

LA DIMENSIONE STORICA DELLA VITA SPIRITUALE

Dimentico del passato, e proteso verso il futuro, corro verso la mèta (*Fil* 3,13-14).

Considerati i due versanti di realizzazione dell'esperienza di fede di ogni singolo credente, occorre valutare più da vicino il processo che ne regola lo sviluppo.

Valgono per questa parte le conclusioni della antropologia teologica concernenti il peso ed il valore della storia per la definizione della concreta condizione viatrice dell'uomo terreno. Rimandando a quella fonte quale suo adeguato retroterra,¹ tentiamo un abbozzo sommario dei ricchi contenuti di esperienza sottesi nella dottrina classica delle vie e dei gradi della vita spirituale.²

I. VERITÀ DELLA PROGRESSIONE NELLA VITA SPIRITUALE

Fondamenti neotestamentari

La Sacra Scrittura «conosce incontestabilmente la conversione (*Mt* 3,2; *Mc* 1,15), la decisione di seguire Gesù Cristo, l'assenso a diventare suoi discepoli, la volontà seria di adempiere le condizioni da lui poste a chi domanda come diventare perfetti, la fede (πίστις), od evento decisivo della conversione e della rinascita il cui aspetto psicologico è descritto in vari modi nel Nuovo Testamento. Questo suppone manifestamente che non si raggiunge la perfezione

¹ Cf GOZZELINO G., *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, Elle Di Ci, Leumann, 1985, pp. 187-292.

² Cf SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano, 1937; CONGAR Y., *Les trois âges de la vie spirituelle*, in VS 87 (1955), n. 403, 115-129; RAHNER K., *I gradi della perfezione cristiana*, in *Saggi di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma, 1965, pp. 45-78; RUIZ SALVADOR F., *Le età della vita spirituale*, in AA.Vv., *Tempo e vita spirituale*, Teresianum, Roma, 1971, pp. 83-110; Id., *Il cammino della fede*, in AA.Vv., *La vita nella fede*, Teresianum, Roma, 1972, pp. 91-112; BERNARD C., *Vie morale et croissance dans le Christ*, Gregoriana, Roma, 1973; DE FIORES S., *Itinerario spirituale*, in NDS pp. 787-809; GONZALES L., *Che cos'è la crescita spirituale?* in *Vita Consacrata* 17 (1981) 159-163; ZAVALLONI R., *La crescita spirituale oggi*, in *Vita Consacrata* 17 (1981) 236-252; RUIZ SALVADOR R., *Diventare personalmente adulti in Cristo*, in Goffi T. - Secondin B. (ed.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia, 1983, pp. 277-301; BERNARD C., *I gradi e le vie nella vita spirituale*, in Boracco P. L. - Secondin B. (ed.), *L'uomo spirituale*, IPL, Milano, 1986, pp. 167-175; RONDET M. - VIARD C., *La crescita spirituale. Tappe, criteri di verifica, strumenti*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1988; AA.Vv., *Les âges de la vie spirituelle, crises e reprises*, in *Christus* 36 (1989) n. 143.

definitiva con l'atto decisivo della conversione. La vita successiva non è semplicemente una ratifica, identica ed immutabile, di questo atteggiamento fondamentale assunto una volta per sempre; implica piuttosto una crescita ed una maturazione, un progresso ed un aumento».³

«Che la vita spirituale, al pari di ogni vita, sia uno sviluppo, è attestato da tutta la Bibbia, e più espressamente dal Nuovo Testamento», afferma L. Bouyer. «San Paolo lo asserisce in termini particolarmente forti, perché comportano non solo il fatto di uno sviluppo, ma la necessità di applicarvi deliberatamente: "dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la mèta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù" (*Fil* 3,13-149. Questo sviluppo del cristiano si inserisce in una crescita di tutta la Chiesa, di cui san Paolo stabilisce il termine: "finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo" (*Ef* 4,13). Altrove parla dei nuovi cristiani come di bambini che devono ancora, dopo essere stati nutriti col latte, gustare un cibo più sostanzioso (cf *I Cor* 3,1; *Ef* 4,14) ».⁴

Secondo il Nuovo Testamento, la vita cristiana si protende a realizzare nel tempo una crescita nel Cristo che non sarà completa se non oltre la porta stretta della morte, in una partecipazione totale della gloria di Cristo risorto. Nelle sue pagine, la realtà della crescita e del progresso della vita spirituale rappresenta un dato incontestabile.

La dottrina, tuttavia, resta sulle generali. In fondo, «si afferma soltanto che esistono tale progresso e tale maturazione, e che il cristiano ha l'obbligo di diventare perfetto. Mancano una definizione un po' più precisa delle tappe di questa ascesi, il tentativo di caratterizzare veramente le singole tappe nelle loro proprietà particolari, e di ordinarle l'una dopo l'altra in maniera determinata».⁵

L'età dei Padri orientali

Quello che nel Nuovo Testamento rimane implicito, si precisa in schemi sempre più particolareggiati, spesso fortemente influenzati dalle coordinate culturali del tempo in cui vengono elaborati, nella susseguente tradizione ecclesiastica.

In Oriente, al tempo dei Padri, Clemente di Alessandria distingue nel cristiano una triplice età: del fanciullo, dell'uomo e del gnostico. Ed insegna le vie per giungere alla gnosi e diventare un uomo perfetto: bisogna dapprima imparare ad astenersi dal male ed a mortificare le passioni, per timore del castigo; poi, lasciarsi indurre dalla spinta della speranza a praticare le virtù; infine, fare il bene per puro amor di Dio.

³ RAHNER K., *I gradi della perfezione cristiana*, o.c. pp. 47-48.

⁴ BOUYER L., *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Torino, 1979, pag. 289.

⁵ RAHNER K., *I gradi della perfezione cristiana*, o.c. pag. 49.

Come lui, anche Origene ravvisa nella vita spirituale tre tappe corrispondenti alle fasi della vita biologica: infanzia, giovinezza e maturità. Diffida però dall'intenderle secondo una successione troppo rigida, ammettendo piuttosto «una alternanza di fasi oscure e luminose, in modo che il progresso non appaia lineare ma come lo svolgersi di una sinusoide che, attraverso questi ritorni apparenti, non cessa di progredire».⁶

San Gregorio di Nissa sottolinea la stessa constatazione sostenendo che la luce e le tenebre nella vita spirituali sono relative. Ciò che nell'avvicinarsi è luce, diventa tenebre quando ci si sta dentro, e così spinge sempre più verso la luce. L'ascesa a Dio si compie dapprima nella luce, poi nelle «nuvole», ed infine nelle «tenebre». Questo perché l'unico limite della virtù è l'illimitatezza, ossia perché, per dirla con Severo di Milevi, la misura dell'amore consiste nell'amare senza misura. Nella vita spirituale, ultimamente «stabilità e mobilità sono la stessa cosa: più uno resta fisso ed incrollabile nel bene, più avanza nella virtù».⁷

Evagrio Pontico desume da Origene, e diffonde, la tripartizione che diverrà corrente nell'insegnamento e nella prassi dei monaci orientali: si parte dalla *πράξις* (vita pratica), si passa alla *θεωρία* (teoria) e si arriva alla *θεολογία* (teologia), sovente rispettivamente intese, in modo semplificato, come ascesi ed osservanza dei comandamenti, e come contemplazione che raggiunge il culmine nella conoscenza della Trinità.

La letteratura monastica di questi secoli si serve abitualmente dello schema dell'esodo per descrivere allegoricamente le tappe del cammino della perfezione. Specie tra i monaci siriani, che usavano comporre inni del genere detto *seblata*, ossia scale, la scala di Giobbe diventa il simbolo privilegiato del progresso spirituale. Soprattutto per influsso di san Paolo, i cristiani vengono distinti in somatici, psichici e pneumatici. Ma si raccomanda di prestare attenzione a due punti: 1. evitare di porsi su di un gradino superiore prima di essersi esercitati bene in quello inferiore (badare, ad esempio, di non aspirare alla contemplazione senza l'osservanza previa dei comandamenti; di non pretendere di vivere nella solitudine prima di aver praticato la vita cenobitica, e così via); 2. guardarsi dal ritenere che l'approccio ad un grado superiore renda superflua la pratica del grado inferiore: per non cadere in questa trappola, i monaci si giudicavano perennemente dei semplici principianti.⁸

L'età dei Padri occidentali

In Occidente, nella stessa epoca, sant'Agostino pone l'amore al cuore della vita spirituale, ed interpreta il progresso dello spirito come crescita nella carità, che infatti può essere «incipiente, progrediente, grande e perfetta».

Cassiano vede nella ascensione dell'anima verso Dio l'azione di tre forze successive corrispondenti a tre livelli di rapporto con il Signore: il timore, proprio di chi ha ancora l'animo dello schiavo; la speranza, caratteristica di chi ha lo spirito di un mercenario che lavora per la paga; e la carità, distintiva della mentalità dei figli di Dio.

Ma l'apporto destinato ad avere un peso determinante nel seguito della storia proviene, nel VI secolo, dallo Pseudo Dionigi l'Areopagita che muta dal neoplatonismo una terminologia che diverrà classica: quella della distinzione tra purificazione (*κάθαρσις*), illuminazione (*φωτισμός*) e unione (*τελείωσις ἔνωσις*). Nell'uso che egli ne fa, la trilogia si applica non ai gradi della vita spirituale, bensì alla differenza oggettiva vigente tra catecumeni, popolo fedele e monaci. Ma i tre termini cominciano a diventare abituali.

L'epoca medioevale

Nel sec. XII san Bernardo di Chiaravalle rilancia la dottrina di sant'Agostino sull'amore, distinguendovi quattro gradi che portano dalla *regio dissimilitudinis* (regione della disarmonia con Dio) all'unione con Lui. Si tratta dell'*amor carnalis*, o amore di sé, dell'*amor filialis*, od amore di Dio a causa di Dio, e dell'*unio mystica*. Sottolineando, sulla linea dei Padri, l'indispensabilità del passaggio dai gradi inferiori a quelli superiori, il santo non si stanca di ripetere che il non voler progredire equivale a regredire (*nolle proficere, deficere est*).

Nel medesimo periodo prende forma, e viene man mano imponendosi, una nuova trilogia che acquisterà rapidamente una importanza pari a quella della terna dionisiana: è quella della distinzione tra principianti (*incipientes*), progredienti (*proficientes*) e perfetti (*perfecti*).

Nel suo *Itinerarium mentis in Deum* e nel *De triplici via*, san Bonaventura da Bagnoregio la mette in parallelo con la terna dello Pseudo Dionigi.

San Tommaso d'Aquino, invece, la collega con la dottrina agostiniana dei gradi dell'amore, e sfrutta l'analogia dello sviluppo biologico. La sostanza del suo pensiero emerge dove scrive: «Vi sono vari gradi di carità secondo i diversi obblighi (*studia*) che i progressi della carità impongono all'uomo. Il primo dovere che gli incombe è quello di evitare il peccato e di resistere alle attrattive della concupiscenza che ci attira in senso contrario alla carità: è il compito dei principianti, nei quali la carità deve essere nutrita e custodita per il timore che si smarrisca. Sopravviene allora un secondo dovere: l'uomo deve principalmente badare a crescere, ed è proprio dei proficenti, che si sforzano soprattutto di ottenere che la carità si fortifichi in loro per accrescimento. Il terzo dovere dell'uomo è di applicarsi principalmente ad unirsi a Dio, ed a godere di lui, e questo è proprio dei perfetti, che desiderano partire dal mondo ed essere con Dio (cf *Fil* 1,23)».⁹

⁹ S. Th. II-IIae, q. 24, a. 9.

⁶ BOUYER L., *Introduzione alla vita spirituale*, o.c. pag. 290.

⁷ REGAMEY P. R., *Perfezioni. Sintesi dottrinale*, in DIP, vol. 6, 1980, 1478-1484; qui 1480-1481.

⁸ Cf SPIDLIK T., *Perfezione*, in DIP, vol. 6, 1980, 1444-1445. Si veda, più in generale, FELICI S. (ed.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età prenicena)*, LAS, Roma, 1987.

L'età moderna

Nel secolo XVI sant'Ignazio di Loyola tratteggia l'itinerario degli *Esercizi Spirituali* facendo corrispondere alla via purgativa la prima settimana, dedicata alla «considerazione e contemplazione dei peccati»; ed alla via illuminativa ed unitiva le altre tre, impegnate rispettivamente nella considerazione della «vita di Cristo Nostro Signore» (la seconda), della «passione di Cristo Nostro Signore» (la terza), e della sua «risurrezione ed ascensione» (la quarta).

Santa Teresa d'Avila delinea nelle prime due mansioni del suo *Castello Interiore* la condizione spirituale dei principianti; nella terza e quarta mansione quella dei progredienti; nelle quinte mansioni l'avvio all'unione mistica, nelle seste il suo sviluppo, e nelle settime il completamento raggiunto con il matrimonio spirituale.¹⁰

San Giovanni della Croce classifica i livelli di vita spirituale servendosi dello schema messo a punto dalla Grande Scolastica, ma lo stabilisce sulla dottrina delle notti. Per lui, sono principianti i credenti prossimi alla notte passiva dei sensi, sono progredienti quelli che entrano nelle notti dello spirito, e sono perfetti quelli che ne sono stati purificati. In questa impostazione, la perfezione viene identificata, agostinianamente, col perfetto amore di Dio, e col totale distacco da se stessi.¹¹

San Francesco di Sales, invece, distingue tra anime principianti, che amano, con il Signore, un gran numero di cose superflue, vane e pericolose; anime che amano cose volute da Dio, ma con amore eccessivo; anime che amano solo quello che Dio vuole e come Dio lo vuole, e così amano Dio sopra ed in tutte le cose; ed anime perfette che amano in tutte le cose Dio solo.¹²

Nel sec. XVII, il gesuita p. Louis Lallemant desume da Giovanni Taulero, Enrico Susone e santa Caterina da Siena (sec. XIV), il concetto chiave di *seconda conversione*, e lo usa come criterio di distinzione dei gradi della vita spirituale. Parlando della santità, spiega che «nella vita della maggior parte dei santi, e dei religiosi che si rendono perfetti, accadono ordinariamente due conversioni: una prima, nella quale si dedicano al servizio di Dio, ed una seconda per la quale si dedicano totalmente alla perfezione». ¹³ La prima conversione si compie quando un soggetto decide di agire in tutto alla luce della fede. La seconda conversione si realizza, invece, quando «la persona si sottomette totalmente alla azione di Dio, e si propone di seguire sempre la mozione divina per divenire perfetta nella vita spirituale». ¹⁴

L'epoca contemporanea

Nel secolo XX compare un orientamento speciale che cerca di valorizzare non tanto il principio della crescita spirituale quanto quello della utilizzazione salvifica del tempo. In questo ambito, fa testo la *piccola via* di santa Teresa di Lisieux, contrassegnata dalla volontà di amare e di soffrire minuto per minuto con l'unica preoccupazione di rispondere in ogni istante all'amore di Dio.¹⁵

Tuttavia, la dottrina delle tre vie o dei tre gradi della vita spirituale continua a conservare il posto importante che le compete. Qualche autore, come il padre Garrigou-Lagrange, per conferirle un forte fondamento nella Scrittura, la collega ai tre momenti che caratterizzano l'itinerario spirituale dei primi discepoli di Gesù: al grado dei principianti fa corrispondere la fase che va dalla conversione degli apostoli alla passione di Gesù; al grado dei progredienti, quella che va dalla passione di Gesù alla pentecoste; ed al grado dei perfetti, quella che ha inizio con la pentecoste.¹⁶ Altri autori, come Karl Rahner, la sottopongono a critiche, ma prendono atto che «deve esistere, in un senso ed in una maniera qualunque, una via divisibile ed articolata in tappe che conduce alla perfezione cristiana». ¹⁷

II. LA DOTTRINA DELLE VIE E DEI GRADI: DESCRIZIONE GENERALE

Tra i molti schemi di classificazione dello sviluppo della vita spirituale che la storia ha elaborato, si sono imposti, come già sappiamo, il modello dionisiano delle tre vie e quello medioevale dei tre gradi. Meriterebbero una più ampia considerazione anche le catalogazioni dei livelli di amore (da quattro a dieci), o dei gradi di umiltà (san Tommaso ne enumera sette), o dei gradi di orazione, come quelli prospettati da santa Teresa d'Avila. Resta il fatto che le due terne menzionate risultano tuttora le più importanti, e tali da meritare una considerazione di privilegio.

La classificazione delle tre vie

Come lasciano intendere i nomi che le designano, la distinzione della via purgativa, illuminativa ed unitiva, si fonda sulla successione dapprima di una fase di prevalenza della lotta contro il peccato ed i suoi effetti; poi di una fase di crescente apertura alla luce della fede, stabilita sulla pratica delle virtù; ed infine di una fase di acquisizione di una stabile e completa docilità alle mozioni di Dio, garantita dal dominio dei doni dello Spirito.

¹⁰ Cf ALVAREZ T. - CASTELLANO G., *Nel segreto del Castello. Il cammino della preghiera in santa Teresa d'Avila*, Ed. OCD, Firenze, 1982.

¹¹ Cf *Notte Oscura* libro 2, cap. 18, n. 4.

¹² Cf *Il Teotimo*, libro X, cc. 4-5.

¹³ *La Dottrina Spirituale*, secondo principio, parte II, cap. 6, a. 2. Cf COLOMBO GIOV., *La spiritualità del P. Lallemant (studio introduttivo)*, in LALLEMANT L., *La Dottrina Spirituale*, Ancora, Milano, 1948, pp. 5-78.

¹⁴ BERNARD C., *Compendio di Teologia Spirituale*, Gregoriana, Roma, 1976, pag. 215.

¹⁵ Cf BERNARD C., *I gradi e le vie nella vita spirituale*, o.c. pp. 167-175.

¹⁶ GARRIGOU-LAGRANGE R., *Le tre età della vita spirituale*, vol. 1, Lice Berruti, Torino, 1949, pag. 273.

¹⁷ RAHNER K., *I gradi della perfezione cristiana*, o.c. pag. 57.

L. Bouyer le commenta come segue: «La prima fase, come è indicato a sufficienza dal suo nome di *via purgativa*, è dominata dalla lotta contro i peccati abituali, contro i vizi che deturpano la vita dell'uomo decaduto. Questo conflitto con le forze del peccato si sviluppa, fin dall'inizio, in uno sforzo sostenuto dalla fede per liberarsi dalla pressione che lo spirito del male esercita sulla nostra debole volontà mediante il mondo e la carne.

A mano a mano, però, che si delinea la vittoria e si manifesta la liberazione, si sviluppano anche le virtù. Possiamo dire che si passa dalla *via purgativa* alla *via illuminativa* dal momento in cui le virtù cominciano a dominare i vizi. Questa nuova fase viene denominata illuminazione perché il relativo dominio sulle impressioni sensibili, che fino ad allora erano superiori, ci dà la possibilità di sviluppare una conoscenza delle verità di fede che diventa sostanziale. Estranee ad ogni nostra esperienza, e pertanto oscure, esse diventano adesso luminose, e rischiarano tutta la nostra esistenza.

Fin da questo momento l'anima tende alla *unione* con Dio, nella quale la carità, diffusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo, trova finalmente la sua espansione. Allora i doni dello Spirito che muovono l'anima direttamente e quasi sensibilmente, prevalgono in lei sull'esercizio ancora laborioso delle virtù. Si inaugura la vita nello Spirito Santo: vita «carismatica», in cui siamo interamente nelle mani di Dio».¹⁸

Da questa descrizione risulta che «l'aspetto positivo della illuminazione predomina nella vita spirituale nella misura in cui, dopo che la purificazione ha fatto la sua opera, l'anima non è più preoccupata e quasi impedita da una visione tutta sensuale delle cose. Per questo, lo sviluppo delle virtù più positive è legato alla *via illuminativa*, così come la distruzione dei vizi era legata alla *via purgativa*».¹⁹

Difatti, «la *via purgativa* tende alla apàtheia, o continenza: a raggiungere, cioè, mediante la fede in Cristo e la speranza in lui il dominio di quegli impulsi, a quanto pare irresistibili, della carne e del mondo che dominavano il nostro essere di peccatori. Lungi dal renderci insensibili, nel significato comune della parola, l'apàtheia ci introduce senza riserve e senza ostacoli nella carità, nell'amore personale con cui Dio ci ama, diffuso nei nostri cuori dallo Spirito che ci è stato donato. Sicché alla *via illuminativa* corrisponde una fioritura di carità».²⁰

Quanto all'ultimo livello, è chiaro che «la *via unitiva* caratterizza le cime più alte della vita spirituale che siano accessibili quaggiù. È la via perfetta, quella in cui normalmente si dispiega la contemplazione. In essa la presenza e l'azione dello Spirito in noi diventano quasi un oggetto di esperienza diretta, sebbene si tratti evidentemente di una esperienza tutta sui generis, di cui

non siamo affatto i padroni, perché da essa risulta il contrario, che cioè adesso è Dio ad essere l'unico padrone dentro di noi».²¹

In conclusione, è giusto dire che «se la *via purgativa* era caratterizzata dalla eliminazione dei vizi, e la *via illuminativa* dallo sviluppo delle virtù, principalmente della carità, la *via unitiva* può essere definita dal predominio dei doni dello Spirito».²²

La classificazione dei tre gradi

La distinzione dei principianti, dei progredienti e dei perfetti si fonda evidentemente sulla analogia dei tre momenti di un percorso: la partenza, il proseguimento e l'arrivo. Il principiante è colui che muove i primi passi, mentre il progrediente si è già addentrato nel cammino, ed il perfetto è prossimo alla mèta.

Tentando di precisare, per quanto «in maniera generica e semplificatrice», i contenuti concreti dei tre livelli, K. Rahner giunge alla seguente conclusione: «Nel grado degli *incipienti*, che spesso è stato identificato con la *via purgativa*, si lotta contro il peccato mortale, od anche veniale, e si cerca di estirparne le radici, come la concupiscenza e l'orgoglio. Nel grado dei *proficienti*, ci si sforza di combattere i peccati veniali, anche quelli semidelibereati, e di evitare le imperfezioni. Nel grado dei *perfetti*, si osservano abitualmente i consigli, si sceglie il più perfetto, e si preferisce, per amore di Cristo, la sua croce, la sua abnegazione e le sue umiliazioni. Rispettivamente, si dispongono anche gli atti della preghiera in gradi, e si ripartiscono secondo le tre vie. Così, si attribuisce al primo grado la meditazione discorsiva, al secondo la preghiera affettiva, al terzo l'orazione di semplicità, la contemplazione acquisita; o, nei casi in cui si considera la mistica propriamente detta come stadio normale della evoluzione della vita spirituale, la contemplazione infusa».²³

A paragone della terna delle vie, la triade dei gradi sottolinea la successione dei momenti di sviluppo della vita spirituale in maniera più immediata: mentre infatti l'illuminazione non elimina il proseguimento della purificazione, e l'unione continua a supporre il lavoro della illuminazione, perché le tre vie si definiscono non sulle esclusioni ma sulle prevalenze, l'essere progredienti esclude che si sia ancora principianti, e l'essere perfetti cancella la possibilità che si sia ancora semplici incipienti o progredienti.

Ma il pregio si rovescia facilmente in limite: come vedremo subito, un conto è sostenere che la distinzione dei livelli sia reale, ben altro è dirla totale. È il motivo per cui cercheremo di complementare le due triadi, chiamando le tre fasi *vie* (prima terna), dei *principianti*, *progredienti* e *perfetti* (seconda terna).

¹⁸ BOUYER L., *Introduzione alla vita spirituale*, o.c. pp. 291-292.

¹⁹ O.c. pp. 311-312.

²⁰ O.c. pp. 312.

²¹ O.c. pag. 327.

²² *Ibid.*

²³ RAHNER K., *I gradi della perfezione cristiana*, o.c. pp. 61-62.

III. LA DOTTRINA DELLE VIE E DEI GRADI: VALORE E LIMITI

Allo stato attuale delle cose, la dottrina in questione è fatta oggetto di una vivace contestazione critica che merita una seria considerazione per gli apporti che assicura alla sua retta interpretazione.

Il collegamento dei due schemi

Alcuni autori odierni deplorano l'allineamento dei tre stadi dei principianti, progredienti e perfetti alle tre fasi della purificazione, illuminazione ed unione, perché dicono che queste ultime, ben più di una successione, rappresentano tre diverse funzioni della carità, che sono attive ad ogni livello della vita spirituale. Così pensa, ad esempio, P. R. Régamey, che scrive: «la purificazione è preminente nella fase iniziale, come l'unione al vertice, e ciò ha dato luogo alla confusione».²⁴

La critica fa comprendere quanto abbiamo già detto sui vantaggi e svantaggi dei due schemi. È vero che la distinzione proposta dalla terna delle vie si fonda sulla presenza non tanto di forme successive quanto della prevalenza di un dato in una forma o nell'altra; per cui se la purificazione, per fare un caso, «precede in linea di principio l'illuminazione, non si completa se non nella e per l'illuminazione».²⁵

Ma intanto una successione, almeno di prevalenze, esiste anche in questa terna, e l'accostamento delle due triadi offre indubbi vantaggi.

La problematicità dei due schemi

Altri autori moderni mettono in dubbio l'utilità dei due schemi rimproverando loro un tasso eccessivo di formalismo. A loro giudizio, le modalità concrete del progresso spirituale dipendono a tal punto da fattori del tutto personali, quali la storia concreta del soggetto, la libertà di Dio a suo riguardo, le circostanze contingenti del momento, ecc., da rendere arbitrario qualsiasi tentativo di classificazione.

«Le tappe della vita spirituale», osserva K. Rahner, «hanno il senso che vogliono avere di fatto solo se si presuppone che siano realmente distinte fra loro nello sviluppo della vita spirituale, che vengano le une dopo le altre, e che le fasi le quali in teoria si collocano prima delle altre, non si possano in pratica saltare. Si ha qui un parallelismo con le fasi dello sviluppo biologico di un vivente: queste si succedono l'una all'altra, ognuna ha un posto preciso nell'arco totale della vita, la fase posteriore suppone essenzialmente quella anteriore. Però le fasi della vita spirituale ed i gradi di perfezione delle categorie morali di atti non sono evidentemente la stessa cosa».²⁶

Per quale motivo, prosegue lo stesso autore, un incipiente «non potrebbe in certe circostanze compiere già gli atti più eroici dell'amore puro di Dio, o le opere supererogatorie più luminose? Se li compie, è ancora un incipiente? Se non lo è più, egli ha saltato semplicemente, con uno slancio eroico e senza osservare l'ordine normale, il grado dell'incipiente? Se lo è ancora, come mai ciò può avvenire, benché eserciti già le virtù eroiche che caratterizzerebbero il grado dei perfetti?».²⁷

Anche in questo caso la critica serve a prender coscienza dei limiti delle classificazioni. Ma non basta a metterne in discussione la validità. La diversità dei singoli soggetti, infatti, non annulla la realtà di molti elementi comuni che sono tipici di un livello o dell'altro. Ed il salto prodotto dalla possibilità di compiere in un grado inferiori degli atti propri di gradi superiori non cancella la differenza dei due gradi, perché ogni livello è se stesso come condizione acquisita in cui si pensa o si agisce in una certa maniera stabilmente, non solo sporadicamente. Come un bambino a cui capiti talora di formulare un pensiero da adulti, non smette per questo di essere un bambino, così un principiante che riesce a compiere qualche isolato atto eroico, ne trae, certo un grandissimo vantaggio spirituale, ma non per questo diventa di colpo un grande santo.

L'obiezione delle alternanze

Vi sono autori, infine, che nutrono riserve sul valore dei due schemi a motivo di una constatazione riconosciuta da tutti i grandi maestri di spirito: «la vita spirituale, normalmente, non progredisce con una espansione continua e regolare. Al contrario, il suo progresso è contrassegnato da una alternanza di fasi di spogliamento e di arricchimento, di aridità e di effusioni interiori».²⁸ Se i livelli della vita spirituale, dicono questi autori, soggiacciono ad una simile legge, è segno che la loro differenza si riduce a poco.

L'obiezione si mostra preziosa nel richiamare una costante del progresso spirituale la cui conoscenza libera da angosce ed illusioni pericolose. È vero: le alternanze di prove, e favori divini o, per dirla con sant'Ignazio di Loyola, di desolazioni e consolazioni, sono un elemento reale della vita dello spirito. In essa «le stesse esperienze sembrano a volte oscure ed a volte luminose. Il peccato ci fascia di tenebre; la grazia ce ne libera con le prime luci della fede. Ma quello che pareva così chiaro quando ci attraeva, una volta raggiunto ci sembra di nuovo oscuro di fronte alla sollecitazione di maggiori lumi. Questi, a loro volta, appena raggiunti, ci sembrano spegnersi, ma per immergerci in altre luci che si scoprono soltanto allora, e così via».²⁹ Nel cammino della fede, Dio comincia col prenderci «così come siamo, e, in un momento in cui siamo totalmente immersi nel sensibile, si rende sensibile per attirarci a lui. Però, quando ci siamo messi seriamente sulla strada che porta a lui e vogliamo raggiungerlo, non ci risparmia più la prova necessaria per il nostro egoi-

²⁴ REGAMEY P. R., *Perfezione*, o.c., 1482.

²⁵ BOUYER L., *Introduzione alla vita spirituale*, o.c. pag. 291.

²⁶ RAHNER K., *I gradi della perfezione cristiana*, o.c. pp. 62-63.

²⁷ O.c. pp. 63-64.

²⁸ BOUYER L., *Introduzione alla vita spirituale*, o.c. pag. 331.

²⁹ O.c. pag. 334.

smo gaudente, affinché possiamo veramente amarlo con cuore puro». ³⁰ In concreto, «tutto deve essere sempre ricevuto di nuovo come una nuova grazia dalle mani di Dio, ed a tutto bisogna rinunciare come al frutto di quella grazia che ce lo aveva dato, e che lo richiede nuovamente per l'unico scopo di restituircelo trasfigurato». ³¹ Da questo punto di vista, la vita spirituale costituisce realmente un girovagare pasquale, fatto di morte e risurrezione in continua ed instancabile alternanza.

Tuttavia, il ripetersi ad ogni livello del fenomeno delle alternanze non diminuisce la reciproca differenza dei livelli. Intanto la loro frequenza ed intensità cresce col passaggio dai gradi inferiori a quelli superiori, distinguendoli anche da questo punto di vista. E poi esse assumono caratteri diversi a seconda che si realizzano ad un certo livello od ad un altro. Si pensi alla dimensione ascetica, nel suo aspetto di purificazione, come è stata descritta da san Giovanni della Croce: per quanto si verifichi tanto a livello dei principianti, come preparazione della via illuminativa, che a quello dei progredienti, come antefatto della via unitiva, nel primo caso riguarda i sensi, e nel secondo caso riguarda lo spirito. L'alternanza di prove e favori è indubbia in entrambi i gradi, ma c'è un salto di qualità: il fenomeno, dunque, anziché svalutare la dottrina delle vie e dei gradi, la conferma.

Relatività degli schemi

Con questo non cadono le istanze di verità della critica. Nell'atto di servirsi dei due schemi, occorre guardarsi dall'assolutizzarli.

«Nella distinzione delle tre vie», annota giudiziosamente il Tanqueray, «non vi è nulla di assoluto o di matematico. Si passa dall'una all'altra senza accorgersene, senza che sia possibile porre tra di loro un palo di confine. Il progresso, poi, non è sempre costante: si tratta di movimento vitale, con varie alternative, con flussi e riflussi. Ora si progredisce, ora si indietreggia. Talora pare che si rimanga nello stesso posto, senza sensibile avanzamento. Non bisogna immaginarsi che vi siano quadri rigidi, ove si possano far entrare tutte le anime; bisogna invece pensare che ogni anima ha le sue particolarità, di cui si deve tener conto, e che i quadri tracciati dagli autori spirituali devono essere tanto cedevoli da adattarsi a tutte le anime. Quando gli autori spirituali insegnano che questa o quella virtù conviene a questa o quella via, devono intendersi con gran riserbo. In sostanza, tutte le virtù fondamentali convergono ad ognuna delle tre vie, ma in modo diverso». ³²

³⁰ O.c. pag. 331.

³¹ O.c. pag. 335-336.

³² TANQUERAY A., *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, Roma, Desclée, 1927⁸, pp. 394-395. Sulla stessa linea, precisa Von Balthasar: «È Dio che dispone degli "stati teologici" del credente: che una volta lo immerge nelle profonde acque della croce, dove non è più possibile alcuna esperienza di consolazione, ed una volta nella grazia, donata dalla risurrezione, di una speranza di cui si sa che non inganna. Nessuno può e deve voler introdurre questi stati teo-

IV. LA VIA DEI PRINCIPIANTI: FENOMENOLOGIA

Chiariti il significato ed i limiti degli schemi di sviluppo della vita spirituale, tentiamo di fare qualche precisazione sui loro contenuti, allo scopo di facilitarne la conduzione. Pur attingendo liberamente ai classici della teologia spirituale, seguiremo da vicino soprattutto l'insegnamento qualificato di Mons. A. Saudreau.

Anime credenti

Sulla scia delle prime due mansioni del *Castello Interiore* di Santa Teresa d'Avila, anche il Saudreau distingue, nel grado dei principianti, due livelli, che chiama convenzionalmente delle anime credenti (quello inferiore) e delle anime buone (quello superiore). ³³ Senza nessuna pretesa di conferire a questa terminologia uno speciale valore, e dunque nella massima libertà di variarla come meglio si crede, ci atterremo, per comodità, alle sue formule.

Chiamiamo *anime credenti* (od anime delle prime mansioni di santa Teresa) i soggetti animati da una sincera volontà di vivere da buoni cristiani e di salvarsi, ma privi di desideri specifici di progresso e di perfezione.

Sono fedeli che si impegnano nelle pratiche di pietà, e però non sono attratti della preghiera; che talora, soprattutto quando vogliono ottenere qualche grazia temporale, sono capaci di un certo fervore, ma non sanno che cosa sia il raccoglimento. Non si mostrano alieni da pensieri di fede, che non sorgono spontaneamente ma neppure richiedono circostanze straordinarie per costituirsi. In genere, però, pensano poco a Dio. E quando mantengono il proposito di servirlo, lo fanno senza slancio né grande fermezza.

La loro condotta manca dell'apporto prezioso di una vera abnegazione cristiana. Di solito danno importanza agli atti peccaminosi esteriori, e prestano poca attenzione ai moti cattivi dello spirito, alle cupidigie mal represses, alle intenzioni profonde. Del peccato veniale, quasi non si curano; né si preoccupano di correggere i difetti del proprio temperamento.

proprio quando sembrano contraddirsi, sono cristologici, e perciò rimessi a disposizione di Dio. Tutt'al più si può dire che per il cristiano che sta facendo buona prova generalmente gli stati si approfondiscono unitamente: si avranno sicurezze maggiori quanto più i doni dello Spirito Santo si sviluppano nella vita del singolo con la pratica della fede viva, ma non si può contare su di uno sviluppo rettilineo, come su una esperienza mistica normalmente acquisibile, perché Dio è libero in ogni momento, a favore del suo ordinamento salvifico, di sottrarre al singolo (proprio a colui che si è dato completamente) le esperienze di grazia, per conservarle ad altre membra del corpo mistico. Così, in questo campo possono darsi solamente delle discrete regole di comportamento per i possibili stati teologici nella vita dell'anima del cristiano, regole che provengono dalla esperienza secolare della Chiesa; regole che si sottraggono ad ogni sistematizzazione che intacca la libertà di Dio» (VON BALTHASAR H. U., *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano, 1980, pp. 32-33).

³³ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 1, o.c. pp. 45-184. Cf POURRAT P., *Commençants*, in DSP t. II, 1953, 1143-1156.

...Date queste disposizioni, sono molto esposti al gravissimo rischio della *tiepidezza*, perché questa consiste nell'attaccamento ai peccati veniali, e viene particolarmente favorita dal non prendere in considerazione il valore delle piccole cose, e dal rifiutare i sacrifici che Dio domanda.

I tiepidi sono come quei religiosi, spiega il p. Lallemand, «che non rifiutano niente ai propri sensi. Hanno freddo? Si scaldano. Hanno fame? Mangiano. Viene loro in mente di prendersi qualche sollievo? Se lo prendono, senza tanti problemi, sempre protesi a soddisfare se stessi, al punto di non sapere quasi, in pratica, che cosa significhi mortificarsi. I loro compiti li assolvono, per così dire, burocraticamente, senza spirito interiore, senza gusto e senza frutto. Costoro sono in pericolo di peccato mortale; e anzi qualche volta sono effettivamente in peccato, benché non se ne accorgano, perché non rientrano mai seriamente in se stessi, e non esaminano che molto superficialmente lo stato della loro coscienza. In questo profondo oblio di se stessi, una infinità di oggetti passa ogni giorno attraverso la loro mente, ed essendo il loro spirito trascinato fuori di sé e reso come ebbro dal trambusto delle cose esteriori, nella sua dissipazione è continuamente travolto dalle suggestioni della natura e del demonio, di cui segue ciecamente gli impulsi».³⁴

I tiepidi non rispondono al disegno che Dio ha su di essi. Abituati a scansare tutto ciò che costa, perdono le luci spirituali di cui hanno bisogno, e giungono progressivamente a considerare legittime ragioni di dispensa dai loro doveri i motivi più insufficienti. Sono vittime soprattutto della noncuranza dei peccati veniali, la cui moltiplicazione causa «la diminuzione dei lumi e delle ispirazioni divine, delle grazie e delle consolazioni interiori, del fervore e del coraggio per resistere agli assalti del demonio. Ne seguono l'acceramento, la debolezza, le cadute frequenti, l'abitudine, l'insensibilità, perché, essendo subentrato l'affetto al peccato, si pecca senza nemmeno rendersi più conto del proprio peccato».³⁵

Anime buone

Il secondo stadio del grado dei principianti comprende quegli spiriti più elevati, corrispondenti agli abitanti delle seconde mansioni di santa Teresa, nei quali il desiderio di perfezione e di progresso comincia già a farsi vivo, ma solo debolmente, e con intermittenza.

Si tratta di soggetti che ricorrono volentieri alla preghiera, ma senza grande fervore. Domandano con ardore quasi solo dei favori materiali, badando poco a quelli spirituali. Se desiderano emendarsi dai propri difetti e progredire nel bene, vi si applicano con poca fermezza.

Non ignorano l'abnegazione cristiana, e quando cadono in peccato mortale, si rialzano prontamente. Talora sanno farsi violenza e compiono sforzi seri e penosi, ma dispongono di poca costanza. Non sono affezionati ai pro-

pri difetti, e prestano una certa attenzione anche ai peccati veniali. Però, non sanno risolversi a combatterli tutti.

Molti di essi restano piuttosto stazionari: le poche vittorie che realizzano, li trattengono del cadere più in basso, senza riuscire a portarli più in alto.

V. LA VIA DEI PRINCIPIANTI: DIRETTIVE PRATICHE

Per quali strade debbono avviarsi le anime di queste prime due mansioni?

Terapia delle anime credenti

I soggetti del primo livello necessitano soprattutto di una soda istruzione religiosa, che faccia capire loro l'indispensabilità ed il valore della santità cristiana.

Poiché risultano assai incostanti, hanno bisogno di tornare il più frequentemente possibile su considerazioni capaci di spingerli alla pratica perseverante della vita cristiana: in questo compito, un posto primario spetta alla meditazione discorsiva. Essendo molto esposti al rischio dello scoraggiamento per l'impressione di inconcludenza ed inutilità che viene indotta dalle loro frequenti cadute, vengono molto aiutati da una parola autorevole che li incoraggi e li sostenga.

Nella preghiera debbono curare la preparazione, l'attenzione e la regolarità. Nel lavoro bisogna che rinnovino frequentemente la retta intenzione di compiere tutto ciò che fanno per amore del Signore, ed in obbedienza alle sue richieste.

Siccome non si curano dei peccati veniali, importa molto che imparino a percepire quanto essi risultino dannosi per lo spirito; e che si abituino a servirsi, per fronteggiarli efficacemente, dell'esame di coscienza particolare.

Terapia delle anime buone

Anche per questa seconda categoria di soggetti, la strada da imboccare comporta la pratica fedele della meditazione discorsiva, ed un serio impegno di letture di indole religiosa, perché essi debbono alimentare l'illuminazione spirituale che ha suscitato il desiderio del progresso e della perfezione.

Allo scopo di assicurare la santificazione delle azioni più ordinarie, queste anime vanno caldamente invitate a raccogliersi frequentemente in se stesse, per offrire a Dio il proprio lavoro, raccomandarsi a lui, e chiedergli aiuto.

Sul versante ascetico debbono impegnarsi soprattutto in due compiti: combattere la passione dominante, e far crescere lo spirito di rinuncia.

Saranno in grado di identificare la loro passione dominante, se esamineranno con accuratezza dove tendano le loro preoccupazioni più comuni, quale sia l'oggetto più frequente dei loro pensieri, a quale tipo di fantasticherie si abbandonino quando sono sole, quale sia la sorgente abituale delle loro gioie

³⁴ La Dottrina Spirituale, secondo principio, parte II, cap. 2.

³⁵ La Dottrina Spirituale, terzo principio, parte I, cap. 2, a. 1.

e dei loro affanni, e quale la ragione dei peccati, specialmente se si tratta non di cadute accidentali ma di una serie di colpe, o di uno stato di resistenza alla grazia che perdura per parecchi giorni. Sebbene tali atti e reazioni possano essere prodotti anche da cause accidentali, il più delle volte provengono da quella disposizione interiore e da quel modo abituale di essere che costituisce precisamente la passione dominante.

Dovranno rafforzare lo spirito di rinuncia tanto sul piano della mortificazione, imponendosi dei sacrifici, quanto sul piano della pazienza, imparando ad accettare generosamente le prove di Dio. Ottenere l'attuazione di questo impegno da un principiante non è cosa facile. Sarà necessario che si abitui a reagire alle difficoltà della vita anzitutto e soprattutto con la preghiera; che mediti sovente sul significato della vita terrena in rapporto alla vita eterna; e che si vada persuadendo che il conseguimento della felicità è subordinato all'acquisizione della sapienza della croce, perché l'insofferenza non fa che accrescere la pena, né egli può illudersi di amare Dio se non si mostra disposto a soffrire qualche cosa per lui.

VI. LA VIA DEI PROGREDIENTI: FENOMENOLOGIA

Premesse

Il passaggio dalla via purgativa, in cui primeggia la lotta contro i vizi, alla via illuminativa, nella quale prevale lo sviluppo delle virtù, non deve «farci credere che le virtù si sviluppino in noi soltanto dopo che i vizi sono stati distrutti. Al contrario, proprio un primo sviluppo delle virtù può da solo dominare in noi i vizi, come in seguito li distruggerà sino alla radice la fiorita delle virtù, ed infine dei più sublimi doni dello Spirito». ³⁶ La purificazione continua anche in questa fase. Ma assume un andamento sempre più positivo, non solo di rimozione di ciò che ostacola la comunione con Dio, ma anche e soprattutto di rettificazione delle intenzioni profonde della libertà. Come amavano ripetere i Padri, ricorrendo al grande tema dell'uomo fatto ad immagine di Dio, «affinché una simile immagine torni a risplendere, non basta che lo specchio sia ripulito da ciò che lo insudiciava, ma è necessario per di più che sia restituita la presenza viva del modello». ³⁷

Il passaggio dal grado dei principianti al grado dei progredienti si compie grazie soprattutto alla risoluzione di tendere con tutte le forze alla perfezione della carità. Mentre «negli stati descritti prima, se c'è volontà di salvarsi e vivere da buoni cristiani, non si riscontrano ancora desideri di progresso (primo livello), oppure tali desideri sono ancora deboli e per lo più intermittenti, (secondo livello)», ³⁸ qui la volontà di santità diventa decisa e ferma.

³⁶ BOUYER L., *Introduzione alla vita spirituale*, o.c. pag. 292.

³⁷ O.c. pp. 294-295.

³⁸ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 1, o.c. pag. 184.

F. W. Faber, tra i segni del progresso, ossia tra gli indizi del passaggio al grado dei progredienti, pone al primo posto il sentirsi scontenti dei propri rapporti con Dio, ed il desiderarne di migliori e più profondi, sperimentando una crescente attrazione per l'avanzamento nella perfezione. ³⁹ La svolta si decide con l'opzione che abbiamo chiamato *seconda conversione*.

Anime pie

Pure il grado dei proficienti conosce un livello di partenza ed un altro più avanzato. Saudreau li distingue parlando rispettivamente di *anime pie* e di *anime ferventi*, ⁴⁰ e noi continueremo ad adottare la sua terminologia, con lo stesso senso di relatività che abbiamo mostrato a proposito delle prime due denominazioni. Santa Teresa d'Avila pone questi soggetti nelle terze e quarte mansioni, aggiungendo qualche completamento nelle quinte.

L'avvio del grado dei progredienti (*anime pie*, terze mansioni) è caratterizzato dalla presenza benedetta e gradita di un buon numero di consolazioni spirituali.

Si tratta dei fenomeni che sant'Ignazio di Loyola descrive dicendo: «Chiamo consolazione spirituale il causarsi nell'anima di qualche movimento intimo con cui l'anima resti infiammata nell'amore del suo Creatore e Signore; come pure quando essa non riesce ad amare per se stessa nessuna cosa creata sulla faccia della terra, ma solamente in relazione al Creatore di tutto. Così pure quando la persona versa lacrime che la spingono all'amore del suo Signore, o a causa del dolore dei propri peccati, o per la passione di Cristo nostro Signore, o a causa di altre cose direttamente indirizzate al suo servizio e lode. Infine, chiamo consolazione ogni aumento di speranza, di fede e di carità, ed ogni tipo di intima letizia che sollecita ed attrae alle cose celesti ed alla salvezza della propria anima, rasserenandola e pacificandola nel proprio Creatore e Signore». ⁴¹

Potremmo dire che, almeno a questo livello, le consolazioni spirituali sono una specie di santa astuzia dello Spirito Santo per consolidare il credente nell'orientamento che gli è stato conferito dalla seconda conversione. È quanto pensa san Giovanni della Croce, che scrive: «Dopo che l'anima con ferma risoluzione si è convertita al servizio di Dio, questi la nutre ordinariamente con spirito, e l'accarezza come una madre amorosa fa con il suo tenero figlio, che ella riscalda col calore del suo petto, nutre con il latte saporoso e con cibi delicati e dolci, porta sulle sue braccia e ricopre di carezze. La grazia di Dio, quale madre amorosa, si comporta allo stesso modo con l'anima, appena l'ha

³⁹ Cf GOZZELINO G., *La vita spirituale nel pensiero di F. G. Faber*, LAS, Zürich, 1969, pp. 143-144.

⁴⁰ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 1. o.c. pp. 185-467. Cf BLOMMENSTUN H., *Progrès-Progressants*, in DSp t. XII, 1986, 2383-2405.

⁴¹ *Esercizi Spirituali*, n. 316, Cf POULLIER L., *Consolation spirituelle*, in DSp, t. II, 1953, 1618-1634.

rigenerata con novello calore e fervore, nel servizio di Dio: le fa trovare senza alcuna sua fatica il dolce e saporoso latte spirituale in tutte le cose divine, ed un grande gusto negli esercizi devoti, poiché il Signore porge a lei il suo petto amoroso come ad un tenero bambino».⁴²

Questa situazione, però, è passeggera. Si dilegua col progredire del soggetto, per cui il medesimo santo soggiunge: «A mano a mano, tuttavia, che il bimbo cresce, la madre comincia a negargli le carezze, e, nascondendo il suo tenero amore, mette aloè amaro nel suo dolce seno, e, facendo discendere il bambino dalle braccia, lo fa camminare con le proprie gambe, affinché egli, perdendo le qualità di un bambino, si dia a cose più grandi e sostanziali».⁴³

Dunque, quando l'anima dà prova di una certa fedeltà, Dio la riveste, per aiutare la sua debolezza, di grazie di soavità e dolcezza: le suscita il desiderio della preghiera, il gusto della frequenza dei sacramenti, il piacere della lettura delle opere spirituali; attenua la sua paura della mortificazione e della rinuncia. È quanto succede a novizi religiosi o seminaristi veramente buoni, che «ordinariamente restano sotto questo influsso per tutto il periodo di seminario o di noviziato, mentre altri vi rimangono più a lungo. Non che durante questo tempo siano liberi da ogni combattimento: si dà sempre, in questa vita, una certa alternanza di gioie e di dolori, di lotte e di riposo. Tuttavia in linea generale le prove sono leggere, e la pratica delle virtù viene in essi potentemente coadiuvata dalle consolazioni che vi trovano. Che, se la pressione dei loro difetti importa sacrifici, costa loro poco, tanto sono portati dalla grazia».⁴⁴

Va notato che «durante questo periodo di giovinezza spirituale, le consolazioni sono quasi sempre la ricompensa della fedeltà alla grazia. Invece, la diminuzione di queste gioie sensibili è spesso il risultato della incostanza, del lasciar correre, o delle colpe commesse. Ed è pure una lezione che Dio impartisce all'anima per ricondurla a vigilare maggiormente ed a rinunciare più generosamente a se stessa».⁴⁵

Con tutto ciò, le anime pie sono ben lontane dall'essere esenti da difetti. Nel loro slancio verso il bene, concedono spesso troppo rilievo all'amore della propria eccellenza, alla ricerca della stima, o all'attaccamento alle gioie spirituali. «Pare che non comprendano tutto il valore della perfetta rinuncia, e neppure vi aspirino. Quanto sentono le ferite dell'amor proprio, e come le conservano! Si appoggiano molto sui mezzi umani, e non hanno quella confidenza assoluta in Dio che conferisce alle anime perfette un'energia così tranquilla ed il pieno possesso di sé».⁴⁶

Di fatto, nelle attività esteriori questi soggetti sono ancora molto pieni di

sé, «non fanno nulla solo per Dio, cercano se stessi in tutto, ed uniscono sempre, magari segretamente, il loro proprio interesse alla gloria di Dio, anche nelle migliori imprese. Osservate come si indispettiscono, e sono tentati di scoraggiarsi, quando le loro opere non conseguono tutto il successo desiderato! Se ci tenevano alla riuscita, era sì, per la gloria di Dio, ma pure, ed il loro dispetto ne è la prova, per la propria soddisfazione personale».⁴⁷

Non solo: ordinariamente le anime pie «apprezzano ed amano le virtù che praticano, ma non approfondiscono sufficientemente la bellezza, il valore, l'importanza di quelle che trascurano. Non espiano affatto le colpe che commettono. Si possono paragonare a persone che hanno un bel viso, lineamenti distinti, occhi vivi ed intelligenti, grazioso sorriso, ma sono cadute nel fango e non si sono lavate, oppure, essendosi nutrite di alimenti guasti, sono infestate da un alito fetido, ed esalano odori nauseabondi».⁴⁸

Anime ferventi

L'avanzamento nella via dei progredienti (*anime ferventi*, quarte mansioni) si realizza specialmente tramite una migliore comprensione, ed una più intensa pratica, della abnegazione cristiana.

Chi entra in questo piano superiore di idee, si convince che l'amore di Dio è raggiunto solo mediante l'accettazione generosa del sacrificio, e cerca di rinunciare sempre ed in ogni cosa a se stesso. «L'anima fervente» spiega Saudreau, «si conosce, e non tenta di scusarsi di fronte a se stessa, ma desidera sinceramente emendarsi dalle proprie imperfezioni, che confessa e rimpiange».⁴⁹ Mentre «prima provava tanta ripugnanza per le tribolazioni, ora le teme di meno», afferma santa Teresa, «perché la sua fede si è fatta più viva, e vede che, accettandole per amore di Dio, ottiene la forza di sopportarle con pazienza. Anzi, nella sua brama di fare qualcosa per lui, qualche volta le succede pure di desiderarle».⁵⁰ I suoi atti di fede, di sottomissione alla volontà di Dio, di rinuncia, di carità, «sono in genere molto più spontanei che nelle anime pie. Non è più la forza del ragionamento che fa accettare le pene della vita, o adempire i doveri. L'anima, piena di fede, scorge immediatamente la volontà di Dio, e capisce l'obbligo di aderirvi».⁵¹

Nonostante queste eccellenti disposizioni, però, anche i progredienti maturi sottostanno a gravi limiti.

«Sono più ardenti che perseveranti. Desiderano sinceramente rinunciare, in tutto e per tutto, al proprio volere, e di fatto compiono frequenti e generosi atti di abnegazione, ma sono ancora lontani dalla rinuncia assoluta».⁵²

⁴² *Notte oscura*, libro 1, cap. 1. n. 2.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 1, o.c. pag. 201.

⁴⁵ O.c. pag. 202.

⁴⁶ O.c. pag. 238. Cf AA.VV., *Dépouillement*, in DSp t. III, 455-502; RAYEZ A., *Désapprobation*, *ibid.* 518-530.

⁴⁷ O.c. pag. 239.

⁴⁸ O.c. pp. 242-243. MORALDI L., *Expiation*, in DSp t. IV, 1969, 2026-2045.

⁴⁹ O.c. pag. 404.

⁵⁰ *Castello Interiore*, *Quarte Mansioni*, cap. 3. n. 9.

⁵¹ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 1, o.c. pag. 414.

⁵² O.c. pag. 416. Cf SAINT-JEAN R., *Persévérance*, in DSp, t. XII, 1984, 1178-1184.

Siccome non hanno ancora provato le grandi purificazioni passive che troncano ogni attacco ed instaurano la vera abnegazione, amano ancora troppo alcuni valori della vita terrena. Se la luce di cui godono li mette al riparo dalla ricerca di quei piccoli successi umani di cui la vanità degli imperfetti si compiace, non dispongono di un distacco equivalente dai benefici spirituali. Sovente traggono occasione dalle stesse croci che il Signore invia loro, per stimare se stessi. Né sanno rallegrarsi a sufficienza, come fanno gli umili, del bene compiuto da altri.

VII. LA VIA DEI PROGREDIENTI: DIRETTIVE PRATICHE.

Compiti delle anime pie

Il fatto che gli albori della via dei progredienti siano segnati dall'abbondanza delle consolazioni, che poi cedono il passo a lunghi periodi di penosa aridità, impegna le anime pie a fare soprattutto tre cose: 1. mettere a frutto la loro felice situazione, approfittando delle facilità di cui godono per crescere nell'attaccamento alla preghiera, nello spirito di raccoglimento, nel superamento della pigrizia spirituale e dello spirito umano, e nella vittoria contro le tentazioni; 2. prendere viva coscienza che i fattori normali del grado dei progredienti sono costituiti tanto dalla lotta, e conseguente stanchezza, quanto dal riposo; 3. tenere ben ferma la distinzione tra tiepidezza ed aridità.

1. Per prima cosa, l'anima pia deve imparare «a rivolgersi senza posa verso Dio, ad ammirare la sua bontà, le sue amabilità, ed a mantenere nei suoi confronti sentimenti di riconoscenza, confidenza ed amore». ⁵³ Deve saper conservare il raccoglimento, ed evitare la dissipazione, il *divertissement* pascaliano, con la pratica intensa e perseverante della preghiera diffusa.

Potenti sostegni di questi atteggiamenti sono la lettura di libri religiosi di valore, la mortificazione di un attivismo fatto fine a se stesso, e la rimozione sistematica dei pensieri che destano inquietudine, ansietà, ribellione e sconforto.

«Nulla contribuisce più fortemente delle letture spirituali», dichiara Soudreau, «a mantenere l'anima nel raccoglimento e nel fervore. L'immaginazione ne riceve una eccellente impressione, il cuore si riempie di buoni sentimenti che possono prolungarsi ed esercitare una felice influenza su tutta la condotta della vita. Saranno così bilanciate, ed in parte cancellate, le impressioni spiacevoli causate dalle sollecitudini temporali». ⁵⁴

«Riguardo alle occupazioni troppo assorbenti, osserviamo che talvolta possono costituire davvero una necessità di dovere. In tal caso Dio, che le impone, dà alle anime di buona volontà la grazia di restare raccolte in mezzo al frastuono. Ma se ci si è imposto un soprappiù di attività, se, spinti da ardore

troppo naturale, ci si è sobbarcati a lavori ed a disturbi che potrebbero essere evitati senza inconvenienti gravi, è il caso di rammentare la parola di san Bernardo a papa Eugenio III: *maledicta occupatio quae te retrahit a Deo!*, maledetta occupazione che ti distoglie da Dio; e poi sospendere ciò che non è indispensabile». ⁵⁵

Quanto alle prove della vita, va detto che «le sofferenze inviate da Dio ai suoi figli sono sempre proporzionate alle loro forze. Sfortunatamente, la maggioranza ne aggrava il peso. Vi pensa di continuo. Si ripresenta senza tregua davanti agli occhi le pene subite, le ingiustizie di cui è vittima, le privazioni che si deve imporre, le sconfitte sperimentate, gli ostacoli frapposti alla propria attività. In tal modo, accresce le proprie pene, e si rende incapace di sopportarle. Ben diversa è la condotta delle anime prudenti e sante. Se si rallegrano di soffrire per Dio, non si soffermano a considerare il motivo della loro afflizione». ⁵⁶ L'importanza di questa direttiva pratica è prospettata con rara efficacia da una lettera inviata al figlio, il 22 ottobre 1649, dalla beata Maria dell'Incarnazione. La santa scrive; «Mi sembra che il sopprimere le riflessioni sulle cose che ci sono causa di sofferenza sia assolutamente necessario, poiché, rimanendone colpita l'immaginazione, lo spirito, se non vigila, si commuove subito, e ci fa perdere la pace e la tranquillità. Per dirti il vero, sin da trent'anni fa, da quando Dio mi ha fatto la grazia di attirarmi ad una vita più interiore, non ho trovato nessun mezzo più potente per fare grandi progressi di questa totale soppressione di riflessione sulle difficoltà che si incontrano, su tutto ciò che non tende a Dio od alla pratica delle virtù».

2. Impegna l'anima pia anche la presa di coscienza che la presenza degli abiti di male e delle debolezze indotte dalle colpe (= resti del peccato), come pure la necessità di fronteggiare le tentazioni, congiunta al peso delle prove della vita, conferiscono alla vita spirituale una connotazione obbligatoria di lotta perenne, tale da escludere che gli stati di consolazione elargite dal Signore siano permanenti.

Lotta e fatica anziché diminuire, cresceranno. Ma non v'è motivo di turbarsi, perché, paradossalmente, con esse aumenterà anche il riposo, e cioè la calma interiore prodotta dalla assenza di fini mondani ed ambizioni terrene. ⁵⁷

3. Bisogna, infine, che l'anima pia non cada vanamente nella inquietudine, confondendo l'aridità con la tiepidezza.

Infatti, sebbene questi due stati siano accomunati, quanto a fenomenologia, da una certa affinità, la loro sostanza risulta del tutto diversa. Si pensi, per rendersene conto, alla distinzione del fervore dalla commozione: ove per fervore si intende l'animazione della volontà, e per commozione la stimola-

⁵³ O.c. pag. 253.

⁵⁴ O.c., pp. 265-266. Cf AA.VV., *Lectio divina et Lecture spirituelle*, in DSp t. IX, 1976, 470-510.

⁵⁵ O.c. pag. 260. Cf SIEBEN H. J. - LOPEZ SANTIDRIAN S., *Recueillement*, in DSp, t. XIII, 1987, 247-267.

⁵⁶ O.c. pp. 463-464.

⁵⁷ Cf GOZZELINO G., *La vita spirituale nel pensiero di F. G. Faber*, o.c. pag. 151.

zione del sentimento. Quando manca la commozione, si ha l'aridità; quando manca il fervore si ha la tiepidezza. Se fervore senza commozione significa aridità, commozione senza fervore, od assenza di entrambi, significano tiepidezza.

È tiepido, spiega non senza una punta di umorismo F. G. Faber, colui «che è paziente quando non ha nulla da soffrire, che è mite quando non viene contraddetto, che è umile quando nessuno lo tocca nell'onore, che sarebbe volentieri un santo se ciò non gli costasse qualche sacrificio, che cerca di acquistare la virtù senza mortificarsi: insomma, l'uomo pronto a tutto, fuorché a prendere il Regno dei cieli con la forza».⁵⁸

La tiepidezza si identifica con la pigrizia spirituale, ossia con il cedimento alla radicata tendenza di dispensarsi da ogni sforzo costoso. È decadimento interiore, causato dalla moltiplicazione delle venialità deliberate, dagli «abusi moltiplicati della grazia, che producono l'accecamiento dello spirito e l'adesione della volontà al peccato».⁵⁹

L'aridità, invece, è soltanto la diminuzione o cancellazione delle dolcezze-sensibili a cui non si accompagna la caduta della risoluzione di fare il bene.⁶⁰ Perciò, il criterio di distinzione della tiepidezza dalla aridità consiste nel disattendere, o nel compiere, ciò che il Signore chiede.

Compiti delle anime ferventi

La fenomenologia del livello più alto dei progredienti rende manifesti gli aspetti della vita spirituale che da essi vanno coltivati con cura particolare.

In primo luogo, è ovvio che le anime ferventi debbono mantenere e sviluppare il raccoglimento e lo spirito di preghiera.

Ma il punto più importante riguarda la coltivazione della pazienza nelle prove della vita, e la coscienza della propria fragilità.

«Per condurre l'anima ad una purificazione più completa e guidarla a spogliarsi di tutti gli affetti naturali», avverte Saudreau, «Dio permetterà che soffra pene, tentazioni, aridità, prove di ogni genere». In questa situazione, «è molto importante che le anime non considerino cattivo tale stato di purificazione. Spesso infatti si tormentano e si inquietano. Si immaginano che si tratti di un castigo di Dio, specialmente quando sono in preda alle tentazioni ed alle aridità. E si abbandonano alla tristezza, e magari allo scoraggiamento».⁶¹ Dovrebbero piuttosto pensare che questa condizione di spogliamento, lungi dall'essere una punizione, costituisce un favore divino, indispensabile per la santità. Come disse Gesù a santa Caterina da Genova, è questione di fiducia in lui: «Io batto di continuo alla porta del cuore umano; se mi ascolta ed apre, lo innalzo con sollecitudine incessante al grado di gloria per il quale

l'ho creato. Se vedesse, se comprendesse con quale cura mi occupo della sua salvezza e del suo bene, si abbandonerebbe totalmente a me».⁶²

È giusto che le anime ferventi coltivino il senso della propria miseria e si comportino, nel vivo delle prove, come quelli che «sanno che Dio misura i colpi alle forze dei suoi figli e desiderano solo sofferenze proporzionate alla loro debolezza, non domandando di essere trattate da Dio come anime forti ed eroiche. In tal modo non ingrandiscono con la fantasia le loro pene, e non cercano appoggio e conforto nelle creature. Più che alle proprie sofferenze, pensano a quelle di Gesù, e si convincono che tutto ciò che soffrono rappresenta ben poca cosa a paragone di quanto Gesù ha patito per esse».⁶³

VIII. LA VIA DEI PERFETTI: FENOMENOLOGIA

Premesse

«La via unitiva», scrive L. Bouyer, «caratterizza le cime più alte della vita spirituale che siano accessibili quaggiù. È la via perfetta, quella in cui normalmente si dispiega la contemplazione. In essa, la presenza e l'azione dello Spirito in noi diventano quasi un oggetto di esperienza diretta, sebbene si tratti evidentemente di una esperienza tutta sui generis, di cui non siamo affatto padroni, perché da essa risulta il contrario, che cioè adesso è Dio l'unico padrone dentro di noi».⁶⁴

Termine ultimo a cui tendono la fede e l'ascesi nella vita terrena, questa condizione inaugura «una quiete sovrana, un equilibrio superiore della vita spirituale che non ha nulla di un insediamento e di una stabilizzazione. È piuttosto la pace, la serenità finale di un abbandono senza alcuna riserva al rapimento dello Spirito, che ci trascina con un moto che si accelera continuamente, e quasi da sé, verso il Padre».⁶⁵ In essa, la fuga dal mondo, intesa come distacco dalle creature richiesto al vero discepolo del Crocifisso, «si rivela la via migliore per amare il mondo come Dio stesso lo ha amato, fino al punto di dare per esso il proprio Figlio unigenito», perché il soggetto «diventa capace di rivolgersi di nuovo verso il mondo, senza correre il rischio di essere dominato, ed acquista il potere, proprio di Dio, di soggiogarlo e di salvarlo, salvando se stesso». Si raggiunge allora la piena paternità spirituale, «frutto supremo di quel matrimonio spirituale che è la fioritura della vita unitiva».⁶⁶

Continuando a seguire le classificazioni del Saudreau e la loro terminologia, distinguiamo in questo grado supremo tre livelli, detti rispettivamente delle

⁵⁸ O.c. pp. 176-177.

⁵⁹ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 1, o.c. pag. 251.

⁶⁰ Cf DAESCHLER R., *Aridité*, in DSp t. 1, 1937, 845-855.

⁶¹ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 1, o.c. pag. 458.

⁶² *Dialogo*, cap. 2.

⁶³ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 1, o.c. pag. 452.

⁶⁴ BOUYER L., *Introduzione alla vita spirituale*, o.c. pag. 327.

⁶⁵ O.c. pag. 330.

⁶⁶ *Ibid.* Cf ADNÉS P., *Mariage Spirituel*, in DSp t. X, 1980, 388-407.

anime perfette, delle anime eroiche, e dei grandi santi,⁶⁷ a cui corrispondono le quinte, seste e settime mansioni di santa Teresa d'Avila.

La graduazione è imposta dal fatto che «per quanto ogni anima, a seconda della sua maggiore o minore capacità, possa essere giunta all'unione, non tutte l'hanno raggiunta in grado uguale, ma ciascuna in quello concesso da Dio. Accade loro come ai beati del cielo: tutti vedono Dio, quantunque in modo diverso; tutti però sono contenti, perché la loro capacità è soddisfatta».⁶⁸

Anime perfette

Si chiamano *anime perfette*, od *unite*, quelle nelle quali si attua lo stato di vera unione: lo stato di chi «avendo rinunciato ad ogni attacco inutile, vuole con volontà abituale tutto ciò che vuole Dio, e non vuole nulla all'infuori di ciò che Dio vuole».⁶⁹

Sono tipici di questi soggetti:

1. Un grande desiderio di amare il Signore, suscitato da Dio stesso col mostrare «in sempre nuove maniere», dice san Francesco di Sales, «quanto egli sia più amabile che non amato»; e sovente accompagnato da vivo dolore, perché l'anima, «che non ha tanta forza di amarlo quanto ha di amore per sforzarvisi, al vedere così deboli i suoi sforzi in confronto del suo desiderio di amare degnamente Colui che nessuna forza può amare abbastanza, si sente trafitta da un tormento senza pari».⁷⁰

2. Un grande spirito di distacco. Realtà che stavano molto a cuore a queste anime, ora le lasciano indifferenti. Il loro cuore sta altrove, risiede in Dio, in cui pongono il proprio tesoro. I desideri naturali e le inquietudini, o preoccupazioni terrene, di cui le stesse anime ferventi hanno molto da soffrire, non le turbano più. Le poche soddisfazioni umane che non cessano di avere, poiché nessuno in questo mondo ne è esente, ordinariamente si limitano a sfiorare il loro cuore, senza penetrarlo in profondità. Il loro spirito, infatti, «avendo sperimentato che il vero riposo non può venire dalle creature, sente noia di tutto».⁷¹

3. Una ardente pratica di carità fraterna. «Lo Spirito di Dio che ispira all'anima fedele l'abnegazione completa di se stessa, la inclina al tempo stesso verso il prossimo. Dal momento che essa si considera un nulla, diventa più facilmente prodiga della sua dedizione per gli altri. Più è dura con se stessa, e più è sensibile alle gioie ed ai dolori dei fratelli».⁷²

⁶⁷ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 2. Cf SAGUE J. C., *Perfection*, in DSp t. XII, 1984, 1147-1156.

⁶⁸ SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al Monte Carmelo*, libro 2, cap. 5, n. 10.

⁶⁹ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 2, o.c. pag. 147.

⁷⁰ *Il Teotimo*, libro 6, cap. 13.

⁷¹ SANTA TERESA D'AVILA, *Castello Interiore, Quinte Mansioni*, cap. 2, n. 8.

⁷² SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 2, o.c. pag. 165.

4. Un profondo spirito di umiltà. «L'esperienza dimostra», prosegue il Saudreau «che di tutte le tentazioni l'insidia dell'orgoglio è forse quella che ha meno presa sulle anime unite». Ciò è dovuto al fatto che esse «toccano col dito il niente della creatura», e si avvedono della «gran parte che il Signore ha nelle loro virtù». Avendo coscienza di aver ricevuto grazie che avrebbero dovuto produrre frutti molto maggiori, provano un vivissimo orrore per le imperfezioni che commettono. Si vedono più piccole a misura che vedono Dio più grande. Più sono fedeli, e più Dio le illumina».⁷³

5. Infine, una grande calma e serenità. Nelle opere che l'obbedienza richiede o lo zelo ispira all'anima delle quinte mansioni non si osservano né l'attività inquieta né l'entusiasmo giovanile che si manifestano nei principianti. In compenso, essa lavora con generosità, costanza e fermezza incomparabilmente più grandi. «Le sconfitte non la abbattano, le umiliazioni non la disgustano. Essa fa del suo meglio, e lascia il successo alla volontà di Dio, contando molto (cosa che la distingue profondamente dagli imperfetti) sulla grazia di Dio, e ben poco sui mezzi umani».⁷⁴

Grazie a questo, gode di una intensa pace, «giacché nessuna privazione rende triste colei che non ha il cuore attaccato a cosa alcuna».⁷⁵ Avendola provata per esperienza personale, santa Teresa d'Avila esclama: «Oh! Unione desiderabile che è mai questa! Felice l'anima che l'ha raggiunta! Essa ha pace in questa e nell'altra vita, perché, a parte il pericolo di perdere Dio ed il dolore di vederlo offeso, non vi è allora più nulla che la possa affliggere: non la povertà, non le malattie, e neppure la morte, eccetto quella di coloro che nella Chiesa di Dio possono fare del bene, vedendo essa chiaramente che il Signore sa disporre le cose meglio di quanto ella le desideri».⁷⁶

Anime eroiche

Sono dette *anime eroiche* (seste mansioni di santa Teresa) quelle che inverano le condizioni prospettate da Prospero Lambertini nel suo *De canonizatione sanctorum*: materia di virtù che sia ardua; pratica virtuosa che nelle circostanze supponga una forza superiore alle comuni risorse umane; scelte virtuose che siano compiute prontamente e senza esitazioni, con serenità e contentezza, non occasionalmente ma in ogni circostanza.

A questo livello si attuano pienamente i connotati della esperienza mistica che abbiamo illustrato nel parlare della contemplazione infusa: il suo essere profondamente sconvolgente, illuminante e rettificante; il condurre alla adorazione ed alla purificazione; il risultare insaziabilmente affascinante e beatificante.

Vale per questi spiriti eletti la constatazione stupita del Saudreau: «Nulla

⁷³ O.c. pag. 178.

⁷⁴ O.c. pag. 176.

⁷⁵ Lettera di san Francesco di Sales alla Chantal, 14 ottobre 1604.

⁷⁶ *Castello Interiore. Quinte Mansioni*, cap. 3, n. 3.

è strano quanto il cuore dei santi, che soffrono e sono felici. La loro vita è un miscuglio incomprensibile di gioie e di dolori, che si fondono e sussistono nello stesso tempo, senza distruggersi». ⁷⁷ Pur nella indefinita varietà delle connotazioni individuali, le anime eroiche posseggono un fondo comune costituito da due opposti elementi: da una parte, «lumi eccellenti che Dio comunica sulle sue grandezze infinite, sul nulla delle creature e la bruttezza del peccato»; dall'altra, «sentimenti di impotenza, che l'anima prova perdendo tutti i propri sostegni, e non potendo appoggiarsi che sulla potenza e misericordia divina», accompagnati dallo «spogliamento assoluto prodotto o da pene vivissime o dalla sottrazione di tutto ciò che attrae e conforta». ⁷⁸

a) Le intense illuminazioni che Dio concede a questi soggetti producono in essi una gioia intensa e duratura. Le «verità riguardanti la grandezza di Dio rimangono così scolpite» dice santa Teresa d'Avila, «che quand'anche non vi fosse la fede a dirle chi egli sia, e ad imporle di riconoscerlo per suo Dio, l'adorerebbe come tale fin da quel momento». ⁷⁹ Succede che «in un solo istante le siano spiegati una infinità di segreti, dei quali ella non giungerebbe a conoscere la millesima parte, neppure se, per ordinarli, vi si affaticasse molti anni con l'immaginazione e l'intelletto». ⁸⁰ Allora, «il gaudio sommerge l'anima, in tal modo che essa va dimentica di sé e di ogni altra cosa, non avverte né riesce a parlare se non di quello che ha rapporto con la sua gioia, voglio dire, delle lodi di Dio». ⁸¹ Le grazie di questo stato sono tali, precisa il p. Surin, «che val meglio tacerne che parlarne. Tuttavia possiamo dire, così in generale, che sono una perpetua applicazione dell'anima a Dio, ed uno scambio reciproco di beni ricevuti e di lodi restituite, di modo che l'anima ne riporta una così grande esperienza di godimenti spirituali da preferire un solo istante di colloquio con Dio a tutte le delizie della terra, ed a tutto ciò che Dio può creare e dare all'infuori di questa comunicazione». ⁸²

Grazie a questi doni, nel cuore del contemplativo divampa un vero incendio di carità. Egli «ama Dio e pensa a lui senza tregua. L'amore imprigiona i suoi pensieri, che di continuo vengono spinti verso Dio, da cui non può staccarsi senza violenza. Si ha qui ciò che Riccardo di san Vittore chiama *caritas ligans*, la prigionia dell'amore. Più ama, e più aspira ad amare». ⁸³ Le anime eroiche si sforzano continuamente di servire Dio non «per la gloria che ne avranno in ricompensa, a cui non pensano neppure, ma soltanto per soddisfare all'amore, la cui natura è di sempre operare in tutte le maniere». ⁸⁴

b) Nel medesimo tempo, però, queste illuminazioni così prodighe di gioia causano paradossalmente delle pene molto gravi. Poiché il soggetto è ormai abilitato ad una purificazione radicale, la sofferenza raggiunge intensità difficilmente immaginabili. «Oh? Mio Dio!» esclama santa Teresa, «Quali pene interiori ed esteriori deve mai soffrire l'anima prima di entrare nella settima mansione! In verità, quando vi penso, temo che, prevedendole, sia assai difficile che la nostra debolezza si risolva a sopportarle, neppure con la prospettiva di una infinità di vantaggi». ⁸⁵

Si tratta delle pene della notte passiva dello spirito, le più tremende, quelle lungamente descritte da san Giovanni della Croce nei venticinque capitoli del secondo libro della *Notte Oscura*. Santa Teresa d'Avila ne parla in termini più semplici e brevi nel primo capitolo delle Seste Mansioni. Cominciando «dalle più piccole», nomina le critiche rivolte alle anime eroiche dalle persone che trovano insopportabilmente urtante la loro santità. Poi aggiunge che «in via ordinaria il Signore manda loro sofferenze molto gravi, e malattie di ogni genere», rivelando di se stessa di non avere mai trascorso, da oltre quarant'anni, «un solo giorno senza dolori, e senza soffrire in diverse altre maniere, tanto per mancanza di salute corporale che per altri travagli assai gravi». Annovera tra le pene interiori le difficoltà del rapporto con i confessori, ma soprattutto «l'angoscia interiore tormentosa ed intollerabile» destata dalle prove spirituali a cui il Signore sottopone queste anime per manifestare pienamente il nulla del loro essere e la bassezza del loro spirito, spiegando che la luce di Dio è infinitamente luminosa e pura, mentre «l'anima da essa investita è oscura ed impura», per cui soffre «nel riceverla come gli occhi, allorché sono malati, sofferenti per cattivi umori ed impuri, soffrono se investiti dalla luce. La pena che l'anima prova a causa della sua impurità, quando è illuminata davvero dalla luce divina, è immensa, poiché, investendola questa luce onde espellere l'impurità, ella si sente tanto impura e miserabile da sembrarle che Dio le stia contro, e che lei sia diventata contraria a Dio». ⁸⁶

La durata di queste sofferenze varia molto da un caso all'altro. In alcuni si è prolungata per anni. Talvolta le prove sono continue, talaltra succedono ad intervalli. Il più delle volte, coloro che le sperimentano le mantengono segrete, al punto che nessuno le sospetterebbe. ⁸⁷

⁸⁵ *Castello Interiore, Seste Mansioni*, cap. 1, nn. 1-2.

⁸⁶ *Notte Oscura*, libro 2, cap. 5, n. 5.

⁸⁷ Saudreau riporta un episodio emblematico della vita del ven. Libermann. «Un giorno», scrive «mentre attraversava uno dei ponti di Parigi in compagnia di un seminarista in preda a pene violente, il venerabile si sforzava di consolarlo soavemente con le sue parole ed il suo angelico sorriso. Ma ad un tratto il compagno, sempre più agitato, gli disse bruscamente: è bello dare questi consigli quando si è calmi e felici! Si comprende bene dal vostro tono e comportamento che non siete mai passato attraverso queste prove, altrimenti non sorridereste così! Al che il venerabile rispose: Oh! Mio caro, io non vi auguro di passare attraverso il vaglio per cui sono passato io. Voglia Dio che la vita non vi risulti pesante come a me. A stento posso passare sopra un ponte senza che mi venga il pensiero di gettarmi in acqua per finirla con le mie sofferenze».

⁷⁷ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 2, o.c. pag. 264.

⁷⁸ O.c. pag. 306. Cf MARTIN H., *Désolation*, in DSp t. III, 1957, 631-645.

⁷⁹ *Castello Interiore, Seste Mansioni*, cap. 4, n. 6.

⁸⁰ *Castello Interiore, Seste Mansioni*, cap. 5, n. 7.

⁸¹ *Castello Interiore, Seste Mansioni*, cap. 6, n. 13.

⁸² *Catechismo Spirituale*, t. 1, p. 4, cap. 7.

⁸³ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 2, o.c. pag. 275.

⁸⁴ SANTA TERESA D'AVILA, *Castello Interiore, Seste Mansioni*, cap. 9, n. 18.

c) L'azione congiunta delle luci apportatrici di gioia, e delle pene che da esse parimenti scaturiscono, produce nelle anime eroiche una crescita molto grande delle virtù teologali. Esse aderiscono più fortemente a Dio (fede), non perché le verità religiose risultino loro più ragionevoli, o meglio confermate dalla esperienza, ma perché posseggono un'idea più alta di Dio ed un amore più grande per il compimento della sua volontà, e quindi sono più desiderose di aderire a tutto ciò che egli chiede. Si mostrano più che mai inclini a riposarsi soltanto in lui (speranza), e a non volere se non ciò che Dio vuole (carità). Il loro spogliamento e l'abbandono in Dio diventano intensissimi.

Al contempo, aumenta la loro umiltà. L'anima della sesta mansione, dice santa Teresa, «lungi dal credersi più degli altri, si persuade di essere quella che fra tutti serve meno il Signore. Le pare di esservi obbligata più degli altri, e la minima mancanza che commette le trapassa le viscere, non senza grande ragione». ⁸⁸ Sa capire che se Dio ama tanto l'umiltà, «deve essere perché Egli è somma verità e l'umiltà è verità», ⁸⁹ si lascia rivelare a se stessa, ed arriva ad «una capacità di giudizio perfettamente obiettivo nei propri riguardi». ⁹⁰

Sovente, inoltre, sperimenta fenomeni mistici straordinari: rapimenti, estasi, rivelazioni, visioni ecc.; quelli descritti e valutati dalle Seste Mansioni del *Castello Interiore* di santa Teresa d'Avila e dal secondo libro della *Salita al Monte Carmelo* di san Giovanni della Croce.

Grandi santi

Sebbene possa sembrare che alle anime eroiche non manchi più nulla, e che esse abbiano raggiunto il più alto grado di perfezione realizzabile in terra, esiste ancora un livello di santità più elevato, quello dei grandi santi che appartengono alle sette mansioni. Ciò perché nelle anime eroiche le imperfezioni, pur se piccole e difficili da percepire, non sono scomparse del tutto, e non sfuggono agli occhi di Dio tre volte santo. Magari consentiranno ancora «ad accontentare certe inclinazioni naturali pressoché impercettibili, amando più una cosa di un'altra; si affezioneranno un pochino alle consolazioni spirituali: nei loro rapporti col prossimo, agiranno talvolta con una condiscendenza troppo umana». ⁹¹ L'unione trasformante abolisce anche questi limiti.

Tipica di queste mansioni finali è la completezza della unione con Dio. Mentre nelle precedenti la comunione salvifica col Signore era stretta, ma non ancora piena, qui lo spirito «diventa una cosa sola con Dio». ⁹² Succede qual-

renze. Ma la vista del mio Gesù mi sostiene e mi rende paziente» (SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 2, o.c. pp. 305-306).

⁸⁸ *Castello Interiore, Sette Mansioni*, cap. 8, n. 6.

⁸⁹ *Castello Interiore, Sette Mansioni*, cap. 10, n. 7.

⁹⁰ BOUYER L., *Introduzione alla vita spirituale*, o.c. pag. 306.

⁹¹ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 2, o.c. pag. 382.

⁹² SANTA TERESA D'AVILA, *Castello Interiore, Sette Mansioni*, cap. 2, n. 3.

cosa di paragonabile «a due candele di cera unite così perfettamente da formare una sola fiamma; o come se il lucignolo, la fiamma e la cera non siano che una cosa sola. Tuttavia le candele si possono separare, ricavandone due candele distinte; così pure il lucignolo dalla cera. Ma nel caso nostro, è come l'acqua che cade in un fiume od in una fonte, dove si confonde in tal modo da non sapere più distinguere quella del fiume da quella del cielo; oppure come un piccolo ruscello che va a finire nel mare, da cui non è più possibile separarlo; o come una gran luce che entra in una stanza da due finestre: v'entra diviso e dentro si fa un tutt'uno». ⁹³

Da una unione così intima provengono;

1. Anzitutto e soprattutto uno sconfinato amore di Dio, che domina il cuore umiliandolo penosamente, e riempiendolo di una inalterabile pace.

«Oh! La pena di queste anime nel vedere di essere ancora capaci di perdere un tanto Bene», rivela santa Teresa. «Perciò camminano più cautamente e procurano di cavar forza dalla loro debolezza per non trascurare una sola occasione di maggiormente piacere a Dio. Più si vedono da lui favorite, più diffidano e temono di se stesse, sino a non avere coraggio, alle volte, di alzar gli occhi, come il pubblicano nel Vangelo, per aver meglio conosciuto nelle divine grandezze la loro estrema miseria e l'enorme malizia dei loro peccati». ⁹⁴

Così, «neppure queste anime vanno senza croce. Però non si angustiano né perdono la pace: tutto passa rapidamente come un'onda od una tempesta a cui segue la bonaccia. La presenza del Signore che portano con sé fa dimenticare loro ogni cosa». ⁹⁵

2. Un grande oblio di sé, così profondo da far credere all'anima di non esistere più. Si sente talmente trasformata da stentare a riconoscersi. «non pensa né al cielo che l'attende, né alla vita, né all'onore, ma solo ad impegnarsi alla maggior gloria di Dio. Non si preoccupa più di nulla. Non vuol essere nulla in nessuna cosa, eccetto quando vede di potere alquanto contribuire nell'accrescere, anche solo di un punto, l'onore e la gloria di Dio». Al punto che, «se può qualcosa, e vede che è di gloria al Signore, nulla al mondo la trattiene». ⁹⁶

3. «Un gran desiderio di patire, ma non in modo di averne inquietudine come prima. Sua brama ardentissima è solo di compiere la volontà di Dio e perciò ritiene come buono tutto quello che il Signore dispone. Se viene per-

⁹³ *Castello Interiore, Sette Mansioni*, cap. 2, n. 4.

⁹⁴ *Castello Interiore, Sette Mansioni*, cap. 3, n. 14.

⁹⁵ *Castello Interiore, Sette Mansioni*, cap. 3, n. 15. È la sostanza delle famose massime trovate, scritte di suo pugno, nel breviario della santa: «Niente ti turbi. Niente t'attristi, tutto dilegua. Dio non si muta, con la pazienza tutto t'acquisti, manchi di nulla, se hai Dio nel cuore basta il suo amor».

⁹⁶ *Castello Interiore, Sette Mansioni*, cap. 3, n. 2.

⁹⁷ *Castello Interiore, Sette Mansioni*, cap. 3, n. 3.

seguitata, l'anima sperimenta nell'interno una vivissima gioia, e permane in una pace molto più profonda che non negli stati precedenti. Non solo non prova il minimo risentimento per quelli che le fanno, o le vogliono fare, del male, ma li circonda di maggiori attenzioni, e li raccomanda istantamente al Signore».⁹⁸

Queste grandi anime agognano talmente di servire Dio, «di farlo da tutti servire, e di affaticarsi anche per il profitto di un'anima, che non solo non sospirano più di morire, ma bramano di vivere a lungo, anche fra gravissimi travagli, pur di ottenere che Dio sia lodato un po' di più. La loro gloria è nell'aiutare il loro Dio crocifisso, specialmente quando vedono fino a che punto egli sia offeso, e come siano pochi quelli che lo cercano trascurando tutto il resto».⁹⁹

4. La scomparsa quasi totale delle «aridità ed inquietudini interiori, che di tanto in tanto si producono nelle altre mansioni. L'anima è quasi sempre nella pace»,¹⁰⁰ e molto sovente nella gioia piena. «Dio e l'anima si godono in altissimo silenzio», tanto che essa, «arrivata a questo punto, non va più soggetta ad alcuna estasi, almeno in modo da perdere i sensi».¹⁰¹ San Giovanni della Croce rivela che «le comunicazioni interiori tra l'anima e Dio durante questo contatto procurano un diletto così sublime e delicato da non esservi lingua mortale capace di esprimerlo ed intelletto umano capace di intenderlo».¹⁰²

5. Infine un gran fiume di rivelazioni. Si tratta di ciò che san Giovanni della Croce chiama *scienza saporosa*, definita così «perché è una conoscenza che si acquista per amore, che ne è il maestro, e rende saporita ogni cosa».¹⁰³

«Nell'alto stato del matrimonio spirituale, con grande facilità e frequenza lo sposo manifesta all'anima i suoi segreti meravigliosi, e la mette a parte delle sue opere, poiché l'amore vero e perfetto non sa tenere celato niente alla persona amata. Specialmente le rivela i dolci misteri della sua incarnazione e la via dell'umana redenzione, che è tra le più sublimi opere di Dio, e quindi più gustosa per l'anima».¹⁰⁴

Va precisato, tuttavia, che «i lumi comunicati per via di visioni intellettuali, la manifestazione o dichiarazione fatta da Dio di quell'unione così stretta con lui che è il matrimonio mistico, l'assenza di pene del cuore o di intime sofferenze, non sono essenziali all'unione trasformante. Delle anime possono ottenerla senza ricevere questi favori. Ciò che sembra essenziale a questa unione, ciò che sembra la consumazione del lavoro della grazia in un'anima, ciò che i cuori generosi possono desiderare e domandare al Signore, sono le

illustrazioni elevatissime intorno a Dio, l'amore intenso e sublime, il più dominio della grazia in tutte le potenze dell'anima, con quella pace profonda e costante e quel pieno possesso di sé che ne è la conseguenza»,¹⁰⁵

IX. LA VIA DEI PERFETTI: DIRETTIVE PRATICHE

Rinuncia

Tutte le regole da suggerire alle anime contemplative nei tre livelli preparati si possono riassumere, a giudizio del Saudreau, in una sola prescrizione: «Come non vi è che un mezzo per condurre l'anima alla contemplazione, la rinuncia, così non vi è che un mezzo per mantenerla e farla progredire, è ancora la rinuncia. L'anima perfetta pratica già tale virtù. Ma diremo beato Susone: non basta morire a se stessi; occorre rinnovare senza interruzione tale morte, sino al termine della vita».¹⁰⁶

È necessario preferire Dio, in tutto, ad ogni cosa. Bisogna stabilizzarsi in quella santa indifferenza che san Francesco di Sales riassume nella formula: «niente domandare, niente rifiutare».¹⁰⁷ Si deve allontanare quanto ostacola l'unione di amore con Dio. «Il cuore indifferente», spiega il santo, «è come una palla di cera nelle mani del suo Dio, pronto a ricevere in egual modo tutte le impressioni del beneplacito eterno; cuore senza scelte, ugualmente sposto a tutto, senz'altro oggetto della propria volontà che la volontà del Dio; cuore che non mette il suo amore nelle cose volute da Dio, ma nella volontà di Dio che le vuole; perciò, quando la volontà di Dio è in più cose, si sottomette a qualunque costo quella in cui ve n'è di più».¹⁰⁸

Quest'ultimo rilievo si riferisce al cosiddetto *voto del più perfetto*:¹⁰⁹ il voto «di scegliere ogni volta che si avrà tempo di riflettere, fra atti possibili quello che evidentemente apparirà, dopo aver considerato tutte le circostanze, il più saggio ed il più gradevole a Dio»,¹¹⁰ comunque ne sia il costo, una pratica che garantisce grandi vantaggi spirituali, stabilendo il soggetto nella abnegazione. Ma che può causare anche gravi inconvenienti, quali l'eccessivo ripiegamento su di sé stessi, ed il vagheggiare atti eroici a detrimento dei doveri ordinari. Per cui va adottata con discernimento, dapprima per brevi periodi, e con attenzione agli effetti che produce.

⁹⁸ Castello Interiore, Settime Mansioni, cap. 3, nn. 4-5.

⁹⁹ Castello Interiore, Settime Mansioni, cap. 3, n. 6.

¹⁰⁰ Castello Interiore, Settime Mansioni, cap. 3, n. 10.

¹⁰¹ Castello Interiore, Settime Mansioni, cap. 3, nn. 11-12.

¹⁰² Cantico Spirituale B, strofe 29, nota sulla strofa seguente.

¹⁰³ Cantico Spirituale B, strofe 27, n. 5.

¹⁰⁴ Cantico Spirituale A, strofe 28, n. 1.

¹⁰⁵ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 2, o.c. pag. 377.

¹⁰⁶ O.c. pag. 211.

¹⁰⁷ *Il Teotimo*, libro 9, cc. 4.5.6.7.

¹⁰⁸ *Il Teotimo*, libro 9, cap. 5.

¹⁰⁹ Cf DE BONHOMME A., *Parfait (voeu de plus parfait)*, in DSp t. XII, 1984, 229-23.

¹¹⁰ SAUDREAU A., *I gradi della vita spirituale*, vol. 2, o.c. pag. 224.

Preghiera

Siccome l'orazione dei contemplativi è largamente passiva, non discorsiva e fortemente recettiva, è bene che essi non si sovraccarichino di preghiere vocali e facciano un uso moderato anche della meditazione discorsiva. Infatti, «a misura che le anime avanzano nell'amore divino, l'azione dello Spirito Santo diventa più potente e l'attività umana diminuisce, per cui non è più utile suggerire loro pratiche che risulterebbero più di ostacolo che di aiuto».¹¹¹

Convieni loro abbandonarsi dolcemente a Dio come il figlio che la madre si stringe al cuore, restando in comunione con lui in pace e nel silenzio, ed esprimendo soltanto i sentimenti di amore che emergono spontaneamente.

Nei momenti di grande aridità o di turbamento dello spirito che caratterizzano le anime eroiche, è sufficiente che esse rimangano «unite a Dio con la punta della volontà, come dice san Francesco di Sales, perché in questa punta si conserva l'amore di Dio, pressoché impercettibile ma fermo ed incrollabile».¹¹²

Docilità allo Spirito

L'opera dello Spirito Santo nei contemplativi ha come intento la distruzione delle imperfezioni che ancora li appesantisce. Con i suoi rimproveri interiori, egli rivela loro ciò che resta difettoso nella loro condotta.

Occorre che essi siano «docilissimi alla azione dello Spirito Santo. Devono avere cura di mantenersi sempre sotto l'impero della grazia, non agendo mai per mozioni puramente naturali, e non sorpassando, nelle loro opere, l'impulso dato dallo Spirito Santo».¹¹³

X. POSTMODERNITÀ E SPIRITUALITÀ CONTEMPORANEA

La dimensione storica della vita spirituale si attua nel processo di crescita (o, disgraziatamente, di degradazione) che abbiamo finora commentato, ma non si riduce ad esso. Oltre a questa forma individuale, direttamente legata allo sviluppo spirituale del singolo, ne possiede un'altra di indole più generale, legata alle contingenze socio-culturali e storiche, e riguardante le modalità di incarnazione della vita spirituale nel contesto specifico dell'epoca in cui si trova inserita.

Qui si passa dai problemi della evoluzione spirituale dei singoli credenti a quello più globale del rapporto della esistenza credente con le coordinate esistenziali del proprio tempo: nel nostro caso, della postmodernità.

¹¹¹ O.c. pag. 249.

¹¹² O.c. pag. 245.

¹¹³ O.c. pag. 334.

Il concetto di postmoderno

Va subito detto che la nozione, relativamente recente, di *postmoderno* compie una funzione prevalentemente euristica: serve soprattutto, cioè, a reperire ed interpretare i nuovi orientamenti e le inedite esigenze che sono andate via via maturando, nel corso degli ultimi decenni, all'interno della società occidentale opulenta.

Postmodernità significa posteriorità rispetto alla modernità. In tal senso, designa l'avvento di un'epoca che oltrepassa il moderno e nondimeno non si spiega senza di esso, sia perché trae origine dalle sue istanze, sia perché incorpora le sue lezioni più significative. Siccome l'anima della modernità è data dall'illuminismo, la postmodernità si chiama spesso e volentieri postilluminismo.

Tramonto delle ideologie e pensiero debole

Il postmoderno esclude tanto una fissazione della modernità quanto un puro e semplice ritorno alla premodernità.

Da una parte comporta, al negativo, un *congedo* causato da una crisi: «la modernità, certamente preparata nel Rinascimento ma anche sostenuta dall'orientamento sulla antichità in quanto modello operativo, ed esplosa soltanto nel secolo XVIII con la nuova fiducia nella ragione», spiega H. Küng, «questa modernità della razionalità e dell'illuminismo, della scienza e della tecnica, del nazionalismo e dell'imperialismo, del dominio dell'uomo su se stesso e sul mondo, e la connessa assenza di Dio e della natura, si trovano in crisi»,¹¹⁴ hanno perso il credito di un tempo, anche abbastanza prossimo.

Dall'altra, inaugura, al positivo, un *passaggio* a qualcosa di nuovo situato in avanti, non all'indietro, e quindi diverso dal premoderno.

Perciò, la postmodernità vuol essere «una critica immanente della modernità, una illuminazione dell'illuminismo», protesa a «camminare risolutamente ed appassionatamente in avanti, verso il futuro».¹¹⁵

Il *superamento* del moderno nasce dalla «caduta degli dèi» della società industriale, figlia primogenita della rivoluzione culturale razionalista.

Ciò che va in crisi è quella sorta di trinità secolare che innalzò al rango di valori primari e decisivi la produzione illimitata, la libertà assoluta e la felicità senza restrizioni, facendone la nuova religione del progresso.

Il mondo moderno ha vissuto con passione una forma di messianismo secolarizzato e di visione laica del Regno di Dio per la quale l'uomo è destinato a realizzare entro la storia, e per ciò stesso in opposizione alle attese metastoriche della speranza cristiana, una irreversibile situazione di felicità, di uguaglianza e di libertà. Si tratta della *Grande Promessa* sostenuta dalle ideologie

¹¹⁴ KÜNG H., *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano, 1987, pag. 11.

¹¹⁵ O.c. pag. 12.

degli ultimi tre secoli, primo fra tutti il marxismo. Proprio questa promessa è andata in frantumi, e non affatto per una opposizione esterna, che l'avrebbe incoronata dell'aureola del martirio, ma per la progressiva impietosa rivelazione della sua distanza dalla realtà, che l'ha resa improbabile e superata. Di fronte a questo collasso, il mondo è diventato postmoderno. Si è trasformato in società disincantata e amara, troppo consapevole dei fallimenti della ragione emancipante, delle ideologie, dei pensieri della totalità, della fiducia nel progresso tecnologico, per credere ancora ad un pensiero forte.

Questo scacco ha inaugurato il *passaggio* ad una forma di vita, fatta di immediatismo e di minimismo, che si riconosce nella ermeneutica filosofica detta del pensiero debole e della ontologia del declino, perché ritiene ineluttabile la frantumazione del reale prospettata dal politeismo gnoseologico e dal presentismo.

Nel presente scorcio di secolo, spiega efficacemente un autore, «la filosofia registra la proposta della *ontologia del declino*, secondo cui la razionalità deve depotenziarsi, indebolirsi, senza temere di essere paralizzata dalla eclissi del pensiero forte. Era, questo, il pensiero metafisico-teologico e razionalistico-scientifico, tutto basato, si dice, sulla impalcatura securizzante della ragione classica, delle sue mappe concettuali, della sua pretesa totalizzante di raggiungere la verità. Alla forza solare di questo pensiero è seguito il percorso d'ombra del *pensiero debole*, di quel pensiero che deve imparare a sopravvivere alla dissoluzione del castello metafisico, senza nostalgie e senza risentimenti per i suoi massimi principii e fondamenti assoluti. Questo pensiero debole sorge in seguito alla sclerosi nichilistica della metafisica occidentale, non nel senso che vi reagisca o vi si contrapponga, ma nell'atteggiamento, che si vuole nobile, di un soggetto che con umiltà si riconosce decostruito, ed accetta come necessità ineludibile il fatto compiuto della crisi della ragione».¹¹⁶

La deriva suscitata dal crollo delle ideologie moderne è dunque la cultura dei valori bassi, delle appartenenze corte, della ferialità assolutizzata. Cultura generata dal seno di una società pluralista sino all'esasperazione, che vive del nuovo culto di un politeismo di indole conoscitiva chiamato delle *scintille multiple*.

Si impugna il monoteismo inteso come «ragione che tutto vuole unificare per esercitare meglio il controllo ed il dominio sui fenomeni, ma che in tal modo sacrifica le differenze, le specificità, gli aspetti dinamici, cioè la ricchezza del conoscibile» e diventa «violenza fatta alla realtà attraverso la sua *reductio ad unum*». Si afferma il politeismo, preso come attestazione che «la realtà è poliforme, polivalente, luogo di pluralità di principii tra loro irriducibili, di una pluralità di dèi»,¹¹⁷ e perciò sfuggente, inalterabile, indisponibile.

«Il ritorno del politeismo consiste nel riconoscimento della molteplicità in-

vincibile delle forme vitali, che non si lasciano condurre ad un ordine cosmico retto da un Creatore».¹¹⁸ La sua emergenza sancisce la sconfitta della scuola del sospetto (Marx, Freud, Nietzsche) che presumeva di cogliere la verità nascosta sotto la maschera della vita, non comprendendo che sotto la maschera c'è solo un'altra maschera, entro un processo che continua all'infinito.

La vita è ridotta alla corposa fenomenologia del presente tangibile, e si esaurisce nella manifestazione dell'effimero. Non è più lecito cercare *oltre* ad esso qualche cosa d'*altro* da esso: fa testo il *nuda nomina tenemus* di U. Eco.¹¹⁹

Al primato della *dialettica* (= lotta dei diversi che muove la storia) subentra l'esclusività della *differenza* (= tollerante giustapposizione dei diversi che rende possibile la sopravvivenza). La visione frammentaria dell'esistere, fortemente alimentata sul piano strutturale dal moltiplicarsi delle appartenenze indotto dalla complessità sociale, abitua a rinunciare ad ogni progettualità a rischio, o comunque a lungo termine. Dai grandi ideali della rigenerazione della storia si passa al piccolo cabotaggio del qualunquismo a scadenza ravvicinata; senza incappare per questo nel lassismo, perché dall'età dell'industrialismo si eredita, assieme al mito della autorealizzazione, la religione straordinariamente esigente del dovere di emergere.¹²⁰

Spiritualità cristiana oggi

L'avvento del postmoderno acuisce l'esigenza di individuare i caratteri della spiritualità cristiana di oggi, per verificarne gli esiti e comprendere quali sono gli impegni da assumere in rapporto alle sfide culturali del tempo.

a) Per prima cosa si osserva che tale spiritualità — almeno in rapporto con l'area occidentale a tecnologia avanzata, ed a prescindere dai paesi del terzo mondo meno influenzati da modelli di comportamento importati dall'Occidente — si presenta essa pure come un mondo di scintille multiple, ossia si contrassegna per una molteplicità di correnti e tendenze spirituali che non si lasciano condurre ad una dottrina spirituale ben definita. Tanto che per darne una descrizione, è giocoforza limitarsi a segnalarne alcuni tratti, senza pretendere di inquadrarli in una sintesi organica piena.

Entro questi limiti, si può sostenere che la spiritualità odierna si mostra incline soprattutto alla valorizzazione del soggettivo singolare, all'apprezzamento dell'esperienziale, ed alla ricerca della gratificazione dei rapporti interpersonali stretti.

— La prima linea di tendenza emerge caratteristicamente nell'enfasi prestata al ruolo dello Spirito Santo nella vita in generale, e specialmente nella

¹¹⁸ O.c. 4.

¹¹⁹ Cf Eco U., *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano, 1980, pag. 503; Id., *Il pendolo di Foucault*, Bompiani, Milano, 1988, pp. 356-359.490-493.508.

¹²⁰ Cf FRANCHINI E., *Segni e non segni di apertura al trascendente*, in Tonelli R., (ed.), *Essere cristiani oggi. Per una ridefinizione del progetto cristiano*, LAS, Roma, 1986, pp. 35-45.

¹¹⁶ LAMBIASI F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1987, pag. 14.

¹¹⁷ RIZZI A., *Le sfide del pensiero debole*, in *Rassegna di Teologia* 27 (1986) 1-14; qui 3-4.

preghiera. A differenza della spiritualità del passato più prossimo, che amava fondarsi sul cristocentrismo, la propensione di oggi privilegia lo pneumaticentrismo. E ne trae motivo per privilegiare la libertà e la spontaneità, mostrando una palese allergia nei confronti di norme fisse o di schemi sistematici, che taccia facilmente di formalismo.

— La seconda indicazione riguarda l'appassionata coltivazione del gusto dell'esperienza. Oggi si cerca una preghiera in cui Dio sia sentito ed assaporato, in cui Cristo venga agevolmente percepito quale centro vivo della esistenza, in cui l'azione dello Spirito sia sperimentata in maniera intensa e calda; tanto che si ritiene autentico solo quell'incontro con Dio che invera queste condizioni. Poco portata alla stima per la ricerca intellettuale di Dio, ed in genere per l'utilizzazione della intelligenza nella fede, la sensibilità prevalente pensa che la fede debba essere soprattutto immediatezza, evento vitale e festa.

— La terza linea, infine, registra la spinta crescente verso l'attribuzione di un posto d'onore all'associazionismo dei piccoli gruppi in ordine alla soddisfazione dei rapporti primari. In linea di principio, si dà spazio anche ai grandi gruppi, e quando la partecipazione a manifestazioni religiose di massa si mostra capace di suscitare una forte esperienza di fede, non si esita a prestarle il proprio consenso. Ma si ha fiducia soprattutto nelle possibilità offerte dai gruppi omogenei di sfuggire all'anonimato, di instaurare rapporti caldi di conforto ed amicizia, di condividere beni spirituali e materiali, in una parola di accogliere e di essere accolti. In tal senso, si pensa che *piccolo è bello*: come confermano il successo costruttivo dei movimenti e quello erosivo delle sette.

Aspetti positivi

I vantaggi ed i limiti di questa impostazione sono piuttosto palesi.

Annoveriamo tra i primi anzitutto il forte recupero del valore della preghiera, talora accompagnato dalla comparsa di nuove forme di orazione. «Se la preghiera di domanda è meno sentita, si mostra forte l'attrattiva per la preghiera di adorazione, di lode e di ringraziamento. Molti sono attratti dalla preghiera personale e silenziosa, ma le preferenze maggiori vanno alla preghiera comunitaria, liturgica o paraliturgica. Si ama dare alla preghiera un clima festoso e corale. E si vuole pregare con tutto l'uomo: con lo spirito, ma anche con il corpo».¹²¹

Altro effetto benefico è la assegnazione del primo posto, nella preghiera e nella interpretazione della vita, alla Sacra Scrittura. L'orazione dei cristiani di oggi si stabilisce sempre di più sulla Bibbia. Grazie alla pratica diffusa della liturgia delle ore, i salmi sono diventati la preghiera preferita di molti, anche laici. Il libro più utilizzato in incontri spirituali e riunioni resta la Bibbia. Corsi e settimane bibliche si moltiplicano, e le pubblicazioni riguardanti la Scrittura hanno spesso un successo assicurato.

Molto importante si rivela, infine, lo sforzo di «unificare vita spirituale

e vita ordinaria, in modo da non fare della vita spirituale un settore a parte, senza legami col resto della vita e senza influssi su di essa. Per il cristiano di oggi l'incontro con Dio avviene in tutta la vita».¹²² Si vuole che la vita sia «posta sotto l'azione e l'ispirazione dello Spirito, affinché il cristiano, pur essendo pienamente impegnato nel mondo e nelle opere mondane, conduca una vita di testimonianza a Cristo e di servizio ai fratelli».¹²³

Aspetti negativi

Costituiscono, invece, un limite, alcune ambiguità correlate alle tre caratteristiche già commentate, ed agli aspetti positivi conseguenti.

a) Rispetto alla valorizzazione del soggettivo, pesano i rischi di una interpretazione scorretta della libertà e della spontaneità.

Il cristiano sperimenta sovente l'accidia ed il torpore spirituale. Sa che deve passare attraverso il deserto, sino alle dure prove delle notti dello spirito, dove Dio non si sente e la fede diventa giogo e noia. Ha bisogno di una adeguata educazione alla preghiera, che gli insegni a pregare sempre, anche e specialmente quando meno ne sente il bisogno. Deve capire che la gioia dell'incontro con Dio può essere elargita in profondità dallo Spirito soltanto a coloro che si dispongono a riceverla mediante una ascesi esigente.

Per il cristiano, il rifiuto del formalismo e del legalismo e l'appello alla libertà di spirito non possono significare esenzione da ogni legge e disciplina, perché la libertà liberata costituisce non un punto di partenza ma un punto di arrivo, e non si confonde con l'anarchia o l'individualismo, ma è interiorizzazione esigente del cammino di croce percorso dal Signore.

La sete di esperienze religiose deve fare i conti con il pericolo di prendere per ispirazioni dall'alto le proprie idee, le proprie fantasie o magari le proprie manie. E deve guardarsi dalla confusione del sentito con l'autentico; confusione drasticamente smentita dalla richiesta del vangelo di rinnegare se stessi (cf Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23).

La vera esperienza di Dio è altra cosa dal sentimento e dalla commozione religiosa. E normalmente non risulta accessibile di colpo, bensì solo dopo molta purificazione interiore ed un lungo cammino di preghiera, se e quando a Dio piace: perché si compie, come insegna san Giovanni della Croce, *in sola fide* e cioè entro un dinamismo interiore di fiducia che aderisce alla Parola di Dio per la sola ragione che è parola di Dio.

Quanto ai valori della intersoggettività, per essenziali che siano, hanno senso anzitutto e fundamentalmente come mediazioni efficaci del dono di sé a Dio compiuto nella fede: le gratificazioni che offrono sono utili, ma secondarie, e non indispensabili.

b) A riguardo del rilancio della preghiera occorre ricordare che l'orazione richiede dei distacchi (dal peccato e dalle creature, tramite il dominio della

¹²¹ La spiritualità cristiana oggi, in *CivCatt* 133 (1982) q. 3166, 313-324; qui 315. Per la spiritualità giovanile cf BELLENZIER M. T., *Le sfide dell'essere-giovani-oggi alla spiritualità cristiana*, in COFFELE G. - TONELLI R., *Verso una spiritualità laicale e giovanile*, LAS, Roma, 1989, pp. 155-167.

¹²² O.c., 317.

¹²³ *Ibid.* Cf LESTAVEL J., *Engagement et prière*, in VS 68 (1988) 229-239.

mente e la rettitudine di intenzione) raggiungibili soltanto con una pratica ascetica faticosa e perseverante.

Per altro verso, l'entusiasmo suscitato dalla riscoperta della Bibbia deve badare a non ridurre l'ambito oggettivo della Parola di Dio ai soli testi della Scrittura, come se non fossero molto autorevoli, sia pure in dipendenza ed al servizio della Bibbia, anche le opere dei padri della Chiesa, dei grandi dottori e mistici, e come se la Scrittura potesse essere se stessa fuori del contesto vivente della Chiesa e della Eucaristia. La mensa apprestata dallo Spirito Santo al cristiano è duplice: è mensa della Parola e del Pane, e non ha luogo se non nella Chiesa.

Nella vita di fede ogni singolo elemento è se stesso solo in unità con gli altri. Così, anche l'integrazione della vita spirituale con la vita quotidiana riesce se e quando si praticano il recupero del senso del peccato, il ripristino della pratica ascetica, e la fedeltà alla preghiera non condizionata dal gusto.

c) In conclusione, non v'è dubbio che l'odierna spiritualità cristiana sia autenticamente evangelica. Ma «è doveroso aggiungere, per lealtà al Vangelo ed alla tradizione spirituale della Chiesa che essa deve, per diventare più compiutamente evangelica», da una parte «liberarsi da certe assolutizzazioni e da taluni esclusivismi», e dall'altra «integrare o far emergere con maggior vigore alcuni valori del passato che, per essere proclamati dal Vangelo, non possono mancare in nessuna spiritualità cristiana».¹²⁴

XI. COMPITI DI OGGI

La questione di fondo della coltivazione della vita spirituale nel contesto del postmoderno riguarda la possibilità di comporre le esigenze drastiche e forti del messaggio cristiano con le peculiarità di una mentalità crepuscolare che certo non va accettata acriticamente ma neppure può essere semplicemente ignorata, perché questo significherebbe sottrarsi ai compiti storici del momento.¹²⁵

Abbozziamo tre indicazioni di massima.

Il recupero del soggettivo

Un primo compito da assumere è quello di recuperare al positivo la forte sensibilità postmoderna per il soggettivo, mettendola al servizio di una parallela apertura nei confronti di Dio e degli uomini.

¹²⁴ La spiritualità cristiana oggi, o.c. pag. 324. Cf pure THOMAS J., *Vie mystique et courant charismatique*, in VS 68 (1988) 485-500; VINATIER J., *Un renouveau mystique dans le Peuple de Dieu?* in VS 68 (1988) 501-515.

¹²⁵ Cf VANZAN P., *Quali linee e soggetti per una nuova evangelizzazione del mondo postmoderno?* in *Civ Catt* 139 (1988) q. 3309, 245-258.

«Lo stato di isolamento in cui l'uomo di oggi vive, dovuto alla dequalificazione dei rapporti personali e della comunicazione, determina in molti l'insorgenza di un atteggiamento di fuga da se stessi», dice un autore odierno. In questo frangente, «la vita spirituale deve mirare a coltivare l'attitudine del silenzio e dell'ascolto, abilitando la persona a coltivare il valore della recettività come modo di essere al mondo, e come dimensione costitutiva della vita. L'identità cristiana non consiste tanto nel fare o nel dare, ma nel ricevere e nel lasciarsi fare. È disponibilità ad accogliere Dio che viene, e trasforma dal di dentro la vita dell'uomo».¹²⁶

Gestita così, la valorizzazione del soggettivo, lungi dallo scadere in disinteresse per la società e per il mondo, favorisce la feconda percezione del rapporto inscindibile che sussiste tra la soggettività del cuore buono e l'oggettività del mondo buono; in termini profetici, tra la giustizia e la pace».¹²⁷ Nella sua prospettiva, «il bene messianico non sarà la risultante di congiunture naturali, né di una semplice trasformazione politica della società, ma di quella continua elevazione dei rapporti che può nascere solo dalla quotidiana militanza morale del cuore giusto».¹²⁸

L'attenzione al feriale

Un secondo compito riguarda la leale assunzione delle dimensioni più comuni e nascoste della esistenza umana, con il loro carico di declino: sofferenza, emarginazione sociale, morte.

Qui si rende necessario un rilancio vigoroso della teologia della croce.

«La crisi dei grandi progetti di emancipazione politica, e l'affermarsi del pensiero debole sollecitano l'attenzione dell'uomo sulle tematiche esistenziali più strettamente connesse con le situazioni limite della vita. Teologia e spiritualità, che negli anni settanta si erano proiettate sui grandi orizzonti dell'impegno sociale e del mutamento strutturale, debbono, senza peraltro abbandonare tali spazi, affrontare le domande inquietanti che scaturiscono da questa rilettura della condizione umana».¹²⁹ Lo possono fare ricollocando al centro la croce di Cristo, perché essa offre la paradossale opportunità che il negativo, pur mantenendo l'intera sua carica di inaccettabilità e tragicità, acquisti senso e valore. La kenosi del mondo odierno è già stata vissuta e volta al positivo dalla kenosi del Figlio di Dio fatto uomo: Gesù infatti ha vinto la morte passandole dentro, non accanto, ed annunciando la speranza in una vita che non tramonta. Bisogna reinterpretare il quotidiano alla luce della morte di Gesù coronata dalla risurrezione. Bisogna riaprire gli orizzonti della escatologia, al fine di dare valore anche alle più inutili fatiche dell'uomo.

¹²⁶ PIANA G., *Itinerario alla maturità spirituale e attuale contesto epocale*, in Boracco P. L. - Secondin B. (ed.), *L'uomo spirituale*, o.c. pp. 87-102; qui 99.

¹²⁷ RIZZI A., *Messianismo nella vita quotidiana*, Marietti, Torino, 1986, pag. 56.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ PIANA G., *Itinerario alla maturità spirituale e attuale contesto epocale*, o.c. pag. 89.

La sensibilità per il feriale deve diventare acuta coscienza dell'importanza determinante delle piccole scelte di ogni momento. Lo esige la rivelazione che promana dalla concreta condizione storica di Gesù, che ha trascorso quasi tutta la vita nel grigiore del *terribile quotidiano* di Nazaret, concedendosi una occasione di emergenza sulla ribalta della storia solo al momento opportuno stabilito dal Padre, nella rapida e drammatica sequenza del ministero pubblico.

Ciò che fa la differenza per la vera riuscita della vita è sempre e soltanto l'amore, che si incarna e si sviluppa anche (anzi: specialmente) nell'ombra. Certo, l'ordinario sa di sciatto, ed alla lunga può odorare di morte. Ma «se il chicco di frumento caduto in terra non muore, resta solo: se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12,24). È la ragione che fa dire a P. Ricoeur: «Penso che questo mondo non possa essere difeso contro le sue illusioni ed i suoi demoni se non attraverso azioni in apparenza marginali, ma di grande significato, capaci di rimettere in questione e la potenza ed il godimento e l'autonomia». ¹³⁰

Lo spirito dei tempi lunghi

Infine, un terzo ed ultimo impegno, tra i tanti proponibili, concerne il ridimensionamento dell'affanno dell'immediato, così radicato nella mentalità della postmodernità, mediante l'adozione dello spirito dei tempi lunghi propugnato dalla fede.

L'esistenza credente domanda perseveranza, fedeltà, pazienza, in qualsiasi evenienza, anche e soprattutto nelle svolte critiche di portata epocale come quella dei tempi presenti. In tal senso, «accogliere il presente senza ribellione, senza evasione, è la prima partecipazione alla kenosi. Assumere oggi la crisi, portarla senza impazienze, impugnarla senza isterismi: questa è croce sostanziale». ¹³¹

Il cristiano sa che deve assumersi il carico della spiritualità dei tempi lunghi. È in grado di sopportarne il peso perché gli è stato rivelato che nessun frammento, o scintilla multipla, del tempo riempito di Dio va perduto. La accetta con convincimento perché comprende che l'inquietudine e l'affanno del *tutto-subito* sono il riflesso e la partecipazione dell'angoscia del diavolo di fronte al poco tempo che gli resta (cf Ap 12,12): quella angoscia mortale dalla quale «erompe lo spirito di una fretta furibonda». ¹³²

Nell'attesa vigile e paziente dei tempi di Dio, chi ha fede mette in atto la

volontà di non avere tempo per sé; al fine di averlo, da buon discepolo di Gesù, soltanto per Dio. ¹³³

¹³⁰ Citato da TILLARD J. M. R., *Davanti a Dio e per il mondo*, Ed. Paoline, Alba, 1975, pag. 410, nota 128.

¹³¹ RIZZI A., *Essere uomo spirituale oggi*, in Goffi T. - Secondin B. (ed.), *Problemi e prospettive spirituali*, Queriniana, Brescia, 198, pp. 167-193; qui 193.

¹³² SCHLIER H., *Principato e potestà nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia, 1967, pag. 48.

¹³³ Cf GOZZELINO G., *Vivere di fede: Dio nell'esistenza quotidiana*, in Tonelli R. (ed.) *Essere cristiani oggi*, o.c. pp. 131-148; e specialmente 147-148.