Signore dia loro un cordiale, non di acqua qualunque, ma di vino che inebria, affinchè, ripieni di santa ebrezza, in qualche modo non sentano più le loro sofferenze, ed abbiano la forza di sopportarle. Perciò vedo pochi contemplativi che non siano coraggiosi e determinati a soffrire... Coloro che sono nella vita attiva, quando sono testimoni del più piccolo favore accordato alle anime elevate alla contemplazione, s'immaginano senza dubbio che in questo stato non vi siano che dolcezze e delizie. Ma io dico che forse essi non potrebbero sopportare per un sol giorno le sofferenze, che sono usuali ai contemplativi» (*Cammino*, c. xx).

2° « Il più aspro lavoro è sul principio... In ogni cosa però, al principio, in mezzo, al termine della carriera, *tutti hanno le loro croci*, sebbene differenti » (*Vita*, c. xi).

3° « In una maniera o nell'altra bisogna portare la propria croce, finchè si è in quest'esilio. Se qualcuno mi dicesse che dall'ingresso in questa quinta mansione [l'unione piena] è stato *sempre* nel riposo e nelle delizie, io gli risponderei che egli non vi è mai entrato » (*Castello*, 5, c. ii).

4° « Oh! mio Dio, quante pene interne ed esterne si dovranno soffrire avanti di entrare nella settima mansione! Veramente se l'anima le vedesse, prima d'esserne presa, sarebbe a temersi che, vista la sua debolezza naturale, ella non sapesse risolversi a soffrirle, per quanto grande fosse il vantaggio che potrebbe ritrarne... Allorquando uno è in questo stato, nostro Signore invia ordinariamente malattie grandissime. Nell'oppressione interna ed esterna in cui queste gettano, l'anima non sa più a che cosa si ridurrà... Io conosco una persona che da quarant'anni riceve da nostro Signore le grazie di cui ho parlato, e che in questo lungo tempo non ha mai passato un sol giorno senza dolore e senza soffrire, o per la cattiva salute o per prove e pene morali » (*ibid.*, 6, c. i).

5° « Io non mi turbo quando vedo un'anima in grandi tentazioni, giacchè, se in lei vi sono amore e timore di nostro Signore, ella uscirà da queste

battaglie con gran profitto spirituale... Ma quando vedo alcune anime sempre tranquille e senza nessuna guerra, e ne ho incontrato qualcuna in questo stato, confesso che non riesco a rassicurarmi » (Sul *Cantico*, c. II).

6° « Quando il nostro adorabile Salvatore ci fa partecipare alla sua croce, bisogna considerar ciò *non come un torto, che egli fa,* ma come un favore segnalato che egli accorda » (*Castello,* 7, c. IV).

105. — Taulero :

1° « Quando il Padre celeste ha decretato di ornare un'anima con doni elevati, e di trasformarla in modo sublime, egli ha l'abitudine, non di lavarla dolcemente, ma di bagnarla in un oceano di amarezze, di tuffarla, d'annegarla come fece al profeta Giona » (*Istituzioni*, c. XI).

2° Della calma da conservarsi nelle pene interiori :

« L'uomo che cerca il solo Dio, si trova talora assalito dall' angoscia e dallo stringimento di cuore ; egli teme di non avere avuto puramente Dio in vista, che perciò le sue opere siano state inutili; ed un tal timore gli toglie la pace, e l'immerge nell' afflizione e nel turbamento. Questa tristezza deriva qualche volta da malattia o da un temperamento indebolito, oppure dall'influenza atmosferica, od anche dallo spirito maligno che cerca di turbare colle sue suggestioni. Bisogna respingere soavemente questa cattiva disposizione, e mantenersi dolcemente in calma ; non vi è rimedio migliore. All'opposto, è molto mal fatto respingere tale angoscia con violenza e collera, giacchè questi urti non servono che a rompere ed affaticare la testa. Lo stesso avviene se corriamo tutti agitati dai dottori e dai servi di Dio per domandar loro aiuto e consiglio, perchè nessuno può liberarci da questa prova. Concludiamo : quando questa tristezza e questa burrasca si levano nell'anima nostra, comportiamoci come facciamo quando piove a torrenti, o grandina: ci rifugiamo allora subito sotto un tetto, fino a che la pioggia o la tempesta siano passate. Parimente, se noi sentiamo di desiderare Dio solo e che ciò nonostante l'angoscia ci afferra, fuggiamo dolcemente la tempesta fino al ritorno del bel tempo, sopportiamo noi stessi con pazienza, aspettando calmi e sorridenti Dio... Restiamo tranquilli sotto il tetto del beneplacito divino... » (*Prima predica per il giorno di Pentecoste*).

106. — La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina, parlando della vita mistica :

« Lo ripeto, bisogna passare per grandi pene interne ed esterne, che spaventerebbero un' anima, se le si facessero vedere prima di averle sperimentate, e che forse anzi le farebbero abbandonare il disegno di andar più avanti, allorquando le sperimenta , se una virtù segreta e profonda non la sostenesse » (citazione del P. Charlevoix, nella *Vita* della Venerabile, l. VI).

SESTA PARTE

QUESTIONI DI COMPLEMENTO ALLA MISTICA

CAPITOLO XXV.

DEL DESIDERIO DELL' UNIONE MISTICA.

1. — **Questione complessa.** Se gli stati soprannaturali fossero soltanto mezzi di santificazione, grazie di santità, la questione dei desiderii non sarebbe difficile, ma sono invece grazie *straordinarie*, privilegi privati di Dio, che portan seco meraviglie di condiscendenza da parte di Dio, ed un'elevazione dell'anima ad altezze che i profani considerano tutte indistintamente come sublimi. Da ciò nasce la questione di sapere se i desiderii e le domande che hanno un tale oggetto non siano presunzione, pazza dimenticanza delle distanze tra il Dio della santità e la sua creatura peccatrice, avidità di distinzioni incompatibile coll'umiltà cristiana. Tale questione è tanto più importante, in quanto che la prospettiva di questi stati lusinga la vanità, culla l'immaginazione, nutre il sentimentalismo sognante. Abbandonandosi dunque a questi desiderii, a queste speranze, è da temersi il pericolo di dar pascolo all'amor proprio, di lasciare la preda per l'ombra, e di rinunziare per il mondo delle chimere al mondo in cui si lavora seriamente per la propria santificazione.

2. — Essendo la questione così complessa, è facile spiegare **l'apparente dissenso** che esiste tra i diversi autori (1) o i diversi direttori d'anime, poichè gli uni considerano la tesi soprattutto in se

(1) Il P. Meynard: « Possiamo desiderare la contemplazione straordinaria perfetta, che proviene dai doni dello Spirito Santo? A questo proposito gli autori sembrano dividersi in due categorie: gli uni, *e sono*, io credo, *i più, fondandosi sulla dottrina di san Tommaso,* affermano che questo desiderio è legittimo; gli altri vi scorgono la presunzione. *Questa divergenza d'opinioni è più apparente che reale* » (*Traité de la Vie interieure,* t. II, n. 75).

battaglie con gran profitto spirituale... Ma quando vedo alcune anime sempre tranquille e senza nessuna guerra, e ne ho incontrato qualcuna in questo stato, confesso che non riesco a rassicurarmi » (Sul *Cantico*, c. II).

6° « Quando il nostro adorabile Salvatore ci fa partecipare alla sua croce, bisogna considerar ciò *non come un torto, che egli fa,* ma come un favore segnalato che egli accorda » (*Castello,* 7, c. IV).

105. — Taulero :

1° « Quando il Padre celeste ha decretato di ornare un'anima con doni elevati, e di trasformarla in modo sublime, egli ha l'abitudine, non di lavarla dolcemente, ma di bagnarla in un oceano di amarezze, di tuffarla, d'annegarla come fece al profeta Giona » (*Istituzioni*, c. XI).

2° Della calma da conservarsi nelle pene interiori :

« L'uomo che cerca il solo Dio, si trova talora assalito dall' angoscia e dallo stringimento di cuore ; egli teme di non avere avuto puramente Dio in vista, che perciò le sue opere siano state inutili ; ed un tal timore gli toglie la pace, e l'immerge nell' afflizione e nel turbamento. Questa tristezza deriva qualche volta da malattia o da un temperamento indebolito, oppure dall'influenza atmosferica, od anche dallo spirito maligno che cerca di turbare colle sue suggestioni. Bisogna respingere soavemente questa cattiva disposizione, e mantenersi dolcemente in calma ; non vi è rimedio migliore. All'opposto, è molto mal fatto respingere tale angoscia con violenza e collera, giacchè questi urti non servono che a rompere ed affaticare la testa. Lo stesso avviene se corriamo tutti agitati dai dottori e dai servi di Dio per domandar loro aiuto e consiglio, perchè nessuno può liberarci da questa prova. Concludiamo : quando questa tristezza e questa burrasca si levano nell'anima nostra, comportiamoci come facciamo quando piove a torrenti, o grandina : ci rifugiamo allora subito sotto un tetto, fino a che la pioggia o la tempesta siano passate. Parimente, se noi sentiamo di desiderare Dio solo e che ciò nonostante l'angoscia ci afferra, fuggiamo dolcemente la tempesta fino al ritorno del bel tempo, sopportiamo noi stessi con pazienza, aspettando calmi e sorridenti Dio... Restiamo tranquilli sotto il tetto del beneplacito divino... » (*Prima predica per il giorno di Pentecoste*).

106. — La Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina, parlando della vita mistica :

« Lo ripeto, bisogna passare per grandi pene interne ed esterne, che spaventerebbero un' anima, se le si facessero vedere prima di averle sperimentate, e che forse anzi le farebbero abbandonare il disegno di andar più avanti, allorquando le sperimenta, se una virtù segreta e profonda non la sostenesse » (citazione del P. Charlevoix, nella *Vita* della Venerabile, l. VI).

SESTA PARTE

QUESTIONI DI COMPLEMENTO ALLA MISTICA

CAPITOLO XXV.

DEL DESIDERIO DELL' UNIONE MISTICA.

1. — **Questione complessa.** Se gli stati soprannaturali fossero soltanto mezzi di santificazione, grazie di santità, la questione dei desiderii non sarebbe difficile, ma sono invece grazie *straordinarie*, privilegi privati di Dio, che portan seco meraviglie di condiscendenza da parte di Dio, ed un'elevazione dell'anima ad altezze che i profani considerano tutte indistintamente come sublimi. Da ciò nasce la questione di sapere se i desiderii e le domande che hanno un tale oggetto non siano presunzione, pazza dimenticanza delle distanze tra il Dio della santità e la sua creatura peccatrice, avidità di distinzioni incompatibile coll'umiltà cristiana. Tale questione è tanto più importante, in quanto che la prospettiva di questi stati lusinga la vanità, culla l'immaginazione, nutre il sentimentalismo sognante. Abbandonandosi dunque a questi desiderii, a queste speranze, è da temersi il pericolo di dar pascolo all'amor proprio, di lasciare la preda per l'ombra, e di rinunziare per il mondo delle chimere al mondo in cui si lavora seriamente per la propria santificazione.

2. — Essendo la questione così complessa, è facile spiegare **l'apparente dissenso** che esiste tra i diversi autori (1) o i diversi direttori d'anime, poichè gli uni considerano la tesi soprattutto in se

(1) Il P. Meynard: « Possiamo desiderare la contemplazione straordinaria perfetta, che proviene dai doni dello Spirito Santo? A questo proposito gli autori sembrano dividersi in due categorie: gli uni, *e sono*, io credo, *i più, fondandosi sulla dottrina di san Tommaso,* affermano che questo desiderio è legittimo; gli altri vi scorgono la presunzione. *Questa divergenza d'opinioni è più apparente che reale* » (*Traité de la Vie intérieure,* t. II, n. 75).

medesima, gli altri si danno più pensiero dell'influenza chè essa può avere sopra la condotta, e della sua importanza pratica.

Per avere un concetto giusto ed esatto, bisogna dunque studiare successivamente i diversi aspetti del soggetto. Occupiamoci in primo luogo del desiderio *considerato in se stesso*.

3. — Distinzione importante. Prima di tutto è duopo ricordare la distinzione tra l'unione mistica ed i favori exdeici (rivelazioni, visioni delle creature). In quanto alla prima, abbiamo visto che è perfettamente *legittimo e conforme alla perfezione* il desiderarla e chiederla, ma per le rivelazioni e visioni la cosa è ben diversa. Io ho già esposto il pericolo di quelle in un capitolo precedente (c. XXI). I santi raccomandano di allontanarle il più possibile, quando sopravvengono da loro medesime; e con più forte ragione perciò non dobbiamo desiderarle, giacchè sarebbe un esporsi ad ogni genere d'illusioni (vedi le citazioni del c. XXIII).

4. — Non bisogna dunque dire in modo assoluto che si possono desiderare le *grazie straordinarie*, perchè questa frase è ambigua, non tenendo essa conto della distinzione precedente; essa è vera per la contemplazione e falsa per il resto.

5. — Trattiamo dunque unicamente del **desiderio dell'unione mistica.** Vi sono due casi da studiare:

6. — Il **primo caso** è quello delle anime che hanno già un *principio* delle grazie mistiche. È stato sempre ammesso che le medesime possono avere il desiderio di avanzare in questa via, poichè se Dio ha deposto un germe nell' anima loro è perchè esso fruttifichi; il desiderarlo è *conformare la propria volontà alla volontà di Dio.*

S. Teresa esprime spesso il desiderio non solo di mantenersi, ma di *avanzare* nella via mistica, quando vi si è entrati (1).

(1) Esempio: « Qual sete ardente delle cose della vita futura accende quest' acqua [dell'unione mistica] in coloro che ne bevono!... È un martirio per loro, ma essa ha delizie che calmano tali ardori!... Essa non spegne che il desiderio delle cose di questa terra, e sazia *il desiderio dei beni celesti.* Allorquando piace a Dio di soddisfare questa sete in un'anima, *una delle grazie più grandi* che egli possa accordarle è di lasciarla *ancora assetata*, ed ogni volta che essa ne beve *sospira con più ardore* le acque di questa fonte di vita » (*Cammino*, c. XXI).

Parlando dei sentimenti provati da coloro che sono arrivati almeno all'unione piena, ella esprime in otto parti differenti il desiderio del matrimonio spirituale, il quale è il termine di questa via (*Castello*, mansioni 5, 6, 7).

S. Giovanni della Croce parlando dell'anima già avanzata: « Ella non si contenta più della cognizione e della comunicazione di cui Dio fece parte a Mosè, quando gli permise solamente di vedere le sue spalle, cioè di conoscerlo mediante i suoi effetti e le sue opere. *Ciò non le basta;* ha bisogno oramai della faccia di Dio, o, in altre parole, di una comunicazione dell'essenza divina indipendente da qualunque intermediario, e per mezzo della quale si veda con certezza riempita di una cognizione perfetta della Divinità, cognizione... che è un contatto immediato di sostanza a sostanza tra l'anima e Dio... Altre volte [ella dice] voi facevate conoscere ai miei sensi esteriori qualche cosa delle cognizioni che vi degnavate accordarmi... Essi erano capaci di prendervi parte, nel tempo in cui la profondità e la sublimità delle vostre comunicazioni non sorpassava assolutamente la loro penetrazione. Ma oggi *io chiedo* che quelle che voi mi darete siano *così elevate, così sostanziali...* che i sensi non possano averne la minima conoscenza..... L'anima *chiede* che quest'unione somigli ai segreti che S. Paolo ascoltò, e che non è permesso all'uomo di rivelare » (*Cant.*, str. 19).

7. — Ciò che è stato detto si applica parimente a coloro che si trovano nella **prima notte** dell'anima, poichè quest'orazione è ordinaria solo in apparenza, ed ha realmente adito alla via mistica.

8. — Il **secondo caso** è quello delle anime che si trovano nella *via ordinaria.* Esse pure possono desiderare e chiedere l'unione mistica, ma devono soltanto, come in qualunque domanda, avere al tempo stesso una *lieta rassegnazione* a tutto ciò che Dio determinerà. In tal modo esse non proveranno alcun' amarezza se non sono esaudite.

Inoltre è sottinteso che esse devono desiderare questi favori non per la sciocca ambizione di elevarsi al di sopra degli altri, non per trovarvi una piacevole distrazione o qualunque altro motivo puerile, ma perchè i medesimi contengono un mezzo potente di santificarsi più presto e maggiormente. Altrimenti sarebbe desiderare una cosa, senza cercare il fine che Dio le ha assegnato (1).

9. — Questa dottrina si appoggia sul fatto che l'unione mistica non ha in se stessa inconvenienti, ma immensi vantaggi (c. XXI, **45,** e c. XXII). Noi non siamo tanto esigenti in quanto a condizioni, quando si tratta degli altri nostri desiderii, come osserva il P. Sandæus: « Quand'anche, egli dice, la pura contemplazione non fosse buona assolutamente ed in sè, quand'anche essa non avesse che una bontà mischiata d'imperfezione, non sarebbe per questo al di sotto di una quantità di beni naturali dell'anima e del corpo, come sono la sottigliezza e l'intelligenza, la tenacità della memoria, il talento

(1) S. Teresa: « Gli effetti di queste grandi grazie vi fanno senza dubbio intravedere *il fine* per il quale nostro Signore le accorda a certe anime... non bisogna affatto immaginarsi che il suo disegno sia solamente di dar loro consolazioni e delizie; ciò sarebbe un grave errore, poichè il favore *più segnalato* che Dio possa farci in questo mondo, è di ridurre la nostra vita simile a quella, che il suo Figliuolo ha condotto sulla terra. Perciò io tengo per certo che, accordandoci queste grazie, nostro Signore si propone... di fortificare la nostra debolezza, onde renderci capaci di sopportare a suo esempio *grandi sofferenze* » (*Castello*, 7, c. IV).

artistico, la scienza, la salute, la forza fisica, la bontà e mille altre cose analoghe. Ora è ben permesso di chieder tutto ciò » (*Théol. myst.*, p. 198 ; *Commentatio de contempl. pura*, ex. 5, disq. 15).

Di più, perchè chi si trova in un grado d'orazione non potrebbe desiderare il seguente? Non vi è nessuna buona ragione da opporgli, poichè la natura delle cose, e per conseguenza il disegno divino, ammettono che si cerchi di perfezionarsi sempre più.

Ecco un'altra ragione: abbiamo visto (c. VI, **19**) che le grazie mistiche fanno parte dei doni dello Spirito Santo. Or dunque, la Chiesa ci dà l'esempio di chiedere i sette doni, senza escluderne alcuno.

10. — Infine questa dottrina è, possiamo dirlo, la **dottrina comune dei mistici.** Alcuni solamente la restringono, senza discutere la questione, al caso in cui ci sentiamo spinti da un' ispirazione dello Spirito Santo (Scaramelli, tr. 3, c. XXXII); altri invece a quello in cui uno abbia già ricevuto qualche grazia mistica (S. Alfonso de' Liguori, *Homo apost.*, Append. I, n. 23). Altri autori sembrano opporsi a questo desiderio, perchè essi hanno in vista, non la grazia dell'unione mistica in se stessa, ma i suoi accessori straordinari (rivelazioni od estasi in pubblico; vedi l'annotazione al n. **35**), oppure perchè stanno in pensiero per certe condizioni pratiche che ricorderò io stesso in poche parole.

11. — 1° **Tener conto delle inclinazioni all'umiltà.** L'umiltà è la condizione ordinaria delle grandi grazie di Dio. Un accrescimento d'umiltà è uno degli effetti migliori dell'azione divina in un'anima. L'umiltà infine deve partecipare a tutte le nostre relazioni con Dio, e dar loro per così dire l'intonazione. Sarebbe facile dirne le ragioni, ma verifichiamo solamente il fatto nella vita di tutti i santi, e vedremo che più essi avanzavano nella conoscenza e nell'amor di Dio, come nella conoscenza di se medesimi, più scorgevano la distanza infinita tra Dio e la sua povera creatura peccatrice. Se sembra che Dio dimentichi le distanze, discendendo amorosamente fino a loro, essi non son per questo meno fedeli a ricordarsele; se Dio li eleva per così dire fino a lui, essi s'inabissano maggiormente nel pensiero del loro nulla e della loro indegnità.

Da ciò proviene una specie di lotta ammirabile tra la condiscendenza di Dio e l'umiltà dei santi; da ciò in questi una vista tanto più chiara e più presente del loro nulla davanti alla Maestà divina, quanto Dio si dona e si svela maggiormente ad essi. Questa vista

delle distanze e quest'umiltà si dimostrano specialmente nel desiderio delle grazie d'orazione. Tali beni appariscono senza dubbio come sovranamente desiderabili, e chi ne ha gustato ne ha una sete vivissima; ma nel medesimo tempo l'anima sente che sono, per così dire, sovranamente indebiti, e se ne riconosce infinitamente indegna. Da ciò nasce un doppio movimento: il desiderio di un bene così grande, e il ritorno sopra la propria indegnità. *Talvolta domina il desiderio*, senza escludere l'umile diffidenza, e l'anima esclama: « Che egli mi dia il bacio della sua bocca ». *Talvolta domina l'umiltà*, senza soffocare il desiderio, e l'anima dice col centurione: « Signore, io non sono degna »; o con S. Pietro: « Ritiratevi da me, Signore, perchè sono peccatore ». Questo ritmo alternato di desiderio e di umiltà rapisce il cuore di Dio.

Altre considerazioni del medesimo genere possono ancora, non spegnere il desiderio delle grazie mistiche, ma comprimerne gli ardori e *moderarne l'espressione:* così ad esempio la vista delle responsabilità che esse traggono seco, e l'umile timore, temperato dalla fiducia, di non corrispondervi quanto conviene.

12. — 2° **Tener conto dei pericoli d'illusione.** Ne ho già detta una parola nella prefazione, e non occorre insistervi a lungo, sebbene questi pericoli non siano chimerici. Basta, per rendersene conto, conoscere la natura umana ed avere qualche esperienza delle anime.

Coloro che ignorano quello che siano le grazie mistiche sono più esposti a questi pericoli, ma non ne siamo al sicuro neppure se abbiamo avuto qualche saggio di tali favori.

Le illusioni sono di tre specie: illusione di credersi già in questi stati; illusione di credersene prossimi, quando ne siamo lontani; illusione infine, per chi vi si è approssimato o no, di trascurare i doveri del proprio stato, lo sforzo personale, la pratica delle virtù comuni o, come diceva S. Francesco di Sales, delle piccole virtù, sotto pretesto d'orazioni straordinarie e di stato passivo. Questi pericoli ed altri somiglianti sono designati dagli stessi mistici. Per rassodarsi nel vero, si legga una delle opere che è la più popolare dei mistici, il *Cammino della Perfezione* di S. Teresa.

13. — **Obiezione.** L'illusione di trascurare il dovere presente non è forse, in generale, la conseguenza del desiderio delle grazie soprannaturali? Quando il cuore è altrove, come possiamo provare ancora il piacere di perfezionarci nel proprio stato?

14. — **Risposta.** Non mancheranno in questo punto altro che le persone ignorantissime della vita spirituale; ma le altre capiranno facilmente che per ottenere nuovi doni da Dio, bisogna cominciare dal santificarsi il più possibile nella via, in cui esse si trovano attualmente. Il desiderio di relazioni più intime col sovrano Maestro sarà per loro un eccitamento alla generosità, e non un ostacolo. Ho conosciuto alcune anime, il cui desiderio, sebbene non esaudito mai, è stato per esse di un gran soccorso.

Avviene lo stesso alle persone del mondo, le quali dimostrano uno zelo maggiore per il loro ufficio, quando sperano di meritare con ciò quello che esse chiamano promozione (vedi alle citazioni, **17**, 3°, e **27**).

15. — Bisogna chiedere l'**amore alle croci** unitamente all'unione mistica. È il solo mezzo di mettere in quest'ultima domanda il distacco necessario, e di prepararsi alle prove, che non mancheranno di accompagnare le grazie straordinarie.

16. — Abbiamo adesso esaminato la legittimità del desiderio; quanto alla sua **efficacia** si veda il c. XXVIII, **24.**

CITAZIONI

(Esse si riferiscono al desiderio dell'unione mistica, che si può avere quando si è nella via ordinaria.)

—

17. — S. Teresa. *Prima serie* di citazioni (1).

1° « Figlie mie, io vi consiglio di *chiedere* incessantemente a Dio, colla Sposa dei Cantici, questa pace così piena di delizie... E' evidente che grazie così elevate non provengono da noi; il *chiederle*, il *desiderarle*, ecco quello che è in nostro potere, ed anche per questo ci occorre l'aiuto della grazia. Senza questo aiuto che possiamo noi? E chi siamo se non un verme della terra, reso dal peccato così vile e così meschino, che misuriamo tutte le virtù sopra la bassezza della nostra natura? Qual sarà dunque il rimedio, figlie mie? Sarà il fare la *domanda* della Sposa dei Cantici: Che il Signore mi dia un bacio della sua bocca » (Sopra la *Cant.*, c. III). — La Santa dice parimente che questa domanda non è esaudita pienamente che col matrimonio spirituale (*Castello*, 7, c. III).

2° Parlando della quiete: « Io non dubito affatto, figlie mie, che voi non *desideriate* di vedervi ben presto in questo stato; ed *avete ragione*, perchè l'anima, lo ripeto, non può intendere nè le grazie di cui Dio allora la favorisce, nè l'amore col quale egli l'avvicina a sè. Voi *desiderate* dunque, a giusto titolo, *imparare come si arrivi* ad una simile felicità. Io vi dirò quello che ne so... Umiltà, e sempre umiltà, poichè per essa il Signore si lascia vincere, e cede a tutti i nostri *desiderii* » (*ibid.*, 4, c. II).

3° « Insinuando il timore delle orazioni soprannaturali,... il demonio diminuisce il numero delle anime che si darebbero a Dio, vedendo come egli è buono e come si comunichi fin da questa vita a poveri peccatori, quali noi siamo. Tal vista avrebbe eccitato in essa *una giusta emulazione;* conosco io stessa un certo numero di persone che, animate da questa *speranza*, hanno cominciato a dedicarsi all'orazione, ed in poco tempo hanno ricevuto da Dio alti favori » (*Cammino*, c. XLII).

4° « Dovendo trattare altrove a lungo di queste dolcezze di cui la divina

---

(1) Alcuni tratti delle Opere di S. Teresa sono apparsi contrari al desiderio, perchè sono stati male interpretati. Talvolta ella vuol consolare le anime che non arrivano allo stato mistico, ed allora espone loro il principio verissimo che questo è un semplice *mezzo* di arrivare alla santità, e che se esse ottengono tal santità per altra via, devono esserne soddisfatte. Ciò non contiene alcun biasimo per coloro che desiderano l'unione straordinaria. Vedi specialmente i passi in cui ella lo dichiara (*Cammino*, ultime linee del c. XXI citato più oltre (**19**, 2°) e prime del seguente).

Maestà favorisce coloro che perseverano nell'orazione, qui non ne parlerò affatto. Dirò solamente: Dio non accorda che mediante l'orazione le grazie così elevate *che egli mi ha fatto*... Per tali favori egli vuole un'anima ritirata, pura, ed *infiammata dal desiderio di riceverlo* » (*Vita*, c. VIII).

5° Parlando dell'unione piena: « Noi siamo le figlie di quei santi Padri del monte Carmelo, che, calpestando tutte le cose del mondo, *cercavano* in seno alla più profonda solitudine questo ricco tesoro, e questa perla preziosa di cui parliamo... Poichè *noi possiamo in qualche modo godere il cielo in terra*, scongiuriamo Dio di assisterci colla sua grazia e di fortificare l'anima nostra in maniera tale che possiamo continuare a lavorare fino a quando *avremo trovato questo tesoro nascosto*. Si può dire che esso è dentro noi stesse, ed io spero farvelo intendere » (*Castello*, 5, c. I).

6° Il desiderio dell'unione piena è ivi indicato (5, c. II), quando si adduce il paragone del baco da seta: « Coraggio dunque, figlie mie, e all'opera, senza perder tempo. *Affrettiamoci a formare il tessuto* di questo bozzolo misterioso, spogliandoci dell'amor proprio... E poi moriamo, moriamo, come fa il baco da seta... *Questa morte ci farà veder Dio*, e noi ci troveremo come inabissate nella sua grandezza... Ma osservate che dicendo che noi vedremo Dio, io l'intendo nella maniera colla quale egli si fa sentire in questa specie d'unione ».

7° Desiderio dell'estasi: « Felice l'anima che Dio eleva [coll'estasi] all'intelligenza della verità!... Quanto sarebbe meglio che i re *si occupassero di conquistarla*, piuttosto che cercare di possedere grandi dominii! » (*Vita*, c. XXI).

8° Desiderio dell'estasi. Sommario autentico di un capitolo della *Vita*: « Quarto grado d'orazione [l'estasi]. Eccellente dignità conferita da Dio all'anima che egli vi eleva. Le persone d'orazione *devono animarsi* con ciò a fare sforzi per arrivare ad uno stato tanto sublime » (*ibid.*, c. XVIII).

9° Parlando dei vantaggi dell'estasi: « Oh! quanto s'intende bene allora il significato del versetto nel quale David *chiede* le ali della colomba! Come si capisce chiaramente quanto *egli avesse ragione* di fare a Dio questa preghiera, e a quanto giusto titolo noi dovremmo *tutti quanti* rivolgergliela!... Se fosse possibile *comprare* colle ricchezze temporali la felicità di cui godo, io le darei un altissimo prezzo » (*ibid.*, c. XX).

10° Parlando dell'estasi: « Se io scrivo, lo faccio, prima di tutto per obbedienza, e poi per l'ardente desiderio di attrarre le anime col *fascino di un bene* così elevato » (*ibid.*, c. XVIII). — A prima vista, non sembra che questo testo provi nulla in favore del desiderio, poichè questa parola non vi è pronunziata, ma tale idea vi è supposta, perchè « attrarre un'anima col fascino » di qualche cosa, è fargliela desiderare.

11° A proposito dei ratti: « Poichè ci è permesso, *anche in questa vita*, di godere una felicità tanto grande, che cosa facciamo noi?... Chi può impedirci di cercare per le vie e per le piazze pubbliche il nostro Sposo divino, dietro l'*esempio della Sposa dei Cantici?* » (*Castello*, 6, c. IV).

12° A proposito del « giubilo eccessivo » provato talvolta dagli estatici: « Si degni la divina Maestà *favorirci spesso* questa specie d'orazione tanto vantaggiosa e tanto sicura. Io dico " favorirci ,, perchè, essendo essa soprannaturale, non è in nostro potere l'acquistarla » (*ibid.*, c. VI).

13° Desiderio del matrimonio spirituale. Parlando delle anime della *terza mansione*, cioè di quelle che, essendo ancora nella via ordinaria, conducono una vita fervorosa: « Questo stato è degno d'invidia, essendo il sentiero dell'*ultima* mansione, e se *esse lo desiderano ardentemente*, nostro Signore ne aprirà loro senza dubbio l'ingresso, poichè nell'eccellente disposizione in cui si trovano, non vi è alcun favore che *esse non possano aspettare* da lui. O Gesù, e vi sarà qualcuno che osi dire che *egli non desidera un bene così grande?* Nessuno senza dubbio lo dirà; ciascuno assicura di *volerlo*, ma le parole non bastano, perchè Dio possieda interamente un'anima » (*ibid.*, 3, c. I).

14° Sul matrimonio spirituale. La Santa lo paragona all'arca di Noè, nella quale la colomba, sfuggendo « i flutti e le tempeste », trova la pace, simboleggiata dal ramo d'olivo: « Dio del cuor mio, che sapete quanto sia necessario godere questa pace, fate che i cristiani *la cerchino*, e conservatela colla vostra misericordia a coloro ai quali voi l'avete data » (*ibid.*, 7, c. III).

18. — S. Teresa. *Seconda serie* di citazioni. La Santa interpreta il *Pater*, come *una domanda* degli stati mistici.

1° « Io ammiro come in così poche parole questa preghiera contenga tutto quello che possiamo dire della *contemplazione* e della perfezione..... Infatti, nelle quattro prime domande, nostro Signore *c'insegna tutti i gradi* dell'orazione, dall'orazione mentale fino all'orazione di *quiete* e d'*unione*... Ho cercato perchè il divin Maestro non si fosse spiegato più chiaramente sopra cose così alte e misteriose, ecc... I contemplativi che non desiderano alcun bene della terra, gli *chiedono* con questa preghiera i favori del cielo che la gran bontà di Dio può dare su questa terra » (*Cammino*, c. XXXIX).

2° Secondo la Santa, si *chiede* la quiete dicendo: Venga il regno tuo: « A parer mio, quest'orazione [di quiete] è il primo segno che Dio *esaudisce la nostra domanda*, e che ci farà entrare, fin da questo mondo, *nel possesso del suo regno*, affine di lodare e di *santificare il suo nome* » (*ibid.*, c. XXXIII).

3° « Sarà ora necessario che io vi dica qual è, secondo me, l'oggetto della nostra *domanda*, per farvi meglio capire quanto sia importante *far pressione a Dio per ottenerla?* » (*ibid.*, c. XXXII).

4° « Nostro Signore accorda qualche intervallo di riposo alle anime che avanzano nel sentiero dell'orazione verso la patria celeste. Vedendole esauste per la stanchezza, egli spande in esse una pura calma, mette le loro potenze in una pace profonda, nella quale dà loro una specie di vista limpida ed un *saggio* della felicità di cui godono gli abitanti del paradiso. Egli ha ascoltato la *domanda* di queste anime e dà loro, fin da questa vita, tali pegni del suo amore, che esse sperano fermamente di bere per tutta

l'eternità alla sorgente di delizie di cui ora non hanno che qualche goccia ogni tanto » (*ibid.*).

5° « Allorquando un'anima è giunta a quest'orazione [di quiete], ha motivo di credere che il Padre eterno ha esaudito la sua *domanda* dandole il suo *regno*. O fortunata *domanda* mediante la quale *chiediamo un bene tanto grande* senza intenderlo! O fortunato modo di *chiedere!* » (*ibid.*, c. XXXIII).

6° « O mio Dio, fatemi la grazia di darmi questo *regno* che il Figliuol vostro *vi ha chiesto* per me! » (*ibid.*, c. XXIV).

19. — S. Teresa. *Terza serie* di citazioni. La Santa spiega che l'acqua *chiesta* dalla Samaritana è simbolo dell'unione mistica.

1° Dopo averci eccitato a cercare nell'orazione « la sorgente d'*acqua viva* della quale nostro Signore diceva alla Samaritana, che colui che l'avesse bevuta non avrebbe avuto mai più sete » (*ibid.*, c. XXI), la Santa spiega di qual genere d'orazione sia simbolo quest'acqua. Non è affatto l'orazione ordinaria. « Quest'acqua è l'unione perfetta, favore interamente soprannaturale, e che non dipende in nulla dalla nostra volontà... Le dolcezze che riceviamo nella *meditazione ordinaria* non sono paragonabili a questa *divina unione*. Per quanto grandi possano essere, esse somigliano all'*acqua* di ruscello e non di *sorgente*, che, avendo corso qualche tempo sopra la terra, *ha già perso la sua limpidezza* e la sua purezza, per la mescolanza del fango che trascina sempre seco. Per questa ragione *io non do affatto* il nome d'*acqua viva* all'orazione di semplice meditazione » (*ibid.*). — In questo capitolo la Santa svolge tre analogie tra l'orazione d'unione e l'acqua viva: essa *spegne* il fuoco delle affezioni terrestri, *purifica* l'anima, e *appaga* la nostra *sete* di Dio.

2° Questo capitolo termina così:

« Considerate che nostro Signore ci *convita* tutti quanti [all'orazione d'unione]... *Se questo banchetto non fosse generale*, egli non vi chiamerebbe tutti, e quand'anche ve li chiamasse non direbbe: Io vi darò da bere. Egli avrebbe potuto dire: Venite tutti, poichè non perderete nulla a servirmi: quanto a quest'*acqua celeste* io ne darò da bere *a chi mi piacerà*. Ma non mettendo restrizione nè nella sua *chiamata*, nè nella sua *promessa*, io tengo per *certo* che tutti coloro che non si fermeranno a mezza strada, *berranno finalmente quest'acqua viva*. Si degni nostro Signore, che ce la *promette*, farci la grazia di *cercarla* come si deve ».

3° La Santa cita il proprio esempio, parlando dei trasporti d'amore che seguivano i suoi ratti. « I santi desideri bollono nell'anima..... L'anima somiglia a quelle piccole fonti che ho visto qualche volta, le quali scaturiscono dalla terra gorgogliando, e continuano a lanciare in aria la rena insieme alle loro onde. Questo paragone dipinge con perfetta naturalezza ciò che avviene in un'anima elevata ad uno stato così sublime..... Quante volte mi sono ricordata, a tal proposito, di quest'*acqua viva*, di cui nostro Signore parlò alla Samaritana! Quanto mi piace questo passo del Vangelo! *Fin dalla mia più tenera infanzia*, senza capire, *come ora*, il prezzo di

quello che chiedevo, *io supplicavo spessissimo* il divin Maestro a darmi un'acqua tanto ammirabile, ed in *qualunque luogo* io fossi, avevo sempre dinanzi agli occhi un quadro che mi rappresentava questo mistero, colle seguenti parole scritte in fondo: *Signore, datemi quest'acqua!* » (*Vita*, c. XXX).

4° Dopo aver detto che nella battaglia dell'orazione bisogna essere ben determinati a « non voltar mai le spalle, qualunque cosa avvenga », la Santa continua così: « [Se tale è la vostra risoluzione], non temete affatto che nostro Signore vi lasci morire di sete; al contrario, *egli v'invita* a bere quest'acqua. Vi ho già parlato del *tenero invito* del Salvatore, ma non *mi pare di ripetervelo* mai abbastanza, tanto io desidero premunirvi contro lo scoraggiamento in cui cadono le anime alle quali l'ineffabile bontà di Dio *non si è ancora rivelata che mediante la fede* e non con una *cognizione sperimentale*. E' un vantaggio immenso, lo confesso, aver provato la sua amicizia, ed *aver sentito le delizie* di cui inonda le anime nel cammino dell'orazione... Perciò io non mi *meraviglio affatto*, che le persone *che non hanno provato mai questi favori*, vogliano *qualche garanzia* che Dio pagherà loro i sacrifizi che gli avranno fatto. Ebbene! il divin Maestro promette, e voi lo sapete, il *centuplo* fin da questa vita, ed inoltre egli dice: *Chiedete e riceverete*. Se non prestate fede a quello che dice lui stesso nel suo Vangelo, io mi affaticherei invano a persuadervene » (*Cammino*, fine del c. XXV).

20. — S. Giovanni della Croce:

1° « Il desiderio ardente di Dio è, in se stesso, una disposizione per unirsi ad esso » (*Viva Fiamma*, str. 3, verso 3, § 3).

2° Dopo aver detto che per *principianti* egli intende coloro che si esercitano ancora nella meditazione, egli aggiunge:

« Parliamo prima di tutto di alcune imperfezioni dei principianti. Essi si accorgeranno da queste dell'inferiorità dello stato in cui si trovano, e *tal vista li ecciterà a desiderare* che Dio li ponga in quella notte, in cui l'anima si fortifica nell'abitudine della virtù e gusta le delizie ineffabili dell'amor divino » (*Notte*, lib. I, c. I).

3° Dopo aver parlato dei favori dovuti al ministero degli angeli, egli si occupa di quello che Dio solo può procurare, cioè dell'unione mistica, e dipinge il desiderio di arrivarvi:

« Questi favori sono tutti divini ed elevatissimi, poichè il Signore stesso ne è l'autore, e possiamo paragonarli ad una specie di contatto sostanziale che opera l'unione dell'anima con Dio... Sono questi contatti che la Sposa dei Cantici sollecitava dicendo: " Che egli mi dia un bacio della sua bocca „ (*Cant.*, I, 1). Tale unione è la più stretta che possiamo avere in questa vita con Dio, perciò l'anima *la desidera con ardore* e la stima più di tutti i favori che Dio può farle. Per questo motivo la Sposa, dopo aver cantato le grazie numerose di cui ella è stata l'oggetto, e *non trovandosi ancora sazia, chiede istantemente* questi divini contatti, esclamando: " Come potrò, fratello mio... incontrarvi solo fuori, e darvi un bacio? „

(*ibid.*, VIII, 1). *Ella esprime con ciò* il proprio desiderio della comunicazione che Dio fa da se stesso, all'infuori e all'insaputa delle creature » (*Notte*, lib. II, c. XXIII).

21. — Dionigi il Mistico :

« Noi ambiamo di entrare in questa oscurità luminosissima, di vedere e di conoscere, in grazia appunto del nostro accecamento e della nostra ignoranza mistica, colui che sfugge ad ogni contemplazione e ad ogni conoscenza » (*Teol. mist.*, c. II).

22. — S. Pier Damiani :

« Giacobbe non lavorò neppure un giorno per ottener Lia. Solamente per Rachele si rassegnò a servire durante due settimane d'anni, ed inoltre non sopportò Lia che a motivo di Rachele. Parimente, se noi ci diamo al Signore, non lo facciamo già per trovare le fatiche, i dispiaceri e l'assalto delle tentazioni. Chiunque cerca Dio non ha che uno scopo, una speranza: pervenire un giorno o l'altro al riposo, *ed immergersi nella gioia dell'alta contemplazione*, come Giacobbe nelle braccia di Rachele..... Ma è necessario affaticarsi in varie lotte, prima di arrivare alla soavità del riposo interiore: bisogna abbassarsi a servire, per aver poi il diritto di elevarsi alla perfetta libertà » (*Della perfezione monastica*, c. VIII, edizione Migne, t. II, col. 304).

23. — Riccardo da San Vittore. Nel suo trattato : *Della grazia della contemplazione*, o il *Gran Beniamino*, egli parla, al libro IV, dei due gradi d'orazione che sorpassano la via ordinaria. Il capitolo X è intitolato : « Con quale *avidità* gli uomini spirituali *devono* aspirare a questi gradi, e come *hanno l'abitudine di farlo* » :

« I due cherubini dell'arca dell'alleanza stendono senza interruzione le loro ali sul propiziatorio, e ciò è simbolo di coloro che in ogni luogo ed in ogni tempo aspirano alla divina contemplazione, ostinandosi ad applicarvisi ed a *desiderarla*. Allorquando gli uccelli vogliono volare, stendono le loro ali ; parimente noi dobbiamo, col *desiderio*, stendere le ali del nostro cuore, ed aspettare a tutte l'ore, ma che dico ? a tutti gl'istanti l'arrivo della divina rivelazione. In tal modo, qualunque sia il momento in cui il soffio dell'ispirazione celeste dissiperà le nubi del nostro spirito e surrogherà l'ombra coi raggi del vero sole, noi non avremo altro da fare che mettere in movimento le ali della contemplazione. Il nostro spirito si involerà, si slancerà nelle altezze, dalle quali parte quest'eterno splendore. Coll'occhio fisso in esso, ed impetuosi come l'aquila, traverseremo, sorpasseremo le nubi cupe ed agitate di questo mondo. Dobbiamo mantenere il nostro spirito sospeso agli spettacoli della divina contemplazione, sia a quelli che possono esserci dati quaggiù, sia a quelli che speriamo nell'altra vita ; e dobbiamo sospirarli ardentemente, perchè se Dio fa godere la prima di queste grazie e dà l'intelligenza della seconda lo fa per eccitarci a cercarle diligentemente, ed a *desiderarle* » (lib. VI, c. X ; edizione Migne, col. 145, A).

Vedasi un'altra citazione, c. V, 43.

24. — S. Bernardo (Sopra il *Cantico dei Cantici*) :

1° « Se qualcuno di noi trova, come il Profeta, la felicità nel seguire Dio (Salmo LXXII, 28) ; se, per parlare chiaramente, l'uno di noi è talmente uomo di desiderio che sospira la morte per essere unito a Cristo ; se questi desiderii sono ardenti, divoranti, continui, colui riceverà il Verbo che lo visiterà quale sposo. Egli riconoscerà l'ora di questa visita quando si *sentirà stretto interiormente da alcune braccia* della divina sapienza, e la soavità del divino amore sarà, per conseguenza, versata nell'anima sua. Così dunque, *fin da questa terra*, il desiderio del suo cuore sarà esaudito, in parte tuttavia, e per un tempo sempre abbastanza corto, poichè allorquando *avremo cercato lo Sposo* con le nostre veglie, le nostre suppliche, i nostri sforzi, i torrenti delle nostre lacrime, egli verrà, e quando crederemo custodirlo, sparirà improvvisamente. Nuove lacrime, nuove sollecitazioni lo ricondurranno ; egli si lascerà afferrare, ma non trattenere per sempre, ancora una volta sfuggirà di mano... e non lo rivedremo che *desiderandolo con tutto il cuore*. Ecco come in questa vita mortale, possiamo godere la *presenza* dello Sposo *spesso*, ma non a piacer nostro. La sua visita rallegra, ma le sue interruzioni fanno soffrire. La diletta deve rassegnarsi a questa prova fino al momento in cui, gettando via il pesante carico di questo corpo, potrà ella pure involarsi, rapita sopra le ali del desiderio, attraverso i campi della contemplazione. D'allora innanzi ella sarà libera di seguire lo Sposo ovunque egli andrà » (*Serm.* 32, n. 2).

2° Nel suo 9° sermone sul *Cantico*, egli suppone che gli amici dello Sposo vengano a far visita alla Sposa e che la trovino « gemente ed oppressa dalla noia ». In un lungo dialogo, essi ne cercano la ragione e continuano così :

« Diteci dunque quello che potremmo fare per voi ! — Ahimè ! ella dice, *io non avrò riposo finchè egli non mi abbia dato il bacio della sua bocca*. Io gli sono riconoscente per avermi accordato il bacio dei piedi, poi quello delle mani (1), ma s'egli si cura di me, mi dia anche quello della bocca. Non chiamate ciò presunzione, poichè è l'affetto che mi spinge ! Il rispetto tenta fermarmi, ma l'amore ne trionfa ! Io non ignoro che spetterebbe al re d'invitarmi, ma il trasporto dell'amore m'impedisce di aspettare l'invito, di ascoltare i consigli o la vergogna, e di lasciarmi guidare dalla ragione ».

Il Santo applica poi questo simbolo ai suoi monaci : « Molti di voi, nelle conversazioni particolari che hanno con me, si lamentano, come la

(1) Con questi tre baci, S. Bernardo designa tre specie di disposizioni, e gli *esercizi* d'orazione corrispondenti. Il primo è simbolo del pentimento, che fa sì che ci gettiamo ai piedi di colui che abbiamo offeso, ed è la via purgativa. Il secondo è la via illuminativa, cioè l'acquisto delle virtù. « Noi chiediamo la mano che può rialzarci e fortificare i nostri ginocchi indeboliti. Dopo avere ottenuto con *molte preghiere* e lacrime questo favore, forse oseremo alzar la testa verso la bocca di gloria, non solamente (lo dico tremando) per guardarla, ma per baciarla » (3° *Serm. sul Cantico*, n. 5). Questa è la via unitiva, ed il Santo suppone anzi che sia quella dell'alta contemplazione, « la manna nascosta » (*ibid.*, n. 1).

Sposa, dell'aridità, del languore e della stupidità spirituale; essi si vedono incapaci di penetrare la profondità e la sottigliezza delle cose di Dio, e sentono poco o punto la soavità divina. Che fanno allora, se non sospirare il bacio? Sì, essi l'invocano; il loro petto anelante aspira come un soffio lo spirito d'intelligenza e di sapienza; l'intelligenza per raggiungere l'Essere che cercano, la sapienza per gustare ciò che l'intelligenza avrà afferrato. Tali erano, io credo, i sentimenti del Re-profeta, allorquando diceva: " Che l'anima mia ingrassi e si sazi, ed io vi loderò con gridi di allegrezza ,, (Salmo LXII, 5). Certamente egli *chiedeva* il bacio, e quello delle labbra, tutto bagnato dall'unzione della grazia spirituale, quello di cui egli dice ancora: " Che la mia bocca sia piena delle vostre lodi, affinchè tutto il giorno io canti la vostra gloria e la vostra grandezza ,, (Salmo LXX, 8). E dopo averlo gustato, il Profeta non può più contenersi ed esclama: " Oh! Signore, quanto è esuberante la dolcezza che voi avete riservato a coloro che vi temono! ,, (Salmo XXX, 19) » (n. 2, 3).

3° Altrove il Santo risponde ad un'obiezione (*Serm.* 84):

« Che fai dunque, anima mia? Cerchi la luce, tu che non meriti che tenebre; corri verso lo Sposo tu che sei degna di castigo piuttosto che di baci? Tu vai a trovare un giudice, non uno sposo! — Felice colui che ascolta l'anima sua rispondergli: Io non temo affatto, perchè amo: ed amo, perchè per la prima sono stata amata. Sì, io sono amata ed una diletta non ha nulla da temere. Lasciamo la paura a quelle che non amano; esse possono supporre di essere odiate, ma io, l'amante, sono tanto sicura di essere amata quanto di amare, e non posso temere il viso che mi ha mostrato affetto. Tal quale io era, egli non solamente mi ha ricercata, ma amata ed avvertita della sua ricerca... Mi respingerebbe dunque egli quando io vado a lui, egli che per il primo ha avuto il pensiero di venire a me, quando lo disprezzavo? » (n. 6).

4° « Esponete a Dio i vostri bisogni, e *chiedetegli la devozione* con sospiri frequenti e gemiti inenarrabili. Se voi lo farete, ho fiducia in colui che ha detto: " Chiedete e riceverete. *Se persistete a picchiare*, non ritornerete colle mani vuote..... ,,. Voi allora potrete dire con tutta verità: il Re mi ha introdotto nella dispensa in cui egli mette il vino » (*Serm.* 49, num. 3).

25. — S. Bonaventura.

1° Parlando della conoscenza tenebrosa descritta da Dionigi il Mistico:

« L'affetto vi è infiammato in maniera ammirabile, e ciò si nota con evidenza in coloro che hanno ogni tanto trasporti anagogici [estasi]. Io credo che quaggiù ciascun uomo giusto *debba aspirare* a questa maniera di conoscere Dio » (*Sentent.* II, dist. 23, a. 2, q. 3, ad 6).

2° Nell'*Itinerario* (c. VII) egli si occupa dell'unione estatica, e dice di S. Francesco:

« Egli passò in Dio mediante l'estasi, e fu così il modello della contemplazione perfetta, come prima lo era stato della vita attiva... perciò, col suo esempio più che colle sue parole, egli *invita* tutti i veri spirituali a passare a tali estasi. È questa un'operazione mistica e segretissima che non si conosce se non si riceve; *e non si riceve se non si desidera* ».

Si veda ancora, nelle sue Opere, l'autore dei *Sette cammini dell'eternità*, cammino 6, distinz. 7; questo capitolo è intitolato: « Come il nostro spirito sia *invitato* a penetrare per mezzo dell'esperienza nell'intimità di Dio ».

26. — Il B. Alberto Magno (*De adhœrendo Deo*):

« Lo scopo dell'uomo spirituale, *il fine del suo pensiero e de' suoi sforzi*, deve essere di meritarsi di possedere in questo corpo mortale un'immagine della beatitudine futura; di avere quaggiù un saggio di quella felicità, di quella vita e di quella gloria » (c. XIII). « *Non abbiate nè riposo nè tregua*, finchè non siate arrivati a gustare quello che possiamo chiamare l'arra, l'esperienza della futura pienezza: finchè non abbiate ottenuto le primizie, sebbene piccole, della soavità divina. Non cessate di correre dietro ad essa, all'odore dei suoi profumi, finchè non vi sia dato di vedere il Dio supremo in Sion » (*ibid.*, c. VII).

27. — S. Gertrude:

« Sentendo essere volontà di Dio che scrivesse il racconto dei favori da lei ricevuti, essa si domandava quale utilità poteva derivarne... Il Signore le rispose: Leggendole, molti potranno essere indotti a *desiderare* grazie simili e con questo pensiero lavoreranno un poco per emendarsi » (*L'araldo dell'amor divino*, l. I, c. XV).

28. — La B. Angela da Foligno:

1° « Io desidero, figlio mio, che il tuo cuore sia vuoto di tutto quello che non è l'Essere increato, la sua conoscenza ed il suo amore, e che il tuo spirito non tenti di nutrirsi di altra cosa. Se tu non puoi arrivare a ciò, riempiti almeno col pensiero dell'Uomo-Dio che ha sofferto ed è stato crocifisso: e se anche questa seconda vista ti è tolta come la prima, *non aver riposo, figlio mio, finchè tu non abbia riconquistato una di queste cognizioni* che saziano il cuore e lo spirito... L'anima saggia non si contenta di conoscere Dio superficialmente, con una considerazione qualunque, ma vuol conoscerlo in verità, *assaporare la sua sovrana bontà*, sperimentare ciò che vale. Egli non è solamente un bene per essa, ma il bene per eccellenza; ella l'ama allora a motivo di questa bontà, ed amandolo, *desidera possederlo*. Ed egli, infinitamente buono, si dà a lei che lo sente, e gusta la sua dolcezza con immensa dilettazione. In siffatta comunicazione con colui il quale è il sovrano amore, l'anima s'infiamma di quest'amore, è rapita dalla tenerezza, desidera di stringersi al diletto, *l'abbraccia, lo stringe*, si unisce a lui. E Dio l'attira con carezze, e la forza dell'amore trasforma l'uno nell'altro i due amanti... L'anima si divinizza, senza perdere tuttavia la propria sostanza... Ma l'anima non può pervenire a questa conoscenza [profonda] nè da se stessa, nè colla Scrittura, nè colla scienza, nè con alcun altro mezzo creato, sebbene queste cose possono aiutare e disporre: occorrono la luce divina e la grazia. Ora, per arrivar presto e con certezza a questo favore ed ottenerlo da Dio, sovrano bene, sovrana luce, sovrano amore, *io non*

conosco nulla di migliore di una domanda devota, pura, incessante, umile, *violenta;* una domanda che non sia fatta a fior di labbra, ma che sgorghi dallo spirito, dal cuore, da tutte le facoltà corporali e spirituali, una domanda che strappi la grazia *con immenso desiderio* » (*Vita*, c. LVII).

2° « Iddio mi disse alcune parole che mi fecero vedere le profondità del suo amore: Se qualcuno volesse sentirmi nella propria intelligenza, io non mi sottrarrei a lui; chiunque volesse vedermi, io gli darei volentierissimo la visione del mio essere; chiunque volesse parlare con me, io glielo accorderei » (c. XXXIII).

29. — Ruysbroeck:

1° « Gli uomini che non hanno che *deboli desideri*, non arrivano ad aderire fortemente all'essenza divina e *a rimanervi sospesi*. Essi non ricevono il raggio divino, non hanno il *contatto* dell'essenza che è al disopra di tutte le maniere d'essere, ma ricascano su loro stessi e vi si fermano. Essi non possono tuffarsi nell'abisso in cui uno si perde, non sono divorati dalla gola della beatitudine » (*Libro degli amanti di Dio*, c. XXX).

2° La parabola di Zaccheo. « Quando l'anima si è affaticata a cercare la perfezione, quando essa è arrivata a riferire la propria vita e le proprie azioni all'onore ed alla gloria di Dio, avviene spesso che senta in sè uno stimolo, *un desiderio incalzante di conoscere* e di vedere come è il suo sposo, in qual modo è questo Gesù che, per amore, si è fatto uomo e si è offerto alla morte..., questo Gesù il quale è pronto a fornire al corpo quello che gli è necessario, ed all'anima la sua dolcezza e la sua consolazione insieme a mille altri doni. Allorquando l'anima riflette a tutto ciò, si sente presa *da un desiderio smisurato* di vedere Gesù Cristo suo sposo, di conoscerlo *tal quale egli è in se stesso*. Ella lo conosce già in certo modo per mezzo delle sue opere, ma ciò non le basta più, e fa allora come Zaccheo, il pubblicano che desiderava avidamente scorgere Cristo. Ella abbandona la folla delle creature che a causa della sua piccola statura le tolgono la vista del divin Maestro, monta sopra l'albero della fede che ha le sue radici in Dio e dodici rami che sono gli articoli del simbolo. I rami inferiori parlano dell'umanità del Salvatore, come del bene del corpo e delle anime; i rami superiori rappresentano la divinità, la trinità delle persone, l'unità della natura divina. L'anima s'innalza in questa regione superiore dell'albero, perchè è quivi che Cristo passerà con tutti i suoi doni; Gesù la vede al suo arrivo, e nella luce della fede le insegna che, come Dio, egli è immenso, incomprensibile, inaccessibile, superiore a qualunque capacità creata. Siamo in presenza all'abisso senza fondo. Questa è la più alta cognizione di Dio che possiamo avere nella nostra vita agitata, poichè ci fa vedere soprannaturalmente che Dio non può essere pienamente compreso » (*L'ornamento delle nozze*, l. I, c. XXXVI).

30. — L'autore dell'*Imitazione di Gesù Cristo:*

« Oh! quando mi sarà dato di contemplare e gustare quanto voi siete dolce, Signore Dio mio? Quando mi vedrò tanto pienamente raccolto in voi che, per la forza del vostro amore, perdendo qualunque sentimento di me stesso, io non senta più che voi, *al disopra di ogni sentimento e di ogni misura, e in una misura che non è conosciuta da tutti?* » (l. III, c. XXI).

30*bis*. — Don Garcia de Cisneros, abate di Monserrato. Egli enumera molti motivi per dedicarsi all'orazione e termina così:

« Infine, *se volete* salire sino alle *altezze* della contemplazione e godere gli amplessi del vostro divino Sposo, siate uomini d'orazione » (*Exercitatorium*, pubblicato nel 1500, c. IX).

31. — Il certosino Giovanni Lanspergius:

« Figlia mia, dice Gesù Cristo all'anima, ascolta la mia voce in ogni tempo ed in ogni luogo. Essa ti ripete di rientrare in me, ed è questa la teologia mistica che il Padre ha nascosto ai savi di questo secolo e che rivela ai piccoli; sono io il supremo dottore che la fa penetrare nei cuori quando sono distaccati dal mondo, da loro stessi, da ogni creatura. Figlia mia, *piangi e gemi continuamente* per ottenerla, *desiderala* con profonda umiltà, ed aspetta nella pace e nel silenzio con fiducia e longanimità » (*Alloquiorum*, l. II, c. XVI).

32. — Il Ven. Luigi di Blois (*Institutio spiritualis*).

1° Titolo del I capitolo: « *Ogni uomo* dovrebbe aspirare alla perfezione ed all'unione divina ». Si tratta qui dell'unione mistica, perchè l'autore aggiunge al suo enunciato la spiegazione seguente:

« Se l'uomo arrivasse a quest'unione, troverebbe e sentirebbe nell'anima sua colui la cui gradita *presenza* bandisce ogni povertà, colui che dà le vere ricchezze e ricolma di gioia ineffabile. Egli cesserebbe allora di espandersi sulle creature e di mendicare falsi piaceri, poichè tutto ciò che non è Dio diverrebbe, per lui, insipido e amaro » (c. I, n. 1).

2° « Quanto sono da compiangersi coloro che, schiavi dei sensi, contentandosi tutta la loro vita di esercizi esteriori, trascurano il fondo dell'anima loro, e l'intima unione con Dio di cui ho parlato. È molto ben fatto, lo riconosco, e molto gradito a Dio, il dedicarsi agli esercizi esterni, cantare con pietà le lodi divine, onorare il sovrano Maestro colla devozione sensibile, piegare le ginocchia, digiunare, vegliare, ecc...; ma ciò che vale ancor di più, è l'esercizio interiore, col quale l'uomo dardeggia su Dio gli *ardenti desideri* per ottenere di essergli unito, slanciandosi al disopra dei sensi e delle immaginazioni in qualche modo soprannaturali. Coloro che danno agli esercizi esterni un'importanza esagerata e idonea alle loro idee meschine, e trascurano di mortificarsi ed unirsi spiritualmente a Dio, dovranno espiare, dopo la morte, questa vita imperfetta, e le loro sofferenze in purgatorio saranno tanto più grandi quanto maggiormente avranno ricercato se stessi. Dio, nella sua bontà, non li respinge, ma aspetta pazientemente che corrispondano al suo desiderio di operare in essi, e che tolgano gli ostacoli a ciò. Egli li lascia dunque in pace, coi loro esercizi e le loro opinioni, perchè non vuol forzar nessuno, ma certamente vorrebbe *condurre tutti gli uomini* alla sua conoscenza ed alla sua unione, se essi non vi mettessero impedimenti. *Dio è malcontento*, nel vedere che noi ci contentiamo di tanto poco, mentre egli è disposto a darci immensamente, e

desidera abbandonarci tutto se stesso nel modo più eccellente » (capit. v, num. 2, 3).

3° « Felice l'uomo che giunge a vedere zampillare in fondo all'anima sua questa fonte d'acqua viva, quand'anche avesse dovuto zappare e frugare il suolo per diversi anni! Quale meraviglia che bisogni aspettare a lungo davanti alla porta della camera del Re eterno? che *bisogni bussare molte volte* prima di essere ammessi? *Possa Dio*, l'abisso increato, attirarci, inghiottirci, farci sparire, unendoci a sè. Noi arriveremo in tal modo a ciò che è il fine di tutti gli esercizi, di tutti i precetti, di tutte le Scritture » (c. XII, § 4, n. 4).

4° Preghiera di Luigi di Blois: « O diletto dell'anima mia, mio diletto, mio diletto! O di tutti gli amici il più caro! O mio unico amore! O Sposo più bello del fiore, più dolce del miele! O dolcezza, dolcezza, dolcezza del mio cuore e vita dell'anima mia! O luce serena che illumini le pieghe mie più nascoste! O mio Signore e mio Dio! O fulgida e gloriosa Trinità, Dio unico, vieni, vieni, vieni a saziarmi con i tuoi doni infusi! Io ti adorò, ti lodo, ti glorifico: perchè a te appartiene la lode e l'onore nei secoli eterni. O mio Dio e mio tutto! O abisso sovranamente soave e amabile! O mio semplicissimo e gratissimo bene, mio vero bene, che nulla potrebbe surrogare, riempimi di te stesso! Suvvia, mio diletto carissimo, *introducimi nel fondo più segreto dell'anima mia, e rapiscimi in te che sei la mia origine*, affinchè tu trovi in me le tue delizie. Quando dunque, quando dunque, quando dunque avrò la felicità *di trovarti?* Quando ti amerò col più ardente amore? Quando *ti sarò unito nel modo più tenace?* Quando dunque, quando dunque, quando dunque *mi rapirai in te?* Quando mi assorbirai interamente? *Quando mi unirai a te senza intermediario?* Suvvia, allontana misericordiosamente tutti gli ostacoli, e fa di me un solo spirito col tuo, per la gloria del tuo nome. Esaudiscimi, Signore, esaudiscimi, esaudiscimi, non secondo la mia volontà, ma secondo il tuo beneplacito. Suvvia! sii in tutto per me scienza, luce, guida, sostegno, affinchè non rimanga in me alcun'azione, alcuna parola, alcun pensiero, nè alcun volere che non ti sia gradito » (Append. 2, n. 5).

33. — S. Ignazio. *Lettera* a S. Francesco Borgia (Roma, 1548), per moderare le sue penitenze eccessive:

« Invece di cercare di versare un poco di sangue, *cercate* più immediatamente il nostro stesso divin Maestro, voglio dire *i suoi doni santissimi*, quali, per esempio, il dono delle lacrime che vi fa piangere talora sopra i vostri peccati e sopra quelli del prossimo, talora alla vista dei misteri di nostro Signore in questa vita o nell'altra, talora d'amore per le Persone divine; oppure: l'intensità della fede, della speranza, della carità, *la gioia ed il riposo spirituale*, *le consolazioni* profonde, *l'elevazione dello spirito*, le impressioni e i lumi divini, e tutti gli altri gusti e sentimenti spirituali relativi a tali doni, quale l'umiltà... Tutti questi doni santissimi devono *esser preferiti* a tutti gli atti corporali [di mortificazione], i quali sono buoni *in quanto* servono ad acquistare doni simili, in tutto od in parte. Io non intendo dire con questo che noi dobbiamo cercarli *unicamente* per la compiacenza e la dilettazione che potremmo trovarvi; no certamente. Ma riconoscendo che, senza questi doni, le nostre parole, le nostre opere e tutti i nostri pensieri sono imperfetti, freddi e torbidi, *noi dobbiamo desiderare questi doni*, affinchè per loro mezzo essi divengano giusti, ardenti e limpidi, per il maggior servizio di Dio. Da ciò si vede come *noi dobbiamo desiderare* questi doni così preziosi, in tutto od in parte, finchè ci è possibile di procurare a Dio col loro soccorso una gloria considerevole ».

34. — Il P. Alvarez de Paz. Dopo aver parlato del desiderio della contemplazione acquisita, dopo aver poi detto che non dobbiamo desiderare le rivelazioni e visioni degli oggetti creati, e, con più forte ragione, non dobbiamo aver la sciocchezza di fare sforzi per arrivarvi, continua così:

« Ma vi è un'altra contemplazione soprannaturale, quella semplice, senza ragionamento, quella che col dono della sapienza produce nell'anima l'elevazione, la sospensione, l'ammirazione e l'amore ardente. Le anime chiamate alla perfezione e bene esercitate alla virtù possono *desiderarla ardentemente* e *chiederla con umiltà*. E perchè no, se è loro utile? Ora, essa lo è, poichè è un mezzo efficacissimo per arrivare alla perfezione. Se abbiamo il diritto di desiderare un fine, sarà dunque proibito il desiderare i mezzi che vi conducono? (1)... Se dunque, o uomo di Dio, tu ti sei disposto, nella misura che lo permette la fragilità umana, se ti senti spinto dal pungolo dell'amor divino, spargi giorno e notte torrenti di lacrime per ottenere questo dono. Non ti arrestare! Tu sei piccolo, è vero! ma i piccoli son destinati a divenir grandi. Se si trattasse di una repubblica terrestre, sarebbe orgoglio il brigare i primi posti e le prime dignità, ma nella casa di Dio è grandezza d'animo aspirare ad un seggio più elevato ed alla santità... Sii dunque audace e dì a Dio: " Se ho trovato grazia dinanzi a voi, mostratemi la vostra faccia mediante la contemplazione perfetta ,,... Se tu non sei esaudito rimarrai calmo e contento » (t. III, *De natura contemplationis*, l. V, pars II, c. XIII).

35. — Il Ven. Luigi da Ponte. 1° Egli ammette la legittimità del desiderio nel seguente tratto della *Vita del P. Baldassarre Alvarez:*

« È giusto che coloro che devono arrivare alla contemplazione ed unirsi spiritualmente alla divina Sapienza, lavorino e sudino per molti anni, *pretendendo un tal bene*. I loro *desideri* e i loro sforzi aumentano per ottenere quello che essi hanno in sì alta stima; la loro pazienza, come la loro fiducia, è provata e purificata, ed essi dimostrano sempre il medesimo *coraggio*, sebbene questo bene tanto grande tardi a venire ».

2° Egli cita poi l'esortazione al desiderio perseverante che il P. Baldas-

(1) Non facciamo obiezioni dicendo che conviene limitarsi ai mezzi *necessari*, quando si tratta della perfezione. — L'obiezione non ha valore, perchè la vita religiosa non è affatto necessaria alla perfezione ed esige una vocazione speciale, tuttavia, tutti quanti convengono che sia permesso desiderarla e pregare Dio che si degni chiamarvici. Possiamo parimente desiderare l'unione mistica, nelle condizioni indicate da Alvarez de Paz.

sarre Alvarez rivolgeva *ai suoi novizi*: « Perseveriamo, egli dice loro, a stare alle porte di questo gran Dio, sebbene tremanti di freddo, perchè quando meno vi penseremo, il vero Assuero ordinerà a Mardocheo di entrare; l'umile suddito vedrà la faccia del Re e sarà ricolmato di tante grazie che dimenticherà tutto ciò che ha sofferto durante i lunghi giorni che è rimasto ad aspettare duro e freddo come una pietra ». « Egli confermava questa dottrina citando il proprio esempio. »

3° Il P. da Ponte parlando delle estasi (c. XIV) dice che « sono pericolose di natura loro ». Ma egli non intende parlare della loro parte interiore (1), come lo dimostra poi trattando dell'alta contemplazione sulla quale si esprime così, senza restrizione: « Il P. Baldassarre Alvarez aveva l'abitudine di dire che allorquando Dio toglie all'anima il discorso nell'orazione, è segno che vuol essere lui stesso il suo maestro, perchè entrare nell'anima quando tutte le porte sono chiuse, è il suo privilegio particolare, proprio solo di Colui che l'ha creata, ed *incomunicabile* al buono ed *al cattivo spirito*. Perciò questa grazia è sicurissima ed *esente da illusioni* ».

Vedasi anche *La guida spirituale*, tr. 3, c. VI, § 1, e *ibid.*, c. II, § 1.

36. — Il P. Luigi Lallemant:

« Se qualcuno aspira ora a qualche *dono d'orazione* un poco al disopra del comune, gli si dice chiaramente che questi sono doni straordinari che Dio non dà che quando piace a lui, e che non bisogna *nè desiderarli, nè chiederli*. In tal modo gli si *chiude* per sempre la *porta* di questi doni, *e ciò è un grande abuso* » (*Dottrina spir.*, princ. 7, c. I, a. 3, § 2).

37. — Giuseppe dello Spirito Santo dà il seguente argomento: la contemplazione infusa è un atto dei doni dello Spirito Santo. Ora, noi possiamo desiderare l'*atto* di un *habitus* che ci è dato per nostra utilità spirituale, cioè per acquistar meriti, poichè questo fine non è raggiunto dall'*habitus* stesso, ma dal suo atto (t. II, disp. 11, n. 28). Vedasi anche *ibid.*, n. 23; poi tomo IV, disp. 23, n. 100; t. III, disp. 7, n. 100.

38. — Altri autori da consultarsi: 1° Filippo della Ss. Trinità (parte II, tr. 3, d. 1, a. 4); — 2° di Vallgornera (q. 3, d. 3, a. III, n. 604 e q. 4, d. 1, a. XII, n. 927); — 3° Antonio dello Spirito Santo (tr. 4, n. 42; tr. 3, n. 229); questi tre ultimi autori enunciano una tesi identica molto più avanzata della mia. Ciascuno di essi ha due capitoli i cui titoli rispettivi sono i seguenti: « Tutte le anime *devono* aspirare alla contemplazione soprannaturale; — Tutte le anime, e soprattutto quelle consacrate a Dio, *devono* aspirare all'unione attuale fruitiva con Dio, e tendervi »; — 4° Courbon (parte IV, istruz. 3); — 5° Brancati (op. 8, c. IX; op. 6, c. XI); — 6° il P. Meynard (3ª edizione, 1899, t. II, n. 75); — 7° il P. Jeiler, nel *Kirchenlexicon*, alla parola *Contemplazione* (Beschauung), pag. 503; — 8° il canonico Lejeune (*Introd. à la vie mystique*, c. I, n. 2); — 9° il sac. Saudreau, (in ciò che concerne la quiete: *passim*); — 10° Don Vital (parte III, c. XIII); — 11° il P. Vermeersch (*Quæstiones morales*, t. I, n. 73).

Totale: 31 autori.

(1) Alcuni autori, quali Alvarez de Paz, dicono delle estasi, come delle rivelazioni, che non bisogna desiderarle. Vi è qui un malinteso che è bene evitare. Essi parlano dell'estasi in quanto essa giunge a manifestazioni esterne fortissime, sufficienti per non poterle più nascondere in pubblico; in caso diverso essi si contradirebbero come osserva il canonico Lejeune (*Introduction à la vie mystique*, c. I, n. 2). Giuseppe dello Spirito Santo specifica chiaramente questa distinzione. « Nei ratti, egli dice, vi sono due cose: l'alienazione dei sensi e la sua causa. Non è la prima che arricchisce l'anima, altrimenti quelli che dormono si arricchirebbero, ma quanto alla causa di questo stato, *gli spirituali non vogliono esserne privati;* più ancora, *essi la desiderano con tutte le loro forze* e pienamente. *Illam totam suis viribus concupiscunt* » (t. III, disp. 17, n. 110, pag. 293).

Riepilogando, è chiaro che desiderando l'unione mistica, non bisogna desiderare il suo lato corporale; ciò che si vuole non è di mostrarsi in estasi davanti al pubblico.

CAPITOLO XXVI.

QUALITÀ CHE DEVE AVERE UN DIRETTORE.

1. — Qui si tratta di un direttore che possa guidare nella **via mistica** e non solamente nell'acquisto delle virtù.

2. — S. Teresa richiede che egli abbia **quattro qualità.** Ecco le tre prime, le quali si riferiscono ai lumi che esso deve avere:

1° « Che il maestro sia *giudizioso*, intendo cioè di spirito solido » (*Vita*, c. XIII);

2° Che sia *pio*, che faccia orazione, che cerchi la propria perfezione, ed abbia, per conseguenza, una cognizione personale e pratica della vita spirituale, per lo meno nei casi usuali. Egli avrà così parimente una certa attitudine a guidare gli altri (*ibid.*).

La cosa migliore sarebbe che provasse lui stesso gli stati mistici (1);

3° Che esso sia *dotto* in teologia, e specialmente in teologia ascetica, poichè in tal modo le teorie fondamentali di direzione gli saranno familiari (*ibid.*).

La Santa non vuole questi « mezzi dotti *ai quali tutto fa paura* e la cui *ignoranza* le è costata così cara » (*Castello*, 5, c. I). « Quando i confessori sono persone dabbene e di buoni costumi è molto meglio che non abbiano affatto scienza, che ne abbiano una *mediocre;* allora per lo meno, essi diffidano come me dei loro lumi, e si consigliano con uomini veramente illuminati » (*Vita*, c. V).

3. — Non è dunque un gran male se la **terza qualità,** cioè la scienza teologica, viene a mancare, poichè possiamo supplirvi consultando altri direttori: « Se non è possibile trovare un maestro che possegga *contemporaneamente* queste tre qualità, è preferibile che esso riunisca *le due prime*, perchè, se ve ne è bisogno, si possono consultare persone dotte, sebbene, a mio parere, i dotti estranei all'o-

(1) S. Teresa: « I maestri spirituali che hanno una conoscenza sperimentale delle cose tanto elevate [i ratti] sono, io credo, in piccol numero; e coloro che non l'hanno, tenteranno invano di dare il rimedio senza *turbare* ed *affliggere* le anime » (*Vita*, c. XL).

Il canonico Lejeune: « Un sacerdote che professasse per questi stati uno scetticismo beffardo, o si tenesse a loro riguardo in un'ignoranza sistematica, sarebbe una guida più nociva che utile » (*L'oraison*, p. II, c. X).

razione siano poco adatti *a fare avanzare coloro che cominciano*. Non dico però che non si debba aver relazione con essi... A me sono sempre piaciuti gli uomini eminenti in dottrina » (*ibid.*, c. XIII).

4. — **Altro caso.** Supponiamo che « le tre qualità manchino contemporaneamente ». Se « la persona è completamente libera di scegliere, che essa benedica Dio e non si privi d'una sì santa libertà. Io dico inoltre: che essa rimanga piuttosto senza direttore, finchè non ne abbia trovato *uno*, quale l'ho descritto. Il Signore glielo darà certamente, purchè al *desiderio* di trovarlo ella aggiunga l'umiltà » (*ibid.*). Vedasi anche S. Giovanni della Croce, *Salita*, l. II, fine del c. XXX.

5. — Non bisogna **aver fretta** nello scegliere: « Prima di abbandonarsi alla guida di un sol maestro, un' anima deve aver cura di sceglierlo tal quale io l'ho dipinto, e non operare così sarebbe un grave sbaglio » (S. Teresa, *ibid.*).

6. — **Effetti di una cattiva direzione.** S. Giovanni della Croce insorge contro i direttori che distolgono le anime dall'unione mistica alla quale Dio le chiama: « Per la mancanza di lumi e di esperienza in tali vie, lungi dal venire in aiuto a queste anime, essi cagionan loro il maggior pregiudizio » (Prologo della *Salita*). Egli ritorna sulla medesima questione nella *Viva Fiamma*, str. 3, v. 3. S. Teresa parla ugualmente (*ibid.*).

Questi due Santi dicono che non solamente simili direttori tolgono la pace, « gettano nell'angoscia, ed in un'afflizione profonda », ma « che impediscono i progressi » (S. Teresa, *ibid.*), e « fanno perdere beni inestimabili » (S. Giovanni della Croce, *ibid.*, § 11).

È dunque possibile che il direttore possa arrivare sino a fare ostacolo all' azione divina? ad impedire di avanzare, od anche a far retrocedere?

Egli lo può, ma solamente in modo indiretto, perchè, come ho gia detto rispetto all'orazione di semplicità (c. II, **32**) esso fa eseguire all'anima false regole di condotta, persuadendola che il suo stato d'orazione è senza valore, le toglie un motivo potente di mostrarsi generosa verso Dio, e lui stesso non pensa ad incorraggiarvela. Egli le lascia i difetti nocivi all'unione con Dio e « non insegue, dice S. Giovanni della Croce, le piccole volpi che devastano la vigna già inghirlandata dai suoi primi fiori » (*ibid.*).

Non bisogna dir dunque: « Se Dio *vuol* darci queste grazie, nessuno può impedirnelo ». Sì è vero; ma *egli* appunto *non vuol* darle

che quando alcune condizioni sono compiute, ed una cattiva direzione impedisce spesso di compierle. Se l'anima, nonostante la propria ignoranza, facesse tutto quello che essa può, se corrispondesse il meglio possibile alla grazia, Dio la preserverebbe dagli effetti deplorevoli di cui parliamo, ma disgraziatamente siamo spesso molto lontani dal fare tutto quello che è in nostro potere.

Riepilogando, il direttore può essere la causa indiretta del male, *mentre le colpe dell'anima ne son sempre la causa diretta.*

7. — La **mancanza di direzione** non è affatto meno nociva della cattiva direzione. Non bisogna dire, come si fa con frequenza: « Dio che opera in quest'anima, saprà ben supplire alla mancanza di direzione ». Con un principio analogo si proverebbe che ordinariamente Dio supplisce all'assenza dei missionari tra gl'infedeli, e che perciò non è necessario occuparsi della loro conversione.

8. — S. Teresa designa altrove una quarta qualità necessaria al direttore, quando guida attraverso le prove della via mistica. Questa è la **bontà** (c. XXIII, **40**). Egli può, senza dubbio, chiedere all'anima grandi sacrifizi, per indurla a vincere i suoi difetti, ma ciò non l'impedisce di dimostrare interessamento e fiducia, e di consolare l'anima che soffre.

Prima di tutto glielo comanda il precetto della carità; poi, se le anime devono essere aiutate a mortificare l'orgoglio ed il sensualismo, non hanno però meno bisogno di essere preservate dalla tristezza e dallo scoraggiamento.

Sappiamo dalle regole del discernimento degli spiriti quale sia il genere d'azione proprio del buono e del cattivo spirito. L'uno consola e fortifica; l'altro desola, scuote, opprime. Il direttore, il quale è il socio dell'angelo custode, deve regolare la sua azione su quella del medesimo, e non su quella dell'avversario. Egli è pure l'aiuto dello Spirito Santo, il cui influsso consolatore è tanto ben descritto nella sequenza: *Veni, Sancte Spiritus.*

È necessario dunque che il direttore sia il bastone che sorregge e non quello che percuote; egli deve assomigliarsi all'angelo del giardino degli Olivi che consolava Gesù agonizzante, od a S. Veronica, od a Simon Cireneo, e lasciare ad altri la parte de' Giudei che crocifiggevano nostro Signore. Finalmente esso ha l'esempio del Cristo risuscitato di cui S. Ignazio ci dice: « Meditate com'egli eserciti presso i suoi apostoli l'ufficio di *amico* e di *consolatore* ».

Se il direttore è obbligato a rimproverare, è d'uopo che egli mischi a questa severità qualche segno di simpatia. Se ad ogni piccola mancanza vi si ripetesse con collera: « Siete sempre lo stesso, voi non avete alcuna buona volontà! », l'anima rimarrebbe depressa ed inasprita, perderebbe la speranza di progredire in modo durevole, e serberebbe, davanti al direttore, l'atteggiamento di un can frustato. Non è così che devonsi formare le anime.

9. — Il direttore deve mostrarsi buono e compassionevole non solamente per un motivo di carità, ma anche per quella specie di **tacito accordo** che esiste tra lui e la persona diretta. Se questa non si guida da sè sola, come sarebbe molto più comodo, è per necessità. Ella ignora spesso la teologia, e sempre i raggiri del proprio cuore, poichè siamo cattivi giudici dei nostri stessi affari, soprattutto quando bisogna lottare contro le proprie passioni. Ma subendo questa necessità la persona diretta non ha preteso di oltrepassare la misura; essa chiede consigli come lo farebbe, in altre circostanze, ad un medico, o ad un legale (1); vuole un pilota, ma non un carnefice, intende di essere illuminata, non di esser percossa.

10. — I santi osservano queste regole. Essi sanno dosare le prove che impongono, perchè hanno molto sofferto, e ciò li rende compassionevoli, e perchè hanno prima provato il fardello sulle proprie spalle, essendo questo il solo mezzo di bene apprezzarne il peso.

S. Teresa ricordava con riconoscenza la carità testimoniatale dal P. Baldassarre Alvarez nel periodo critico della sua vita. Continuando ad esercitarla fortemente nell'abnegazione, egli spese tre anni (*Vita*, c. XXVIII) nel sostenerla contro tutti e contro se stessa. « Questo sant'uomo mi consolava nelle mie sofferenze *con gran compassione*... La direzione dell'anima mia gli attirò innumerevoli tribolazioni... Soltanto il mio confessore mi *consolava* sempre... e mi diceva che la prova sarebbe passata, e che io *dovevo chiedere* a Dio la mia liberazione. Dal canto suo egli *sollecitava ardentemente* questa grazia per

(1) Questo paragone confuta i razionalisti i quali, vedendo i mistici cercar consulti ne concludono che essi sono sprovvisti di volontà, che sono « abulici » e per conseguenza malati. Come noi tutti, essi consultano semplicemente per supplire agli studi che non hanno fatto. Questa ragione ci spiega infatti il perchè nelle vite dei santi si vede che il direttore rappresenta una parte meno importante, o meno prolungata, presso gli uomini che presso le donne; ed il motivo è che, in grazia dei propri studi teologici, il prete arriva a trovare da se stesso la soluzione della maggior parte delle sue difficoltà.

me... Per riuscir meglio, *furon fatte pregare* tutte le anime che si credevano in credito presso Dio » (*ibid.*, c. XXV).

S. Teresa conservò molta riconoscenza anche per la bontà di S. Pier d'Alcantara (*ibid.*, c. XXX).

S. Francesco di Sales dice, parlando del direttore: « È necessario che esso sia *pieno di carità*, di scienza e di prudenza » (*Vita devota*, p. I, c. VI). Vedi n. **20**, alcune citazioni di S. Giovanna di Chantal.

11. — Eccezione. V'è tuttavia un caso in cui il direttore può allontanarsi in *apparenza* dalla bontà di cui abbiamo parlato. È quando egli ha bisogno di giudicare il grado di pazienza e di umiltà al quale è arrivato il suo penitente, *e non ha altro mezzo facile* per fare ciò. In tal caso può fingere la collera, la diffidenza, ed il disprezzo.

Ma per salvaguardare il precetto della carità, è d'uopo che questa prova sia non soltanto *necessaria* ma *passeggera*, poichè per raggiungere lo scopo, l'esperienza non ha quasi mai bisogno di prolungarsi molto tempo.

Anche in queste prove passeggere egli deve usar tatto e moderazione, per non passare il segno, gettando l'anima nello scoraggiamento.

12. — Maestro dei novizi. I suoi diritti sono più estesi, poichè esso è incaricato dalla sua congregazione, non solamente di *giudicare* i soggetti che si presentano, ma di *esercitarli* a praticare le virtù solide in vista dell'avvenire. Egli dunque può dar loro occasione di praticare la cieca obbedienza, l'amore alle umiliazioni, il disprezzo delle repugnanze, l'apertura del cuore, ecc...

13. — Motivi per obbedire al direttore. 1° Egli si è applicato a studi teologici e qualche volta ascetici, che generalmente il suo penitente non ha fatto; 2° anche negli affari temporali è prudenza non affidarsi alla propria prudenza; 3° Dio benedice l'obbedienza e l'umiltà dalla quale essa procede. «Tutti i giorni, dice S. Giovanni della Croce, noi sperimentiamo quanto le anime umili favorite da grazie straordinarie risentono, dopo averne parlato a chi di diritto, un aumento di forza, di luce, di sicurezza; mentre prima di aver fatto questo sfogo, esse non gustano alcun riposo » (*Salita*, l. II, c. XXII); 4° infine vi è una ragione più alta, che si riferisce alla maniera colla quale Gesù Cristo ha istituito la sua Chiesa. Il direttore rappresenta

la medesima, se opera secondo i suoi principii, e riceve perciò una grazia speciale.

Ma sarebbe esagerazione il supporre nel direttore vere *ispirazioni*, il concepirlo come un profeta, per mezzo del quale Dio s'impegna di parlare. Con più forte ragione, non bisogna credere che lo Spirito Santo ricusi ordinariamente i suoi tocchi al penitente riserbandoli al direttore. In via normale succede il contrario; Dio opera principalmente sul penitente, e il direttore ha soprattutto un ufficio più semplice, quello, cioè, d'impedire gli sbalzi e di applicare alcune regole di condotta.

14. — Dobbiamo eseguire esattamente gli ordini od i consigli del direttore?

In generale si risponde: sì, senza fare alcuna distinzione. Tuttavia vi è una difficoltà: nel secolo XVII e nel XVIII, era molto facile imbattersi, senza saperlo, in un direttore giansenista, quietista o gallicano, ed ai giorni nostri si son visti preti di una spiritualità nuova e bizzarra. Non può esservi obbligo d'ascoltare tali direttori; tutto il contrario.

15. — Soluzione. Io distinguerò due casi: Se il direttore è *imposto* dall'autorità competente, bisogna obbedire in tutto ciò che non è contrario all'insegnamento della Chiesa. Dio correggerà presto o tardi i difetti della direzione, purchè si prendano le seguenti precauzioni: *pregare* per esser ben diretti; *non dimostrarsi inerti* nelle mani del direttore. Non è contrario all'obbedienza decidersi spontaneamente ad esporgli le proprie inclinazioni e fargli rispettose obiezioni.

Se il direttore è stato *liberamente scelto*, dobbiamo aggiungere due altre condizioni, per poter contare legittimamente sopra il concorso di Dio: aver fatto ragionevolmente *il possibile*, perchè la scelta fosse buona; esser pronti a cambiar direttore, se diviene *evidente* che esso ispira *principii generali* contrari alla tradizione degli autori ascetici o mistici. Se la questione è oscura, l'opinione rimane in suo favore.

16. — I direttori possono permettere **la lettura dei libri mistici?** (1).

Tal questione è stata sempre oggetto di grandi controversie. Io adotto la soluzione moderata: che possiamo, cioè, permettere la

(1) Leggasi il capitolo I dello Scaramelli.

lettura di buoni libri mistici *a qualunque persona di buon senso*. Conviene anzi consigliare qualcuna di queste letture a coloro che sono entrati nell'orazione di semplicità.

È da temersi infatti che il lettore non si figuri di aver sentito parole interiori o ricevuto la visita di qualche santo, ma se il libro mistico è fatto bene metterà in guardia contro tutte queste rivelazioni, invece di spingervi. Il migliore dei preservativi non è l'ignoranza di tali questioni, ma la persuasione che vi sono mille illusioni da temersi. Per quel che mi riguarda non mi si accuserà certo di averle dissimulate (c. XXI).

I rigoristi che non vogliono riservare i libri di mistica che ad un gruppo d'elezione, cioè ai confessori e superiori, permettono poi in pratica alcune vite dei santi, che hanno appunto gl'inconvenienti che essi temono. Quivi non si tratta che di apparizioni, rivelazioni e profezie e qualche testa pazza è più attenta a questi fatti straordinari che alle virtù del santo. « Vi sono alcune persone, dice S. Francesco di Sales, che a forza di pensare alla vita di S. Caterina da Siena o di Genova credono di essere, per imitazione, altrettante sante Caterine » (*Entretiens*, IX; edizione d'Annecy, t. VI, pag. 139).

17. — Quanto a coloro che entrano nell'orazione di semplicità, o soprattutto nella notte dei sensi o nello stato mistico, abbiamo visto (c. II, **48**; c. V, **18**) che i libri sono loro generalmente necessari.

Vi è infatti un periodo oscuro e penoso, durante il quale essi hanno bisogno di tranquillizzarsi vedendo la pittura del loro stato e di adottare regole di condotta che non possono assolutamente indovinare. Essi rassomigliano ad un uomo che camminando sulla terra ferma si ritrova, non sa come, trasportato solo in alto mare, sopra una barca di cui ignora il maneggio e che vede allontanarsi dalla riva: impaurito egli trema e tenta false manovre. Un tirocinio diviene necessario.

Non basta consigliar loro d'istruirsi presso il loro direttore, perchè molto spesso questi non ha studiato tali materie, ed anzi qualche volta conosce appena l'esistenza della mistica. Poi, secondo il parere dei santi, bisogna scegliere con cura il proprio direttore ma per fare una buona scelta bisognerebbe esser già avanzati nella scienza spirituale, e questo non è il caso dei principianti. È necessario dunque che essi abbiano qualche libro (vedi le citazioni del c. XVI, **42**).

18. — Le opere di **S. Teresa,** sebbene eminentemente mistiche, sono state in ogni tempo consigliate ai fedeli. S. Giovanna di Chantal le raccomandava alle sue figlie insieme alla vita del P. Baldassarre Alvarez scritta dal Ven. Luigi da Ponte (*Consigli ad una superiora*, t. III dell'edizione Plon, p. 338; *Réponses sur le Coutumier*, art. 24, edizione Migne, t. II, p. 228).

La Chiesa induce parimente i cristiani a questa lettura, poichè nell'orazione della festa di S. Teresa essa augura « che noi prendiamo come alimento questa dottrina ». Ora, per far ciò non basta averne sentito parlare vagamente, ma è d'uopo leggerle.

Leone XIII è stato molto esplicito nel Breve che indirizzò al P. Bouix, il 17 marzo 1883: « Negli scritti di S. Teresa vi è una potenza più celeste che umana, *meravigliosamente efficace* per la riforma della vita, in modo che essi posson veramente *esser letti con frutto* non solamente da coloro che si dedicano alla direzione delle anime o che aspirano ad un'eminente santità di vita, ma anche da qualunque uomo che si occupi un po' seriamente dei doveri e delle virtù del cristiano, cioè della *salvezza dell'anima sua* ».

CITAZIONI

§ 1. — Larghezza di spirito che deve avere il direttore.

19. — S. Giovanni della Croce:

1° « Per poco che si oltrepassino i principii, nel viaggio della perfezione,... occorre una guida che sia al tempo stesso *dotta, discreta, esperimentata*... Se le guide spirituali non hanno l'*esperienza* delle più sublimi vie di Dio, non sapranno dirigervi le anime che Dio vi fa entrare, anzi potranno far loro molto male. Spesso infatti, nell'ignoranza delle vie spirituali, essi *impongono* alle anime *metodi elementari* trovati nei libri e che sono buoni per i principianti; con ciò fanno loro perdere quelle unzioni deliziosamente profumate colle quali lo Spirito Santo le prepara all'unione divina. Siccome tutta la loro dottrina non supera quello che può servire alla direzione dei principianti — e Dio voglia che riescano almeno in questo! — essi non vogliono lasciare uscire le anime da questi primi principii, dalle operazioni del ragionamento e dal lavoro dell'immaginazione che non possono condurle lontano, sebbene Dio voglia farle salire più alto » (*Viva Fiamma*, str. 3, verso 3, § 4).

2° « L'unica preoccupazione dei direttori deve essere non di piegare le anime al metodo che essi preferiscono ed alla via che seguono loro stessi, ma di studiare molto attentamente la strada per la quale Dio le conduce, e *se non la conoscono di lasciarle fare senza turbarle* » (*ibid.*, § 9).

3° Sopra i direttori che imbarazzano l'azione divina spingendo alle cognizioni distinte:

« Sebbene questo pregiudizio oltrepassi ogni espressione, tuttavia è così comune che si trova a stento un direttore che non vi getti le anime di cui Dio s'impadronisce mediante questo raccoglimento, per elevarle alla contemplazione soprannaturale » (*ibid.*, § 8). Vedi anche § 11 e seguenti.

§ 2. — Dolcezza che deve dimostrare il direttore.

20. — S. Giovanna di Chantal. Essa parla dei superiori, ma le sue osservazioni si estendono anche ai direttori, poichè le ragioni sono le medesime.

1° « Più vado innanzi, e più trovo che la *dolcezza* è indispensabile per conquistare e conservarsi i cuori, e per far loro adempiere i propri doveri *senza tirannia*. Poichè infine le nostre sorelle sono il gregge di nostro Signore, ed a voi è permesso, nel guidarlo, di toccarlo col bastone, ma non di

schiacciarlo, essendo questo un diritto esclusivo del Padrone, ecc. » (*Consigli ad una superiora*. Edizione Plon, t. III, pag. 328).

2° « Il nostro beato Padre diceva che bisogna ascoltar con pazienza le pene e le obiezioni delle suore... Credete, diceva questo santo Padre, che i superiori fanno una gran carità col dare il tempo alle suore di raccontar loro tutte le proprie pene, *senza farle affrettare nè dare a conoscere alcuna noia* per la loro lunghezza, sebbene qualche volta non si tratti che di sciocchezze; perchè ciò le solleva e le dispone a ricevere utilmente i consigli che sono poi loro dati. Le piccole cose sono di peso ai deboli, quanto le grandi pene alle grandi anime. In una parola, voi dovete, con tutti i migliori mezzi possibili, tenere le vostre figlie molto unite a voi, ma con un'unione che sia di pura carità, e *non di un amore umano* che diventa passione. Se succedesse a qualcuna di farlo, dovete incitarla *insensibilmente* al distacco, ed alla stima della felicità dell'anima che non dipende che da Dio; se prentendeste invece guarire tali mali *con freddezze e ripulse*, ciò potrebbe indurle ad avversioni e turbamenti seguiti da qualche disordine, soprattutto negli spiriti deboli ».

Abbiate un « amore generale verso tutte, amandole ugualmente, senza lasciare scorgere alcuna particolarità; perchè io vi dico che se una figlia non possiede l'altissima perfezione, quantunque sia buona sotto ogni altro rispetto, non vivrà affatto contenta *se non crede che la sua superiora l'ama* e la stima » (*ibid.*, pag. 327, 328).

« Allorquando voi fate qualche correzione,... *bisogna evitare le parole aspre e dure*, le quali non fanno che offendere il cuore, indispettirlo, infiacchirlo nella pratica delle virtù, e raffreddarlo nella fiducia e nella stima che esse devono avere della loro superiora. Il nostro beato Padre diceva che una superiora non deve *mai meravigliarsi, nè turbarsi* di qualunque difetto che possa commettersi nella sua casa dalla generalità [il complesso] delle suore, nè dai singoli individui; che essa deve *considerarlo e sopportarlo dolcemente*, ed apportarvi, *in ispirito di riposo*, i rimedi che le saranno possibili; che essa *non deve* nemmeno *spaventare* quelle che lo commettono, ma con soave carità deve indurle a riconoscere le loro cadute, per farne trar loro profitto. Credetemi, non ci facciamo tanto sensibili alle mancanze delle suore da non volere sopportare affatto tra di noi gli spiriti capricciosi e di cattivo umore. Quando essi son legati con voti solenni la cosa più semplice è di sopportarli dolcemente, perchè avremo un bel fare, ma nelle comunità, anche se piccole, si troverà sempre qualche spirito che sarà di tormento agli altri. Dio lo permette per esercitare la virtù della superiora e delle suore » (*ibid.*, pag. 328).

... « Non bisogna neppure farsi conoscere... in alcun modo disperati della loro emendazione, oh! no, mai, poichè ciò le scoraggirebbe e le farebbe desistere del tutto » (*ibid.*, pag. 332).

... « Vivete e parlate con ciascuna, in modo che tutte credano di esser particolarmente preferite da voi » (*ibid.*, pag. 333).

21. — La B. Madre Barat. Quando essa fondò insieme al P. Varin la

Società delle Dame del Sacro Cuore, il Padre le dette questa massima che fu costantemente quella del suo governo: « Fermezza a suo tempo, *durezza mai;* dolcezza e carità sempre ». Egli le tracciò parimente la seguente regola di condotta: « Nella riforma è necessario avere più pazienza che ardore, più prudenza che zelo. Bisogna *procedere dolcemente* e conquistare i cuori; il resto vien dopo e a poco a poco, senza schiamazzo e senza rumore » (*Storia* della Madre, scritta da Mons. Baunard, l. II, c. I).

§ 3. — Necessità di un buon direttore.

21*bis*. — Godinez dice a questo rispetto, ma con una certa esagerazione:

« Sopra mille persone che Dio chiama alla perfezione, dieci appena corrispondono, e sopra cento che Dio invita alla contemplazione, novantanove mancano all'appello. Per questo io dico: sono molti i chiamati ma pochi gli eletti. Invece di esagerare le difficoltà di tale intrapresa e di accusar tanto la debolezza umana, bisogna riconoscere che una delle cause principali è la mancanza di maestri spirituali. Disgraziate le comunità a cui questi maestri spirituali fanno difetto, o che, avendoli, non sanno nè riconoscerli, nè stimarli!... Nella Chiesa trionfante, alcuni angeli istruiscono gli altri; parimente Dio vuole che nella Chiesa militante alcuni uomini istruiscano gli altri, senza che questi ricorrano al ministero miracoloso degli angeli » (*Teol. mist.*, l. VII, c. I, citato dal Ribet, *Ascetica*, c. XXXIV, n. 9). Tuttavia Dio finisce per aiutare le anime fervorose, che hanno fatto il loro possibile.

21*ter*. — S. Teresa:

« Io domando, per amor di Dio, a quella che sarà priora, che ella garantisca quella santa libertà di trattare con altri, che non siano i confessori ordinari,... [bisogna] poter parlare del proprio interiore con uomini istruiti, soprattutto se i confessori non lo sono, sebbene essi siano virtuosi... Quand'anche il confessore ordinario riunisse la scienza e la pietà, voi dovete ogni tanto consultarne un altro » (*Cammino*, c. VI).

CAPITOLO XXVII.

QUIETISMO.

§ 1. — Sguardo generale.

1. — **Definizione.** Il quietismo (dalla parola *quies*, riposo) è l'errore di quelli che si guidano colla seguente massima: Tutto il nostro lavoro, per arrivare alla perfezione, consiste nel sopprimere il più possibile i nostri atti, salvo il caso d'un manifesto intervento di Dio. Il *minimum di azione personale* diviene in tal modo l'ideale della santità.

2. — Il **pretesto** principale di questa soppressione è di lasciar fare a Dio, di rendersi docile alla sua grazia; ma ciò è esagerato. La nostra attività non fa ostacolo alla grazia, essa è, al contrario, necessaria, perchè Dio non vuole agir solo, ma solamente *aiutare* la nostra azione. L'ostacolo è la troppa o troppo poca attività.

Vi è una gran differenza tra questa massima: Sopprimete tutti i vostri atti, e quella veramente ortodossa: Sopprimete tutto ciò che è difettoso nei vostri atti.

3. — Tale è il fondo del quietismo; però vi sono **gradazioni** varie tra i fautori di questa dottrina, ed è perchè non tutti si curano d'applicare il loro principio comune alle stesse specie di atti, o perchè non osano farlo colla medesima logica.

Inoltre, certi autori non vanno sempre d'accordo tra di loro. Le false dottrine sono facilmente ondeggianti, esse battono in ritirata quando sono attaccate, e dimenticano poi le restrizioni che sono state costrette ad accettare.

4. — Possiamo chiamare **quietisti mitigati** coloro che, senza fare teoricamente l'apologia dell'inazione, simpatizzano praticamente colla medesima. Essi non la proclamano come principio generale di perfezione, ma vi spingono *in ogni caso particolare* in cui l'attività sarebbe necessaria. Ogni errore dottrinale è circondato da ciò che si chiama il suo spirito, il quale è come un diminutivo, ma operosissimo, formato dalle sue inclinazioni istintive e dai suoi pregiudizi. Non sono più falsità formulate, almeno in modo generale, ma qualche cosa

Società delle Dame del Sacro Cuore, il Padre le dette questa massima che fu costantemente quella del suo governo: « Fermezza a suo tempo, *durezza mai;* dolcezza e carità sempre ». Egli le tracciò parimente la seguente regola di condotta: « Nella riforma è necessario avere più pazienza che ardore, più prudenza che zelo. Bisogna *procedere dolcemente* e conquistare i cuori; il resto vien dopo e a poco a poco, senza schiamazzo e senza rumore » (*Storia* della Madre, scritta da Mons. Baunard, l. II, c. I).

§ 3. — Necessità di un buon direttore.

21*bis*. — Godinez dice a questo rispetto, ma con una certa esagerazione:

« Sopra mille persone che Dio chiama alla perfezione, dieci appena corrispondono, e sopra cento che Dio invita alla contemplazione, novantanove mancano all'appello. Per questo io dico: sono molti i chiamati ma pochi gli eletti. Invece di esagerare le difficoltà di tale intrapresa e di accusar tanto la debolezza umana, bisogna riconoscere che una delle cause principali è la mancanza di maestri spirituali. Disgraziate le comunità a cui questi maestri spirituali fanno difetto, o che, avendoli, non sanno nè riconoscerli, nè stimarli!... Nella Chiesa trionfante, alcuni angeli istruiscono gli altri; parimente Dio vuole che nella Chiesa militante alcuni uomini istruiscano gli altri, senza che questi ricorrano al ministero miracoloso degli angeli » (*Teol. mist.*, l. VII, c. I, citato dal Ribet, *Ascetica*, c. XXXIV, n. 9). Tuttavia Dio finisce per aiutare le anime fervorose, che hanno fatto il loro possibile.

21*ter*. — S. Teresa:

« Io domando, per amor di Dio, a quella che sarà priora, che ella garantisca quella santa libertà di trattare con altri, che non siano i confessori ordinari,... [bisogna] poter parlare del proprio interiore con uomini istruiti, soprattutto se i confessori non lo sono, sebbene essi siano virtuosi... Quand'anche il confessore ordinario riunisse la scienza e la pietà, voi dovete ogni tanto consultarne un altro » (*Cammino*, c. VI).

CAPITOLO XXVII.

QUIETISMO.

§ 1. — Sguardo generale.

1. — **Definizione.** Il quietismo (dalla parola *quies*, riposo) è l'errore di quelli che si guidano colla seguente massima: Tutto il nostro lavoro, per arrivare alla perfezione, consiste nel sopprimere il più possibile i nostri atti, salvo il caso d'un manifesto intervento di Dio. Il *minimum di azione personale* diviene in tal modo l'ideale della santità.

2. — Il **pretesto** principale di questa soppressione è di lasciar fare a Dio, di rendersi docile alla sua grazia; ma ciò è esagerato. La nostra attività non fa ostacolo alla grazia, essa è, al contrario, necessaria, perchè Dio non vuole agir solo, ma solamente *aiutare* la nostra azione. L'ostacolo è la troppa o troppo poca attività.

Vi è una gran differenza tra questa massima: Sopprimete tutti i vostri atti, e quella veramente ortodossa: Sopprimete tutto ciò che è difettoso nei vostri atti.

3. — Tale è il fondo del quietismo; però vi sono **gradazioni** varie tra i fautori di questa dottrina, ed è perchè non tutti si curano d'applicare il loro principio comune alle stesse specie di atti, o perchè non osano farlo colla medesima logica.

Inoltre, certi autori non vanno sempre d'accordo tra di loro. Le false dottrine sono facilmente ondeggianti, esse battono in ritirata quando sono attaccate, e dimenticano poi le restrizioni che sono state costrette ad accettare.

4. — Possiamo chiamare **quietisti mitigati** coloro che, senza fare teoricamente l'apologia dell'inazione, simpatizzano praticamente colla medesima. Essi non la proclamano come principio generale di perfezione, ma vi spingono *in ogni caso particolare* in cui l'attività sarebbe necessaria. Ogni errore dottrinale è circondato da ciò che si chiama il suo spirito, il quale è come un diminutivo, ma operosissimo, formato dalle sue inclinazioni istintive e dai suoi pregiudizi. Non sono più falsità formulate, almeno in modo generale, ma qualche cosa

d'inafferrabile, un'atmosfera malsana che si respira, invece di bere una tazza di veleno. Tale è l'errore mitigato, ma se continua ha sulla condotta quasi i medesimi effetti dell'errore esplicito.

5. — Notizie storiche. Generalmente queste dottrine si fanno risalire alla fine del secolo XIII. Alcune sette di falsi devoti, chiamati *fratelli del libero spirito* o *beguardi* (1), si sparsero in Italia, in Francia, in Germania ed in Boemia. Furono condannate nel 1311, al concilio generale di Vienna (vedi l'*Enchiridion* di Denzinger), ma sussistevano ancora nel secolo XV. Insegnavano che i perfetti non avevano più bisogno di pregare, di fare le opere buone, nè di sottomettersi a legge alcuna. Tutto ciò, secondo essi, nuoceva alla libertà dei figli di Dio ed « avrebbeli privati della purezza e dell'elevazione della loro contemplazione » (prop. 8).

Nel 1329, Giovanni XXII condannò alcune proposizioni del maestro Eckart di Colonia. Poco dopo, il quietismo fu combattuto da Ruysbroeck e da Taulero, che lo descrissero chiaramente (vedi alle citazioni, **48**).

Nel 1575, alcuni fanatici, nell'Andalusia, presero il nome d'*Illuminati*, ma l'Inquisizione spagnuola pervenne quasi a soffocare questa setta, la quale riapparve per un poco di tempo nel 1623. Molte delle trentacinque proposizioni di detti eretici sono quietiste, colla leggera differenza che invece di esagerare i vantaggi diretti dell'inazione, essi esagerano quelli dell'orazione mentale; ma le conclusioni sono le medesime. « Coll'orazione mentale si compiono tutti i doveri » (prop. 1). Essa dispensa da qualunque altro esercizio spirituale, dagli atti delle virtù distinte e dai comandamenti di Dio. Per suo mezzo si diviene impeccabili; possiamo cedere alle nostre passioni, che divengono cosa indifferente. Le medesime opinioni si trovavano già nelle otto proposizioni dei Beguardi, condannate nel 1311, colla differenza che essi parlavano poco dell'orazione mentale (prop. 8), ma solamente della « perfezione spirituale ».

Il P. Baldassarre Alvarez pubblicò una confutazione degl'Illumi-

(1) È molto discussa l'etimologia di questo nome e dei suoi antichi sinonimi *beghini* e *beghine*. Gli uni li fanno derivare dalla vecchia parola tedesca *beggen*, pregare con importunità o mendicare; altri dal nome di Lamberto le Bègue, sacerdote di Liegi che fondò alcuni *béguinages* alla fine del secolo XII. Altri infine si appoggiano sul fatto che si chiamavano beghini (in italiano *bizzochi*) i fraticelli condannati nel 1300: perciò la parola significherebbe mendicanti.

nati dell'Andalusia. Si può trovarla nella sua *Vita*, scritta dal Ven. Luigi da Ponte, c. XXXIII.

Finalmente, nel secolo XVII, il quietismo passò dalla Spagna in Italia ed in Francia. Nel 1635, il P. Giuseppe del Tremblay, cappuccino, ottenne dal suo amico, il cardinal Richelieu, che fossero rinchiusi nella Bastiglia tre monaci indegni, che facevano migliaia di proseliti alla nuova dottrina. La medesima si sparse molto durante l'ultima metà del secolo XVII, ed al tempo stesso divenne più determinata e più generale. La Santa Sede fu obbligata ad intervenire, e condannare più di ottanta opere fino dal 1687 (per qualcune, vedi più oltre alla *bibliografia*). La serie finisce colla condanna delle *Massime dei santi* di Fénelon (1699).

È probabile che questo gran dilagare d'idee quietiste, nel secolo XVII, provenga in parte da un principio protestante, il quale dichiara che dal peccato di Adamo in poi la natura umana è sostanzialmente, *totalmente* cattiva (1). Non vi sarebbe perciò da scegliere tra la buona e la cattiva natura, essendo tutto cattivo. La grazia non avrebbe dunque per effetto di *compiere*, di *elevare* la natura, perchè ciò supporrebbe che le rimanesse qualche cosa di buono, ma di distruggerla. Un principio tale è contrario all'insegnamento della Chiesa. I quietisti del secolo XVII non lo formularono esplicitamente, meno audaci in questo dei giansenisti; ma in quel tempo il protestantismo l'aveva volgarizzato, e si respirava ormai nell'aria. I quietisti subirono per lo meno inconscientemente questa tendenza pessimista, e si contentarono di attenuarla dicendo, non che l'operazione dell'uomo è sempre un peccato, ma che essa è almeno un ostacolo all'operazione di Dio e per conseguenza alla perfezione.

6. — Abilità dei quietisti. Per estendere i loro errori, molti novatori ebbero cura di lasciar credere che essi si conformavano alla dottrina dei santi, ma alla loro dottrina *meglio intesa* di quello che

(1) Proposizioni di Lutero condannate da Leone X nel 1516: « Il giusto pecca in ogni sua opera buona » (prop. 31); — « Qualunque opera buona fatta con perfezione è un peccato veniale » (prop. 32); — « Dal peccato originale in poi il libero arbitrio non è altro che una vana parola; anche facendo tutto il possibile, esso produce il peccato mortale » (prop. 36).

Nel 1619, S. Francesco di Sales combatteva un principio rigorista quasi eguale nello spirito della Madre Angelica Arnauld (lettera del 25 maggio, edizione Migne). Ella s'immaginava che le inclinazioni che ci sono gradite dispiacessero tutte a Dio, e non fu mai possibile persuaderla del contrario.

non sia volgarmente. I lupi hanno sempre bisogno di nascondersi sotto pelli d'agnello! La Sig^ra^ Guyon soprattutto si è dimostrata, sotto questo rispetto, d'una abilità incomparabile; forse ella non ne aveva coscienza, forse il suo giudizio era talmente falso che non scorgeva le proprie falsificazioni, ma allora bisogna convenire che era servita da un istinto meraviglioso che l'impediva di spingersi tropp'oltre. Costei giustificava le proprie idee servendosi delle parole che hanno maggior credito nella Chiesa: *l'abnegazione* e tutti i suoi sinonimi: *rinunzia*, *distacco*, *mortificazione*, *amore alla croce*, *morte a se stesso*, *distruzione dell'amor proprio* (da lei chiamato la *proprietà*), ecc. Ella ha composto un dizionario in due volumi, in cui spiega i termini degli autori ascetici e mistici, ma tutti interpretati secondo il sistema quietista.

Gl'iniziati avevano la chiave di questo cambiamento di significato. Così *abnegazione* ed i suoi sinonimi non significavano più solamente distruzione dei vizi, ma di ogni genere di atti, compresovi quelli delle virtù; era la rinunzia, non solo alle azioni cattive, ma a qualunque operazione. La parola *amor proprio* non designava più unicamente l'amore sregolato di se stesso, ma *ogni* amore di se stesso, compresovi quello che ci fa desiderare la felicità eterna. *Lasciar fare a Dio* voleva dire lasciar fare *tutto* a Dio.

La maggior parte dei lettori non vedeva tant'oltre; essa intendeva le parole nell'antico significato ed esclamava: Qual celeste dottrina, qual ammirabile distacco! Anche ai giorni nostri ho visto qualche buona persona lasciarsi prender così al tranello ed approvare libri pericolosi.

Nel secolo XVII, alcune anime adottavano queste idee per amor sincero dell'abnegazione (1) e per reazione contro il rilassamento che sotto Luigi XIV preparava il triste secolo XVIII. Altri gustavano quest'austerità per moda, perchè i giansenisti l'avevano resa di buon genere nei salotti; altri, senza dubbio per ipocrisia, per rappresentare la commedia della santità. Quando alcune menti più perspicaci, quali Bossuet, si dimostravano ritrose, la Sig^ra^ Guyon ne rimaneva

(1) In tal modo l'austera M.me di Maintenon fu conquistata per qualche tempo. In una delle sue lettere ella dice del *Moyen court*, composto dalla Guyon: « Io l'ho letto al re, il quale mi disse che erano sogni. Egli non è ancora abbastanza avanzato nella pietà da poter gustare questa perfezione » (Guerrier, pag. 186). È una vera fortuna che il re abbia resistito, poichè impedì poi all'errore di estendersi.

stupefatta; ella non parlava, diceva, che il linguaggio del Vangelo e dei santi; ella non aveva che le loro massime! — Sì, è vero, ma l'interpretazione era esagerata!

Aveva poi cura di dare alla sua orazione soltanto nomi approvati: *contemplazione acquisita*, *orazione di semplice sguardo*; ma il grado ideale di questi stati era che non vi fossero più atti di alcun genere; il semplice sguardo era tanto semplice, che non esisteva più sguardo alcuno. Parlava di *deificazione* come i veri mistici, ma, per essa, consisteva nella surrogazione totale dell'uomo con Dio.

Tutto ciò era così bene mascherato, il suo spirito intrigato o la sua furberia naturale gettavano tanta oscurità nelle discussioni, che i più abili dottori, quali Bossuet, non potevano venirne a capo. Ella concedeva tutto e non concedeva niente.

Come esempio della maniera fluttuante colla quale costei esponeva la proprie idee, si legga il capitolo XV del *Moyen court*. Per determinare in qual misura dobbiamo esaminarci avanti la confessione essa si serve alternativamente di espressioni contraddittorie. Qui dice che Dio s'incarica di tutto, là, che è necessario tuttavia fare qualche piccolo sforzo sopra noi stessi (vedasi **11**, nota). Quando gli autori si contraddicono così senza accorgersene, è difficilissimo convincerli d'errore, poichè ad ogni frase che voi biasimate, ne oppongono un'altra conforme alle vostre opinioni.

7. — I quietisti hanno spesso preteso di appoggiare la loro falsa dottrina sopra i **mistici,** ma sopprimevano le sagge restrizioni che coloro enunciavano consigliando il riposo nell'orazione. Quando i mistici dicevano: astenetevi dall'eccitarvi a certi atti, 1° non si rivolgevano a tutti i cristiani, ma a quelli che supponevano nello stato mistico; 2° con ciò stesso, essi ammettevano che uno non si metteva da se medesimo nell'immobilità, ma che la subiva, in una parola, che il legamento era d'impaccio all'adempimento di certi atti (c. XIV, § **4**); 3° essi non attribuivano i felici effetti dello stato mistico all'immobilità, la quale è in se stessa una cosa indifferente, ma al possesso misterioso di Dio, fondo essenziale di questa orazione. Ora, tal possesso non dipende in nulla dalla nostra industria. I quietisti pretendevano farne a meno, ma in tal modo si separavano dai mistici, ed ammettevano un nuovo principio che potrebbesi formulare così: « Per il solo fatto che voi vuotate un bicchiere, l'aria circostante lo riempie. Parimente, *cessate di operare e subito Dio opererà*. Siete voi

che arrestate la sua azione colla vostra attività ridicola; voi riempite il bicchiere invece di vuotarlo. Fate posto a Dio! ». — No, le cose succedono altrimenti. Dio non intende di surrogarci, come l'aria surroga l'acqua del bicchiere, ma vuole che lavoriamo con lui. Il paragone è vero soltanto per i peccati ed i vizi.

§ 2. — Qualche punto di dottrina quietista.

8. — L'aspettativa della mozione divina. Abbiamo visto che l'ideale del quietista è di mostrare il minimum di attività; tuttavia è obbligato a riconoscere che in una quantità di casi è necessario operare. Qual regola generale ammetterà egli per determinare in ciascun caso se bisogni operare o no?

Ecco il principio che risulta dai libri della setta: Dato che si debba prendere una determinazione pratica, *si opererà unicamente quando vi saremo spinti da Dio*. Finchè lo Spirito Santo non avrà messo l'anima in movimento, essa aspetterà senza far nulla.

Bossuet chiama ciò « un'aspettativa oziosa della grazia fino a quando questa si fa sentire » (*Préface sur l'instruction pastorale*, c. LVIII; edizione Lachat, tomo XIX, pag. 223). Egli dipinge così il fine che si propongono i quietisti: mettersi in « uno stato in cui non si fa altro che *aspettare* in ogni momento che Dio ci smuova » (*États d'oraison*, l. VII, n. 28). Parlando delle *Massime dei santi*, dice ancora: « In tutto il libro si abituano le anime ad operare per *impulso* in tutte le cose, cioè per fantasia ed impressione fanatica » (*Préface*, c. LX). Vedi altre citazioni, **52**.

9. — Per alcuni quietisti, quali la Sig^ra^ Guyon, l'ideale consiste nel non deliberare, e che perciò l'azione si faccia **automaticamente.** Vedi le citazioni (**31**, 7°; **37**, 2°). Essi sono logici; perchè *sentire* l'azione divina è fare un atto che, secondo loro, non è divino; per conseguenza è un resto d'imperfezione. Un burattino che sentisse tirare le proprie fila non avrebbe il maximum di passività, di dipendenza rispetto all'operatore, poichè costui non farebbe tutto. Tuttavia saremmo sulla buona strada.

10. — La maggior parte dei quietisti sono più moderati, e suppongono che non si operi alla cieca, che si sappia quello che si fa. Essi aspettano dunque la **mozione sentita,** poichè ammettono che si conosca l'azione divina, e ciò equivale a sentirla.

Ma è chiaro che tal dottrina è molto differente da quella universalmente praticata nella Chiesa da molti secoli. Non dovremmo più affaticarci ad esaminare se l'azione proposta è buona in sè, utile ed opportuna, poichè la questione si riduce a saper se si sente un impulso, e se crediamo sentire che esso è divino.

In tal modo, infatti, l'azione dell'uomo sarà ristretta presso a poco al minimum.

Osserviamo bene che se i novatori si fossero contentati di dire che allorquando vi è un impulso divino bisogna seguirlo (diffidando tuttavia delle contraffazioni), sarebbero stati d'accordo con tutti gli autori ortodossi; ma essi vanno più lungi ordinando di rimanere immobili, finchè non si avverta quest'impulso.

Parimente non sarebbe quietismo mostrar lentezza nelle determinazioni importanti, aspettare un allettamento, un incoraggiamento interiore, poichè allora non si pone come principio generale ed a priori che bisogna aspettar *sempre* un impulso, non si crede poi che quest'impulso dispensi dal pesare i motivi, non essendone esso che il complemento. Ed in pratica questi ritardi hanno soprattutto lo scopo di ben maturare un'idea.

11. — Assurdità di questo principio. 1° I quietisti dimenticano, ed alcuni di loro ricusano, una restrizione essenziale, che, cioè, non bisogna applicare il loro principio alle azioni di precetto. Così, la domenica io sono obbligato ad assistere alla Messa e non ho il diritto di aspettare, per mettermi in moto, di aver ricevuto una mozione divina. È duopo dire altrettanto dell'obbligo di compiere ogni tanto atti di fede, di speranza e di carità.

In pari modo, prima di confessarmi, ho l'obbligo di esaminare la mia coscienza, e tenterei Dio se pretendessi che egli mi facesse improvvisamente ricordare i miei peccati, al momento di cominciare la mia accusa. La Sig^ra^ Guyon non era di questo parere (1) e voleva che ci mantenessimo tranquilli senza riflettere.

---

(1) Ella aveva piena fiducia nella riuscita del suo metodo. I suoi proseliti non dovevano « che *esporsi* davanti a Dio, il quale *non avrebbe mancato* d'illuminarli e far loro conoscere la natura delle colpe rispettive... Quando noi restiamo *esposti* agli occhi di Dio [nell'immobilità voluta], questo divin sole ci fa vedere perfino i minimi atomi » (*Moyen court*, c. XV, n. 1). In seguito tale affermazione gratuita, smentita dall'esperienza, la contradice ella stessa confessando che l'anima « si meraviglierà [di vedere] tanto da dimenticare i propri difetti, e se ne ricorderà a stento ». Ma « non bisogna affatto che essa se ne rattristi ». L'autrice ce ne dà una ragione strana dichiarando che « questa dimenticanza è

12. — Un precetto è stato sacrificato da molti quietisti alla loro dottrina, ed è quello di resistere alla **tentazione.** Per essi, questa resistenza è un'imperfezione, se non si è prima sentita la mozione, poichè è *operare* da se stesso, ed opporsi ad uno stato sedicente voluto da Dio, mentre al contrario ceder loro è un esempio ammirabile di abbandono. Con tali principi si poteva commettere qualunque specie di peccato. La maggior parte dei quietisti non osava proclamare questa teoria, ma Molinos, con logica perfetta, non retrocedeva dinanzi alla pratica come dimostra il suo processo (Terzago, *Diss.* 2, § 2, p. 14, 15).

13. — 2° Ammettiamo che si restringa il principio della mozione divina **alle azioni non obbligatorie;** ebbene questo principio trascina seco parimente conseguenze assurde (1). Esso consiste, dice Bossuet, « nell'aspettare che il movimento della grazia attuale indichi il beneplacito divino. Per conseguenza, non è più necessario *consultare la prudenza* per determinarsi, sia ai ringraziamenti, sia a pie letture, sia a prediche, tanto necessarie tuttavia in mezzo ai pericoli della vita, sia soprattutto alla pratica delle virtù. In tutti questi casi, che formano la parte principale della vita cristiana, siamo guidati, non *dalla ragione e dalla prudenza*, ma dall'istinto e da uno slancio subitaneo che inducono al fanatismo » (*Mystici in tuto*, n. 141).

Perciò, quando un malato avrà bisogno delle vostre cure, od un povero vi stenderà la mano, non vi affrettate, perchè forse non avete la mozione, ma aspettatela tranquillamente. E lo stesso sarà per mille azioni quotidiane. Immobilità ! e sempre immobilità !

La regola dei quietisti conduce dunque a non far quasi più buone opere, od a farne esigendo da Dio una serie d'ispirazioni molto prossime ad una rivelazione. Ciò è contrario all'ordine della provvidenza, poichè la vera regola è di fare quello che insegna la legge divina, lo spirito del Vangelo, la prudenza cristiana. Le ispirazioni ci sono accordate come semplice aumento.

Questa regola sarebbe forse accettabile, se Dio non ci desse la grazia ogni volta che un'opera buona si presenta, o se la differisse.

un segno della purificazione della colpa » (*ibid.*, n. 4). Ne vien di conseguenza che i peccati possono considerarsi come perdonati per il sol fatto che non ce ne ricordiamo più!

È penoso vedere come nel secolo XVII, tante sciocchezze possano essere state approvate e ammirate da teologi e da persone di spirito. Più tardi non si meraviglieranno forse anche di alcuni nostri fanatismi?

(1) Vedasi una confutazione piena di spirito nei *Dialoghi* di La Bruyère, specialmente i dialoghi 1 e 4.

Allora si potrebbe dire: « Ignoro se quest'atto è fatto sotto l'impulso della grazia e per conseguenza se è meritorio, e preferisco aspettare ». Ma un'ipotesi simile è contraria all'insegnamento della Chiesa la quale dice che Dio ci offre sempre la grazia per fare il bene. La grazia non arriva mai dopo il fatto, ma è simultanea col pensiero dell'atto da farsi (1).

Talvolta i quietisti hanno provato ad attenuare il loro principio per diminuirne l'assurdità; per esempio, essi hanno detto con Fénelon: noi respingiamo unicamente gli sforzi naturali. Ma Bossuet rispondeva loro: « Noi vi biasimiamo in quanto, sotto pretesto di distruggere gli sforzi naturali, distruggete col medesimo colpo tutti gli sforzi, poichè quelli naturali non possono esser distinti dagli altri » (*Mystici in tuto*, n. 139).

13*bis*. — Il principio dell'aspettativa della mozione divina non ha soltanto l'inconveniente d'impedire di operare quando lo dobbiamo, ma induce ad operare quando non lo dobbiamo, perchè questa dottrina sottintende che bisogna cedere alla mozione che si crede venire da Dio, cioè ad un semplice stato emozionale senza esaminare le ragioni che giustificano l'azione. Possiamo fare perciò mille sciocchezze attribuendole allo Spirito Santo, e questo è puro illuminismo.

14. — Alcuni autori moderni hanno conservato qualche cosa della dottrina precedente, dando troppa importanza all'**inclinazione.** Essi sembrano farne la *regola generale ed unica* della condotta, invece di vedervi un soccorso, eccellente senza dubbio, ma che non può essere il solo. La vita si comporrebbe in tal modo, non di elezioni, ma di vocazioni manifeste, e con ciò s'inocula la paura dell'iniziativa.

15. — Opinioni dei quietisti sopra i **desideri** e le **domande.** Essendo atti, essi erano obbligati a vedervi delle imperfezioni, anche se trattavasi di un bene soprannaturale. La gran virtù consisteva nella conformità alla volontà divina, nell'*abbandono*, ma esagerato al punto di ridursi ad un' aspettativa inerte. Sembra che la divisa adottata fosse: « Non ti aiutare, perchè il cielo ti aiuterà ».

Per conseguenza, i *desideri* e l'*abbandono* erano falsamente con-

(1) Alcuni autori ortodossi dicono, è vero, che non bisogna prevenire la grazia o la chiamata di Dio, ma questa è una frase equivoca che vuol dire semplicemente: negli affari importanti, quali la scelta di uno stato di vita, non precipitate per nulla; esaminate, pregate, consultate.

siderati come due disposizioni incompatibili tra di loro ; Molinos lo pretendeva nella proposizione 14ª, che è stata condannata (1).

L'*abbandono* filiale si concilia benissimo con i *desideri* e le domande. Nostro Signore manifestò contemporaneamente queste due specie di disposizioni nel giardino degli Olivi, supplicando il Padre suo ad allontanare il calice ed aggiungendo subito che egli si sottometteva interamente alla sua volontà.

Parimente in una famiglia, il figlio più sottomesso al padre non teme di esprimergli i proprii desideri, e con più forte ragione una sposa fa lo stesso col suo sposo. Non immaginiamoci Dio come un re geloso, intrattabile, sgarbato che non può sopportare iniziativa alcuna e vuol ridurci alla muta obbedienza degli schiavi. Egli ha voluto che noi siamo suoi figli, suoi amici; egli è lo sposo delle anime nostre. Che nessuno ci allontani da Dio per meschinità d'idee, mostrandocelo quale egli non è !

Esso spinge la condiscendenza fino a lasciar molti atti a nostra scelta ; qualche volta la stessa vocazione è solo proposta. Nostro Signore parlando della vita perfetta al giovanetto del Vangelo, gli dice: « *Se tu vuoi* esser perfetto, ecc. ». Non gl'impone obblighi.

16. — Ma, obiettano i quietisti, **S. Francesco di Sales** ha riassunto tutta la perfezione in questa massima: « Nulla chiedere, nulla ricusare ».

Questa massima si trova infatti nell'ultima e nella sesta delle *Conversazioni spirituali* di S. Francesco di Sales, ma colla restrizione che i libri di pietà dimenticano spesso di ricordare, senza la quale il Santo avrebbe insegnato una proposta contraria al precetto della preghiera e condannata. Egli dichiara che intende parlare solamente « delle cose terrene », di quello che non è utile alla nostra santificazione (2). Ripete dunque la dottrina di tutti i tempi sul distacco,

(1) Eccone il testo: « Allorquando l'uomo è *rassegnato alla volontà divina*, non deve *chieder nulla* a Dio, perchè *chiedere è un'imperfezione*. È un atto di volontà propria, volere che la volontà divina si conformi alla nostra, e non la nostra alla volontà divina. La parola del Vangelo: Chiedete ed otterrete, *non è stata detta per le anime interiori*, le quali non vogliono aver volontà. Molto più, queste anime sono arrivate al punto di non poter chiedere a Dio *qualsiasi cosa* ». — Monsignor Terzago qualifica questa proposizione di « temeraria, scandalosa, empia, blasfema, erronea ed eretica » (*Theol. historico-mystica*, pp. 91 e 13).

(2) È anche probabile che egli voglia soprattutto preservare le sue figlie dalle domande non motivate, che qualche religiosa imperfetta potrebbe rivolgere alla sua superiora; addolcimenti eccessivi, abbandono di un alloggio poco gradito, dispensa da un impiego noioso, liberazione da una compagna spiacevole, ecc... Per questa ragione egli aggiunge immediatamente che bisogna conformarsi all'obbedienza.

come dice Bossuet (*États d'oraison*, tr. I, l. VIII, n. 1) (1). L'esagerazione quietista consisteva nel fare di questa massima un principio universale.

Inoltre, Bossuet fa osservare che, quando sembra che S. Francesco di Sales condanni certi desideri, egli vuole soltanto calmarli sufficientemente, affinchè l'anima si mantenga in pace: « Altra cosa è spogliarsi della preoccupazione, dell' *inquietudine*, del *turbamento*, altra cosa spogliarsi del desiderio » (*ibid.*, l. IX, n. 8).

17. — Le idee dei quietisti sull'**orazione mentale** sono state già spiegate (c. IV, **10**). In virtù della loro teoria sugli atti costoro non ammettono come perfetta che una specie d'orazione, quella dove sono meno atti che sia possibile.

Essi la chiamano *contemplazione acquisita* (2), volendo indicare con ciò che possiamo arrivare a questo stato colla propria industria. Secondo loro, essa deve ridursi all'idea confusissima di Dio presente in ogni luogo, senza pensare ad alcun altro attributo divino; diversamente, essi dicono, vi sarebbero troppi atti differenti. D'altra parte, aggiungono senza prova alcuna, vi è in ciò un *atto eminente* che comprende cioè con maggior perfezione tutti quelli che potrebbero farsi (Bossuet, *Instruct. sur les États d'or.*, l. III, n. 3; La Bruyère, dial. 2).

Poi, per quanto è possibile, deve essere piuttosto un atto prolungato che una ripetizione di atti, e sempre per arrivare al minimum di attività. Malaval crede di essere molto condiscendente con i suoi discepoli, permettendo loro di ripetere l'atto durante i primi tre o quattro giorni che essi consacrano all' orazione mentale, « affinchè abbiate sul principio qualche cosa su cui appoggiarvi... Io non pretendo che vi lanciate tutto ad un tratto in alto mare » (parte I, n. 14).

18. — In virtù dei medesimi principii, i quietisti distoglievano dalle **orazioni vocali**, dalla recita dell'uffizio e della corona, invece

(1) Esso aggiunge: « S. Francesco di Sales non conosce queste maniere sdegnosamente ed orgogliosamente disinteressate che fanno consistere la perfezione *nel non chieder nulla per se stessi*. Se volessi citare i passi in cui rivolge alcune domande a Dio, o in cui egli ne ordina ai più perfetti, dovrei trascrivere una buona metà delle sue lettere » (*ibid.*, n. 2).

(2) La chiamavano anche orazione di *pura fede* ed orazione *passiva*. Quest'ultimo nome era inesattissimo, perchè sembravano così confondere quest'orazione colla contemplazione infusa, che nonostante distinguevano benissimo (Molinos, prop. 23; Guyon, *Moyen court*, c. XV). Ma con questo termine esagerato, essi volevano insinuare la loro idea sbagliata che in questo stato l'uomo non faccia nulla, ma Dio faccia tutto.

di dire saviamente come la Chiesa: Non contentatevi di una recita puramente materiale, ma animatela collo spirito interiore. Qualcuno aggiungeva che i « perfetti » potevano dispensarsi dalle penitenze corporali, anche obbligatorie, quali l'astinenza e il digiuno, poichè la contemplazione suppliva a tutto.

19. — Le **pratiche esteriori,** come segni di croce, letture spirituali, prediche, invocazione dei santi, onori resi alle sacre immagini, ed anche i voti religiosi, erano parimente condannate da molti quietisti.

20. — In parecchie false dottrine si ritrova pure la **mania delle esclusioni.** Invece di dire con moderazione: Tal pratica è buona, almeno in certi casi, si scaglia il fulmine contro i metodi rivali. Che si tratti d'orazione o di qualsiasi azione, non concepiscono che una sola via, fuori della quale non vi è salvezza. L'uno esalta talmente la docilità allo Spirito Santo, che rifiuta praticamente ogni tradizione e metodo; un altro, al contrario, non sogna che d'incatenare nei metodi, senz' ammettere un' azione diretta dello Spirito Santo; un terzo ammette soltanto tale o tal altro motivo per le nostre azioni. Altri scuoprono una spiritualità detta moderna, che esalta la via unitiva, non curandosi della via purgativa ed illuminativa; vogliono dedicarsi agli esercizi dell'amor divino, senza praticar prima o nel medesimo tempo quelli che fanno lottare contro i difetti o per l'acquisto doloroso delle virtù solide. Si rigetta come vecchiume ciò che chiamasi la spiritualità della lotta, la qual cosa è molto meno piacevole; si cerca di elevare la parte superiore dell'edificio, senza le basi necessarie, ma meno brillanti. Con conclusioni simili si crea un ascetismo aereo.

21. — **Riepilogo.** Ritorniamo ai quietisti. Mentre la *vita perfetta* si riduceva ad un esercizio unico, il riposo nell'abbandono, l'*orazione perfetta* corrispondeva alla medesima semplificazione. La trovata è veramente ingegnosa!

Osserviamo che questa perfezione e queste pratiche non differiscono da quelle dei buddisti. Qualunque lavoro di quest'ultimi consiste nell'arrivare al nulla detto *nirvana*, dimodochè per il lungo giro del cristianesimo, si ritornava ad uno dei più grandi errori storici, quello che da tanti secoli ha invaso l'Asia orientale. Tuttavia i motivi erano differenti.

22. — Conseguenza. Questi **metodi** sembravano tanto **facili,** tanto semplici ai quietisti, che li dicevano alla portata di tutte le buone volontà, e volevano predicarli a tutti indistintamente, anche

ai fanciulli ed agli operai (*Moyen court*, c. XXIII, n. 1). Il P. Lacombe assicurava che dovevasi spiegare quest'orazione ai bambini di quattro anni (Bossuet, *États d'oraison*, l. VII, n. 28).

23. — False dottrine di **Fénelon.** È stato convenuto di riunirle tutte sotto il nome di quietismo, ma in tal modo si semplicizza a scapito dell'esattezza. Le idee principali dell'arcivescovo di Cambrai si riducono a due. La prima è infatti quietista, e consiste nell'aspettativa della mozione divina (vedi più sopra, **8,** il parere del Bossuet); l'altra è di un genere affatto differente: l'idea esagerata della carità perfetta, del « puro amore ». Per esso, quest'amore esclude il timore, la speranza e qualunque interesse personale (prop. 1, 2, 4, 5, 6, ecc.). La perfezione esige che si operi *unicamente* per amore disinteressato; il disinteresse dev'essere spinto fino all' indifferenza per la salvezza eterna (prop. 7, 8, 10, 12). Questa parte del sistema di Fénelon differisce dall' immobilità dei quietisti; è un altro genere di esclusione, poichè non l'azione si esclude, ma alcuni motivi soprannaturali d'azione.

Le anime generose possono esservi facilmente indotte, e devono perciò diffidarne. Esse credono di lusingare « l'amor proprio » se si compiacciono nel pensiero del paradiso ed anche se si applicano alla correzione dei loro difetti; nulla è troppo raffinato per esse in fatto di amor divino. Queste dottrine sono condannate. In colui che mira alla perfezione, *l'amore dev'essere predominante*, è vero, ma *non deve esser solo*. S. Ignazio aveva ben capito questa doppia verità quando scriveva nelle sue regole: « Che tutti abbiano cura di avere una retta intenzione, non solamente quanto al genere di vita che hanno abbracciato, ma anche in tutte le loro azioni particolari, proponendosi sempre con sincerità, di servire e di piacere alla Bontà divina, *per amore della medesima*, ed in considerazione della carità e dei *grandi benefici* onde ci ha prevenuti, piuttosto che per il *timore* delle pene o la *speranza* delle ricompense, *sebbene essi debbano aiutarsi anche con questi ultimi motivi* ». Vedi anche l'ultima delle sue regole: *Ad sentiendum cum Ecclesia*.

L'amore è come una melodia che deve cantare nell'anima nostra, ma una melodia ha bisogno di accompagnamento, ed i sentimenti di timore e di speranza devono essere l'accompagnamento dell'amore. Queste tre note non si fanno guerra; non danno una sgradita dissonanza, ma un accordo perfetto.

Uno degl' inconvenienti pratici della dottrina di Fénelon, per le anime avide di perfezione, è che essa le induce a **sottilizzare sui motivi** delle loro azioni, e ad esaminarsi continuamente per vedere se questi motivi sono abbastanza elevati. È il vero mezzo di cascare nel turbamento e nello scrupolo. Quando si vuol così esaminar tutto col microscopio si scuoprono i microbi anche nell'acqua più limpida.

24. — Rispetto al puro amore, vi è una questione che non bisogna confondere colla precedente. Abbiamo detto che l'amore disinteressato *non esclude* altri motivi interessati e che tutti questi sentimenti possono essere simultanei e devono esserlo abitualmente. Ma possiamo domandarci se, quantunque riuniti, essi sono realmente indipendenti gli uni dagli altri; in una parola, l'**amore** è **disinteressato** solo in apparenza? Contiene esso sempre, sebbene allo stato nascosto, un certo amore di se stesso? Nel caso affermativo, si chiamerebbe in tal modo, perchè contiene un *minimum d'interesse proprio* e che non apparisce a prima vista.

Tal questione dà luogo a controversia. In favore dell'affermativa, possiamo invocare i fatti d'ordine naturale che in ogni tempo sono stati considerati come atti d'amore disinteressato, per esempio, quello dell'uomo che sacrifica il suo tempo, la sua salute o la sua vita per un amico, per la patria o per un'idea. Analizzando lo stato d'animo di colui che sacrificasi in tal modo, si fa capo alla definizione seguente: L'amore chiamato disinteressato consiste nel mettere la nostra felicità nella felicità di un altro (e se si tratta di un' idea, la nostra felicità è formata dal suo trionfo). Vi sono qui due influenze: l'una è il *motore nascosto*, che ci fa cercare la felicità propria; l'altra il *motivo visibile*, il quale è la ricerca di un bene a noi estraneo.

S. Tommaso ammette implicitamente questo modo di vedere, quando dice: « Se, per ipotesi assurda, Dio non fosse il bene dell'uomo, l'uomo non avrebbe alcuna ragione di amarlo » (II-II, q. XXVI, art. 13 ad 3). Egli si contenterebbe di stimarlo. Il Santo aggiunge: « Qualunque amicizia contiene il desiderio del possesso e vi aggiunge qualche cosa » (In III, dist. 27, q. II, art. 1 ad 1).

S. Francesco di Sales svolge la medesima dottrina: « Se immaginando qualche cosa d'impossibile, vi fosse un'infinita bontà... colla quale non potessimo avere alcuna *unione* o *comunicazione*, la stimeremmo certamente più di noi stessi... ma, per parlare con proprietà, non l'ameremmo, perchè l'amore esige l'unione; e molto meno potremmo avere verso di essa la carità, poichè la carità è amicizia e *l'amicizia non può essere che reciproca*, avendo per *fondamento* la comunicazione, e per *fine* l'unione. Io dico ciò per certe menti vane e chimeriche, le quali, sopra vaghe immaginazioni, svolgono molto spesso discorsi malinconici, che le affliggono immensamente » (*Trattato dell'amor di Dio*, l. X, c. x).

Commentando questo tratto, il P. Massoulié si domanda quali siano queste « menti vane » di cui parla il Santo. « È difficile, risponde egli, penetrare il suo concetto, tuttavia è verosimile che egli intenda parlare di quelle persone devote, che essendosi formata una falsa idea del divino amore, e credendo di amare Dio con amore disinteressato, sdegnano di compiere gli atti familiari di religione, e ricusano anche le consolazioni che Dio loro presenta, per paura, esse dicono, di cercare se stesse. Da ciò proviene che, *non volendo nulla*, e non ricevendo nulla per sostenersi e fortificarsi nel cammino della virtù, esse soffrono un'aridità atroce, che degenera presto in dolore e malinconia; per questo motivo s'immaginano di essere in un abbandono mistico, e che Dio voglia crocifiggerle, mentre sono loro stesse *che s'inchiodano ostinatamente ad una falsa croce*» (*Trattato dell'amor di Dio*, del P. Massoulié, parte I, c. III.)

§ 3. — Esagerazioni degli autori ortodossi sull'abbandono.

25. — Le espressioni *abbandono* alla volontà divina, *lasciar fare a Dio*, hanno un senso molto ortodosso, ma spesso sono state anche male interpretate, come abbiamo verificato precedentemente. **L'esagerazione** consiste nel credere che *l'abbandono debba escludere il desiderio* (**15**) e lo sforzo personale, e che *lasciar fare a Dio* significhi lasciare far *tutto* a Dio, non occuparsi più di nulla, e non già: accettare i mali che non possiamo impedire.

Le persone devote cascano spesso in queste esagerazioni, sia perchè l'inclinazione alla rinunzia volontaria ad ogni cosa risponde al loro immenso bisogno di generosità, sia perchè si presenta loro questo genere di virtù come il mezzo rapido di arrivare alla perfezione, sia infine perchè, scoraggite alla vista della loro miseria persistente, vedono nell'eccessivo abbandono l'unico mezzo di sopportarsi, l'oppio adatto a calmare i desideri che danno loro la febbre.

26. — Coloro che biasimano queste devozioni male interpretate, possono essere incolpati di non stimare la conformità alla volontà divina, ma questo è un **malinteso** (1). Nessuno, che io sappia, ha mai combattuto una virtù tanto necessaria, ma soltanto le sue esagerazioni che provengono dai quietisti, e di cui il nostro secolo non si è ancora liberato.

È utile far luce sopra questo punto e dimostrare che autori anche ortodossi sono stati spesso causa d'una cattiva interpretazione, e lo sono stati in due modi: col loro silenzio e con frasi inesatte.

27. — Prima di tutto col loro **silenzio**. Non bisognava lasciare ai lettori, generalmente poco istruiti, la cura d'indovinare i correttivi. Per interpretare le parole *abbandono*, *lasciar fare*, le anime semplici si fanno pigramente guidare dal significato adottato nell'uso corrente e per le cose di ordine naturale.

Ebbene queste parole significano allora: non *far nulla*, non aver alcuna iniziativa, alcuna resistenza, nemmeno permessa. Per esempio: dicendo di *abbandonarsi* al dolore, alle proprie passioni, od alle probabilità del caso, s'intende essere inerti, in balia degli avvenimenti senza influire sopra di essi. Parimente, quando un uomo è vittima di un' ingiustizia, o deve subire un' operazione dolorosa gli si dice: *lasciate fare*, cioè non vi muovete. In tutti questi casi si parla d'inazione. Ora, se parole simili svegliano tali idee nell'ordine naturale, è impossibile che non sia lo stesso quando si applicano alla vita spirituale, eccetto che i lettori non siano messi in guardia contro questa interpretazione.

Io dirò altrettanto della parola *amor proprio*. Molte persone, fidandosi dell'etimologia, credono che quest'espressione si applichi a qualunque amore di se stesso, che si trova così condannato in blocco. Il medesimo motivo fa loro credere che per *volontà propria* dobbiamo intendere qualsiasi volontà alquanto conforme ai nostri gusti; ed è ciò che a torto si spingono a biasimare.

Buonissimi autori non pensano a prevenire questi malintesi. Essi possono dire: « Io non ho enunciato errore alcuno ». Sia pure;

(1) Lo stesso Bossuet si dovea premunire contro di esso: « L'atto di abbandono, scriveva egli, è eccellente, ma ho le mie ragioni per domandarvi la maniera con cui lo fate, non per alcun dubbio sopra di voi, ma rispetto ad altre persone *che lo fanno malissimo* e nel modo che induce a tentar Dio » (*Lettera* del 12 agosto 1694 a M.me d'Albert).

ma non hanno messo ostacolo ad errori che dovevano venir fuori da se stessi. La lunghezza dei loro trattati, la ripetizione continua dei medesimi rigorosi consigli, contribuiscono anzi ad insinuare la cattiva interpretazione. Quando per trecento pagine (e talvolta il doppio), si sente incessantemente ridire: « Abbandonatevi! Temete la vostra propria attività! ». Si finisce per non osar più operare. È stata respirata un'atmosfera impregnata di cloroformio; l'autore non lo voleva, ma l'effetto si è prodotto.

Parimente, si esagera il concetto, senza volerlo, adoperando certi paragoni senza correttivo. Così, vi si dice che l'anima dev'essere come uno strumento musicale passivo nelle mani dell'artista il quale ne trae senza il suo consenso tutte le arie che gli piace; ovvero come i fiori di un giardino che un giardiniere trasporta qua e là a suo talento. Questi paragoni sono accettabili, purchè si faccia sentire che non devonsi prendere alla lettera. Non bisogna, accumulandoli, lasciare il lettore sotto l'impressione falsa e rigorista, che Dio vuol trattarci come noi trattiamo gli oggetti inanimati.

Prendiamo per esempio due libriccini moderni. L'uno è *Le Vœu d'abandon*, di un Padre francescano, edito dall'*Opera di S. Paolo* (Parigi, 6, via Cassette, 1889). La *Rivista Francescana*, del giugno 1893, pubblicò rispetto a questo libro una lettera indirizzata dal Padre Generale dei francescani al Padre Tommaso, Ministro Provinciale. Egli ordina « d'impedirne la diffusione (1) e d'interdire la pratica dei consigli che vi sono contenuti ». E tuttavia riconosce che due teologi dell'ordine, ed un altro domenicano, che hanno esaminato quest'opuscolo « hanno giudicato che esso non conteneva errore alcuno ». Non ostante costoro l'hanno trovato « pericoloso ». Se quest'opera non formula idee inesatte, almeno le risveglia.

L'altro piccolo libro è *La Retraite de dix jours sur l'abandon et l'Un nécessaire*, scritto dalla Madre Maria della Concezione, Carmelitana di Aix (Parigi, Mignard, 2ª edizione, 1897). Vi si trovano quarantatrè meditazioni e venti lettere, sempre sopra la medesima idea!! Salvo qualche frase eccessiva, non vi sono errori, ma una parola non viene mai a rialzare l'anima schiacciata sotto il peso de' suoi doveri, e

(1) Il libro continua tuttavia ad esser venduto. Mi è stato detto che la signora che ha pagato la stampa e si considera come proprietaria dell'edizione non ha voluto sottomettersi.

ad approvare qualche sua aspirazione. Quest'opuscolo, che sarebbe eccellente se vi fosse qua e là qualche correttivo, è assolutamente deprimente, poichè vi si arriva ad attribuire ogni desiderio « all'amor proprio » rivale di Dio. In compenso, sono felice di aggiungere che ammiro moltissimo un'altra opera della medesima autrice: *La Maestra delle novizie*. La rinunzia è considerata sotto un punto di vista perfetto, e le analisi d'anime sono di una notevole penetrazione.

Riepilogando, vi sono alcune cose che il nostro spirito non sa bene come possano conciliarsi, come, per esempio, *l'abbandono e l'iniziativa*, la predestinazione e la libertà umana, ed anche le due qualità richieste dal Vangelo: la prudenza del serpente e la semplicità della colomba. Se si loda con insistenza una di queste cose senza pensare di fare allusione all'altra, il lettore sarà indotto a scambiare per *esclusione*, ciò che era semplice *dimenticanza* (1).

28. — E così gli autori spingono qualche volta nell'errore con il loro silenzio, ma ho detto inoltre che essi hanno anche **frasi veramente esagerate.** Il P. Ramière che ha pubblicato il manoscritto del P. de Caussade (ritoccato da lui dopo esserlo stato nel secolo XVIII), lo confessa, per questo libro, nella prefazione della grande edizione: « Degli uomini *istruiti*, consultati *varie volte* », avevano trovato certi tratti « che sembravano loro *inesatti* e *pericolosi per la generalità dei lettori* » (pag. 8). Egli ha fatto, aggiunge, qualche correzione, ma « ha lasciato intatti *molti* passi » che erano appunto « tacciati, *non senza qualche motivo*, d'inesattezza », ma spera che il lettore troverà lui stesso i correttivi (pag. 13).

Sono persuaso che così avvenga per i teologi i quali, senza pensarvi, correggono e compiono mentalmente certe frasi. Perciò si sono visti più di una volta lodare alcuni libri che sono stati poi condannati, poichè essi li avevano letti attraverso le loro benevoli correzioni; ma non è possibile che tutti facciano altrettanto (2).

(1) S. Ignazio mette in guardia contro tali dimenticanze nella sua regola 14 sull'ortodossia, rispetto alla predestinazione.

(2) Alcune lettere di direzione contenute in quest'opera, dimostrano che le destinatarie cadevano in una specie di disperazione. È facile capire che si ripeteva loro a sazietà che bisognava combattere la natura, senza insegnar prima a distinguere la buona dalla cattiva, e che bisogna togliere « ogni appoggio naturale ». Queste persone provavano allora a soffocare tutte le proprie aspirazioni naturali, anche quelle volute da Dio e che possono essere soprannaturalizzate. Come non perdere la testa in questo lavoro terribile, d'impossibile riuscita?

Confesso che quando si tratta della maggior parte dei laici, queste esagerazioni non hanno grandi inconvenienti, perchè (perdonatemi l'espressione familiare) essi non prendono che il tanto per cento di tutto quello che si dice loro sull' abnegazione. Ma ho verificato che molte persone devote e religiose operano altrimenti; esse vogliono santificarsi a qualunque prezzo e prendono alla lettera le regole date loro come necessarie.

29. — In questo genere di libri vi è spesso un'altra specie d'esagerazione della quale non ho ancora parlato e che consiste nel fare **promesse troppo belle.** Vi si annunzia che l'abbandono è il metodo più semplice, più rapido e più potente (1); insomma sembra che vi si garantisca la santità in tre lezioni. Questa via sarebbe infatti di grande semplicità se dispensasse dallo studiare in particolare e lungamente le altre virtù, e poi di esercitarvisi tutta la vita; vi sarebbe economia d'intelligenza e di volontà! Ma essa è soprattutto un artifizio per riunire queste virtù in teoria ed in pratica, è un punto di vista per considerarle: si traccia nella propria condotta una gran linea centrale, che potrebbe essere in pari modo quella dell'amore divino, o quella dell'umiltà, ed alla quale si ricollegano cento altre pratiche, simile all'agrimensore che ricollega ad un asse arbitrario tutti i punti di un vasto terreno. Ma in tutto ciò non vi è che un modesto progresso di semplicità e di rapidità; la cosa principale è l'ordine.

Con più forte ragione, bisogna premunire il lettore contro l'illusione che l'asse centrale debba surrogare tutto il resto; in una parola, che vi siano, nella pratica della vita spirituale, massime strettamente universali, che dispensano da ogni altra cosa. Talvolta, al contrario, sembra che dicendo: *Fiat*, ci saranno evitate le mille difficoltà quotidiane che impediscono la nostra santificazione (2). Sarebbe

(1) Bisogna osservare che molti quietisti erano talmente preoccupati di questa tesi che ne indicavano anche il titolo nei loro libri. La Guyon intitola la sua prima opera: « Metodo *breve* e *facilissimo* per fare orazione »; Malaval: « Pratica *facile* per elevar l'anima alla contemplazione ». Benedetto da Canfeld: « Regola di perfezione che *riduce* la vita spirituale *ad un sol punto*, la volontà di Dio ». In sè, non è mal fatto cercare di semplicizzare, ma almeno bisogna riuscire non soltanto in apparenza!

(2) Una delle prime opere del P. Piny, O. P., porta questo titolo caratteristico: *Stato del puro amore, o condotta per arrivare presto alla perfezione con* IL SOLO *fiat, detto e ripetuto* IN OGNI OCCASIONE. Parigi, 1682. Nel suo trattato che ha per titolo: *Il Più perfetto*, egli intitola così il capitolo V: *Che la via d'abbanbono alla divina volontà è di tutte le vie interiori la più sicura e la meno soggetta all'illusione.* La storia del quietismo ha dimostrato, pochi anni dopo, quello che bisognava pensare di questa promessa.

infatti così se Dio ci dettasse apertamente, e ad ogni momento quello che egli richiede da noi; basterebbe allora rispondere come Maria: *Fiat mihi secundum verbum tuum*. Ma nelle decisioni da prendersi, non è questo il caso normale; bisogna fare a meno delle rivelazioni dirette, pesare il prò e il contro. Il *fiat*, il *lasciar fare a Dio* non bastano più (1). Contentandosene, si rovescia il piano divino, e si manca di conformità alla volontà di Dio. Bisogna conservarlo solamente come disposizione generale rispetto a certi avvenimenti.

Riepilogando, è falso che la dottrina dell'abbandono compensi tutto e basti a tutto.

Ciò che è stato scritto precedentemente dimostra che concentrando troppo esclusivamente i propri pensieri sopra una sola virtù, siamo molto esposti a forzare la nota tanto in teoria, quanto in pratica. Per preservare questa virtù da qualunque eccesso, per equilibrarla, bisogna fare appello ad altri principii, e combinar tutto con prudenza. I quietisti preoccupati esclusivamente della sottomissione all'azione divina finirono nell'inerzia. Parimente, la Madre Angelica Arnauld invaghitasi improvvisamente della regolarità e della mortificazione, non seppe capire che bisognava penetrarsi al tempo stesso di dolcezza e di bontà, come glielo raccomandava caldamente S. Francesco di Sales. La sua pietà degenerò a poco per volta in una durezza atroce per se medesima, e soprattutto per gli altri (2).

29bis. — I razionalisti hanno accusato i grandi estatici e specialmente S. Giovanni della Croce di arrivare ad una passività tale che merita il nome di automatismo. Pretendono che Dio faccia o sembri fare tutto in essi, e che essi non facciano più nulla, dimodochè arrivano al medesimo punto che i quietisti raggiungono con il loro sistema della « mozione divina ».

Non vi è nulla di più falso. Il matrimonio spirituale è quello che si presterebbe maggiormente a tale interpretazione eccessiva, eppure, leggendo S. Teresa, si vede che in questo stato supremo non vi è più automatismo, di quel che sia tra due sposi che, per amore, si

(1) Il P. Surin: « Ebbene! non è dunque buona cosa lasciar fare a Dio? Sì certamente, quand'egli vuol fare, e quando spetta a lui di fare. Ma quando bisogna che l'anima agisca, se cessa indiscretamente, opera allora il diavolo » (*Catech. Spir.*, p. V, c. III).

(2) Questo processo psicologico è finamente analizzato nella sua *Vita* pubblicata da Monlaur (Plon, 1901).

consultano continuamente e si fanno una gioia di mettersi d'accordo. La Santa conserva il pieno esercizio della sua intelligenza, e non opera che esaminando i motivi; ella lavora con Dio invece d' incaricare Dio di operare solo. È assolutamente l'opposto dello stato e delle dottrine della Guyon, e perciò il loro linguaggio è affatto differente.

Sopra questo punto sono state interpretate male alcune pagine di S. Giovanni della Croce. Prendendo alla lettera ciò che egli dice nel libro III della *Salita al Carmelo*, sembra che al culmine degli stati mistici, si perda interamente l'uso della memoria e dell'immaginazione, e che Dio s'incarichi di supplire a quest'enorme perdita, tutte le volte che ne abbiamo bisogno, cioè ad ogn'istante. Ma allora ne verrebbe di conseguenza che quando il Santo, arrivato a questo grado, ne faceva a lungo la descrizione in due trattati, tutte le parole della sua lingua nativa sarebbero state dimenticate, e restituite da Dio una per una. Nè lui, nè i suoi commentatori hanno creduto a questo meccanismo trascendentale. Nemmeno la sua immaginazione era morta, poichè i suoi ultimi libri contengono una profusione affatto meridionale d'immagini. Egli adopera come simboli i pastori, le foreste ed i boschetti, le caverne, le fontane, il melagrano, le tortorelle, i cervi, le ventole di cedro, il vino, i profumi, ecc... La sua compilazione non apparisce punto come dettatura; egli non attribuisce questa letteratura fiorettata allo Spirito Santo, come non gli attribuisce le sue liberissime interpretazioni della Sacra Scrittura. Dunque, secondo lui, la perdita della memoria e dell'immaginazione si riferisca, non alle azioni abituali, ma al tempo dell'alta contemplazione ed a momenti speciali. Ciò non è davvero l'automatismo, la passività universale della Guyon!

CITAZIONI

§ 1. — Testi dei quietisti sopra il loro principio fondamentale: ricerca del minimum di attività.

30. — Proposizioni di Molinos:

« Bisogna che l'uomo annienti le proprie potenze, perchè in ciò consiste la via interiore (1) » (prop. 1). « Volere essere attivo è offendere Dio, il quale vuole essere il *solo agente*. Per questo motivo bisogna abbandonarsi *totalmente* a lui, e rimaner poi *come un corpo senz'anima* » (prop. 2). « ...Dio vuole operare in noi, *senza di noi* » (prop. 3).

31. — Guyon:

1° « Quest'anima non si affatichi a cercare od a *far nulla*. Rimanga com'è, e ciò [le] basta. Ma che cosa fa essa? *Nulla, nulla e sempre nulla*... Ma qual differenza [vi è] tra quest'anima ed una persona che si trova interamente nella via ordinaria? La differenza è che Dio la fa operare *senza che ella lo sappia*, mentre avanti era la natura che operava » (*Les Torrents*, parte I, c. IX, n. 9).

2° « L'attività » è « opposta all'unione... perchè essendo Dio in un riposo infinito, è necessario che l'anima che vuole unirsi a lui partecipi al suo riposo; senza di ciò non può esservi unione a motivo della dissomiglianza » (*Moyen court*, c. XXIV, n. 3). — Possiamo ritorcere l'argomento dicendo: « Dio è l'attività infinita, dunque è necessario partecipare alla sua attività. Senza di ciò non può esservi unione a motivo della dissomiglianza ».

3° « Gesù Cristo nel Ss. Sacramento dell'altare è il modello dello stato mistico. Appena egli viene, chiamato dalla parola del sacerdote, bisogna che la *sostanza* del pane gli *ceda il posto*, e che ne restino solo i semplici accidenti. Parimente bisogna che noi *cediamo il nostro essere* a quello di Gesù Cristo... Ora, ciò non sarà possibile che mediante l'*annientamento* » (*ibid.*, c. XX, n. 3).

4° « L'anima si lasci *distruggere* ed *annientare* per rendere omaggio alla sovranità di Dio... La *distruzione* dell'essere nostro confessa il sovrano essere di Dio... L'*annientamento* è la vera preghiera che rende a Dio onore e gloria » (*ibid.*).

5° « Bisogna secondare i disegni di Dio che sono di *spogliare* l'anima delle proprie operazioni, per *sostituire* le sue al loro posto. Lasciatelo dunque fare! » (*ibid.*, c. XVII, n. 1). Bossuet aggiunge: « Il *lasciate fare*, in questo linguaggio, equivale a non far nulla, non desiderar nulla, non chieder nulla per conto proprio, ed *aspettare che Dio faccia tutto* » (*États d'or.*, lib. III, n. 4).

6° « L'abbandono è la privazione volontaria di *ogni cura* verso noi stessi, per seguire interamente la direzione di Dio... La pratica [dell'abbandono] deve consistere nel perdere continuamente ogni volontà propria nella volontà di Dio, nel rinunziare a *tutte* le inclinazioni particolari, quantunque possano apparire buone, *appena si sentono nascere* » (*Moyen court*, c. VI, n. 3, 4). Bossuet aggiunge: così « bisogna rinunziare [agli atti] fin da quando si sentono nascere. Ciò trascina seco niente meno che l'intera estinzione di ogni atto di pietà, il cui minimo principio, la minima scintilla ed il pensiero solamente, potessero sorgere in noi. Se dobbiamo rinunziarvi quando appariscono, con più forte ragione dobbiamo impedire a noi stessi di produrne » (*États d'or.*, l. III, n. 10).

7° L'ideale è giungere ad operare automaticamente: « Chi potrebbe dire fin dove dobbiamo spingere questo abbandono, secondo la grazia accordataci, fino a divenire fanciullo o santamente insensato per ogni cosa; fino ad *operare senza conoscenza*, senza resistenza, senza ripugnanza,... e senza limiti, *come farebbe una persona che non esiste più*, e che non può più stare in pena per se stessa, non essendo in questo mondo. Non arrivare a ciò, significa non fidarsi interamente di Dio, ma piuttosto *un voler partecipare con esso la sua sovranità*, riservandosi il dominio della propria condotta in qualche cosa » (*Regole degli associati all'infanzia di Gesù*, § 9, n. 5). La Guyon svolge poi l'idea assurda che coloro che hanno questa specie di cieco abbandono non possono ingannarsi, perchè sono guidati da Dio. Ma è assolutamente falso che Dio li guidi.

8° La Guyon fa tuttavia una piccola concessione ai principianti, permettendo loro un certo numero di atti: « Non si dice, come qualcuno l'ha creduto, che non sia necessario *passare* per l'azione, poichè anzi questa è la porta; ma solamente *che non bisogna rimanervi sempre* » (*Moyen court*, c. XXIV, n. 9). Del resto la sua concessione non si estende molto (*ibid.*, n. 8, e c. XXII), perchè interdiceva fin dal principio molti atti eccellenti, pretendendo che la grazia non vi entrasse menomamente.

§ 2. — Applicazione: soppressione dei pensieri.

32. — Il P. Falconi. Sopra l'orazione mentale:

« Non pensate volontariamente a *cosa alcuna*, *anche se buona* e sublime: e non datevi cura che di rimanere nella pura fede di Dio in generale, e nella rassegnazione vostra alla sua santa volontà » (*Lettera ad una figlia spirituale*, n. 2). « Con ciò, voi praticate quasi tutte le virtù... Non ho parole per esprimervi i grandi beni contenuti in quest'umile, pura e vera maniera di pregare in silenzio ed in abbandono » (n. 3). « Facendo quello che vi ho consigliato, astenetevi dal considerare allora che Dio è presente nell'anima vostra e nel vostro cuore, perchè, sebbene sia questa

(1) Secondo lui, questa *via* « unica » deve surrogare le tre vie purgativa, illuminativa, unitiva che egli dichiara essere una delle concezioni « più assurde » (prop. 26).

una buona cosa, non sarebbe certo crederlo abbastanza semplicemente... Non vi preoccupate addirittura di sapere... se la vostra orazione va bene o male; non vi divertite affatto... a pensare se mettete in pratica o no le *virtù* che vi ho indicate, od altre cose consimili, poichè occupereste il vostro spirito in queste *deboli considerazioni* e rompereste il filo dell'orazione perfetta » (n. 6). « Fin da quando Gregorio Lopez ebbe raggiunto quest'*atto spirituale* di fede, *non si permise più nè sospiri, nè orazioni giaculatorie*, nè qualsiasi cosa sensibile. Vorrei vedervi arrivar presto a questo punto, figlia mia! » (n. 11).

33. — Malaval:

« Non bisogna *pensare a nulla*, nè desiderar nulla, *per tutto il tempo che ci sarà possibile* » (parte I, pag. 8). La tavola rasa, ecco il vero riepilogo del suo sistema.

34. — Il d'Estival:

« Bisogna rimanere nel semplice sguardo, per quanto ci sarà possibile, *senza pensare a nulla, senza desiderar nulla*, poichè avendo Dio noi abbiamo tutto » (*Conferenze mistiche*, pag. 41). — In tal modo abbiamo Dio come lo hanno gli esseri inanimati, ma non le creature ragionevoli.

35. — Molinos:

1° « Nel dubbio, se siamo nella buona o nella cattiva strada, *non bisogna riflettere* » (prop. 11). « Durante l'orazione, *bisogna* stare in una fede oscura e generale... ma senza produrre atti, *perchè a Dio non piacciono* » (prop. 21). « Questa conoscenza mediante la fede non è un atto *prodotto dalla creatura*, ma una conoscenza *data* da Dio alla creatura, *la quale non sa di averla*, e in seguito non sa di averla avu a. Avviene lo stesso dell'amore » (prop. 22).

2° « Vi sono tre specie di silenzio. Il primo è quello delle parole; il secondo quello dei desideri; e il terzo quello dei pensieri. Il primo è perfetto, il secondo lo è più ancora; ed il terzo lo è in sommo grado... Nel non parlare affatto, *nel non desiderar nulla*, *nel non pensare a qualsiasi cosa* si riconosce il vero silenzio mistico » (*Guida spirituale*, l. I, c. XVII, n. 128, 129). — Perciò potrebbesi prendere per massima: non pensare! Ma bisognerebbe sopprimere l'esercizio delle nostre facoltà e non solamente l'abuso che possiamo farne!

3° « La vita, il riposo, la gioia dell'anima consistono nel non *considerar nulla*, non desiderar nulla, non voler nulla, *non fare sforzo alcuno* » (*ibid.*, c. XX, n. 202).

« Volendo fare qualche cosa interrompiamo le grazie celesti » (*ibid.*).

4° « L'annientamento, per esser perfetto, deve estendersi sopra l'intelligenza, le azioni, le inclinazioni, i desideri, i *pensieri*, sopra tutta la sostanza della vita » (*ibid.*, l. II, c. XIX, n. 193). « Questo è troppo, osserva Bossuet, e non sappiamo più che cosa egli voglia lasciare ad un cristiano! » (*États d'oraison*, l. III, n. 2).

5° « Una riflessione dell'anima sopra le proprie azioni, le impedisce di ricevere la vera luce, e di fare un passo verso la perfezione » (*Guida*, lib. I, c. V, n. 45).

36. — I quietisti italiani (secondo la *Circolare* del S. Uffizio, nel 1687): « La contemplazione, od orazione di quiete, consiste nel mettersi alla presenza di Dio con un atto di fede oscura, pura ed amorosa; poi nel *rimanere oziosi*, senz'andar più oltre, senza fermarsi ad alcun ragionamento, ad alcun'immagine, *ad alcun pensiero*. È contrario al rispetto dovuto a Dio ripetere il primo atto, e di più, questo atto ha un merito, ed un valore così grande che contiene eminentemente e nel grado più perfetto gli atti *di tutte le virtù*. Quest'atto dura *tutto il tempo della vita*, purchè non sia revocato da un atto contrario » (prop. 1) (documento citato da Bossuet nel tomo XVIII dell'edizione Lachat, pag. 677).

37. — Guyon:

1° « Questa vita divina diviene naturale all'anima. Come l'anima *non si sente più*, non si vede più, non si conosce più, così ella non vede nulla di Dio, *non ne intende nulla*, non ne distingue nulla. Non vi è *più amore*, non più luce, *non più cognizioni* » (*Les Torrents*, parte I, c. IX, n. 6).

2° Quando l'anima è arrivata all'unione suprema, « *ogni riflessione* è bandita, e l'anima soffrirebbe, quand'anche volesse farne. Ma siccome, sforzandosi, potrebbe forse riuscirvi, bisogna evitarle più di ogni altra cosa » (*ibid.*, parte II, c. IV, n. 3).

3° « Voler sinceramente [non] esser nulla *agli occhi di Dio*, vivere in un intero abbandono, *nella disperazione stessa*, darsi a lui, quando siamo più che mai scoraggiti, *a lui affidarsi*, e non badare a sè, *quando siamo sull'orlo dell'abisso*, ecco quello che è rarissimo e forma l'abbandono perfetto » (*ibid.*, c. I, n. 10).

4° « Se si dice loro [alle anime pienamente abbandonate] di confessarsi, esse lo fanno perchè sono molto sottomesse; ma dicono colla bocca quello che si fa loro dire, come ad un bambino cui si dicesse: Bisogna che tu ti confessi di questo. Egli lo fa *senza capire* quello che dice, *senza sapere se la cosa è o non è* » (*ibid.*, c. II, n. 3). « Le anime di cui parlo non possono *quasi mai* confessarsi » (*ibid.*).

§ 3. — Applicazione ai desideri, alle domande ed agli esercizi esterni di pietà.

38. — Proposizione d'Eckart, condannata nel 1329 da Giovanni XXII: « Colui che nella preghiera chiede una cosa particolare e determinata, chiede il male, e chiede male » (prop. 7).

39. — Molinos. Vedi al c. XXIV, n. **55**, la sua proposizione 27, contro il desiderio della devozione sensibile; e sopra, n. **15**, la sua proposizione 14. « Come l'anima non deve fare a Dio *alcuna domanda*, così essa non deve neppure ringraziarlo di cosa alcuna, essendo l'uno e l'altro un atto della volontà propria » (prop. 15). — Egli pretende che non sia l'opera della grazia.

40. — Il *Pater* dell'abbandono (esagerato); imitazione ironica del modo di fare dei quietisti, composto da La Bruyère:

« *La penitente.* — Vi confesserò che facevo in me stessa un'orazione domenicale, *secondo il nostro sistema*, cioè accomodandola ai nostri principii ed alla nostra dottrina.

« *Il direttore.* — Dite pure, figlia mia! Il proposito è lodevole.

« *La penitente.* — Ascoltate come l'ho composta.

« *Il direttore.* — Ascolto.

« *La penitente.* — Dio che non siete in cielo più di quel che siate in terra e nell'inferno, e che siete presente dappertutto; — io non voglio nè desidero che il vostro nome sia santificato. Voi sapete quello che ci conviene, e se volete che lo sia, lo sarà senza che io lo voglia o lo desideri. Che venga o non venga il vostro regno mi è affatto indifferente. — Non vi chiedo neppure che la vostra volontà sia fatta sulla terra come in cielo, poichè lo sarà mio malgrado; spetta a me di rassegnarmivi. Dateci a tutti il nostro pane quotidiano, il quale è la vostra grazia, o non ce lo date; io non desidero [nè] di averlo, nè di esserne priva. — Parimente se voi perdonate le mie colpe, come io perdono coloro che mi hanno offeso, tanto meglio! Se invece mi punite colla dannazione, tanto meglio ancora, perchè questo è il vostro beneplacito. — Finalmente, mio Dio, io mi sono abbandonata tanto compiutamente alla vostra volontà che non vi prego di liberarmi dalle tentazioni e dal peccato!

« *Il direttore.* — Non c'è proprio male, Signora! *Il Pater noster così riformato* edificherebbe senza dubbio tutte le anime *del perfetto abbandono*, ed ho voglia d'inviarlo alle nostre nuove chiese » (*Dialoghi*, dial. 5).

In pratica, i quietisti avevano un modo più sbrigativo di trattare il *Pater*. Pareva loro che esso contenesse troppe domande, se ne scandalizzavano e si compiacevano di ridurlo a questa sola frase: Che sia fatta la vostra volontà! Lodavano a gara un solitario messicano della fine del secolo XVI, Gregorio Lopez, il quale si atteneva sempre a questa semplificazione. Non si sa davvero perchè non si contentassero della parola *amen*, che avrebbe espresso la medesima idea ancor più brevemente! — Con tal considerazione, tutte le preghiere della Chiesa dovrebbero esser surrogate da quest'unica parola.

Bossuet dice a questo proposito: « Voler sopprimere le domande sotto pretesto che esse sembrano contenute in una sola, è lo stesso che dire che non importa affatto si sviluppino in un albero i rami, le foglie, i frutti, sotto pretesto che la radice od il seme stesso li conterranno in germe. In questo sviluppo, invece, consiste non solamente la bellezza e la perfezione, ma anche l'essere dell'albero » (*États d'or.*, l. III, n. 21).

41. — Il P. Massoulié, O. P., confutando la cattiva indifferenza:

« I Padri e i Maestri della vita spirituale... insegnano che un'anima che voglia lavorare sinceramente per la propria santificazione, deve entrare in un'intera indifferenza per tutte le cose *estranee a Dio*, non considerare che la sua gloria e la sua sola volontà... Ma questa indifferenza dev'essere per le cose indifferenti di natura loro, *che non conducono l'anima a Dio, e che non sono lo stesso Dio*. Dio solo basta ad un'anima, tutto il resto deve essere indifferente.

« Ma questi nuovi spiritualisti [i quietisti] vogliono che tale indifferenza *sia generale ed anche per le cose stesse che si riferiscono alla salute eterna*. Indifferenza per le consolazioni e per l'*aridità;* indifferenza per l'*acquisto delle virtù*, o per la loro perdita, e, cosa strana, indifferenza per la privazione di Dio; cioè indifferenza per la propria salvezza eterna, o eterna dannazione, perchè, dicono essi, bisogna considerare in tutto soltanto la gloria di Dio, e l'adempimento della sua volontà che trovasi egualmente nella salvezza e nella perdita delle anime. Chi poteva mai credere che saremmo arrivati a questo eccesso di accecamento? » (*Traité de la véritable oraison*, parte I, c. XVIII).

Ora, « è un errore asserire che, dovendo cercare unicamente la gloria di Dio, è d'uopo rendersi indifferenti per la beatitudine, la quale consiste nella vista di Dio e di tutte le sue perfezioni. Ecco come siamo obbligati a ragionare. Noi dobbiamo cercare unicamente la gloria di Dio; ora, questa gloria *non può trovarsi che nella conoscenza delle sue perfezioni, e nelle lodi che accompagnano questa conoscenza*. Dunque il desiderio che dobbiamo concepire di dare a Dio tutta la gloria di cui siamo capaci, ci obbliga necessariamente *a desiderare di vederlo e di possederlo*, e vedendolo di amarlo, e amandolo di lodarlo » (*ibid.*, c. XIX).

42. — Bossuet. Sopra certe frasi equivoche che rappresentano il possesso di Dio ed il possesso de' suoi doni come due cose che si escludono a vicenda e tra le quali la perfezione obbliga di scegliere (1):

« Tali espropriazioni dei doni di Dio non sono altro che raffinatezze. So bene che gli spiritualisti degli ultimi secoli si sono serviti di questi termini, ma *se non sono intesi saggiamente*, si cade in gravi errori. E' verità costante che noi *non siamo uniti a Dio che mediante i suoi doni*. La santità, la giustizia, la grazia sono doni di Dio; *sono mezzi mercè i quali lo possediamo*, e pensare di separarsene, equivale a pensare di separarsi da Dio medesimo. Io dico lo stesso della fede, della speranza, e della carità, poichè non possiamo esser graditi a Dio che colle virtù, *le quali sono altrettanti doni di Dio*.

« Queste unioni *immediate* con Dio, tanto vantate da molti mistici, anche dai buoni, sono un'illusione *se s'interpretano male*. Il solo mezzo d'intenderle bene, e di espropriarsi dei doni di Dio, è di evitare, come scoglio della pietà, di attribuirli a se stesso; ma se si accettano come provenienti dal Padre dei lumi, siamo sufficientemente espropriati.

« Possiamo distaccarcene anche in un altro modo: non cercarli per il piacere che ci procurano, ma *per la virtù che essi hanno di unirci allo stesso*

(1) La Guyon ne traeva un argomento in favore delle sue « espropriazioni » esagerate: « Il godimento di Dio forma la nostra beatitudine. Io dico: di Dio stesso, e *non de' suoi doni*, i quali non potrebbero formare la beatitudine essenziale, perchè non bastano a contentare pienamente l'anima. Poichè ella è così nobile e così grande che tutti *i doni più insigni* di Dio non potrebbero renderla felice se Dio non si desse egli stesso a lei » (*Moyen court*, c. XXIV, n. 12). Ma la visione beatifica è un dono; per conseguenza, vi sono doni che « bastano a contentare pienamente l'anima ».

Dio, poichè egli non si unisce a noi che mediante i suoi doni. Vi è pure una celeste, vittoriosa e sostanziale dilettazione, nella quale consiste la grazia e la carità; distaccarsene equivarrebbe a distaccarsi dalla carità e dalla grazia, cioè da Dio medesimo. Crediate, figlia mia, che qualunque altra dottrina è illusione; bisogna ritornar sempre alle idee semplici che sono quelle della Scrittura » (*Lettera* 12 a M.me de Maisonfort. Edizione Lachat, t. XXVII, pag. 384).

Possiamo dire ancora: parlando in modo generale di questi doni, gli autori hanno voluto parlare di *certi* doni, la cui utilità sarebbe dubbia. Tutte queste frasi equivoche sono ormai da evitarsi.

43. — La Bruyère facendo parlare una signora quietista (sopra gli esercizi di pietà):

« Ah! fratello mio, se voi sapeste, se poteste sperimentare una volta quello che è un'anima fervente, elevata dalla *contemplazione acquisita* fino alla vista confusa e indistinta dell'essenza di Dio, se voi capiste il piacere di quest'anima nel *rinunziare alla propria azione*, nell'immergersi com'ella fa nell'oceano della volontà divina! Qual pace, qual riposo, qual notte risplendente per quest'anima di non veder più che un'assenza assoluta di *qualunque operazione*, di non soffrir più che l'azione di Dio! Quanto allora la distinzione dei giorni [colle feste dei santi] le parrebbe frivola e malintesa!... Quale insipidezza troverebbe nella recita dei Salmi, quale inutilità nelle prediche, e per coloro che le fanno, e per coloro che le ascoltano! E spesso anche quale freddezza, e quale indifferenza per una messa parrocchiale! Quale aridità per essa nel meditare sopra la giustizia di Dio o sopra le sue misericordie! Ah! fratello mio, Dio presente ovunque! » (Dialogo 4). — Si vede qui come i quietisti falsifichino la dottrina dei veri mistici, dichiarando obbligatorie per tutti coloro che mirano alla perfezione esclusioni che non possono essere ammesse che da certe anime, e nei momenti soltanto che esse non possono fare altrimenti. Non bisogna confondere colla vera questa falsa moneta.

§ 4. — Applicazione all'acquisto delle virtù ed alla resistenza alle tentazioni.

44. — Proposizione d'Eckart:

« L'uomo dabbene deve conformare così perfettamente la sua volontà a quella di Dio, da non volere che quello che Dio vuole, e dire: Poichè Dio ha voluto in qualche modo che io pecchi, *io non vorrei non avere alcun peccato* » (prop. 14). — Vi era in ciò una confusione grossolana tra le cose che Dio *permette*, sebbene detestandole, e quelle che egli vuole come un bene.

45. — Molinos:

« Colui che ha dato il suo libero arbitrio a Dio, non deve più curarsi di nulla, nè dell'inferno, nè del paradiso; non deve poi *avere desiderio alcuno della propria perfezione*, nè delle *virtù*, nè della propria santificazione e della propria salvezza, di cui egli deve perdere la speranza » (prop. 12). « Non è affatto conveniente che le anime che sono nella via interiore facciano atti, *anche virtuosi*, di loro scelta e per attività propria; nè che compiano atti di amore verso la Ss. Vergine, i santi e l'umanità di Gesù Cristo, perchè essendo questi oggetti sensibili, l'amore che abbiamo per essi è della medesima natura », cioè, parimente basso (prop. 35). « Allorquando Satana usa violenza per farci compiere atti che sono colpevoli in sè, bisogna *lasciar fare*, senza opporgli alcuna industria, nè alcuno sforzo... Soprattutto non occorre confessarsene... » (prop. 47).

46. — Guyon:

1° « Fin qui l'anima si è *lasciata* spogliare dei doni, delle grazie, dei favori, *della facilità al bene;* essa ha perduto tutte le buone cose, quali *le austerità, la cura dei poveri, la facilità ad aiutare il prossimo*, ma essa non ha perduto le virtù divine. Tuttavia *deve ora perderle*, quanto all'uso » (*Les Torrents*, parte I, c. VII, n. 25).

2° « Se [l'anima perfetta] volesse umiliarsi, *ne sarebbe rimproverata* come di un'infedeltà, *ed anche non potrebbe farlo*, perchè la stato d'annientamento per il quale essa è passata, l'ha messa *al di sopra di qualunque umiltà*, poichè per umiliarsi, bisogna essere qualche cosa ed il niente non può abbassarsi al disotto di quello che è: lo stato presente l'ha messa al disopra di ogni umiltà e di *tutte le virtù* » (*ibid.*, parte II, c. I, n. 4).

3° Parlando delle anime che praticano « il metodo breve » vale a dire l'inazione per sistema: « Di tutte le anime non ve n'è alcuna che pratichi la virtù più fortemente di queste, sebbene esse non pensino alle virtù in particolare » (*Moyen court*, capit. IX, 1). Così, meno si pensa e più si riesce!

4° Parlando delle anime arrivate all'abbandono perfetto: « In esse non esiste affatto malignità in *qualsiasi cosa*, perchè si trovano unite con Dio, il quale sebbene presente ai peccatori, *non contrae nulla della loro malizia* a causa della sua purità essenziale. Ciò è più vero di quello che possa dirsi » (*Les Torrents*, parte II, c. II, n. 1). In tal modo non si pecca concorrendo al peccato.

« [Colui] che non è più non può [più] peccare » (*ibid.*, n. 3).

5° « Il perfetto abbandono *il quale è la chiave di tutto l'interiore*, non eccettua nulla, non riserva nulla, nè morte, nè vita, *nè perfezione, nè salute, nè paradiso, nè inferno*... Che temete dunque, o cuore vile? Temete forse di perdervi? Ahimè! per quanto valete, *che importa?* » (*ibid.*, c. I, n. 9).

6° « Bisogna *lasciar cadere* [lasciar da parte] i vostri difetti, quando vi sono mostrati, *senza uscire dalla vostra immobilità* sostanziale, neppure per emendarvi. Quello che io dico è ardito, tuttavia è il vostro stato. Dio non vi mostra mai una cosa passata per indurre voi a porvi un rimedio; ma egli lo fa come un abile giardiniere, che indica al suo figliuoletto le erbe cattive, senza permettergli di strapparle, volendolo fare lui stesso » (*Lettera* a Fénelon, della collezione Masson, n. 49. Vedi anche le *lettere* 92, 109).

47. — Proposizione dei quietisti italiani, citati nella *Circolare* del Santo Uffizio, nel 1687:

« I contemplativi devono essere talmente spogli dell'affezione a qualunque cosa, che respingano lontano da essi, e *disprezzino anche i doni ed i favori di Dio*, e perdano perfino l'*amore delle virtù*, ecc. » (prop. 18). « Se nel tempo della contemplazione sopravvengono pensieri terrestri e carnali, non bisogna prendersi *alcuna cura* per scacciarli, nè ricorrere ad alcun buon pensiero, ma al contrario compiacersi di questo tormento » (prop. 15) (documento citato da Bossuet, t. XVIII dell'edizione Lachat, pag. 679).

§ 5. — Sull'aspettativa della mozione divina.

48. — Taulero dipingendo i quietisti del secolo XIV:

« Vi sono falsi contemplativi, e quello che li caratterizza è che il riposo interiore al quale si abbandonano è puramente naturale, e costituisce un vero ozio. Essi s'immaginano di essere esenti dal peccato, uniti immediatamente a Dio, affrancati da ogni legge divina ed umana, dispensati da tutte le opere buone. Il loro principio erroneo è che questo vuoto è talmente nobile e perfetto, che bisogna impedire a qualunque costo che nulla venga a turbarlo. Per conseguenza respingono tutto quello che potrebbe assoggettarli, e non vogliono dedicarsi ad alcun lavoro nè basso, nè alto. Come un utensile aspetta, senza far nulla, che il suo padrone l'adoperi, così *essi aspettano inerti l'operazione divina*. Poichè *credono che quest'operazione sarebbe impedita dalla loro*, rimangono immobili senza esercitare alcuna virtù. Volete conoscere i particolari della loro condotta? Eccoli in due parole: essi non vogliono ringraziare Dio, nè lodarlo, non vogliono inoltre provar nulla, conoscer nulla, amar nulla, chieder nulla, desiderar nulla. Tutto ciò, dicono, è nocivo e colpevole, perchè tutto quello che potrebbero chiedere s'illudono di averlo già. Essi pretendono di essere arrivati alla povertà spirituale, perchè credono di non avere volontà propria e di aver rinunziato ad ogni scelta personale » (2ª predica per la 1ª domenica di Quaresima). Questo passo è tolto quasi testualmente da Ruysbroeck, *Ornam. delle nozze*, l. II, c. LXXVI.

49. — I quietisti d'Italia (secondo la *Circolare* sopracitata):

« Ogni atto od affezione interiore, sebbene prodotti *con riflessione* in uno sguardo di fede, non possono esser graditi a Dio, perchè nascono dall'amor proprio, tutte le volte che non sono ispirati dallo Spirito Santo, *prima di qualunque applicazione od industria da parte nostra*. Per questo motivo nella contemplazione o nell'orazione d'affezione, *bisogna stare oziosi, aspettando* il soffio miracoloso dello Spirito Santo » (prop. 16).

50. — Molinos:

« Se in occasione della Comunione, sorgono nell'anima sentimenti d'umiltà, di domanda o di ringraziamento, bisognerà reprimerli tutte le volte che non vedremo che vengono da un *impulso speciale di Dio;* altrimenti sono impulsi della natura che non è ancora morta » (prop. 32).

51. — Guyon:

1° « S. Paolo vuole che ci *lasciamo muovere* dallo Spirito di Dio... L'anima deve *lasciarsi muovere* e portare dallo spirito vivificante che è in essa, seguendo il movimento della sua azione, *e non seguendone* alcun altro » (*Moyen court*, c. XXI, n. 1). « Un'immagine che *si smuovesse* impedirebbe al pittore di riprodurla sulla tela; in pari modo *tutti* i movimenti che facciamo col nostro spirito, impediscono quest'ammirabile pittore di lavorare, e fanno tirare false linee (1). Bisogna dunque stare in pace e non muoversi *che quando egli ci muove*... Lo spirito della *mozione divina*, è lo spirito della Chiesa. Ora lo spirito della Chiesa non dev'essere diverso nelle sue membra di quello che è in lei stessa; occorre perciò che le sue membra, per essere nello spirito della Chiesa, siano nello *spirito della mozione divina* » (*ibid.*, n. 5). « Le azioni fatte con principio divino sono azioni divine, invece le azioni fatte dalla creatura, *anche se appariscono buone*, sono azioni umane (2); o *tutt'al più virtuose*, quando sono fatte colla grazia... E' d'uopo dar luogo alla vita di Gesù Cristo di scorrere in noi, e ciò non si può fare che con... la perdita della nostra *propria azione* » (*ibid.*, n. 6. Vedi anche i numeri 7, 9, 10).

2° Quest'anima « non saprebbe *chiedergli nulla* [a Dio], nè *desiderar nulla*, se non gliene desse *lui stesso il movimento;* non che essa disprezzi o rifiuti... le consolazioni divine...; ma perchè questo genere di grazie non è più affatto di stagione, per un'anima *tanto annientata* quale è dessa, fissa nel centro del suo godere, e [che] avendo perduto ogni volontà nella volontà di Dio, *non può voler più nulla* » (Sopra il *Cantico*, c. VIII, v. 14).

3° Elogio dell'azione automatica: « Voi domanderete a quest'anima: Ma chi v'induce a fare la tale o la tal cosa? E' dunque Dio che ve l'ha detto, ve l'ha fatto conoscere, o [vi] ha fatto conoscere quello che voleva? — *Io non conosco nulla* [risponde essa], non ascolto nulla, non mi occupo di conoscer nulla... — Ma perchè fate questo piuttosto che quello? — *Non lo so*. Io mi lascio andare a ciò che mi trascina... Perciò non sono capace di ascoltar ragioni, *nè di rendere conto alcuno della mia condotta*... Opero tuttavia infallibilmente mentre non ho altro principio che il principio infallibile » (*Les Torrents*, parte II, c. II, n. 7).

52. — Bossuet:

1° « I nuovi mistici vi ripetono spesso che essi fanno alcune domande,... che hanno particolar devozione ai misteri di Gesù Cristo, come pure alla sua croce od alla sua infanzia; ma ciò non val nulla, perchè intendono di fare tali atti quando vi sono spinti da un'*ispirazione straordinaria e particolare a certi stati* ed ancora che, per farli, *aspettano sempre quest'ispirazione*... Invece di dire come per il solito: Se lo Spirito Santo opera in

(1) No: poichè se vi sono movimenti che impediscono l'azione divina, ve ne sono altri che la favoriscono.

(2) Questo passo è assai imbrogliato. Le azioni divine sono al tempo stesso umane, e le azioni « buone » e « virtuose » sono divine. Essa vorrebbe che si facessero azioni puramente divine e ciò è impossibile.

noi è d'uopo *lasciarlo fare*, bisogna dire al contrario: S'egli opera in noi, se ci eccita a santi gemiti, è d'uopo *operare con lui*, gemere *con lui*, *con lui* eccitar se stesso, e fare *devoti sforzi* per dar vita allo spirito di salvezza » (*États d'oraison*, l. III, n. 11 e 12).

2° Abbiamo torto di crederci « abbandonati interamente alla grazia quando siamo nella *pura aspettativa*, senza volere operare per conto nostro od *eccitarci* ad operare.

« Stare nell'aspettativa di una *disposizione straordinaria*, è tentare Dio... Con queste aspettative si pretende di avere la testimonianza che siamo designati da Dio per qualche cosa di straordinario, quasi appartenessimo ad un ordine particolare, ed i comandamenti dati a tutti i fedeli non ci bastassero. Cercare questa singolarità, e non voler far nulla se non abbiamo *impulsi particolari*, è mettere l'amor proprio in trono » (1ª *Lettera* a M.me di Maisonfort, domanda 17 e 42; edizione Lachat, t. XXVII, pp. 327, 346. Vedasi anche *États d'oraison*, l. III, n. 9, pag. 433).

3° « Una delle ragioni citate è che non bisogna *prevenir* Dio, poichè è lui che ci previene; ma solamente *seguirlo* e assecondarlo: altrimenti sarebbe operare da se stesso. Ma con questo si riducono le anime all'inazione, all'ozio, ad una letargia mortale! E' vero che Dio ci previene colla sua ispirazione, ma non sapendo noi quando questo divin soffio possa venire, *bisogna operare senza esitazione come da noi stessi*, quando il precetto o l'occasione ci determinano, con fede incrollabile che la grazia non ci mancherà... Dobbiamo *sempre provare*, *sempre sforzarci*, *sempre eccitare noi stessi...*; e credere con tutto ciò, che quando proviamo, quando ci sforziamo, la grazia ha prevenuto tutti i nostri sforzi » (*États d'oraison*, tr. I, l. X, n. 24).

4° « Ogni buon cristiano... è eccitato, e si eccita da sè; è spinto e si spinge da sè, è mosso e si muove da sè. Non è permesso, per operare, di aspettare che Dio operi in noi e ci spinga [ovvero che noi lo sentiamo]; ma è d'uopo operare, *eccitarci*, e muoverci, come se dovessimo operar soli, ma colla ferma convinzione che Dio comincia, finisce e continua in noi tutte le nostre buone opere » (1ª *Lettera* a M.me di Maisonfort, domanda 53; edizione Lachat, t. XXVII, pag. 346).

CAPITOLO XXVIII.

RARITÀ O FREQUENZA DEGLI STATI MISTICI.

§ 1. — **Vari casi da esaminarsi.**

1. — Viene spesso discusso il problema seguente: Gli stati mistici sono rari o frequenti? In generale le risposte sono vaghe o contradittorie, e ciò dipende dal non determinare per prima cosa quello che s'intende per *esser frequenti*. Ecco due **significati** che io esaminerò. Si vuol sapere: 1° se vi sono confessori ancor vivi che abbiano incontrato molte persone pervenute allo stato mistico; 2° se queste persone esistono nella maggior parte delle grandi città, delle congregazioni religiose o dei conventi numerosi.

2. — Parliamo prima di tutto dei **confessori.** Molti di essi attestano di avere incontrato, nel corso del loro ministero, alcune anime favorite da doni straordinari, ed è questo che vogliono dire assicurando che questi doni non sono rari.

Altri combattono tal conclusione: « Perchè, dicono essi, ho predicato molte volte in occasione di esercizi spirituali, ho confessato moltissimo nei conventi, e non ho mai scoperto nulla; dunque nulla eravi di straordinario ». Possiamo rispondere che forse i casi non sono mancati, ma che varie circostanze hanno impedito che fossero loro confidati. Frequentemente le anime favorite non trovano alcuna utilità a consultare un confessore provvisorio. Le une, già sicure della loro via, non vogliono rimetterla in questione; le altre soffrono per la mancanza di lumi, ma essendo state tartassate da tanti esami, non osano ricominciare, se non hanno la prova che saranno capite e ricevute con bontà.

Ma allora, che sistema tengono coloro che riescono a sciogliere le lingue? — Prima di tutto bisogna far la parte del caso, o meglio della guida segreta e misericordiosa della Provvidenza. Poi si può aver sentito parlare vantaggiosamente di questo direttore sotto il rispetto dell'orazione; avviene parimente che una prima persona soccorsa vi mette in relazione con altre; infine gli uomini che hanno studiato la

noi è d'uopo *lasciarlo fare*, bisogna dire al contrario: S'egli opera in noi, se ci eccita a santi gemiti, è d'uopo *operare con lui*, gemere *con lui*, *con lui* eccitar se stesso, e fare *devoti sforzi* per dar vita allo spirito di salvezza » (*États d'oraison*, l. III, n. 11 e 12).

2° Abbiamo torto di crederci « abbandonati interamente alla grazia quando siamo nella *pura aspettativa*, senza volere operare per conto nostro od *eccitarci* ad operare.

« Stare nell'aspettativa di una *disposizione straordinaria*, è tentare Dio... Con queste aspettative si pretende di avere la testimonianza che siamo designati da Dio per qualche cosa di straordinario, quasi appartenessimo ad un ordine particolare, ed i comandamenti dati a tutti i fedeli non ci bastassero. Cercare questa singolarità, e non voler far nulla se non abbiamo *impulsi particolari*, è mettere l'amor proprio in trono » (1ª *Lettera* a M.me di Maisonfort, domanda 17 e 42; edizione Lachat, t. XXVII, pp. 327, 346. Vedasi anche *États d'oraison*, l. III, n. 9, pag. 433).

3° « Una delle ragioni citate è che non bisogna *prevenir* Dio, poichè è lui che ci previene; ma solamente *seguirlo* e assecondarlo: altrimenti sarebbe operare da se stesso. Ma con questo si riducono le anime all'inazione, all'ozio, ad una letargia mortale! E' vero che Dio ci previene colla sua ispirazione, ma non sapendo noi quando questo divin soffio possa venire, *bisogna operare senza esitazione come da noi stessi*, quando il precetto o l'occasione ci determinano, con fede incrollabile che la grazia non ci mancherà... Dobbiamo *sempre provare*, *sempre sforzarci*, *sempre eccitare noi stessi...*; e credere con tutto ciò, che quando proviamo, quando ci sforziamo, la grazia ha prevenuto tutti i nostri sforzi » (*États d'oraison*, tr. I, l. X, n. 24).

4° « Ogni buon cristiano... è eccitato, e si eccita da sè; è spinto e si spinge da sè, è mosso e si muove da sè. Non è permesso, per operare, di aspettare che Dio operi in noi e ci spinga [ovvero che noi lo sentiamo]; ma è d'uopo operare, *eccitarci*, e muoverci, come se dovessimo operar soli, ma colla ferma convinzione che Dio comincia, finisce e continua in noi tutte le nostre buone opere » (1ª *Lettera* a M.me di Maisonfort, domanda 53; edizione Lachat, t. XXVII, pag. 346).

CAPITOLO XXVIII.

RARITÀ O FREQUENZA DEGLI STATI MISTICI.

§ 1. — Vari casi da esaminarsi.

1. — Viene spesso discusso il problema seguente: Gli stati mistici sono rari o frequenti? In generale le risposte sono vaghe o contradittorie, e ciò dipende dal non determinare per prima cosa quello che s'intende per *esser frequenti*. Ecco due **significati** che io esaminerò. Si vuol sapere: 1° se vi sono confessori ancor vivi che abbiano incontrato molte persone pervenute allo stato mistico; 2° se queste persone esistono nella maggior parte delle grandi città, delle congregazioni religiose o dei conventi numerosi.

2. — Parliamo prima di tutto dei **confessori.** Molti di essi attestano di avere incontrato, nel corso del loro ministero, alcune anime favorite da doni straordinari, ed è questo che vogliono dire assicurando che questi doni non sono rari.

Altri combattono tal conclusione: « Perchè, dicono essi, ho predicato molte volte in occasione di esercizi spirituali, ho confessato moltissimo nei conventi, e non ho mai scoperto nulla; dunque nulla eravi di straordinario ». Possiamo rispondere che forse i casi non sono mancati, ma che varie circostanze hanno impedito che fossero loro confidati. Frequentemente le anime favorite non trovano alcuna utilità a consultare un confessore provvisorio. Le une, già sicure della loro via, non vogliono rimetterla in questione; le altre soffrono per la mancanza di lumi, ma essendo state tartassate da tanti esami, non osano ricominciare, se non hanno la prova che saranno capite e ricevute con bontà.

Ma allora, che sistema tengono coloro che riescono a sciogliere le lingue? — Prima di tutto bisogna far la parte del caso, o meglio della guida segreta e misericordiosa della Provvidenza. Poi si può aver sentito parlare vantaggiosamente di questo direttore sotto il rispetto dell'orazione; avviene parimente che una prima persona soccorsa vi mette in relazione con altre; infine gli uomini che hanno studiato la

mistica indovinano talvolta le anime a leggerissimi indizi. Essi notano le frasi vaghe che si possono interpretare come indicanti almeno l'orazione di semplicità e chiedono più ampia spiegazione. Il penitente sembrandogli di essere inteso, e vedendo quanto interesse gli si dimostra, prende coraggio ed aggiunge particolari ai quali non pensava, o che anche avea fatto proposito di tacere. A poco per volta si stabilisce una comunicazione completa.

3. — Passiamo ora al *secondo lato della questione:* Le persone favorite s'incontrano in **tale o tal luogo?**

Prima di tutto, io credo che se ne trovino nella maggior parte delle grandi città tra coloro che si dedicano seriamente alla pietà e mirano alla perfezione, anche quando sono persone del mondo (1).

Questi stati sono più frequenti nelle comunità religiose e soprattutto nei conventi di clausura. È facile capire che una vita di raccoglimento è adatta a favorire le grazie d'orazione.

4. — Secondo S. Teresa s'incontrano molto più spesso nelle donne che negli uomini. S. Pier d'Alcantara, ella dice, « dava ragioni eccellenti, tutte in favore delle donne » (*Vita*, c. XL) (2). Queste ragioni sono forse che gli uomini sono meno affettuosi, meno umili e sdegnano questo genere di grazie.

Tuttavia noi esageriamo spesso la rarità di questi favori negli uomini. Essi li nascondono molto più facilmente, sia perchè hanno meno bisogno di chieder consiglio, sia perchè chi li circonda ha meno occasione di osservarli.

Il P. Tanner, nella sua *Prefazione* alle *Opere* della Ven. Marina d'Escobar (edizione latina), va più oltre. Egli sostiene che gli uomini ricevono tante grazie straordinarie quanto le donne, ma che se ne

(1) Lo Scaramelli, il quale viveva nella prima metà del secolo XVIII, comincia il suo libro scusandosi di scrivere sulla mistica, egli che da trent'anni si era impiegato nell'esercizio delle missioni. « La mistica, egli dice, non sembra un soggetto di studio conveniente per chi passa gran parte dell'anno in mezzo alle folle, e nel tumulto delle riunioni popolari, interamente occupato a ritirare le anime colpevoli dal fango del vizio. Tuttavia il desiderio di aiutare le anime contemplative mi è stato ispirato nel seno stesso delle missioni. Vi sono infatti due cose che ho inteso e quasi toccate col dito nell'esercizio del mio ministero. La prima è che s'incontra *presso a poco in tutti i luoghi* qualche anima che Dio conduce per le sue vie straordinarie ad un'alta perfezione; la seconda, che vi è gran penuria di confessori esperti, che ben conoscano la condotta di Dio in queste anime. Perciò avviene spesso che questi direttori temono con ragione d'intraprendere la cura di tali anime, oppure l'intraprendono temerariamente » (Tr. 1, n. 1, 2).

(2) Lo Scaramelli non ammette le ragioni favorevoli che con qualche piccola restrizione (Tr. 4, n. 262).

parla meno perchè sono di una specie più intellettuale, che non si presta alle descrizioni.

Fra le due opinioni precedenti vi è un'opinione intermedia. Questa sostiene che le donne hanno più spesso i gradi inferiori dell'unione mistica, ma gli uomini giungono in numero maggiore all'estasi. Il dottor Imbert ne dà due prove. « Mi sono presa la pena, egli dice, di contare nel *Martirologio francescano* di Arturus, nel *Menologio* di Hueber, e nel *Leggendario francescano* del Mazzara tutti gli estatici dell'Ordine ivi menzionati: essi sono 500, di cui 400 uomini e 100 donne » (t. II, c. XXV, pag. 435). Aggiunge poi un altro argomento: « Basta leggere alla fine del martirologio romano la lista alfabetica dei santi, per verificare che il sesso maschile vi domina, poichè gli uomini sono sei volte almeno più delle donne ». Si può forse ammettere che la proporzione relativa degli estatici non differisca affatto da quella dei santi.

5. — Queste sono, io credo, **le risposte generali,** che possiamo dare. Per maggiori schiarimenti occorrerebbero vere statistiche, le quali ci mancano assolutamente.

6. — Abbiamo inoltre qualche indizio sopra **certi gruppi, in periodi determinati.** Così, S. Teresa dice che lo stato mistico è frequente, ma ella parla soprattutto delle sue figlie (1).

Nella storia delle domenicane d'Unterlinden, a Colmar, si vedono,

(1) Quattro o cinque anni dopo la prima fondazione, ella scrive: « Vi è un numero *grandissimo* di anime che arrivano alla quiete, ma quelle che passano più avanti sono rare, e non so di chi è la colpa. Certamente non è di Dio! Egli, dopo averci accordato un favore così alto, non cessa più, secondo me, di prodigarne dei nuovi, purchè la nostra infedeltà non ne arresti il corso... Grande è il mio dolore quando, fra *tante* anime che, *a conoscenza mia*, arrivano fin là [la quiete] e che dovrebbero passar oltre, ne vedo così poche che lo facciano, che mi vergogno a dirlo. Non affermo in modo assoluto che il numero delle anime che oltrepassano questo grado sia piccolo; non vi è dubbio che tali anime d'elezione non siano numerosissime nella Chiesa,... ma io dico *quello che ho visto* » (*Vita*, c. XV).

Circa sette anni dopo, la Santa ci dà informazioni ancor più consolanti: « Ho parlato delle grazie che nostro Signore spande nei nostri monasteri; queste grazie sono tanto grandi che a stento si troverebbe, in ogni casa, *una* religiosa condotta dal divin Maestro per la via della meditazione ordinaria. *Tutte le altre* sono elevate alla contemplazione perfetta [l'unione piena]. Alcune, ancor più avanzate, son favorite da ratti » (*Libro delle fondazioni*, c. IV).

Quattro anni più tardi la Santa conferma ciò che precede: « Qualcuna delle vostre serve godono abitualmente queste celesti dolcezze [l'unione piena]... io dico qualcuna, ma tuttavia ve n'è *ben poche* che non entrino in questa quinta mansione. Siccome vi è del più e del meno posso affermare che *la maggior parte vi entrano* » (*Castello*, 5, c. 1).

Resterebbe da sapersi quale fosse, in questo periodo, il numero totale delle carmelitane; forse cento o centocinquanta.

nello spazio di cent'anni, 44 religiose favorite dei doni più elevati. Gli storici aggiungono che ve ne furono molte altre di cui le cronache hanno trascurato di parlare (De Bussières, *Les Mystiques d'Unterlinden*).

Il paragrafo seguente tratterà di un gruppo speciale: i santi canonizzati.

6*bis*. — Fin qui ho parlato soltanto dello stato mistico propriamente detto, ma rispetto alla notte dei sensi, S. Giovanni della Croce crede che essa « sia frequente e sopravvenga a *molte* persone ». Egli aggiunge: « Le persone raccolte sono sottomesse a questa prova più presto delle altre, e abitualmente fin dal loro principio nella vita interiore... Non passa molto tempo senza che esse entrino in questa notte » (*Notte*, l. I, c. VIII). Vedi anche *Viva Fiamma*, str. 3, n. 3, § 5.

La frequenza è ancor più grande per l'orazione d'affezione o di semplicità. « In generale, dice il P. Baldassarre Alvarez [il modo di pregare per affezione, *discorrendo poco*], è dei più. Il più alto punto di perfezione in questo modo di pregare [cioè lo stato mistico] è dei meno, considerato che i perfetti son sempre poco numerosi » (*Vita*, c. XLI, 7ª difficoltà).

§ 2. — I santi hanno avuto tutti lo stato mistico?

7. — La questione che propongo adesso è **puramente storica.** Io non domando se lo stato mistico sia indispensabile per arrivare ad un'alta perfezione; la risposta sarebbe negativa, poichè le grazie mistiche sono un mezzo, e Dio può adoperarne altri. Si tratta semplicemente di sapere se, *in pratica*, si è servito ordinariamente di questo mezzo.

8. — Cominciamo dal fare una **distinzione.** La parola *santità* è presa spesso in un significato molto largo, e con essa si vuole indicare una virtù altissima, insufficiente tuttavia per pensare ad una canonizzazione. Nello stretto significato, quello degli atti officiali della Chiesa, si tratta di una virtù luminosa, qual è quella dei canonizzati, la quale è il grado più elevato.

9. — Rispetto alla santità intesa nel **senso largo,** la risposta alla questione proposta è evidente, senza cercare documenti storici. Abbiamo tutti conosciuto queste anime d'elezione, ammirate da quanti

le avvicinavano, ma che nessuno ha mai pensato di vedere sugli altari, e che non mostravano certo di avere lo stato mistico (1). Esse non avevano ricevuto da Dio questo soccorso, ma egli aveva accordato loro a un alto grado altri doni, di ordine soprannaturale consueto.

Ma io andrò anche più oltre. Può darsi che una persona di questo genere sia, quanto a virtù, molto superiore ad un'altra, che abbia ricevuto l'orazione di quiete. Ciò dipende in parte dal carattere, dalla mediocrità d'intelligenza di quest'ultima, dalla mancanza di una buona direzione, ecc...

Tuttavia non bisogna concludere che la seconda non abbia tratto gran profitto dall'essere elevata all'unione mistica, poichè senza questo dono essa sarebbe rimasta molto più in basso.

10. — Parliamo adesso della **gran santità,** di quella che conduce apertamente alla canonizzazione. È possibile trovarla senza le grazie mistiche?

È chiaro che bisogna studiare unicamente la vita di coloro che non sono stati martiri, e il cui interiore è conosciuto con qualche particolare. Rispetto ai martiri, la loro morte ha potuto bastare a farli canonizzare anche se anteriormente non avevano avuto virtù eroiche; quanto agli altri la questione rimane semplicemente dubbia.

11. — Tale studio ci condurrà alla seguente conclusione: *quasi tutti i santi canonizzati* hanno avuto l'unione mistica, e generalmente con abbondanza. Benedetto XIV enuncia un principio analogo: « La storia c'insegna che quasi tutti i santi, e specialmente i fondatori di Ordini, hanno ricevuto visioni divine e rivelazioni... Senza alcun dubbio Dio parla familiarmente con i suoi amici, e favorisce soprattutto quelli che egli ha scelto per grandi opere » (*De canon.*, l. III, c. LII, n. 3). Il P. di Maumigny ammette parimente la nostra tesi (t. II. l. V, c. I).

S. Francesco di Sales non è realmente di parere contrario quando dice: « In cielo vi sono molti santi, che non hanno mai avuto estasi

---

(1) S. Giovanni della Croce: « Dio non conduce alla contemplazione perfetta tutti coloro che si dedicano deliberatamente alla vita interiore. E perchè? Egli solo lo sa » (*Notte*, l. I, c. IX). — Da ciò si vede che se non si arriva all'unione mistica o se non si oltrepassa un grado inferiore, non possiamo dire con certezza che la persona od i suoi direttori vi abbiano messo ostacolo. Forse la sua vocazione era differente. Vedi **26** *bis*.

o ratti contemplativi; perchè quanti *martiri* e gran santi vediamo *nella storia*, i quali non hanno mai avuto, nell'orazione, altro privilegio che quello della devozione e del fervore? » (*Trattato dell'amor di Dio*, l. VII, c. VII). È chiaro che il santo Dottore parla prima delle anime che *sono in cielo*, senza determinare il loro grado di santità. Ora, per essere in cielo basta morire in stato di grazia, mentre, noi ora parliamo soltanto dei santi canonizzati, cioè di virtù eroiche. Poi tra i canonizzati egli conta i martiri, e siccome questi sono vari milioni, non possiamo riunirli nella medesima enunciazione ai contemplativi, essendo categorie troppo differenti.

12. — Prima d'esaminare questa tesi è bene risolvere una **difficoltà.** Tale dottrina, si dirà, è fatta apposta per scoraggire. Se, infatti, quasi tutti i santi (non martiri) hanno ricevuto grazie straordinarie, ci formeremo la persuasione che esista un legame quasi necessario, fra queste grazie e la santità, e diremo: Non avendo le une, sono moralmente certo di non arrivare all'altra.

13. — **Risposta.** No; il fatto storico non prova che le grazie straordinarie siano una condizione quasi necessaria della santità, ma solamente che nella sua generosità Dio si è compiaciuto di accordare ai santi canonizzati molto al di là del necessario. Ha fatto egli altrettanto per i santi che voleva lasciare sconosciuti? E continuerà a farlo abitualmente in avvenire per coloro che vuol mettere in luce? L'ignoriamo.

Ma ammettiamo per un istante che non sia possibile arrivare al termine supremo della santità senza il soccorso delle grazie mistiche; ebbene! in ogni modo voi non potreste trarne alcuna conclusione scoraggiante.

Se voi non foste che a due passi da questo termine, mi spiegherei in parte la vostra tristezza. Vi è così poca strada da percorrere e Dio vi ricusa il soccorso indispensabile! Ma forse voi ne siete ben lontano. Avete però tutte le grazie necessarie per oltrepassare la maggior parte della distanza; provatevi dunque a cominciare ed abbiate fiducia che Dio farà il resto.

Spetta a noi di cominciare. Si vede, è vero, nella vita di vari santi che Dio li ha prevenuti, ricolmandoli fino dalla loro infanzia, prima ancora dell'uso di ragione, di grazie eccezionali; per esempio, S. Giovanni Battista fu santificato nel seno della propria madre. Dio è libero di mostrarsi generoso con chi vuole, e gli preme di ricordarcelo ogni tanto. Ma molti santi non sono stati prevenuti in tal modo; invece di nascere spiritualmente ricchi, sono stati, per così dire, i figli delle proprie opere. Spesso furono convertiti, come Maddalena, Agostino, Ignazio, ecc.; essi cominciarono con atti eroici, e quando Dio li vide molto avanzati, si mostrò generoso. Voi non siete in condizioni più sfavorevoli, non avete dunque alcun motivo di disperare.

14. — Perciò la tesi storica non può gettare alcun turbamento nelle anime, anzi ha il vantaggio di lottare contro la **tendenza naturalista** del nostro secolo. Nelle vite dei santi scritte ai giorni nostri gli autori si occupano troppo di esporre *ciò che è effetto dell'uomo*, lo svolgimento delle sue qualità naturali, del suo sapere e delle circostanze in cui visse. Hanno ragione se non si contentano troppo esclusivamente di questi aspetti, ma è necessario esporre anche *la parte di Dio*. Gli antichi autori esageravano spesso per questo lato; i fatti straordinari succedevansi senza interruzione, il santo si trovava munito di un tesoro, e bastava che stendesse la mano per attingervi, e salvo qualche tentazione violenta di cui trionfava a forza di pene, egli non faceva che acconsentire alle esibizioni divine. Non caschiamo negli eccessi opposti e riconosciamo francamente quello che Dio ha fatto per i suoi amici, senza esservi obbligato.

15. — Arriviamo alla **prova della tesi.** Questa salta agli occhi quando si percorre una raccolta di vite di santi. Se pare che qualcuno di essi sia sprovvisto di grazie straordinarie, ci accorgiamo che ci mancano documenti a loro riguardo, dimodochè non abbiamo prove positive contro la conclusione soprindicata. La mancanza più o meno grande di documenti è facile a spiegarsi rispetto ai preti. I medesimi non tardano a trovare nella propria scienza sacerdotale il mezzo di fare a meno di un direttore, per conseguenza se non sono arrivati fino all'estasi, cosa che avrebbe attirato l'attenzione, s'ignorano forzatamente una quantità di fatti della loro vita intima. Le donne è più difficile che rimangano ignorate, poichè hanno bisogno di consigli, ed anzi hanno lasciato spesso, loro malgrado, autobiografie particolareggiate scritte dietro l'ordine dei loro direttori.

16. — *Esempi* di santi che talora sono stati creduti meno favoriti. Cominciano da **S. Vincenzo de' Paoli.** Non si cita di esso quasi alcun fatto straordinario; sappiamo solamente che egli restava varie ore di seguito immobile, cogli occhi fissi sul crocifisso; e ciò sem-

bra indicare che la sua era un'orazione non comune. Si citano anche due visioni che esso ebbe sopra S. Giovanna di Chantal, l'una durante l'ultima malattia della Santa, l'altra alla sua morte. È ben poco, lo confesso, ma anche il suo primo storico, Abelly, riconosce che egli non lasciava penetrar nessuno nell'anima sua (1).

17. — Parimente si conosce pochissimo l'orazione di **S. Giov. B. della Salle.** Tuttavia il canonico Blain, uno dei suoi primi storici, ci dice che il Santo, da giovane prete, aveva spesso dei ratti dicendo la Messa, ed inoltre non vi soffriva mai distrazioni (lib. I, c. IV, §§ 4 e 5). Sebbene fosse uomo d'azione, passava in orazione una gran parte dei suoi giorni e delle sue notti (l. II, c. I, § 4). Questi ultimi particolari soltanto basterebbero a giudicare che egli era uscito dalla via ordinaria.

18. — Possiamo citare anche il **B. Curato d'Ars.** Varie volte gli fecero domande ingegnosissime per arrivare a conoscere la natura della sua orazione, ma egli seppe sempre eluderle. Abbiamo però avuto prove indirette del suo stato mistico vedendolo pregare od ascoltando le sue parole profetiche, o le sue esclamazioni piene d'amore che non poteva trattenere, quali le seguenti: « Non ci si stanca mai (nell'orazione); *le ore trascorrono come i minuti;* finalmente *è un saggio del cielo* »; oppure quest'altra: « *Vi sono alcuni preti* che vedono tutti i giorni nostro Signore nella Messa »; oppure infine: « Quando ci siamo comunicati l'anima *si ravvolge nel balsamo dell'amore,* come l'ape nei fiori... Quando facciamo la santa Comunione, *si sente qualche cosa di straordinario,* un benessere che percorre tutto il corpo... *È nostro Signore che a noi si comunica* ».

19. — Qualche volta ho sentito citare qualche altro santo, che si supponeva non avesse avuto stati straordinari, quali per esempio il B. Pietro Le Fèvre, il B. Canisio, S. Giovanni Berchmans (tutti tre della Compagnia di Gesù) e S. Francesco di Sales (2). Quand'anche fosse vero, la tesi moderatissima che ho enunciato non sarebbe infirmata, poichè ho detto che *quasi* tutti i santi hanno ricevuto

(1) « *Non è stato possibile scuoprire,* egli dice, qual fosse l'orazione di Vincenzo, *nè se essa fosse ordinaria* o straordinaria, poichè la sua umiltà gli faceva nasconder sempre i doni che riceveva da Dio » (*Vita,* l. III, c. VII).

(2) Bossuet lo assicura di quest'ultimo (*États d'oraison,* l. IX, n. 11). Egli lo ricava a torto da due lettere del Santo (11 marzo 1610, 26 febbraio 1615), in cui non trovansi che frasi vaghissime sulla propria orazione, quali sarebbero di dire che egli ama le vie larghe. Ma le anime più favorite direbbero tutte altrettanto!

questa grazia, ed ho dunque ammesso come possibile qualche eccezione. Ma i quattro servi di Dio che sono stati citati, mostrano vera invece la legge generale.

20. — Siamo poco informati sull'interiore del **B. Pietro Le Fèvre,** sebbene egli abbia scritto un *Memoriale* a cui ha affidato, durante i suoi ultimi trentasei anni, le proprie riflessioni, risoluzioni e domande. Quest'ignoranza, dice il P. Orlandini suo biografo, dipende « dall'estrema modestia di questo sant'uomo, il quale ha raccontato soltanto pochissime cose, e dalle immense occupazioni che hanno impedito ai suoi contemporanei di scrivere... È tradizione tuttavia... che egli avesse il dono di guarire miracolosamente i malati » (*Vita,* l. II, c. XVI). Nel suo *Memoriale* confessa di avere spesso ascoltato parole soprannaturali, e ne cita un certo numero; un gruppo di esse costituisce una rivelazione di diverse pagine.

21. — Il **B. Canisio** ha dimostrato frequentemente che non era nella via ordinaria. Uno de' suoi storici ci dice, che, nonostante le sue grandissime occupazioni, « egli consacrava le quattro prime ore della giornata alla meditazione » e ad altri esercizi di pietà. « Numerosi testimoni attestano... di averlo visto varie volte col viso raggiante di fiamme così vive, che lo sguardo ne rimaneva abbagliato » (*Vita,* scritta dal P. Michel, l. VI, c. II). Una sera nella chiesa di Friburgo fu scorto « rapito,... con un globo di fuoco sopra la testa ». Dopo la sua Messa, « si vedeva circolare nella casa, cogli occhi bagnati di lacrime, andando di qua e di là, senza scopo, fuor di se stesso. Quest'impressione soprannaturale durava parecchie ore, e quando ne usciva, camminava con un passo tale che il suo compagno, incapace di seguirlo, era costretto a scuoterlo, per ricondurlo al sentimento della realtà » (*ibid.*). Racconta egli stesso nelle sue *Confessioni,* che la vigilia del giorno in cui fece la sua professione solenne nelle mani di S. Ignazio, ebbe una doppia apparizione, l'una del Salvatore « che gli mostrava il suo Cuore santissimo, e l'invitava a bere a questa sacra sorgente », l'altra di un secondo angelo custode che ormai gli era stato dato « per aiutarlo ed istruirlo » (*ibid.,* lib. I, c. V). Un altro storico ci dice che « Dio gli fece conoscere più di una volta la gloria di cui godevano alcune anime sante nel cielo, e le pene che altre soffrivano nel purgatorio » (*Vita,* scritta dal P. Dorigny, l. VI).

22. — Parliamo di **S. Giovanni Berchmans.** Nella Compagnia di Gesù, è divenuto il patrono della fedeltà alla vita comune, ma

sarebbe errore credere che la sua orazione stessa fosse comune. La questione è stata studiata durante il processo di beatificazione, ed il Cardinale relatore conchiuse che il giovane santo era estatico. « Non era forse l'estasi, egli dice, che durante l'orazione, dopo averlo trasfigurato, lo rendeva insensibile al freddo, ed alle punture degli insetti? Non era l'estasi, dalla quale i suoi fratelli dovevano ritirarlo, scuotendolo e chiamandolo ad alta voce? » (citato dal P. Cros, *Vita* del Santo, l. II, c. XVIII). Salvo forse in alcuni periodi di aridità, egli « non aveva distrazioni » nell'orazione. Infine i suoi gemiti erano talvolta così forti che svegliavano coloro che abitavano le camere vicine. Se il Santo fosse stato padrone dei propri movimenti avrebbe fatto a meno di queste grida per umiltà ed a motivo della cura che ebbe sempre di evitare qualunque singolarità (vedi *ibid.*, c. II).

E così fra i quattordici santi o beati della Compagnia di Gesù, che non sono martiri, non si trova una sola eccezione alla tesi.

23. — Quanto a **S. Francesco di Sales**, le notizie sopra il suo interiore sono poco numerose, perchè egli ricusava di rispondere alle domande che gli rivolgevano. S. Giovanna di Chantal, la quale l'aveva più volte interrogato, racconta nelle sue deposizioni che il Santo si contentava di dire: « Sono cose *così semplici e così delicate* che non possiamo dir nulla quando sono passate » (*Deposiz.*, art. XXXIII). Essa dice del pari che « quello che Dio operava in esso, era mediante *splendori* e *sentimenti* che Dio spandeva nella parte *suprema* dell'anima sua, e che *la parte inferiore non vi aveva parte alcuna* » (*ibid.*).

Questi caratteri non appartengono all'orazione ordinaria, ed inoltre sappiamo che il Santo aveva il dono di profezia, di penetrazione delle coscienze e il dono dei miracoli (*ibid.*, art. XL). Finalmente egli ebbe due estasi davanti a testimoni: la prima, che durò una mezz'ora, ebbe luogo nel tempo della sua consacrazione episcopale (1602), e vide allora le tre Persone divine che operavano loro stesse tal consacrazione. Questa visione continuò senz'estasi, durante tutto il resto della cerimonia, e gliene rimase l'impressione per sei settimane. Avanti, egli aveva già avuto una visione di S. Antonio da Padova (*Vita*, scritta da Pérennès, nell'edizione Migne, l. V, c. XI) ed aveva resuscitato un morto (1598, *ibid.*, l. III, c. XV).

Nella seconda estasi (1604), Dio gli fece vedere l'Ordine che avrebbe fondato e quale sarebbe la sua cooperatrice. Egli non conosceva ancora la Baronessa di Chantal (*ibid.*, l. VI, c. I).

§ 3. — Disposizioni che favoriscono o no l'unione mistica.

24. — Come ho detto altrove (c. XII, **11**), la pratica delle virtù è la miglior disposizione per ricevere l'unione mistica.

Un'altra disposizione eccellente è la vita di **raccoglimento** (c. XII, n. **9**). I santi hanno praticato quasi tutti la *lunga* orazione, che conduce all'*alta* orazione.

Io non dico che *in pratica* i nostri esercizi debbano esser lunghi, perchè l'obbedienza può imporci uffici che riducono forzatamente la nostra orazione, se non al niente, almeno allo stretto necessario. Dio non può allora punirci di averlo obbedito (1).

Dico solamente che bisogna *aver piacere* di rimanere a lungo con Dio. Se questo sentimento è sincero, sapremo trovare qualche ora di libertà, eviteremo soprattutto di gettarci *da noi stessi* in un turbine di occupazioni, che l'obbedienza non ci ha comandate e che talora anzi non fa che tollerare. Pretendiamo di voler fare il bene agli altri, ma non sarebbe meglio, prima di tutto, santificarci maggiormente mediante il raccoglimento? In realtà noi seguiamo i nostri gusti naturali e siamo ben contenti di avere qualche pretesto per fuggire le prove della via d'orazione, e le forti virtù alle quali essa conduce.

Tuttavia non bisogna cadere nell'illusione opposta e sacrificare i propri doveri all'amore della solitudine (vedi c. XII, **9**).

24*bis*. — **Obiezione.** Sembra però che gli autori mistici siano più esigenti. Pare che essi dicano che per arrivare alla contemplazione soprannaturale o mantenervisi, bisogna rinunziare a tutto il resto, divenire come un bambino, il quale non è buono a nulla; in una parola, che bisognerebbe farsi eremita. Anche S. Giovanni della Croce pare che così la pensi (*Salita*, l. I, fine del c. XIII) quando dice: « per arrivare a saper tutto, desiderate di non saper nulla ». Ma la difficoltà aumenta, perchè il mistico non è solamente spinto da queste

(1) S. Teresa: « Allorquando le occupazioni *necessarie* vi distolgono da questo ritiro interiore, credete forse di aver fatto un grande strappo al raccoglimento; disingannatevi! Purchè siate poi fedeli a rientrarvi, il divin Maestro farà servir tutto al profitto dell'anima vostra » (*Castello*, 2, c. I). Ma altrove ella dice: « Bisogna liberarsi dalle cure e dalle occupazioni *inutili*; senza di ciò io considero come impossibile l'arrivare alla principale mansione » (*ibid.*, 1, c. II).

ragioni, ma sente un fascino che considera come divino e lo induce ad abbandonar tutto per la solitudine e l'orazione. Da ciò una battaglia interiore, continua.

24ter. — Risposta. Non bisogna prendere alla lettera tutto quello che certi autori dicono sul distacco, poichè essi cercano d'imprimervi una tendenza eccellente, ma non pretendono che sia senza contrappeso. Ecco, io credo, il giusto principio: Il mistico deve avere la *tendenza* ad abbandonar tutto per occuparsi di Dio, ma Dio, che gliela ispira, non vuole che la secondi senza alcune restrizioni indicate dalla ragione e dalla necessità. In questo caso non è più la natura che lo fa rientrare nella vita attiva, ma un motivo soprannaturale. Egli lascia allora Dio per Iddio.

Si dedichi dunque, con tanto zelo quanto gli altri, agli studi che gli sono necessari, invece di credere pazzamente che Dio vi supplirà (l'esperienza prova il contrario). In compenso farà bene, mi pare, di privarsi delle frivolezze, per esempio, delle notizie *senza valore intellettuale* che riempiono i giornali.

25. — Gli **ostacoli** all'unione mistica sono la negligenza nella vita spirituale, la dissipazione, il disprezzo o l'indifferenza per queste grazie. L'ignoranza, i pregiudizi e la cattiva direzione sono un impedimento indiretto, perchè siamo indotti con ciò a respingere questi favori od a non tenere la condotta necessaria per conservarli (capitolo XXVI, **6**).

Gli autori hanno insistito su queste cause che sono di ordine soprannaturale, o vi si ricollegano, supponendo che vi abbia parte la volontà umana.

Ma si avrebbe il diritto di domandare se non esistono ostacoli di ordine puramente naturale, indipendenti dalla nostra volontà, quale, per esempio, il genere di mentalità. Non ho alcuna risposta da dare a tal questione, sebbene interessante; essa non è stata discussa, a quel che pare, da alcuno.

26. — Ho molte volte toccato con mano il fatto seguente. Quando qualche persona non ha oltrepassato l'orazione di quiete, le occupazioni numerose e soprattutto l'**eccesso di fatica** producono un'abbassamento notevole nella sua unione mistica. Sembra dunque che in questo grado, Dio esiga, almeno in certi giorni ed in certe ore, una vita calma e raccolta.

Può darsi che queste anime acquistino allora tanti meriti, quanti

ne acquisterebbero se riuscissero nell'orazione, ma sono però di un altro genere.

Quanto a coloro che sono pervenuti ad un'altissima contemplazione, i menologi degli Ordini religiosi dimostrano che essi godono spesso certi privilegi; per esempio, dopo avere speso le giornate in opere faticosissime, possono passare quasi interamente le notti nella preghiera. Qual grazia desiderabile!

26bis. — Secondo quello che è stato detto nel § **1**, se si considera il complesso delle anime che cercano, almeno in una certa misura, la perfezione, quelle che arrivano allo stato mistico non sono rare, ma non sono neppure numerosissime. Sarebbe bene sapere la *causa* di quest'ultimo fatto.

Gli autori non hanno dato risposte molto sicure, ed è facile capirlo: qui si tratta di una questione difficilissima, cioè del piano della Provvidenza nella ripartizione delle grazie. Su questo punto, Dio non ha voluto svelarci i suoi segreti.

La Ven. Marina d'Escobar credeva che in generale, ma non sempre, fosse, almeno in parte, colpa delle anime, se queste non ricevono qualcuna di queste grazie (vedi la citazione, c. XII, **22**).

S. Teresa trattando tal questione, sul principio pare che un poco si contraddica. Talora afferma francamente che tutti quanti sono chiamati a questi favori (vedi le citazioni, c. XXV, **19**, 2° e 3°; c. III, **12**), talora mitiga la sua affermazione (1).

Possiamo spiegare in due modi queste leggere variazioni: 1° quand'anche essa parlasse in maniera assoluta, la Santa ammetteva forse che per coloro che sono capaci di mirare alla perfezione, vi sono alcune eccezioni, ma tanto rare che giudicava inutile il designarle; 2° S. Teresa è fermissima e degna pienamente di esser creduta quando descrive gli stati dell'anima sua, e quando prescrive regole di condotta; ma abbiamo detto che si tratta qui di una questione di ordine

---

(1) « Non crediate che sia poco importante il lavorare per renderci degni di questi favori. Quando avrete fatto ciò che dipende da voi, *se Dio ve li ricusa*, sappiate che egli vi darà l'equivalente per altre vie » (*Castello*, 3, c. II. Vedi anche *ibid.*, 5, c. III).

« Sebbene tutte le religiose di questo monastero si esercitino nell'orazione, non ne viene di conseguenza che debbano esser tutte contemplative; ciò è impossibile!... Fate quello che dipende da voi; preparatevi alla contemplazione collo zelo di cui vi ho parlato, ed il divin Maestro ve l'accorderà. *Se ve la ricusa* (cosa che non credo, se la vostra abnegazione e la vostra umiltà sono sincere), è perchè vuol serbarvi questa gioia per il paradiso » (*Cammino*, c. XIX).

differente e molto più difficile, e la Santa non dice affatto di aver ricevuto, sopra questo soggetto, rivelazioni speciali. Ella era dunque costretta, come noi tutti, ad appoggiarsi sopra ragioni probabili, e per conseguenza pende da un lato, o dall'altro, secondo che vuole eccitare coloro che non hanno sufficiente speranza, o calmare quelli che ne hanno troppa.

26*ter*. — La questione di cui abbiamo parlato può essere ristretta nel modo seguente. Supponiamo di avere evitato tutti gli ostacoli che si oppongono all'unione mistica, e di avere speso tutti i mezzi conosciuti per ottenerla (ricerca della perfezione, vita di raccoglimento e d'orazione, desiderio di queste grazie, chiedere aiuto ad un direttore esperto, ecc.). **Possiamo essere certi** di arrivare a questi favori, — o di ritrovarli se sono spariti, — o di progredirvi se già li possediamo?

Ahimè! l'esperienza pare provare di no. Dio non si è impegnato a nulla e lo dimostra. Però le preghiere fatte non possono essere inutili, e saranno esaudite sotto una forma o sotto un'altra. In fin dei conti si volevano le grazie di santificazione, e Dio le accorderà direttamente o per altre vie.

CAPITOLO XXIX.

LA TERMINOLOGIA E SPECIALMENTE QUELLA DI S. TERESA.

1. — La contemplazione infusa può esser chiamata **una grazia gratuita?**

No, ed io dimostrerò che gli autori che dicono il contrario sono in disaccordo apparente con questa risposta.

Perciò, osserviamo prima di tutto che ogni grazia può esser chiamata gratuita, se s'intende che Dio non era obbligato ad accordarcela, come lo significa l'etimologia stessa della parola. Ma i teologi prendono l'espressione di *grazie gratuite* in un senso più ristretto e designano con essa le grazie che, come il dono delle lingue o dei miracoli, ci sono date *unicamente* per il bene spirituale del prossimo.

Alcune visioni e profezie fanno parte di questa categoria, non però la contemplazione infusa la quale ci è data prima di tutto per il nostro bene. Lo Scaramelli combatte a lungo l'opinione di coloro che la chiamano una grazia gratuita (Tr. 2, n. 147 e seg.), ed anche di quelli che danno questo nome a tutte le rivelazioni e visioni, senza eccezione.

D'altra parte, questa contemplazione non è neppure la grazia santificante, quella che rende formalmente graditi a Dio; ma essa *vi si ricollega*, come il mezzo al fine, del pari che la grazia attuale, le abitudini infuse, ed i doni dello Spirito Santo; in una parola, tutti gli *auxilia* (aiuti, grazie ausiliari). Gli autori che chiamano la contemplazione una grazia gratuita hanno voluto dire semplicemente che essa non è la grazia santificante e per conseguenza l'essenziale della santità.

Per evitare qualunque ambiguità bisogna distinguere tre specie di grazie invece di due: la grazia santificante, le grazie che ne sono le ausiliari e le grazie gratuite (vedi Soto citato dal Suarez, *De gratia*, proleg. 3, c. IV, n. 14, 15; e Giuseppe dello Spirito Santo, t. II, disp. 11, n. 54).

2. — Per designare gli stati mistici, S. Teresa adopera solamente le parole già in uso nel suo tempo: *Contemplazione, raccoglimento,*

differente e molto più difficile, e la Santa non dice affatto di aver ricevuto, sopra questo soggetto, rivelazioni speciali. Ella era dunque costretta, come noi tutti, ad appoggiarsi sopra ragioni probabili, e per conseguenza pende da un lato, o dall'altro, secondo che vuole eccitare coloro che non hanno sufficiente speranza, o calmare quelli che ne hanno troppa.

26*ter*. — La questione di cui abbiamo parlato può essere ristretta nel modo seguente. Supponiamo di avere evitato tutti gli ostacoli che si oppongono all'unione mistica, e di avere speso tutti i mezzi conosciuti per ottenerla (ricerca della perfezione, vita di raccoglimento e d'orazione, desiderio di queste grazie, chiedere aiuto ad un direttore esperto, ecc.). **Possiamo essere certi** di arrivare a questi favori, — o di ritrovarli se sono spariti, — o di progredirvi se già li possediamo?

Ahimè! l'esperienza pare provare di no. Dio non si è impegnato a nulla e lo dimostra. Però le preghiere fatte non possono essere inutili, e saranno esaudite sotto una forma o sotto un'altra. In fin dei conti si volevano le grazie di santificazione, e Dio le accorderà direttamente o per altre vie.

CAPITOLO XXIX.

LA TERMINOLOGIA E SPECIALMENTE QUELLA DI S. TERESA.

1. — La contemplazione infusa può esser chiamata **una grazia gratuita?**

No, ed io dimostrerò che gli autori che dicono il contrario sono in disaccordo apparente con questa risposta.

Perciò, osserviamo prima di tutto che ogni grazia può esser chiamata gratuita, se s'intende che Dio non era obbligato ad accordarcela, come lo significa l'etimologia stessa della parola. Ma i teologi prendono l'espressione di *grazie gratuite* in un senso più ristretto e designano con essa le grazie che, come il dono delle lingue o dei miracoli, ci sono date *unicamente* per il bene spirituale del prossimo.

Alcune visioni e profezie fanno parte di questa categoria, non però la contemplazione infusa la quale ci è data prima di tutto per il nostro bene. Lo Scaramelli combatte a lungo l'opinione di coloro che la chiamano una grazia gratuita (Tr. 2, n. 147 e seg.), ed anche di quelli che danno questo nome a tutte le rivelazioni e visioni, senza eccezione.

D'altra parte, questa contemplazione non è neppure la grazia santificante, quella che rende formalmente graditi a Dio; ma essa *vi si ricollega*, come il mezzo al fine, del pari che la grazia attuale, le abitudini infuse, ed i doni dello Spirito Santo; in una parola, tutti gli *auxilia* (aiuti, grazie ausiliari). Gli autori che chiamano la contemplazione una grazia gratuita hanno voluto dire semplicemente che essa non è la grazia santificante e per conseguenza l'essenziale della santità.

Per evitare qualunque ambiguità bisogna distinguere tre specie di grazie invece di due: la grazia santificante, le grazie che ne sono le ausiliari e le grazie gratuite (vedi Soto citato dal Suarez, *De gratia*, proleg. 3, c. IV, n. 14, 15; e Giuseppe dello Spirito Santo, t. II, disp. 11, n. 54).

2. — Per designare gli stati mistici, S. Teresa adopera solamente le parole già in uso nel suo tempo: *Contemplazione, raccoglimento,*

quiete, sonno, unione, estasi, ebrezza, sponsali, matrimonio, ma talvolta **essa ne restringe il significato,** per esempio nella parola quiete (c. v, **13**), ed anche contemplazione (c. iv, **5**).

Vari autori non vi hanno fatto abbastanza osservazione, nel citare alcuni scrittori, soprattutto tra gli antichi, che adoperano le medesime parole; e non hanno pensato che essi se ne servono con gradazioni differenti.

Inoltre la Santa stessa, come vedremo, non ha preso sempre le parole esattamente nel medesimo significato e ciò non deve recarci meraviglia. Gli innovatori, qual era essa, non possono fare a meno di andare qualche volta a tasto, perchè è sempre difficile creare un linguaggio senza difetti per esprimere le idee che i predecessori non hanno saputo render ben chiare.

3. — Studiamo prima di tutto i significati che la Santa dà alla parola **raccoglimento.** Per essa ve ne sono due ed è necessario saperlo per capir bene i suoi scritti. Sembra che alcuni autori non se ne siano accorti, perchè nelle loro citazioni mischiano cose disparatissime.

1° Cominciamo dal ricordare a noi stessi che l'orazione di semplicità è stata talvolta chiamata orazione di *raccoglimento attivo*.

S. Teresa adotta questo significato per la parola raccoglimento (senza aggettivo) nel *Cammino della perfezione* (1); e sembra che ella descriva la medesima orazione alla fine della sua 2ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez, sebbene non vi adoperi la parola raccoglimento (2). Ella indica che questo stato comporta varie maniere di essere, le quali sono soltanto gradazioni. Per esempio, esso può sopravvenire improvvisamente, senza cause precedenti, e manifestare così più chiaramente l'azione divina, oppure farsi sentire con molta dolcezza e devozione. Infatti si trova tutto ciò nell'orazione di semplice sguardo.

(1) Essa non ha in vista uno stato mistico, poichè dice: « Questo raccoglimento *dipende dalla nostra volontà*, e perciò possiamo averlo con quell'assistenza ordinaria di Dio, necessaria per fare qualunque atto ed anche per avere un buon pensiero... Chi desidera acquistare quest'abitudine, poichè ve *n'è una che dipende da noi*, non deve *stancarsi di lavorare* a rendersi poco per volta padrone di se stesso, richiamando i suoi sensi dentro di sè... Che l'anima pratichi questo, se è possibile, diverse volte al giorno... ed io vi assicuro che, coll'aiuto di nostro Signore, vi riuscirete nello spazio di un anno, e forse di sei mesi » (*Cammino*, c. xxxi).

(2) Il P. Bouix, nella sua traduzione, fa qui una confusione. Invece di dire, come fa la Santa, che si pensa alla presenza di *Dio*, finisce per parlare della presenza di nostro Signore, e ciò è molto diverso. Nel testo spagnuolo vi è scritto: *la divina Maestà*.

4. — 2° Al contrario, nel *Castello* (4, c. iii), la Santa aggiunge alla parola raccoglimento l'epiteto di soprannaturale, e lo stesso fa al principio della 2ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez, nella quale dipinge un vero stato mistico (1). Dalla descrizione risulta, che la Santa chiama così una quiete debolissima e repentina, la quale non ha ancora il potere d'imbarazzare l'intelletto nella sua azione, o l'imbarazza ben poco (2). Questo stato è chiamato, in alcuni trattati, *raccoglimento passivo*.

Nella sua *Vita*, la Santa si spinge anche più oltre (c. xv). Ella dimostra di considerare le parole raccoglimento e quiete come sinonimi, perchè le riunisce dicendo: Orazione di raccoglimento e di quiete.

5. — Anche quando parla del raccoglimento passivo, la Santa non lo presenta mai come un grado speciale, come una *sosta* della vita mistica. Alcuni autori hanno fatto il contrario, ed in tal modo hanno dato a quest'orazione un'importanza che essa non ha nè teoricamente, nè praticamente. Si complica la mistica, separando così alcuni stati che non differiscono che per gradazioni insignificanti.

Per colmo di disgrazia, la definizione che certi autori ne danno è talmente vaga, che conviene del pari a tutti gli stati prossimi.

6. — Esaminiamo la parola **unione,** quale l'adopera S. Teresa nel capitolo xviii della sua *Vita*. Il principio di questo capitolo ha dato luogo a divergenze d'interpretazione. La Santa infatti annunzia nel titolo, il quale è di sua composizione, che ella parlerà « del quarto grado d'orazione », e fin dalla prima frase lo chiama perciò la « quarta acqua soprannaturale »; tali espressioni designano certamente l'estasi (3). Ma siccome nelle prime pagine non pronunzia quest'ultima

(1) Perchè essa dice che questo non dipende assolutamente da noi. « Non v'immaginate che tal raccoglimento si acquisti cercando di *pensare* che Dio è in noi... ciò è buona cosa senza dubbio..., ma questo modo di raccogliersi è *in potere di tutti*, col soccorso della grazia, è sottinteso. *Non è però così* del raccoglimento soprannaturale di cui parlo... Il paragone del riccio e della tartaruga [che si ritirano dentro se stessi], non mi pare perfettamente giusto, perchè questi animali si ritirano in se stessi *quando lo vogliono;* all'opposto, tal raccoglimento *soprannaturale* è *indipendente dalla nostra volontà*, e non possiamo goderne che quando piace a Dio... È molto inferiore all'orazione di quiete, ma ne è tuttavia il *principio* ed il vestibolo » (*Castello*, 4, c. iii).

(2) La Santa non arriva fino a pretendere che allora si *ecciti* l'intelletto ad operare, ma semplicemente che non lo *s'impedisca*.

(3) È evidente, poichè « le acque » sono nel numero di quattro, e perciò l'ultima deve corrispondere all'unione più forte. Di più, la Santa l'indica chiaramente nel capitolo xx, perchè ella dice: « Consideriamo ora le proprietà dell'ultim'acqua »; e qualche linea più sotto aggiunge: « l'anima *in questi ratti* sembre abbandonare gli organi da essa animati ».

parola, ma quella di unione, molti autori moderni ne hanno concluso che la Santa comincia col dimenticare il soggetto che essa aveva annunziato, e credono che riprenda la descrizione del grado inferiore all'estasi, trattato da lei precedentemente.

Ma è facile spiegare che tale non è il pensiero della Santa. In questo tratto ciò che essa chiama unione, senza qualificativo, è la semplice estasi, quella che non sale fino alla violenza del ratto. La parola unione le serve disgraziatamente a designare varie cose differenti, secondo l'occasione. Ecco le prove della mia interpretazione:

1° Bisognerebbe ammettere, al principio di questo capitolo, un grave difetto di composizione, perchè tale sarebbe annunziare un soggetto e trattarne a lungo un altro;

2° Essendo adoperato di nuovo il medesimo linguaggio nei capitoli seguenti, ne verrebbe di conseguenza che la Santa continua troppo lungamente a trattare un soggetto già esaurito;

3° Tutti i caratteri che essa attribuisce a questa *unione* sono, nella definizione, quelli dell'estasi, poichè ella dice: « Nel nuovo stato di cui io parlo, qualunque sentimento cessa; l'anima è assorbita dal godimento... Tutti i sensi sono talmente occupati da questo godimento, che *nessuno di loro può, nell'interno o nell'esterno, occuparsi di altra cosa* ». In una parola, la critica intrinseca del testo tronca la questione;

4° Finalmente abbiamo una prova storica perentoria, costituita da un documento del P. Graziano, confidente della Santa. Nel 1608, egli pubblicò un libro (*Dilucidario*, ecc...) per difenderla da varie accuse, e vi esponeva che i contemporanei dicevano che S. Teresa designava l'estasi col termine generico di unione, e si lamentavano, secondo lui, che ne derivasse la confusione ed alcuni malintesi. Ora il P. Graziano si guarda bene dal negare che la Santa abbia adoperato il linguaggio attribuitole, ma si prova solamente a giustificarlo (c. III; questo passo è riprodotto dal la Fuente, insieme ad altri lunghi estratti, tomo II, degli *Escritos*, p. 505). Egli è persuaso specialmente che questa parola non provocherà alcun malinteso; ma è stato poi verificato il contrario, ed anche ai giorni nostri il vero significato non è capito da tutti.

Il P. Graziano non adduce che una buona ragione, ed è che S. Teresa « non ha dato alcuna importanza a tale o tal parola » e che essa stessa ha dichiarato di non voler adattarsi ai metodi didattici

ed imbarazzanti che i professori esigono. Infatti, prima di criticare i sistemi d'un libro, bisogna domandarsi a qual genere letterario questo appartiene, e quali sono le libertà permesse da tal genere.

Aggiungiamo che la Santa aveva un motivo per evitare il più possibile la parola estasi, e lo spiega al P. Rodrigo Alvarez: « Estasi e sospensione sono, a mio parere, la medesima cosa, ma io mi servo della parola sospensione, per non pronunziare quella di estasi *che spaventa* » (2ª *lettera*). La parola unione le serviva per lo stesso fine.

7. — Una parola adesso sopra l'espressione **orazione d'unione,** la quale indica lo stato prossimo all'estasi, e che io ho chiamato unione piena (c. III, **15**). I vari traduttori francesi ne hanno fatto grand'uso per render lo stile più elegante ed evitare le parole « lo stato precedente » che adopera spesso la Santa (1).

Ma soprattutto essi ne hanno anticipato l'uso lasciandosi andare ad un'interpretazione di cui avrebbero dovuto prima avvertire il lettore. Cosa singolare; infatti, nella sua *Vita*, la Santa non adopera quest'espressione quando descrive *ex professo* lo stato corrispondente, cioè nei capitoli XVI e XVII, e non comincia che molto più lontano ai capitoli XXII, XXIII, XXVII. Questo indica che ella va a tasto quanto a terminologia.

8. — Un tale, che ha approfondito il testo originale dei libri di S. Teresa, mi ha posto la questione seguente: Generalmente è ammesso che quello che la Santa chiama, nella sua *Vita*, la **terza acqua** sia il medesimo stato di quello che essa chiama, nel *Castello*, la *quinta dimora*. È ciò esatto? Il secondo stato, invece di essere identico al primo, non è forse un poco più vicino all'estasi?

9. — **Risposta.** Questo è un problema difficile e forse insolubile. Per lo meno possiamo dire che, se vi sono differenze, queste consistono in gradazioni insignificanti. La Santa indicava già chiaramente nella sua *Vita* il carattere che mi ha servito a definire l'unione piena, quando diceva: « Le potenze si occupano *interamente* di Dio, *senza esser capaci di altra cosa* » (*Vita*, c. XVI).

Aggiungiamo che tal questione non ha importanza alcuna, nè per la direzione delle anime, nè per stabilire razionalmente una classificazione nella mistica.

---

(1) Il P. Peyré, il quale ha ritoccato la traduzione del P. Bouix, ha contato l'espressione *orazione d'unione* soltanto cinque volte nella *Vita*, due volte nel *Castello* e non una sola volta nel *Cammino della Perfezione*.

Ma è sommamente utile il definire e nominare un intermediario tra questi due termini troppo lontani, la quiete e l'estasi ben dichiarata. Parimente, quando due grandi città sono molto distanti tra loro, è difficile immaginare la strada percorsa e raccontarla, se fra i due non vi è un punto di riconoscimento, un villaggio, una ferrovia, ecc... Ma poco c'importa che questo punto di divisione sia un chilometro più vicino o più lontano! S. Teresa ha fatto la saggia innovazione di creare un punto di riconoscimento, ma se poi essa l'abbia conservato nel medesimo luogo, è una questione che riguarda gli eruditi.

10. — Qual significato ha dato la Santa all'espressione **sonno spirituale?**

Ecco un'altra questione della quale non è facile dare una soluzione precisa. Nella sua 2ª *lettera* al P. Rodrigo Alvarez, la Santa parla di questo stato come se fosse posto tra la quiete e l'unione piena: « Non è interamente l'unione », essa dice. Sarebbe dunque una quiete forte e, di più, silenziosa, come appare dalla parola sonno. Ma non per questo la gradazione che la caratterizza è ben definita. Nella sua *Vita* (c. XIV), ella si contenta di dire: « La quiete non è nè un ratto, nè un sonno spirituale ».

La Santa parla in simil modo nel *Castello* (4, c. III), quando dice: « Il sonno spirituale va *un poco* più in là della quiete ». San Francesco di Sales ha adottato tale interpretazione (*Trattato dell'amor di Dio*, l. VI, c. VIII).

Si oppone talvolta che, nella sua *Vita*, descrivendo la *terza acqua*, cioè l'unione piena, la Santa la chiama *sonno delle potenze* (c. XVI). Ma qui vi è un malinteso, poichè il sommario del capitolo contiene, è vero, questa parola nella traduzione del P. Bouix, ma non si trova nel sommario composto dalla Santa. Poi la medesima non le dà, nel corpo del capitolo, quel grado d'importanza, che le si attribuisce, e l'adopera una sola volta (e non due come il traduttore), ma senza farne il nome speciale dello stato che ella descrive. Allo stesso titolo ella dice: È un' « agonia » oppure « un glorioso delirio ».

Vi è un passo che imbarazza maggiormente (*Castello*, 5, c. I), nel quale la Santa dice due volte che la quiete è un sonno, e che differisce in questo dall'unione piena. L'unica conclusione che possiamo trarre da tali opposizioni è, come ho già detto, che qui non si tratta di uno stato ben definito. Soprattutto non bisogna farne un grado

propriamente detto, poichè non ne abbiamo alcun bisogno, essendo i quattro gradi, che io ho adottato, sufficienti per descriver tutto.

11. — Ho già detto altrove (c. II, **8**) che S. Francesco di Sales ha designato un certo stato d'orazione col nome d'orazione di **semplice abbandono** in Dio, ed appoggiandomi sopra le spiegazioni di S. Giovanna di Chantal ho affermato che questo stato non è altro che l'orazione di semplicità.

Vari autori non hanno pensato a decider così la questione con un argomento storico, ma interpretando le parole nel senso che pare più naturale, hanno creduto che lo stato designato in tal modo consista nel *riflettere* sopra la rassegnazione, e sopra l'abbandono.

La vera interpretazione del pensiero del Santo è, al contrario, che possiamo riflettere al soggetto che si vuole, ma siccome l'orazione di semplice sguardo generalmente costa alla natura, così siamo indotti indirettamente ad *esercitare* la rassegnazione (c. II, **21**) e per conseguenza ad esercitarvisi per alcuni momenti. San Francesco di Sales ha dunque adoperato un termine che non indica nè il soggetto considerato dallo spirito, nè la maniera con cui esso lo considera; quest'ultimo punto è un inconveniente, ma, in compenso, esso ricorda chiaramente la condotta da tenersi, cioè la sottomissione.

Nel sistema opposto, siamo obbligati ad ammettere che la meditazione dell'abbandono, cioè di una virtù particolare, costituisce un grado speciale d'orazione. Ma allora bisognerebbe ammetterlo parimente per ciascuna delle altre virtù, e non è possibile che S. Francesco di Sales abbia avuto un'idea tanto assurda.

CAPITOLO XXX.

METODI SCIENTIFICI NELLA MISTICA DESCRITTIVA.

§ 1. — Progresso di questa scienza. — Sue sorgenti.

1. — Rispetto alla mistica descrittiva (vedi la prima *Prefazione*, n. **2**) possiamo farci due questioni che influiscono sopra i metodi con i quali bisogna trattarla: 1° Questa scienza ha subito progressi attraverso le diverse età, oppure è rimasta stazionaria, immobile, dopo essere stata stabilita dai primi scrittori ? 2° Si possono sperare, per l'avvenire, nuovi progressi?

A priori, possiamo rispondere che vi è stato un perfezionamento costante nel passato, e che sarà lo stesso anche dopo di noi; altrimenti la mistica sfuggirebbe alla legge che regola tutte le altre scienze, profane o religiose, e soprattutto le scienze d'osservazione. L'arte di ben vedere e bene esporre è un lavoro umano, soggetto, come tutte le opere umane, ad un progresso continuo.

La storia ci prova, infatti, l'esistenza di questi successivi sviluppi.

2. — **Prospetto storico** della mistica. Tutte le scienze hanno cominciato con le osservazioni che non potevano sfuggire a nessuno, e la mistica non è uscita, più delle altre, tutt'armata dal cervello di un Giove qualunque. Nel suo sviluppo si distinguono due grandi periodi: l'uno che va fino a S. Teresa, l'altro dalla Santa fino ai giorni nostri. Durante il primo periodo i mistici non si preoccupavano che di tre ordini di fatti che saltavano agli occhi: le estasi, le visioni di nostro Signore o dei santi, e le rivelazioni (esempi: S. Gertrude, S. Brigida). Ma gli stati d'unione mistica inferiori all'estasi erano più difficili ad analizzarsi, come tutto ciò che è embrionale, perciò l'opinione che se ne formavano era confusa, e le descrizioni erano sommarie e nebulose, non distinguendo specie abbastanza differenti tra di loro (1). Così la B. Angela da Foligno, che scrive tante belle

(1) Per assicurarsene, basta percorrere le annotazioni del dotto trattato del P. Meynard, nelle quali egli dà in abbondanza i testi antichi, molti dei quali non sono descrittivi, oppure non trattano che di questioni laterali. Per esempio quand'esso vuol provare che un vecchio autore ha parlato della quiete come S. Teresa, è obbligato a cambiare il significato della parola (t. II, n. 196), e lo prova dimostrando che quest'autore, nel commentare il *Cantico dei Cantici*, dice che la Sposa, immagine dell'anima, ha alcuni momenti di riposo. Ma allora tutti gli altri commentatori sarebbero ugualmente mistici, pari a S. Teresa.

pagine sopra i ratti e le visioni, non dice nulla di determinato sopra il resto (1). Altrettanto bisogna dire di Dionigi il Mistico, di Ruysbroeck, ecc... Per questi stati inferiori, si contentavano talvolta di frasi vaghe, come la seguente: « Ci sentiamo invasi da una certa dolcezza » (2).

S. Teresa per la prima ha avuto la pazienza di studiare colla lente d'ingrandimento gli stati inferiori, e tale appunto è il suo contributo personale che, a questo riguardo, ha prodotto una vera rivoluzione. Essa ha reso un immenso servigio, perchè questi stati sono i più estesi. Ed oltre aver saputo descrivere, ella ha saputo classificare.

Nel medesimo tempo anche S. Giovanni della Croce era innovatore, ma sopra un campo più ristretto. Egli analizzava a lungo certi abbandoni spirituali di cui nessuno aveva visto l'importanza sebbene reale. I progressi effettuati da questi due grandi maestri, spiegano perchè gli autori posteriori tornino sempre a citarli.

L'imperfezione degli antichi autori non deve recarci meraviglia, nè eccitarci al disprezzo, poichè essi hanno fatto tutti gli sforzi di cui il loro tempo era capace, ed hanno reso possibile la marcia in avanti dei loro successori. Meritano dunque la nostra riconoscenza.

Coloro che si meravigliassero di queste lentezze dello spirito umano, dovrebbero meravigliarsi parimente che la *Somma* di S. Tommaso e l'*Imitazione di Gesù Cristo* non siano state scritte nel tempo degli apostoli.

Adesso che questo gran lavoro scientifico sembra finito, ci pare facilissimo, ma quanti ostacoli hanno dovuto vincere gl'iniziatori! Per esempio, per distinguer bene gli uni dagli altri gli stati mistici, sarebbe stato necessario essere guidati da una terminologia molto chiara; ma vi è qui un circolo vizioso perchè, inversamente, per creare con rapidità questa terminologia sarebbe stato quasi necessario

(1) Ma per la descrizione del contenuto dell'estasi, Angela sorpassa S. Teresa. Il suo libro è di prim'ordine.

(2) S. Teresa parlando della quiete: « Avevo letto sopra questa materia *molti libri, ma questi la spiegano ben poco* » (*Vita*, c. XIV).

cominciare dal distinguere bene gli stati. L'ingegno umano non ha saputo risolvere questa difficoltà che andando a tasto e molto lentamente.

Da S. Teresa in poi, sembra che la mistica descrittiva abbia fatto pochi progressi. Non sono stati scoperti fatti nuovi, e vi ci siamo rassegnati un poco troppo, ma vi è stata la preoccupazione di un altro lavoro utile: spiegare, coordinare ciò che era già conosciuto. Si è cercato di mettere più ordine nelle esposizioni, di perfezionare le formule che esprimono i fatti.

2*bis*. — Il prospetto precedente risponde ad un' **obiezione** che talvolta mi è stata indirizzata (1): « Gli antichi non hanno designato tal circostanza delicata che voi considerate come importante ed anche come essenziale. Abbiamo dunque motivo di credere che voi sbagliate ».

Quest'obiezione suppone che gli antichi abbiano detto tutto, previsto tutto, ma tale asserzione è senza prove. Se fosse così i contemporanei di S. Teresa avrebbero potuto rimproverarle di credere che una debole donna, com'era essa, potesse aggiungere qualche nuova linea alle pitture lasciate da uomini eminenti.

L'identica obiezione è stata fatta per la teologia dommatica. Diversi Padri dei primi secoli non hanno parlato che vagamente di certi punti, considerati più tardi come capitali. I protestanti ne hanno falsamente concluso che questi non sono affatto essenziali e che la Chiesa ha cambiato la dottrina degli antichi. Essa invece l'ha solamente svolta e determinata.

In luogo di dire che da circa tre secoli vi è stata una deviazione dalla dottrina tradizionale, bisogna dire che siamo finalmente usciti dall'indeterminatezza tradizionale.

3. — Sorgenti della mistica descrittiva. Questa scienza si appoggia sopra due specie di documenti: 1° le pitture che si trovano negli autori classici ed approvati; 2° quelle che possono fornirci, dietro la loro stessa esperienza, alcune persone ancora viventi. Queste due specie d'informazioni sono indispensabili; e ciascuna illumina l'altra. Vi sono dei passi nei libri antichi di cui non è possibile afferrare il vero significato se non è commentato a viva voce da una persona che è passata per stati analoghi, e viceversa.

(1) Si ritrova in fondo a molte discussioni del Sac. Saudreau.

Parliamo ora di ciascuna di queste sorgenti.

4. — Descrizioni date dagli antichi. Ecco due precauzioni necessarie a prendersi, quando se ne fa uso:

a) Non contentarsi di ricorrere agli autori anteriori a S. Teresa, col pretesto che sono loro i grandi maestri, poichè abbiamo visto (**2**) che generalmente sono molto indeterminati rispetto agli stati inferiori all'estasi (compresovi le orazioni affettive e di semplicità).

b) Per fare l'*inventario* esatto dei fatti positivi contenuti in un libro, od in uno de' suoi capitoli, bisogna dedicarsi ad un lavoro d'analisi più lungo e più penoso di quello che si crederebbe a prima vista. In generale, i fatti spariscono in una quantità di accessori: digressioni, pie riflessioni, svolgimenti letterari, ripetizioni inutili, commenti della Sacra Scrittura, ecc... È duopo allontanare tutta questa materia estranea, e conservare solo il *residuo* sperimentale.

Talvolta questo consisterà in pochissima cosa. Di un lungo capitolo non rimarrà che qualche linea, ma per lo meno i fatti così isolati saranno molto chiari e molto distinti.

Io mi sono dedicato a questo lento lavoro di dissezione ed il mio libro ne è il risultato.

c) Nel cercare di riunire i fatti il cui insieme costituisce uno stato d' orazione, non bisogna metter davanti altri problemi, quali sarebbero di sapere qual nome conviene dargli, e qual posto dobbiamo attribuirgli nella classificazione.

Ho visto che certe discussioni sopra la mistica alle quali ho preso parte, sarebbero state abbreviate se si fossero *separate le questioni*. Bisognava aver cominciato col dire: Ammettiamo sì o no l'esistenza o la frequenza di uno stato, descritto in tali o tali termini? senza darsi pensiero di sapere se era necessario chiamarlo mistico o dargli un nome classico. Provvisoriamente chiamiamolo lo stato N., e quando saremo d'accordo sopra questo primo punto, ci occuperemo del resto.

Molto spesso vedremo che siamo dello stesso parere circa la sostanza, cioè circa l'esistenza di questo stato, e che la divergenza si riferisce soltanto alla scelta del cartellino da applicarsi allo stato N.

Questa separazione tra la descrizione e la terminologia dimostrerà parimente che molti vecchi autori hanno descritto le medesime cose sotto nomi differenti, — o, al contrario, cose differenti, adoperando i medesimi nomi.

5. — Nella descrizione degli stati mistici, è necessario portare, come appoggio delle proprie affermazioni, qualche testo della **Sacra Scrittura?** S. Bernardo e S. Giovanni della Croce lo fanno continuamente; la B. Angela da Foligno e S. Teresa (fuorchè nel suo commentario del *Cantico dei Cantici*) non lo fanno quasi mai. Quale metodo è il migliore?

Ciò dipende dallo scopo che ci si propone. O voi volete dare una prova propriamente detta che tale stato esiste con tal gradazione, oppure supponete che il lettore ammetta le vostre idee come stabilite in anticipazione con altri mezzi.

Nel primo caso non citate testi biblici, perchè i medesimi generalmente non provano niente o quasi niente, e sareste obbligato ad appoggiarvi sopra un significato accomodatizio che vi sarà contestato. Il lettore ricalcitrante vi dirà: « Questo passo ha ricevuto molte altre interpretazioni, e voi rovesciate l'ordine che la logica esige. Invece di appoggiare la vostra tesi sopra un significato di cui ignoro la legittimità, bisognerebbe, al contrario, appoggiare la sua legittimità sopra la vostra tesi, stabilita prima in modo incontestabile. Voi riferite allo stato mistico tal frase dei Salmi, ma essa si applica ad altro genere di anime, e da ciò deriva la ricchezza di questi testi e l'ufficio che la Chiesa assegna loro nella liturgia. Parimente, voi interpretate in favore degli stati straordinari d'orazione una scena del *Cantico dei Cantici*, ma forse si tratta quivi più generalmente dell'amor divino ».

Se, all'opposto, una descrizione è considerata come stabilita dall'osservazione, nulla impedisce di ricorrere ai testi della Sacra Scrittura, sia a titolo di conferma approssimativa, sia come semplice artifizio letterario, per ripetere le medesime cose sotto altra forma.

I santi Padri hanno tenuto questo sistema rispetto alle verità dommatiche. Nonostante le apparenze essi non pretendevano di provare colla Bibbia alcuna proposizione; la supponevano conosciuta ed ammessa, ma volevano semplicemente ritrovarla press'a poco nel libro divino, e formularla collo stile biblico (1).

(1) Per umiltà, S. Giovanni della Croce persuadeva se stesso che egli si appoggiava più sulla Sacra Scrittura che sulla propria esperienza: « Tentando di rivelare qualche cosa di questa notte oscura, io non presterò intera fede alla scienza ed all'esperienza, perchè l'una e l'altra possono sbagliare. Ma senza trascurare i lumi che ambedue possono fornirmi, mi appoggerò specialmente sopra le divine Scritture, di cui lo Spirito Santo, maestro infallibile, è l'ispiratore » (Prologo della *Salita*). — Senza dubbio la Scrittura non inganna, ma l'uomo può ingannarsi applicandola in modo arbitrario.

6. — Diamo **due esempi** di queste citazioni che non provano niente. Per stabilire che vi è uno stato chiamato matrimonio spirituale, gli autori hanno l'abitudine di appoggiarsi sopra un testo d'Osea: *Sponsabo te mihi in fide* (II, 20) che essi traducono così: « Io mi unirò a voi in una conoscenza di fede ». Dimenticano però di provare che in questo testo si tratta del matrimonio nel significato più stretto dei mistici, cioè l'unione trasformante, ed in ciò sta tutta la questione. Il senso letterale è molto diverso, e molto meno misterioso. *Fides* significa qui fedeltà, come quando si dice: Io vi conserverò la mia fede. In questo passo, Dio dice ad Israele: « Io violerò le mie promesse, perchè tu per il primo mi hai abbandonato. Ritorna a me, ed io contratterò teco un'*alleanza fedele*, cioè durevole ».

Perciò il testo preso in se stesso non si riferisce affatto all'orazione.

Si opporrà forse che nostro Signore se n'è tuttavia servito per annunziare i propri favori a qualche suo servo, quale la Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina. Ma io non pretendo che si escludano i testi della Sacra Scrittura che nel caso di certe dimostrazioni. Quivi nostro Signore non cerca di stabilire una tesi, ma fa una promessa e nulla lo impedisce di adoperare lo stile biblico usato nei libri di pietà di quel tempo.

Secondo esempio. Rispetto alla questione seguente: Può la contemplazione durare a lungo? invece di chiedere la risposta ad una quantità di osservazioni bene assodate, è stata ripetuta d'età in età la soluzione classica di S. Gregorio Magno, dicendo che la contemplazione non dura che una mezz'ora, in virtù di questo testo dell'Apocalisse: « Un silenzio di circa mezz'ora si fece in cielo ».

Prima di tutto questo testo dell'Apocalisse non prova niente, perchè vi si parla di silenzio, come in venti passi della Scrittura, e questo non è il silenzio della contemplazione e neppure quello dell'orazione. Poi vi è un'altra questione preliminare che sarebbe stato necessario trattare: Di qual contemplazione parla S. Gregorio? È forse del semplice sguardo dell'orazione di semplicità? Forse dell'estasi nel suo compendio, o solamente del suo maximum? e che cosa intende per « non durare? ». È forse una cessazione, od una leggera fluttuazione? Ecco i punti che bisognava aver determinato.

Per comporre un libro di mistica che sia sincero, non basta tagliare i vecchi testi con un paio di forbici, ma è d'uopo farne uno studio critico.

7. — Ho detto che per la mistica descrittiva, vi è una **seconda sorgente** d'informazioni: le pitture che possono fornirci le persone ancora viventi e degne di fede (1).

Sono necessarie due condizioni preliminari:

1° Il direttore che raccoglie questi documenti e li esamina deve avere studiato seriamente la mistica ed esser dotato di discernimento, per non fidarsi del primo venuto. Quando si vuol far progredire una scienza, ed apportarle un « contributo » non ci si rivolge ad un ignorante e neppure ad un principiante.

2° Dobbiamo persuaderci che oramai tali investigazioni non possono avere per scopo di fare grandi scoperte, poichè dopo tanti secoli durante i quali si è osservato, diretto, discusso, è chiaro che tutto quello che vi era d'importante è stato trovato. Si tratta modestamente di fissare alcune *piccole circostanze*, i fatti particolari che gli antichi autori non hanno indicato, per motivi che ignoriamo. Forse non vi hanno pensato, od hanno voluto semplicemente circoscriversi (2). Quanti autori, dopo aver pubblicato un libro, riconoscono di non aver detto tutto quello che sapevano o potevano facilmente sapere!

Questi *fatti minuti*, dimenticati dai nostri predecessori, non sono che le briciole cadute dalla loro tavola. Ma la scienza si compiace di raccoglier tutto. Inoltre questi nuovi fatti possono avere una conseguenza utile perchè forse un giorno aiuteranno, sia a sbozzare qualche teoria, sia a confutare certi liberi pensatori, i quali contentandosi di notare i caratteri superficiali, confondono gli stati mistici con i fenomeni morbosi.

In questo libro mi sono sforzato d'indicare qua e là, vari di questi piccoli fatti di cui nessun autore aveva parlato, ed ho domandato che sopra certi punti oscuri si facciano alcune « indagini » (vedi questa parola all'*Indice analitico*).

---

(1) Io non mischio a tal questione quella del progresso da effettuarsi nell'enunciazione delle regole di condotta. Dobbiamo domandare queste regole non alle persone che ricevono le grazie d'orazione, ma ai teologi. Poi tali principii sono stati trovati da molto tempo, perchè non se ne poteva fare a meno, mentre le descrizioni particolareggiate non erano indispensabili. Oramai non è più che una questione di chiarezza nell'esposizione.

(2) Poco mancò che, nella sua *Vita*, S. Teresa non omettesse a disegno di descrivere lo stato che segue la quiete (c. xvi) e ciò sarebbe stata un'enorme lacuna: « Io non potevo nè intenderlo, nè spiegarlo agli altri, perciò avevo risoluto che quando fossi arrivata a questo punto della mia relazione, non ne avrei parlato affatto o non ne avrei detto che pochissime cose... Oggi il Signore mi ha insegnato il modo di parlarne ».

È molto noioso per gli specialisti di dover sempre imparare, ma è un male senza rimedio e dobbiamo soffrirlo in tutte le scienze.

8. — L'idea d'interrogare le persone viventi è dispiaciuta ad uno scrittore contemporaneo, morto assai recentemente. Nascondendosi sotto il velo dell'anonimo, egli mi attacca in una rivista cattolica (*L'Ami du Clergé*, 26 settembre 1901; risposta, il 5 dicembre 1901). Ecco le sue **tre obiezioni:**

1° L'amore della novità indurrà a disprezzare le descrizioni tradizionali. Si risponde che questa sarebbe una disposizione antiscientifica, come sarebbe quella del fisico che col pretesto del progresso facesse tavola rasa dei lavori precedenti. Io parto dall'opinione assolutamente differente, che occorre, cioè, non distruggere, ma perfezionare, e solamente nei fatti minuti.

Non opponiamo la tradizione all'osservazione, poichè la prima non è che l'osservazione nel passato, e non può contradire quella del presente. Io aggiungo che la prima deve avere più valore ai nostri occhi, perchè ci viene dai santi ed ha subito la lunga prova del tempo. Quanto a me, non si potrà accusarmi di averla disprezzata e specialmente di non aver citato S. Teresa, e se io l'ho fatto è appunto perchè la considero come un tesoro d'osservazione.

2° Per render conto dei propri stati d'orazione, bisognerà esaminarsi, ripiegarsi molto sopra se stesso, e ciò offre vari inconvenienti. — Prima di tutto, se il direttore ha studiato la mistica può fare molte domande, senza che avanti la sua visita sia stato necessario il minimo esame. Poi, sarebbe deplorevole interrogarsi durante l'orazione, anche se trattasi dell'orazione ordinaria, perchè ciò procurerebbe molte distrazioni; ma, dopo il fatto, vi è un esame moderato che è permesso e senza il quale S. Teresa e tanti altri non avrebbero potuto scrivere le loro belle opere.

3° Infine il compilatore teme che s'incontrino persone vanitose che mentiscano, altre che recitino quello che hanno trovato nei libri. Poi egli dice poco amabilmente: « Tutti sanno che non bisogna fidarsi di quello che le donne dipingono: esse non hanno lo spirito di analisi ed ignorano i termini esatti per riprodurre le loro impressioni. Non s'incontrano tutti i giorni le sante Terese! ». — Ciò prova semplicemente che il direttore deve, come ho detto più sopra, avere scienza e discernimento. Nel passato ve ne sono stati con tali requisiti, perchè non vi saranno nell'avvenire?

Ecco un mezzo comodo per fare le indagini. Che gli autori espongano nei loro libri una serie di domande, e prima o poi le risposte arriveranno.

§ 2. — Classificazioni.

9. — Abbiamo visto che S. Teresa si contenta di **ridurre a quattro** le soste dell'unione mistica. Questi gradi prendono varie suddivisioni in forza di diverse circostanze. La Santa ha avuto la saggezza di non cercare di accumulare insieme tutte queste gradazioni di stati, e di farne una *serie unilineare*.

Molti autori hanno fatto il contrario ed hanno terminato così con i risultati più disparati. Il Ribet fa l'esposizione di queste diverse classificazioni le quali sono talmente variate e talvolta tanto inconciliabili, che vi è quanto basta per alienare dalla mistica coloro che cominciano a studiarla. L'uno conta quindici gradi, un altro dodici, un altro sei, ecc... — Chi dunque ha ragione? domanderà il principiante. A chi bisogna credere?

Si risponde che nessuno ha ragione. Si è preteso di risolvere un problema impossibile, e per arrivarvi si è dimenticato un principio fondamentale di qualunque buona classificazione, cioè: che essa deve esser presa sotto un aspetto unico.

Un paragone farà intender meglio il mio pensiero. Un motivo musicale può esser eseguito in diversi toni, in *sol*, in *fa*, ecc... poi con strumenti di timbro differente: voci umane, flauti, violini, vari giuochi d'organo, e finalmente può essere accompagnato in moltissimi modi. Ora, è un problema assurdo, a priori, voler classificare tutte queste maniere *sopra una sola linea*, ed ostinandosi si avranno soluzioni arbitrarie, tante quante se ne vorranno. Infatti qui si hanno tre cose da considerare invece di una, il *tono*, il *timbro*, l'*accompagnamento*, e potremo facilmente trarne tre classificazioni, ma non sarà mai possibile fonderle ragionevolmente in una sola.

Facciamo adesso l'applicazione di queste osservazioni. Non bisogna cercare se l'orazione di « silenzio spirituale » deve mettersi avanti o dopo « l'ebrezza spirituale ». Sarebbe lo stesso che domandare se una melodia suonata in *fa* deve porsi avanti la medesima aria suonata sul flauto. Questi due modi di considerarla non hanno nulla

di comune tra di loro. Il nome d'orazione di silenzio si riferisce all'intensità della legatura, il termine di ebrezza spirituale denota altra cosa: lo stato della facoltà affettiva, la gioia o la tristezza. Descriveteli pure nell'ordine che vorrete, ma non vi ostinate a disporli in grani di corona! (1).

Coloro che trovano così una serie di dodici o quindici gradi, oserebbero forse affermare che varie persone, che essi dirigono, sono passate per la loro trafila, *per l'appunto* nell'ordine indicato? Lo stesso Schram, che suddivide tanto, confessa, citando il Godinez, che queste divisioni non hanno la pretesa di corrispondere alla realtà (n. 315 dell'edizione del 1848; 304 dell'antica edizione). È dunque una costruzione puramente arbitraria.

Al contrario, rispetto ai quattro gradi del *Castello*, non possono esservi contestazioni. Poichè i tre primi sono la stato debole, lo stato medio, lo stato forte di una grazia che è sostanzialmente la stessa, e si può scommettere uno contro cento che saranno percorsi nel loro ordine crescente. All'opposto, *quando si tratta di varietà di particolare, non esiste ordine storico certo*. Un giorno voi avete la specie A, l'indomani la specie B, ecc... Queste non sono soste distinte, ma *nel medesimo giardino* vi è permesso di cogliere ora una rosa, ed ora un garofano. Oppure, per riprendere il paragone precedente, oggi la melodia è suonata in *la* sopra l'organo, e domani in *sol* sull'arpa.

Ma allora in che modo gli autori costruiscono le loro piccole classificazioni fantastiche? Io immagino che invece di ricorrere alle informazioni, essi fanno quest'operazione tranquillamente nella loro camera, guidandosi, senza batter ciglio, con ragioni di convenienza. Ad uno pare, tutto ben pesato, che tale stato non *debba* arrivare che tardivamente, dopo tal altro. Ed ecco un affare sistemato! Egli non comunica mai le sue ragioni ai lettori, e non s'incomoda ad intavolare una discussione critica. Altri considerano le convenienze del simbolismo, e per questo motivo un' opinione di Riccardo di San Vittore fu adottata da S. Bonaventura, senza forse che tutti e due la prendessero molto sul serio, perchè altrove essi danno un'altra

(1) Il Ribet ha fatto osservare saggiamente che l'orazione di « silenzio spirituale » e di « sonno spirituale » non sono gradi, ma semplici maniere d'essere di diversi gradi (t. I, c. XI, n. 4, p. 186): « Il sonno, come il silenzio, s'incontra con intensità diversa in molti stati mistici » (c. XII, n. 3).

classificazione. Secondo questa concezione, i gradi della contemplazione *devono* corrispondere ai sei giorni della creazione, non solamente in blocco, cosa che sarebbe assai accettabile, ma quanto a numero. Essi corrispondono parimente ai sei gradini del trono di Salomone (S. Bonaventura, *Commentario sul Vangelo di S. Luca*, c. IX, n. 47, t. XII della nuova edizione di Quaracchi). Ma un'altra persona, col medesimo simbolismo dei sei o sette giorni della creazione, potrebbe provare con pari legittimità che occorrono dodici o quattordici gradi, poichè la Bibbia designa in ciascun giorno un mattino ed una sera.

Il Brancati biasima, senza nominarlo, un altro autore che ha immaginato nove gradi di contemplazione corrispondenti ai nove cori degli angeli (op. VII, c. XVI). Questo è un puro giuoco di spirito.

Il simbolismo è eccellente, ma dopo il fatto, per riepilogare sotto forma più letteraria alcuni risultati *stabiliti esattamente* con altri mezzi. Esso non può essere il fondamento principale di un lavoro scientifico, perchè è un processo artificiale, che conduce ai risultati più disparati.

10. — Eccettuata la classificazione del *Castello*, non possiamo trovarne alcuna che sia scientificamente sostenibile. In pratica è **la più comoda**, perchè, se le divisioni principali oltrepassano tre o quattro, non raggiungono i diversi scopi prefissi. Prima di ogni altra cosa si debbono aiutare i direttori, affinchè intendano *presto* a quale altezza è salita l'anima di cui essi si occupano, e per far ciò, sono necessarie le divisioni riconosciute come corrispondenti universalmente alla realtà, e facili a rammentarsi. Le grandi linee bastano, quanto ai consigli da darsi, poichè non abbiamo bisogno di classificare le persone che in tre o quattro gradi. Per esempio, è duopo sapere se esse sono estatiche o no, ma non avremo nulla di speciale da dir loro, se c'informano che provano talvolta « l'ebrezza spirituale ». I direttori ci saranno riconoscenti di aver risparmiato loro il tempo.

Un altro scopo di classificazione è più speculativo. Il nostro spirito ha bisogno di dominare una vasta materia con vedute complessive, ma sarebbe forse possibile capire il piano di una predica se invece di tre punti, ne contenesse dodici? Meno le divisioni principali sono numerose, più lo spirito vi trova chiarezza e piacere, e più ancora ne conserva il ricordo.

11. — Gli autori che, come Alvarez de Paz e tanti altri, hanno moltiplicato troppo i gradi di orazione, si sarebbero accorti di questo eccesso, se avessero avuto la precauzione di paragonare tra loro le **definizioni** che essi ne davano, ed avrebbero visto che queste differivano tutt'al più in apparenza. Vi si trovano sempre le medesime idee, espresse talvolta in termini quasi identici; in ciascuna vi si dice: si hanno dei lumi ammirabili, una gran pace, un grande amore, ecc. Ma se vi sono tali somiglianze, perchè lasciar credere che esistono dei confini che dividono regni ben distinti? Piuttosto dite semplicemente che il medesimo stato può avere qualche gradazione.

12. — Alcuni autori hanno indicato un grado d'orazione che essi chiamano orazione d'**unione attiva** (Filippo della Ss. Trinità, parte III, tr. I, d. IV, a. III; Vallgornera, n. 1023, ecc...). Io credo che questo sistema sia inammissibile. Infatti: 1° secondo i suddetti autori un tal grado consiste nella conformità alla volontà di Dio. Ora, ciò è una virtù e non uno stato d'orazione, e per coerenza bisognerebbe dare un nome speciale a qualunque stato d'anima in cui si pratichi ognuna delle altre virtù, meritandolo esse ugualmente. 2° È credibile che questi autori abbiano voluto prolungare oltre misura il parallellismo tra la via ordinaria e quella straordinaria. Vedendo che il raccoglimento si divideva in attivo e passivo (c. XXIX, **3**) e così pure l'orazione di riposo (abbiamo osservato che quella chiamata attiva è l'orazione di semplicità), essi hanno detto per analogia: Diamo un riscontro all'orazione d'unione di S. Teresa; e poichè questa è uno stato passivo, concepiamo un'unione attiva. Ma allora perchè fermarsi e non immaginare due specie di estasi, l'una attiva, l'altra passiva? E perchè non dir lo stesso del matrimonio spirituale? — Non moltiplichiamo gli enti senza necessità!

CAPITOLO XXXI.

DISCUSSIONE DI ALCUNE QUESTIONI TEORICHE.

1. — Comincerò con le **tre questioni** seguenti: Vi è un sollevamento naturale, — le stimate naturali, — le estasi naturali? I liberi pensatori rispondono di sì senza esitare, e non possono fare altrimenti, poichè non ammettono in questo mondo nulla di soprannaturale. La maggior parte si contentano di quest'affermazione a priori, altri invece tentano, come vedremo, di portare alcune prove.

2. — Nei cattolici le opinioni sono divise, ed io non mi sforzerò certamente di determinare chi di loro ha ragione. Non mi pare che le scienze psico-fisiologiche siano abbastanza avanzate da poter pronunziarsi nettamente. Io prenderò una posizione intermedia, ma che mi sembra inattaccabile, dimostrando che le **prove** apportate in favore delle spiegazioni naturaliste sono **illusorie.** Talora esse sono ipotesi arbitrarie, talora ragionamenti fondati sopra fatti esagerati o male interpretati.

Poichè le tesi contrarie hanno resistito così a tutti gli attacchi, ne viene di conseguenza che fino a nuovo ordine, esse sono le più probabili. Se tuttavia il progresso delle scienze mediche e della psico-fisiologia portasse finalmente serie obiezioni, la religione e la mistica non dovrebbero turbarsi, perchè non dipendono affatto dalla soluzione di tali questioni.

§ 1. — Vi è un sollevamento naturale?

3. — Si è tentato di provare **sperimentalmente** che il corpo umano può, in certi casi anormali, diminuire *un poco* di peso, e ne è stato conchiuso che *forse* questa diminuzione può divenir così completa che il corpo rimanga sospeso in aria.

Ma l'esperienza da cui si parte è molto contestata. Fu Crookes, il quale pesando una persona magnetizzata avrebbe verificata una

perdita di peso. Ma si obietta che questa esperienza, sebbene semplicissima, non è riuscita con altri osservatori. Alla Salpêtrière, non si sono mai veduti casi di sollevamento.

È vero che alcune persone nevropatiche si sentono talora il corpo più leggero dell'ordinario. Lo Scaramelli dice (tr. 3, n. 275) che gli estatici hanno spesso la medesima sensazione quando ritornano in loro stessi, ma è credibile che questa sia un' impressione puramente soggettiva. L'unico mezzo scientifico per risolvere la questione, sarebbe di pesare la persona. Così fece Pietro Janet con un'estatica (vera o no?) la quale provava la stessa sensazione, ma le fu riscontrato esattamente il medesimo peso che aveva allo stato normale (*Bollettino dell'Istituto psicologico internazionale*, Parigi, 27, via Serpente; luglio 1901).

4. — L'osservazione dei fenomeni di sollevamento tra i **fachiri** del l'India, ha fornito un altro argomento. Questi fenomeni non avendo altro scopo che quello di soddisfare l'orgoglio dell'operatore e la curiosità degli assistenti, non possono venire da Dio, e lo stesso operatore non pensa ad attribuirglieli. Dunque, è stato detto, essi sono naturali. — No, possono essere diabolici od il risultato di un' abile soperchieria. Del resto fino ad ora gl'indizi non hanno un carattere veramente scientifico.

5. — Finalmente si è ricorso ai ragionamenti a priori. Gli spiritisti e gli occultisti ci hanno detto: « Non vi è nulla di più semplice, essendo questo un fenomeno d'attrazione o di **repulsione elettrica,** di polarità (?), o di emissione del fluido vitale ».

Ma se vi fosse un effluvio elettrico diretto verso il suolo, perchè respinge il medesimo, invece di andare a perdervisi? e perchè i corpi vicini non ricevono le scintille?

Se vi fosse attrazione, sarebbe per effetto di un corpo elettrizzato posto al disopra del santo, come nell'esperienza dei burattini elettrici. Ora, è chiaro che qui non ha luogo alcun procedimento di simil genere.

Ho letto molte pubblicazioni sopra questo soggetto, e sono rimasto colpito dal ciarlatanesimo (talvolta incosciente, giova almeno sperarlo) di questi grandi parlatori. Nulla è più facile in fisica che *fingere* una spiegazione. Si lanciano grandi parole, s'insinuano ipotesi gratuite, e si finisce con aria trionfante, dicendo come il dotto della commedia: « Ed ecco perchè vostra figlia è muta ».

Per avere il diritto di affermare che *l'elettricità* è quella che solleva il corpo dell'estatico, bisogna che voi abbiate veramente scoperto *come* ciò può avvenire. Perchè allora non spiegate la cosa *nei suoi particolari?* Più ancora, perchè non effettuate l'esperienza (e nelle identiche condizioni d'isolamento) con una statua di sessanta chilogrammi, munita di un apparecchio elettrogeno? Bisogna far proprio assegnamento sull'ignoranza del pubblico, rispetto ai processi scientifici, per tentare di accecare con grandi parole.

6. — Alcuni autori si accorgono infatti che l'elettricità non spiega nulla. È duopo, essi dicono, ricorrere all'emissione del fluido vitale.

Questa pretesa spiegazione suppone che siano state gia stabilite le proposizioni seguenti:

1° Vi è un fluido vitale, distinto del fluido elettrico. (Molti lo negano; non è che un'ipotesi);

2° Questo fluido può uscire del corpo, « estrinsecarsi »;

3° Può esercitare allora una potenza motrice: talora attrazioni, talora repulsioni;

4° Queste ultime possono essere energiche da sollevare un corpo di sessanta chilogrammi;

5° E ciò per molte ore, e talvolta ad una gran distanza dal suolo.

Quante ipotesi! e non un'esperienza! Di più, dimenticano di spiegarci il perchè, mentre il suolo è respinto, gli assistenti non provano nulla di simile. È evidente che nell'avvicinarsi essi non hanno commozione alcuna. Qui non vi sono certamente i caratteri di una teoria scientifica.

Io non cito che a memoria coloro che dicono: Il sollevamento è forse un fenomeno analogo a quello della limatura di ferro sostenuta da un'elettro-calamita. — Il caso è molto differente. L'elettro-calamita è un apparecchio distinto dalla limatura, come appunto il pallone relativamente all'areonauta, e come la mano per il peso che solleva. Il santo non è attratto da apparecchi esteriori.

7. — Gli **autori cattolici** ammettono che il sollevamento dei santi sia soprannaturale, ma talvolta hanno preteso dirci *quali* mezzi Dio adopera. La spiegazione più semplice e più conforme all'ordine della Provvidenza, consiste nel dire: Siccome gli angeli hanno il potere di smuovere i corpi, Dio si serve del loro ministero per non intervenire lui stesso senza necessità. Egli li incarica dunque di sollevare il corpo dell'estatico, e ciò per motivi (1) che si riferiscono al bene delle anime. In virtù del medesimo potere Satana sostenne in aria Simon Mago.

Sono state date invece due altre spiegazioni; però mi lusingo che gl'inventori non le abbiano prese sul serio:

1ª Il P. Serafino (*Theol. myst.*, n. 205) interpreta il fatto, con Lopez de Ezquerra, dicendo che il corpo ha *realmente* perduto la sua pesantezza. Quest'ipotesi non è sostenibile, perchè prima di tutto suppone che Dio intervenga senza necessità, avendo lui solo il potere di sopprimere una qualità fondamentale della materia; e poi perchè il corpo si comporterebbe allora come il sughero che risale alla superficie dell'acqua. In virtù del principio d'Archimede, esso si slancerebbe come una freccia fino ai limiti estremi della nostra atmosfera, cioè oltrepasserebbe i 70 chilometri. Chi sa pure se, in virtù della velocità acquistata, non continuasse indefinitamente attraverso gli spazi celesti?

Vi è una spiegazione più semplice. Il corpo è in condizioni analoghe a quelle del pallone che sale, prende la sua posizione d'equilibrio ed oscilla. Non vi è nulla di *distrutto*, ma qualche cosa d'*aggiunto*, cioè una forza eguale e dei sensi contrari alla pesantezza. Sembra che S. Teresa indichi appunto questo fatto quando dice: « Allorquando io volevo resistere al ratto, credevo di sentire *sotto i miei piedi* alcune *forze* meravigliose che mi sollevavano. Non saprei a che cosa paragonarle » (*Vita*, c. XX).

2ª Senz'accorgersene, gli agiografi spesso si lasciano andare a descrivere il sollevamento, come semi-naturale. Secondo loro sarebbe la conseguenza naturale di un fatto divino, ma puramente psicologico. Per esempio, essi dicono: « L'anima desiderosa d'immergersi più compiutamente in Dio (che essa considera come esteriore), si slancia verso di lui, e *trascina* seco *il corpo* ». Queste frasi sono molto poetiche, ma non resistono alla discussione. Ne seguirebbe che l'anima nostra quando prova il bisogno di conoscer meglio un

(1) Benedetto XIV ci spiega uno di questi motivi: « Nell'estasi divina il corpo può essere sollevato da terra, non in virtù di una connessione necessaria tra questo fenomeno e la contemplazione intensa, ma perchè questa contemplazione estatica delle cose divine è una somiglianza ed una specie di principio di quella che forma la felicità degli eletti. Questo è l'insegnamento che Dio si propone; per questo egli accorda una partecipazione imperfetta del dono d'agilità che otterranno i corpi gloriosi » (*De canon.*, l. III, c. XLIX, num. 4).

oggetto esterno, ha il potere diretto di spostare la sua sostanza; nel qual caso il corpo che le è unito dovrebbe, infatti, seguirla. Ma questo potere è una semplice ipotesi; l'esperienza c'insegna, al contrario, che l'anima ha un solo mezzo di spostarsi, quello di muovere i membri del corpo e di agire con essi sopra i corpi circostanti (vedi un'altra confutazione nello Scaramelli, tr. 3, n. 275).

Contentiamoci dunque, al massimo, di adoperare frasi più addolcite, che non abbiano la pretesa di essere una spiegazione scientifica, ma designino l'armonia delle cose ed il loro simbolismo. Diciamo: « Tutto avviene come se l'anima, ecc... » oppure: « Sembrerebbe che ecc... ».

§ 2. — Vi sono stimate naturali?

8. — Definizione. Si chiamano stimate naturali le piaghe analoghe a quelle della crocifissione, o, più generalmente, della passione, e che si credono prodotte dalla sola azione *naturale* dell'immaginazione e da vive commozioni. (Vedi c. XIII, **15.**)

Se una persona fosse vivamente colpita dalle sofferenze del Salvatore, ed infiammata da un grande amore, questa preoccupazione opererebbe sopra di essa fisicamente, producendo le piaghe di Gesù Cristo. Ciò non diminuirebbe in nulla il suo merito, ma certamente la causa immediata non sarebbe soprannaturale.

Poco importa di sapere in che modo l'immaginazione sia stata eccitata, e se è necessario che l'anima provi uno stato anormale, quale l'estasi. Infine il fenomeno sarebbe prodotto da questa facoltà e non da un'azione speciale soprannaturale.

Rammento quello che è stato detto precedentemente (**2**): Quando anche si arrivasse a provare che le stimate possono spiegarsi naturalmente, la religione e la mistica non dovrebbero turbarsene.

9. — L'immaginazione ha simile potere? Ecco il problema.

Rispondo prima di tutto che se trattasi di una persona **allo stato normale,** non si ha alcun motivo di propendere per l'affermativa, perchè sarebbe contrario a tutte le analogie, non essendovi in medicina alcun esempio di modificazione dei tessuti prodotta dall'immaginazione sopra questo genere di persone.

10. — La questione è più difficile, se si tratta di persone poste in

uno **stato anormale,** quale il sonno dell'estasi o dell'ipnotismo. Alcuni fisiologi, gli uni cattolici, gli altri liberi pensatori, ammettono che allora l'immaginazione possa produrre piaghe ed emorragie. Gli uni si contentano di affermarlo, senza dare la minima prova (1); e ciò veramente è troppo comodo ed antiscientifico (2). Gli altri, più coscienziosi, portano come argomento due celebri esperimenti fatti sopra ipnotizzati: l'uno, sopra un soldato della Rochelle, che per suggestione arrivò fino a far sanguinare un suo braccio (sperimenti dei dottori Bourrut, Burot e Mabille, citati da Bernheim, *Della suggestione*, parte I, c. IV); l'altro a Nancy, dove furono applicati sopra la spalla di una persona ipnotizzata diversi francobolli tenuti fermi con un impiastro di mucillaggine ed una compressa, suggerendo a questa persona che ciò fosse un vessicante. L'indomani fu verificata la vessicazione (sperimento di Focachon, farmacista a Charmes, in presenza dei dottori Beaunis, Bernheim e Liégeois, 1885).

Ma questi sperimenti perdono molta della loro importanza per il fatto che poi nessuno è riuscito a riprodurli chiaramente, nonostante numerose prove. È dunque da temersi che abbiano dimenticato di tener conto di alcune circostanze. Quanto al soldato, è probabile il trucco, avendolo i medici riconosciuto per bugiardo. Inoltre l'emorragia non si produsse che molte ore dopo la suggestione, e ciò dette al paziente il mezzo di provocarla segretamente, ed infine non sopravvenne nel braccio indicato dal medico.

Quanto all'esperimento di Nancy è credibile che in esso sia stata confusa l'emorragia stimatica con una malattia speciale osservata talvolta nei nevropatici e negli artritici, la quale si chiama *dermografia* od *orticaria fittizia*. Appariscono nella pelle alcuni gonfiori circondati

---

(1) Oppure alcuni increduli hanno fatto un giro vizioso. Essi hanno cominciato dal provare il potere dell'immaginazione appoggiandosi sopra l'esistenza delle stimate dei santi, e poi hanno spiegato le stimate dei santi col potere dell'immaginazione.

(2) Possiamo rivolgere il medesimo rimprovero ad un vecchio autore citato dai Bollandisti del secolo XVII (25 maggio, pag. 247, n. 8). Parlando dei sette strumenti della Passione trovati incisi nel cuore di S. Chiara di Montefalco (vedi il disegno riprodotto dal dottor Imbert, t. II), esso si contenta, senza basarsi sopra alcun'analogia naturale, di attribuirli all'opera della sua immaginazione. Fa meraviglia che questo difetto di metodo non sia biasimato nè dai Bollandisti, nè da Benedetto XIV il quale riproduce la continuazione di questa citazione (*De canon.*, l. III, c. LIII, n. 17). Benedetto XIV spiega altrove in qual misura ristrettissima, possiamo ammettere l'opera dell'immaginazione, per produrre o per guarire le malattie. Secondo lui, essa può introdurre talvolta una piccola modificazione nella circolazione dei fluidi nervosi o dei liquidi del corpo umano, ma non cambia nulla ai tessuti (*De canon.*, l. IV, p. I, c. XXXIII, n. 21, 30, 31).

d'arrossamenti; essi possono sussistere molti giorni e molte settimane, ma sono dovuti, non ad un'eccitazione dell'immaginazione (1), ma ad un'irritazione della pelle, mediante una pressione, una frizione, ecc... I medici che esaminarono Luisa Lateau ebbero cura di escludere questa causa d'errore, la quale non poteva riferirsi alle sue stimate.

Inoltre, è stato dimostrato (vedi Imbert, t. II, c. VI, XIV; Surbled, *La Morale*, t. IV, p. II, ultimo capit.; Gombault, *L'Imagination*, p. IV, c. II, pag. 504, 514) che le stimate dei santi offrono differenze grandissime colle stimate ipnotiche, di cui adesso ci occuperemo.

1° Nelle prime vi sono vere piaghe e spesso il sangue sgorga abbondantemente. Nulla di simile nelle altre, nelle quali non vi è che una gonfiatura od un sudore più o meno colorato, insomma una grossolana imitazione;

2° Le prime durano spesso molti anni, o si riproducono periodicamente ogni settimana. Le altre sono passeggere;

3° Non è possibile guarire le prime con medicamenti;

4° Le prime sono state spesso dolorosissime; per le altre non si è notato questo;

5° Le prime sono state sempre accompagnate da estasi;

6° Contrariamente a quanto si osserva in tutte le piaghe naturali di una certa durata, quelle dei santi non hanno alcun odore fetido (2) (talora anzi emettono dei profumi), alcuna suppurazione, alcuna alterazione morbosa dei tessuti. E, cosa notevole, le piaghe non stimatiche hanno, all'opposto, nei medesimi l'evoluzione normale.

Riepilogando, se si dice che l'immaginazione è capace di produrre le piaghe stimatiche, siamo obbligati ad affermarlo senza alcuna prova sperimentale.

10*bis*. — Volendo stabilire in modo veramente scientifico che l'immaginazione, cioè l'autosuggestione, può produrre le stimate, vi è un solo mezzo: invece di proporre semplici ipotesi è d'uopo apportare fatti analoghi, *ma di ordine profano*, vale a dire qualche piaga prodotta per suggestione, *estranea ad ogni idea religiosa*. Ora questa non è stata mai trovata, nonostante tutta la buona volontà dei medici e degl'ipnotizzatori; non vi è un solo esempio di una vera piaga prodotta in una clinica dall'eccitazione dell'immaginazione e della sensibilità. Si sono ottenuti soltanto, e molto raramente, alcuni rossori, o, al massimo, alcuni sudori rosei, ma non vi sono mai stati fiotti di sangue, e soprattutto non fori, non lacerazioni di tessuti. E questo nemmeno nelle parti morbide della pelle, non più che negli spazi occupati dalle stimate della crocifissione, cioè sulle superfici resistentissime delle mani e dei piedi.

(1) Ciò è talmente vero che si osserva anche nei cavalli nevropatici (come lo sono generalmente i cavalli di sangue).

(2) Si cita un'eccezione: la B. Rita da Cascia aveva ricevuto in mezzo alla fronte una ferita soprannaturale prodotta da una spina staccata dalla corona del crocifisso. Essa spandeva un odore insopportabile (Bolland. del 22 maggio).

Aggiungiamo che se le piaghe stimatiche potessero spiegarsi a priori coll'autosuggestione, si avrebbe il diritto di dire altrettanto di tutte le malattie. Se qualcuno avesse una febbre tifoidea, una polmonite, il colera, qualche callo, e qualche porro, nulla impedirebbe di attribuire tal modificazione all'opera potente dell'immaginazione. Se essa può forare le mani, può parimente crivellare, dilatare, contrarre i polmoni o gli altri visceri! Ed inversamente, l'autosuggestione spiegherebbe tutte le guarigioni. Con ipotesi arbitrarie si può spiegare tutto quello che si vuole.

11. — Molti medici cattolici hanno preteso di spiegare le stimate con i **sudori di sangue.** Ve ne sono di naturali, essi dicono, e sono cagionate dalle commozioni; può dunque esser lo stesso delle stimate.

Il dottor Lefebvre, professore di medicina a Lovanio, ha confutato a lungo quest'argomento d'analogia, entrando in una quantità di particolari tecnici che non possono trovar posto in questo libro (*Louise Lateau, étude médicale*, p. III, art. 1). Basterà osservare: 1° Che la maggior parte dei fenomeni di sudori di sangue sono contestati (vedi *Dictionnaire de théologie*, compilato dal Vacant, alla parola *Agonia*) e che sono rarissimi. La cosa è ben diversa rispetto alle stimate;

2° I sudori esaminati dai medici non si devono ad una causa morale, ma ad una malattia speciale. Ciò basterebbe a distruggere dalla sua base tutta l'argomentazione;

3° In queste malattie è stato spesso verificato col microscopio, che il liquido roseo che trasuda non è sangue, ma deve il suo colore ad una sostanza particolare;

4° I caratteri essenziali delle stimate sono di formare una piaga, di esser *localizzate* nel medesimo luogo del corpo di Gesù Cristo, di sanguinare in giorni determinati, e di produrre sofferenze atroci.

L'emorragia è solo un fenomeno secondario ed intermittente (1). Infine le ferite appariscono nei luoghi in cui la pelle è più soda e reristente, nella palma della mano, e nella pianta dei piedi; cosa che non avviene mai nelle emorragie morbose (*ibid.*, § 1).

Al contrario i sudori di sangue non suppongono piaghe. Essi si devono ad una dilatazione del tessuto della pelle, per lasciare filtrare i liquidi, come nel sudore ordinario; ma non vi sono nè fori, nè lacerazioni.

11bis. — Invece di spiegare le stimate coll'azione naturale dell'immaginazione, si è tentato di arrivarvi coll'ipotesi di una frode incosciente. È stato preteso che l'estatico abbia crisi frequenti di **sonnambulismo,** ed in questo stato si ferisca da se stesso (2).

Certamente i direttori devono informarsi se gli stimatizzati che essi studiano, non sono sonnambuli, ma se anche questo fatto è successo qualche volta, sarebbe un'ipotesi inverosimile e troppo comoda spiegare così le centinaia di casi di stimatizzazione (c. XIII, **18**). Inoltre, nei tempi moderni i medici hanno preso molte dotte precauzioni, per evitare l'errore sopracitato; talvolta hanno sorvegliato la persona notte e giorno, talvolta hanno ravvolto le membra in fasce munite di sigillo, o le hanno chiuse in globi trasparenti e sigillati. Infine, anche nei tempi più remoti, non erano tanto ignoranti o tanto semplici da non accorgersi se il soggetto era colto da sonnambulismo, e soprattutto se aveva crisi frequenti o periodiche.

12. — Fino ad ora ho parlato delle piaghe, e non dei semplici **dolori stimatici.** Possono questi ultimi esser prodotti da un'immaginazione eccitatissima ed accompagnata da un amore violento? San Francesco di Sales l'ammetteva. Parlando di S. Francesco d'Assisi, egli dice: « L'anima, come forma e padrona del corpo, usando del *suo potere sopra il medesimo*, impresse i *dolori* delle piaghe dalle quali era ferita, nei luoghi corrispondenti a quelli in cui il suo amante li aveva sopportati. L'amore è ammirabile per aguzzare l'*immaginazione*, affinchè essa si mostri fino all'esteriore » (*Trattato dell'amor di Dio*, l. VI, c. XV). Il santo Dottore non vuol tuttavia andare tropp'oltre, e crede che le piaghe esigano un'altra origine: « Ma quanto a fare le *aperture nella carne* nel di fuori, l'amore che era dentro non poteva veramente farle. Per questo l'ardente serafino vibrò alcuni raggi ».

(1) Secondo il dottor Lefebvre, le emorragie stimatiche che egli ha osservato avrebbero il processo seguente: Prima di tutto « si vedono apparire delle vescichette che scoppiano ». È il periodo bollare. « Esse lasciano a nudo la superficie del derma, e da ciò procede l'emorragia. » Questo è il periodo dello scolo del sangue.

(2) È stato spiegato col medesimo sistema un fenomeno frequente negli estatici stimatizzati, i quali fanno a meno, quasi interamente, del cibo. Si è supposto che la notte essi vadano, in sonnambulismo, ad aprire l'armadio delle provviste. Certamente, chi presiede al governo domestico non tarderebbe ad accorgersene!

Il Santo si è ben accorto che bisognava giustificare almeno la prima delle due proposizioni precedenti, e porta tre fatti che egli considera come analoghi, per esempio, « che una potente immaginazione fa incanutire un uomo in una notte ». Disgraziatamente in nessuno di questi fatti vi sono sofferenze.

Eppure bisognava stabilire la loro possibilità! Inoltre, questi esempi tenderebbero a demolire la seconda proposizione del Santo, poichè vi si vede l'immaginazione operare direttamente sopra il corpo.

§ 3. — Vi sono estasi naturali?

13. — Questo problema è stato ripreso, sebbene brevemente, in due opere abbastanza recenti: *Le Merveilleux divin*, di Don Maréchaux, O. S. B. (l. IV, c. II, pag. 226) e *la Magia Moderna* del P. Rolfi, O. F. M. (parte II, append. 2, p. 258 e 263). Nessuno di loro tronca la questione, ma sembra che il primo inclini verso la negativa, il secondo verso l'affermativa.

Per trattare il problema con **metodo veramente scientifico**, è necessario: 1° definire esattamente quello che s'intende per estasi naturale. Spesso ci si contenta di termini vaghi, ed allora la discussione si travia: abbiamo un esempio di sincope e si qualifica per estasi; 2° appoggiarsi sopra fatti certi, *molto studiati*, i cui particolari siano stati osservati con cura, e da persone che sappiano discernere questi stati dagli altri somiglianti in apparenza. Per esempio, come sarebbe possibile trarre una conclusione da una descrizione indeterminata che potesse convenire parimente tanto alla catalessi quanto all'estasi? I fatti soltanto possono giustificare una soluzione, e non le idee a priori. Queste non hanno importanza in una questione fisiologica, ed è necessaria una base sperimentale.

14. — Occupiamoci prima di tutto della definizione. L'espressione: estasi naturale, ha ricevuto un **significato largo** ed un altro

stretto. Il primo si applica a qualunque alienazione dai sensi, anche se causata da malattia, senza curarsi di sapere se, durante questo tempo, l'anima si occupa di qualche cosa. I medici adoperano spesso questo linguaggio, restringendolo leggermente ciascuno a modo suo; perciò essi parlano di estasi ipnotiche e di estasi isteriche.

Posta in tal modo, la questione delle estasi naturali è risoluta in anticipazione: bisogna ammettere assolutamente la loro esistenza. Ma la proposizione affermata così è senza interesse, perchè si riduce al fatto banale che certe malattie o fatiche privano dell'uso dei sensi. Inoltre, è un prodigare il termine di estasi a stati conosciuti già in medicina con nomi più chiari e ben definiti; finalmente equivale a comprendere sotto il medesimo nome alcune cose di specie troppo diverse.

I teologi cattolici, che hanno studiato tal questione, hanno adottato spesso il medesimo linguaggio. Io non li biasimo, perchè molti di loro non si proponevano d'illuminare un oscuro problema di mistica, ma di determinare praticamente come bisogna apprezzare certi fatti meravigliosi della vita dei santi. Allora per essi il solo punto importante era di separare l'estasi divina da tutte le altre alienazioni dai sensi, senza troppo suddividere le medesime. Perciò Benedetto XIV (*De canon.*, l. III, c. XLIX) chiama estasi naturale l'alienazione dai sensi « prodotta da cause naturali, *quale la malattia* chiamata catalessi ». Il cardinal Bona (*De discret. spir.*, c. XIX, n. IV, v) fa altrettanto, e parimente lo Schram (*Theol. myst.*, n. 586 dell'edizione del 1848; 577 dell'antica edizione). Il cardinal Brancati ricade in questa nozione, dopo essersene liberato un istante, colla distinzione delle estasi in sane e morbose (*De oratione*, op. 5, c. VI). Risalendo fino a S. Tommaso, vediamo che egli distingue le estasi in naturali, demoniache e divine (II-II, q. CLXXV, a. 1). Ma spiega che per le prime esso intende lo stato dei malati che perdono l'uso dei sensi. Alla fine dell'articolo successivo applica la parola ratto anche ai grandi accessi di collera o di terrore. Infatti è ben questo che significa la parola greca estasi, stando alla sua etimologia. È uno stato in cui uno è « fuori di sè ».

Siccome ho uno scopo diverso da quello dei grandi maestri, non recherà meraviglia che io presenti la questione in senso più ristretto.

Ciò che è stato detto precedentemente dimostra che, allorquando invochiamo l'autorità di un vecchio autore in favore dell'esistenza

delle estasi naturali, bisogna esaminare con cura il significato che egli ha dato a quest'espressione, il quale si deduce non solamente dalle sue definizioni, ma dalle considerazioni o passi storici che apporta e dallo scopo che ha in vista; altrimenti saremmo esposti a malintesi. Eccone un esempio evidente: Il Suarez (*De oratione*, l. II, c. XV, n. 6) cita Gersone come favorevole alle estasi naturali. Ora, ricorrendo ad un brevissimo testo di Gersone (*De monte contempl.*, c. XXI), vi si trova, è vero, la parola *raptus*, ma nel significato di forte distrazione, e questo gli permette di enunciare la proposizione seguente che, senza di ciò, sarebbe assurda: « Questo genere di ratto è *abituale* nei pittori ed altri artisti quando sono intenti alle loro immaginazioni ».

15. — Ecco il **significato più ristretto** che io propongo per l'espressione di estasi naturale, e sopra il quale unicamente regolerò la questione successiva. È uno stato che non solo nel suo principio, ma *per tutta la sua durata*, contiene due elementi essenziali: il primo, interiore ed invisibile, è la concentrazione *naturale* dell'intelligenza, dell'immaginazione o dell'affezione sopra un solo oggetto, e ciò con *energia considerevole;* il secondo, corporale e visibile, è l'alienazione dai sensi, intendendo con questo non soltanto l'interruzione del loro spontaneo esercizio, ma una gran difficoltà a farli operare quando si eccitano gli organi (1). Secondo che tale interruzione è completa o quasi completa, si dirà che l'estasi stessa è completa od incompleta.

Questa definizione esclude il sonno profondo e la sincope, poichè le facoltà non vi operano più; esclude il sonno frammisto a sogni, ed il sonnambulismo naturale o provocato, perchè in questo stato le facoltà non prendono un'energia straordinaria, tanto che basta un'immagine mentale insignificante per occupare un'isterica durante la sua crisi. Infine la definizione mette da parte il deliquio corporale, o l'immobilità prodotta, solo per qualche istante, da uno sforzo energico del pensiero, surrogato ben presto da un intorpidimento delle facoltà. Riepilogando, tutti gli stati morbosi sono estranei alla definizione.

Mi pare che questo modo di concepire l'estasi naturale sia quello

(1) Volendo una definizione generale che riunisca contemporaneamente le estasi naturali e soprannaturali, possiamo adottare la seguente, citata dal Ribot: « È una contemplazione *profonda*, con abolizione della sensibilità e [frequentemente] sospensione della facoltà locomotrice » (*Psychologie de l'attention*, c. III, § 2).

del Suarez (*loc. cit.*, e c. XIX, n. 29,30), dello Scaramelli (*Dirett. mist.*, tr. 3, n. 185) e di molti autori moderni, quali il dottor Lefebvre (*Louise Lateau, étude médicale*, 2ª ediz., p. IV, a. III, § 3, pag. 236).

16. — Possiamo enunciare anche un altro stato molto prossimo al precedente, e che io chiamerò estasi naturale di seconda specie o, più chiaramente, **estasi semi-naturale.** Nella medesima l'occupazione dello spirito non è più, come dianzi, puramente naturale, ma appartiene al soprannaturale, sebbene al soprannaturale ordinario e nascosto. L'oggetto è dunque una verità di fede, e non già una proposizione di geometria o di metafisica. Si considera questa verità con curiosità e con amore, ma, salvo l'intensità dell'applicazione mentale, non vi è alcuna diversità interiore coll'orazione ordinaria dei cristiani. Si tratta di sapere se l'alienazione dai sensi può essere la conseguenza d'una concentrazione intellettuale di questa specie. Il Suarez studia tal questione (*loc. cit.*, c. XIV).

17. — Esaminiamo prima di tutto il problema dell'estasi *puramente naturale*, **quella dei filosofi** e dei matematici.

Io non mi curo di sapere se vi sia un mezzo di provare a priori che essa è *possibile*, perchè possiamo dissertare sopra questo soggetto a perdita d'occhio, senza giungere ad una conclusione certa. Si tenterà, per esempio, ad invocare il principio generale che se le forze intellettuali si concentrano sopra un solo oggetto, l'esercizio dei sensi ne è imbarazzato. Ma lo è abbastanza per arrivare ad esser sospeso ed a resistere alle eccitazioni esterne? Ecco ciò che ignoriamo, come lo dichiara il Suarez (c. XV, fine del num. 6). Speculativamente noi possiamo concepire che la nostra facoltà di conoscere, essendo finita, possa trovare un oggetto che esaurisca totalmente la sua attività, ma in pratica non possiamo affermare che Dio abbia reso possibile in terra quest'assorbimento, naturalmente e senza malattia.

Con più forte ragione, bisogna lasciar da parte le spiegazioni degne della vecchia fisica, come quella di Zacchias, riferita dagli antichi autori, specialmente dal Brancati. Secondo lui, « la causa immediata dell'alienazione dai sensi si trova negli spiriti animali (adesso si direbbe: il fluido vitale) che, destinati ai sensi ed a comunicare il movimento, *si precipitano tutti verso il cervello* ». Ma questa teoria si basa sopra un'ipotesi gratuita, mezzo troppo comodo di spiegare o di far vista di prevedere tutti i fenomeni della natura. Mediante

qual esperienza Zacchias ha verificato questo viaggio degli spiriti animali? Nessuno ha pensato a dircelo.

18. — Contentiamoci dunque di questo problema più pratico. Sono state **accertate** le estasi naturali, corrispondenti alla definizione sopracitata?

La risposta mi sembra negativa, ma aggiungo che qui io non ho affatto partito preso, e, lo ripeto, se il progresso delle scienze portasse finalmente buone prove, non avrei alcuna ripugnanza ad accettarle.

19. — Esaminiamo dunque i *fatti* che ci sono stati forniti. Non ci fermiamo però troppo a quelli che il Brancati, lo Schram ed altri tentano di scuoprire nella **Sacra Scrittura,** perchè i medesimi non vi arrivano che con interpretazioni arbitrarie e forzate dei testi. Essi chiamano alienazione dai sensi alcuni stati di profonda meraviglia, come quella della regina di Saba nell'ammirare la magnificenza di Salomone, o lo stupore di Giacobbe quando seppe che il suo caro figlio Giuseppe non era morto. Se ai giorni nostri si dicesse ancora che la regina di Saba è rimasta in estasi, non sapremmo che cosa ciò significhi. Quanto a Giacobbe si trattava tutt'al più dello stato malaticcio chiamato stupore, il quale non è un'applicazione delle facoltà, ma una specie di colpo, prodotto da una notizia inattesa e che paralizza il cervello invece di eccitarlo (1). Questo caso non è compreso nella mia definizione.

20. — I fatti che questi medesimi autori hanno estratto dalla **storia profana** sono soprattutto i tre seguenti, e possiamo chiamarli classici: 1° Il caso del prete *Restituto* il quale, secondo S. Agostino, perdeva l'uso dei sensi quando voleva; 2° *Archimede* il quale, secondo Tito Livio, era talmente occupato di un problema nel momento della presa di Siracusa, che si lasciò uccidere senza resistenza da un soldato; 3° *Socrate* il quale, al dire di Alcibiade (Platone, *Convito*), sarebbe rimasto ventiquattr'ore immobile, immerso nelle proprie riflessioni, nel campo assediante Potidea. Faccio grazia al lettore di esempi eccessivamente autenticati che lo Schram ripete, senza credervi, secondo quel che racconta Marsilio Ficino, cioè che Pitagora stette dieci anni in una specie di letargo, Zoroastro venti, ed Epimenide cinquanta.

(1) Vedi la descrizione che ne fa il dottor Lefebvre (*ibid.*, pag. 242).

Riprendiamo gli altri tre esempi, tenue bagaglio di fatti, accuratamente trasmesso d'autore in autore.

1° Quanto a *Restituto* non sappiamo in che cosa egli occupasse il proprio spirito durante l'alienazione dai suoi sensi. Non possiamo dunque provare che vi fosse in ciò un'estasi naturale, nel significato della mia definizione; forse, in realtà, non si trattava che di una crisi d'isterismo, oppure di ciarlatanesimo. Ecco un fatto osservato in modo incompleto.

2° *Archimede* era solo un distratto. Quando il soldato si avanzò per ucciderlo, egli non pensò che a gridargli: « Non sciupare i cerchi che ho tracciato in terra! ». Ci vuole una gran buona volontà per chiamare estatico un uomo che conserva in tal guisa la comunicazione col mondo esterno, disegna alcune figure e parla ad un visitatore!

Bisognerebbe giudicar in pari modo la lieta corsa che egli fece attraverso la città esclamando: *Eurêka!*

3° *Socrate*. Cominciamo col diffidare della mania che avevano i Greci d'inventar favole, spesso per il buon motivo di dare ad un'allegoria la forma di aneddoto. Essi ci hanno raccontato che le api fecero un favo di miele sulle labbra di Platone, e ciò per simbolizzare la sua eloquenza. Anche l'estasi di Socrate è senza dubbio il simbolo della profondità de' suoi pensieri.

Ma esaminiamo più da vicino il racconto di Platone. Egli non ci dice se racconta una leggenda, od un fatto garantito come reale, ma si contenta di mettere nella bocca di Alcibiade un elogio pomposo di Socrate, indirizzato a Socrate stesso che egli vuole adulare. Ed Alcibiade prende la precauzione sospetta di prevenire i suoi uditori che in conseguenza delle libazioni del banchetto, egli avrebbe forse poco ordine nelle proprie idee. Insomma, in una simile composizione letteraria è impossibile distinguere la parte del vero da quella del fittizio.

Concludiamo col dottor Lefebvre che « la storia non ci ha conservato alcun esempio autentico » di estasi naturale.

21. — Il P. Rolfi cita due tratti di **S. Tommaso d'Aquino** i quali hanno per lo meno il merito di non risalire ad epoche mitologiche, ma non sono concludenti: « Un giorno che, conforme al parere dei medici, doveva sottomettere la sua gamba al fuoco, egli s' immerse in una meditazione così profonda che non si accorse dell'operazione.

Un'altra volta che scriveva nella sua cella, fu assorbito talmente dalle proprie riflessioni, che la candela consumandosi, gli bruciò la mano, senza che egli lo notasse » (pag. 261).

Ma S. Tommaso aveva estasi divine, le quali permettono di spiegare i due casi citati (1). Egli solo poteva sapere se la concentrazione delle sue facoltà fosse puramente naturale, ma fu interrogato sopra questo soggetto? In mancanza di risposta, noi usciamo dal dominio dei fatti per basarci sopra interpretazioni ipotetiche, e ciò costituisce un metodo deplorevole. Poi, quanto alla gamba malata, bisognerebbe sapere se l' infermità non consisteva appunto in una insensibilità che si doveva combattere con punte di fuoco? Qui ancora, le osservazioni sono incomplete.

Da questa discussione si rileva che la tesi dell'*esistenza* delle estasi naturali *non è stata mai provata* storicamente, perchè ci appoggiamo sopra un numero insignificante di fatti tra i quali non ve n'è alcuno che resista alla critica.

22. — Per giunta, ha contro di sè tutte le **probabilità.** Infatti se la natura umana avesse veramente questo potere, non saremmo obbligati a ricorrere a tre o quattro aneddoti di millecinquecento o duemila anni fa, ma troveremmo una continuazione di esempi tra i grandi pensatori attraverso tutti i secoli, e si scuoprirebbero anzi fatti contemporanei. Da due o tre secoli, l'Europa è piena di dotti di prim'ordine, i quali riflettono profondamente sopra la metafisica e le matematiche, ma neppure una volta si sono veduti nell' attitudine estatica, cogli occhi fissi, le braccia tese verso il teorema contemplato. Non si cita alcun'estasi di Newton, Leibnitz od Euler, nè di Lagrange, Laplace o Gauss, nè di Rieman, Kronecker o Hermite, ecc. Se in medicina una teoria fosse tanto poco confermata dall'esperienza, non si oserebbe nemmeno enunciarla.

Il dottor Lefebvre nota che dovrebbesi osservare in pari modo l'estasi nel « capitalista che calcola un'operazione che lo porterà all'apice della fortuna o lo precipiterà nell'ignominia dell'indigenza ». L'estasi dovrebbe prodursi anche frequentemente, nelle più volgari condizioni. « Non vediamo tutti i giorni appassionamenti d' incom-

(1) Con tale ipotesi, questi tratti sarebbero analoghi a quello citato da Andrea del Val, nella *Vita della B. Maria dell'Incarnazione*, poichè durante una grave operazione chirurgica, ella non sentì alcun dolore, essendo stata tutto il tempo in estasi.

parabile impetuosità? Quando gli ardori dei sensi si aggiungono agli ardori dell'anima non ne proviene forse una passione semi-bestiale, semi-umana la cui violenza ci spaventa? » Tali passioni dovrebbero alienare i sensi. « Riepilogando, se l'estasi potesse prodursi con un eccesso d'attenzione, col giuoco dell'immaginazione, colla foga dei pensieri o dei sensi, diverrebbe un fatto *volgare* e *quotidiano*. I medici che sorprendono l'umanità in tutte le sue debolezze, in tutti i suoi misteri, non la trovano nei giorni nostri... Io concludo: *La vera estasi di origine puramente psichica, ad eccezione di qualunque malattia del sistema nervoso, è un mito.* »

I razionalisti sono obbligati dal loro sistema a proclamare che tutte le specie di estasi, anche quelle dei santi, sono naturali, e la maggior parte le considerano come malattie. I cattolici fanno il giuoco dei loro avversari, se ammettono *senza prove solide* l'esistenza delle estasi naturali.

Posso ripeter qui per l'estasi dei santi, quello che ho detto più sopra rispetto alle stimate (**10**^{bis}): se si vuole stabilire in modo veramente scientifico che il fenomeno è dovuto all' immaginazione, all'auto-suggestione, vi è un solo mezzo: invece di proporci semplici ipotesi, è necessario che ci portino fatti analoghi, ma di ordine profano, cioè estranei a qualunque idea religiosa. Ebbene, ciò non è mai capitato.

23. — Per spiegare la contemplazione mistica in modo puramente naturale, gl'increduli l'hanno assimilata ad un esercizio mentale al quale si dedicano alcuni **buddisti indiani.** Quest'esercizio è qualificato falsamente di contemplazione, perchè è piuttosto la diminuzione o la cessazione del pensiero; ma se poi va fino all'immobilità fisica è chiamato estasi, sebbene, per riguardo all'anima, sia un semplice abbrutimento. Il solo fatto esatto è che questo stato è puramente naturale, poichè coloro che vi si pongono non credono a un Dio personale, e per conseguenza non cercano affatto un' unione con lui.

Ecco come un viaggiatore, G. Bois, descrive queste pratiche ridicole che egli ha studiato da vicino (*Revue des revues*, 1903). Io riepilogo il suo lavoro.

Gli *yoguis* dell'India sono uomini che cercano d'imitare l'estasi. Imbevuti della credenza nel panteismo, essi desiderano effettuare l'immersione nel gran Tutto, e provare il sentimento della loro identità coll'essere universale. Questo scopo è chiamato la *yoga*, la comunione; è dunque una comunione panteistica. Per giungervi vi sono: 1° alcuni esercizi interiori: si lavora per formare il vuoto nel proprio spirito, perchè i pensieri variati sono le onde fuggitive che increspano la superficie del grande oceano dell'essere, ed è necessario abbandonarli se vogliamo raggiungere le profondità immutabili; 2° vi è inoltre una quantità di esercizi corporali bizzarri. Per esempio, si fissa lo sguardo tra i due sopraccigli, per cadere in una specie di sonno ipnotico. Ma soprattutto si pratica durante vari mesi l'*arte del soffio*, la quale consiste nel rattenere sempre più il proprio respiro, arrivando così, mediante un lungo esercizio, a sospenderlo interamente dopo aver turato la gola colla lingua, della quale si è tagliato il frenulo onde poterla ripiegare indietro. In tal modo si procura una contraffazione d'estasi, uno stato comatoso che imita il sonno, col respiro quasi nullo degli animali soggetti a letargo, quali gli orsi e le marmotte. Gli *yoguis* sono immersi allora nel gran Tutto, vale a dire nel gran nulla. Si dislogano anche le membra per prendere le pose dei vari animali, e sperano in tal guisa di comunicare con il loro sentimento che, essendo bassissimo, è considerato come più prossimo all'essere universale, la cui attività è incosciente.

24. — Parliamo adesso dell'estasi che ho chiamato **semi-naturale,** di quella cioè che consiste nell' alienazione dai sensi durante un' orazione che non è, in se stessa, di natura straordinaria salvo l'intensità dell' attenzione. Queste estasi sono mai esistite?

Coloro che ammettono l'estasi puramente naturale sono obbligati a rispondere di sì, tuttavia il problema non è più assolutamente il medesimo.

Il Brancati si pone la questione e l'enuncia a modo suo parlando della *contemplazione acquisita*, cioè d'una orazione di natura *ordinaria*, in cui l'intuizione, il semplice sguardo surroga in gran parte i ragionamenti. Egli si domanda se questa può produrre l'alienazione dai sensi, e risponde che generalmente non la produce, ma che « qualche volta ciò può succedere ». Egli non si appoggia ad alcun fatto, ma solamente ad una considerazione a priori sopra gli spiriti vitali. Benedetto XIV ammette la medesima conclusione, ma unicamente portando la testimonianza del Brancati (*loc. cit.*, n. 14). Ma queste non sono prove.

25. — Ecco come i due autori che ho citato sono stati indotti a trattare tal questione. Essi si occupavano della canonizzazione dei santi (il Brancati ci ricorda che egli lo faceva da trent' anni); dovevano dunque spiegare qual parte rappresenta l'estasi in questo genere di processi, e dire particolarmente se l'alienazione dai sensi, prodotta in un uomo sano durante l' orazione, deve esser chiamata un **fatto miracoloso.** Il Brancati e Benedetto XIV rispondono che la Chiesa non l'ha considerata mai come tale, salvo « che essa non sia accompagnata da certi segni al disopra delle forze della natura, quali sarebbero lo splendore del viso ed altre cose simili » (*loc. cit.*, n. 14). È facile capire quest' ultima eccezione. Questi autori hanno detto a se stessi che l'alta contemplazione non ha per effetto di rendere il corpo luminoso e profumato, o di sollevarlo in aria, e ne hanno conchiuso che è necessario l' intervento diretto di Dio o de' suoi angeli ; che vi è derogazione ad una legge psichica o fisiologica e, per conseguenza, un miracolo.

Se all'estasi mancano questi caratteri di surrogazione, non vi è più miracolo e, molto meno, nulla che sia direttamente verificabile, poichè l'alienazione dai sensi, l'abolizione delle sensazioni, possono esser prodotte semplicemente da malattia, anzi possiamo anche dire che il sonno naturale, soprattutto quando è profondo, è il principio di questo stato. E tal modo di vedere dev'essere adottato a fortiori se si ammette (contrariamente a quello che ho fatto io) che la contemplazione possa produrre *naturalmente* il medesimo effetto fisiologico. Questo è un argomento che portano gli autori frettolosi. Il Brancati ne conclude che « le estasi devono esser chiamate fatti meravigliosi, ma non miracolosi ».

Ma, si opporrà, se l'alienazione dai sensi non deve essere annoverata tra i miracoli, lo stato interiore almeno, se è salito ad un alto grado, non è un miracolo? — Neppure, perchè come si fa a misurare questo grado? Colla sola testimonianza dell'estatico, il quale ha potuto farsi più o meno illusione. Già dunque il miracolo non sarebbe provato sufficientemente, ma un'altra ragione dimostra che esso non esiste nemmeno. Infatti, questo stato interiore proviene da una grazia, da un dono dello Spirito Santo: ora, sebbene queste grazie interiori destinate alla nostra santificazione esigano l' intervento diretto di Dio, la Chiesa non le ha mai qualificate come miracoli, perchè essa serba quest'ultimo nome ai segni percettibili ai

sensi. Inoltre, queste grazie interiori sono un'addizione fatta alla nostra natura, non una derogazione ; finalmente, sono fatti che si producono regolarmente e di cui molti possono prevedersi con certezza quando alcune condizioni, quali la recezione dei sacramenti, sono stabilite. In ciò vi sono i caratteri di una legge di ordine superiore è vero, ma di una legge. È dunque l'opposto d'un miracolo (Cf. Scaramelli, tr. 3, n. 182).

26. — Essendo io stato indotto a parlare delle estasi sotto il rispetto delle beatificazioni e delle canonizzazioni, aggiungerò una parola per determinare l'ufficio che attribuisce loro la **Sacra Congregazione dei Riti.**

Questa Congregazione esamina sempre due questioni che essa chiama *dubbi:* Primo dubbio maggiore: Vi sono virtù eroiche in questa causa di confessore, od un vero martirio in questa causa di martire? Secondo dubbio maggiore: Vi sono due, tre, quattro miracoli, dopo la morte? Ciascuno dev'essere attestato giuridicamente almeno da due testimoni oculari.

Secondo quello che è stato detto, l'estasi non è compresa nella seconda categoria ; il suo ufficio è puramente indiretto. Dovendo esaminare l'intera vita del servo Dio, siamo obbligati a venire a conoscenza de' suoi doni soprannaturali, dei quali l'estasi fa parte. Ma, 1° l'esistenza di questi doni non può essere direttamente l' oggetto di una verificazione giuridica (ma solamente morale), poichè l'agente interiore principale è invisibile. 2° Essa può essere verificata *indirettamente*, se i medesimi sono accompagnati da una profezia effettuata o da una guarigione o da altri fatti esterni miracolosi. 3° In questo caso essi non servono che a stabilire l' eroismo della carità, fondandosi sopra l'approvazione esterna che Dio ha dato, o sul mezzo potente per giungervi che egli ha accordato. 4° In generale le estasi non intervengono che come obiezione ; poichè possiamo domandarci se le alienazioni dai sensi non sono state semplici malattie che denotano un temperamento esquilibrato, mentre è di prima necessità stabilire solidamente il contrario. Per conseguenza le cause dove non hanno avuto luogo estasi sono più facili a risolversi.

Molti razionalisti si figurano, all'opposto, che i santi non sono stati canonizzati che a motivo delle loro estasi.

27. — Con più forte ragione, dice Benedetto XIV, l'esame delle **rivelazioni** e **visioni** deve esser preceduto da quello delle virtù, anche

se queste rivelazioni hanno l'apparenza del carattere divino. Dobbiamo operare « come se esse fossero unicamente grazie gratuite », vale a dire date per il bene degli altri e non in ragione della santità del soggetto. Infatti, questi favori « non possono essere provati, che colle affermazioni che egli ne fa. Ora, quando qualcuno è solo a testimoniare per se stesso, non si può evidentemente prestar fede alla sua parola, se prima non si è stabilito che egli ne è degno più degli altri; in una parola, che egli è dotato di virtù in grado eroico... Inoltre, soltanto queste virtù ci permettono di giudicare l'albero dai suoi frutti » (*De canon.*, l. III, c. LII, n. 2).

§ 4. — Natura dell'unione e della visione dei mistici.

28. — I teologi sono press'a poco unanimi nell'affermare che le visioni mistiche della Divinità non sono della medesima specie della **visione beatifica,** ed io mi conformo a questa opinione comune.

Tuttavia, dal lato storico, è interessante ricordare che due celebri teologi mistici, Filippo della Ss. Trinità, ed Antonio dello Spirito Santo, propendevano verso il sistema opposto, ed è strano vedere come essi non siano stati oggetto di alcun biasimo. Secondo il loro parere le due specie di visioni non differiscono che per l'intensità e per lo splendore. In cielo vi sarebbe pienezza di luce e di felicità; quaggiù la sola differenza consisterebbe nella luce più debole e nella felicità imperfetta (1).

Ecco quello che dice, infatti, Filippo della Ss. Trinità, parlando del complesso delle unioni mistiche (quest'ultimo punto si rileva dal disc. I, art. I del medesimo trattato, e dalla classificazione del disc. III). L'autore si pone la questione seguente: « Come si comporta l'intelligenza durante l'unione mistica? ». Egli crede volentieri che sia una partecipazione della visione beatifica: « Dal lato dell'oggetto della visione, *si potrebbe dire* che il centro, nel quale queste cose divine sono scorte, è formato da *specie* elevatissime rappresentanti l'oggetto in modo molto eminente, ma sarebbe *forse meglio* (*forte melius*

(1) Nella *Revue des sciences ecclésiastiques* di Lilla (luglio 1905), ho fatto conoscere questa teoria, ma senza prenderla per conto mio. Chiedevo solamente che si confutasse con ragioni convincenti, e soprattutto che si rispondesse agli argomenti di ragione sopra ai quali essa sembra appoggiarsi. Io non so se siano stati esaminati.

dici potest) ammettere che questa luce di ordine superiore, comunicata allo spirito, è una *certa partecipazione della luce della gloria;* perciò, essa dispone l'intelligenza, affinchè *Dio stesso* vi si unisca, *come una specie intelligibile*, ma con diminuzione (*deficienter*). In tal guisa, Dio è visto in lui stesso (*in seipso*), ma non con la luce e la perfezione della gloria, perchè, sia la disposizione del soggetto, sia il limitato potere di manifestazione ed elevazione di questa luce, è causa di deficienza. La visione che ne deriva è dunque *immediata*, come in cielo la vista di Dio *in lui stesso*, ma non è ugualmente chiara, e si chiama perciò visione nelle tenebre » (P. III, tr. I, disc. II, art. I). — Antonio dello Spirito Santo trascrive questo passo approvandolo (ma senza avvertire che egli non ne è l'autore — tr. IV, n. 61).

Vedansi altrove le nostre citazioni sopra la visione di Dio: Angela da Foligno (c. XVIII, **75**), S. Caterina da Siena (*ibid.*, **76**), la Ven. Marina d'Escobar (*ibid.*, **77** e le due visioni del c. V, **38**), Taulero (*ibid.*, **34**^{bis}), S. Alfonso Rodriguez (c. XVIII, **60**), san Giovanni della Croce (*ibid.*, **59**), S. Maria Maddalena de' Pazzi (*ibid.*, **66**), la madre Susanna Lévêque (*ibid.*, **63**^{bis}), Suor Remuzat (c. XIX, **31**).

28bis. — Come **spiegare** la natura di queste visioni e più generalmente l'unione mistica? — Imiterò Alvarez de Paz, il quale non si dà premura di farlo, sebbene siasi trovato in condizioni eccezionalmente favorevoli, essendo al tempo stesso estatico e professore di teologia. Egli dichiara che i fatti sono certissimi, ma che oltrepassano la nostra intelligenza (vedi c. XVIII, **78**).

Tuttavia siccome un autore contemporaneo si è sforzato di provare che quaggiù « la presenza sentita » ed ogni cognizione sperimentale (1) di Dio è impossibile (vedi c. V, annotazione), è bene indicare rapidamente una maniera di concepire questa presenza e farne intravedere la possibilità.

Supponiamo che Dio ispiri un pensiero od un sentimento (per esempio, il pensiero della sua presenza). Può egli, sì o no, far conoscere con vista soprannaturale ed intellettuale il *fatto* che quest'azione viene da lui? Io non vedo in ciò nulla d'impossibile. Ora, se si conviene che Dio ha questo potere, ne viene di conseguenza che

(1) Si chiama sperimentale una cognizione che viene dall'oggetto e che lo manifesta non solamente come possibile, ma come esistente, come operante egli stesso per farsi conoscere, e generalmente come presente.

quaggiù noi possiamo avere, rispetto alla presenza di Dio, una conoscenza che *contiene* una percezione, la quale mette veramente in comunicazione con Dio e che perciò è sperimentale, senza ragionamento.

Non soltanto questa conoscenza contiene una percezione, ma possiamo ammettere che essa meriti interamente tal denominazione. Infatti molti dottori cattolici credono che la conoscenza d' una legge implichi la conoscenza d' un legislatore; che allora non si passi da un'idea all'altra, mediante un ragionamento, essendo due lati di una medesima idea. Parimente l' azione che Dio manifesta implica la sua presenza, e perciò si conosce questa senza ragionamento e sperimentalmente.

Le poche righe che precedono non hanno la pretesa di spiegare tutti i fatti affermati dai mistici; io non ne ho spiegato che uno solo, quello che si trova al punto di partenza.

29. — Prima obiezione. Abbiamo detto che la conoscenza di Dio per mezzo di una visione mistica è sperimentale, ma questa parola non è forse impropria, poichè Dio manifesta allora la sua natura, non immediatamente, ma con alcune specie?

30. — Risposta. La stessa difficoltà potrebbe esser fatta per l'occhio materiale. Quando contempla gli oggetti circostanti, esso non è unito loro immediatamente, e non entra in relazione con i medesimi che con alcune specie, le quali sono di ordine sensibile, cioè inferiore. Tuttavia si dice che questa conoscenza è sperimentale, ed essa supera di parecchio quella che arrivasse ad una semplice pittura dell'oggetto.

La visione mistica di Dio è veramente una conoscenza sperimentale. Lo stesso avviene del tatto interno che forma il fondamento di tutti gli stati mistici: esso non manifesta la natura di Dio, come la visione, ma la propria azione di un genere speciale sopra l' anima.

31. — Seconda obiezione. Non ricevendo da Dio che alcune *specie intelligibili*, non dovremmo dire che lo si vede, ma bisognerebbe riserbare quest'espressione per la visione beatifica.

32. — Risposta. Se temete una confusione, aggiungete un qualificativo; dite: *visione mistica.*

Ma non vi è alcun serio motivo d'interdire le parole *vedere*, *visione*, poichè i santi le hanno sempre adoperate per dipingere le alte comunicazioni divine da loro ricevute. Essi non dicono: io vedo un' immagine di Dio, ma: io vedo Dio. La Chiesa non li ha mai disturbati, e noi non dobbiamo essere più severi.

Poi, quest' argomento obbligherebbe a molti altri cambiamenti di linguaggio. Non si potrebbe più dire: Io vedo un albero, perchè non lo conosciamo nel fondo della sua natura, ma mediante alcune qualità manifestate da alcune apparenze. Parimente bisognerebbe cessare di dire che in cielo gli angeli sono veduti gli uni dagli altri e dalle anime degli eletti, perchè questi spiriti non ricevono che specie.

§ 5. — Cause dell'alienazione dai sensi e del legamento.

33. — Vi è motivo di studiare il problema sia per la quiete, sia per l'estasi. Cominciamo da quest' ultimo caso, poichè i fenomeni vi sono meglio caratterizzati.

Si è sempre ammesso che nell'estasi l' alienazione dai sensi è una conseguenza della **concentrazione delle facoltà** sopra il loro oggetto. Essa proverrebbe sia dalla intensità dell'attenzione ad un'idea, o ad un'immagine, sia dalla violenza dell'amore.

Per provarlo, si discute per analogia colla distrazione. Allorquando lo spirito od il cuore sono fortemente occupati, sembra che una quantità di sensazioni non arrivi più all' anima. Ciò è un diminutivo dell'alienazione dai sensi. Se, inoltre, l'oggetto del pensiero ci assoggetta malgrado la nostra volontà, noi proviamo difficoltà anche a pensare ad altra cosa, e questo somiglia molto al legamento. Immaginatevi perciò che Dio eserciti un'azione mille volte più intensa sopra il pensiero, una dominazione mille volte più energica sopra l'anima, l'effetto sarà *più notevole* nel corpo e nell'esercizio delle facoltà; talmente anzi, che *forse* (qui è prudente introdurre un *forse*) la sensibilità potrà diminuire fino a zero, ed in modo simile il movimento libero delle idee.

Questa spiegazione si riepiloga in una parola: l'estasi è considerata come una distrazione rinforzata. Quando si presenta ne' suoi particolari, come ho fatto io, vediamo meglio la parte d' ipotesi che essa contiene.

34. — Pur ammettendo la causa precedente, possiamo domandarci se essa sia la sola.

Io credo poter stabilire che ve n' è un' altra, sebbene ne ignoriamo interamente la natura, e che quest'**altra causa** rappresenta la parte principale.

Infatti nella quiete si trovano fenomeni della medesima specie di quelli dell'estasi, quantunque in grado più debole. Vi è un'azione dello stato mistico sopra il corpo, ed un legamento delle potenze. Ora è evidente che la causa sopraddetta non spiega più nulla nel caso della quiete, essendone essa assente. L'attenzione, lungi dall'esser violenta, è incessantemente contrariata da distrazioni, ed anche l'amore in generale è calmissimo. Invano si opporrà che durante le distrazioni, l'anima continua ad avere una certa conoscenza, la quale è reale, sebbene essa non se ne accorga (1). Oltre ad essere tale affermazione puramente ipotetica, questo ragionamento non è concludente, perchè bisognerebbe provare ancora che tal conoscenza produce un'attenzione *violenta*, notevolmente più grande di quella che si sperimenta leggendo un libro interessantissimo. Ma non abbiamo alcuna prova che sia così, anzi non è possibile credere che una conoscenza tanto energica non si opponga alle divagazioni dello spirito e non divenga cosciente.

La fisonomia della quiete dimostra pure che essa differisce molto dallo stato di un uomo distratto. Se quest'ultimo non produce certi atti, è perchè non vi pensa, ma richiamate la sua attenzione, ed egli li farà immediatamente. Il contemplativo, al contrario, pensa a questi atti e sente l'impotenza di eseguirli. È chiaro che in ciò vi è la distanza che separa un distratto da un impotente.

Nella quiete vi è dunque una causa sconosciuta che paralizza, e

(1) Gli autori esprimono spesso quest'opinione, dicendo: Durante le distrazioni l'anima produce alcuni *atti diretti*. Essi oppongono questa parola ad *atti riflessi*, coscienti. Noi ne produciamo tutti i giorni, ma nell'ordine materiale; per esempio, ci si dedica « macchinalmente » ad un lavoro esterno, vale a dire, pensando ad un altro oggetto, tanto che dopo fatto non ci ricordiamo più se l'abbiamo interamente eseguito. Non ne avevamo coscienza che allo stato *diretto*. Lo stesso avviene nel recitare le preghiere vocali. In una parola, noi possiamo associare idee od immagini, coordinare alcuni atti in uno scopo determinato, pensando esclusivamente ad altra cosa. Questo è automatismo ma non è assolutamente quello degli apparecchi meccanici, poichè è diretto dalla sensibilità che supplisce all'attenzione assente.

Questo significato è il più usuale ed è adoperato specialmente da Bossuet (*États d'or.*, l. V, n. 1) e da Lopez de Ezquerra (*Lucerna*, tr. II, c. IX, n. 79).

Alcuni moderni trattati di mistica danno al tempo stesso alla parola *atti diretti* un altro significato, che spesso non è conciliabile col primo, e può provocare così qualche confusione. Essi l'oppongono ad *atti discorsivi*, a ragionamento, e diviene in tal guisa sinonimo di *atti intuitivi* Ora le parole *incosciente* ed *intuitivo* sono ben lontane dall'essere equivalenti. Infatti possiamo ragionare senza accorgercene, e si fa allora un atto incosciente che non è intuitivo; e reciprocamente possiamo pensare volontariamente ad un primo principio, ed allora si fa un atto intuitivo che non è incosciente. — Per evitare qualunque malinteso, io non mi sono mai servito del termine *atti diretti*.

l'analogia ci obbliga ad ammettere che la medesima esista e si rinforzi nell'estasi. E poichè nella quiete fa a meno di ogni altro soccorso, possiamo concludere con ogni verosimiglianza che potrebbe farne a meno anche nell'estasi, e ciò equivale a dire che essa vi ha probabilmente la parte principale.

Gli autori non hanno pensato a questa dottrina, perchè studiano sempre il caso dell'estasi e mai quello de' suoi diminutivi, il solo che tronca il problema.

È spiacevole trovarsi così in faccia ad un fenomeno inesplicato! Costa al nostro amor proprio confessare la propria ignoranza, eppure bisogna rassegnarvisi! I più grandi dotti moderni ce ne han dato l'esempio; essi non si sono vergognati di dire: Non lo so. Non imitiamo gli antichi fisici, compresivi quelli del secolo XVII, i quali, dinanzi a qualunque fenomeno, avevano una spiegazione pronta, talvolta puerile (1).

S. Teresa ha una franchezza esemplare. Parlando del legamento negli stati inferiori all'estasi, ella dice: « Qual è la causa di quest'impotenza? Io dichiaro ancora una volta che l'ignoro » (*Castello*, 6, c. VII).

35. — Gli autori cercano spesso di spiegare perchè le **estasi** divengono più **rare,** quando siamo pervenuti all'unione trasformante, ma non hanno mai dato ragioni soddisfacenti. Bisognava aspettarselo: questo problema è intimamente legato col precedente; questi due fenomeni dipendono dall'azione di una medesima causa che resta sconosciuta. Come ho già detto, noi non sappiamo precisamente perchè lo stato mistico produce, in alcuni casi, l'alienazione dai sensi; per conseguenza noi ignoriamo perchè, in altri casi, non la produce. Parimente, se io ignorassi quello che fa camminare un orologio, ignorerei perchè esso si ferma o ritarda.

36. — **Altro problema.** Abbiamo visto che l'unione mistica tende ad immobilizzare contemporaneamente il *corpo* e lo *spirito*. Poichè queste due azioni hanno una tal somiglianza, non possiamo attribuirle ad una *causa unica* (sebbene sconosciuta)?

Certamente. Prima di tutto io dico che il fatto è *possibile*. Se l'u-

(1) Lo stesso Descartes, che mirava ad una riforma dei metodi scientifici, non ha saputo liberarsi da queste deplorevoli abitudini. I suoi ammiratori velano troppo questo lato fantastico delle sue teorie. Vedasi il mio articolo sopra *La physique de Descartes*, nella rivista *Les Études*, del settembre 1892.

nione immobilizza lo spirito, è supponibile che ciò faccia con l'immobilizzare alcuni dei nostri organi. Nello stesso modo certe bevande o rimedi addormentano od eccitano le nostre facoltà.

Ma se è *possibile* che i due fenomeni siano prodotti da una causa unica, vi è qualche probabilità che Dio abbia regolato così le cose, perchè egli non moltiplica le cause senza necessità.

§ 6. — Discussione sopra le due notti di S. Giovanni della Croce.

37. — Nel capitolo XV, credo di aver provato che la prima notte descritta dal Santo è una quiete latente, colle sole apparenze di un'orazione (generalmente arida) di semplicità; e poi che la seconda notte è formata da tutti gli stati mistici propriamente detti, inferiori al matrimonio spirituale.

Altri autori hanno interpretato il Santo in varie maniere, e differenti dalla mia, ed è bene perciò esaminarle. Questi sistemi hanno tutti un inconveniente comune: spiegano alcuni testi chiarissimi, e ne lasciano da parte molti altri imbarazzanti.

Cominciamo dal **P. Berthier.** La sua analisi è stata pubblicata nel 1790 sotto forma di undici lettere indirizzate alla marchesa di Créqui. Mi è stato detto: « La sua interpretazione è un poco lunga, ma è molto più facile a capirsi della vostra, e certamente egli ha colto nel segno, perchè è stata ristampata, come prefazione, in diverse traduzioni francesi di S. Giovanni della Croce. Inoltre, gli autori che vogliono esporre la dottrina del Santo, ordinariamente non fanno altro che riepilogare l'analisi del P. Berthier. Ora, ciò che piace nella sua esposizione, è appunto l'assenza assoluta del mistero ».

38. — **Risposta.** Lo confesso, non vi è più mistero, ma forse ne occorrerebbe un poco di più. Sì, è semplice, ma un poco troppo, mi pare. Certo, io sono un partigiano ardente della semplicità, ma a condizione che essa sia conforme alla verità. Se qualcuno mi venisse a dire: « Ho una teoria d'elettricità estremamente semplice », io diffiderei, perchè sarebbe un programma troppo bello.

Il P. Berthier, bisogna riconoscerlo, è molto pio e dà insegnamenti eccellenti, ma, fatto strano, egli non ha visto che una cosa in questo libro mistico, l'*ascetismo*. Ne sviluppa lungamente i precetti colla convinzione di avere grandi segreti da parteciparci, e tali

segreti si riducono a questo, che bisogna combattere l'orgoglio e la sensualità. Il Santo sarebbe stato molto meravigliato di vedersi fatto segno a tanta riconoscenza per queste verità usuali. *Se S. Giovanni della Croce non avesse detto una parola di mistica, la spiegazione data dal P. Berthier potrebbe restare esattamente la medesima* (1).

Dunque egli è incompleto, poichè non considera il libro che in un senso ristrettissimo, quello dell'ascetismo, *e lascia da parte appunto il principale*. In tal modo, ogni mistero, ogni difficoltà sparisce. Forse egli si è fatta una ragione di questa eliminazione, ed allora non è biasimevole; oppure ha voluto fare soltanto una riduzione all'uso delle persone del mondo?

Per ben convincersi di quello che asserisco, senza essere obbligati a raffrontare il suo esposto coll'intero volume, basta ricordarsi di un fatto evidente, cioè che, al dire di S. Giovanni della Croce, le due notti sono due specie di contemplazione. Ora il P. Berthier *non ci dice quello che sia ciascuna sotto questo aspetto ed in che cosa esse differiscano*. Era libero di parlare solamente del resto, e lo fa benissimo, ma non bisogna però pretendere che egli dia la chiave di questo libro misterioso. Mette il Santo alla portata di tutti i cristiani, ma rimpiccolendolo. Era l'unico mezzo!

Tale è la questione che bisogna porre a chiunque vuole spiegare troppo semplicemente S. Giovanni della Croce: « Come mai queste due notti sono, non solo prove, ma contemplazioni? ». — Non ne sperate una risposta netta.

39. — Più ancora, il P. Berthier non ha visto che in questo libro l'ascetismo prende **un colore tutto particolare** che non si trova nel P. Rodriguez e negli altri trattati classici sopra le virtù. S. Giovanni della Croce non si rivolge, come questi autori, a tutti i devoti cristiani, ma ad una classe speciale, a quelli che aspirano all'unione mistica o che vi sono già entrati, e *trae i suoi argomenti* non dalle verità usuali del cristianesimo, ma appunto dall'unione che cercano i suoi lettori.

Per esempio, gli autori ascetici non pensano affatto a mettere in guardia contro l'abuso delle immagini di pietà, ma se lo facessero ecco

---

(1) Egli parla tuttavia di tendere « all'unione divina », ma si vede che non interpreta questa parola come i mistici. Secondo lui, è semplicemente una virtù, « la conformità alla volontà divina » (*Lettera* 10).

l'argomento che adoprerebbero: « Bisogna usare queste immagini, poichè servono ad eccitare all'amore di Dio e dei santi, ma sarebbe esagerazione vedere in esse il solo od il principale mezzo di arrivare a quest'amore ».

S. Giovanni della Croce si rivolge ad un uditorio più limitato, e ne dà un motivo tutto particolare. Possiamo riepilogare così i suoi consigli (vedi *Salita*, l. III, c. XIV, XXXIV): « Non disprezzate questo mezzo, perchè sarebbe contrario allo spirito della Chiesa; ma sappiate che non è un mezzo *prossimo* per arrivare all' unione mistica che voi desiderate. Non dategli maggiore importanza di quel che meriti ».

Ecco due ragionamenti molto differenti. Il secondo solo dà un colore mistico ad un consiglio ascetico.

Parimente se un autore ascetico parlasse della devozione sensibile (quella che si ottiene coll'aiuto delle facoltà sensibili), chiederebbe semplicemente di non attaccarvisi troppo. S. Giovanni della Croce va fino a respingerla in certe persone ed in certi momenti. Il primo porterebbe la ragione che questo grande attacco è un' imperfezione; il secondo dice che questo genere di devozione non è facile che abbia luogo nel medesimo tempo dell'unione mistica, cosa unica della quale egli s'interessa, e che all'occasione deve cedere il posto allo stato più elevato.

Finalmente, gettando uno sguardo complessivo sopra l'opera del Santo, si vede che tutta la parte *attiva*, cioè l'ascetismo, è ricollegata da esso alla parte *passiva*, e questa all' ultimo scopo, il matrimonio spirituale. E ciò è ben diverso da quel che scrive il Rodriguez.

40. — Quello che è stato detto spiega in parte un **difetto** rimproverato a S. Giovanni della Croce, la sua oscurità; e la spiegazione torna a suo vantaggio. Infatti ne' suoi libri, l'ascetismo, cosa tanto facile a capirsi, è incessantemente mischiato e ricollegato ad un'altra cosa difficilissima, la mistica.

41. — **Un altro riepilogo incompleto** consiste nel dire: la prima notte di S. Giovanni della Croce sottomette i sensi allo spirito; la seconda sottomette lo spirito a Dio.

42. — **Risposta.** Padroni di concepire la via purgativa come divisa così in due periodi, sebbene io duri fatica a capire come si possa fare il primo lavoro in modo soprannaturale senza il secondo, ma non dite che in ciò consiste *tutta* la dottrina di S. Giovanni della Croce. Prova ne è che questa formula può convenire *a tutti i cristiani;* tutti possono intenderla e praticarla. Il Santo invece non si rivolge che ad una categoria particolare (Prologo della *Salita*).

È vero che egli stesso ha adoperato questa formula, quantunque raramente, ma il contesto ne restringe il significato. Perchè 1° esso suppone a questo doppio lavoro *un certo scopo;* non è più solamente la salvezza e neppure la virtù, ma l'unione mistica e la più elevata, « la cima del Carmelo ». 2° *Come mezzo*, parla soprattutto dell' orazione e della maniera tutta speciale con cui tutte le facoltà devono operarvi. — Chi supporrebbe tutto ciò leggendo la formula sopracitata? Essa è troppo semplice, troppo generale.

43. — **Sarebbe** ancor più **inesatto** dire che le due notti sono purificazioni, l'una attiva, l'altra passiva. Il Santo dice formalmente il contrario. La seconda è soltanto *più manifestamente* passiva della prima, ma tutte e due appartengono alla via purgativa, e tutte e due parimente alla via unitiva.

Non bisogna dire neppure: Le due notti sono semplicemente due sorta di sofferenze, di cui la prima sarebbe formata dall'aridità, dalle tenebre, dalla freddezza; la seconda da tale o tale prova più penosa.

Io rispondo che infatti vi è tutto ciò, ma con qualche cosa di più, una certa contemplazione che il Santo designa incessantemente, e come principale elemento. Voi dimenticate di parlarne; fatelo, e se credete che questa contemplazione non sia mistica, provate a definirla.

44. — **Cattivo punto di partenza.** Insomma, quando noi leggiamo S. Giovanni della Croce, abbiamo presenti allo spirito le divisioni classiche degli altri autori, tutte le stampe in cui sono state gettate le loro idee, e per amore o per forza vogliamo farci entrare le idee del Santo. È tempo perso! Egli ha un modello tutto suo proprio e bisogna rassegnarvisi.

45. — **Esempio.** Tutti gli autori ascetici parlano delle tre vie, purgativa, illuminativa, unitiva, e fanno loro corrispondere, almeno approssimativamente, le espressioni di vie dei principianti, dei progredienti, degli avanzati. Gli uni non vi assegnano parte alcuna alla mistica; gli altri la pongono, tutt'al più, alla fine della terza via. Il Santo adopera parimente queste sei parole ma interpretandole diversamente da tutti quanti. Egli si pone dal punto di vista speciale della mistica, e pone la medesima nella seconda e terza via (*Cantico*, argomento che precede la strofa 1; e str. 22, verso 1). La via illumi-

nativa, quella dei progredienti, comincia per lui col cessare della meditazione (str. 6) e finisce col ratto degli sposalizi spirituali (str. 14)

Egli aveva già detto altrove: « Coloro che nella vita spirituale si esercitano ancora alla *meditazione* appartengono allo stato dei *principianti*. Quando piace al Signore di farneli uscire, li introduce *nella via del progresso*, la quale è quella dei *contemplativi* » (*Notte*, l. I, c. I). « La via dello spirito o dei *progredienti* è *pure chiamata via illuminativa* o via di *contemplazione infusa* » (*ibid.*, c. XIV).

Certamente questo linguaggio è molto differente da quello degli altri autori spirituali.

§ 7. — Gli scettici di fronte ai mistici.

46. — I mistici cattolici affermano di avere alcune percezioni e comunicazioni puramente intellettuali. Per esempio, nell'unione mistica, essi sono convinti di entrare realmente in relazione con Dio senza immagini; ed in certi gradi dicono che la Ss. Trinità si mostra loro senza mischiarvi alcuna rappresentazione materiale, e vedono quali relazioni speciali hanno rispettivamente le tre divine Persone.

Ora, ai nostri tempi è stata spesso discussa una questione: qual valore ha questa credenza dei mistici? Non è forse una semplice illusione da parte loro? Tal questione si decompone in due altre: come possono i medesimi esser sicuri dell'**oggettività** di questa conoscenza intellettuale? e come potrebbero comunicare a noi la loro certezza?

Prima di tutto, quanto a loro stessi, essi sono sicuri, appunto come lo sono io di avere un libro davanti agli occhi. Si avrebbe voglia di spiegarmi con dotti ragionamenti che io prendo per oggettivo un fenomeno che non è che soggettivo, ma non si arriverebbe mai a convincermi!

Se si domanda poi come i mistici possono fare partecipi della loro certezza i profani, rispondo che essi vi riusciranno solamente cogli spiriti di buona volontà, senza pregiudizi, con coloro che non negano *a priori* il soprannaturale od una delle sue specie. Confesso che non vi è alcun mezzo decisivo per convincere i liberi pensatori (1). Alcuni cattolici sono parimente in questo caso; profittano

(1) Il James riconosce che alla loro volta i liberi pensatori non hanno argomenti capaci di confutare i mistici: « Le negazioni dei razionalisti non hanno forza... Rimane sempre insoluta la questione di sapere se gli stati mistici non siano finestre che prospettino sopra un mondo più esteso e più completo... Le più alte questioni del misticismo ci offrono alcune ipotesi... che i nostri ragionamenti non potrebbero rovesciare » (*L'expérience religieuse*, c. x della traduzione, pag. 362).

della libertà che lascia la Chiesa sopra tal punto, perchè il fatto della Rivelazione non suppone necessariamente che le visioni dei profeti siano state intellettuali, ed io non parlo che delle medesime.

Non scandalizziamoci di questa impotenza a convincere, poichè possiamo riscontrare un fatto simile anche nella vita usuale. Noi ammettiamo tutti quanti che il rosso è distinto dal turchino, perchè appunto ne abbiamo l'esperienza quotidiana; ma supponiamo che un cieco pretenda di sostenere che ciò è un'illusione, che tal differenza non ha un fondamento oggettivo, noi gli risponderemmo che egli è cattivo giudice nella questione, e che possediamo un senso di cui esso è privo. « Ma, risponderà, sta proprio qui il vostro errore, il quale è il risultato d'idee preconcette! » Noi ricorreremmo allora a numerosissime testimonianze, ma se il cieco le ricusa, non avremmo più argomenti inappellabili da opporgli, perchè ve ne rimarrebbe uno soltanto, quello cioè di comunicargli le nostre impressioni del rosso e del turchino, affinchè verifichi da se stesso la loro differenza. Questa partecipazione è ineffettuabile.

Possiamo presentare questo paragone in modo un poco diverso, ed eccolo. I ciechi credono senza discutere quello che le persone che vedono dicono loro della luce, dei colori, e della facoltà visiva, perchè essi formano una piccolissima minorità nel mondo, e perchè, di fronte ad una tale affluenza di testimonianze, sentono che sarebbe da insensato il negare. Ma supponiamo che le proporzioni siano invertite e che le persone che vedono siano una piccola eccezione. I ciechi ricuserebbero generalmente di crederle ed inventerebbero varie teorie per spiegare ciò che essi chiamano la loro illusione; in tal guisa la discussione resterebbe insoluta.

Avviene lo stesso se ci vien contestato un fatto che la nostra memoria certifica colla massima chiarezza. La nostra intuizione è incomunicabile, noi non possiamo fare che una cosa: affermare energicamente che siamo sicuri; ma finirà la questione e ciascuno degl'interlocutori conserverà la propria posizione.

I grandi mistici sono parimente sicuri delle loro intuizioni, ma non possono dimostrarne l'oggettività, e neppure si provano a farlo.

Essi non portano dimostrazioni ma racconti. Dal momento che gli scettici ricusano di accettare le loro testimonianze, sebbene numerose, non vi è più alcun mezzo decisivo d'intesa.

Solamente bisogna notar bene che questa negazione non è scientifica. In una scienza d' osservazione è d'uopo conformarsi ai detti numerosi e tutti concordi di coloro che sperimentano, e sarebbe irragionevole ricusare un tal complesso di testimonianze.

47. — Quanto alle **rivelazioni** e visioni immaginative io non negherò che possano esservi alcune illusioni (vedi c. XXI), ma vi è parimente qualche caso in cui il mistico è assolutamente sicuro della realtà del fenomeno. I razionalisti non possono confessarlo, e pretendono abitualmente di spiegarlo col **subcosciente,** vale a dire col potere che hanno le nostre facoltà di lavorare a nostra insaputa sopra dati anteriori (1). Questo sistema è di moda. Ma perchè la spiegazione fosse veramente scientifica, bisognerebbe che si fosse riuscito a determinare i limiti del subcosciente, ed invece, tutto al contrario, lo si presenta, senza dimostrazione, come un potere indefinito (2). E qui sta il sofisma. In tal modo si spiega senza difficoltà tutto quello che si vuole; ogni volta che si presenta un fatto psicologico anormale, un ignorante non ha più l' ombra d' imbarazzo: egli lo attribuisce alla piccola fucina sotterranea del nostro spirito ed il dado è tratto. Si capisce che con questo processo semplicista, possiamo eliminare senza difficoltà il soprannaturale. Si afferma senza prove che ogni sentimento religioso, ed ogni vita religiosa sono soltanto lo sviluppo dell'attività umana, si attribuiscono ad eruzioni del subcosciente le rivelazioni di S. Paolo, dei profeti biblici e dei santi. Qual feconda teoria!

48. — Se non possiamo cambiare vittoriosamente le idee degli scettici, vi è una cosa, per lo meno, che possiamo esigere da loro, ed è che essi abbiano la buona fede di citare i **documenti mistici**

(1) Il deposito della memoria è un'altra specie d'incosciente. Esso è statico; il subcosciente è dinamico, e coordina e forse matura, elabora le idee, le immagini ed i sentimenti.

(2) Emilio Boutroux lo riconosce: « Lo stato di coscienza si compone d'un focolare e di un margine la cui periferia è più o meno fluttuante ed indeterminata. Ora, ecco che noi sappiamo (?) che questo stesso margine dipende in modo continuo da una terza ragione, che, non supposta dalla nostra coscienza, anzi oscura, *non può, in alcun grado, esser misurata da noi nella sua estensione e nella sua profondità* » (*Revue de métaphysique et de morale,* gennaio 1907, pag. 16).

tali quali sono, invece di attenuarli, di deformarli per renderne la spiegazione più facile. Spesso si è fatto troppo il proprio comodo a questo riguardo!

Il Darlu ha avuto il coraggio di lamentarsene, in una seduta della *Società francese di filosofia,* che riuniva venticinque professori della Sorbona o dell'Università. L'intera seduta aveva per oggetto *lo sviluppo degli stati mistici in S. Teresa,* e riempie il *Bollettino* della Società (gennaio 1906. Parigi, Colin). « Un profano di queste materie, dice il Darlu, può dire la sua impressione. La storia del misticismo offre il massimo interesse; oltre ad essere una parte notevole della storia delle idee, essa ci fa riflettere sopra le nostre intime aspirazioni, forse sopra la nostra povertà spirituale, ma a condizione di *essere storia,* di riferire *imparzialmente* quello che pensano i mistici, quello che essi provano o credono di provare. Al contrario, la psicologia del misticismo si sostituisce al mistico, analizza, *pretende di modificare* gli stati interiori che egli attesta, distribuirli in tale o tal altro de' suoi compartimenti. Essa è *breve,* è *superficiale,* è esposta, per il partito preso dal suo metodo, a *deformare,* ossia *screditare* ciò che pretende spiegare » (p. 41).

Nella medesima seduta (pag. 19) si lesse una lettera del Blondel il quale faceva osservare al conferenziere, il Delacroix, che egli non separava abbastanza i fatti dalla loro spiegazione e che quest'ultima reagiva deplorevolmente sopra la descrizione dei fatti. « Io temo, egli dice, che nel tentativo che voi oggi ci offrite s'implichi un postulato tacito o appena indicato, ma che rischia tuttavia di sciupare il vostro metodo e d' invertire qualcuna delle vostre conclusioni. Voi studiate infatti i fenomeni mistici come se fossero *nel* soggetto che ne è affetto (e questa è la condizione stessa della ricerca positiva), ma ancora come fossero *del* solo soggetto; e ciò, sotto colore di riserva scientifica, è un partito preso dell'ordine metafisico *che reagisce sopra l'interpretazione e sopra la descrizione stessa che voi date dei fatti...* Nel dominio della vita sensibile, la percezione e l' allucinazione, sebbene identiche sotto molti rispetti per la coscienza, non differiscono tuttavia, io non dico qui per la loro origine reale, ma anche avuto riguardo al fenomeno? Vi chiederò per questo di partire dall'ipotesi di un'*azione divina* sopra le anime, di ammettere una nutrita *percezione* e per così dire una *sensazione* dinamogena di questa realtà che entra in noi misteriosamente? Niente affatto, io vi chiedo

solamente di *non escludere* implicitamente, colla vostra maniera sistematica di porre il problema e di *descrivere* gli stati mistici, un'ipotesi che non risulta dal vostro metodo. Infatti non sembra che voi l'escludiate... che *snaturando insidiosamente i fatti*..... Per il solo modo con cui esponete questa successione di stati [quelli di S. Teresa], *voi supponete risoluta* la questione stessa della loro origine e li riducete a non essere, come l'allucinazione, che una nevropatia, uno stato cioè in cui si produce invece di ricevere. Ed aggiungo immediatamente che *la vostra descrizione dei fatti medesimi ne è alterata*... Se attiro con qualche insistenza la vostra attenzione sopra una tendenza che mi pare risultare da certe vostre espressioni, voi me lo perdonerete pensando che si tratta qui non solamente del *metodo* che conviene applicare allo studio filosofico del misticismo, ma anche, bisogna dirlo, di *tutta* la filosofia religiosa... Sotto pena di snaturare i fatti, bisogna prima di tutto descriverli senza pronunziarsi, neppure indirettamente, sulla loro causa profonda » (1).

Riepilogando, se i mistici non riescono a far ricevere come vera la loro testimonianza sopra l'oggettività delle loro conoscenze intellettuali, esigiamo almeno che non si finga più d'ignorare le loro formali dichiarazioni sopra questo soggetto. Debbo osservare che nella seduta di cui ho parlato, alcuni membri hanno riconosciuto, per lo meno, l'esistenza di questa convinzione; così E. Boutroux ha detto cercando di riepilogare la dottrina di S. Teresa: « Da quest'azione di Dio dentro di noi proviene una conoscenza soprannaturale che si ottiene per via d'*intuizione intellettuale*. S. Teresa ha l'idea chiarissima di una *percezione* che non è quella dei sensi, di cui i sensi non sono capaci, e che è data alla *sola intelligenza*... La sua dottrina è un misticismo che oltrepassa la contemplazione per far capo all'azione, e in cui la contemplazione ha per fine di mettere l'anima *in possesso* del principio interno e divino, il quale farà la sua azione creatrice ed onnipotente » (pag. 17).

Il Lalande (pag. 32) verifica del pari la testimonianza dei mistici, e dimostra dove, non ammettendola, si può esser condotti: « Possiamo fare, egli dice, due ipotesi sopra gli stati in questione. O si tratta,

(1) Naturalmente, il conferenziere ha negato che siano stati alterati i fatti. Egli aggiunge che « l'esclusione della trascendenza » vale a dire dell'oggettività è per lui « non un postulato, ma un metodo » di spiegazione. Questa consiste semplicemente nell'affermare che i mistici s'ingannano « credendo di subire un'azione ».

come pretendono i mistici, di stati normali sebbene rari, e consistono allora nell'*esperienza di una realtà*, alla quale abitualmente non perveniamo, *ma che esiste indipendentemente da loro*, che essi non creano e che può esser conosciuta parimente da diversi spiriti. E la *percezione di questa realtà* è un vantaggio, una forza nella vita pratica, come lo sarebbe un senso di più..... Oppure sono malati, allucinati, *i quali traggono tutto dal loro intimo*, senza basarsi sopra nulla di reale. Quello che essi credono di scorgere è soltanto un'invenzione più o mena ricca del loro proprio spirito, come quello creato dall'immaginazione di un artista, o dal delirio di un demente » (1).

Il Belot, di cui parlerò tra poco, dichiara egualmente che « i mistici credono e pretendono di *sperimentare* Dio, di aver con lui un contatto diretto ed interno » (pag. 37).

Infine il Sorel è del medesimo parere: « Io vorrei, egli dice, richiamare l'attenzione della Società sopra una questione gravissima sollevata dalla mistica. Io mi domando se tutto può essere spiegato con illusioni psicologiche, e se non sarebbe necessario *lasciare la porta aperta* ad ipotesi metafisiche che permettano di attribuire una *realtà oggettiva* alla causa delle *percezioni* mistiche... Potrebbe esservi qualche cosa di *esterno* che mettesse in movimento la sensibilità dei mistici; questi non hanno *alcun dubbio* sopra la realtà di questo esterno e *la loro testimonianza non potrebbe essere rifiutata senza fortissime ragioni* » (p. 26).

49. — Nella seduta precitata, il Belot ha posto un'altra questione, la quale si ricollega non più all'esistenza di un oggetto scorto dai mistici, ma alla **sua esatta natura.** Essi assicurano « di sperimentare Dio »; l'oratore domanda « con qual diritto questo Dio, o piuttosto questa realtà confusa, indeterminata, inesprimibile, di cui i mistici sentono in loro la presenza, con qual diritto questo ente può essere, od è, infatti, assimilato all'uno od all'altro dei concetti preesistenti della divinità? ». Come, per intenderci chiaramente, i contemplativi cattolici sanno che è il Dio della tradizione cristiana, e non quello dei buddisti, dei panteisti, od uno di quelli che vari filosofi hanno sognato? L'oratore aggiunge: « Vi è qui un problema che assoggetta a prima vista colui che studia il misticismo e che, sebbene interamente positivo, supera tuttavia una semplice descrizione psicologica

(1) L'oratore continua confutando questa seconda ipotesi.

degli stati mistici (1). Mi sono sempre meravigliato della facilità colla quale i mistici si convincono che le loro estasi hanno Dio per oggetto, per contenuto o per causa (2); ma anche della compiacenza colla quale gli osservatori del misticismo e gli analitici meno mistici lasciano passare tale affermazione senza domandarsi ciò che questa può ben significare, nè *sopra che cosa*, in fatto, *essa si fonda* » (p. 37).

Io credo che il Belot esageri un poco « la compiacenza » degli scettici. Se i medesimi non si domandano, come lui, la causa di alcuni fatti misteriosi, è perchè preferiscono negarli *a priori*. Ma ritorniamo all' importante del problema. Si tratta di sapere sopra che cosa si fonda qui la convinzione, non del pubblico, ma dei mistici stessi.

Osserviamo prima di tutto che anche nell' ordine naturale vi è un problema analogo, difficilissimo, che ha molto preoccupato i filosofi: è quello dell'origine delle idee. Quando si discende dalle idee generali alle idee e credenze particolari non è facile l' analizzare abbastanza la loro formazione per dire quale sia la parte delle loro diverse cause: intuizione intellettuale, processo di ragionamenti personali, prima educazione, insegnamento determinato dell'età matura, sminuzzamento insensibile dovuto ai familiari, ecc. Perciò se i mistici cattolici restassero senza risposta ai *perchè*, che qui si pongono loro, si comporterebbero in questo come tutti gli altri.

Ma essi hanno una risposta, la quale è chiarissima nel caso dell'estasi. Veramente arrivano a ciò con un *credo* ben definito, poichè sanno il loro catechismo; ma nella luce brillante che l' inonda, essi dichiarano di *riconoscere* l' essere sovrano di cui questo libro popolare ha parlato. Per prendere un solo esempio, essi scorgono ad intervalli la Ss. Trinità, ma ciò non consiste, come lo supponeva ingenuamente il Murisier, « nel vedere tre persone scolpite in un blocco di marmo » (*Maladies du sentiment religieux*, c. I, § 4, pag. 62). Se fosse così, non avrebbero imparato nulla di nuovo, e solo avrebbero verificato che Dio, o meglio la sua immagine, è tre ed uno. Ma questo è scritto ben chiaro nel catechismo! L' estatico pretende di andare più oltre; talvolta egli vede le mutue relazioni delle tre Persone divine, si accerta che il Verbo è il termine del pensiero del

(1) Infatti esso supera la semplice descrizione, poichè ricerca un *perchè*.

(2) La meraviglia così provata è del medesimo genere di quella del cieco che rimanesse stupefatto « della facilità colla quale coloro che vedono si convincono » che v'è una differenza tra il turchino ed il rosso.

Padre, e che lo Spirito Santo è il termine del loro amore reciproco (1). È dunque un sentimento molto più forte. Essi riconoscono dunque schiettamente colui di cui si è loro parlato.

Negli stati inferiori all'estasi, bisogna confessare che la chiarezza delle comunicazioni intellettuali è meno grande; vi sono esitazioni e tanto più numerose quanto lo stato è meno elevato. I mistici sanno benissimo osservare e designare queste difficoltà, ma si aiutano colla poca luce cha ancora arriva loro, poi con i ragionamenti che escludono qualunque altra causa che non sia l'azione del vero Dio, e finalmente coll'insegnamento tradizionale, confermato dai loro direttori.

Nella sua ultima frase, il Belot rilevava che tra i mistici e molti dei loro lettori, vi è una credenza che lo meraviglia; essi ammettono senza esitare l'esistenza del soprannaturale e, particolarmente, del soprannaturale quale lo concepisce la religione cattolica. Infatti i nostri teologi fanno entrare quest'ultima credenza, considerata da essi come certa, nel tramite delle loro definizioni e spiegazioni, ma il loro caso è assolutamente diverso dall' altro. Prima di tutto essi non istituiscono uno studio puramente filosofico, nè una polemica con i filosofi, perchè allora bisognerebbe partire da dati unicamente psicologici o razionali, ma si rivolgono ai credenti, alle anime favorite od ai loro direttori, e si servono di tutto ciò che questo genere di lettori apporta di credenze. Potremmo dire che essi si sentono in famiglia. Se scrivessero per gli scettici, la loro compilazione sarebbe molto differente; per esempio, invece di dire: tale stato è soprannaturale, farebbero questo piccolo cambiamento dicendo: tale stato è creduto soprannaturale dai mistici; e così la loro dimostrazione non potrebbe essere accusata d'implicare un postulato.

Gli scettici possono fare loro stessi questa piccola modificazione nelle nostre definizioni. Inoltre, scrivendo in questo modo, i teologi non fanno che riprodurre esattamente i documenti dei mistici; essi parlano la loro lingua. Invece siamo indotti ad alterare i documenti, quando si vuol partire dal postulato opposto. Ecco due ragioni che giustificano il metodo adoperato fino ad ora da tutti i trattati mistici scritti dai cattolici.

(1) Ciascuno lo dice a modo suo, ma equivalentemente.

BIBLIOGRAFIA

1ª Serie. — Autori dei primi quindici secoli (1)

(nel numero di 29).

1. **S. Gregorio Magno,** papa (540-604). *I Morali.*

2. **Dionigi il Mistico.** Attualmente gli eruditi ammettono quasi tutti che Dionigi il Mistico non sia l'areopagita, convertito da S. Paolo, nè il primo vescovo di Parigi (vedi l'articolo del P. di Grandmaison, nella rivista *Les Études* del 5 gennaio 1897, sopra l'opera del P. Stiglmayr, e il *Dizionario di teologia* del Vacant). Probabilmente è un autore della metà del secolo v, un monaco palestiniano, della scuola platonica, ed al corrente delle idee di Proclo. Il Bardenhewer respinge la data sino alla fine del secolo (*I Padri della Chiesa*, t. II). Questi scritti non giunsero in Occidente che verso l'824, ed erano inviati a Luigi il Pio da Michele il Balbo imperatore di Costantinopoli.

I *fatti* mistici che Dionigi ha osservato, sono elevatissimi, ma addirittura poco numerosi. Sembra che egli non pensi che alla contemplazione degli attributi più profondi della Divinità; ora, se si evitano le ripetizioni, ciò che possiamo dire di questo stato si riduce ad alcune righe. Sebbene così incompleto, egli merita la riconoscenza dei mistici, per aver tanto contribuito a fondare la loro scienza. Una piccola sorgente acquista importanza, quando da essa nasce un gran fiume.

La traduzione francese di Monsignor Darboy è stata ristampata dalla Società della *Buona Stampa.*

3. **Ven. Ugo di S. Vittore,** canonico regolare a Parigi (1097-1141). *Passim.*

4, 5. **S. Bernardo,** abate di Chiaravalle (1091-1153). *Sopra il Cantico dei Cantici.* Altri autori sono annessi alle sue opere, per esempio, **Guigues,** priore della Gran Certosa (morto nel 1188): *Lettre aux frères du Mont-Dieu.*

---

(1) Quando le opere sono postume, gli autori sono distribuiti secondo la data della loro morte.

Questa nomenclatura comprende 163 autori, ed aggiungendovi i dodici indicati nell'annotazione del n. **153** si ha un totale di 175 (di cui 24 donne). I 163 possono esser così ripartiti per cifre decrescenti: preti secolari (di cui 15 vescovi o cardinali), 34; gesuiti, 28; francescani, 21; carmelitani, 20; ordini diversi, 19; laici, 17; benedettini, 12; domenicani, 9; certosini, 3.

6. Riccardo di S. Vittore, canonico regolare a Parigi (morto nel 1173). *De la contemplation.*

7. S. Ildegarda, abbadessa benedettina di Rupertsberg, a Bingen, diocesi di Magonza (1099-1179). Essa ebbe una grandissima influenza sopra il suo tempo. I pellegrini accorrevano in folla per consultarla; vari principi le inviavano ambasciatori o lettere. Il suo processo di canonizzazione, ripreso diverse volte, non è stato mai terminato; tuttavia il martirologio romano le ha conservato il titolo di santa. Una parte delle sue opere è stata pubblicata in latino dal Migne (t. CXCVII, della *Patrol. Latina*); poi un'altra parte dal Card. Pitra negli *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata,* t. VIII, 1882. — La sua vita è stata scritta dal sac. Franche; Lecoffre, in-12, 1903.

8, 9, 10. S. Bonaventura, generale dei Francescani (1221-1274). *Itinerario della mente verso Dio.* La sua *Teologia mistica* è spesso attribuita al frate minore **Enrico da Palma.** *Le sette vie dell' eternità* sono l' opera di un frate minore **Rodolfo da Bibrach** (Svevia), posteriore di un secolo (circa il 1360). Le tre ultime strade sono contemplazioni mistiche, poichè la quinta è già qualificata di conoscenza sperimentale (dist. 6, verso la fine). Ma è difficile determinare qual esatta differenza l'autore ponga tra questi tre stati, e con qual criterio li distribuisca.

11. S. Tommaso d'Aquino (1225-1274). *Passim.* Vedi Vallgornera (n. 68).

12. B. Alberto Magno, domenicano, vescovo di Ratisbona (1193-1280). *De adhærendo Deo.* Quest'opuscolo è stato tradotto in francese dal P. Berthier, domenicano: *De l'union avec Dieu;* in-18, 1896, Opera di S. Paolo; e dal P. Rousset, domenicano; in-16, Lethielleux, 1899.

In diversi capitoli Alberto Magno raccomanda di non servirsi dell'immaginazione, nè del pensiero delle creature per andare a Dio (es.: il c. IV). Forse, seguendo la dottrina comune, egli non applica questo metodo che alle anime pervenute allo stato mistico. Ma non lo dice, ed il P. Berthier gli attribuisce il pensiero contrario, con queste parole: « Si osserverà la differenza di questo metodo da quello che è prevalso più tardi. Nel secolo XIII bisogna spogliarsi dei fantasmi dell'immaginazione; nel XVI bisogna moltiplicarli, ed anche dimostrarli in violente immagini (?) » (p. 5).

13, 14, 15. S. Gertrude (1256-1303), cistercense. I Padri Benedettini di Solesmes hanno fatto un'edizione latina delle sue rivelazioni (Oudin, in-8, 1875), ed una francese. E lo stesso è stato fatto per la sua maestra delle novizie **S. Matilde da Hackeborn** (1241-1298).

A quest'ultima sono state aggiunte le rivelazioni di una delle sue compagne **Matilde di Magdeburgo,** la quale fu per molto tempo beghina in detta città (morta nel 1280). Parecchi storici hanno avuto il torto di confondere S. Gertrude con una delle sue contemporanee, religiosa nel medesimo monastero di Helfta (Sassonia): fu la sorella di S. Matilde, l'abbadessa Gertrude da Hackeborn, che per 30 anni esercitò su S. Gertrude, la sua autorità e la sua dolce azione. — Dopo la morte di S. Gertrude, la sua influenza fu debolissima durante due secoli e mezzo, i suoi libri non si diffusero che quando furono stampati in tedesco nel 1505, e soprattutto in latino (dal certosino Giovanni Landsberg, 1536). Vedasi il bel libro sopra S. Gertrude di G. Ledos; Lecoffre, in-12, 1901.

16. B. Angela da Foligno (morta nel 1309). *Vita e rivelazioni* raccolte da fra Arnaldo, francescano, suo confessore; Bollandisti del 4 gennaio. Traduzione francese di E. Hello; in-18, Poussielgue, 1868; ristampata da Desclée. Per la numerazione dei capitoli io ho adottato, come l'Hello, quella di fra Arnaldo; i Bollandisti la mettono soltanto in margine.

17. Taulero, domenicano di Strasburgo (1290-1361). *Sermoni,* in-4, Lipsia, 1498. Tradotti in francese da C. Sainte-Foi; 2 in-8, Poussielgue.

18. B. Enrico Susone (Enrico Seuse), domenicano, (nato circa il 1296: morto ad Ulm nel 1365). *Opere mistiche,* traduzione del P. Thiriot, O. P.; 2 in-12, Lecoffre, 1899. Da quest'edizione è stato tolto il *Dialogo delle nove rocce,* perchè venne riconosciuto che questo libro non è del Susone, ma di un negoziante di Strasburgo, Rulman Merswin (1307-1382), di cui si hanno altre opere poco ortodosse. Si era dato importanza a questo trattato unicamente perchè attribuito al Susone. Le nove rocce sono stati successivi di vita spirituale, ma soltanto nell'ultima si parla di mistica, sebbene in modo breve e vago; le altre non offrono, nella maggioranza, che differenze inafferrabili. Per esser chiari bisognava averle ridotte a tre: la fuga dal peccato mortale, poi dal peccato veniale, e la ricerca della virtù. Ma in tal guisa, l'opuscolo avrebbe perduto tutta la sua impronta personale.

Il P. Denifle ha dimostrato che Rulman è l'inventore della leggenda secondo la quale Taulero sarebbe stato convertito da un laico.

19, 20, 21, 22. S. Brigida (di Svezia, 1302-1373). *Rivelazioni.* Norimberga, 1500; Roma, 1628, 2 in-folio. Vi si trova: 1° un *Prologo* del cardinal **Giovanni de Turrecremata** (il cui nome, in spagnuolo, è *di Torquemada;* 1388-1468), domenicano. Nel concilio di Basilea (1435) egli prese la difesa di queste rivelazioni contro il Gersone ed altri teologi che volevano farle censurare. Precedentemente erano state approvate da Gregorio XI (1377) e da Urbano VI (1379). 2° Un *trattato* preliminare di **Gonsalvo Durand,** vescovo di Monte Feltro. 3° Un *prologo* al libro VIII, di un eremita di S. Agostino, **Alfonso de Vadatera,** antico vescovo di Jaen. Egli aiutò, come segretario e confessore della Santa, frate Pietro Olafsson, cistercense, priore di Alvastra, il quale per 30 anni raccolse le rivelazioni e le tradusse dallo svedese in latino (*Révél. supplémentaires,* c. XLVIII). Una *Vita* della Santa, molto documentata, è stata pubblicata dalla Contessa di Flavigny; Oudin, in-12, 1892.

23. S. Caterina da Siena (1347-1380). *Dialogo.* Traduzione francese di E. Cartier; 2 in-12, Poussielgue, 1855. — *Vita,* scritta dalla Contessa di Flavigny; Mignard, 1895.

24. Ven. Giovanni di Ruysbroeck (Rusbrochius, 1293-1381), soprannominato l'*Ammirabile. Opera omnia;* traduzione dal fiammingo in latino, di Lorenzo Surius, certosino di Colonia (morto in questa città nel 1578). Colonia, 1652, in-fol. di 551 pagine. — Ruysbroeck fu prima prete secolare;

poi, a 60 anni, fondò un monastero di Agostiniani contemplativi a Groenendael (Vauvert) presso Bruxelles. Ebbe per amico e discepolo il Taulero e morì a 88 anni. Quando tratta della mistica, come spesso avviene, si compiace soprattutto di parlare delle gioie dell'estasi. I traduttori non hanno potuto riprodurre esattamente tutte le sfumature dell'originale, e ciò ne ha aumentato l'oscurità ed ha nuociuto alla perfetta continuità delle idee. Ruysbroeck ignora l'arte della composizione, le sue divisioni sono spesso imperfette ed oscure, le sue spiegazioni incomplete. Uno de' suoi ammiratori, il sacerdote Cuylits, ha detto: « E' un contadino del Danubio ». Ma egli ha slanci magnifici; ha fatto scuola ed è piaciuto alla folla. Per capire questa popolarità, bisogna legger l'opera nell'originale. « Infatti, dice il Cuylits, il nostro mistico si esprime per il popolo e nel linguaggio del popolo. Quando voi leggete la traduzione latina del Surius, od una traduzione francese, vi sembra che non vi sia nulla di più apocalittico. » Ma l'originale ha « la sua graziosa lingua fiamminga, la sua squisita goffaggine di termini astratti, la semplicità delle immagini e talvolta anche la trivialità delle espressioni ». — Il culto immemorabile reso al Ruysbroeck è stato confermato da un decreto della Sacra Congregazione dei Riti (9 dic. 1908). Venti anni dopo la sua morte, fu attaccato dal Gersone, ma fu difeso da Dionigi il Certosino (*De contempl.*, l. III, a. 25), il quale lo chiama un nuovo areopagita, poi dal Lessius (*De summo bono*, l. II, c. 1, n. 7) e dal Bellarmino (*De script. eccl.*, p. 366).

E. Hello ha tradotto in francese dei brani scelti (Poussielgue, in-18, 1869; ristampati da Perrin), forzando un poco il lirismo del testo. Altra traduzione parziale fu fatta dal Maeterlinck (Lacomblez, Bruxelles, 1891).

24*bis*. Gualtiero Hilton, canonico di S. Agostino a Thurgarten (morto nel 1396). *The scale of perfection*. Westminster (?), 1484. Ristampa con prefazione del P. Dalgairns; Art and Book C°, Londra, 1905.

25. Giovanni Gersone (Charlier, nato a Gerson), cancelliere dell'Università di Parigi (1363-1429). *Opera mystica.*

25*bis*. Giuliana di Norwich (1342-1442), reclusa presso la chiesa S. Giuliano di Norwich. *Revelations of divine love;* pubblicate dal P. Sereno Cressy, benedettino. Douai (?), 1670. Ristampate dal Methuen, Londra, 1907.

26. Dionigi il Certosino (Dionigi da Ryckel) (1402-1471), soprannominato il *Dottore estatico*. Abitava nel monastero di Ruremonde (diocesi di Liegi). *De contemplatione; De fonte lucis* (Norimberga, 1495). Le sue opere complete, in 40 in-4, sono ristampate dai Padri Certosini di Montreuil-sur-Mer.

27. Enrico Harphius (Enrico da Herp), provinciale degli Osservanti di Colonia, poi guardiano del convento di Malines (morto nel 1478). *Teologia mistica*, edita a Colonia nel 1538 dal P. Loër. Edizione corretta, Roma, 1586. Traduzione francese del Machault, Parigi, 1617. L'opera è divisa in tre libri. L'Auger riproduce il giudizio seguente di frate Gerardo d'Hamont: « Se dai due ultimi libri si togliessero tutti i passi copiati dal Ruysbroeck, non resterebbe quasi più nulla » (*Les mystiques des Pays-Bas*).

2ª Serie. — Secolo XVI (10 autori).

28. S. Caterina da Genova (1447-1510). *Il Purgatorio.* Traduzione francese del P. Bouix; in-12; Ruffet, 1863.

29. Giovanni Landsberg (Lanspergius), certosino di Colonia (1490-1529). *Opuscula spiritualia;* 2 in-8, Colonia, 1630. Quest'opera non contiene che qualche allusione alla mistica. Essa è stata ristampata dai Padri Certosini di Montreuil-sur-Mer. Vedi **13,** S. Gertrude.

30. Ven. Luigi di Blois (Blosius), antico paggio di Carlo V, benedettino, abate di Liessies, nell'Hainaut (1506-1565). *Opera;* Ingolstadt, 1631 e 1726, in-folio di 700 pagine. Il suo genere è quello del Ruysbroeck.

31. Il **P. Baldassarre Alvarez** (1533-1580), gesuita, confessore di S. Teresa. Vedi n. **43,** il P. da Ponte.

32. S. Teresa (1515-1582). *Opere*, pubblicate da Luigi de Léon, dell'ordine degli agostiniani, professore a Salamanca; in-4, Salamanca, 1588. — *Escritos de Santa Teresa*, edizione di don Vicente de la Fuente. Madrid, Rivadeneira, 1877, poi 1881; 2 tomi. — Traduzione francese del P. Bouix, S. J., 1852, 6 in-8, Lecoffre. Il P. Peyré, S. J., ha ritoccato la traduzione della *Vita* in modo da renderla più fedele al testo (in-12, 1904) (1). Egli la termina con due lettere al P. Rodrigo Alvarez che alcuni autori hanno raggruppato con altre analoghe sotto il titolo di *Libro delle relazioni.* Conserva, per queste due lettere, il medesimo ordine del la Fuente, essendo esso il più probabile. Anch'io l'ho parimente adottato. Nel 1908, il medesimo autore ha pubblicato, con qualche ritocco, il *Cammino della perfezione*, il *Castello*, e il *Cantico dei Cantici.*

La Santa scrisse la sua *Vita,* la prima volta a 47 anni (1562); la seconda nei quattro anni successivi. Compose nello stesso tempo il *Cammino della perfezione* (manoscritto dell'Escurial), che rifuse nel 1569 (manoscritto di Valladolid). Il P. Bouix ha seguito quest'ultima compilazione, e la Fuente la prima, la quale era inedita; perciò i numeri dei loro capitoli non concordano. Parimente circa il 1569 la Santa compose i *Pensieri sopra l'amor di Dio*, o commentario del *Cantico dei Cantici.* Di 62 anni (1577), cinque avanti la sua morte, ella scrisse il *Castello interiore.* Rispetto al progresso che la Santa ha fatto fare alla mistica, vedasi il c. XXX, **2.**

Sono state scritte molte *Vite* di S. Teresa, ma una delle più interessanti è quella della « Carmelitana di Caen » (la Madre Maria del Sacro Cuore); Retaux, 2 in-8, 2ª edizione, 1892. — Il de Curzon ha pubblicato una *Bibliografia Teresiana;* in-12, 1902, rue des Saints-Pères, 83.

E' sistema comune tra i liberi pensatori di dire che la Santa era isterica e di spiegare in tal guisa le sue estasi. Pietro Janet, che aveva prima

(1) Io ho quasi sempre riprodotto il testo di queste traduzioni. In quella che il P. Peyré ha fatto del *Cammino della perfezione*, il c. XVII del P. Bouix diviene il XVIII, e così di seguito. — Vedi l'annotazione a pag. 82.

adottato questa tesi, fu avvertito da un sacerdote che la Santa non aveva alcuno dei caratteri che, in uno de' suoi libri, egli assegnava all'isterismo. Lo scienziato studiò di nuovo la questione e si ritrattò in una pubblica conferenza (*Bulletin de l' Institut psychologique international;* Parigi, 28, rue Serpente, luglio 1901). Il dottor Imbert ha dimostrato parimente che quest'accusa è contraddetta dalla medicina (t. II, *Appendice*); il dottor Goix ha stabilito che tutte le malattie della Santa sono dovute ad una febbre intermittente di cui ella soffrì quasi tutta la sua vita e che proveniva da un intossicamento malarico, frequente nel suo paese (*Annales de philosophie chrétienne*, giugno 1896). Vedasi ancora il libro del P. de San, *Étude pathologico-théologique* (Lovanio, Fonteyn, 1886) e l'articolo del de Montmorand, nella *Revue philosophique*, marzo 1906.

Il P. de Bonniot ha scritto un capitolo intitolato: che i santi non possono essere isterici (*Le miracle et ses contrefaçons*, art. II, c. VII, § 3). Egli parte dal principio certo, che questa malattia è soprattutto psichica: « I disordini della volontà trasformati in abitudine sono, se non la causa, almeno un elemento essenziale dell'isterismo. Questa nevrosi proviene dall'indebolimento della volontà, oppure ne è la causa, dimodochè tal disordine abituale organico non sussiste senza questo *disordine mentale* ». Al contrario, « la virtù non è altro che la volontà che ha l'abitudine di comandare a se stessa, e di comandare agl'impulsi della natura sana o malata. L'isterica non comanda mai, neppure quando si ostina ». Tutto ciò è vero a fortiori rispetto alla santità, la quale è la pratica di tutte le virtù, ed in grado eroico. Un santo può essere anemico e malato, ma non esquilibrato mentalmente.

33, 34, 35, 36, 37. S. Giovanni della Croce (1542-1591). *Opere*, pubblicate prima a Barcellona in modo imperfetto, 1619. La prima edizione completa è di Siviglia, 1702. I primi traduttori francesi l'hanno ignorata. Nuova edizione per cura di D. Juan Orti, Madrid, 1872. Traduzione francese del P. Maillard, provinciale dei padri gesuiti, 1694; riedito da Régis Ruffet, in-8, 1864; — a cura delle carmelitane di Parigi (cioè della priora del convento di via Messina, Madre Teresa di Gesù); 4 in-12, Oudin, 1891. La traduzione del P. Cipriano della Natività (1641) è accompagnata da un' introduzione del **P. Girolamo di S. Giuseppe** (Madrid, 1629), da uno « schiarimento » di 224 pagine, del **P. Niccolò di Gesù**, professore di teologia a Salamanca (Madrid, 1630), e da tre discorsi del **P. Giacomo di Gesù.** L'edizione del 1665 contiene inoltre un *Trattato dell'unione dell'anima con Dio* del **P. Luigi di S. Teresa.** Invece di mistica vi si trova, in realtà, uno studio sopra le tre virtù teologali.

3ª Serie. — Secolo XVII (62 autori).

38. Ven. Girolamo Graziano della Madre di Dio, carmelitano scalzo, collaboratore di S. Teresa, morto nel 1614. *Dilucidario del verdadero spiritu*, ecc. (*Spiegazione del vero spirito della Madre Teresa di Gesù*); in-12, Bruxelles, 1608. Il la Fuente ne cita lunghi estratti alla fine del suo tomo II.

39. P. Tommaso di Gesù, definitore generale dei carmelitani scalzi (1564-1627). *Sommario dei gradi dell'orazione,* pubblicato in spagnuolo; Roma (?), 1609. Traduzione francese di G. C. T. A., interprete del re, in-12, Parigi, 1612. — *Trattato della contemplazione divina*, in-8, Liegi, 1675. Non cita nè S. Teresa, nè S. Giovanni della Croce.

40. P. Francesco Suarez (1548-1617), gesuita. *De Religione,* Tr. 4: *De Oratione*, 1609. Nel trattato *De Religione Societatis Jesu*, l. IX, c. VI, egli confuta le obiezioni rivolte agli *Esercizi* di S. Ignazio. I suoi biografi dicono che esso aveva talora delle estasi.

41. Giovanna di Cambry (Suor Giovanna Maria della Presentazione), religiosa agostiniana, priora di S. Giorgio, a Menin (Belgio) (1581-1639), poi reclusa. *Œuvres spirituelles*, in-4, Tournai, 1665 (alcuni opuscoli sono apparsi fin dal 1620). La sua *Vita* è stata scritta dal P. Saintrain, redentorista, Casterman, in-12, 1899.

42. Ven. Giovanni di Gesù-Maria, 3° generale dei Carmelitani scalzi (1564-1615). *Opera ascetica;* in-folio, Colonia, 1622. Vi si trova un piccolo trattato di mistica incompletissimo; poi un capitolo sopra il medesimo soggetto nella sua *Schola orationis.* — Traduzione francese del trattato fatta dal P. Cipriano della Natività, in-24, Parigi, 1650. Egli era soprannominato *Calaguritanus.*

43. Ven. Luigi da Ponte (de la Puente) (1554-1624), gesuita. *Vita del P. Baldassarre Alvarez;* Madrid, 1615. — Traduzione francese di don Piot (1842) e del P. Bouix, in-8, Régis Ruffet, 1873. Il Bossuet cita spesso questo libro. Detta vita contiene vari capitoli in cui il P. B. Alvarez spiega la propria orazione. Nei capitoli XIII e XLI (in cui sono risolte sette difficoltà sopra queste materie), non si distingue sempre bene se egli parla dell'orazione di semplicità o dello stato mistico, perchè non insiste che sulle qualità comuni di questi due gradi, ma l'ultimo apparisce chiaramente nei capitoli XIV, XV.

La Guida spirituale (*Guia espiritual*); terzo trattato. Valladolid, 1609. — Traduzione francese, Périsse, 1863.

44. S. Francesco di Sales (1567-1622). *Trattato dell' amor di Dio;* Lione, 1616. L'orazione comincia ad esser trattata nel libro VI. I sei primi capitoli studiano la meditazione e la contemplazione ordinaria (la quale è stata poi chiamata acquisita); la contemplazione mistica viene dopo. Il Santo non ha conosciuto le Opere di S. Giovanni della Croce, poichè queste sono state stampate tre anni più tardi e tradotte in francese 19 anni dopo la sua morte.

45. Alvarez de Paz (1560-1620), professore di teologia e poi provinciale dei gesuiti nel Perù. T. III delle *Opere* complete, intitolato *De inquisitione pacis;* in-folio, Lione, 1617, 1619, 1623; Magonza, 1619; Colonia, 1620, 1628. Ristampato da Vivès, Parigi, 1875. — Questo sant'uomo aveva estasi frequenti; secondo quanto confidò al proprio confessore, la sua unione di spirito e di cuore con Dio era così profonda che non fu sospesa un solo minuto, durante 25 anni, in mezzo alle distrazioni più divaganti. Vedasi l'articolo che io gli ho consacrato nel *Dizionario di Teologia* del Vacant. La sua classificazione ha il medesimo difetto di quella dello Scaramelli. — Egli non parla dell'unione trasformante, sebbene pronunzi la parola matrimonio spirituale, ma nel senso di unione continua con Dio (t. III, l. V, parte III, c. XIV). Non sembra aver letto le Opere di S. Teresa, ancor troppo recenti; ma solamente la sua *Vita* ,scritta da un padre Carmelitano che egli non nomina (t. III, l. V, parte III, c. IX).

46. S. Alfonso Rodriguez, frate laico della Compagnia di Gesù (1531-1617). *Vita*, formata colle sue memorie. Traduzione francese del P. di Bénazé, in-12, Retaux, 1890. — Queste memorie sono ventuna; il Santo scrisse le prime nel 1604, all'età di 73 anni, le ultime nel 1616, a 85 anni. — Non bisogna confonderlo col P. Alfonso Rodriguez (1537-1616), autore del bel trattato, puramente *ascetico,* della *Perfezione cristiana*. Quest'ultimo confessa ingenuamente di essere estraneo, se non alla mistica, almeno ad una parte della sua terminologia. Parlando della medesima « qualcuno, egli dice, vi capirà forse qualche cosa? Quanto a me confesso francamente che non ci capisco nulla » (*Dell'orazione*, c. IV). Egli ha torto di parlare così, ma molti autori moderni s'ingannano pretendendo che abbia condannato la mistica stessa.

47. P. Costantino da Barbançon, cappuccino, guardiano del convento di Colonia. *Secrets sentiers de l'amour divin;* in-12, 1622 e 1649, Parigi. Autore diffusissimo, che non dà definizioni.

48. P. Giuseppe del Tremblay (1577-1638), cappuccino, soprannominato l'*Eminenza bigia,* confidente di Richelieu, fondatore dei benedettini del Calvario. *Méthode d'oraison* (titolo primitivo: *Introduction à la vie spirituelle*); 3ª edizione, 1626. Riedito nel 1897, dal P. Apollinare da Valenza. (Le Mans; Opera di S. Francesco d'Assisi). Esiste un manoscritto di lui sopra l'orazione, alla biblioteca Mazzarino a Parigi. — Quest'autore non parla della mistica propriamente detta, ma solamente dell'orazione di semplicità che egli chiama quiete.

49. P. Massimiliano Sandæus (Van der Sandt), gesuita (1578-1650). *Theologia mystica*, in-8, Magonza, 1627. Questo libro è formato da una quantità di tesi cortissime il cui piano è difficilissimo ad afferrarsi. Non sembra che egli siasi servito di S. Teresa, nè di S. Giovanni della Croce, i cui nomi sono tuttavia indicati nel suo indice bibliografico.

50, 51, e 51*bis*. Ven. Marina d'Escobar, amica di S. Teresa (t. I, l. IV, c. XXVII), fondatrice a Valladolid delle suore riformate di S. Brigida (1554-1633). *Vida*, ecc... (*Vita*, estratta da' suoi scritti), in spagnuolo (Madrid 1665-1673); traduzione latina del **P. Melchior Hanel,** S. J. (Praga, 1672, 1688), 2 volumi in-folio. Il primo volume è stato raccolto dal Ven. Luigi da Ponte, che fu suo confessore per lo spazio di trent'anni; il secondo dal **P. Andrea Pinto Ramirez,** S. J., prefazione del P. Tanner, S. J. — I PP. Domenicani parimente avevano frequenti relazioni colla Venerabile, specialmente il P. Andrea da Ponte, che surrogava presso di essa suo fratello Luigi, quando questi si assentava: le serviva allora da segretario per le sue rivelazioni e se ne occupò per trentasei anni (Tanner, *Prudentia*, p. 80). Per ordine di Dio ella dette lezioni di mistica a vari teologi domenicani (t. I, lib. I, c. XXIII, § 2). Vedi **73.**

52. P. Luigi Lallemant, gesuita, maestro, nel secondo noviziato, del P. Surin e del P. Rigoleuc, a Rouen (1578-1635). *La doctrine spirituelle* (raccolta dal P. Rigoleuc); in-12, Parigi, 1694. Ristampata; Lecoffre, 1892. — Si è detto talvolta che i tre autori che ho nominato adesso formano nella Compagnia di Gesù una scuola a parte, come spiritualità. Il P. Baldassarre Alvarez dovè difendersi di un giudizio simile (c. XIV, **32**). E' facile spiegare tale errore, poichè questi autori hanno scritto sopra la mistica, mentre la massa dei loro confratelli insegnava l'ascetica, rendendola metodica. I soggetti trattati erano differenti, ma non opposti, come l'hanno creduto molti che non hanno studiato da vicino tali questioni. La mistica non contradice l'ascetica, ma la perfeziona.

53. Ven. Giovanni di S. Sansone, frate laico cieco dell'Ordine dei carmelitani mitigati, morto a Rennes (1571-1636). *Maximes et Œuvres*, pubblicate dal P. Donaziano di S. Niccolò; in-8, Parigi, 1651, 1656. Nuove edizioni separate della *Vita* e delle *Massime*, del P. Sernin di S. Andrea; Poussielgue, 1881-1883. *Œuvres* complete, 2 in-folio, Rennes, 1658.

54. S. Giovanna di Chantal (1572-1641). *Vita*, scritta dalla madre di Chaugy, ed *Œuvres*. Edizione Migne, 2 in-folio, 1862. Edizione Plon, 8 in-8, 1877-1893. E' deplorevole che ancora non sia stata composta una cronologia della vita interiore della Santa, che indichi lo sviluppo e le alternative dei suoi stati d'orazione e delle sue prove. Vedi **74** e **89.**

55. P. Agostino Baker, benedettino inglese (1575-1641). *Sancta Sophia*, pubblicato dal P. Sereno Cressy, benedettino; Douai, 1657. Ristampato a New-York; in-8, Duningan, 1857; e a Londra; Burns, 1876.

56. Card. di Richelieu (1585-1642). *Traité de la perfection du chrétien;* Parigi, 1646. Ristampato alla fine del *Dictionnaire d'ascétisme* del Migne (1865). Da non confondersi coll' opera del medesimo autore: *L'instruction du chrétien.*

57. P. Michele Godinez (dal suo vero nome Wading), gesuita, professore di teologia nel Messico (1591-1644). *Practica de la teologia mistica;* La Puebla de los Angeles, 1681, in-8: gran numero di edizioni. Vedere La Reguera, **104,** e Schram, **114.** Egli distingue la contemplazione in cherubica e serafica, ma questa distinzione non ha l'importanza che le è stata poi attribuita. Sarebbe esatta se avesse semplicemente inteso dire che talora è l'intelligenza, talora la volontà che predomina, ma suppone *inoltre* che cia-

scuna ha un *oggetto* che le è speciale. Così la contemplazione dell'Eucaristia sarebbe cherubica, e ciò è arbitrario.

58. B. Fra Carlo da Sezze, frate laico francescano, stimatizzato (morto nel 1670). *Trattato delle tre vie... et stati della santa contemplazione;* 1650, e Roma, 1742. Classificazione complicata.

59. P. Mauro del Bambin Gesù, ex-provinciale dei carmelitani riformati di Guascogna (morto nel 1651). *L'entrée à la divine sagesse;* in-18, 4ª edizione, Parigi, 1678. Egli non cita mai nè S. Teresa, nè S. Giovanni della Croce, ma sembra che abbia voluto suddividere le prove di quest'ultimo. Gli otto gradi della sua *Salita* sono fantastici.

60. P. Filippo della Ss. Trinità, generale dei carmelitani scalzi (1603-1671). *Summa theologiæ mysticæ;* Lione, 1656, in-folio. Ristampato da Van Gulick, Bois-le-Duc, 1874. — *Vie du vénérable Dominique de Jesus Maria.* generale dei carmelitani scalzi: in-12, Lione 1659. Tradotto dal latino dal P. Pietro di S. Andrea, Lione, 1668.

61. P. Simone di Bourg-en-Bresse, cappuccino. *Les saintes élévations de l'âme à Dieu;* in-12, 1657. — La sua classificazione somiglia a quella del Courbon, ma è meno chiara. Le descrizioni contengono qualche volta tratti esagerati.

62. P. Giovanni Chéron, provinciale dei carmelitani (mitigati?) di Guascogna. *Examen de la théologie mystique;* in-12, Parigi, 1637. Nei capitoli XXVI, XXVII, XXXV, egli fa una requisitoria abbastanza violenta contro il linguaggio dei mistici e contro alcune idee che sono tuttavia quelle di S. Teresa. « Io nego, egli dice, che l'anima abbia diverse potenze » (pag. 362); trova ridicolo il dire che nello stato mistico si hanno distrazioni (pag. 361) o che si contempla Dio « nell'oscurità » (pag. 393), ecc. Forse i suoi attacchi mirano a Giovanni di S. Sansone.

63. Desmarets de Saint-Sorlin, primo cancelliere dell'Accademia Francese (1595-1676). *Les délices de l'Esprit,* 1658. Libro bizzarro e di cattivo gusto, che dimostra tuttavia una certa conoscenza degli stati d'orazione. Egli li espone considerandoli come simbolizzati da vari fatti dell'Antico Testamento. Ha idee quietiste.

64. P. Rigoleuc, gesuita (1595-1658). *Vie et Œuvres* raccolte dal P. Pietro Champion, 1686. Nuova edizione, in-12, Lecoffre, 1868. — Il libro *L'Oraison sans illusion* (Parigi, 1687), apparso senza nome d'autore, e spesso attribuito al P. Rapin, S. J., non è che la riunione di quattro trattati estratti dalle opere del P. Rigoleuc.

65. P. Giovanni Giuseppe Surin, gesuita (1600-1665). *Catéchisme spirituel,* 1659. — *Les fondements de la vie spirituelle,* 1667. Vedi **52.**

66. P. Lupi da Bergamo, minore osservante riformato. *Teologia mistica insegnata coi suoi tocchi interni.* Bergamo, in-12, 1659.

67. De Bernières-Louvigny, tesoriere di Francia a Caen (1602-1659). Egli fece fabbricare una casa chiamata *l'Eremitaggio,* presso al convento delle orsoline di cui sua sorella era superiora, e vi si ritirò con qualche amico per dedicarsi all'orazione, visitando poi gli ospedali. Sono state perdute le numerose lettere che gli scriveva la Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina del Canadà. Morì improvvisamente durante l'orazione. — 1° *Le chrétien intérieur,* t. I, 1659; t. II, 1674. — 2° *Œuvres spirituelles,* 2 vol., 1679. — Il signor di Bernières non pubblicò nulla lui stesso, ma i suoi libri furono stampati dopo che fu morto, riunendo le sue annotazioni e le sue lettere. Il P. Francesco d'Argentan, cappuccino, contribuì al primo lavoro, il quale, nel 1690, aveva avuto dodici edizioni, e se ne erano venduti 30.000 esemplari. La maniera stessa con cui questi libri sono stati composti spiega il perchè essi non abbiano maggiore ordine e maturità. Qua e là vi si trovano espressioni poco misurate, con tendenze quietiste, ma che talora sono contraddette in altri punti. Senza dubbio questi difetti furono accentuati nella traduzione italiana delle *Œuvres spirituelles,* che fu messa all'Indice nel 1682.

67*bis*. P. Eligio Hardouin di S. Giacomo, recolletto, definitore della provincia di Parigi. *Conduite d'une âme dans l'oraison depuis les premiers jusqu'aux plus sublimes degrés.* Parigi, 1661.

68. P. de Vallgornera, domenicano (1595-1665). *Mystica theologia divi Thomæ,* Barcellona, 1662, 1672, in-folio. Ristampato nel 1891, da Pietro Marietti, Torino.

Essendo questo libro composto soprattutto colle citazioni tolte a san Tommaso ed ai suoi predecessori, è istruttivo per gli storici che vorrebbero ricostituire lo stato della mistica nel secolo XIII. È vero, ahimè! che spesso questi testi non hanno colla mistica che una lontana relazione! Sarà più comodo di cercare i testi di S. Tommaso, nel t. II, del P. Meynard, in fondo alle pagine. Il piano dell'opera, in generale, imita quello di Filippo della Ss. Trinità, anzi spesso i titoli dei capitoli sono identici. È deplorevole che le citazioni non siano messe tra le virgolette, poichè non sempre si sa dov'esse finiscano.

69,70. Ven. Maria di Gesù, fondatrice e prima abbadessa del monastero francescano recolletto d'**Agréda** (1602-1665). *La mistica città di Dio* (Madrid, 1670). Nuova edizione nel 1890 di Francesco Silvela. Traduzione francese del P. Tommaso Crozet, francescano (Marsiglia, 1696). Ristampata da Poussielgue e da Berche. — In testa all'antica traduzione si trovano due opere di **Giuseppe Ximenès Samaniégo,** generale dell'ordine di S. Francesco, poi vescovo di Palencia, il quale assistè la suora in morte: *Prologo generale* sopra le rivelazioni, che conchiude che quelle di Gesù e di Maria sono divine; e *Vita* di questa suora. La *Vita* è tradotta separatamente; Poussielgue, in-8, 1857. — A varie riprese, Roma si dimostrò ostile alla *Città mistica* (vedi la *Théologie mystique* di Monsignor Chaillot, **123**). Vedasi anche il c. XXI, **30.**

71. Ven. Boudon, arcidiacono d' Évreux (1624-1702). *Le Régne de Dieu en l'oraison mentale;* Parigi, 1671. Più tardi, dopo la condanna del quietismo egli dette un'edizione corretta, e sembra che sia questa che Migne ha riprodotto senz'alcun ragguaglio storico nelle *Œuvres* del Boudon; 3 in-folio, 1856. Altri editori, nel 1823 e 1837, hanno avuto il torto di contentarsi del testo

primitivo. L'edizione Migne è preceduta dalla *Vita* del Boudon, scritta dal Collet, lazzarista, 1754.

72. P. Pietro da Poitiers (firmato P. da P.), provinciale dei cappuccini della provincia di Turrena. *Le jour mystique*, 3 volumi piccoli, in-8; Parigi, 1671. Le sue descrizioni dimostrano che egli capisce « il riposo mistico » ; ma ci si smarrisce nella divisione che egli ne fa in ventuna specie principali « essenzialmente differenti », senza contare le secondarie (t. III, pag. 679). Questa fronzuta classificazione è tratta dalla considerazione dell'« appetito concupiscibile », dell'« irascibilità », ecc.

73. P. Tanner, gesuita (1623-1694). *Prudentia in examinandis... Marinæ de Escobar revelationibus;* in-4, Praga, 1698; ed anteriormente, trattato analogo nella prefazione delle *Œuvres latines* della Ven. Marina d'Escobar, 1672.

74. Ven. Maria dell'Incarnazione, orsolina di Tours, poi di Québec (1599-1672). Il Bossuet ha detto: « La chiamano la Teresa dei giorni nostri e del Nuovo Mondo » (*États d'or.*, lib. XIX, n. 3). *Vita* (seguita dalle *Lettere*), scritta da suo figlio, Don Claudio Martin, benedettino, abate di Saint-Germain des Prés, a Parigi, 2 in-4; Parigi, 1677. Questa *Vita,* ritoccata, è stata pubblicata dal Sac. Chapot; 2 in-8, 1892, Poussielgue. — Altra *Vita*, notevolissima, scritta da un'orsolina di Nantes (la Madre Maria di Chantal); Retaux, in-8, 1895. Bisogna congratularsi con quest'autrice per aver ella messo bene in luce la date dei favori soprannaturali, specialmente nell'indice, e non aver mischiato insieme descrizioni di periodi differenti. Molti agiografi trascurano di mostrarci in tal modo l'evoluzione della vita mistica in un'anima.

75. Card. Bona, generale dell'ordine di S. Bernardo (1609-1674). *Lapis Lydius* (*Del discernimento degli spiriti*); Roma, 1672. — *Via compendii ad Deum.*

76. P. Antonio dello Spirito Santo, definitore generale dei carmelitani e vescovo dell'Angola (morto nel 1674). *Directorium mysticum,* stampato per deliberazione del capitolo generale dell'Ordine e destinato all'insegnamento dei suoi studenti; Lione, 1677, in-folio; Venezia, 1732; Siviglia, 1724, sotto il titolo di *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ*. Ristampato da Vivès, 1904.

77. P. Nouet, gesuita (1605-1680). *Conduite de l'homme d'oraison dans les voies de Dieu;* 2 in-12. Parigi, 1674. Ristampato dal Lecoffre, 1893.

78. P. Giuseppe dello Spirito Santo, primo del nome (vedi **100**). *Cadena mistica de los autores carmelitas;* in-folio, Madrid, 1678.

79. P. Paolo Segneri, gesuita. *Concordia,* ecc., vale a dire *Accordo del lavoro e del riposo nell'orazione*, 1680. Tradotto dall'italiano in varie lingue; in latino dal P. Rassler, S. J., Asburgo, 1707. Questo libro fu il primo a smascherare gli errori di Molinos, condannato nel 1687. Si attribuisce pure al padre Segneri il libro dei *Sette princípi*, pubblicato sotto il nome di Francesco Pace; Venezia, 1682. Esso combatte sette illusioni del Malaval, ed è stato tradotto in francese sotto il titolo di: *Le quiétisme ou les illusions de la nouvelle oraison.* In-12, Parigi, Mabre-Cramoisy, 1687. Si crede che il traduttore anonimo sia il sacerdote Dumas.

80. Lebrun, canonico. *Eclaircissement de la théologie mystique;* Rouen, in-12, 1681.

81. Anonimo, della Compagnia di Gesù. *Traité pour conduire les âmes à l'étroite union d'amour avec Dieu... contre les fausses et trompeuses dévotions.* 2ª edizione. Douai, da Serrurier, 1680.

82. P. Crasset, gesuita (1618-1692). *La Vie de Madame Hélyot;* piccolo in-8, 1683.

83. Renata di Lorena, abbadessa di Montmartre. *Conclusion des retraites;* in-12, Parigi, Dubois, 1684.

84. Courbon, dottore della Sorbona, Curato di Saint-Cyr presso Parigi, nel secolo XVIII: *Instructions familières sur l'oraison mentale;* Parigi, 1685. Ristampato nel 1874, in-12, 4ª edizione, Gaume. Esso è molto istruttivo, nonostante varie inesattezze. Una delle principali consiste nell'attribuire all'orazione affettiva qualche dono il quale suppone un'orazione più alta. Il Casterman ha ristampato, sotto il titolo d'*Entretiens spirituels,* alcuni opuscoli ascetici del medesimo autore (in-12, 1867). Uno di essi, poco interessante, si occupa della mistica, ed ha per titolo: *Bonheur d'une âme qui a trouvé Dieu dans l'oraison.*

85. Massimiano di Bernezay, recolletto. *Traité de la vie intérieure;* 3ª edizione, in-12, Parigi, 1687. Ha soltanto pochi capitoli sopra la mistica.

86. Card. Brancati di Lauria, minore conventuale. *De oratione christiana;* Venezia, 1687, in-4. Ristampato dai PP. Certosini di Montreuil-sur-Mer, 1896. Egli non ha scorto la vera differenza tra l'orazione di semplicità e quella di quiete, intesa nel significato di S. Teresa. Vedi il mio capit. v, e l'articolo che ho pubblicato a suo riguardo nella rivista *Les Études* del 20 aprile 1899. Egli stesso confessa che le grazie mistiche sono per lui « una terra sconosciuta » (op. VII, preambolo). Questo libro non è composto che con documenti anteriori al secolo XV, e per ciò stesso è interessante per coloro che volessero ricostituire questa scienza più antica, ma meno determinata (vedi un'osservazione analoga sopra il Vallgornera, **68**).

87. B. Margherita Maria Alacoque, visitandina (1647-1690). *Vie et Œuvres,* pubblicate per cura del monastero di Paray-le-Monial; 2 in-8, 1867. Poussielgue, 2ª edizione, 1876.

88. Fléchier, dell'Accademia Francese, vescovo di Nîmes (1632-1710). Tomo V delle Opere complete (1782); *Dialogues en vers sur le quiétisme; mémoires sur les faux prophètes du Vivarais* (composto circa il 1690). Ristampa delle Opere per cura del Migne.

89. *Le charme du divin amour ou Vie... de la sœur* **Bénigne Gojoz,** conversa della Visitazione di Torino (1615-1692), scritta dalla Madre di Provane. Il manoscritto è del 1693. La prima edizione è del 1846 (Torino, Barico); la seconda, perfezionata dal canonico Petetin, è del 1901 (Besançon, Jacquin). La Madre di Provane distingue in questa vita quindici stati d'anima successivi. La maggior parte non sono gradi d'orazione, ma pensieri dominanti che occuparono la suora durante lunghi periodi. Quest'autrice non si curava affatto della cronologia.

90. Lopez de Ezquerra, prete. *Lucerna mystica;* Venezia, 1692 e 1702, in-4.

91. Nicole. *Réfutation des erreurs des quiétistes;* in-12, Parigi, 1695.

92. De la Bruyère, dell'Accademia Francese (1646-1696). *Dialogues posthumes sur le quiétisme;* Parigi, 1699. Una nuova edizione si trova nel tomo III delle *Œuvres*, pubblicate da Hachette, 1895. Il quietismo vi è confutato con spiritosa ironia.

93. Bossuet, vescovo di Meaux. *Instruction sur les états d'oraison*, 1697. 1° trattato in cui Bossuet si è dimostrato ammirabile, per scienza, per chiarezza e per buon senso. Il secondo trattato, ritrovato e pubblicato ai nostri giorni dal Lévesque, sulpiziano (1897, Firmin-Didot), non parla che dell'orazione ordinaria. — *Lettres* e opuscoli diversi. *Mystici in tuto. Schola in tuto.*

94. P. Antonino Massoulié, domenicano (1632-1706). *Traité de la véritable oraison* (contro i quietisti); in-12, Parigi, 1699. Abbiamo ancora di lui un eccellente *Traité de l'amour de Dieu* (sempre contro i quietisti), 1703; ristampato da Goemaere, in-12, 1866; deposito da Victorion, a Parigi, 4, rue Dupuytren.

95. Domenico Bernino, vescovo di Osimo (1602-1663). Pubblicazione circa il 1700 della *Vita di S. Giuseppe da Copertino*. Tradotto in francese; Poussielgue, in-8, 1856.

4ª Serie. — Secolo XVIII (22 autori).

96. Goffredo Arnold, protestante. *Historia et descriptio theologiæ mysticæ;* Francoforte, in-8, 1702.

96*bis*. Francesco di S. Tommaso, carmelitano scalzo, priore del deserto di Bolarque. *Medulla mystica*. Coimbra, 1705, in-4.

97. P. Onorato di S. Maria, definitore generale dei carmelitani scalzi d'Aquitania; 1651-1729. *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, 3 vol. in-12, Parigi, 1708. — Contiene molti documenti. — *Dissertation apologétique;* Bordeaux, 1701. Contrassegno alla biblioteca Nazionale di Parigi; inventario D, n. 37803.

98. P. Rousseau, domenicano. *Avis sur les différents états de l'oraison mentale,* 1710. Ristampato dal Lethielleux, sotto il titolo di *Directions pratiques*, ecc., in-12, 1903.

99. B. Maria degli Angeli, carmelitana (1661-1717). *Vita*, scritta dal P. Sernin di S. Andrea, 2ª edizione; Régis Ruffet, in-12, 1868.

100. P. Giuseppe dello Spirito Santo, definitore generale dei carmelitani scalzi, morto nel 1639. *Cursus theologiæ mystico-scolast.* Siviglia, 1710-1740, 6 volumi in-folio. Il sesto è rarissimo. — Vedi più sopra il suo omonimo (**78**). Io cito sempre il secondo.

101. Suor Maria di S. Teresa, conversa carmelitana di Bordeaux. *Lettres spirituelles*, pubblicata dal sac. de Brion. Parigi, 1720; 2 in-12.

102. Ven. Anna Maddalena Remuzat (1696-1730). *Vita* pubblicata dalla

Visitazione di Marsiglia. 2ª edizione, in-8; Vitte, 1894. Anna Maddalena è stata chiamata la seconda Margherita Maria, poichè questa è stata l'iniziatrice della devozione al Sacro Cuore, e quella la propagatrice.

103. S. Giovanni Battista de la Salle (1651-1719) fondatore dei Fratelli delle Scuole cristiane. *Explication de la méthode d'oraison*, 1739. Nuova edizione; alla casa-madre; in-12, 1898. L'autore parla a più riprese dell'orazione di semplice sguardo.

104. P. Emmanuele de la Reguera, gesuita (1668-1747). *Praxis theologiæ mysticæ;* Roma, 1740-45. E' una traduzione latina del piccolo volume di Godinez, amplificata in due enormi in-folio. Vedi Schram, **114.** — Molta erudizione *ascetica* sopra gli antichi autori. Solamente a pagina 800 del I tomo, egli si domanda in che cosa le contemplazioni ordinarie e straordinarie differiscano tra di loro (n. 147), e lascia poi la questione insoluta.

105. P. de Caussade, gesuita (1693-1751). *Instructions spirituelles... sur les divers états d'oraison* (27 dialoghi); in-12, Perpignan, 1741. Ristampato in due volumi dal Lecoffre (1892-95) con annotazioni di Bussenot, canonico di Reims.

106. Eusebio Amort, bavarese (1692-1775), canonico del Laterano, teologo del cardinal Lercari. *De revelationibus... regulæ tutæ;* in-4, Asburgo, 1744; e Venezia, 1750. Libro molto istruttivo, come accumulazione di documenti. Egli ne trae una vera miniera di regole di discernimento, in numero di 125 (parte I, capit. XXII), e ne fa soprattutto l'applicazione, talvolta severa, a S. Gertrude, alla B. Veronica da Binasco, ed a circa 400 proposizioni di Maria d'Agreda. Riguardo a quest'ultima, vi fu una risposta pubblicata dal P. Diego Matheo, francescano; Madrid, 1747.

107. Papa Benedetto XIV (quando era ancora il Cardinal Lambertini) (1675-1758). *De servorum Dei... canonizatione;* Roma, 1767.

108. P. Casimiro Tempesti, minore conventuale. *Mistica teologia* (in lingua italiana) estratta da S. Bonaventura, ecc...; 2 in-12, Venezia, 1748.

109. Pietro Gianotti, Curato di Città di Castello. *Teologia mistica;* 3 in-4, Lucca, 1751. — *Ristretto di mistica;* in-4, Perugia, 1758.

110. P. Scaramelli, gesuita (1687-1752), *Direttorio mistico;* Venezia, 1754. Tradotto in francese dal P. Catoire; 2 in-12. Casterman, 1865. E' uno dei più perfetti e più chiari sopra la mistica; è stato spesso imitato od abbreviato. Dal punto di vista descrittivo è, io credo, l'opera migliore del secolo XVIII, ma come teoria ho dovuto più di una volta separarmi da lui. Particolarmente la sua classificazione adottata dai PP. Serafino, Verhaege, Voss, ecc... è un poco difettosa, perchè presenta come *gradi* distinti, aventi un posto *determinato* nella scala mistica, quello che è una semplice *maniera d'essere,* tanto della quiete, quanto dell'estasi (silenzio, ebrezza, angoscia d'amore, tocchi). Vi è di vero, che queste grazie si ricevono a *dose più forte* nelle unioni elevate. — Quest'opera interessa soprattutto i teologi per le discussioni che contiene.

111. Lafitau, vescovo di Sisteron (1685-1708). *Lettres spirituelles;* Parigi, 1754.

112. Niccolò Terzago, vescovo di Narni, *Theologia historico-mystica;* Venezia, 1766, in-folio. Confutazione particolareggiata del Molinosismo. Vedi Chaillot, **123.**

113. Fra Bernardo da Castelvetere, cappuccino. *Direttorio mistico;* 3ª edizione, Venezia, 1774.

114. P. Schram (1658-1720), benedettino. *Institutiones theologiæ mysticæ;* Asburgo, 1777. Come lo Schram riconosce nella sua prefazione, egli si è proposto di condensare in due in-8, i due in-folio del de la Reguera. Alcune pagine sono trascritte testualmente (Aphorismi, Arcana). Questo libro contiene buoni documenti *ascetici*, ma la classificazione degli stati *mistici* lascia molto a desiderare. Sembra che l'autore creda che ogni volta che i suoi predecessori hanno adoperato parole differenti, hanno voluto designare stati differenti. Da consultarsi come erudizione.

Quest'opera è stata ristampata varie volte, nel secolo XIX; prima a Parigi nel 1845 (tomo I), 1847 (tomo II) per cura di don Schwertfeger, curato della diocesi di Losanna. Salvo qualche soppressione insignificante, e quella del nome dell'autore, quest'edizione mi pare conforme al testo originale; le numerazioni dei paragrafi sono conservate. E' stata riprodotta a Liegi nel 1860. Ma in un'altra edizione (1848), Schwertfeger ebbe la deplorevole idea di cambiare la numerazione e di ritoccare la compilazione. La traduzione francese (Vivès, 4ª edizione, 1890) è fatta sul testo primitivo, ma cambia soprattutto i numeri.

115. S. Alfonso de' Liguori (1696-1787). *Homo Apostolicus*, Appendice 1ª; Venezia, 1782. E' un breve riepilogo di mistica, ad uso dei missionari; si ritrova interamente nella *Praxis confessarii* del medesimo santo Dottore.

116. P. Michele Marciani. *Trattato di mistica teologia;* in-4, Foligno, 1790.

5ª Serie. — Secolo XIX e XX (42 autori).

117. P. Picot de Clorivière, restauratore e primo superiore della Compagnia di Gesù in Francia, dopo il breve di ristabilimento dato da Pio VII (1735-1820). *Considérations sur l'exercice de la prière;* in-16, 1802, e Devalois, 1887. E' un brevissimo riepilogo di ciò che si riferisce alle orazioni sia ordinarie, sia straordinarie. Il P. de Clorivière possedeva quest'ultime in alto grado. La sua *Vita* è stata scritta del P. Giacomo Terrien; Poussielgue, in-8, 1892.

118. P. Grou, gesuita (1731-1803). *L'intérieur de Jésus et de Marie;* pubblicato secondo i manoscritti dal P. Cadrès, S. J.; 2 in-12, Palmé, 1862. L'autore parla dell'orazione di semplicità (vedi il mio c. II, **75**). Nuova edizione corretta, Haton, 1909. — *Maximes spirituelles;* in-12; Bélin, 1789 (vedi le massime 2, 10, 14).

119. Giovanni Giuseppe di Gœrres (1776-1848). *La mistica cristiana;* 5 in-8, Ratisbona, 1836. Tradotto in francese dal Sainte-Foi; Poussielgue, 1854.

I suoi racconti sono interessanti, ma opprimenti per le interminabili dissertazioni pseudo-scientifiche le cui sorgenti non sono spesso indicate.

120. *Dictionnaire de mystique*, nella terza *Encyclopédie théologique* del Sac. **Migne,** 1858, in-folio. Ma questo libro perde molto del suo valore perchè, generalmente, ne' suoi racconti l'autore non indica le proprie sorgenti.

121. Suor San-Martiniano, della Congregazione di S. Carlo. *Lettres;* Angers, Lachèze, 1863, 2 in-12.

122. Bizouard. *Des rapports de l'homme avec le démon;* 6 vol. in-8, Gaume, 1863. Opera fatta con buono spirito e piena di documenti.

123. Mons. Chaillot, prelato romano. *Principes de théologie mystique;* Parigi, Hervé, in-12, 1866. I due primi terzi dell'opera sono una confutazione del quietismo, ossia una traduzione abbreviata del Terzago. Questo lavoro apparve prima senza nome d'autore negli *Analecta Juris pontificii* del 1863. — Il resto del libro è una confutazione di Maria d'Agréda, sopra sessanta articoli, tolti dal Card. Gotti, che Clemente XII aveva incaricato di quest'esame (1734) (*Analecta*, 1855-1863). Tale studio è preceduto da un riepilogo storico delle censure di cui a Roma la *Città mistica* fu l'oggetto.

124. P. Hewit, successore del P. Hecker, come generale dai Paolisti a New-York. *Light in darkness* (*La luce nelle tenebre*); in 18, New-York, 1871 e 1896.

125. P. Serafino, passionista (morto nel 1879). *Principes de théologie mystique;* in-8, Casterman, 1873. Egli si è molto servito dello Scaramelli. — *Grandeurs de Marie;* 5 in-8, de Lossy, 1860. Il t. I è un'apologia di Maria d'Agréda. L'autore ammette questa regola, insufficiente se è sola, che si devono « giudicare le rivelazioni dalla vita » (pag. 25), e l'applica in modo da far pensare che la *santità* della vita prova la *verità assoluta* delle rivelazioni. Il P. Serafino crede di portare una garanzia dell'ispirazione di Maria d'Agréda dicendo, che senza avere imparato le scienze naturali ella ne parlava con tale esattezza che i suoi uditori ne rimanevano ammirati. Ma quest'ammirazione è piuttosto un punto sfavorevole, perchè i contemporanei erano pieni d'idee false sopra la fisica, la chimica, la medicina ecc... Dando loro tanto nel genio, vuol dire che si abbondava nel loro significato; la verità in fisica ed in fisiologia li avrebbe esasperati (vedi c. XXXI, **26,** un'osservazione analoga sopra S. Ildegarda).

126. Dott. Lefebvre, professore di patologia all'Università cattolica di Lovanio. *Luisa Lateau; studio medico.* 1ª edizione, 1870; 2ª, 1873; Lovanio, Peters, in-18. Documenti numerosi e presentati scientificamente sopra l'estasi e le stimate. — *Vita* della medesima, scritta dal dottor Rohling; traduzione del dott. De Noue, Douniol, in-18, 1874.

127. P. Verhaege, picpussiano. *Manuale di teologia mistica;* in-12, Palmé, 1877. Egli ha adottato la classificazione dello Scaramelli.

128. Griveau, giudice del tribunale di Nevers. *Étude sur la condamnation du livre de Fénelon;* 2 in-12, Poussielgue, 1878.

129. P. de Bonniot, gesuita. *Le miracle et les sciences médicales;* in-12, Didier-Perrin, 1879. — *Le miracle et ses contrefaçons;* 5ª edizione, in-12, Retaux, 1895.

130. Ribet, prete. *La mystique divine;* 3 in-8, Poussielgue, 1879; 2ª edizione, 1895.

131. P. Voss, picpussiano. *Scaramelli directorium mysticum in compendium redactum;* in-12, Lecoffre, 1881.

132. P. Pietro Pouplard, gesuita. *Un mot sur les visions;* in-12, Palmé, 1883; Téqui, 1897.

133, 134. P. Jeiler, francescano. Sopra la parola *contemplazione* (Beschauung), nel *Kirchenlexicon* (1883). Nel medesimo dizionario, l'articolo *Mistica* è composto dal **Pruner,** riepilogando semplicemente lo Schram.

135. P. Seisdedos Sanz, gesuita. *Estudios sobre las obras de Santa Teresa;* in-8, Madrid, bibliotheca de la *Ciencia cristiana*, 1886.

136. P. Andrea-Maria Meynard, domenicano. *Traité de la vie intérieure;* 2 in-12, 1889; 3ª edizione, Amat, 1899. Egli si è molto servito del *Vallgornera* (**68**). Non si spiega come quest'eccellente autore abbia potuto dire che « in generale l'orazione di quiete non dura che un istante » (t. II, n. 208); che l'anima « può essere elevata alla contemplazione straordinaria perfetta per mezzo delle creature » (*ibid.* n. 36. L'esempio che egli cita è soltanto meditazione ordinaria); che « l'atto contemplativo, anche il più perfetto dell'unione consumata, non supera, almeno ordinariamente, la mezz'ora » (*ibid.*, n. 18). Vedi anche il mio c. XXX, **2,** annotazione.

137. Auger, prete. *Étude sur les mystiques des Pays-Bas.* Questo studio molto istruttivo si trova tra le *Memorie premiate* dall'Accademia del Belgio; in-8, Hayez, Bruxelles, aprile 1892. — *De doctrina et meritis Joannis Van Ruysbroeck,* tesi di dottorato, in-8, Lovanio, Valinthout, 1892.

138. P. Agostino Poulain. Vari articoli di rivista, specialmente: *La mystique de saint Jean de la Croix,* nel *Messager du Cœur de Jésus,* 1893 (lo stampato a parte è esaurito). *Les desiderata de la mystique,* nel *Les Études* del 20 marzo 1898 (esaurito).

139. Dott. Imbert-Goubeyre, professore nella Scuola di medicina a Clermont. *La stigmatisation et l'extase divine;* Amat; 2 in-8, 1894. *L'hypnotisme et la stigmatisation;* in-12, Bloud, 1899. La prima di queste opere contiene molte statistiche che io ho citato.

140. Saudreau, prete, primo cappellano del Buon Pastore di Angers. *Les degrès de la vie spirituelle;* 2 in-12, Vic e Amat, 1896 e 1897. Libro pieno di unzione. — *Le vie d'union à Dieu;* in-12, Amat, 1900. Alla fine del suo capitolo X, l'autore critica senza nominarlo « qualche scrittore dei nostri giorni » (ed io sono nel numero), e si sforza di combattere in parte la tesi della presenza sentita che io ho enunciata nei capitoli V e VI. Già nella sua prima opera non metteva alcuna linea di separazione tra l'orazione di semplice sguardo e la quiete di S. Teresa. Ciò spiega perchè nella prima edizione dei *Degrès* egli biasima la distinzione della contemplazione in acquisita e infusa. Ritorna poi sopra questo soggetto nell'opera

seguente (n. 128). — *L'état mystique;* in-12, Amat, 1903. L'autore espone, n. 69 (c. VIII) che, per esso, lo stato mistico è costituito da due elementi: 1° una conoscenza di Dio la quale è confusa e supera la nostra intelligenza (egli non determina maggiormente il suo oggetto e il suo modo); 2° un amore irragionevole, ma intensissimo. In ciò, sottintende evidentemente di definire soltanto lo stato mistico avanzato, e sviluppatissimo. Al n. 141 (c. XII, § 6) estende, come il P. Lodovico da Besse, il nome di mistica anche ad un'orazione che è quella di semplicità. Questi autori pongono più presto di me il confine che separa la via comune dalla via mistica.

Il *metodo* del Saudreau consiste soprattutto nel citare gli autori anteriori a S. Teresa, ma siccome questi non indicano tra gli stati d'orazione una linea di divisione ben netta (vedi il mio c. XXX), egli vuole che ci si attenga a questo sistema, e considera come decadimento la tendenza dei moderni ad essere più determinati.

Il concetto che l'autore si è fatto della mistica, l'ha indotto (n. 145, c. XIII) ad una proposizione che nessuno accetta: « Le parole via mistica, via contemplativa, via unitiva, via perfetta, designano il medesimo stato ». Ciò sarebbe vero soltanto se, come lui, si facesse cominciare lo stato mistico e la contemplazione ad un grado bassissimo.

Riepilogando, *in quello che vi è di positivo*, il sistema del S. non è contrario al mio, rispetto alla conoscenza mistica, poichè tutte due diciamo che essa è di natura più elevata di quella dell'orazione ordinaria, e che essa viene direttamente da Dio, invece di essere prodotta dal ragionamento e dalla memoria (1). Ma egli vuol fermarsi qui, credendo che l'esperienza non insegni nulla di più e che tutto sia stato detto. Quanto a me, credo di poter ottenere sempre maggior chiarezza. Il suo sistema sarà spesso preferito da coloro che cercano soprattutto una teoria semplice; non si può infatti trovare semplicità più grande, poichè questa può esprimersi in due righe, e non aggiunge alcun nuovo mistero a quelli della fede. Inoltre il S. ripete incessantemente che egli solo rappresenta la « dottrina tradizionale », quella dei « Grandi Maestri » (con M maiuscola). Questa perpetua affermazione, data con sicurezza, finisce per impressionare certi spiriti, i quali non hanno verificato se la dottrina opposta non potrebbe dire altrettanto.

Don S. ha pubblicato una quarta opera: *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle;* in-12, Amat, 1908. Io ho risposto a questo libro intollerante nella *Revue du Clergé Français* (15 giugno 1909), ed il P. Séguier l'ha

(1) Osserviamo che anche nell'orazione più ordinaria Dio può dare lumi diretti, perciò questo carattere non potrebbe stabilire tra questo grado e lo stato mistico che una differenza dal meno al più. — Osserviamo pure che il S. separa questo carattere da quelli con i quali io l'accompagno. Ora, così isolato, questo segno non può esser verificato con certezza, perchè il nostro ingegno naturale produce atti che sembrano affatto simili; esso ha le sue intuizioni e, in apparenza almeno, le sue creazioni. In tal guisa il carattere, che egli dà come distintivo dello stato mistico, è praticamente inverificabile. Lo stesso è per coloro che pretendono che un atto è reso mistico dall'esser prodotto da un dono dello Spirito Santo (vedi c. VI, **19** *bis*).

fatto nella rivista *Les Études* (20 ottobre 1908 e 5 gennaio 1909). Vedi anche il mio c. v, **5**, annotazione.

Per meglio preparare lo spirito a ricevere qualcuna delle sue idee, don S. non vuole che si chiamino straordinari gli stati mistici d'unione, inferiori all'estasi. Ciò è contrario alla tradizione. Fin dal principio del secolo XVII, il P. da Ponte applica questo qualificativo all'orazione « di quiete e di silenzio » (*Meditazioni; introduzione*, § 1); ed un poco più tardi, Filippo della Ss. Trinità si serve parimente di questo termine il quale è divenuto usuale (Parte I, tr. I, disc. III, art. 1).

Il S. afferma che il legamento non si trova nelle unioni mistiche inferiori all'estasi (p. 199), e lo confonde coll'azione sopra il corpo. Egli aggiunge: « Nessuno dei maestri attribuisce alla quiete simili effetti ». Tali asserzioni sono incomprensibili quando si leggono le citazioni che terminano il mio capitolo XIV.

141. P. Lodovico da Besse, cappuccino. *Eclaircissements sur les œuvres de saint Jean de la Croix;* in-12, di 150 pag.; Oudin, 1893. — *La science de la prière*, in-12, Amat, 1903. Egli si è proposto di volgarizzare l'orazione di semplicità, e ciò è cosa ottima, ma ha il torto di chiamarla stato mistico e di dare agli stati descritti da S. Teresa il nome di miracolosi. Ho designato molte altre inesattezze (nella rivista *Les Études*, del 5 novembre 1903). Questo libro mi attacca varie volte, ed abbastanza vivamente senza nominarmi.

142. Enrico Joly. *Psycologie des saints;* in-12, 1897.

143. Lejeune, curato di Charleville. *Manuel de théologie mystique;* in-12, Poussielgue, 1897. — *Introduction à la vie mystique;* in-12, Lethielleux, 1899. Qui l'autore tratta brevemente la mistica: nel primo e nell'ultimo capitolo, egli dà quello che è strettamente necessario ai principianti. — *L'oraison rendue facile* (in-12, Lethielleux, 1904) non tratta che dell'orazione ordinaria, ma vi si trovano capitoli eccellenti per le anime che hanno bisogno di essere incoraggiate. Osserviamo quelli sopra *la domanda, il falso abbandono, la soavità spirituale, le aridità.* Infine l'articolo *Contemplation*, nel *Dictionnaire de théologie* del Vacant, il quale è corto e sostanzioso.

144. Anonimo (Madre Cecilia, abbadessa di Solesmes). *La vie spirituelle et l'oraison;* Retaux, in-12, 1899. Vedi specialmente i capitoli IX, X, XI, sopra l'orazione degli antichi.

145. Gombault, curato di Montlivault (Loir-et-Cher). *L'imagination et les états préternaturels;* in-8, presso l'autore, 1899; opera premiata nel 1899 dall'Istituto cattolico di Parigi. — Articoli pubblicati in *La science Catholique* (ottobre 1907 — novembre 1908).

146. Estrade. *Les apparitions de Lourdes;* in-12, Mame, 1899. L'autore racconta le contraffazioni colle quali Satana tenta di screditare le vere apparizioni.

147. Mons. Elia Méric. *L'autre vie;* 2 volumi, in-12, Téqui, 11ª edizione, 1900. L'autore confuta lo spiritismo. La sua rivista (*Revue du monde invisible;* Téqui) ha trattato qualche volta alcune questioni di mistica divina, ma, più spesso, le sue imitazioni umane o diaboliche. — *L'imagination et ses prodiges;* Téqui, 2 in-12, 1905.

148. P. Ernesto Dubois, redentorista. *De exemplarismo divino.* 4 vol. in-folio; Roma, Cuggiani, 1900. L'autore tratta la mistica nel tomo IV, lib. III e IV, ed interpreta come faccio io l'opuscolo del Bossuet sopra l'orazione di semplicità (lib. III, pag. 507).

149. Carlo Sauvé, prete. *Etats mystiques* (appendice a *L'homme intime*). In-12, Amat, 1901.

150. Giulio Pacheu, prete. *Introduction à la psychologie des mystiques.* In-12, Oudin, 1901.

151. Don Maréchaux, benedettino. *Le merveilleux divin et le merveilleux démoniaque.* In-8, Bloud, 1901.

152. Adriano Arcelin. *La dissociation psychologique;* studio sopra i fenomeni incoscienti. In-8, Bloud, 1901. E' un estratto di un articolo notevolissimo pubblicato nell'ottobre 1900, nella *Revue des questions scientifiques* di Bruxelles.

153. P. Dublanchy, marista. Articolo sopra l'*Ascetica* nel *Dizionario di teologia* del Vacant, 1903 (1).

153*bis*. P. Devine, passionista. *A Manuel of mystical Theology.* Londra, 1903. Egli segue lo Scaramelli.

154. P. de Maumigny, gesuita. *Pratique de l'oraison mentale.* 2 in-18, venduti separatamente, Beauchesne, 1905 (t. I, orazione ordinaria; t. II, orazione straordinaria).

---

(1) Nella sua bibliografia (col. 2053) egli indica i seguenti libri i cui titoli sembrano riferirsi alla mistica. Io non li ho inseriti nella mia propria lista, perchè non avendoli avuti tra le mani non ho potuto assicurarmi se la parola *mistica* vi è presa dai loro autori nel suo particolare significato. Ho tolto da questa lista Martino Gerberto d'Hornau (*Principia theologiæ mysticæ*, abbazia di S. Biagio, in-12, 1758), perchè l'autore non vi parla che d'ascetismo.

Secolo XVI. *a*) Sebastiano Toscano, agostiniano. *Theologia mystica.* Lisbona, 1568; Venezia, 1573.

b) Ven. Bartolomeo dei Martiri, domenicano (1514-1590). *Compendium doctrinæ spiritualis.* Lisbona, in-8, 1582. Riedito a Venezia, 1711, sotto il titolo di *Compendium mysticæ doctrinæ.*

Secolo XVII. *c*) Giovanni di Gesù Maria, carmelitano. *Theologia mystica.* Napoli, 1607.

d) Girolamo della Madre di Dio, carmelitano. *Theologia mystica.* Bruxelles, in-4, 1609.

e) Leone di S. Giovanni, carmelitano. *Théologie mystique.* Parigi, 2 in-8, 1654.

f) Domenico della Ss. Trinità. Il 7º trattato della sua *Bibliotheca theologica.* Roma, a. 1665-1676.

g) Michele di S. Agostino, carmelitano mitigato. *Institutionum mysticarum libri quatuor.* Anversa, in-4, 1671.

Secolo XVIII. *h*) Haver. *Theologia mystica.* Paderborn, in-4, 1708.

i) Giovanni d'Ascargorta, francescano. *Lecciones de teologia mistica.* Granata, in-8, 1712.

l) Antonio dell'Annunziazione, carmelitano. *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione scholastico stylo.* Alcala, 1683. *Quodlibeta theologica mystica.* Madrid, in-4, 1712.

m) Diego (Didacus) della Madre di Dio, francescano. *Ars mystica.* Salamanca, in-8, 1713.

n) Casimiro da Marsala, cappuccino. *Dissertationes mystico-scholasticæ adversus pseudo-mysticos hujus ævi.* Palermo, in-folio, 1748. *Crisis mystico-dogmatica.* Palermo, 2 in-folio, 1751.

155. Card. Gennari. *Del falso misticismo.* In-8, Roma, Desclée, 2ª edizione, 1907. E' una confutazione di Molinos e di Fénelon.

156. Vitale Lehodey, abate della Trappa di Bricquebec (Manica). *Les Voies de l'Oraison mentale.* In-12, Lecoffre, 1908.

157. P. Vermeersch, gesuita, professore di teologia a Lovanio. *Quæstiones morales selectæ.* Tomo I, parte II. Bruges, Beyaert, 1909. — Da osservarsi la tesi sopra la presenza sentita ed i sensi spirituali (n. 78).

Varie biografie (1).

a) *Fleurs dominicaines*, o *les mystiques d'***Unterlinden** (1230-1330), del Ven. de Bussières. Poussielgue, in-12, 1864.

b) **Sainte Lidwine de Schiedam** (1380-1433), scritta da Huysmans. Stock, in-12, 1901. Il capitolo XI espone molto chiaramente l'ufficio delle sofferenze.

c) *Vie de* **Sainte Françoise Romaine** (1384-1440) scritta da don Rabory, benedettino di Solesmes. Opera di S. Paolo, in-12, 1884.

d) *Vie de* **S. Catherine de Ricci** (1522-1590), scritta dal P. Bayonne, O. P.; 2 in-12, Poussielgue, 1873.

e) *Vie de la* **Ven. Agnès de Jésus,** domenicana a Langeac (1602-1634), scritta dal de Lantages; nuova edizione, per cura del sac. Lucot; 2 in-8, Poussielgue, 1863. — Altra *Vita*, scritta dalla viscontessa d'Ussel; Bloud, in-12, 1889.

f) *Vie de la* **B. Marie de l'Incarnation,** carmelitana (Mad.me Acarie; 1564-1638), scritta da Andrea del Val, dottore della Sorbona, secondo superiore delle carmelitane di Francia. In-8, Parigi, 1621; ristampata dal Lecoffre, in-12, 1893. Quest'autore, avendo vissuto nell'intimità della Beata, dà molti ragguagli sul suo interiore. Egli vide fondare più di cinquanta case di carmelitane, che diresse lui stesso.

g) *La Mère* **Jeanne Deleloë,** benedittina belga (1620-1660), scritta da don Bruno Destrée; Desclée, in-12, 1905. Questo libro si compone soprattutto del diario in cui la serva di Dio registrava (in stile semplicissimo) le grazie grandi che riceveva. Ella dovè molto soffrire a causa di un direttore ignorante.

h) *La* **Ven. Giovanna Maria della Croce** (1603-1673), scritta da Beda Weber, tradotta dal tedesco dal Sainte-Foi; in-8, Poussielgue, 1856.

i) *Vita della* **Ven. Maria Crescenzia Hœss,** di Kaufbeuren in Baviera, religiosa del terz'ordine di S. Francesco (beatificata nel 1902), (1682-1744), scritta dal P. Jeiler, O. S. F. Tradotta dal P. Rugemer, O. S. C.; Casterman, in-12, 1896.

(1) Quelle che sono state indicate nella lista precedente hanno caratteri diversi: o esse contengono autobiografie istruttive come mistica, oppure sono offerte incidentalmente in relazione alle Opere di un santo, o finalmente esse hanno una notorietà più grande.

l) *Vita di* **Caterina Emmerich** (1774-1824), scritta dal P. Schmœger, redentorista. Tradotta dal tedesco dal Sac. de Cazalès; 3 in-8, Bray, 1868. Nella *Revue des sciences ecclésiastiques* del 1889, t. II, s'indicano un certo numero di errori, contradizioni o puerilità che si trovano nelle rivelazioni di Caterina.

m) **Les stigmatisées du Tyrol** (Maria di Moerl, 1812-1868; Domenica Lazzari, 1815-1848) di Léon Boré; 2ª edizione, Lecoffre, in-12, 1846.

n) *La* **Sœur Apolline Andriveau,** figlia della Carità (1810-1895). Poussielgue; II-12, 1896.

Lista di autori quietisti.

1. Benedetto da Canfeld, cappuccino, protestante inglese convertito; morto nel 1610. *Regola di perfezione cristiana per ridurre la vita spirituale ad un sol punto, là volontà di Dio.* Comparso prima in inglese. Edizione latina composta dall'autore, Colonia, 1610. Stampato per ordine del suo generale nel 1625. Gran numero di edizioni; condannato nel 1689. S. Francesco di Sales aveva già osservato che il libro « avrebbe potuto avere una cattiva interpretazione » (*Œuvres*, edizione di don Mackey, t. IV, p. 9).

2. Antonio de Roias, prete secolare. *La vita dello spirito, per avanzare nell'orazione;* Madrid, 1620. Preceduto dell'approvazione di nove dottori. Traduzione francese del P. Cipriano della Natività, 1649, 1652. Condannato nel 1689. Il quietismo di quest'autore è abbastanza mitigato; sebbene consigli a tutti indistintamente un'orazione immobile, pure concede almeno molti atti come preambolo (vedi il suo sommario finale).

3. P. Giovanni Falconi, dell'ordine della Mercede (nato nel 1596, morto a Madrid nel 1638). *Lettera ad una figlia spirituale;* Madrid, 1657. Condannata nel 1688 e 1689. Questa lettera, datata nel 1628, circolò trent'anni in manoscritto. — *Lettera ad un religioso*, condannata del 1688. — [Primo e secondo] *Alfabeto (cartilla) per imparare a leggere nel libro della vita eterna, il quale è Gesù Cristo* (Barcellona; il 1° nel 1637, tutti due nel 1676). Condannato nel 1688. Molinos si basava sopra i suoi scritti (*La guida*, lib. I, c. XIII, n. 86, 87, 88).

4. Francesco Malaval, laico di Marsiglia (1627-1719). Egli divenne cieco all'età di nove mesi. Dopo aver fatto i suoi studi presso gli oratoriani, fu ricevuto dottore in teologia e in diritto canonico, e divenne celebre per le sue vaste cognizioni, che gli ottennero il titolo di dottore della Sorbona. Pubblicò nel 1664 e colle sole iniziali F. M. la prima parte della sua *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation;* poi l'opera intera nel 1669. Dietro richiesta del suo amico, il cardinal Bona, il papa Clemente X permise a Malaval, nel 1674, di ricevere la tonsura e di portare l'abito ecclesiastico. Nel 1680, il P. Segneri si erige contro la *Pratique facile*, nel suo libro dei *Sette principi* che una commissione di tre cardinali condanna nel 1682. Ma finalmente Malaval è vinto e messo all'Indice

nel 1688. Egli si sottomette, ed in una lettera indirizzata al suo amico de Foresta, proposto della cattedrale, confuta le 68 proposizioni di Molinos; incompiutamente, ahimè! perchè la sua lettera è messa all'Indice nel 1703. Morì piamente, a 92 anni, nelle braccia di Mons. Belzunse, un anno prima della peste di Marsiglia, e fu sotterrato nella chiesa dei domenicani, di cui suo nipote era priore. La sua vita è stata scritta dal dotto sacerdote Dassy (Marsiglia; in-12, 1869, all'Istituto dei giovani ciechi).

Nonostante le buone intenzioni del Malaval, il suo libro ha fatto un male immenso, sia a causa delle numerose edizioni che ne furono fatte in Francia ed in Italia, sia per i due libri che suscitò, quello d'Epifanio Luigi (che lo chiama l'illuminato provenzale), ed il *Moyen court* della Guyon. Bourdaloue era persuaso che quest'ultima opera non fosse, come sostanza, che la riproduzione di quella del Malaval (*Lettera* alla Signora di Maintenon, 10 luglio 1694. Vedi i passi giustificativi della *Vita di Fénelon*, scritta dal Card. de Bausset, lib. II). E' molto verosimile che lo stesso Molinos siasi ispirato al libro del Malaval.

5. **P. Epifanio Luigi,** abate **d'Estival,** nella Lorena, procuratore generale della riforma dei Premostratensi. *Conférences mistyques sur le recueillement;* Parigi, 1676, 1684. Opera composta dietro richiesta delle benedettine del Ss. Sacramento di Parigi, delle quali l'autore era superiore.

6. **Molinos,** prete spagnuolo (1627-1696), stabilito per venti anni a Roma. *La guida spirituale;* Roma, 1675. Sessant'otto proposizioni furono condannate da una bolla d'Innocenzo XI, 1687. Molinos aveva sul principio presentato la sua dottrina con tanta abilità, che a Roma ricevè approvazioni ed elogi da quattro qualificatori del Sant'Uffizio e da sette cardinali (vedi la *Vita della Guyon*, scritta da Guerrier). Uno di essi divenendo papa, Innocenzo XI, fece alloggiare Molinos in Vaticano. Durante dieci anni i domenicani ed i gesuiti reclamarono, perchè verificavano che conventi interi abbandonavano le preghiere vocali e la confessione, per darsi in balía ad un ozio contemplativo di cattiva lega; ma i partigiani di Molinos furono così astuti che fecero censurare i libri dei gesuiti, ed il P. Segneri rischiò di esser messo a morte. Finalmente l'ipocrisia di Molinos finì per scuoprirsi. Furono perquisite presso di lui dodicimila lettere di direzione, e s'istruì in due anni il suo processo. Dopo di ciò furono arrestati duecento dei suoi discepoli. Egli confessò la sua condotta immorale (Terzago, p. 15), abiurò le sue dottrine e fu condannato al carcere perpetuo. In capo a nove anni vi morì di 69 anni.

7. **Guyon de la Mothe** (1648-1717). Le sue opere formano una quarantina di volumi. Le principali sono il *Moyen court et très facile de faire oraison;* Grenoble, 1685, condannato nel 1689. Quando questo libro comparve, alcuni religiosi di Grenoble ne comprarono millecinquecento esemplari per diffonderli. — *Les torrents spirituels;* comparso a Colonia nel 1720, dopo avere a lungo circolato in manoscritto. — *La Règle des associés à l'enfance de Jésus* (Lione, 1685, condannato nel 1689), è della Guyon (vedi la prefazione dell'edizione degli *Opuscules*, Colonia, 1720, p. 5) e non

del de Bernières, come hanno creduto i compilatori dell'Indice del 1900; quest'ultimo autore era morto da 26 anni. — Da consultarsi *Madame Guyon, sa vie,* di Guerrier, professore al liceo d'Orléans; Didier, in-8, 1881. La Guyon mancava di criterio; infatti le sue opere dimostrano che si contentava dei più falsi ragionamenti, ma possedeva qualità adatte a conquistare molti partigiani. Predicava continuamente, non parlava che di Dio e dell'orazione: e le signore della corte si sentivano infiammate al contatto di un'anima così santa. Essa era dolce, insinuante, affascinante, ed, al tempo stesso, ostinata, di una tenacità instancabile nel riprendere le idee, che sembrava aver ritrattato. In fondo, queste idee si riducevano ad una sola: l'abbandono spinto a' suoi ultimi limiti, all'annientamento. L'esortazione a questa « morte » spirituale e la sottile analisi dei gradi interminabili che vi si approssimano, tornano ad ogni pagina con una monotonia faticosa ed imitata poi da certi apostoli dell'abbandono. Nelle sue lettere a Fénelon, ella assume il tono di un professore, il quale vede che il suo alunno ha ancora molto da imparare, ma sente che finalmente egli riuscirà, grazie al suo buon volere.

8. **P. Francesco La Combe,** barnabita, direttore della Guyon. *Orationis mentalis analysis;* Vercelli, 1686. Condannato nel 1688.

8*bis*. **Bertot,** prete (morto nel 1681), uno dei primi direttori della Guyon e confessore per dodici anni delle benedettine di Montmartre. *Le directeur mystique.* 4 in-12, pubblicati a Colonia, 1726. — E' un modello di stile diluito e minuzioso. Questi volumi sono la perpetua ripetizione di tre o quattro idee oscure.

9. **Madre Santa-Teresa di Gesù,** abbadessa del monastero di Lavaur (1828-1884). *Vita,* scritta da se stessa e pubblicata sotto il titolo di *Amare e Soffrire,* da don Roques, suo direttore; 3ª edizione, Privat, Tolosa, 1886. Condannato nel 1894, insieme alle *Vues sur le Sacerdoce.* La madre Santa-Teresa principiò ad avere varie estasi a quarant'anni, e forse queste erano vere, ma le sue rivelazioni contenevano qualche errore. A cinquant'anni fece il voto d'interdirsi fino alla sua morte di *desiderare* e *chiedere* nulla di particolare a Dio per se stessa. Ciò somiglia moltissimo all'esagerazione dei quietisti. Credeva inoltre di aver saputo da una rivelazione, che essa diverrebbe « la madre di un gran popolo » spirituale, e che sarebbe anzi la causa di una gran rinnovazione della Chiesa. Ho conosciuto molte veggenti che avevano questa stessa illusione!

INDICE ANALITICO

Abbandono esagerato, capitolo XXVII, numeri 6, 25.
Abnegazione. V. *Virtù*.
Abbreviazioni da evitarsi, IX, 14-23; XIX, 14.
Accrescimento delle facoltà nell'estasi, XVIII, 30, 45, 46, 74; XX, 39.
Affaticamento nell' orazione, II, 23, 55-58; X, 59; XIII, 13, 14.
Amor divino, I, 9; V, 8; XI, 2; XV, 11; XXIV, 22; XXVII, 23, 24. — Angoscia d'amore, XI, 12. — Ferita d'amore, XI, 13. — Ebrezza spirituale, XI, 6.
Apertura di coscienza, XXII, 28.
Aridità, XXIV, 48-58 *bis*.
Atti addizionali, IX, 6, 13. — Atti diretti, XXXI, 34.
Attributi divini, XVIII, 23-29.
Aureole e profumi, XIII, 11; XXII, 67.
Autori pre-teresiani, XXX, 2, 3 *bis*.
Bontà, XXIII, 3, 40; XXIV, 16 *bis*; XXVI, 8-12, 20, 21.
Canonizzazioni, XXXI, 26.
Catalessia, XVIII, 42.
Centro o fondo dell'anima o cima, IX, 27, 28.
Certezza dell'unione mistica, XXXI, 46-48. V. *Sicurezza*.
Classificazioni. Vedere *Gradi*.
Confidenze, XI, 21; XII, 7; XXII, 16, 28.
Confusioni da evitarsi, XIX, 23; XX, 1; XXI, 3, 44-46. V. *Abbreviazioni*.
Consolazioni, XXIV, 10, 11, 22.
Contemplazione: acquisita, IV, 6; XXVII, 17; — per negazione, XVIII, 26.
Continuità degli stati di orazione, II, 10, 11; III, 6, 9; XV, 20.
Convulsionari Giansenisti, XXII, 44.
Direttori, II, 32, 47, 70; VII, 6; XVI, 18; XXIII, 1-17 *bis*; 19, 33, 39; XXIV, 13; tutto il capitolo XXVI; XXVIII, 2; 1ª prefazione, 4.
Discernimento: della quiete, XVI, 8-20; — delle rivelazioni, tutto il capit. XXII; — dell'estasi, XXII, 67.
Disposizioni all' unione mistica, XII, 11; XXV, 16; XXVIII, 24.
Distrazioni, II, 19; III, 8; IX, 10-12; XV, 28; XXIV, 37.
Divisione dell' anima, XIV, 47; XVII, 10; XIX, 5, 6.
Dono della sapienza, VI, 19, 20.
Entrata nel Cuore di Gesù, XX, 47.
Esorcismi, XXIV, 63-69.
Estasi: divina, tutto il c. XVIII; XIX, 9; XX, 30; — naturale, XXXI, 13-24.
Fede, XV, 43.
Giubilo, XIV, 23 *bis*.
Gradi d' orazione. Non moltiplicarli, II, 9; III, 10; VI, 15; IX, 26; XV, 20; XXX, 9-11. — Soste, III, 5.
Grazie gratuite, XXIX, 1.
Illusioni, XII, 8, 9; XVI, 33-39; tutto il capit. XXI; XXV, 12, 13.
Indagini. V. *Ricerche*.
Isterismo, XVIII, 46.
Lagrime, XIII, 10; XXII, 70 *bis*, 71.
Legamento, tutto il cap. XIV; XV, 10; XXXI, 33-35.
Letargo, XVIII, 42.
Lettura dei trattati mistici, V, 18; XXVI, 16-18.
Linguaggio da evitarsi. V. *Abbreviazioni*.
Mania di esclusioni, XXVII, 20, 23, 27, 29, 42, 43.
Medici, XXIV, 7, 14, 26, 33, 41 *bis*, 66, 71 *bis*.
Merito nell'estasi, XVIII, 37.
Metodi d' orazione, II, 51, 66, 70; — di ricerca o d'esposizione, tutto il cap. XXX.
Motivi delle nostre azioni, XXVII, 23.
Natura intima degli stati mistici, XXXI, 28.
Notti dell'anima, tutto il cap. XV; XXXI, 37-45.
Oppio, XVIII, 47 *ter*.
Orazioni: di semplice abbandono in Dio, II, 8; XXIX, 11; — d'attenzione amorosa a Dio, II, 17. — Lunga orazione, cap. XII, 9; XXVIII, 24.

Ossessione, XXIV, 60, 71.
Oziosità apparente, II, 43, 45, 55; XIV, 30-32.
Passivi (Stati), I, 14; XV, 10.
Pause, II, 63.
Pellevoisin, XXIII, 9 *bis*.
Piacere, XI, 4, 5.
Pitture esagerate, II, 5, 17; XVI, 36.
Possessione diabolica, XXIV, 59.
Preparazione all' orazione, II, 64.
Principianti. Loro dubbi, II, 21, 48; V, 15, 18; XIV, 46; XV, 31, 36; XXIV, 30. — Loro pregiudizi, VIII, 2, 7; XXIV, 5.
Profumi, XIII, 11; XXII, 67.
Prove, tutto il cap. XXIV. V. *Sofferenze*.
Quiete: orante, XIV, 23; — operante, XIV, 47; — silenziosa, IX, 24; — di giubilo, XIV, 23 *bis*.
Quietisti, II, 50; IV, 9; XIV, 39, 41; XVI, 38; XXIII, 12; tutto il cap. XXVII.
Raccoglimento. Tendenza al raccoglimento, XII, 9; XXVIII, 24, 25. — Questa parola secondo santa Teresa, XXIX, 3, 4.
Regole di condotta: per l'orazione di semplicità, II, 60; — per la quiete, XIV, 33; — per la notte del senso, XX, 39; — per le rivelazioni, tutto il c. XXIII.
Ricerche, 1ª prefazione, 2; II, 54; V, 21; XIII, 3, 4; XIV, 19; XVI, 2, 4, 25; XVII, 3; XVIII, 40; XIX, 15, 18; XX, 30, 31, 33, 46, 47; XXIV, 62; XXVIII, 1, 25, 26; XXX, 7, 8.
Richiamo dall' estasi, XVIII, 12-22.
Rivelazioni, XVI, 33-37; i cap. XX, XXI, XXII. — Quando si ricevono? XX, 15; XXII, 17. — Non desiderarle, XXII, 29.
Sanità, X, 6-9; XIII, 13, 14.
Scienza soprannaturale, XVIII, 70-73; XX, 39, 46.
Scrittura Santa. Suo uso nella mistica descrittiva, XXX, 5, 6.
Sforzo nell'orazione, II, 20; X, 3. V. *Oziosità*.
Sicurezza: dell' unione mistica, XVI, 17, 20; XXI, 41-46; XXIII, 31; XXV, 9; — di alcune visioni, XX, 21, 36; XXXI, 47.
Sofferenze; II, 21, 48; V, 15, 18; X, 2; XI, 9-19; XIII, 16; XV, 25-34; XVI, 32; XVIII, 31-35.
Sollevamento, XXX, 3.
Sonno: naturale, XVI, 24, 25; XVIII, 40; XIX, 8 *bis*; — soprannaturale, IX, 24; XXIX, 10.
Sonnambulismo, XVIII, 47 *bis;* XXXI, 11 *bis*.
Spiriti, XXII, 39, 44; XXIII, 22.
Stato di grazia, XII, 10; XIX, 25.
Stimate, XIII, 15; XXXI, 8-12.
Storia: dell' orazione mentale, II, 66; — della mistica, V, 7; XXX, 2, 4; 1ª pref. 2.
Subcoscienza, 1ª pref., 4 (annot.); XXXI, 47.
Svenimento, XVIII, 49.
Tentazioni, XIX, 7; XXIV, 17, 20, 86; XXVII, 12.
Terminologia, tutto il cap. XXIX; XXX, 4.
Terza acqua di S. Teresa, XXIX, 8.
Tocchi, VI, 15.
Transizioni nelle grazie d'orazione. V. *Continuità*.
Tre vie (Le), cap. XXIV, 27 *bis;* XXV, 24. — Come le concepiva San Giovanni della Croce, XXXI, 45.
Tristezza, XXIV, 26-29. — Noia, *ibid.;* XI, 16; XV, 26.
Unione: piena, tutto il cap. XVII; — permanente, XIX, 3, 8. — Questa parola secondo S. Teresa, III, 15; XXIX, 6-9; — attiva, XXX, 12; durante il sonno, XIX, 8 *bis*.
Unità degli stati dell'unione mistica, III, 6; VII, 3; XV, 20.
Vaneggiamento, II, 44.
Virtù, 1ª prefazione, 4; II, 35, 44 *bis;* tutto il c. XII; XV, 16; XIX, 24; XX, 25, 40; XXII, 12, 13, 16; XXIII, 34; XXV, 11; XXVII, 21; XXXI, 26, 27.
Visione di Dio, XVI, 27-31; XVIII, 23-29, 64-67; XXXI, 28-32. V. *Marina d' Escobar*. — Visione della Ss. Trinità, XVIII, 56-63 *bis;* XIX, 15-17; — visioni oscure, XX, 36, 49.
Vittime, XII, 8; XXIV, 70.
Volontà, sola unita, IX, 18-23; XVIII, 30, 74.
Yoguis, XXXI, 23.

INDICE DEI PRINCIPALI NOMI PROPRII

Ogni numero preceduto dalla lettera B. *manda alla Bibliografia.*

Alano de la Roche, XXI, 30 *bis*.
Alberto Magno, XXV, 26; B. 12.
Alvarez de Paz, II, 8; IV, 7; V, 25 *bis;* VI, 39 *bis;* IX, 15; XVIII, 78; XX, 26 *bis;* XXV, 34; XXX, 11; XXXI, 28 *bis;* B. 45.
Amedeo, XXII, 10.
Amort, XXI, 30, 36; XXII, 54, 57, 60; B. 106.
Andriveau (Suor), XXII, 25; XXIII, 7, 8; B. Supplemento, *n*.
Angela di Foligno, VI, 31, 44; XIII, 17; XVIII, 7, 35, 57, 64, 68, 75; XXII, 69; XXIII, 17; XXIV, 90; XXV, 28; XXX, 2, 5; XXXI, 28; B. 16.
Angelica Arnauld, XII, 20; XXVII, 6, 29.
Anna di S. Bartolomeo, XIII, 13; XVIII, 58; XXIV, 92.
Anna Maria Taïgi, XXI, 25.
Antonio dello Spirito S., VI, 19, 34; XVIII, 37; XXV, 38; XXXI, 28; B. 76.
Aquaviva XII, 15; XXIV, 42, 51, 57.
Bainvel, II, 77 *bis;* XII, 10.
Baker, VI, 32 *bis;* B. 55.
Baldassarre Alvarez, II, 27; V, 23, 42; XIV, 32, 41; XX, 16; XXIII, 11, 38; XXV, 35; XXVI, 10; XXVII, 5; B. 31.
Barat (B.), XXVI, 21.
Bartolomeo dei Martiri, IX, 31 *bis;* XIV, 53.
Benedetto (S.), XVIII, 70.
Benedetto XIII, XXI, 29; XXII, 20.
Benedetto XIV, XIII, 13; XVIII, 5; XXI, 2, 10, 22, 33, 38; XXVIII, 11; XXXI, 7, 14, 25, 27; B. 107.
Berchmans (S.), XXVIII, 19, 22.
Bernardina, XXII, 69.
Bernardo (S.), V, 43; XXI, 9; XXV, 24; B. 4.
Berthier, XXXI, 37.
Bianchi, XVIII, 73.
Bona, XV, 43; B. 75.
Bonaventura (S.), VI, 19, 27; XXI, 42; XXII, 34; XXIII, 17; XXV, 25; XXX, 9; B. 8.
De Bonniot, XVIII, 30, 41; B. 32, 129.
Bossuet, II, 8, 17, 54, 63, 81; VI, 18; IX, 15; XIV, 2, 56; XXIV, 50; XXVII, 8, 13, 16, 26, 42, 52; B. 93.
Boudon, II, 49; IV, 6; B. 71.
Brancati, IV, 8; XXXI, 17, 25; B. 86.
Brigida (S.), XVI, 36; XX, 12, 24, 39; XXI, 2, 11, 14, 32; XXII, 35; B. 19.
Brunone (S.), XXIV, 35.
Canisio, XXVIII, 19, 21.
Cassiano, VI, 57.
Caterina Emmerich, XXI, 11, 12, 33, 34; B. Supplemento, *l*.
Caterina da Bologna (S.), XXII, 52.
Caterina da Genova (S.), XXIV, 24; B. 28.
Caterina de' Ricci (S.), XIII, 17; XIV, 16; XVIII, 10; XX, 47; XXI, 29; B. Supplemento, *d*.
Caterina di S. Agostino, XXIV, 20.
Caterina da Siena (S.), XIII, 15; XIV, 51; XVI, 36; XVIII, 6, 76; XXI, 14, 33; XXII, 35, 36, 48; XXIV, 81; B. 23.
Caudron, V, 19.
De Caussade, II, 21, 63, 64; XXVII, 28; B. 105.
De Chantal (S.), II, 29, 31, 72, 80; XII, 2; XVIII, 47; XXIV, 21, 96; XXVI, 18, 20; B. 54.
De Cisneros, XXIV, 30 *bis*.
De Clorivière, II, 76; V, 31; XVII, 4; B. 117.
Coletta (S.), XVIII, 7; XXI, 21.
De Condren, II, 69; XXIII, 23.
Couderc (Madre), V, 33.
Courbon, II, 65; XVII, 10; XXV, 38.
Crasset, VI, 37, 53.
Curato d'Ars, II, 82; VI, 55; XXIII, 23; XXVIII, 18.
Debreyne, XXIV, 67.
Dionigi il Certosino, IV, 7; VI, 46; XVIII, 47; B. 26.
Dionigi il Mistico, VIII, 10; IX, 29; XXV, 21; B. 2.
Domenico di Gesù-Ma-

ria, XIII, 13; XVIII, 19.
Dublanchy, V, 34; B. 153.
Dubouché (Madre), XI, 26.
Egidio (B.) *d'Assisi*, XVIII, 66.
Elena Smith, cap. XVIII, 47 *bis*; XXII, 10 *bis*.
Elisabetta di Schœnau, XXI, 23; XXIV, 29.
Ermanno Giuseppe, XVIII, 10, 71; XXI, 24.
Eudes, XXIII, 23.
Falconi, XVI, 38; XXVII, 32; B. dei quietisti, 3.
Fénelon, XXIII, 12; XXVII, 23.
Fléchier, B. 88.
Fournier (Madre), XI, 24.
Francesco d'Assisi (S.), XIII, 12, 18.
Francesco di Sales (S.), *passim*; B. 44.
Francesca Romana (S.), XVIII, 5; XXI, 15, 16, 28; XXII, 46; XXIV, 17, 81; B. Supplemento, *c*.
Gagliardi, II, 70.
Gersone, V, 35; VI, 45; XXI, 42; XXII, 16, 60; XXXI, 14; B. 25.
Gertrude (S.), V, 45; VI, 43; XXI, 7, 14; XXII, 42; XXV, 27; B. 13.
Giordano di Sassonia, XXII, 15.
Giovanni de Castillo, XXIV, 72.
Giovanni della Croce (S.), *passim*; B. 33.
Giovanna d'Arco, XXI, 6.
Giovanna della Croce, XVIII, 5; B. Supplemento, *h*.
Giuliana (S.), XXII, 24; XXIII, 7.
Giuliana di Norwich, B. 25 *bis*.
Giuseppe da Copertino (S.), XIII, 12; XIV, 16; XVIII, 5, 10, 21, 61; XXII, 35; XXIV, 99; B. 95.
Giuseppe dello Spirito Santo, XIV, 17; XVIII, 21, 37; XXV, 35, 37; B. 100.
Godinez, XXVI, 21 *bis*; B. 57.
Gojoz (Suor), XVIII, 63; XX, 33; XXI, 11; B. 89.
Gombault, V, 34; XXXI, 10; B. 145.
Graziano, XXIX, 6; B. 38.
Grignion de Montfort, XXII, 24 *bis*.
Grou, II, 75; B. 118.
Guyon (Mme), IV, 9; XVI, 38; XXIII, 12; XXVII, 6, 9, 11, 29, 31, 37, 46, 51; B. dei quietisti, 7.
Hamon, XVIII, 46.
Ignazio (S.), Pref. della 1ª ediz., 4; II, 34, 35 *bis*, 51, 62, 68, 73; XIV, 16; XVIII, 46, 63 *bis*, 72; XXII, 28, 48-50, 70, 72; XXIII, 19, 24; XXIV, 18, 40, 41, 47, 51, 55; XXV, 33; XXVII, 27.
Ildegarda (S.), XXI, 2, 25, 27; XXIV, 32; B. 7.
Imbert, XIII, 12, 16, 18; XVIII, 5, 19, 21; XIX, 22; XXVIII, 4; XXXI, 10; B. 139.
Janet (Dr Pietro), XXIV, 71, 73; XXXI, 3.
Jastrow, XVIII, 47 *ter*.
Labouré (Suor), XXII, 25; XXIII, 27.
De la Bruyère, XXVII, 40, 43; B. 92.
Lallemant, V, 27; XXV, 36; B. 52.
Landsberg, XXV, 31; B. 29.
De la Palma, II, 62.
De la Reguera, VI, 1; XXII, 45; B. 104.
G. B. de la Salle (S.), II, 25; XXIV, 27 *bis*; XXVIII, 17; B. 103.
Lefebvre (Dr), XXXI, 11, 15, 22; B. 126.
Le Fèvre (B.), XXVIII, 19, 20.
Lejeune, V, 34; XXV, 38; XXVI, 2; B. 143.
Leuba, XVIII, 74.
Liduina (S.), XX, 39; XXI, 13; B. Supplemento, *b*.
Liguori (S. Alfonso), II, 83; IV, 6; VI, 39; XVII, 1; XVIII, 47, 55; XIX, 7, 14; XX, 14; XXIII, 24; XXIV, 11, 17, 55, 73, 74, 83; XXV, 10; B. 115.
Lopez de Ezquerra, IV, 8; XXII, 13; XXIV, 73, 74; B. 90.
Luigi de Blois, VI, 39 *bis*, 47; IX, 31 *ter*; XIV, 52; XV, 32; B. 30.
Lyonnard, XI, 27; XXIV, 102.
Maddalena della Croce, XXI, 36; XXII, 46.
Maddalena de' Pazzi (S.), XIII, 12, 22; XVIII, 7, 10, 66; XXI, 11; XXII, 35; XXIV, 17, 28, 73, 77, 82, 91.
Majella (B.), XIII, 12.
Malaval, B. dei quietisti, 4.
Maréchaux, XXVI, 13; B. 151.
Margherita Maria (B.), V, 46; VI, 54; XIV, 57, 62; XIX, 8 *bis*; XXII, 42; XXIV, 17, 28, 32, 41, 72, 82; B. 87.
Margherita di Ravenna, XXIII, 21.
Maria d'Agréda, XVIII, 6; XXI, 11, 12, 16, 25, 30, 33, 34; XXII, 10, 27, 31, 55; B. 69.
Maria della Concezione, XXVII, 27.
Maria dell'Incarnazione (carmelitana), XIII, 13; XIV, 54; XVIII, 47; B. Supplem., *f*.
Maria dell'Incarnazione (orsolina), III, 14; VI, 14, 51; XIII, 13; XIV, 55, 61; XVIII, 62; XIX, 5, 8, 30; XX, 16; XXIV, 98, 106; B. 74.
Maria della Provvidenza, XXII, 69, 70.
Maria di Moerl, XIII, 17; XVIII, 10, 21; B. Supplemento, *m*.
Maria degli Angeli, XXIV, 100; B. 99.
Maria del Divin Cuore, XXIII, 7.
Maria Lataste, XXI, 33.
Marina d'Escobar, V, 38; VI, 39 *bis*; XII, 22; XVIII, 7, 23, 67, 77; XIX, 18; XXII, 54; XXVIII, 26 *bis*; XXXI, 28; B. 51.
Martène, II, 66, 67.
Massoulié, XXVII, 24, 41; B. 94.
Matilde (S.), XXI, 7, 14.
De Maumigny, VI, 29; XXVIII, 11; B. 154.
Melania, XXII, 36.
Meynard, V, 40; XXIV, 62; XXV, 2, 38; B. 136.
Michele de Sanctis (S.), XIII, 12.
Michelet (Don), XVIII, 47 *ter*.
Molinos, IV, 9; XXIV, 55; XXVII, 30, 39, 45, 50; B. dei quietisti, 6.
Monica (S.), XXII, 31.
Murisier, XVIII, 47, 74.
Niccolina di Reims, XXI, 40.
Norberto (S.), XXI, 9.
Nouet, II, 74; V, 28; VI, 29, 52; B. 77.
Olier, II, 69; XXIII, 23; XXIV, 32.
Onorato di S. Maria, IV, 8; VI, 38; B. 97.
Filippo della Santa Trinità, V, 37; VI, 19, 33; XXV, 38; XXX, 12; XXXI, 28; B. 60.
Filippo Neri (S.), XIV, 16, 18; XXIII, 24, 26, 32; XXVI 15, 52, 65, 77.
Pietro (S.), XX, 45; XXI, 8.
Da Ponte, II, 60; IV, 7; V, 25; VI, 25, 28; VII, 3; XXII, 54; XXIII, 34; XXV, 35; B. 43.
Remuzat (Suor), XI, 25; XIII, 23; XVIII, 22, 69; XIX, 31; XXIV, 101; B. 102.
Ribet, V, 32; XIII, 2, 11; XX, 44; XXIV, 76; XXX, 9; B. 130.
Riccardo di S. Vittore, IV, 8; V, 44; VI, 23; XXV, 23; XXX, 9; B. 6.
De Richelieu, IX, 32; B. 56.
Rigoleuc, XXIV, 53, 97; B. 64.
Rodriguez (S.), V, 26; XVI, 27; XVIII, 37, 40, 60; XIX, 8 *bis*; XX, 39; XXIV, 17, 77, 94; B. 46.
Rosa di Lima (S.), XXIV, 95.
Roure, V, 41 *bis*.
Rousseau, V, 30; XIV, 58; B. 98.
Rousset, V, 41.
Ruysbroeck, VI, 31 *bis*; IX, 2; XI, 23; XIV, 63 *bis*; XXV, 29; XXVII, 48; B. 24.
Saint-Samson, V, 36; B. 53.
Samaniégo, XXII, 43; B. 70.
Sandæus, VI, 49; B. 50.
Saudreau, V, 5; XXV, 38; XXX, 2 *bis*; B. 140.
Sauvé, XII, 8; B. 149.
Scaramelli, passim; B. 110.
Schram, passim; B. 114.
Serafino (P.), VI, 15; XVIII, 15, 22; B. 125.
Simone Stock (S.), XXI, 10.
Suarez, 1ª prefaz., 4; I, 9; II, 5, 62; IV, 7; VI, 19 *bis*; IX, 5; XIII, 20; XVI, 21; XVIII, 37; XX, 44; XXII, 45; XXXI, 14, 15, 16, 17; B. 40.
Surbled, XVIII, 47 *bis*; XXXI, 10.
Surin, VI, 36, 50; XXIV, 18, 63, 66, 72; XXVII, 29; B. 65.
Susanna Lévêque, XVIII, 63 *bis*.
Tanner, XIX, 18; B. 73.
Taulero, V, 34 *bis*; VI, 39 *bis*; IX, 30; XVIII, 65; XXIV, 105; XXVII, 48; B. 17.
Teresa (S.), *passim*; B. 32.
Thomassin, VI, 37 *bis*.
Tommaso (S.), II, 62; VI, 24, 42; IX, 5, 6; XVI, 21; XVIII, 3, 39, 47; XX, 30, 43, 45; XXIV, 61; XXVII, 24; XXXI, 14, 21; B. 11.
Tommaso da Cori, XIII, 12.
Tronson, II, 69.
Ugo di S. Vittore, II, 25; VI, 41; B. 3.
De Vallgornera, VI, 19, 35; XVII, 4; XXX, 12; B. 68.
Varani (B.), XXI, 11; XXIV, 91.
Vermeersch, XXV, 38; B. 157.
Veronica da Binasco (B.), XXI, 15.
Veronica del Sacro Cuore, XIX, 8 *bis*, 32.
Vincenzo de' Paoli (S.), XXVIII, 16.
Vincenzo Ferreri (S.), XVIII, 40; XXI, 9.
Vital (Don), XXV, 38; B. 156.
Walter Hilton, V, 34 *ter*; B. 34 *bis*.