

re, dei metodi.¹¹⁴ E comunque, non è lecito fare confusione tra la validità di uno strumento di preghiera ed i suoi possibili abusi.

— Tendenza all'attivismo.

Da una parte, si ritiene facilmente che gli impegni dell'apostolato siano di gran lunga più importanti della pratica della meditazione e si ricorre abusivamente al principio del «lasciare Dio per Dio» al fine di legittimarne l'abbandono. Dall'altra, si apprezza la meditazione più come tecnica di igiene mentale o terapia psicologica, tipo training autogeno, che come forma di preghiera.

Chi non supera queste inclinazioni, perde il senso del primato dei valori spirituali, e si rende incapace non solo di meditare ma semplicemente di pregare.

— Tendenza alla distrazione.

Il trend di molti contemporanei è la disaffezione per il silenzio ed il raccoglimento. Travolti da una massa incontrollabile di informazioni, si perdono facilmente nella confusione di una esistenza 'a scintille multiple'.

Si impone un drastico ridimensionamento delle proprie aree di interesse, nel superamento della convinzione che la maturità consista, quantitativamente (e materialisticamente), nell'accumulo delle esperienze anziché, qualitativamente, nell'approfondimento di quelle che si hanno.

— Tendenza della superficialità.

Domina il senso della fretta. L'inflazione di parole scritte a cui si è esposti, genera l'abitudine di una lettura affrettata ed epidermica: mentre gli occhi corrono sulle righe, il pensiero scivola via sui significati.

Occorre riscoprire la lettura "piena" degli antichi, quella che permette di andare alla radice delle cose.¹¹⁵ Importa leggere meno con più concentrazione.

— Tendenza a sovvertire il ruolo di Dio.

Lo spirito di dominio sulla materia, di iniziativa nei confronti dell'ambiente, di autosufficienza nella vita, alimentato dal gigantesco sviluppo tecnologico degli ultimi decenni, mentre favorisce una caduta generale della capacità di ascolto, spinge a pensare che la meditazione consista, nel migliore dei casi, in una serie di proposte (di domanda, di lode, di ringraziamento, ecc.) che l'orante offre a Dio in attesa di una proporzionata sua reazione.

Invece, la struttura della preghiera si fonda sulla dinamica opposta. Per cui nella meditazione la prima cosa da fare è mettersi alla presenza di Dio e porsi in ascolto della sua parola.

Il parlare ed il decidere vengono dopo e si configurano come risposta ad una iniziativa divina previa, che con la sua alterità, talora crocifiggente, garantisce l'uomo dalle illusioni.

¹¹⁴ Cf DUPUY M., *Méthodes et vie spirituelle*, in DSp, t. X, 1979, 1117-1124; ANCILLI E., *Utilità di un metodo per pregare*, in Id (ed.), *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, vol. 2, o.c. pp. 79-100.

¹¹⁵ Cf MAGRASSI M., *Bibbia e preghiera*. Ancora. Milano. 1983. pag. 145.

XIII. L'ACCESSO ALLA CONTEMPLAZIONE

Caratteri generali

I grandi maestri di spirito collegano i livelli della preghiera ai gradi della vita spirituale.

Secondo il p. Lallemant, «ognuno deve mantenersi fedele all'orazione confacentesi al grado ed allo stato di vita spirituale in cui si trova». Sicché, «si distingue un triplice genere di orazione: la meditazione, od orazione discorsiva, propria dei principianti che si trovano nella via purgativa; la affettiva, propria di quelli che progrediscono e sono nella via illuminativa; e la contemplativa e l'orazione di unione, propria ai perfetti che si trovano nella via unitiva». ¹¹⁶ Il p. Surin spiega: «Per chi è l'orazione discorsiva? Per i principianti. Per chi è l'orazione affettiva? Per i progredienti. Per chi la contemplazione? Per i perfetti». ¹¹⁷

La terminologia e le catalogazioni sono sovente diverse nei vari autori, ma l'idea della progressione della preghiera, determinata dalla presenza di certi caratteri e dalla assenza di altri, è comune e chiara. «La legge di ogni progresso spirituale consiste nel duplice e progressivo passaggio: dal plurale al singolare (ossia dal plurale dei nostri desideri all'attaccamento alla persona singola di Gesù); dall'attivo al passivo (cioè, dall'azione portata alla azione ricevuta)». ¹¹⁸

Nelle prime fasi della vita spirituale, prevale lo sforzo dell'orante, nella preghiera hanno la preponderanza il lavoro dell'intelletto e la discorsività, la coscienza della azione di Dio si mostra debole e saltuaria. Man mano che si progredisce, l'orante entra in una preghiera meno laboriosa, più semplice e fruttuosa, più sensibile e docile alla iniziativa di Dio: in questo senso preciso, più passiva.

Piano piano, all'orazione discorsiva si affiancano e subentrano «l'orazione affettiva, nella quale gli atti dell'intelletto si riducono, e basta poco per condurre la volontà a fare i propri atti; e l'orazione di semplicità, nella quale gli atti della volontà si semplificano nella loro formulazione, ma guadagnano in intensità». ¹¹⁹ Si accede a quella forma di base della contemplazione che viene detta *acquisita*. ¹²⁰

¹¹⁶ La Dottrina Spirituale, settimo principio, cap. 1.

¹¹⁷ Catechismo Spirituale, t. 1, p. 1, cap. 2.

¹¹⁸ MANARANCHE A., *Come gli apostoli*, Queriniana, Brescia, pag. 217.

¹¹⁹ FURIOLI A., *La preghiera*, o.c. pag. 39.

¹²⁰ Cf LERCARO G., *Metodi di orazione mentale*, o.c. pp. 285-303; GURRUTXAGA E., *La contemplazione, acquisita*, in Ancilli E. - Paparozzi M. (ed.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. 2, o.c. pp. 169-190. Sulla questione della contemplazione cf in prospettiva storica: AA.VV., *Contemplation* in DSp, t. II, 1953, 1645-2057; ed in prospettiva dottrinale *ibid.* 2058-2193.

L'orazione affettiva

L'orazione affettiva, spiega Royo Marin, «è quella nella quale predominano gli affetti della volontà sul discorso dell'intelletto. È come una meditazione semplificata, nella quale va sempre più prevalendo il cuore sul previo lavoro discorsivo».¹²¹

Si chiama così, precisa più analiticamente un altro autore, «una orazione mentale nella quale gli affetti sono numerosi, o hanno molto più peso delle considerazioni e dei ragionamenti. Le considerazioni non mancano (poiché bisogna bene continuare a pensare), ma sono meno varie e prolungate. In questo grado si trova generalmente come fondo una idea dominante, che non esclude però una quantità di altre idee secondarie, meno visibili. Ma questa idea dominante eccita affetti molto vivi. Questo grado, dunque, non differisce dalla meditazione che nel più o nel meno. È un discorso meno variato e meno apparente, che lascia maggiore spazio agli affetti di amore, di lode, di gratitudine, di rispetto, di sottomissione, di contrizione, ecc., ed alle risoluzioni pratiche. L'intuizione della verità sostituisce in parte il ragionamento; e l'anima si semplifica per quel che riguarda la parte intellettuale».¹²²

Dal punto di vista psicologico, l'orazione affettiva facilita il coinvolgimento, diminuendo la rude fatica della meditazione discorsiva. Dal punto di vista spirituale, favorisce una unione più intima e profonda con Dio, incoraggiando potentemente la pratica delle virtù.

Si tratta quindi di una forma di preghiera desiderabile. In cui però occorre entrare al momento giusto: né troppo tardi né troppo presto. L'orante non deve provocare a forza affetti verso i quali non si sente spinto, bensì abbandonarsi dolcemente quando ne sente l'attrattiva.

Importa molto, inoltre, controllare la golosità spirituale, «che spinge a cercare nella orazione affettiva la soavità delle consolazioni sensibili invece dell'incoraggiamento alla pratica austera delle virtù cristiane. Di solito, Dio castiga questa brama egoista dell'anima sensibile, sottraendole le sue consolazioni e sommergendola nell'aridità più desolante, affinché impari a rettificare l'intenzione, e constati per esperienza quanto poco valga quando Dio si ritira da lei».¹²³

L'orazione di semplicità

Con l'orazione affettiva si è alle soglie della contemplazione acquisita: con quest'altra vi si entra nel vivo.

L'orazione di semplicità — che santa Teresa d'Avila chiama orazione di raccoglimento attivo ed acquisito, per distinguerla dal raccoglimento infuso

— viene detta anche orazione di semplice sguardo, di semplice presenza di Dio, o di semplice visione di fede.

Come insinuano i suoi nomi, consiste essenzialmente nel guardare ed amare; ossia nel fare quanto emerge dalla risposta di un contadino di Ars al suo curato sul come pregava Dio: *je l'avise et Il m'avise*, io lo guardo ed egli guarda me. Detta pure orazione di semplice intuito, «non è che serie lenta di sguardi sul medesimo soggetto»; ed induce degli stati «talvolta chiamati orazione del cuore, per indicare che non vi dominano le considerazioni».¹²⁴ Così li chiama il p. De Caussade nel suo *Trattato sulla preghiera del cuore*.

Stante la sua linearità, questa forma di preghiera può mantenersi lungo il corso dell'intera giornata, facendo unità con la preghiera diffusa. «Pur attendendo agli ordinari doveri, uno sta unito a Dio, lo guarda ed ama. Nelle preghiere liturgiche ed in quelle vocali si bada più alla presenza del Dio vivente in noi che al senso particolare delle parole, e si cerca prima di tutto di dimostrarli il proprio amore. Anche gli esami di coscienza si semplificano: si vedono con rapido sguardo le proprie colpe appena commesse, e subito si detestano. Gli studi e le opere esterne si fanno in spirito di preghiera, alla presenza di Dio, con desiderio ardente di glorificarlo: *ad maiorem Dei gloriam*. Anche le azioni più comuni sono compenetrare di spirito di fede e di amore, per cui diventano ostie frequentemente offerte a Dio».¹²⁵

L'orazione di semplicità, però, non è sempre dolce e saporosa: spesso si accompagna a dolorosi stati di prolungata aridità.

I tre segni del passaggio

Per mettersi al riparo dalle illusioni, giova imparare a discernere il momento di lasciare la meditazione discorsiva (orazione tipica dell'ascetica in senso particolare) per entrare nella contemplazione (orazione tipica della mistica in senso particolare).

San Giovanni della Croce propone tre criteri atti a segnalare l'opportunità del passaggio dall'una all'altra fase di preghiera.

Il primo consiste nella constatazione di una crescente difficoltà a praticare la meditazione discorsiva, per il fatto che la comunicazione più diretta con Dio che si va instaurando rende superflua ed ingombrante una riflessione prolungata.

Il secondo è dato dall'impossibilità dell'orante di trovare gusto e soddisfazione nelle persone che incontra o nelle cose che ha tra mano.

Il terzo, che è pure il più sicuro, viene dal trovare soddisfazione soltanto nella intimità affettuosa con Dio.

Il primo ed il secondo segno risultano necessari e però insufficienti: l'incapacità di meditare, infatti, potrebbe essere causata da negligenza, o da indo-

¹²¹ ROYO MARIN A., *Teologia della perfezione cristiana*, Ed. Paoline, Roma, 1963³, pp. 800-801.

¹²² POULAIN A., *Delle grazie d'orazione*, Marietti, Torino, 1926, pp. 8-9.

¹²³ ROYO MARIN A., *Teologia della perfezione cristiana*, o.c. pag. 804.

¹²⁴ POULAIN A., *Delle grazie d'orazione*, o.c. pp. 9-11.

¹²⁵ ROYO MARIN A., *Teologia della perfezione cristiana*, o.c. pp. 809-810.

lenza; il disgusto per le creature potrebbe dipendere da orgoglio o da una anomalia psichica. Decisivo si mostra il terzo segno, da vedere in unità con gli altri due.¹²⁶

Contemplazione acquisita e doni dello Spirito Santo

Con la pratica dell'orazione affettiva e di semplicità, il cammino del credente arriva alla vita mistica intesa in senso stretto.

«Gli scrittori più recenti intendono per vita mistica una vita spirituale in cui domina l'influsso dei doni dello Spirito Santo. È la vita spirituale giunta a tal punto di elevatezza da richiedere una mozione abituale dello Spirito di Dio. La sua attività è così sublime che a spiegarla non bastano più le virtù, ma bisogna ricorrere all'influsso dei doni divini dati all'anima in adiutorium virtutum, come dice san Tommaso».¹²⁷

La contemplazione rimanda ai doni dello Spirito:¹²⁸ a tutti i livelli, non solo in quanto contemplazione infusa, ma già come contemplazione acquisita, proprio perché essa pure è vera contemplazione, nella quale ha larga parte una infusione di luce e di forza dall'alto.

E tra i doni dello Spirito¹²⁹ trae giovamento soprattutto da quelli dell'intelletto, della scienza e della sapienza.

È facile capirne la ragione.

¹²⁶ *Salita del Monte Carmelo*, libro 2, cap. 13, nn. 2-6. È il tema ripreso da Th. Merton, che scrive: «È bene che la vita di preghiera sia fondata su convinzioni e principi chiari e ben compresi e sia costantemente alimentata dalla lettura spirituale. Tuttavia l'attività spirituale è sterile nella preghiera se non aiuta il movimento affettivo della volontà nella sua ricerca di Dio. C'è uno stadio nella spiritualità delle anime già alquanto progredite, in cui una chiara intelligenza e precise illuminazioni e intuizioni intorno a Dio non rappresenterebbero qualcosa di più di un passo indietro. Per tali anime è indispensabile l'abbandonare ogni tentativo di ragionamento e di meditazione discorsiva, e l'annettere pochissimo valore alle idee attraenti ed in apparenza brillanti che possono affacciarsi alla loro mente quando pregano. Il far attenzione a queste cose, in se stesse buone, distrarrebbe soltanto l'anima dal godimento, più tenue ma più perfetto, di un bene che sorpassa qualsiasi altro bene a cui possiamo avere accesso con le nostre facoltà naturali. Disgraziatamente, poiché questo bene più alto è essenzialmente oscuro e per così dire insipido al senso, al sentimento ed all'intelletto, la nostra esperienza è più o meno negativa: vale a dire, non ci rendiamo conto di star guardando questa "nascosta manna" finché essa non ci viene sottratta e non prendiamo coscienza di un senso indefinito di vuoto e di insoddisfazione. La nostra pace ha ceduto il posto all'inquietudine, alla confusione e alla pena» (MERTON TH., *Che sono queste ferite?* Garzanti, Milano, 1952, pp. 13-14).

¹²⁷ ANCILLI E., *Il problema della vocazione alla mistica*, in Ancilli E. - Paparozzi M. (ed.) *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. 2, o.c. pp. 323-329.

¹²⁸ Cf AUMANN J., *L'azione dello Spirito Santo*, o.c. pp. 153-168.

¹²⁹ Cf AA.VV., *Dons du Saint Esprit*, in DSp, t. III, 1957, 579-1641; SCHMAUS M., *Doni dello Spirito Santo*, in SM vol. 3, 1975, 342-346; HENRY M., *Lo Spirito Santo*, ed. Paoline, Roma, 1980², pp. 116-122. Nella concezione classica il dono del *consiglio* perfeziona la prudenza, il dono della *pietà* la giustizia, il dono della *fortezza* la forza, il dono del *timore* la temperanza e la speranza, i doni della *scienza* ed *intelletto* la fede, ed il dono della *sapienza* la carità (cf TANQUERAY A., *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Desclée, Roma, 1928⁸, pag. 806).

Il dono dell'*intelletto* consente all'anima — che aderisce alle verità rivelate per fede, senza comprenderle — di penetrare nella loro profondità e di affermarne in qualche modo il senso. Si tratta di un intellighere (= *intus-legere*) fondato sulla intuizione (= *intus-ire*).

Il dono della *scienza* assicura al giudizio dell'orante la percezione giusta dei rapporti del divino con l'umano. Si parla di scienza per significare la capacità di passare dai principii supremi della vita, colti tramite il dono dell'intelletto, alle particolarità dell'esistere concreto.

Il dono della *sapienza*, infine, consiste nel potere di degustazione (*sapere* significa gustare) delle cose di Dio che viene dalla viva dimestichezza con la sua trascendenza. Sua parte eminente è «il momento affettivo della *charitas*, dell'ardente amore di Dio» che dispone alla «*cognitio experimentalis Dei*, a quel contatto, assieme intellettuale ed affettivo, delle profondità più pure dello spirito con Dio uno e trino, col quale si entra, per la grazia santificante, in un misterioso rapporto di parentela, di partecipazione di natura».¹³⁰

XIV. IL VERTICE DELLA CONTEMPLAZIONE

Proprietà della contemplazione infusa

Come abbiamo più volte affermato, la progressione della preghiera verso le forme più alte di realizzazione si caratterizza per il prevalere crescente della iniziativa divina e del suo impatto sul credente; per la semplificazione della orazione; e per la comparsa di una viva percezione di Dio, spesso accompagnata da fenomeni straordinari di ordine conoscitivo ed operativo.

Maturando, la preghiera diviene più *passiva* (meno laboriosa) e più ricca; si *semplifica*; e spesso si tramuta in *esperienza di Dio*. Si fa meno maschile (meno discorsiva, elaborata, stabilita sull'azione umana) e più femminile (più intuitiva, diretta, fondata sull'azione di Dio).

Questi elementi cominciano a trapelare nella meditazione semplificata, soglia della contemplazione, ed emergono nella orazione affettiva e di semplicità (= contemplazione acquisita). E diventano dominanti nella preghiera detta di contemplazione infusa.

La *contemplazione infusa*, infatti, consiste in uno stato di «conoscenza e di amore infusi direttamente da Dio»; in una immersione in lui che «produce nella intelligenza una conoscenza nuova di Dio, una conoscenza sperimentale, basata sul gusto divino; e nella volontà, un amore molto intenso e soave».¹³¹

È la forma più completa e ricca di vita mistica in senso stretto. Quella che trascende ogni sapere discorsivo, compreso quello teologico, per cui «quantunque in sé, cioè circa l'oggetto, il mistico niente sappia di Dio che il teologo

¹³⁰ GRABMANN M., *La mistica cattolica*, Vita e Pensiero, Milano, 1930, pag. 39.

¹³¹ SCHRYVERS G., *I principii della vita spirituale*, Marietti, Casale Monf., 1953⁵, pag. 223.

non possa conoscere con la sua indagine speculativa, tuttavia egli ha dei misteri divini una conoscenza più intima e profonda». ¹³² Quella contrassegnata da una percezione quasi sperimentale e diretta della presenza e dell'azione di Dio, sì che «stando alle confessioni personali delle anime mistiche, la nota essenziale del fenomeno mistico si potrebbe formulare così: Dio si rivela attraverso la sua azione nell'anima in modo tale che questa si rende conscia di siffatta presenza, di tale contatto divino. La mistica è Dio che si fa intimo all'anima, agendo sul suo centro, attirando a sé tutte le sue forze, illuminandola ed accendendola di una luce e di un ardore soprannaturale. Il fatto mistico ci si presenta come la coscienza del contratto con Dio, come l'esperienza viva della presenza di Dio che illumina, infiamma, inebria». ¹³³

Gratuità della contemplazione infusa

Costituendo una forma di esperienza di Dio, la contemplazione infusa solleva la grave questione della possibilità di sperimentare l'azione di Dio sul credente (la *gratia oblata*), o di accertare la presenza dello stato di grazia conseguente dalla accettazione di tale iniziativa (la *gratia accepta*). Nel senso più stretto, vien detto mistico il soggetto che fruisce di una conoscenza quasi sperimentale di Dio e delle realtà divine presenti nell'uomo. Ma è possibile una percezione del genere? Se Dio ed il divino non sono oggetto adeguato di coscienza riflessa, ma solo termini di un assenso di fede, come si può pensare di averne una intuizione psicologica? ¹³⁴

Si può farlo perché la realtà di una tale forma di esperienza si impone con la coerenza dei fatti. Per quanto i grandi dottori di spirito e gli stessi beneficiari di tali esperienze insistano nel dire che si va a Dio soltanto in purezza di fede, senza compromessi con i giochi del sentire, esiste un consenso unanime nella ammissione della realtà e dell'importanza dei fenomeni mistici intesi nel senso spiegato.

Constatare che la comunicazione di Dio trascende il piano della appercezione psicologica non equivale ad escludere che Dio possa munificamente donarsi a qualcuno in modo da risultare percepibile dalla sua coscienza riflessa. Dio è libero di farlo, e spesso l'ha fatto. La possibilità è fuori discussione, perché garantita da una molteplice attestazione di fattualità.

Ma si tratta di un dono gratuito, legato alla missione di una persona, e dipendente dalle insindacabili scelte della libertà di Dio.

È certo che la contemplazione acquisita è disposizione favorevole alla contemplazione infusa. È altrettanto sicuro, dice san Giovanni della Croce, che «il motivo per cui sono tanto pochi coloro che giungono a questo stato subli-

me di unione con Dio» va cercato nella scarsa disponibilità degli uomini a lasciarsi elevare da Dio. «Ciò accade non perché Dio vuole che siano pochi gli spiriti elevati come questi, ché anzi vorrebbe che tutti fossero perfetti; ma perché trova pochi che si sottomettono ad opera così alta ed eccelsa. Li sottomette a prove minori, ma li trova tanto fiacchi che rifuggono subito da ogni fatica, non volendosi sottoporre al minimo incomodo e mortificazione, perciò, non trovandoli forti e fedeli in quel poco che per sua misericordia faceva loro incominciando a provarli, pensa che lo siano molto meno in prove maggiori, e non progredisce nella purificazione e nella loro elevazione dalla polvere della terra per mezzo della mortificazione, per la quale c'è bisogno di forza e costanza superiori a quelle dimostrate da loro». ¹³⁵

Tuttavia, se tutti sono «chiamati alla santità, non tutti sono chiamati alle esperienze contemplative propriamente dette», alla contemplazione infusa. «Si possono quindi distinguere in pratica due vie o due modi di andare alla perfezione: l'uno con le esperienze contemplative propriamente dette (via contemplativa); l'altro senza di esse, ma non senza l'influsso progressivamente più ampio dei doni, cioè senza vita mistica (via comune)». ¹³⁶

Né va dimenticato che le esperienze della contemplazione infusa non tolgono nulla alla indispensabilità della fede ed alla oscurità di qualsiasi approccio al mistero realizzato da un uomo ancora viatore, proprio perché viatore: per questo abbiamo più volte parlato di conoscenza *quasi* sperimentale.

Queste precisazioni mostrano che il rapporto della vita mistica piena, di contemplazione infusa, con la vita ascetica intesa in senso particolare, accomuna la continuità e la discontinuità. Esiste una continuità, perché, tramite la contemplazione acquisita, la vita ascetica dispone alla contemplazione infusa, e l'esigenza del primato della fede rimane tassativa. Esiste una discontinuità, perché i doni della contemplazione infusa sono gratuiti e distinti da ogni altro; al punto da generare anche un linguaggio originale, distinto da ogni altro. ¹³⁷

Forme e modulazioni di contemplazione infusa

La descrizione dei fenomeni della contemplazione infusa, fatto indubbiamente assai complesso e stratificato, assume classificazioni e produce termi-

¹³⁵ Fiamma viva d'Amore B, strofe 2, n. 27.

¹³⁶ ANCILLI E., *Il problema della vocazione alla mistica*, o.c. pag. 329.

¹³⁷ Cf DE CERTEAU M., *Mystique au XVIIe siècle. Le problème du langage mystique*, in AA.VV., *L'homme devant Dieu*, vol. 2, Aubier, Paris, 1964, pp. 267-291; CONGAR Y., *Langage des spirituels et langage des théologiens*, in Id. *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris, 1967, pp. 135-158; BERNARD C., *Il linguaggio mistico*, in Marchesi A., (ed.), *È possibile un'esperienza di Dio?* Cusi, Parma, 1982, pp. 55-62; PATTARO G., *Il linguaggio mistico*, in Ancilli E. - Paparozzi M. (ed.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. 2, o.c. pp. 483-506; BALDINI M., *Il linguaggio dei mistici, Queriniana, Brescia, 1986*; LION A., *Dire la mystique*, in VS 68 (1988) 577-585.

¹³² ANCILLI E., *La mistica: alla ricerca di una definizione*, o.c. pag. 25.

¹³³ GRABMANN M., *La mistica cattolica*, o.c. pp. 50-51.

¹³⁴ Cf BALDUCCI E., *L'esperienza della vita divina*, in Piolanti A. (ed.), *Il soprannaturale*, Marietti, Torino, 1960, pp. 423-443; AA.VV., *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Teresianum, Roma, 1982.

nologie differenti nell'uno o nell'altro dei maestri di spirito, in base alle diverse esperienze e sensibilità.

A titolo esemplificativo, proponiamo una sistemazione molto corrente che si appella alla dottrina di santa Teresa d'Avila, e distingue cinque gradi, detti: raccoglimento soprannaturale, quiete, unione semplice, unione delle nozze spirituali, ed unione del matrimonio spirituale.¹³⁸

Il *raccoglimento soprannaturale* è una condizione di concentrazione su Dio prodotta con un dono infuso dall'alto, che produce un grande amore sensibile.

La *quiete* è uno stato che coinvolge la volontà, non propriamente la mente, per cui può perdurare nel vivo delle occupazioni più assorbenti.

L'*unione semplice* è quel grado di contemplazione infusa in cui tutte le potenze interne sono prigioniere ed occupate in Dio.

L'*unione delle nozze spirituali* estende l'incatenamento a Dio ai sensi, suscitando spesso estasi e rapimenti.

L'*unione del matrimonio spirituale*,¹³⁹ infine, allarga questo incatenamento all'io profondo, facendo sì che l'orante si senta una sola cosa con Dio.

I cinque livelli si distinguono per l'ambito della presa di Dio sull'orante e per la durata del coinvolgimento prodotto dalla contemplazione infusa. Mentre il raccoglimento assorbe la mente, la quiete prende la volontà, e spesso durano entrambi a lungo. L'unione semplice impegna tanto l'intelligenza quanto la volontà, ed ha una durata più breve. L'unione delle nozze spirituali imprigiona anche i sensi, ma per poco tempo. L'unione del matrimonio spirituale, invece, arriva all'intimo della persona, suscitando una stabile coscienza della comunione con Dio.

Altre classificazioni dei medesimi fenomeni verranno proposte nel capitolo dedicato allo studio dei livelli della vita spirituale (il quarto), che li considera in una prospettiva più ampia.

XV. LO SPECCHIO DELLA VERA PREGHIERA

Le qualità della esperienza mistica

La varietà delle descrizioni e delle classificazioni dei fenomeni della contemplazione infusa si accompagna ad un accordo sostanziale sui lineamenti essenziali di questa forma eminente di orazione cristiana.

Autori spirituali e maestri di spirito sono unanimi nel riconoscere all'esperienza mistica una serie di caratteri che qualificano ogni sua manifestazione. Schematizzando un poco, rintracciamo i dati seguenti:¹⁴⁰

¹³⁸ ROYO MARIN A., *Teologia della perfezione cristiana*, o.c. pp. 858-912.

¹³⁹ Cf. ADNÉS P., *Mariage spirituel*, in DSp, t. X, 1980, 388-407; GHINI E., *Le nozze spirituali per S. Teresa d'Avila*, in *Parola, Spirito e Vita*, o.c., 1986, n. 13, pp. 239-253.

¹⁴⁰ Per tutta questa parte cf. DANIELOU J., *Dio e noi*, Ed. Paoline, Alba, 1957, pp. 135-148. Sul rapporto con lo Spirito Santo cf. BAUMGARTNER C., *Contemplation: Dons de Saint Esprit et contemplation infuse*, in DSp, t. II, 1953, 2190-2193.

1. L'accostamento a Dio è necessariamente *sconvolgente*.

Chi vede Dio, muore, insegna l'antica sapienza ebraica (cf. *Es* 33,20; *Gdc* 6,22-23). Nessuno può essere avvicinato dalla santità di Dio senza venirne sopraffatto.

Paragonata a Dio, la bellezza della creazione si riduce ad un'ombra, e tuttavia si fa spesso fatica a sopportarne lo splendore. Che cosa succede se qualcosa della bellezza di Dio si svela non più in ombre e riflessi, ma in forma quasi immedita? Non diviene come un tuono che frantuma le orecchie? Parlando degli angeli, Rainer Maria Rilke ammette che se uno di essi lo prendesse improvvisamente sul cuore, egli cadrebbe morto, per la sua esistenza troppo forte, perché il bello non è altro che il primo grado del terribile. La bellezza appartiene alla sfera dell'angelico, del trascendente che è sovraumano. Che accade se Dio stesso pesa sul cuore?

Sul mistico grava qualcosa del peso di Dio, ed egli non può sopportarlo. Il lampo della luce divina è troppo intenso e brucia i suoi occhi: san Giovanni della Croce lo chiama tenebre. L'abisso di Dio è troppo vertiginoso, lo sguardo non riesce a fissarlo: per questo san Gregorio di Nissa parla di mancamento causato dalla divina essenza. Durante le sue estasi, san Francesco Saverio gridava: basta! Ed il cuore di santa Teresa d'Avila ne restò fisicamente ferito.

2. L'esperienza mistica è sommamente *illuminante*.

Nell'atto in cui si manifesta, la gloria di Dio sovrasta la gloria di ogni creatura: di fronte alla suprema realtà dell'Essere divino, lo spirito umano percepisce la totale relatività del resto. Non che sia tolto splendore o valore alle creature. Viene solo distrutta la fallacia di un mondo nel quale il luccicare del finito oscura agli occhi dell'uomo la luce fontale dell'infinito; nel quale le innumerevoli fiammelle delle gioie sensibili fanno velo alla grande notte stellata che sovrasta dall'alto.

Ogni cosa ritorna alla verità: Dio su tutto, tutto da Dio.

Investiti da una luce suprema, i mistici diventano «le guide più sicure per aiutare a guardare dentro la realtà ed oltre la realtà,» i veri mistagoghi, «come gli esploratori che entrarono per primi, di nascosto, nella Terra promessa e poi tornarono indietro a riferire ciò che avevano visto: una terra dove scorre latte e miele».¹⁴¹

3. La contemplazione infusa è drasticamente *rettificante*.

La prossimità dell'infinita Alterità di Dio confonde e disorienta lo spirito, che non possiede termini di paragone per intenderla o di appigli per coglierla. Nasce nell'anima la reazione religiosa dello sgomento. È l'esperienza del "terribile" evocato dal *Dies Irae*, ove si canta il *Rex tremendae maiestatis*. Appartiene all'ordine della metafisica, e sorge dall'assoluta sproporzione tra la grandezza di Dio ed il nulla della creatura.

Ma non ha niente d'una volgare paura, né si accomuna al terrore del casti-

¹⁴¹ CANTALAMESSA R., *La vita nella signoria di Cristo*, Ancora, Milano, 1986, pag. 31.

go. E produce effetti di vita: dissolve la pretesa dell'uomo di bastare a se stesso, lo decentra, lo stana da se stesso.

4. La percezione quasi sperimentale di Dio è pure sconfinatamente *adorante*.

Il mistico coglie qualcosa della infinita eccellenza di Dio, che si impone come assoluta e suprema perfezione. Al suo cospetto, viene travolto dall'onda di una stima immensa ed incondizionata.

5. L'avvicinamento di Dio è straordinariamente *purificante*.

Che cosa il peccato veramente sia, dice il card. Ratzinger, lo sanno i santi, non i peccatori. Poiché il peccato è disprezzo della volontà di Dio, solo chi comprende quanto questa volontà sia degna di essere amata si rende conto della sua gravità. In verità, «riconosciamo il bene solo se lo facciamo, e riconosciamo il male solo se lo evitiamo».¹⁴²

Quando la santità di Dio si accosta ad una creatura, la fa gridare con Pietro: «allontanati da me, che sono un peccatore» (Lc 5,8). Ma la reazione di orrore per la propria indegnità che spinge l'uomo peccatore a fuggire davanti al Dio santo, si trasforma subito in sete di purificazione: l'anima che ama non può domare il desiderio irresistibile di unirsi a Dio, abisso di amabilità, che pure le appare temibile. E così l'attrazione di Dio diventa per lei un fuoco divorante.

6. L'esperienza di Dio è incredibilmente *affascinante*.

Nello spirito dei mistici, resi tersi alla purificazione e liberati dai vincoli cadūchi, scoppia la bufera dell'amore. È la realtà di cui traboccano le loro opere. Risucchiati da una immensa forza di gravitazione, si perdono nelle tenebre divine.

7. E Dio diventa il loro riposo: la conoscenza mistica è illimitatamente *beatificante*, elargitrice di una gioia che supera e trascende qualsiasi altro gaudio.

L'eccesso della felicità divina li colma oltre ogni immaginazione. Hanno trovato in Dio l'unum necessarium.

8. Ma Dio ne dilata l'amore, scava una capacità nuova e più grande di comunione, li lascia assieme sempre sazi e sempre affamati: la contemplazione mistica è *insaziabile*.

Essa accomuna, secondo la profonda concezione di san Gregorio di Nissa, la στάσις e la κίνησις, il riposo ed il movimento. L'anima che sale non si arresta mai; va da inizi ad inizi, attraverso inizi che non hanno mai fine.¹⁴³ È la pre-gustazione della visione beatifica, eterna scoperta di incomparabili splendori, nella quale Dio è finalmente conosciuto, e tuttavia mai compreso: per sempre il più noto, ed il più ignoto.

Riflesso sulla vera preghiera

Gli otto caratteri della contemplazione infusa sono presenti, a livelli virtuali, impliciti e parziali, in ogni autentica preghiera. L'orazione vera è sem-

pre realtà che sconvolge, illumina, rettifica, suscita adorazione, purifica, affascina, beatifica e spinge a comunione più profonda.

Perciò la rivelazione delle esperienze dei mistici è importante non solo per essi o per chi li dirige, ma per chiunque vuol fare preghiera. Ciascuno vi trova, come in uno specchio, il meglio della propria orazione.

¹⁴² RATZINGER, *Creazione e peccato*, Ed. Paoline, Roma, 1986, pag. 49.

¹⁴³ BOUYER L., *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Roma, 1979, pp. 290-334.