

2001/2002

GIOVANNI CAVALCOLI

DINAMISMO DELLA GRAZIA  
NELL'ESPERIENZA MISTICA

CORSO DI LICENZA  
IN TEOLOGIA

Bologna

2001-2002

...e in via erod...  
...amente purificata, ma...  
...caire in certe mode anch...

terra cattiva buona  $\mu\sigma\tau\alpha\rho\omicron\iota\alpha$  - giustificazione  
 Mt 13,22 LA VIA DELLA PERFEZIONE  
 i magli delle reti I-II, 61, 5  
 uomo vecchio  $\rightarrow$  uomo nuovo Rm 6, 5; Ef 4,26; Col 3,5,10  
 Fanciullo  $\rightarrow$  Adulto Ef 4,14  
 Amore intemo  $\rightarrow$  amore disintemato  
 I Cor 14,20 Bambino  $\rightarrow$  Adulto I Cor 13,11; 14,20  
 13,11 uomo estero  $\rightarrow$  uomo inter. Eb 5,13; I Pt 2,2  
 II Cor 4,16  
 Eb 5,13 Neonato  $\rightarrow$  Adulto I Cor 3,1-2; 14,20,1  
 Mt 18,10,14 termeno celeste I Cor 13,44-48  
 18,32 uomo carnale - uomo spirit. I Cor 2,14-16;  
 3,1-3  
 ascetica  $\rightarrow$  misticismo  
 perfetto = sapienza dello Sp.S. I Cor 2,6  
 uomo spirituale v.15  
 pecc. mort.  $\rightarrow$  pecc. ven. uomo perfetto Ef. 4,13  
 perfezione della carità Col 3,14  
 molit.  $\rightarrow$  contemplazione  
 perfezione = tendere alla perfezione Fil 3,12-15  
 peccatore  $\rightarrow$  giusto progresso  
 peccato mort.  $\rightarrow$  peccato ven. conc. stat. osservare  
 intemere  $\rightarrow$  disintemere  
 atti di modo um.  $\rightarrow$  atti di modo soleram.  
 (Virtu) (doni dello Sp.S)  
 vita attiva  $\rightarrow$  vita contempl.  
 malato  $\rightarrow$  sano amore pr.  $\rightarrow$  amore di  
 carità  
 povero  $\rightarrow$  ricco ottale. distacco  
 parati tutto  
 fiero  
 Corneilio n. 401 (tutte)  $\rightarrow$  perf.  $\rightarrow$  santita  
 1437, 388  
 Virtu purgatorie, di animo purg, esemplari I-II, 61, 5  
 conta dipinte, ma grad., perfetti II-II, 24, 9; 283,4  
 purgare, illuminare, perfezionare Suppl. 37,2  
 COM. A SIONIGT

IL DINAMISMO DELLA GRAZIA NELL' ESPERIENZA MISTICA  
Corso di licenza in teologia presso le STAB  
AA.2001-2002

INTRODUZIONE

1. L'esperienza mistica cristiana rappresenta, nel corso della vita terrena, una pregustazione passeggera ma reale dell'eterna beatitudine celeste consistente nella visione immediata dell'essenza del Dio trinitario alla resurrezione dei morti.

Come tale, l'esperienza mistica corrisponde alla più alta maturità della vita di fede possibile nella vita presente, e quindi è la espressione propria della perfezione della vita cristiana, ovvero della santità, che consiste nella perfezione della carità.

2. L'esperienza mistica cristiana consiste di un atto di fervente carità, direttamente causato dalle Spirite Sante, per il quale l'anima sperimenta la beatitudine di Dio e l'intelletto, sotto la mozione e nella luce della carità, contempla la verità e la bellezza divine, così come esse ci sono rivelate quaggiù nella luce della fede animata dalle opere della giustizia e della carità.

L'esperienza mistica cristiana è il frutto più maturo della vita cristiana, ossia della vita della grazia, anche se a sua volta questa esperienza della grazia è solo il germe e la "caparra", come dice S. Paolo, della futura beatitudine, nella quale la vita di grazia si attuerà in pienezza assoluta nella gloria celeste.

3. L'esperienza mistica non è l'effetto di una precedente deliberazione e decisione umana, ma è causata direttamente dai sette doni delle Spirite Sante: da quelli speculativi, per quanto riguarda le aspetti contemplative, e da quelli pratici, per quanto riguarda l'aspetto unitivo. Queste mode di attuarsi di tale esperienza è chiamata da S. Tommaso "soprannaturale", perchè la mozione delle Spirite sostituisce il modo umano col quale il nostro spirito normalmente procede: quello del ragionamento e della deliberazione. Ma resta comunque un atto umano - benchè soprannaturale -, in quanto il soggetto dell'esperienza mistica è sempre l'intelletto e la volontà, che si attuano non in modo complesso (umano), ma semplice, a somiglianza del modo degli angeli.

4. L'esperienza mistica avviene in un contesto vitale, come tale caratterizzata da un certo movimento e dinamismo, che è mia intenzione esaminare dettagliatamente in questo corso. Tale dinamismo è duplice: abbiamo da una parte quelle delle spirite umane, e dall'altra quelle causate dalle Spirite Sante, che abita ed agisce nell'anima in grazia con i suoi doni ordinari e straordinari, santificanti e ministeriali.

Esiste un dinamismo preparatorio all'esperienza mistica; ne esiste uno interne alla stessa esperienza; e ne esiste un terzo, conseguente, che conduce l'anima dall'esperienza terrena della grazia a quella della beatitudine celeste, che in via ordinaria avviene solo dopo la morte per l'anima devotamente purificata, ma, per specialissime privilegi divine, può avvenire in certe mode anche nella vita

presente.

Il dinamismo preparatorio è affidato alle forze della ragione e della volontà, ovviamente aiutata dalla grazia: è questa la fase "ascetica" della vita spirituale. Ad ogni modo, il verificarsi dell'esperienza mistica, per quanto normalmente condizionato da una buona preparazione ascetica, non è per nulla l'effetto automatico di questa, perchè Dio può permettere in certi casi che l'esperienza mistica non si verifichi, almeno per un certo tempo, nonostante un ottimo impegno ascetico del soggetto. Così pure può accadere che lo Spirito Santo, che "soffia dove vuole", intervenga improvvisamente in un soggetto mal disposto e in brevissime tempo, facendo gli per così dire "bruciare le tappe", senza per nulla, nel medesimo tempo, forzare il suo libero arbitrio, anzi causandogli atti - che così sono meritori -, preparati adeguatamente tale soggetto conducendolo ad un'alta esperienza mistica. Pensiamo ai casi delle conversioni imprevedute, come quella di S. Paolo.

Al dinamismo interno all'esperienza mistica, che costituisce il tema centrale del corso, dedicheremo una particolare attenzione, e non è il caso di parlarne qui. Quanto al dinamismo susseguente, se si tratta del dinamismo della grazia, essa può guidare lo spirito e servendosi dell'agire umano di modo umano, e concedendo ulteriori e anche più alte esperienze mistiche, fino a sollevare lo spirito, se è devotamente disposto, al momento della morte, alla beata contemplazione del cielo.

5. La bellezza e la sublimità del momento mistico nella vita dell'uomo risalta in modo speciale mettendola a confronto con la condizione dell'anima priva della grazia, ossia in stato di peccato mortale, così come la bellezza della salute e della gioventù risalta maggiormente mettendola a confronto con la bruttezza della vecchiaia (cf l'"uomo vecchio" di S. Paolo) e addirittura con l'orrore di un cadavere in decomposizione: di fatti chi si trova in stato di peccato mortale è come un morto vivente, anche se esteriormente può dar l'impressione di vivere e addirittura di essere felice. Per questo non tutti noi abbiamo il dono che aveva S. Caterina da Siena di sentire in un peccatore la "puzza del peccato mortale" e di una Beata Pio da Pietrelcina, che vedeva nei penitenti le loro colpe prima che glielo confessassero.

6. Ho ritenuto inoltre utile, in queste cose, parlare non solo del dinamismo della grazia immediatamente relativo alla dinamica dell'esperienza mistica, ma estendere il discorso, anche se in maniera molto riassuntiva (anche perchè si tratta di nozioni già abbastanza note) all'intero percorso dell'azione della grazia nella vita dell'uomo, vale a dire quello che inizia col sollevare l'uomo dalla miseria del peccato mortale, ricordando anche brevemente come, d'altra parte, può avvenire l'intiepidirsi e il "raffreddarsi della carità" (cf Mt 24, 12), fino ad una rinnovata perdita della grazia con la caduta nel peccato mortale.

7. Un tema al quale dedicheremo particolare attenzione sarà

quelle dei gradi della vita spirituale: il dinamismo della grazia atterras all'esperienza mistica e in preparazione ad essa, comperta, secondo l'esperienza comune e l'insegnamento tradizionale dei dotte ri mistici, una serie di fasi e di tappe, più e meno logicamente legate tra loro, attraverso le quali il soggetto deve passare, nel suo progresso spirituale, per poter essere nelle condizioni di ricevere il dono dell'esperienza mistica.

Ci chiederemo che valore ha questo insegnamento tradizionale, sia in rapporto alla Sacra Scrittura che al magistero della Chiesa. Esistono, nella letteratura ascetica-mistica, diverse classificazioni, tra le quali le più note e quelle che hanno godute di maggiore autorità, sono quelle di Dionigi l'Arcopagita, S. Tommaso, S. Giovanni della Croce e S. Teresa d'Avila. Nella letteratura e nella prassi della formazione e della direzione spirituale postconciliare, tali classificazioni, che un tempo erano apprezzate da pressochè tutti gli autori, sembrano aver perso l'importanza che avevano in passato, pur mantenendo un certo ruolo, che sarà nostro compito precisare.

8. La classificazione più autorevole del passato è stata quella triadica (purificazione-principianti; illuminazione-proficienti; unione-perfetti), elaborata da Dionigi l'Arcopagita. Essa ha indubbiamente una sua logica e una sua utilità; ma vedremo come la classificazione fondamentale, suggerita da S. Paolo e presente anche in S. Tommaso, è quella diadica, che rappresenta il semplice passaggio dalle state "infantile" alle state "adulte" della vita cristiana, dove la condizione di progrediente non è distinta da quella di "perfetta", perchè la perfezione nella vita presente consiste precisamente nel progredire verso la perfezione, al contrario di chi inizia la vita cristiana e di chi, pur senza peccare gravemente, si adagia su di una vita statica ed abitudinaria e in uno state di sottosviluppo del cristianesimo.

9. Tommaso, come vedremo, presenta questo meccanismo di fondo della vita cristiana come passaggio da una vita prevalentemente guidata dalle energie umane, sia pur sempre nel regime della grazia, alla vita prevalentemente guidata dalla mozione dello Spirito, ma, quando si tratta di parlare esplicitamente della perfezione della carità, trascura questa divisione e mantiene la tradizionale tripartizione.

Chi invece formalmente presenta il cammino di perfezione come passaggio da una vita nella quale saliamo faticosamente i gradini dell'ascesi a una vita nella quale lasciamo alla forza divina della grazia il compito di sollevarci verso la perfezione, è stata S. Teresa di Gesù Bambino, la quale, nel trattare del metodo per l'acquisto della perfezione, non parla mai della tradizionale tripartizione, nè tanto meno di gradualità più complesse.

10. L'esistenza di diverse fasi di sviluppo della vita cristiana è fuori discussione. E' evidente che il giudizio che diamo su di un S. Francesco non può essere il medesimo che diamo su di un Adolf Hitler, come è evidente che la virtù di un fanciullo e di un catecumene non può essere la stessa di un laico adulto e di un monaco che

da cinquant'anni vivono onestamente la loro vita di fede. Ma soprattutto i recenti progressi delle scienze umane, degli studi storici, della sociologia, della psicologia, della parapsicologia, della scienza delle religioni, della storia della spiritualità e dei costumi dei popoli e della stessa storia della santità cristiana, ci hanno fatte sempre meglio comprendere quanto complessa e in ultima analisi indecifrabile sia la vita morale-spirituale di ogni individuo umano - compresi noi stessi -, perchè sia possibile in ogni caso, con un buon criterio di valutazione, stabilire per ciascuna e per noi stessi quale sia il livello morale nel quale si trova, facendo poi eventuali confronti.

11. L'enorme complessità della realtà umana nella sua concretezza inesauribile ci ha resi edotti di quanto sia difficile e spesso umanamente impossibile, per quanto si possa avere, come educatori e pastori e guide spirituali, un'ottima preparazione in merito, dare un giudizio complessivo su di una data persona, stabilendo se questa è principiante e quella progrediente e quest'altra perfetta. Certe esistono casi nei quali le differenze emergono chiare anche agli occhi degli inesperti; ma sono casi rarissimi. Nella pratica ordinaria del ministero pastorale e dell'attività educativa e formativa delle persone si è quasi sempre davanti a situazioni troppo complesse ed oscure per dare un giudizio complessivo sicuro. E' sempre possibile che sfuggano aspetti della personalità, che invece concorrono essenzialmente a determinare il livello morale di una data persona.

12. In passato si stabilivano con troppa facilità e forse con un'ingenua ed incoscia presunzione delle graduatorie, come se lo sviluppo della vita morale di una persona potesse ridursi alla schematicità di una formazione scolastica, nella quale, per avere il titolo di studio, occorre aver frequentato quel dato numero di anni e sostenuto quel tipo di esami. La formazione della persona è cosa ben più complessa e misteriosa di una semplice formazione culturale e del conseguimento di un titolo di studio. Le graduatorie tradizionali dello sviluppo spirituale possono servire per stabilire, se mai, a che punto si trova una data persona in un ambito particolare della sua condotta e nell'ambito di una data virtù, ma, nella maggioranza dei casi, è praticamente impossibile, senza peccare di presunzione e formulare giudizi temerari, pretendere, con quelle graduatorie, stabilire a che punto si trova una persona nel suo cammino verso Dio e nella sua conquista della santità. L'esperienza moderna della persona ci dice infatti che un sogetto può essere assai avanti in una virtù e molto indietro in un'altra. E d'altra parte sarebbe troppo semplicistico fare, come si fa a scuola, la somma dei voti per ricavare da essa la "media" del profetto.

13. Esistono indubbiamente sedì ufficiali, nella Chiesa cattolica, come in altre istituzioni, nelle quali il formatore e l'educatore (si pensi per esempio al "padre maestro" negli istituti religiosi) è tenuto a dare una valutazione pubblica del sogetto in ordi

ne ad un eventuale avanzamento di grado circa l'inserimento del soggetto nell'istituto. In questi casi il maestro dispone certamente di una serie di punti di riferimento oggettivi - in special modo l'osservanza della regola di vita dell'istituto - , ai quali può far capo la comunità che deve, insieme col maestro, valutare la situazione del candidato. Ma questa valutazione resta pur sempre di carattere socio-giuridico e non pretende di determinare il livello delle sviluppe morale-spirituale del soggetto, a meno che non si tratti di casi - rari ma ci sono - nei quali le condizioni morali del soggetto, per qualche fatto eclatante che può cadere sotto gli occhi, un fatto positivo e negativo, possono emergere in piena luce.

14. Quelle che in particolar modo è difficile stabilire, per ogni singolo soggetto - compresi se stessi - è il grado di volontà e di meritorietà delle singole azioni compiute, giacché soprattutto le moderne scienze umane alle quali alludevo sopra, hanno messo e mettono in maggior luce di un tempo - senza per questo ovviamente poter escludere l'esistenza dell'libere arbitrio - , quanto l'agire umano delle singole persone - buone e cattive che sia - è condizionato da influssi di ogni genere, interni ed esterni, materiali e spirituali, innati e acquisiti, naturali e soprannaturali. Si pensi per esempio alle grandi complicazioni e dissensi fra specialisti che insorgono oggi nei processi giudiziari, laddove soprattutto si tratta di valutare il comportamento di soggetti, circa i quali si ha sospetto di una non-piena capacità di intendere e di volere. Sappiamo quante più sbrigativi si era nel passato, soprattutto con le condanne a morte. Oggi, e giustamente, dobbiamo essere più cauti di un tempo nel giudicare sia del crimine che dell'onestà, sia del vizio che della virtù; e tutte sommate, senza per questo venir meno alla giustizia, ci siamo accorti maggiormente della importanza della misericordia, perché l'uomo pecca più per fragilità che per malizia, ed abbiamo scoperte meglio di un tempo che luci di bontà si trovano anche nel "criminale", mentre anche i grandi santi non sono privi di difetti. Senza arrivare al "simul justus et peccator" di Lutero, ci siamo accorti che la distanza fra santi e peccatori è meno grande di quanto un tempo si pensava: il santo ci appare più imitabile e il peccatore più scusabile.

Parte prima

L'ATTIVITA' DELLA GRAZIA IN ORDINE ALLA PERFEZIONE

I. NECESSITA' DELLA GRAZIA

1. Fine naturale e fine soprannaturale dell'uomo

15. Il fine della vita umana, per il cristianesimo, è di fatto un fine soprannaturale: la visione immediata di Dio nella vita eterna mediante il pieno sviluppo di quella partecipazione alla vita divina, che è la grazia santificante, meritataci dalla redenzione operata da Cristo e dalle buone opere che, ferti di questa gra-

zia, possiamo e dobbiamo compiere.

Dire che il fine ultime della vita umana è "di fatte" soprannaturale significa sottintendere che, se Dio avesse voluto, avrebbe potuto essere anche semplicemente naturale, e non per questo l'uomo non avrebbe raggiunto quella piena felicità che corrisponde alla soddisfazione delle sue esigenze naturali: conoscere Dio per mezzo del creato. Di fatto, invece, Dio, perdonando in Cristo il peccato dell'uomo, non ha soltanto voluto che egli raggiungesse quella felicità umana e naturale che col peccato originale aveva perso, ma ha voluto aggiungere a questa prospettiva umana una prospettiva divina: renderle in Cristo figlie di Dio ed erede della vita eterna, per la quale l'uomo, nella gloria del cielo e nella pienezza definitiva della vita di grazia, può in certe mode conoscere Dio come Egli stesso si conosce, ossia dal suo stesso "punto di vista", vale a dire conoscerlo, come si esprime S. Paolo, "faccia a faccia", e come insegna il dogma cattolico definito da Beato XII nel 1336, vedere immediatamente l'essenza divina.

16. Dio in tal modo, nella sua misericordia e nel suo immenso amore per l'uomo, che pure Lo aveva offeso col peccato, ha voluto dargli in Cristo, "ciò che occhio umano non aveva mai visto, né orecchio umano aveva mai sentito", ossia una felicità immensamente superiore a quella, pur saziente, che corrispondeva alla piena soddisfazione delle esigenze naturali. Indubbiamente ciò è potuto avvenire ed avviene, in quanto nella natura stessa dello spirito umano, in quanto spirito, esiste una possibilità di essere elevato, per una grazia assolutamente non dovuta alla natura, ad una partecipazione alla vita divina, tale da assicurargli in cielo la visione beatifica di Dio.

Nell'uomo esiste certamente, in modo naturale, il desiderio di conoscere l'essenza della causa prima e di raggiungere un'uniene col fine ultime e sempre bene che è Dio; ma questo desiderio può ritenersi soddisfatto allorché mediante l'uso del concetto, che è il modo umano di conoscere e una piena osservanza dei divini comandamenti, che è il modo umano di amare Dio sopra ogni cosa, l'uomo può raggiungere queste mete. Certamente, considerando l'apertura del suo spirito verso l'infinito, l'assoluto e la totalità, la mente umana può già con le sue sole forze concepire la possibilità di essere elevata da Dio ad una partecipazione al suo stesso pensare ed amare; ma l'uomo esiste riconosce che tale prospettiva, in rapporto alle esigenze della natura, non gli è dovuta, e può ritenersi felice anche se riesce a raggiungere il suo fine ultime naturale.

17. Tuttavia, siccome Dio nella sua bontà, ha voluto destinare l'uomo al suddette fine soprannaturale, ha posto nell'uomo che crede e vive in Cristo un vivo desiderio del fine soprannaturale, nella coscienza che, secondo il piano della salvezza concretamente voluto dal Padre, egli era può aspirare efficacemente a quel fine e può avvertirlo come una vera e propria esigenza, mentre il Padre, per mezzo di Cristo, gli assicura che, facendosi santo, può certamente raggiungere quel fine. Così, mentre in un'ipotesi piano salvifico che non prevedesse la grazia di Cristo all'uomo, anche virtuoso, non sa

rebbe stata dovuta la visione in cielo del Dio trinitario, nel piano della salvezza così come di fatto è voluto dal Padre in Cristo, si può dire senz'altre che tale beata visione è "dovuta" da Dio al cristiano che ha vissuto in pienezza la sua vita di fede. Ovviamente questa beatitudine resta più che mai sostanzialmente un dono della grazia, ma resta vero che, premettendo tale beatitudine a coloro che vivono il Vangelo, il Padre si è in certe mode impegnato con se stesso a condurli alla gloria del paradiso.

18. Col peccato di Adamo, scende la fede cristiana, l'umanità si è posta in contrasto con Dio, si è separata dalla sorgente prima e fondamentale della sua perfezione morale e della sua vera felicità, così da cadere in una condizione di miseria tale che le sole forze umane, indebolite dal peccato, non sono in grado di porvi rimedio. L'umanità peccatrice, da sola, senza l'aiuto divino, non può sollevarsi dalla condizione miserabile nella quale è precipitata, né può essere esonerata dal giusto castigo che Dio le ha inflitto a causa del peccato di Adamo, la cui colpa, come sappiamo dalla dottrina del peccato originale, si trasmette ad ogni generazione.

19. La divina rivelazione ci dice che Dio però ha avuto pietà dell'uomo e gli offre in Cristo la grazia necessaria per risorgere dal male e dalla morte, essere perdonata dal peccato, riscattare se stessa e recuperare l'amicizia con Dio, che le consente di recuperare l'innocenza perduta e raggiungere la santità. I nostri progenitori nel paradiso terrestre, oltre a godere di un'umanità perfetta e di una beatificante amicizia con Dio, erano stati da Lui ornati di una speciale vita di grazia, per la quale la loro anima immortale possedeva un tale dominio sul corpo, che consentiva non solo l'esercizio perfetto di tutte le virtù, una conoscenza sovraumana del mistero divino ed un potere pieno sulle forze del creato, ma anche una vita immortale, impedendo al corpo la dissoluzione della morte, dissoluzione che invece nelle condizioni della vita presente, è conseguenza del peccato ma al contempo corrisponde alla naturale limitatezza delle forze della materia. E per queste la Chiesa ha insegnato contro Baie che l'immortalità dell'Eden non era naturale, ma era un dono di grazia e comunque preternaturale.

20. La vita di grazia non ci consente di restaurare totalmente le condizioni della vita edenica; ma nel contempo ci dà anche dei doni che in essa erano assenti. Infatti, con la grazia di Cristo, come ho detto, noi recuperiamo l'amicizia con Dio e possiamo di nuovo aspirare all'immortalità. Ma, come insegna soprattutto il Concilio di Trento, la grazia che riceviamo in questa vita non ci consente di essere totalmente liberati dalle pene conseguenti al peccato, quali la morte fisica, la sofferenza, l'ignoranza, la tendenza al male (l'"istinto di morte", direbbe Freud), e l'incapacità, da parte del nostro spirito, di domare, correggere e guidare saggiamente i moti della carne. In compenso, però, da un altro punto di vista, si può dire che la grazia che ci ha donato Cristo sia infini-

tamente più elevata di quella che fu, nell'Eden, dei progenitori, perchè mentre questa si limitava ad errare sia pur soprannaturalmente la natura umana ponendola in un rapporto con Dio che, per quanto intimo, non superava il mero rapporto creatura-creatore, la grazia che Cristo ci ha donato, oltre a salvarci dal peccato e dalla morte, ci rende figli di Dio a somiglianza del Figlio, e quindi partecipi della natura divina, per cui, se sul piano della natura non poteva non restare la distanza infinita che intercorre fra creatura e creatore (ciò sia detto contro ogni panteismo), la grazia divina tuttavia assimilava l'uomo a Dio sul piano della stessa vita divina, in quanto partecipe della stessa divinità del Figlio, in modo tale che all'uomo veniva aperta la conoscenza del mistero trinitario, e la SS. Trinità veniva ad abitare nell'anima del giusto.

21. Dio certamente poteva impedire che l'uomo peccasse e poteva anche, una volta che avesse peccato, risparmiargli, per un atto di misericordia, la giusta pena che gli aveva minacciato se avesse mangiato del "frutto dell'albero", e nella quale era incerso. Dio invece ha permesso il peccato e che la giustizia facesse il suo corso, e pertanto l'uomo è caduto in uno stato di eterna dannazione. Si è divenuto, per dirla con Paolo, "figlio dell'ira". Ma perchè Dio ha permesso che la creatura lo offendesse cadendo così in una indicibile miseria, sia pur confermando alla divina giustizia? S. Tommaso, con S. Agostino, risponde dicendo che in tal modo Dio ha voluto mostrare la sua onnipotenza ed una superiore misericordia a quella stessa che avrebbe mostrato se non ci avesse puniti e se addirittura non avesse permesso la colpa originale. Infatti, essi spiegano, permettendo l'esistenza del male, Dio mostra la sua potenza contro di esso e soprattutto la sua capacità di trarre da esso, con la redenzione di Cristo, non solo il rimedio al male stesso, ma quel maggior bene che è dato dalla figliolanza divina, che, almeno da quanto risulta dall'effettive piane della salvezza, non sarebbe stata concessa all'uomo se questi non avesse peccato. Inoltre, aggiunge Tommaso, il fatto stesso di dare all'uomo in Cristo la possibilità di scontare i propri peccati, non è altro, in fondo, che un segno della divina misericordia del Padre nei confronti dell'uomo.

## 2. L'esperienza del peccato.

22. Dall'esperienza del peccato all'esperienza mistica e all'esperienza della celeste beatitudine, la grazia divina, illuminando le tenebre dell'uomo peccatore, lo solleva da questa condizione di miseria umanamente irrimediabile e, se egli lo è fedele, lo conduce, attraverso una serie di prove e di trasformazioni (i gradi della vita spirituale), a sperimentare la dolcezza del Signore prima, nella vita presente, tra i barlumi della fede, e poi, nella vita futura, nella piena luce. La grazia compie così un lavoro

immense e meraviglioso, che non ci sarebbe stato, se l'uomo non avesse peccato: pensiamo sia all'opera salvante e liberatrice della grazia dalla pena infernale, e sia l'opera elevata e divinizzatrice, che porta l'uomo ad essere tempio dello Spirito ed intimo della SS. Trinità, amante di Dio con un cuore divinizzato da Dio stesso.

23. L'esperienza cristiana comporta tutti questi passaggi dall'esperienza del peccato all'esperienza della grazia, che culmina nell'esperienza mistica, nella gioia della beata speranza di poter sperimentare in cielo quella beatitudine divina, che si comincia già a pre gustare sulla terra, se siamo fedeli agli impulsi dello Spirito. L'esperienza morale del cristiano è così tutta avvolta dal mistero, perchè ha le sue radici non tanto nelle misure della ragione pratica, per quanto l'esercizio di essa sia inevitabile e indispensabile, ma nelle sue relazioni (positive e negative) col mistero di un Dio giusto e misericordioso. Così il bene e il male, nella vita del cristiano, assumono delle dimensioni sconfinato e misteriose. Un "mysterium iniquitatis" si accompagna ad un mistero di amore e di misericordia infiniti. Tanto il bene che il male sconfinano nella mistica. E fece bene il Górrres a scrivere oltre ad una "Mistica divina", anche una "Mistica diabolica". Sia il perchè del bene come quello del male, alla fine, ci sfuggono, per quanto grande e decisiva sia la luce che riceviamo da una buona filosofia morale, dalle nostre esperienze personali, e soprattutto dalla divina rivelazione.

24. Credo che tutti noi, se ci interroghiamo sulla nostra storia personale, buoni e cattivi che siamo, troviamo sempre qualche nostro peccato circa il quale ci domandiamo: ma come è potuto accadere? O se pensiamo a qualche grazia divina ricevuta e a qualche segno speciale della misericordia e dell'amore che Dio ci ha mostrati, ci domandiamo stupiti e commossi: ma perchè tanta beatitudine verso di me? A volte ci domandiamo scocciati e spaventati: come ho potuto essere così cattivo? ed altre volte, invece, pieni di gioia: come sono riuscite ad essere così buone? Non le sappiamo nè nel primo nè nel secondo caso. Nel primo, semmai, abbiamo una prova di cosa possiamo fare lontani da Dio; nel secondo, invece, di cosa possiamo fare col suo aiuto e seguendo l'impulso dello Spirito.

25. A volte, nella nostra esperienza personale e nell'ambiente in cui viviamo, ci pare di riscontrare l'esistenza di un male ostinato ed invincibile; a volte invece l'esistenza di un bene miracolosamente indistruttibile. Ci chiediamo: ma come può quella persona essere così ostinata nel male? e: come è possibile che, in tanti anni di sforzi morali, io non riesca a vincermi in quel dato difetto? Oppure, viceversa: ma come ha fatto quel santo ad essere così coraggiosamente perseverante nel bene in un ambiente così serbo e ostile? Oppure: che cos'è che da tante volte mi permette di restare fedele al Signore, nonostante tutti i miei difetti e le prove nelle quali sono inerte? Perchè Dio, quando commettevo quel peccato, non mi ha chiamato a render conto della mia vita e invece mi ha lasciato ancora in vita permettendomi di pentirmi e di emendarmi,

Ho  
in

ed anzi conducendomi a un'intimità con Lui superiore a quella che avevo prima di peccare? Soprattutto in casi personali come questi, non è possibile dare una risposta esauriente, come quando si tratta di stabilire perchè quell'auto perde olio dal motore e come ha fatto quel ciclista a vincere la gara. Certamente abbiamo la nostra responsabilità nel bene come nel male; ma le radici ultime delle nostre azioni buone e cattive ci sfuggono. L'esperienza del bene come la esperienza del male è al limite un'esperienza mistica, ossia indicibile. Il che ovviamente non significa che non abbia una dimensione soggetta alla nostra comprensione e valutazione morale; altrimenti correremmo il rischio di avallare, con la scusa dell'indicibilità, una concezione arbitraria e soggettivistica del bene e del male assai pericolosa.

26. Le note dell'esperienza mistica risultano più chiare se confrontate con quante da essa vi può essere di più lontane e di più contrarie: l'esperienza del peccato. Ricordarci di quante è brutta l'esperienza del peccato ci aiuta ad apprezzare la bellezza della esperienza della grazia e dell'inabitazione dello Spirito nel nostro cuore. Ricordare la bruttezza del peccato ci aiuta ad odiarlo, a fare un esame di coscienza, a pentirci, a confidare nel perdono divino, a ringraziare la divina misericordia, a confermarci nella volontà di non più cadervi, a farne penitenza, e ci prepara così a ricevere la mezzina dello Spirito che ci conduce all'esperienza mistica.

27. Approfondendo i miei studi di spiritualità e la conoscenza degli uomini, nonché in base alla mia stessa esperienza personale, ho compreso in questi ultimi anni che il rapperto fra esperienza di Dio ed esperienza del peccato, nella nostra ordinaria vita umana, escludendo le devute eccezioni, sia molte più strette di quante forse un tempo si pensava ed io stesso pensavo. E anche questo è uno dei paradossi e dei misteri dell'esistenza umana: come possono in un medesimo cuore albergare quasi contemporaneamente sentimenti mistici e intenzioni gravemente peccaminose? La distinzione fra santi e peccatori indubbiamente esiste; ma la spiritualità moderna, in ciò più aderente alla complessità e contraddittorietà dell'esistenza umana e agli stessi insegnamenti del Vangelo, ci mostra come l'intreccio tra bene e male nel cuore di ogni uomo sia più strette di quante un tempo si pensava. Così mentre l'agiografia di un tempo tagliava con cura tutte ciò che nel santo prescelto potesse sapere di peccato e di difetto, l'agiografia contemporanea non rinuncia a presentare realisticamente anche le manchevolezze del personaggio descritto. In passato non si sarebbe mai pensato di promuovere la causa di beatificazione di personaggi come Eckhart e Resnais, dei quali molte tesi sono state dichiarate erranee; e così pure oggi la Chiesa dialoga con non-cattolici (non per opportunismo ma con sincere rispette), con i quali in altri tempi non avrebbe avute alcuna rapporte.

28. Sembra che oggi la Chiesa colga meglio di un tempo quella parte di verità che è presente nel "simul justus et peccator" di luterana memoria: non certo nel senso che possa darsi le state di gra

zia contemporaneamente al peccato mortale; ma le stesse Concilie di Trento mette prudentemente sulla strada di un'accezione della parte di verità del detto luterano, laddeve, distinguendo fra peccato mortale che toglie la grazia e peccato veniale che non la toglie, insegna che anche i più grandi santi (naturalmente esclusi Gesù e Maria), nella vita presente non sono esenti dal peccato veniale. Ma questa dottrina, tra gli auteri cattolici, non fu pienamente recepita, tante che alcuni, per conciliare la loro teoria astrattamente perfezionista della santità col dettato del Concilio, escogitarono una distinzione veramente di "lana caprina" tra peccato veniale deliberate e peccato veniale non deliberate, come se potesse esistere un peccato non deliberate. Ma ciò permetteva, ai loro occhi, di mettere d'accordo la loro teoria della santità, per la quale il santo è impeccabile ("peccato veniale indeliberato") con la dottrina del Concilio, che invece insegna l'universalità del peccato nella vita presente ("peccato veniale deliberate").

Senonchè, come insegna S. Tommaso, un "peccato indeliberato" è una contraddizione in terminis, giacchè il peccato per sua natura è un atto volontario; per cui è volontario e non è peccato.

29. Inoltre altri auteri, a questa distinzione bizantina ne aggiungevano un'altra, sempre nell'intento di non contaminare i loro santi perfettissimi, ma volendo nel contempo rispettare l'insegnamento della Chiesa e forse anche di Tommaso (alcuni infatti si dichiaravano tomisti). Si distingueva, allora, tra peccato veniale e "imperfezione", facendo intendere da una parte che si trattava di qualcosa di meno grave del peccato veniale, ma d'altra parte, senza dire con chiarezza che era un peccato, anzi negandolo. Anche questo era un espediente, esso pure intimamente contraddittorio e quindi inconsistente, per assicurare la totale illibatezza dei loro santi e delle loro sante, senza contravvenire agli insegnamenti di Trento. Ma anche questo espediente è nullo, perchè non esiste un male morale inferiore al peccato veniale, nè d'altra parte l'imperfezione di per sé è un male, ma è una nota presente in quasi tutte le azioni umane, anche le più sante, in forza della condizione stessa di imperfezione della vita umana su questa terra. L'imperfezione può essere peccato solo se è volontaria, giacchè la ricerca della perfezione è obbligo che il Vangelo fa a tutti i cristiani. Non ha quindi senso distinguere peccato da imperfezione, se a questa si vuol dare una nota negativa, come di qualcosa che non va bene e dev'esser tolto. Certamente debiamo fare il possibile per togliere le imperfezioni e migliorarci, ma, nella vita presente, le imperfezioni, come ho detto, caratterizzano quasi sempre anche le azioni più perfette, in quanto anche un'azione può essere perfetta da un lato e imperfetta da un altro, eppure è sempre di una perfezione limitata, che, come tale, può, in linea di principio, essere superata da una perfezione maggiore.

30. Queste distinzioni ultrasottili non hanno favorite la ricerca della perfezione, ma hanno finite col generare anime scrupole

lese che si preoccupano per degli atti involontari e viceversa negano di aver commesse anche solo peccati veniali. Chi ha esperienza di confessionale, soprattutto nella guida di persone consacrate anziane, potrà confermare certamente quelle che dice. Con la pretesa di sottilizzare troppe alla ricerca di un'impossibile perfezione, i suddetti auteri spirituali hanno finite per indebolire proprie nelle anime vetate alla perfezione il senso del peccato. <sup>ESAGERARE</sup>

31. Che cosa comporta l'esperienza del peccato? Che cosa si prova quando si pecca? Tutti noi, anche i più santi, facciamo questa esperienza. Solo Gesù e Maria non la conoscevano, ma non ci perdevano nulla. Crede che eguano di noi ne farebbe volentieri a meno, anche chi ama il peccato. Si tratta infatti di un'esperienza che non costruisce ma distrugge. Indubbiamente dobbiamo distinguere l'esperienza che facciamo nel momento in cui pecciamo dall'esperienza del peccato alla luce della coscienza che si ridesta e lo condanna. Bisogna distinguere l'esperienza del peccare da quella dell'aver peccato. Anche in quest'ultima non è detto necessariamente che vi sia una condanna di quanto abbiamo fatto, ma possiamo persistere nell'approvare quanto abbiamo commesso.

32. Il peccare come tale dà sempre un certo piacere e sul momento ci pare bene, altrimenti la nostra volontà non si muoverebbe, giacché essa per sua natura si volge a qualcosa che l'intelletto le offre come buono. Ma nel giudizio pratico che formuliamo quando pecciamo non siamo oggettivi, ma pretendiamo di far dipendere il contenuto del da farsi dalla nostra stessa inclinazione al peccato che vogliamo commettere. Ci costruiamo delle ragioni fittizie per dare una parvenza di bene a ciò che bene non è, ingannando così noi stessi e forse anche altri ai quali esponiamo le nostre idee. Ci costruiamo una "nostra verità" che non è la "vera verità". Pretendiamo, come dice Protagora, di essere "misura delle cose", e quindi di sostituirci a Dio in questo che è suo esclusivo compito, almeno per quanto riguarda la legge morale naturale e quella cristiana.

33. Nell'atto del peccare noi ci poniamo contro Dio e la sua legge; essi ci appaiono ediosi e dannosi; aspiriamo a sostituirci a Dio come nostre Signore e  vogliamo decidere in modo assolutamente autonomo, credendo così di essere liberi e di fare il nostro bene; assolutizziamo una nostra inclinazione senza volerla regolare alla luce di Dio e della sua legge; non pensiamo più a queste cose, ma solo a realizzare la nostra volontà; ci lasciamo trascinare forse senza riflettere dalla sua spinta irrazionale e antidivina. Non vogliamo un Dio né prima di noi, né sopra di noi, né davanti a noi, né dopo di noi; vogliamo un Dio che coincida con noi stessi. L'altro Dio lo sentiamo come estraneo, ostile, dannoso, oppressivo. Lo consideriamo non esistente, lo disprezziamo, quando addirittura non lo odiamo.

34. Lo stato della nostra coscienza dopo aver peccato può essere, come diceva sopra, duplice, a seconda che quel peccato sia espressione di una nostra abitudine viziosa e invece costituisca

un atto contrarie ad una virtù già presente in noi. Nel primo caso il peccato commesso non sembra in contrasto con i nostri principi, per cui ne proviamo una certa soddisfazione, nè pensiamo di pentircene, perchè non vogliamo pensare di aver fatto male. Tuttavia non siamo sicuri di ciò. Possiamo acquistare una certa sicurezza e tranquillità solo tacitando con la forza la voce della coscienza che, seppur debolmente, ci rimprovera. Cerchiamo di convincerci di essere a posto con Dio pur tacitando la coscienza, e trascurando quindi il fatto che è appunto attraverso la coscienza che Dio ci parla. Se sostituiamo al Dio della coscienza un "die" costruite da noi "ad usum delphici". In pratica pretendiamo di sostituirci a Dio. Ma forse, se conserviamo un po' di religiosità, non lo vogliamo ammettere.

35. Se invece il peccato contrasta con una buona abitudine precedente, l'esperienza che facciamo è orribile: proviamo un'enerme confusione, ci sentiamo sconcertati e disorientati, privi di qualunque appiglio; Dio sembra scomparso dalla nostra vita e ci appare nemico; questo ci turba immensamente perchè teniamo sommo alla sua amicizia; nel contempo nasce un rancore contro di Lui perchè ha permesso che cadessimo; ci rendiamo conto che questo non è un buon sentimento, e ciò non fa che accrescere in noi il turbamento e la confusione: ci pare di affondare nelle tenebre senza speranza. Si fa vive l'orgoglio: ma come, buone come sono, ho potuto fare una cosa simile? Insomma ci sentiamo come improvvisamente aggrediti da molti nemici decisi a distruggerci, in particolare a teglirci la pace e l'unione con Dio. Debiamo fare degli sforzi immensi per allontanarli, mettere ordine, ritrovare la calma, renderci conto esattamente di cosa è successo, riprendere le forze, far luce, riaccendere la speranza. E' come se un uragano fosse passato sul nostro edificio spirituale devastando tutto. Ci rialziamo a fatica, laceri e contusi, annaspando nelle tenebre: "Deve sei o Signore? Perchè mi hai abbandonato alla mia miseria?"

36. Con un supremo sforzo della volontà occorre far luce, cercando di restare calmi confidando nel Signore, anche se la tentazione sarebbe quella di prendercela con Lui. Bisogna fare le sforze di ricorrere ai alcuni mezzi salutari, così come dopo un trauma ricorriamo ad opportune cure mediche. Dire innanzitutto: "Hai fatto bene, Signore ad umiliarmi, perchè io impari ad obbedirti". Seconda cura del caso: fare un attento esame di coscienza, per vedere dove si è fatto bene e dove si è fatto male. Terzo: chiedere perdono a Dio con proponimento di non più peccare. Quarto: ferma speranza nel ritorno della pace nel cuore. Quinto: pregare per quella persona che eventualmente abbiamo offeso e che ha ricevuto scandalo dal nostro peccato. Sesto: proponimento di fare una buona confessione.

37. L'adempimento di queste pratiche assicura gradatamente il ritorno della pace; si estingue il risentimento contro Dio, mentre facciamo esperienza del suo perdono e sentiamo che Egli riprende a guardarci con amore; ci sentiamo riconfortati e ben disposti a riprendere con fiducia e maggiore umiltà l'esercizio della virtù,

mentre ci prepariamo così ad una più profonda comunione con Dio, che al suo vertice può comportare quell'esperienza gustosa della sua bontà che è l'esperienza mistica.

### 3. L'intervento della grazia

38. L'uomo viene a queste mende prive della grazia divina, gravate dalla colpa del peccato originale, ignerante circa l'esistenza di Dio, con una ragione offuscata dall'errere e una volontà inclinata al male, benchè le riserse del suo spirite non siano totalmente distrutte, per cui la lore intrinseca tendenza al vero e al bene le sospinge, sia pur incespicante e, per dirla con S. Paolo, "precedendo a tenteni" verso la conquista di quegli ideali.

Certamente noi non abbiamo assolutamente coscienza della colpa originale, ma solo delle nostre colpe personali. Come è noto, la dottrina del peccato originale è una dottrina squisitamente rivelata dalla Sacra Scrittura, abbezzata nell'Antico Testamento, precisata, nel Nuovo, da S. Paolo, e autorevolmente interpretata e preposta a credere dalla Chiesa. Considerando le pene e i peccati della vita presente, la filosofia (vedi per es. Platone) può immaginare che essi siano la conseguenza di una caduta originale da un originario stato d'innocenza e di felicità. Ma la filosofia non può andar oltre: essa non ci parla della tentazione subita da parte dei nostri progenitori ad opera del demone; non ci parla del loro peccato e delle sue precise conseguenze; non ci dice come questo peccato si è trasmesso a tutte le generazioni seguenti. Né tante mene ci dice come rimediare a questo peccato e alle sue conseguenze.

39. Fra dall'inizio della nostra vita razionale noi facciamo esperienza del peccato: peccato mortale, che ci oppone a Dio e alla sua legge in materia grave; peccato veniale, che, senza opporci a Dio in modo grave e radicale, si dà rompere i rapporti con Lui, incrina tuttavia tale rapporto mediante un'azione compiuta contro la sua legge in materia leggera e in materia grave, ma senza piena avvertenza e piena libera consenso.

Ma dopo il peccato, anche se grave, avvertiamo la voce della coscienza che ci rimprovera e ci indica nuovamente la via del bene, e sordandoci al pentimento e a riparare al male fatto. Se la nostra volontà non persiste orgogliosamente ed ostinatamente nella cattiva direzione intrapresa (cosa purtroppo sempre possibile), prendendo per bene ciò che bene non è, avvertiamo quella confusione e quella scoscorte al quale ho accennato sopra, ci dispiace ciò che abbiamo fatto e raddrizziamo la direzione del nostro volere, così che esso percorra la giusta strada; ci umiliamo davanti a Dio riconoscendo che sta a Lui e non a noi determinare in ultima analisi ciò che è bene e ciò che è male; Gli chiediamo perdono ed esprimiamo il desiderio di riaverLe amici e di esserGli nuovamente amici.

40. Da dove viene questa libera correzione della direzione del nostro volere, che ci fa ripudiare il nostro peccato e ci stimola ad espiarlo e a cancellarlo, con l'umile richiesta di perdono fatta

a Dio ed eventualmente anche al prossimo (nel caso lo abbiamo effeso)? Ci viene dalla grazia divina: da questa risanatrice, che ci ripone in quella comunione con Dio che avevamo perduta col peccato originale, e che già possedevamo prima di peccare, nel caso siamo stati battezzati (con battesimo sacramentale e "di desiderio").

Devo il peccato, Dio offre sempre la sua grazia, perchè Egli vuol salvare l'uomo e ricongiungersi con lui. Senza la grazia, come abbiamo detto, l'uomo non può risorgere dal peccato - sia esso il peccato originale e una colpa personale grave -. Nel caso del peccato veniale la grazia sostanzialmente resta, ma ne occorre un supplemento per pentirsi e riparare anche a questo peccato.

41. La grazia è la vita dell'anima, che la tiene unita a Dio, come la linfa vitale che scorre nei rami di un albero tiene i rami in cui scorre uniti a lui. Noi - per usare un famoso paragone di Cristo - siamo i "tralci", ed Egli è la "vite". C'è però questa differenza: che noi siamo dei tralci che stanno uniti volontariamente alla vite e che, se vogliamo, possiamo staccarcene, pagandone però le conseguenze: come il tralcio staccato dalla vite muore, perchè non riceve più la linfa vitale, così noi, se ci stacciamo dal peccato (grave) da Dio, moriamo, perchè non riceviamo più la linfa vitale della grazia. Ma Dio è una vite speciale, che richiama a sé i tralci staccati, e questi, se vogliono, hanno la possibilità di reinsersene nella vite. Egli offre loro nuova linfa vitale: ecco la grazia del perdono. Ma il tralcio può liberamente rifiutare questo perdono: vuol dire che resterà senza vita. Ecco la cosiddetta "morte" dell'anima, provocata dal peccato "mortale".

42. L'anima, come tale, ha indubbiamente una sua vita naturale ed essenziale, che non è distrutta dal peccato mortale: essa ha di per sé, anche se patisce le conseguenze disastrose del peccato originale, delle riserve, benchè difettose e insufficienti, a garantirle anche la sola felicità naturale, in ordine al compimento del bene. Senza la grazia l'uomo non riesce neppure a compiere tutti gli atti delle virtù umane; a ben maggior ragione non riesce a vivere della vita soprannaturale della grazia. Benchè gli resti dunque una vita morale umbratile e rachitica, egli si può considerare sostanzialmente "morte", anche se gode di buona salute fisica e psichica.

43. Intervenendo nella vita dell'anima spiritualmente morta, la grazia le consente l'esercizio pieno, benchè graduale, delle virtù naturali (moralì e intellettuali) e di quelle soprannaturali, e le assicura l'inabitazione della SS. Trinità insieme con l'attività dei sette doni delle Spirite Sante, che stanno all'origine della vita e dell'esperienza mistica. La grazia interviene inizialmente in modo intermittente (grazia attuale) e, se l'anima corrisponde alle sue sollecitazioni, viene a restarvi in maniera stabile (grazia abituale e santificante), dando luogo alle tre virtù teologali della fede, della speranza e della carità. Essa ridona la vita soprannaturale all'anima provocando l'abbandono del peccato e l'acquisizione della giustizia (grazia preveniente e giustificante) e, una volta che la

questo  
è il  
sunto

13-III  
13-02

anima è in grado di produrre atti soprannaturali, utili alla salvezza, essa può meritare un aumento della grazia (grazia conseguente), tanto maggiore quante più forte è l'impegno della volontà, fino alla consecuzione stessa del premio eterno.

44. La grazia è una vita divina che risiede innanzitutto nella sostanza dell'anima, per animare le sue potenze: l'intelletto, con la luce della fede, e la volontà, con le virtù della speranza e della carità, ed estendere quindi il suo influsso divinizzante, per ridonanza, alle stesse forze del corpo, il quale, nutrito dell'Eucaristia, diviene, in certe mode, spirituale e divino, atto alla resurrezione dell'"ultimo giorno".

La grazia che originariamente interviene nella vita dell'uomo peccatore per ridargli la vita soprannaturale perduta col peccato originale, è la grazia del battesimo, presupposta che rende possibili tutte le altre grazie (grazia vivificante); ma se successivamente l'uomo pecca gravemente, così da perdere nuovamente la vita, questa gli viene restituita, naturalmente sempre che egli accetti, da una nuova grazia, quella del sacramento della penitenza (grazia penitenziale); e se la persona si mantiene in grazia con l'intenzione di accrescerla e camminare verso la perfezione e la santità, essa acquisisce un continuo aumento della grazia in forza delle buone e per compiute in grazia (grazia perfezionante), disponendosi così a ricevere la grazia dell'esperienza mistica, come frutto dell'azione in lei dei doni dello Spirito Santo.

Anche il passaggio dalla vita presente alla vita futura è segnato, secondo l'ordinamento della vita cristiana, dalla presenza della grazia: quella dell'unzione degli infermi, che cancella le ultime tracce del peccato, consola l'anima e la fortifica per affrontare le ultime prove prima dell'ingresso nella vita eterna e, purificandola totalmente, la rende degna di entrare in quella dimora eterna, nella quale nulla di ineguale può assolutamente entrare.

45. La grazia santificante si rapporta con l'attività dell'intelletto e della volontà in due modi, a seconda che si tratti del loro modo umano e spirituale di agire: quando il nostro spirito agisce in modo umano, ossia col ragionamento e la deliberazione, questo agire è sostenuto, aiutato e confortato dalla grazia detta "cooperante"; se invece lo Spirito, nelle sue impercettibili, sapientissime e sempre ammirabili decisioni, vuol muovere l'anima all'esperienza e alla vita mistica, allora interviene la grazia detta "operante", la quale risparmia all'intelletto e alla volontà il loro modo umano di operare e fa loro compiere un atto meramente "spirituale", simile, cioè, a quello dei santi angeli, vale a dire un atto intuitivo per l'intelletto, e un atto affettivo per la volontà.

46. La conquista della santità e il raggiungimento della vita mistica comporta un duro e quasi permanente scontro, soprattutto nella fase iniziale del cammino spirituale, col potere delle tenebre, e in particolare col demone, con la carne ed il mondo. Per poter sostenere vittoriosamente questa lotta nella quale c'è in gi

co il destino eterno dell'anima, occorre al cristiano la grazia del sacramento della cresima, la quale sta all'origine anche di tutte le grazie ministeriali, gerarchiche e carismatiche, ordinarie e straordinarie, le quali deputano il cristiano alle svolgimenti di una particolare missione, compite, uffici e mandate nella Chiesa, per la sua edificazione e la sua crescita nel mondo, e per la santificazione dei fratelli.

47. Il cristiano è inserito in Cristo mediante la Chiesa: egli ha la grazia di Cristo, in quanto è membro di Cristo, membro del suo Corpo mistico, che è appunto la Chiesa; e questa a sua volta trasmette la grazia del Catecumenato soprattutto mediante i sacramenti. La Chiesa a sua volta è animata dalla grazia dello Spirito Santo e ottiene dal Padre, per mezzo di Cristo, tutte le grazie necessarie alla costituzione e allo sviluppo della Chiesa, grazie alle preghiere della Beata Vergine Maria, la quale, quindi, è in tal modo la dispensiera di tutte le grazie, le quali, provenendo dal Padre, sono meritate da Cristo e sono donate alla Chiesa dallo Spirito. Alle preghiere di Maria si associano le preghiere dei santi del paradiso e della terra, le quali pure concorrono ad ottenere dalla SS. Trinità la discesa sul mondo inaridito e assetato a causa del peccato, la pioggia risteratrice, dissetante e vivificante delle innumerevoli grazie che sgorgano dalla misericordia infinita del Padre, verso il quale sale, con Gesù a capo, nell'amore dello Spirito, tutta la vita divina che matura nel mondo irrorato dalla grazia, nel corso dei secoli, fino alla fine del mondo, per rendere onore, lode e gloria a Dio Padre, col Figlio, nello Spirito.

#### 4. L'azione universale della grazia

48. Se ogni uomo nasce infetto dalla colpa originale, Dio offre ad ogni uomo la grazia del perdono, della salvezza e della divinizzazione, ma non ogni uomo l'accoglie, per cui, persistendo fino alla morte in questo rifiuto, resta eternamente in quello stato di miseria che è conseguenza del peccato originale, con l'aggiunta di un'ulteriore castigo, che viene precisamente dal rifiuto della grazia, che si esprime con i suoi peccati personali. Così, se venendo al mondo, sia pur come figlio di Adamo peccatore, egli mantiene una certa tenerezza verso il bene e verso Dio, rifiutandosi di accogliere la grazia e di obbedire ai divini comandamenti (le due cose vanno assieme), "perde - come dice il Vangelo - anche quelle che ha", ossia quella piccola percentuale di buona volontà che gli era rimasta dopo il peccato originale. Se si tratta di un soggetto battezzato, perde la grazia battesimale.

49. In passato, l'esistenza di dannati nell'inferno non faceva nessun problema e si accettava senza troppe obiezioni, la dottrina pagliana della "predestinazione", per la quale, sebbene Dio offra a tutti la grazia, di fatto la dà solo ad alcuni, non per una specie di assurda "accensione di persone", ma semplicemente per il fatto che gli altri, per colpa loro, la rifiutano<sup>(1)</sup>, per cui ne vengono giustamente

(1) Non omnes mortis eius beneficium recipiunt Conc. di Trento D 1523

privati e si dannano. La salvezza era chiamata anche "elezione" e i salvi erano gli "eletti" - termine, queste, del resto anch'esse bibliche, che ricorre nella bocca stessa di Gesù: "Molti i chiamati, pochi gli eletti". Sia "predestinare" che "eleggere" richiamano l'idea di un atto discrezionale dell'eleggente e del predestinante nei confronti un eletto e di un predestinato, una scelta e prescelto, che è tale senza che esse incida nella scelta, ed essendone quindi semplice oggetto passive, senza che l'eleggente e il predestinante sia tenuto a rendergli conto della sua scelta insindacabile. Si metteva allora l'accento sull'insindacabilità di questa scelta divina e, con Agostino, alla domanda che viene spontaneamente: "Perché questi e non quelle?", si rispondeva in tono solenne: "Noli iudicare, si non vis errare".

50. I tempi moderni hanno approfondite la possibilità che l'uomo ha di scegliere liberamente il proprie destine, e nel contempo si sono accresciute le esigenze di una vera uguaglianza e giustizia universale, che escludesse scelte arbitrarie e privilegi ingiustificati e capricciosi. D'altra parte, le parole con le quali ci viene comunicata la divina rivelazione, e le espressioni stesse usate da Gesù Cristo, benchè siano veicoli sicuri dei divini misteri, sono e restano in se stesse con i propri limiti semantici, i quali comportano sempre che nel loro significato vi sia un qualcosa che non si adatta a ciò che esse devono esprimere, e a cui solitamente si cerca di rimediare con altri termini, i quali però presentano anch'essi, sotto altri aspetti, un qualcosa di inadeguato per non dire fuorviante.

51. Così, se termini come "predestinazione" e "elezione" esprimono bene l'insindacabilità delle scelte della divina misericordia ("faccio misericordia a chi voglio fa misericordia"), non sono altrettanto perspicui in rapporto alla volontà divina di offrire a tutti la grazia e alla parte che il libere arbitrio umano ha nella opera della salvezza. Danno l'impressione che venga ignorata questa volontà universale divina di salvezza e che l'uomo sia una specie di burattino nelle mani di un Dio arbitrario e bizzarro, che gioca col destino eterno dell'uomo.

52. Come si sa, nei secc. XVI-XVII vi furono discussioni accese ed interminabili tra i teologi più eminenti del mondo cattolico, soprattutto domenicani e gesuiti, sul come si doveva intendere questa predestinazione e la corrispondente elezione, sul rapporto tra la grazia offerta a tutti (chiamata "sufficiente") e quella con la quale di fatto solo alcuni si salvano (la grazia "efficace"), e in generale, sul rapporto fra la grazia e il libere arbitrio.

Oggi queste discussioni sono quasi del tutto spente, per vari motivi: e per una forma di scetticismo che dispera di trovare una risposta soddisfacente, e per una specie di disagio nell'affrontare un tema che in qualche modo turba e spaventa, e perchè forse si è prese troppe alla lettera il famoso intervento papale, che, alle inizi del '600, impose alle due principali parti in lotta - domeni

cani e gesuiti - di smetterla di litigare e di accusarsi reciprocamente di eresia, mentre si poteva da allora in poi trattare dell'argomento solo con speciali permessi, e la S. Sede rifiutò di prendere posizione tra le parti. Altri, infine, e pare siano soprattutto i teologi di oggi, i quali risentono di una maggiore considerazione del valore della libertà umana, alla quale accennavo prima, ed inoltre conoscono meglio di un tempo la grandezza della misericordia divina e tendono a negare l'esistenza di dannati nell'inferno, ritengono che la questione sia più semplice di quante in passato si credeva, per il fatto che, insistendo molto e anche troppo, in maniera unilaterale, sull'universale volontà divina di dare a tutti la grazia, dimenticano l'altro lato della questione, ossia che di fatto non tutti accettano la grazia: ed è questo aspetto, che non si può ignorare, a rendere il problema difficile.

53. Salvo restando il mistero della libertà divina e della libertà umana, per cui vale sempre l'agostiniano "noli judicare, si non vis errare", mi pare che una soluzione soddisfacente sia quella classica, di S. Tommaso, che in passato i domenicani opponevano a quella altrettanto famosa, del gesuita Molina, sostenuta, guarda caso, proprie dai gesuiti.

Il punto fondamentale sostenuto da Tommaso e che i molinisti non riuscivano ad accettare, è che Die, causa di tutte le cose, e quindi anche degli atti delle creature create, è causa anche dell'atto del libero arbitrio sia in senso ontologico che in senso morale: in senso ontologico, per quante riguarda l'aspetto ontologico dell'atto; e in senso morale, in quante, essendo Die rincipio prima di ogni bontà, non può non essere principio dell'atto moralmente buono del libero arbitrio. Da qui la spiegazione della "predestinazione", chiamata allora, con un'espressione infelice, "predeterminazione fisica" (per cui oggi ci si chiederebbe: che cosa c'entra la fisica nelle cose delle creature? Ma era un termine tecnico della teologia oggi caduto in disuso): chi si salva, si salva certe per mezzo di un atto del suo libero arbitrio, ma in quante questo era causato da Die.

54. Ai molinisti, questa idea che il nostro atto libero possa essere "causato" da Die, non andava a genio, perchè, secondo loro, ciò supponeva un misconoscimento della natura della libertà. Essi osservavano, giustamente, che caratteristica dell'atto libero (cioè volontario), è quella di sergere dal di dentro del soggetto e non dal di fuori; ciò che facciamo perchè spinti dal di fuori - essi dicevano - non è libero, ma coartato. Essi concepivano l'azione causale come necessitante non solo logicamente, ma anche ontologicamente; per cui per loro era assurdo pensare che un atto libero - per sé non necessario ma contingente - potesse essere causato dal di fuori, fosse pure Die stesse.

Tommaso era d'accordo con i molinisti su due punti, ma con distinzioni: 1) è vero che l'atto libero serge dall'intime del soggetto, mentre il violento viene dal di fuori. Ma l'atto libero è

pur sempre l'atto di una creatura, per cui anch'esse non può non essere create: il che poi non vuol dire altre che "causate", perchè creare vuol dire "causare l'essere"; 2) è vero che causare vuol dire necessitare: è su ciò che si fonda la certezza della scienza: se non fosse possibile sapere che quel dato effetto è necessariamente predetto da quella data causa, una conoscenza universale e certa del nesso causa-effetto, e quindi il sapere scientifico, sarebbe impossibile.

55. Riguardo a queste seconde punte Tommaso distingueva una duplice necessità: un conto è la necessità della causa (è questa la necessità logica, che interessa alla scienza); e un conto è la necessità dell'effetto (l'effetto può essere anche contingente, come appunto lo è l'atto libero). Oppure, se vogliamo dire che comunque l'effetto, data una certa causa, è necessario, bisogna dire che lo è da un punto di vista logico-scientifico, ma non necessariamente dal punto di vista ontologico-morale, perchè, di nuovo, può essere un atto del volere, e quindi un atto libero.

56. Tommaso, quindi, in conclusione, con buone ragioni metafisiche e psicologiche, sosteneva che non c'è nulla in contrario, anzi è necessario ammettere che anche gli atti della volontà finita (liberi), pur sorgendo in se stessi dal di dentro del soggetto, sono tuttavia causati da Dio, che è "esterno" al soggetto non nel senso di "estraneo", quale può essere un agente violento, ma al contrario in una pienissima armonia, quale si conviene alla causa nei confronti dell'effetto. Inoltre Tommaso sosteneva che la causalità divina, come ogni altra causa, nel momento in cui causa, non può non causare necessariamente (cioè logicamente) l'effetto: ma questo non vuol dire ridurre l'atto libero ad atto necessario, che è esattamente il contrario dell'atto libero. Dio causa l'atto libero proprio in quanto libero. Dio non solo ci lascia liberi, protegge la nostra libertà, ma, come creatore nostro, causa e crea i nostri stessi atti liberi, persino quelli peccaminosi, naturalmente in quanto enti, non in quanto peccaminosi.

57. Negare che l'atto libero sia causato e creato, vuol dire renderlo increato, ossia divino: era solo l'atto della divina volontà è incausato e increato; voler fare dell'atto umano un atto increato, vuol dire confonderlo con la volontà divina e cadere nel panteismo. I tomisti si erano resi ben conto del pericolo che correva i melinisti, quando si rifiutavano di accettare che l'atto umano sia causato da Dio. Ci si potrebbe chiedere, allora: perchè il Papa non ha dato ragione ai domenicani? La mia opinione è perchè in certe mode anche la tesi melinista poteva essere sostenuta. Che diceva infatti Melina? Eccessivamente preoccupato di salvare l'autonomia e la libertà dell'atto umano, e volendo nel contempo ammettere la grazia sufficiente e quella efficace, egli inventò la famosa "scienza media", che consisteva nel fatto che Dio, prima che un dato uomo si decida a favore o contro la grazia, sa in anticipo che cosa, all'atto di offrirgli la grazia, egli risponderà; per cui dà la grazia (efficace) a chi sa in anticipo che di-

rà di sì, mentre dà solo quella sufficiente ma non quella efficace, a chi sa in anticipo che dirà di no.

58. In questa concezione le cose sono concepite in maniera antreprenferica e metaferica: si concepisce Dio alla stregua di una qualunque creatura umana che vuol fare un dono ad un gruppo di persone: pensiamo ad un buon papà di famiglia, che vuol fare un regalo ai suoi figli: egli li conosce bene, per cui sa già in anticipo che cosa ciascuno accetterà e rifiuterà. Egli vuol lasciarli liberi, per cui accetterà comunque ciò che essi decideranno. Non si permetterebbe mai di costringerli, anche se qualcuno di essi non accetterà il regalo. Questa maniera di presentare le cose è molto comprensibile, perchè tratta dalla nostra comune esperienza umana: vediamo da una parte un buon papà, che conosce bene ed ama i suoi figli, rispettandone la libertà e lasciandoli decidere a loro; dall'altra parte l'atteggiamento di questi figli è presentato nella sua libertà, per nulla condizionato dalla condotta del padre.

59. Questa visuale melinista oggi probabilmente la giudicherebbe più "pasterale", più adatta alla comune comprensione umana. La concezione temista è invece di carattere teoretico, è fondata sulla nozione metafisica di causalità e di libertà. In tal senso è più chiara ed è quella veramente esatta. Ma è di più difficile comprensione. Probabilmente il Papa, trovandosi tra due soluzioni, le quali, più che essere in vera opposizione, si ponevano su piani diversi e in fondo reciprocamente complementari, l'una di carattere teoretico, adatta a soddisfare i più esigenti in fatto di speculazione, e l'altra, di carattere antreprenferico (oggi si direbbe "antropologico"), più adatta agli spiriti semplici e, come direbbe, S. Teresa di Gesù Bambino, alle "piccole anime", che non significa affatto "pece intelligenti", ma semplicemente non esercitate nel ragionamento metafisico.

60. Non condivide l'interpretazione che lo Schmaus dà delle due posizioni temista e melinista. Secondo lui, ciascuna ha i suoi vantaggi, reciprocamente complementari, e i suoi svantaggi, essi pure reciprocamente complementari: la soluzione temista metterebbe in giusta evidenza la trascendenza della libertà divina e la funzione della grazia, ma al prezzo di un certo misconoscimento della libertà umana, per cui essa propenderebbe verso il calvinismo. Per contro, la soluzione melinista non darebbe sufficiente importanza all'azione divina della grazia, ma in compenso sarebbe più rispettosa della libertà umana.

61. Secondo me, è la concezione temista che riconosce veramente, ma senza pericolose esagerazioni, la dignità della libertà umana, mentre nel contempo sa valutare l'azione divina ed inoltre sa connettere con ragioni convincenti il rapporto fra la grazia e il libero arbitrio. Viceversa, la concezione melinista della libertà risente dell'influsso recivo dell'antropocentrismo rinascimentale, che avrebbe portato, nei secoli seguenti, ad una concezione assolutistica della libertà, come per es. in Hegel, Marx e Nietzsche, falsamente teistica e addirittura atea, negatrice, alla fin fine della stessa dignità umana.

62. Un altro aspetto dell'azione universale della grazia interessa in modo speciale il nostro tempo, così interessato al confronto e al dialogo delle religioni. Ho detto che la grazia che salva l'uomo è la grazia di Cristo, nella potenza dello Spirito, trasmessa dalla Chiesa con i suoi insegnamenti, le sue istituzioni, i suoi sacramenti. E potrei aggiungere, col Concilio di Firenze, la Chiesa cattolica romana, sotto la guida del Sommo Pontefice, successore di Pietro. E potrei ulteriormente precisare, sempre col Concilio di Firenze, che al di fuori di questa Chiesa non c'è salvezza, escludendo, quindi, anche le Chiese non-cattoliche. So benissimo come, a queste parole, molti, oggi, anche nelle stesse chiese cattoliche, si ribellano a queste idee e, per quanto riguarda il problema della salvezza dei non-cattolici, propongono varie soluzioni, che però si rivelano insufficienti.

63. C'è chi dice che è sufficiente seguire Cristo, mentre non sarebbe necessario appartenere alla Chiesa cattolica. Per i cristiani non-cattolici, ovviamente, la loro Chiesa è sufficiente via di salvezza. C'è chi dice che chi non conosce la Chiesa cattolica si salva per l'azione dello Spirito. Altri ritengono che tutte le religioni sono vie sufficienti di salvezza. Altri, come Rahner, parlano di un'"esperienza atematica e trascendentale di Dio", di tipo "apriorico" ed implicite, non concettuale, di tipo soprannaturale, quindi un'esperienza della grazia, concessa a tutti, perché l'uomo è per essenza "autotrascendenza-verse-Dio", che è anzi l'"orizzonte stesso della trascendenza umana", per cui, con questa "esperienza" anche gli atei si salvano, come "cristiani anonimi". Ma occorrerebbe chiedere a tutti costoro che cosa intendano per "salvezza", e si scoprirebbe, e non c'è neanche da meravigliarsi, che nessuno la intende in senso cattolico, anche se si tratta di un Rahner, da molti, ma ho i miei dubbi, considerato come "cattolico". 21.11.02

64. La soluzione giusta sta invece nell'accogliere l'insegnamento del Concilio di Firenze, che del resto è di fede (la formula è "Sacrosancta Romana Ecclesia firmiter credit...") (D1351). Si tratta però di interpretarla in modo tale da poter concepire la possibilità di salvezza anche per coloro che senza colpa non appartengono visibilmente alla Chiesa cattolica, giacché, come è ben noto, Dio vuole a tutti donare la grazia della salvezza e della vita eterna.

La soluzione, avanzata da alcuni, come per es. il Maritain, è abbastanza semplice: tutti coloro che si salvano, e che quindi accolgono la grazia, si salvano per mezzo di Cristo, dello Spirito Santo e della Chiesa: devono quindi appartenere alla Chiesa; ma vi appartengono in modo incoscio ed invisibile, vivendo quei valori morali dei quali sono a conoscenza, valori che possono appartenere alla loro religione, e che possono essere anche soltanto valori laici, per coloro che senza loro colpa, fossero incapaci di apprezzare il valore e la necessità della religione per la salvezza dell'uomo.

65. Possono salvarsi, dice il Concilio Vaticano II, e quindi possono conseguire la grazia, persino "coloro che senza colpa da par-

te loro non sono ancora arrivati a una conoscenza esplicita di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta" (Lumen Gentium, n. 16).

Qui il Concilio non parla, come crede Rahner, degli "atei", perchè l'ateo nega l'esistenza di Dio e non pensa a Dio; invece qui si parla di una conoscenza di Dio, per quanto implicita, e quindi di un rapperto positivo, benchè inconscio, con Dio. E' chiaro che più di così la Chiesa non può concedere. Andare oltre, e parlare, con Rahner, di una salvezza anche per l'ateo, ossia per colui che disprezza Dio al punto di considerarlo non esistente e comunque, come una volta disse Giovanni Paolo II, al punto "da cancellarlo dall'orizzonte del suo pensiero", è un'assurdità, eppure significa togliere ogni senso al significato della salvezza, che consiste essenzialmente in una comunione perfettissima con Dio. E quindi, a quale salvezza può essere interessate uno al quale Dio non interessa per nulla?

66. A proposito dell'ateismo, ci si potrebbe chiedere se sia possibile ignorare senza colpa l'esistenza di Dio, se sia possibile un'"ignoranza invincibile su Dio". Lo esclude nel modo più assoluto. Come risulta chiarissimamente dalla Sacra Scrittura, e soprattutto dal Nuovo Testamento, ogni uomo deve fare i conti con Dio; ogni uomo, alla sua morte, si presenta davanti al tribunale di Cristo. Il che vuol dire che, nel corso della vita terrena, nessuno, per quanto ignorante su Dio o poco intelligente circa le cose delle spirite, anche il più crasso materialista, anche l'uomo più abrutito nelle voglie terrene, ha un rapporto con Dio, positivo e negativo, magari implicito e sepolto nel fondo della coscienza, ma ce l'ha e non può non averlo, appunto perchè un giorno deve render conto a Dio del suo operato e del suo atteggiamento nei confronti delle leggi divine, impresse, per quanto in modo distorto e imperfetto, nella sua coscienza morale.

67. E tutte queste, le ripete, perchè deve render conto a Dio e a Cristo del suo operato. E se Cristo e Dio non fosse da lui in qualche modo conosciute come giudice al quale deve render conto, sarebbe ingiustizia in Dio e in Cristo chiamarle a render conto al suo tribunale, perchè nessun giudice può legittimamente giudicare un imputato che non sappia dell'esistenza del tribunale di quel giudice. Se io commetto un crimine in Italia, devo essere giudicato in Italia, non all'estero. E se l'uomo ha queste senso naturale della giustizia, vogliamo mai che Cristo e Dio che sono Giustizia per essenza manchino di rispetto a queste fondamentali principio di giustizia? Sarebbe una bestemmia il solo pensarle. E dunque ogni uomo ha a che fare con Dio, anche coloro che ci danno mostra, o ingenuamente e ad arte, di ignorarne l'esistenza e di non avere interessi religiosi.

68. Quindi l'unica possibile forma di ateismo non è ignoranza invincibile, e quindi scusabile, su Dio, ma è opposizione velata a lui e alla sua legge, al punto di ignorare velatamente che Dio c'è e che è lui il principio primo della legge morale. Si tratta quin

di di una grave colpa morale, che impedisce la salvezza.

Esiste peraltro una forma di ateismo apparente, che col Maritain, possiamo chiamare "pseudoateismo", consistente nel fatto che il pre sunte "ateo" in realtà non rifiuta il vero Dio, ma ne rifiuta una false scambiandole per il Dio cristiano. Viceversa, una che si con siderasse credente, ma che tenesse a un false concette del Dio cri stiano, una, per esempio che aderasse il Dio del panteismo e delle idealismo-scambiandole per il Dio cristiano, questi sarebbe un vero ateo. Ma tale ignoranza e tale errore su Dio, come ho detto, non può arrivare al punto di una ignoranza totale in buona fede: resta, anche nelle concezioni teologiche erranee, la possibilità comunque, magari per vie traverse, di persi in contatto col vero Dio.

69. Resta sempre il fatto che l'unica possibilità di un'ignoranza totale su Dio è sempre volontaria: è un'ignoranza colpevole, det tata dall'odio contro Dio e contro la sua legge: un po' come avvie ne nei nostri rapporti umani, quando vegliamo rompere con una per sona: sappiamo che esiste, ma semplicemente non vegliamo più pensa re a lei e avere a che fare con lei.

Diverse è il caso di chi rispetti la legge morale con sinceri tà e magari anche con sacrifici, perchè sente che la coscienza ce si gli detta in modo assolute e perentorie. Pensiamo, per esempio al kantiano senso del dovere e ad una certa etica "laica", oggi molto praticata e teorizzata. Persone di queste tipi possono dire e cre dere di essere "ateo" e agnostiche. Possono dire che a loro il pre blema di Dio non le interessa. In realtà, nella misura in cui esse amano e praticano i valori morali, esse instaurano, magari incoscia mente, un rapporto veramente positivo e salvifico con Dio, per cui ricevono e accolgono, senza rendersene conto, la grazia divina.

70. Il declino della metafisica, tipica della moderna cultura oc cidentale, ha portato logicamente con sé anche un declino della re ligione e della teologia. La mente di molti, anche uomini di cul tura e magari preparatissimi nelle scienze sperimentali, non sono allenati al pensiero metafisico, per cui pensare a Dio per loro di venta cosa faticosa e addirittura impossibile e insensata. Ma que ste non significa necessariamente che costoro non possano essere e non siano di fatto in un buon rapporto, salvifico, con Dio, magari attraverso altri canali più congeniali a quelli della cultura moderna, come sono per esempio l'interesse per l'uomo o per la na tura e per l'arte, e un fattivo impegno nel campo del lavoro, delle virtù sociali e della solidarietà umana. Possono essere benissimo, costoro, tra quelli che Gesù, alla fine del mondo (vedi Mt c.25), rin grazia per avergli fatto del bene. Essi stupiti, chiederanno: "Ma quante ti abbiamo fatto del bene?". E Gesù risponderà: "Quello che avete fatto a uno di questi piccoli, l'avete fatto a me", e il Van gelo conclude dicendo che entreranno nella vita eterna, a contem plare faccia a faccia quel Dio che, senza che loro lo sapessero, si nasceva dietro l'umanità sofferente e bisognosa che essi hanno servito.

5. L'intreccio fra la grazia e il libere arbitrio

71. Allorchè Dio, nella sua misericordia, offre la sua grazia all'uomo peccatore stimolandolo al pentimento ed offrendogli il perdono, sorge un'azione reciproca della grazia sul suo libere arbitrio, e di questo su quella. Se l'uomo respinge la grazia, indubbiamente queste intreccio è bloccato in partenza: l'uomo resta solo, orgogliosamente attaccato al suo peccato, che, secondo lui, non ha affatto bisogno di essere perdonato, perchè non lo ritiene peccato: il peccato ritiene di aver fatto bene.

Ma la grazia, da "sufficiente", può divenire "efficace": essa può effettivamente il peccatore al pentimento, per cui egli volentieri, liberamente e quindi responsabilmente accoglie l'azione benefica della grazia, da essa si lascia guidare e rigenerare. Questa grazia può essere quella del battesimo, alla quale l'uomo, giunto all'età di ragione, dà una risposta cosciente e convinta. Oppure, se l'uomo non è battezzato, non per questo non giunge anche a lui la sollecitazione della grazia, della quale, però, in tal caso, il soggetto è difficilmente cosciente, ma che egli comunque avverte come una forza benefica, che lo stimola al bene, prevenendo dal suo intimo e dal mondo trascendente.

72. Come abbiamo detto, la grazia inizia la sua azione nel cuore del peccatore con interventi intermittenti, puntuali, discreti, persuasivi ma non coartanti, facendo leva sulle forze sane rimaste nella coscienza e nella volontà del peccatore. Si tratta di quelle che abbiamo chiamate "grazie attuali". Se queste trovano corrispondenza nel peccatore, allora la grazia prende stabile dimora nel suo cuore, e diventa "grazia abituale": un'energia stabile e permanente, insita nella sua anima, la quale la purifica, la risana e la divinizza, vitalizzando anche le potenze dell'anima - intelletto e volontà - le quali, come abbiamo detto, acquistano le virtù teologali e diventano disponibili ad essere messe dai sette doni dello Spirito, che sono il principio dell'esperienza mistica. Nel contempo, la SS. Trinità viene ad abitare nell'anima, facendo sentire al cristiano la sua dolce presenza, e al non-cristiano facendogli comunque gustare una divina presenza.

73. La grazia è come un fuoco che viene acceso, se il combustibile (cioè l'anima) è disposto, normalmente dopo alcuni atti iniziali di accensione (grazia attuale), un po' come avviene di solito quando si tratta di accendere un fuoco materiale. Se il combustibile è disposto, ad un certo punto il fuoco si accende e comincia stabilmente a bruciare (grazia abituale). Ma la differenza tra il fuoco materiale e quello della grazia è che, mentre il primo consuma la legna, il fuoco della grazia non consuma, ma al contrario risana e fa crescere: un po' come la fiamma del revento ardente di mescolta memoria. Il fuoco della grazia non solo non distrugge né sostituisce la vita spirituale del soggetto, ma la purifica, la fertifica e la fa aumentare, se il soggetto si lascia docilmente guidare, illuminare e scaldare dal fuoco divino. E se il soggetto, in

fiammate dalla grazia, aumenta il combustibile, ossia corrisponde con generosità, compiendo le opere buone, il fuoco della grazia aumenta, e dà nuova forza all'anima: e così si avvia un processo spirituale di indefinite progressi nella santità, per il quale grazia e libere arbitrie si influenzano a vicenda, aumentando indefinitamente la loro vitalità e la loro potenza benefica per il soggetto, per il prossimo a favore del quale il soggetto agisce, e per la maggior gloria di Dio.

74. La grazia, d'altra parte, può aumentare non solo grazie alle buone opere del soggetto in grazia, ma anche per ulteriori atti di generosità divina, la quale, come, quando e quante vuole, può aggiungere ulteriori grazie, ossia ulteriori stimolazioni, ispirazioni e impulsi relativi ad un esercizio soprannaturale delle virtù morali, all'esercizio di speciali funzioni, servizi e compiti del soggetto per l'edificazione del prossimo (grazie ministeriali), e all'esercizio dei doni dello Spirito Santo.

75. A prescindere da questi doni di grazia suppletivi, totalmente e unicamente dipendenti dall'insindacabile beneplacito divino, il vigere della vita di grazia e delle virtù teologali che ne conseguono, dipende ordinariamente dal vigere della risposta del nostro libero arbitrio: se la risposta è generosa e tesa a compiere atti sempre più perfetti - come è dovere di chiunque - , la grazia aumenta; ma se la risposta è fiacca, abitudinaria e poco convinta, la carità "si raffredda", la grazia diminuisce, e il fuoco sacro può anche spegnersi (col peccato mortale), esattamente come avviene con un fuoco materiale, che se è alimentato, si sviluppa, ma se non lo è, diminuisce fino ad estinguersi.

76. Una cosa da ricordare è che, per sua natura, la carità deve accrescersi continuamente; altrimenti non è carità; dovere di ogni cristiano è quello di tendere sempre al meglio, altrimenti pecca e manca al suo dovere: non basta conservare il talento ricevuto: occorre farlo fruttare, naturalmente secondo le forze che ci ritroviamo e quelle che Dio ci concede, altrimenti, come ci insegna la parabola evangelica, non possiamo piacere al Signore; il cristiano deve sforzarsi di avanzare ogni giorno nella conoscenza della verità e nella pratica del bene: le posizioni statiche, immobiliste, conservatrici non si conciliano con la vita di grazia e la pratica della carità. Il cristiano fedele a Cristo è per sua natura un "progressista" (non necessariamente in linea con tutti coloro che tali si ritengono e tali, da certe parti, sono ritenuti, anzi a volte può essere considerato retrogrado e conservatore). Il titolo "Avanti!" si addice più ad un quotidiano cattolico che a quello socialista. Con Paolo, il cristiano, dimentico del passato, è preteso verso il futuro. La vita di grazia è una vita essenzialmente profetica. E - stando sempre con Paolo - se l'"uomo esteriore", con l'avanzare dell'età, trova sempre più difficoltà ad esercitare quelle virtù che sono relative alle forze fisiche, l'"uomo interiore", ossia la vita interiore della grazia - questa è possibile

le e doverose negli anziani - deve aumentare di giorno in giorno. Del resto, le virtù cristiane più importanti sono le virtù interiere, che non richiedono tante forze psichiche, quante piuttosto la purezza del cuore, la retta intenzione e la buona volontà, cose possibili a chiunque, purché sano di mente.

## II. L'EVENTO E LO SVILUPPO DELLA GRAZIA

### 1. Il concetto cristiano del tempo

77. Cristo non è venuto per stare in compagnia degli angeli, esseri puramente spirituali che si librano beatamente al di sopra del tempo e la cui natura non si consuma col tempo, ma è venuto per salvare l'uomo, il cui spirito, certo, può trascendere il tempo, ma il cui corpo - del quale lo spirito ha bisogno - è immerso nel tempo e talmente condizionato dal tempo, tanto che il suo stesso spirito in certe mode risente di questo condizionamento. Lo stesso spirito una ne vive nel tempo, benché aspiri all'eterno. La storia non è altro che il succedersi degli atti umani - e quindi spirituali - nel corso del tempo e la narrazione di queste vicende. Lo spirito umano è uno spirito in divenire, e poiché il tempo è la numerabilità metedica di queste divenire, anche l'attività delle spirite umane può essere, almeno in parte, misurata dal tempo e racchiusa in un dato tempo. Non tutti i poeti sono capaci di scrivere l'Odissea e la Divina Commedia, opere al di sopra del tempo; certi cantautori compengono delle canzoni, il cui successo dura un decennio, per essere poi dimenticate. Ma ci vogliono anche le loro canzoni!

78. La grazia che salva l'uomo e lo rende partecipe della vita divina è così una grazia che esiste nel tempo, benché sia in se stessa, in quanto realtà divina, una vita che supera il tempo e che mette l'uomo in comunione con l'Eterno. Essa perante giunge nel tempo, aumenta e diminuisce nel tempo, e può estinguersi nel tempo. Giunge quando il tempo è "nature", "nella pienezza del tempo", nel "tempo favorevole" (kairòs), nella sua "era", per riprendere le espressioni della Scrittura. Ed essa così "assume il tempo", in certe mode lo divinizza, lo mette in comunione con l'Eterno, e quanto meno lo salva, lo valorizza, lo rende utile alla salvezza e alla divinizzazione dell'uomo. La grazia spinge l'uomo ad apprezzare, quindi, il valore del tempo, a non sprecare il tempo, ad usarlo con saggezza, cogliendo la "occasione favorevole" (kairòs) con tempestività, senza lasciarsela sfuggire. Spinge l'uomo ad apprezzare il passato, perché essa ha operato nel passato, ad apprezzare il presente, perché essa opera nel presente, ad apprezzare il futuro, perché essa agirà anche nel futuro.

79. Il tempo, dunque, per il cristiano, non è semplicemente una realtà cosmologica - misurabile con l'orologio - e psicologica - il cosiddetto "tempo interiore", analizzate da Bergson e da S. Agostino -, la cui misurazione è del tutto soggettiva a seconda dei nostri stati d'animo. Il tempo non è neppure un qualcosa di vano, legato alla caducità, indegno di esser preso in considerazione da parte del saggio che mira solo all'Eternità. Il tempo è cosa buona e creata da

Die, oggettivamente fondata nel divenire del mondo, anche se formalmente esistente - come osservava già Aristotele e ripeté Tommaso - nel rapporto con la nostra anima, in quanto essa sola può stabilire convenzionalmente un succedersi regolare di fasi del divenire suscettibile di essere numerate. Ma anche queste aspette "oggettive" del tempo, ben lungi dal costituirlo, come pensava Kant, mera relazione del mondo alla mente umana, ne accentua la dignità oggettiva appunto con queste riferimenti all'anima.

80. Ma se il tempo non è un qualcosa di evanescente né una mera apparenza, non è neppure quell'Assoluto di cui parlano le filosofie storiciste e evoluzioniste, per le quali l'eterno viene ricondotto al divenire, al tempo e alla storia, oppure questi si presentano - secondo la filosofia di Severino - come "apparire" dell'Eterno. In entrambi questi due punti di vista non si dà né una vera temporalità né una vera eternità, perché le si confonde tra loro, riducendo a questa a quella e quella a questa.

81. Al contrario, il cristianesimo, confermando i dati della sana filosofia, distingue il tempo dall'eternità, come distingue il mondo da Dio. Nel cristianesimo non c'è posto per un'affermazione dello Eterno a scapito del tempo, come non c'è posto per un'affermazione del tempo e della storia a scapito dell'Eterno e dell'Immutabile. Per questo, il parlare, come oggi si fa da qualche parte anche in campo cattolico, di un "divenire di Dio" e di una "storia di Dio" mi pare equivoco e pericoloso. Dio, per il cristianesimo, in Cristo, è sceso nel tempo e nella storia, li ha assunti, li ha uniti a sé ipostaticamente, per salvare l'uomo, essere storico e temporale, ma Dio resta Dio e il tempo resta il tempo. Se Cristo è un'unica persona, le nature restano distinte. Altrimenti cadiamo o in un panteismo storicista, di stampo hegeliano, o in un panteismo eternalista, di stampo parmenideo.

82. Al cristiano, pertanto, non è consentito né disprezzare il tempo, ignorandone la portata ontologica e salvifica (l'Incarnazione, la Redenzione, la fondazione della Chiesa, i sacramenti, le istituzioni ecclesiali operano e mediano la grazia nel tempo), come se egli potesse salvarsi gnosticamente con un semplice contatto con l'Eterno, e come se le realtà caduche e corruttibili non fossero destinate ad una resurrezione escatologica; né idolatrare il tempo e farne schiave, esagerando i condizionamenti che al suo spirito provengono dal tempo e dal variare dei contesti storici, e dimenticando quindi secolaristicamente e materialisticamente il destino sovratemporale e sovrastorico del cristiano, del discepolo di quel Cristo che ha detto: "Cielo e terra passeranno, ma le mie parole non passeranno".

83. Nel mistero di Cristo, Verbo incarnato, tempo ed eternità, storia e metafisica, divenire ed essere, mondo e Dio sono riconosciuti nella loro distinta dignità e indissolubilmente congiunti, senza confondersi e identificarsi. La grazia che proviene da Dio e da Cristo è destinata a salvare ed animare il tempo, il divenire,

la storia, il mondo e l'uomo, ma senza assorbirli nel divino e nelle Eterne e farne, come diceva Scoto Eriugena, delle "teofanie". La grazia, per la sua divinità, può dirsi "teofania", non il mondo. Non bisogna confondere l'apparire di Dio e del divino con l'apparire del mondo. L'apparire di Dio è divino, non è mondano. E' mondano l'apparire del mondo. Considerare il mondo (sia pur elevato dalla grazia) come apparire di Dio, vuol dire confondere Dio col mondo, giacchè lo apparire di qualcosa non è altro che quel qualcosa in quante appare. Se quindi il mondo è l'apparire di Dio, il mondo sarà Dio in quante appare. Ma perchè mai Dio, apparendo, dovrebbe mutarsi nel mondo? E se appare come mondo, come potrà manifestarsi come Dio? Il mondo apparirà come Dio all'idolatra che divinizza il mondo, non a chi vuole veramente la verità su Dio.

84. Diverse è il caso della grazia: essa può convenientemente essere considerata una "teofania", un "apparire", una manifestazione di Dio, perchè essa stessa - a differenza del mondo - è divina: essa, benchè la si possa dire "creata" (secondo la tradizione teologica latino-occidentale), non è, come il mondo, creata dal nulla, ma emana dalla sostanza divina, come i raggi emanano dal sole. La grazia emana da Dio senza essere Dio; tuttavia, essendo divina, possiamo dire che essa ci manifesta propriamente Dio nella sua essenza; mentre il mondo, se proprio vogliamo chiamarlo "manifestazione di Dio", ci manifesta Dio indirettamente, come semplice causa e creatore del mondo. Tanto la grazia che il mondo hanno un essere partecipato, con la differenza che mentre il mondo partecipa dell'essere in quante essere, ossia dell'essere metafisico ed analogo a Dio e la mondo, la grazia partecipa dell'essere divino e non ha nulla a che vedere con l'essere del mondo, benchè nel mondo esista l'uomo, che, per la sua "potenza obbedienziale", può ricevere la grazia.

85. Il concetto cristiano del tempo comporta un inizio ed una fine del tempo. Il tempo ha una causa ed ha un fine. Possiede uno sviluppo sensato, nel senso che è la durata nel corso della quale Dio realizza un suo disegno, un suo piano: salvare l'uomo e fare di Cristo, secondo i grandi anni cristologici paolini, la pienezza e il re dell'universo. Dio così, per mezzo di Cristo, interviene nel tempo, agisce nel tempo, si manifesta nel tempo e guida la Chiesa alla sua pienezza finale. In tal modo, la storia, per il cristiano, è la storia "sacra", come si diceva una volta, e "storia della salvezza", come si dice oggi. Ma la molteplicità degli interventi divini nel tempo e nella storia non devono farci pensare - torna il discorso di prima - ad un Dio che "diviene", compiendo una successione di atti, perchè ciò sarebbe un grossolano antropomorfismo e un modo di presentare l'azione divina adatte ai fanciulli, ma non alle esigenze della teologia. Una tal maniera di concepire gli interventi divini dimenticherebbe gli attributi divini dell'eternità e dell'immutabilità. Ma bisogna fare attenzione anche - in nome di una teologia "parmenidea" - a non mischiare la realtà dell'evento della grazia nel tempo, sotto pretesto che Dio è eterno e immutabile.

86. L'aspetto divino e metastorico dei misteri della salvezza e dell'azione della grazia nella storia e nel tempo non deve farci dimenticare il loro aspetto di veri e propri eventi storici, ben databili e circostanziati. Debiamo dire con tutta tranquillità contro certe ferme di deotismo parmenideo, che Dio si è incarnato duemila anni fa, non prima e non dopo. Chi ipotizza una "preesistenza" dell'Incarnazione rispetto alla sua attuazione storica, come fanno alcuni, passa dal mondo della realtà a quello della fantasia. A meno che non ci si voglia riferire alla preesistenza "in mente Dei": ma allora tale preesistenza non fa parte del creato, ma coincide con la stessa essenza divina. E così pure l'idea secondo la quale la resurrezione dei morti, la Parusia e, insomma tutti gli eventi della escatologia non sarebbero ancora da attuarsi, ma sarebbero già avvenuti e sarebbero presenti, non corrisponde alle insegnamenti cattolici, così come fu precisato in un documento dedicato a questo argomento, ed emanato dalla Congregazione per la Dottrina della fede nel 1979. Mi permette di rimandare al mio articolo sul n.2 di mar.-Apr.1997 di "Sacra Dottrina". E per quanto riguarda la concezione cristiana del tempo, mi permette di indicare anche un altro mio articolo, sempre in "Sacra Dottrina", n.1, del gen.-feb. 1999.

## 2. La grazia e i corpi sociali

87. La grazia divinizza l'uomo e in certo senso anche il mondo, in quanto creato per l'uomo, ambiente naturale dell'uomo, soprattutto in riferimento alla sua confermazione e realtà fisica, nonché in parte effetto dell'arte e del lavoro dell'uomo, sia preso singolarmente che preso socialmente.

Ma il mondo, come sappiamo, si estende non solo in senso temporale, ma anche in senso spaziale. Ecco che allora, compito della grazia non è solo quello di santificare il tempo, ma anche lo spazio. E come il tempo ospita il succedersi delle vicende e dei fatti dell'uomo, così lo spazio ospita quelle che sono le formazioni sociali di ogni tipo, a cominciare da quelle fondamentali, di carattere naturale o istituzionale, come sono la famiglia, la nazione, il popolo, il gruppo di amici, la società civile e politica, per passare alla comunità cristiana, che è la Chiesa, con le sue istituzioni, i suoi movimenti e le sue formazioni comunitarie laicali, sacerdotali e religiose.

88. L'attività e il dinamismo della grazia nel tempo e nello spazio, come abbiamo visto, dipende in parte dalla condotta umana e in parte da Dio: dalla condotta umana, in quanto l'uomo, col suo rifiuto e con la sua ribellione, può impedire l'opera della grazia, e viceversa, se l'uomo è già in grazia, con le sue opere può aumentare la grazia. Dipende poi in parte da Dio, in quanto Egli, in base ai suoi imperscrutabili ma sempre giusti e misericordiosi disegni, predetermina l'uno e non l'altro, dà la grazia all'uno e non all'altro, anche se, come abbiamo visto, se uno non riceve la grazia è colpa

sua; ed inoltre Dio, sempre a sua totale e insindacabile discrezione, dà anche, al di là dei meriti sia pur soprannaturali, grazie speciali e eccezionali, anche miracolose, ad alcuni e non ad altri, in aggiunta all'ordinaria grazia santificante, soprattutto al fine di renderli capaci di una data missione che intende loro affidare per la santificazione delle anime e per il bene della Chiesa.

89. Avviene così, nel corso del tempo, per i singoli e per le comunità, per i raggruppamenti umani e per la Chiesa stessa, una continua e moltiplice evoluzione nel lavoro della grazia nelle anime, poiché era essa aumentata in un campo e in un soggetto, e diminuisce nell'altro, oppure aumenta in queste e decresce in quelle. E così pure nelle spazio: era si diffonde qua e retrocede là, e si diffonde là e retrocede qua, sempre a causa dei motivi che ho dette sopra.

Così per l'insieme stesso della Chiesa terrena, a seconda dei periodi storici, vi possono essere momenti di maggior grazia e momenti di minor grazia, benché comunque e sempre la Chiesa, come Corpo mistico del Signore, sia sempre santa, non solo quella celeste, ma anche quella terrena. Soprattutto può crescere e calare la grazia nelle singole Chiese locali, le quali anzi possono estinguersi del tutto, come è avvenute in tante chiese africane e medioorientali nella prima diffusione dell'Islamismo, oppure possono tralignare, come è avvenute per le chiese cadute nell'eresia. Solo la Chiesa universale, non quelle particolari, ha ricevute da Cristo la promessa e l'assicurazione dell'infedeltà. Tutte le chiese locali, all'infuori di quella romana, per tutto il corso della storia, se non sono fedeli, corrono sempre il rischio di perdere la vita di grazia e di scomparire, come è già abbondantemente documentato dalla storia.

90. Quante all'abbondanza e alla penuria di grazia nelle singole chiese nelle spazio in un medesimo tempo, anche qui la distribuzione della grazia segue le leggi che ho dette sopra, senza che naturalmente sia possibile, in base ad un giudizio umano per quanto illuminato, decidere sempre con sicurezza dov'è che maggiormente la grazia abbonda e dov'è che scarseggia e è assente del tutto. Indubbiamente si può presumere che essa abbondi laddove vediamo chiari esempi di virtù e di santità, opere caritative e provvidenziali a favore dei poveri, dei bisognosi e dei sofferenti, centri ferventi di preghiera e di spiritualità, comunità religiose ferventi e osservanti, luoghi dove è diffusa, frequente e sentita l'amministrazione dei sacramenti. Ma possiamo pensare che essa segretamente e invisibilmente abbondi anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, dovunque vi sono, a livello di formazioni ed organizzazioni sociali e comunitarie, laiche e religiose, testimonianze di sincera e fattiva amore per la dignità dell'uomo, anelate alla vita spirituale e mistica, pratica convinta delle virtù umane.

91. Il primato romano sulle altre chiese non si esprime sempre e necessariamente in un primato della carità e della santità della chiesa romana sulle altre, benché evidentemente Roma, per la missione affidatale da Cristo, abbia il compito di guidare l'intera Chiesa u

universale, sotto la mozione dello Spirito Santo, alla pienezza della Verità e della santità. Indubbiamente questa gravissima missione spirituale di Roma rispetta alle altre chiese, la responsabilizza in modo speciale nel dare a tutte un esempio di santità eminente, considerando se non altre i ricchissimi mezzi di santificazione dei quali essa dispone e ha disposti nei duemila anni della sua storia.

Tuttavia, sappiamo bene dalla storia di ieri e di oggi come Roma, sotto queste punte di vista, ossia quelle della santità dei suoi seguaci fedeli, non abbia ricevute da Dio alcuna garanzia di totale pienezza, ma anzi purtroppo e in varie circostanze non sempre ha dato e dà quell'esempio di fedeltà e Cristo e di risposta alla grazia, che da lei si richiede per essere testimone credibile della missione che Cristo le ha affidate di confermare e incoraggiare il cammino delle altre chiese sulla via della salvezza. Ma il fatto che Roma, sotto queste punte di vista, a causa della peccaminosità umana presente persino nei santi, non possa mai essere del tutto all'altezza del suo dovere di dare a tutti esempi di santità e di carità, non costituisce naturalmente un motivo legittimo - come credettero i luterani e pensano solitamente tutti gli eretici - per misconoscere il diritto-dovere di Roma, conferitole da Cristo, di insegnare all'umanità la verità del Vangelo e di mostrarle le norme morali per il conseguimento della felicità umana e dell'eterna beatitudine.

92. Nella storia dell'uomo Dio ha elargito la sua grazia secondo alcune modalità fondamentali che segnano il succedersi di altrettanti periodi storici considerati dal punto di vista della storia della salvezza, che qui possiamo considerare come "storia della grazia".

La prima elargizione della grazia, come abbiamo visto, avviene nel paradiso terrestre, secondo quelle modalità che abbiamo visto. Con la caduta, queste tipi di grazia è perduta per sempre, ma è sostituita da una migliore: una grazia per la quale l'umanità avrebbe potuto raggiungere una vittoria definitiva sul male, senza correre più il rischio di ricadervi, come era avvenute col peccato originale. È questo il periodo di storia dell'uomo, che va da Adamo fino ai patriarchi, soprattutto Noè; al quale Dio manifesta la volontà di stipulare con l'umanità una pace perenne e di assicurarle una felicità completa e duratura. La grazia del patto noachico aggiunge a quella ricevuta da Adamo dopo il peccato la promessa di una vita futura libera dalle penalità del peccato e dal peccato stesso, e quindi di recuperare comunione con Dio. Questa vita di grazia segna il periodo che va da Noè ad Abramo.<sup>(1)</sup> Il nuovo patto con Dio che qui interviene perfeziona ulteriormente la vita di grazia: Abramo, come è noto, riceve la promessa di essere padre di una sterminata generazione di esseri umani, la cui felicità sarebbe stata assicurata dal sentirsi solidali in un unico popolo - ecco la fondazione del popolo d'Israele - credente nell'unico vero Dio e vivente in una "terra" che Dio stesso avrebbe dato in seguito a questo popolo.

93. Il periodo che inizia con Abramo si conclude con l'avvento di Mosè, nel quale si realizzano le promesse divine di dare ad I-

(1) Abramo: il popolo  
Mosè: la legge  
Davide: il regno  
Gesù: il messia

(2) Noè: l'umanità

Israele una terra nella quale vivere nella sicurezza e nella pace, ma Dio ricorda mediante Mosè il dovere di Israele di credere in Dio e di osservare la sua legge, pena la perdita del diritto di possedere quella terra. La nuova grazia che giunge così su Israele lo abilita al rispetto dell'alleanza stipulata da Mosè con Dio, e nel contempo prepara Israele a consolidarsi come nazione retta da un regime monarchico (ecco la dinastia davidica), a prender coscienza del fatto che il Dio d'Israele è il Dio di Noè e di Abramo, ossia il Dio unico e vero, il Dio di tutta l'umanità, per cui Israele doveva prepararsi ad essere annunciatore e ministro di salvezza per tutte le genti (il messaggio dei profeti), ponendosi sotto la guida di un futuro "Unto del Signore" (Messia), che sarebbe stato nel contempo salvatore d'Israele e dell'intera umanità (attesa messianica).

94. Vediamo dunque, con l'avvento di Mosè, di quante si arricchisce la luce e la grazia conferita da Dio a Israele. L'azione di questa grazia perdura fino all'avvento del Messia, ossia di Gesù di Nazaret, col quale l'elargizione divina della grazia ad Israele e all'umanità raggiunge il suo culmine definitivo e insuperabile. Per questo Giovanni dice che con l'avvento di Cristo è giunta la "grazia"; non che Dio non l'avesse data anche in precedenza - altrimenti nessuno avrebbe potuto praticare la virtù e salvarsi -, ma nel senso che con Cristo giungeva la grazia nella sua pienezza, per una prospettiva salvifica superiore a quella annunciata da Mosè e consistente essenzialmente nella prospettiva di diventare, in Cristo, Figli di Dio, come Lui, ma partecipativamente e adozionisticamente, "figli di Dio", destinati a vedere Dio, in cielo, "faccia a faccia".

95. Indubbiamente Paolo, nel sottolineare la superiorità del patto cristiano su quello mosaico, è disposto certamente a riconoscere che con Mosè Dio ha dato ad Israele e all'umanità la legge morale, ma nel contempo mette in evidenza quella che era stata l'infedeltà d'Israele e soprattutto che senza la grazia di Cristo nessuno può adempiere perfettamente alla legge e può salvarsi, lasciando intendere che se i giusti dell'antica alleanza si erano salvati, ciò dipendeva solo dalla speranza che essi avevano posta nel futuro Messia e nel fatto che in ultima analisi essi, senza saperlo, avevano ricevute la grazia di Cristo.

96. La riflessione neotestamentaria sul significato e la potenza della grazia di Cristo - vedi soprattutto la posizione di S. Pietro, ma anche Giovanni e lo stesso Paolo - conduce i cristiani a comprendere l'efficacia retroattiva della redenzione operata da Cristo, per cui Gesù è salvatore non solo d'Israele, ma dell'intera umanità, e tutti gli uomini che in passato si sono salvati, a cominciare dai progenitori, si sono salvati non tanto per quelle grazie che Dio ha concesse al loro tempo, quante piuttosto per la grazia di Cristo, e piuttosto si poteva pensare che le grazie di allora fossero salvifiche, ma solo in quanto diramazioni dell'unica grazia elargita a tutti da Cristo. In tal modo la Chiesa nascente, il vero Israele e lo

"Israele di Dio", come lo chiama S. Paolo, comprendeva più che mai, alla luce dell'insegnamento e della testimonianza di Cristo, l'antica missione già annunciata dai profeti, che Israele doveva essere popolo profetico, messianico e sacerdotale, e Gerusalemme madre di tutti i popoli, per condurre tutta l'umanità alla conoscenza e all'esperienza del mistero di Cristo, l'esperienza mistica cristiana, preludio della beatitudine eterna dell'eternità.

97. La grazia di Cristo era la grazia dello Spirito Santo, che conduce il credente "alla pienezza della verità", ossia alla piena conoscenza del mistero di Cristo e del Padre, lo rende "uomo spirituale" e "celeste", figlio di Dio, messo dallo Spirito Santo, e in particolare dai suoi doni, in vista di rivivere in sé la vita, la morte e la resurrezione di Cristo, e raggiungere la santità, che consiste nella perfezione della carità.

Era anche la grazia della Beata Vergine Maria, dispensiera, per la sua onnipotente intercessione, frutto della sua opera carredentrica, di tutte le grazie per la salvezza dell'intera umanità. Era la grazia dei santi angeli, essi pure beneficiari della grazia di Cristo, benché di per sé essi fossero già beati per una speciale grazia concessa da Dio appositamente per loro in premio alla loro obbedienza e alla loro fedeltà. Ma i santi angeli, come fa notare il Journet al seguito di S. Tommaso, devevano partecipare all'opera della redenzione dell'uomo, e pertanto anch'essi hanno ricevute una grazia ulteriore per poter svolgere fedelmente ed efficacemente questo ministero. Inoltre, la grazia ottenuta in Cristo e per mezzo di Maria da tutti i santi, diventava un'energia salvifica concorrente a quella di Cristo e di Maria per la salvezza di coloro che non vi sono ancora giunti. I meriti di Cristo certamente sono infiniti e più che sufficienti per la salvezza di tutti. Tuttavia il Padre ha voluto che ad operare la salvezza concorressero, per modo di partecipazione, anche i meriti di tutti i santi con a capo la Madre di Dio. La grazia di Maria e di tutti i santi costituisce, nel loro insieme, la grazia della Chiesa, la quale, però, in quanto tale - Corpo di Cristo e Spesa di Cristo - possiede per conto proprio la grazia dello Spirito, che ne è l'anima e l'energia divina che interiormente la fa agire come madre delle anime, dando efficacia soprannaturale a tutti i ministeri e i carismi della Chiesa, ed in particolare all'amministrazione dei sacramenti, al governo delle anime e all'annuncio, alla custodia e alla diffusione della Parola di Dio.

98. Speciali grazie, poi, all'interno della Chiesa, animano, guidano e vivificano tutte le istituzioni della Chiesa, sia quelle divine che quelle ecclesiali e canoniche, tutte le iniziative e le opere intraprese e portate avanti dai santi, tutte le formazioni sociali e comunitarie di ogni tipo, laicale, sacerdotale e religiosa, tutti i raggruppamenti spontanei fondati su patti e legami di ogni genere, purché finalizzati al bene delle anime, compresi i sodalizi amicali ed ogni forma di solidarietà, fraternità e collaborazione anche con uomini di buona volontà non appartenenti alla Chiesa visibile.

99. Speciali grazie, come sappiamo, sono pure elargite alla comunità familiare mediante il sacramento del matrimonio, grazie che in anzitutto santificano, purificano, elevano, custodiscono e rafforzano vieppiù l'amore tra gli sposi, ma poi anche, come diramazione della grazia della loro unione, tutte ciò che deve sorgere da questa unione, innanzitutto la prole, perchè possa venire educata cristiana mente, e poi le stesse relazioni che gli sposi e la famiglia ha con l'ambiente, a cominciare dai parenti e dagli amici, comprese l'ambiente del lavoro, della scuola, della cultura, del divertimento, della comunità parrocchiale e ecclesiale.

100. Speciali grazie giungono da Cristo, indubbiamente, anche alla stessa comunità civile della politica, dell'economia, della cultura, dell'arte e della scienza, tramite la mediazione della Chiesa e la testimonianza dei cristiani in tutti questi campi. La presenza, a volte incoscia della grazia, purifica, eleva e corregge tutte queste attività, esse pure non senza relazione col regno di Dio, soprattutto laddove ci sono in gioco i diritti dell'uomo e i doveri sociali del cittadino; le mette in armonia con le realtà ecclesiali e con la missione della Chiesa nel mondo, col risultato estremamente benefico ed importante di stabilire concordia ed armonia, nella società e nella coscienza di ciascuna tra la missione della Chiesa e le funzioni dello Stato, fra la prospettiva spirituale e trascendente e i compiti e le responsabilità terrene, in ordine alla realizzazione della giustizia e della pace.

### 3. Il futuro della grazia

*speranza 11.11.02*

101. Dio si è fatto sentire e si fa sentire nella storia degli uomini mediante il dono della sua grazia, che si aggiunge a quanto già di Lui sappiamo e a quel rapporto con Lui che già abbiamo in base alle sole forze della ragione e della volontà, ossia in base alle energie della nostra natura umana, benchè ferita ed emarginata dal peccato. Nella stragrande maggioranza dell'umanità, che non per colpa sua non ha potuto e non può incontrare esplicitamente e consapevolmente il Cristo e la sua Chiesa visibile, la grazia giunge ugualmente, senza che questa umanità ne abbia coscienza, bussa alla coscienza di ogni uomo, anche del più grande peccatore, chiedendogli di entrare sotto l'aspetto di ispirazioni e mozioni orientate al bene morale e alla virtù, la cui origine soprannaturale non è percepita dal destinatario, a causa della sua ignoranza - supposta qui inavvicinabile - circa Cristo e la sua Chiesa.

102. La fede cristiana ci dice che come Dio ha operato, per mezzo di Cristo, nel passato, così intende operare anche nel futuro per la nostra salvezza; ed anzi il futuro è decisivo, perchè a nulla servirebbe che Dio ci avesse concesso la sua grazia nel passato, se poi non potessimo averla anche per il futuro, a sostenere il nostro cammino verso il regno dei cieli. Questa convinzione di fede alimenta in noi la speranza che come Dio ha realizzato le sue promesse e le

sue intenzioni per il passato, così lo farà per il futuro: Egli è fedele e non può smentire se stesso. Ma conosciamo anche per esperienza, se siamo umili e onesti, la nostra fragilità e la nostra incostanza, benchè sempre sollecitati dalla grazia. E sapendo anche, per fede, che Die chiede la nostra libera collaborazione all'opera della grazia come condizione indispensabile per poterci effettivamente salvare, non può non sorgere in noi un certo timere che nel futuro manchiamo di corrispondere alla grazia e a quel dono di per severanza che è necessario per morire cristianamente e salire in cielo dopo la morte.

103. Dalla parte di Die non abbiamo nulla da temere, perchè Egli, come ha detto, è fedele, ed offre sempre ed a tutti la grazia del perdono e della santificazione. Debiamo invece temere per la nostra fragilità e peccaminosità, dalle quali, finchè siamo quaggiù, benchè molto avanzati nella vita di grazia, non possiamo mai del tutto liberarci. Da qui quel certo salutare timere di non salvarsi, che troviamo nei santi, e che ci fa stupire considerando le loro opere buone e i loro immensi meriti. Ma è, come ha detto, timere salutare - che può essere anche il dono spirituale del timere -, che, come dice la Bibbia, è "l'inizio della sapienza", perchè, ben lungi dall'impedire in noi la speranza di salvarci, ne fonda le ragioni, porta d'ecceci a evitare diligentemente il peccato e ad emendarci da quelli commessi, confidando nel soccorso della grazia, che, a queste condizioni, non potrà mancare.

104. Vana invece diventerebbe la speranza, se non fosse fondata (1) su quelle opere buone che la grazia stessa ci ispira e ci consente di compiere, e che sono condizione necessaria per poterci salvare. A questa condizione il timere viene mitigato dalla speranza, per cui, se la consapevolezza della nostra indegnità ci fa temere, la coscienza, ancora più forte, perchè basata sulla fede, di essere infinitamente amati da un Die onnipotente e misericordioso, modera il timere ed infonde in noi serenità e addirittura gioia, come ci invita a fare Paolo, tanto che la fonte principale della gioia cristiana non sta nel passato e non sta nel presente, ma è riposta nel futuro, dal quale ci attendiamo appunto la venuta della grazia che ci condurrà in paradiso.

105. Così la speranza di poterci salvare ci dà una certa sicurezza di salvarci: possiamo infatti sempre dire a noi stessi: della volontà, da parte di Die, di salvarmi, non posso avere alcun dubbio, perchè è verità di fede. E' vero che occorre anche la mia risposta positiva; ma d'altra parte, essa dipende da me, perchè è risposta della mia volontà: e dunque, alla fin fine, è sufficiente che io compia queste atto che dipende da me per potermi salvare.

Occorre invece evitare, come ci insegna il Concilio di Trento, quell'eccessiva sicurezza di salvarsi propria del luteranesimo, per il quale bisogna considerare come "verità di fede" anche la propria futura salvezza personale. In realtà, a proposito della salvezza, è di fede che Die vuole salvarmi e che io, valendomi della grazia

(1) Bisogna chiedere la grazia della perseveranza finale

che mi verrà concessa, posso salvarmi; ma non che io mi salverò. Del resto, ciò è molto conveniente, perchè, se io fossi così sicuro di salvarmi comunque vadano le cose, chi mi impedirebbe di acconsentire liberamente al peccato, appunto sulla base di questa falsa convinzione che comunque mi salverò? Se io invece so, come deve sapere per essere vero cristiano, che posso non salvarmi, è chiaro che farò sempre tutto il possibile, operando il bene, per scongiurare queste rischie, ricordando che se non opero il bene non posso salvarmi. Ed in queste condizioni io posso anche fondatamente sperare, perchè è operando il bene che sono autorizzato a sperare, per cui devo accontentarmi della certezza che mi è data dalla speranza, senza pretendere una certezza di fede, che abolirebbe in me quel sano timor di Dio, che mi impedisce di peccare e mi stimola a compiere le opere buone.

106. Indubbiamente è vero che io devo operare il bene più per amare che per timore, perchè l'amore perfetto è quello che guarda al bene dell'amato (la gloria di Dio e l'obbedienza alla sua volontà) e non quello che guarda al bene proprio (evitare l'inferno e salvarmi). Ma la considerazione del nostro bene così come Dio lo vuole è inescindibilmente connessa al perfetto amore, perchè volere ciò che Dio vuole è la stessa cosa che volere la nostra salvezza, perchè è appunto questo che Dio vuole, benchè sia vero che l'amore perfetto aggiunge a ciò la volontà di unirsi a Dio sommo bene, per cui il perfetto amore, oltre a volere il bene proprio, vuole anche Dio stesso come Bene, vuole il bene di Dio. Ma nell'amore santamente interessato (volontà di salvarsi) è implicite anche l'amore perfetto, appunto perchè, come ho detto e mostrato, l'uno e l'altro amore sono inescindibili, per cui, dove c'è l'uno c'è l'altro, anche se questo non è coscientemente inteso.

107. Diversamente, invece, opera la grazia nella Chiesa, perchè se non è verità di fede che tutti si salvino, anzi è verità di fede, come insegna il Concilio di Trento, che "non tutti ricevono il beneficio della morte di Cristo" (D1523), ossia non tutti si salvano, è verità di fede che la Chiesa non perderà mai la sua santità, ed anzi la aumenta sempre di giorno in giorno, sino a quella pienezza finale, stabilita ab aeterno da Dio, che si rivelerà nel giorno della Parusia.

Questa certezza di fede nella salvezza finale della Chiesa<sup>4)</sup> ("le porte dell'inferno su di essa non prevarranno") è utile alla nostra salvezza di singoli cristiani, tanto quanto sarebbe stata dannosa una certezza di fede circa la nostra personale salvezza. Infatti la Chiesa è stata istituita dal Signore come depositaria, mediatrice e dispensatrice della grazia che salva, e quindi come condizione necessaria per la salvezza. La Chiesa è così ben fornita di grazia, che la fede ci dice che in essa non mancherà mai, per cui, per salvarci, possiamo e dobbiamo sempre ricorrere a questa Madre che è sempre pronta ad alimentarci con la grazia di Cristo. Se a questa Madre dovesse mancare la grazia, saremmo veramente perduti. Ma

4) Non si dà invece certezza di fede circa la nostra salvezza personale.

ciò è impossibile, perchè la Chiesa, per la sua stessa essenza, è Spesa fedelissima di Cristo, dal quale sempre riceve quella grazia che essa a sua volta distribuisce ai figli. Modello e "tipo" della Chiesa in questa sua funzione materna e mediatrice, è, come sappiamo, Maria SS.ma, mediatrice e dispensatrice di tutte le grazie che Essa ci ottiene, nello Spirito, dal Figlio, che a sua volta ci dona la grazia del Padre.

108. Quelle che può accadere, invece, è che qualcuno di noi si stacchi dalla Chiesa e non voglia entrarvi. Costui, salvo i casi sempre possibili di ignoranza invincibile, per cui non ci si rende conto della gravità della propria condotta, non può ricevere la grazia e quindi non può salvarsi. Die infatti non dona la sua grazia fuori dalla Chiesa. Può donarla al di fuori dei confini della Chiesa visibile, ma non della Chiesa come tale, che comparta un aspetto invisibile non solo in cielo ma anche in terra. Chi infatti, senza conoscere non per sua colpa la Chiesa, si salva, si salva per la sua appartenenza inconscia alla Chiesa invisibile, e quindi, in ultima analisi, alla Chiesa sic et simpliciter.

109. Il sapere per fede, dunque, che la grazia nella Chiesa non verrà mai meno - il che corrisponde all'indefettibilità della Chiesa, e quindi che la Chiesa, nel corso della storia, mantiene sempre inalterati i suoi caratteri istituzionali, dottrinali e pastorali essenziali - è necessario alla nostra salvezza, perchè ci consente di attingere con sicurezza alla grazia della Chiesa. A tal proposito, è peraltro indispensabile fare tutto il possibile per conoscere quei caratteri essenziali - quelle che si potrebbe chiamare il DNA - della Chiesa, distinguendoli accuratamente, per quanto ci è possibile, da elementi accidentali e contingenti, e quindi non necessari per un'autentica comunione con la Chiesa, che ci consente di vivere della sua stessa grazia, che è poi la grazia del Figlio e dello Spirito. E' chiaro che se qualcuno scambia in buona fede, nella Chiesa, l'essenziale col contingente, cosa sempre possibile, riceve comunque la grazia della Chiesa e si salva. Inexcusabili sono coloro che, pur sapendo che la Chiesa è, come l'arca di Noè, quella nave viaggiana soltanto nella quale ci si salva dal diluvio del peccato e della dannazione eterna, la rifiutano deliberatamente ed ostinatamente in qualcuno e in tutti i suoi caratteri essenziali, per motivi di orgoglio e per poter peccare liberamente e per altri riprovevoli motivi.

110. La grazia della Chiesa si accresce continuamente nel corso del tempo e nelle spazie, per l'aperte continue che viene dalla grazia personale dei nuovi santi che giungono in questo mondo e che salgono al cielo. Si accresce, inoltre, per nuove grazie speciali che Dio, nei suoi imperscrutabili disegni, può elargire, al di sopra dei meriti degli stessi santi, in un date tempo e in un date luogo. Pensiamo per es., al sorgere di qualche nuova istituzione religiosa e alla fondazione di nuovi santuari mariani, solitamente eriguita e favorita da fenomeni soprannaturali, come per es. le apparizioni della stessa Vergine Maria.

Se ciò avviene infallibilmente per la Chiesa universale, ciò non avviene sempre, come ho già detto, per le singole chiese locali, esclusa la chiesa romana, in quanto appartenente alle strutture essenziali della Chiesa, checchè ne pensino ortodossi e protestanti. Sono invece le chiese di cetero che non hanno la garanzia divina dell'infalleggibilità. Con tutto il rispetto con debbiamo ai fratelli separati, in queste tempo benedette dal dialogo ecumenico, debbiamo dire tuttavia con franchezza, per amore di Cristo e della sua Chiesa, che il patriarcato di Mosca e di Atene e di Costantinopoli e il Consiglio Ecumenico delle Chiese, per quanto auguriamo loro con tutto il cuore lunga vita, non hanno avute da Cristo, come la sede romana, la promessa di durare fino alla fine del mondo.

111. Tempo di grazia abbondante sarà quella della Parusia, nel quale, sotto la guida di Cristo e della sua Chiesa, occorrerà sconfiggere le forze del male divenute particolarmente pericolose ed apparentemente vincitrici, provocando una grande apostasia, la comparsa di "falsi cristiani", il "raffreddamento della carità" e la comparsa dell'Anticristo. La resistenza contro queste forze, soprattutto quelle più astute ed insidiose che si mascherano sotto l'apparenza della giustizia e della santità e della mistica, sarà difficilissima, ma gli eletti, con la forza di grazie speciali concesse da Cristo per questa battaglia decisiva, sapranno ben difendersi e sopportare la prova, smascherare con intelligenza le insidie dei falsi cristiani e dei falsi profeti, e completare con Cristo l'edificazione del regno di Dio in quei "nuovi cieli e nuova terra", dei quali parla la Scrittura, nei quali abiterà la giustizia.

#### 4. La grazia ministeriale

112. Il piano della salvezza prevede che la grazia giunga a ciascuno di noi e si sviluppi in noi ordinariamente per il tramite di altre persone umane, benchè essa possa giungere, soprattutto laddove manca la presenza della Chiesa visibile, direttamente da Dio e per il tramite di angeli - per es. l'angelo custode - e di santi del paradiso: pensiamo al "lavoro" per la salvezza delle anime, specie in terra di missione, che S. Teresa di Gesù Bambino si propose di compiere una volta raggiunte il paradiso e che certamente essa sta compiendo e compirà, secondo i suoi voti, "fino alla fine del mondo".

113. La vita di grazia, che non è altro che la vita cristiana, consente ad ogni cristiano di essere per gli altri, canale, mediatore e ministro della grazia, e ciò in particolar modo col sacramento della cresima, che è il sacramento della maturità, per il quale - secondo l'efficace paragone fatto da S. Tommaso - il cristiano si trova ad essere in grado di "generare" nuovi figli di Dio, così come sul piano biologico, il vivente è considerato adulto, allorchè è capace di generare altri individui della stessa specie.

114. Esistono tuttavia nella Chiesa particolari doni di grazia, detta "ministeriale", per i quali alcuni cristiani, uomini e donne, prescelti senz'alcun loro precedente merito da Dio, aggiungono alla comune energia divina proveniente dalla cresima, un'ulteriore capacità

tà di condurre il prossimo alla vita di grazia e di incrementare la vita di grazia, se già la possiede. Tali doni di grazia sono fondamentalmente di due tipi: esiste una grazia legata a un sacramento, quella dell'ordine (nei suoi tre gradi: diacenate, presbiterate ed episcopate), concessa solo ad individui di sesso maschile, per la quale il soggetto che ne è investito comunica alle anime la grazia mediante l'annuncio ufficiale del Vangelo, il governo delle anime (potere giurisdizionale e direzione spirituale), e l'amministrazione dei sacramenti, in particolare la celebrazione del sacrificio eucaristico, che contiene sostanzialmente le stesse Gesù Cristo, autore e principio divine della grazia e di ogni grazia.

115. Questi doni di grazia sono detti anche "doni gerarchici", in quanto costituiscono i tre gradi di un unico potere soprannaturale e salvifico, che è appunto il potere fondato sul sacramento dell'ordine, per il quale il suo detentore, nel momento in cui esercita il suo ministero e servizio a favore delle anime, agisce "nella persona di Cristo", ossia con le stesse potestà divine di Cristo.

Il motivo di questa triade sfugge ad una spiegazione meramente razionale, perchè è assolutamente connesso alla fede. Sappiamo con certezza che i gradi del sacerdozio sono tre, nè più nè meno, per cui questo numero resterà fisso fino alla fine del mondo e nelle stesse altre tempi - anche sacerdoti che si fossero dannati, restano, col loro grado sacerdotale, persino nell'inferno -, ma non possiamo sapere con ragioni stringenti perchè proprio tre e perchè tra l'uno e l'altro di questi gradi vi sia proprio quel dato rapporto e non un altro. Possiamo pensare che Dio avrebbe potuto disporre diversamente, ma non siamo in grado di sapere perchè Dio ha disposto proprio quell'ordine e non un altro. Notiamo fra i tre gradi indubbiamente una sapiente armonia e vediamo che, salendo di grado, l'importanza dei servizi da rendere aumenta, ma non sappiamo perchè quel dato servizio appartiene a quel grado e non a un altro. Le stesse legami col sesso maschile, con'è state ormai chiarite dal recente magistero di Papa Giovanni Paolo II, è sostanzialmente un mistero di fede, essenzialmente connesso col sacerdozio ministeriale così come Cristo lo ha voluto, e quindi non ha nulla a che vedere, come alcuni pensano, con un elemento connesso al sacerdozio solo in modo accidentale e contingente, eventualmente legato ad una struttura sociale della donna ormai superate dalla purificazione dei sessi operata nelle moderne società civili.

116. Esistono inoltre altri doni ministeriali, detti "carismatici", accessibili, questi, sia ad uomini che a donne, e forse più a queste che a quelli, doni essi pure destinati a causare e ad aumentare negli altri la grazia, ma in modo diverso e assai più diversificato di quanto avviene nei doni gerarchici. Il numero di questi doni non è fisso, come nei gradi del sacramento dell'ordine e non sono gerarchizzati, come in quel sacramento, per il quale il grado massimo - l'episcopato - rappresenta la pienezza del sacerdozio, mentre i gradi inferiori ne sono una partecipazione decrescente col diminuire dei

gradi.

Il numero di questi doni non è determinato, e di fatte ne sorgono sempre di nuovi, la cui autenticità peraltro deve, di norma, essere sottoposta ad un attento discernimento da parte dell'autorità sacerdotale, essendo possibile, per vari motivi, la contraffazione. Se in qualche modo la teologia del sacerdozio può concepire i doni gerarchici secondo un certo ordine sistematico - non per nulla si parla del sacramento dell'"ordine" -, ma, come ho detto, senza ragioni cogenti, ancor più ardua si mostra la sistemazione dei doni carismatici, data la loro diversità ed enorme quantità, oltre al fatto che, per il sorgere continuo di nuovi doni, risulta impossibile stabilire un sistema fisso, e non è facile inserire sistematicamente i nuovi nei già conosciuti.

117. Questi doni si riferiscono all'edificazione della Chiesa e della società cristiana per tutti quegli aspetti della vita comunitaria e dei rapporti sociali che toccano sia il bene comune che il bene dei singoli in relazione a tutti i bisogni e le prospettive della vita umana e cristiana. Volendo riassumerli tutti sotto una unica denominazione, che rappresenta l'energia di grazia fondamentale ed universale che tutti giustifica cristianamente, sostiene, difende, diffonde ed incrementa, quest'unica denominazione può essere quella della carità: i doni carismatici sono tutti finalizzati, nelle forme, nelle misure e nei modi più diversi, al sorgere e all'aumento della carità nella vita di ciascuna e di tutti. Nascono dalla carità, si attuano nella carità, vivono nella carità e servono alla carità. E quando si dice "carità", si dice ovviamente "santità".

118. Anche i doni gerarchici ovviamente hanno un rapporto con la carità e la santità: abbiamo detto che essi servono precisamente a comunicare alle anime la grazia, e appunto la grazia santificante è all'origine della carità, e la perfezione di questa conduce alla santità. Ma, come è noto, il detenere di questi doni, il sacerdote, per quanto sia tenuto a vivere in grazia ed anzi a cercare con tutte le sue forze la santità, può essere canale e ministro della grazia anche se - Dio non voglia - egli stesso non è in grazia: purché amministrati validamente e lecitamente, facendo ciò che fa la Chiesa. Qualcosa del genere può avvenire anche nei doni carismatici: per esempio il dono della profezia, come è noto, può essere posseduto anche da una persona indegna, appunto perché in questi doni come in quelli gerarchici il fine non è la santificazione del detentore, ma degli altri al servizio dei quali la grazia viene comunicata.

119. I doni carismatici possono essere di due categorie: spontanei e istituzionali. I primi, molto più numerosi dei secondi, sono soprattutto legati alle singole persone, ma possono appartenere anche a formazioni sociali (per così dire "gruppi spontanei" e la "comunità di base" e certi movimenti spontanei). I secondi, invece, appartengono di norma a formazioni comunitarie. Originaria

scholastic

mente tutti i doni carismatici vengono avvertiti spontaneamente dal soggetto e dai soggetti ai quali la grazia li conferisce. Una volta però che se ne è riconosciuta l'autenticità e mediante un vaglio personale e con l'aiuto di una guida spirituale, il dono, per una sua espressione più efficace e feconda, in base ad un ulteriore vaglio, può richiedere di essere istituzionalizzato, ossia di esprimersi nei termini di una regolamentazione statutaria e giuridica più o meno complessa e duratura, soprattutto nei casi nei quali queste doni sembra attirare molte persone e manifestarsi in molti soggetti.

120. La strutturazione giuridica, che può essere avallata da diversi gradi dell'autorità ecclesiastica, a seconda dell'incidenza che possiede e si prevede potrà possedere sulla compagine ecclesiale, serve a dare un'interpretazione ufficiale della natura e delle funzioni del carisma e a consentirgli di dare i risultati migliori compatibilmente al contesto storico nel quale esse si attua e alle risorse umane e morali dei membri dell'istituto.

121. La strutturazione istituzionale di un dato carisma può riguardare gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, ma nulla vieta che, nelle opportune condizioni, possano esistere forme di vita religiosa personale e comunitaria regolate da un carisma spontaneo, che si esprime in convenzioni e patti semplicemente taciti e verbali. La regolamentazione pratica di un carisma legato a un patto coniugale non richiede necessariamente che i coniugi redigano uno statuto scritto della famiglia che intendano fondare, sebbene nessuno lo impedisca loro, ove essi lo ritengano utile.

122. Il sacramento del matrimonio è ad un tempo dono ministeriale e dono santificante. In esso la grazia serve sia ad edificare la comunità familiare (dono ministeriale) che a santificare gli stessi coniugi (dono santificante), e questo perchè il matrimonio è essenzialmente legato all'amore, il quale, soprannaturalizzato nella carità, è l'espressione somma della santificazione degli sposi.

123. Tutti i doni ministeriali servono, come ho detto, all'edificazione della Chiesa e alla santificazione degli altri. Tra questi emergono il sacerdozio, la vita consacrata e il matrimonio. Questi stati di vita, ciascuno vivificato dal suo dono di grazia, sono chiamati a svolgere una funzione particolarmente trainante nella premiazione, nella Chiesa, della santità e della stessa vita mistica.

124. Il sacerdozio ha in particolare il compito di istruire le anime nella conoscenza dei misteri della fede, di comunicare loro la grazia dei sacramenti e di guidarle ufficialmente sulle vie della perfezione cristiana, che culmina nell'esperienza mistica. Anche un laico, uomo e donna affidabili e ben preparati, possono svolgere un ruolo di guide spirituali in grado di discernere gli spiriti, se provengono da Dio, ma tale compito, almeno nella forma ufficiale, è di norma affidato al sacerdote, anche se non ogni sacerdote è obbligato a dedicarsi a questo compito non facile e di notevole

sacrificio. Così pure anche un buon laico, uomo e donna, può, con la preghiera e il sacrificio - per es. le cosiddette "preghiere di liberazione" - difendere le anime dalle tentazioni e dai malefici del demone, anche se l'esercizio vero e proprio, per la liberazione degli esseri, è affidato, nella sua forma ufficiale, soltanto al sacerdote debitamente autorizzato. Nulla vieta, inoltre, che buoni laici, uomini e donne, possano fondare e guidare gruppi spontanei dediti alle studio della parola di Dio, alla preghiera e alle opere della carità, sempre in base ad un impulso e a un dono spontaneo dello Spirito. Questi gruppi laicali, se sono fedeli allo Spirito e alla Chiesa, possono svolgere un'opera preziosa e insostituibile per la conversione dei peccatori e la salvezza e la santificazione delle anime.

125. Il dono della vita coniugale svolge invece un'opera insostituibile nella prima formazione dei figli, che dovrà trovare un valido aiuto e un complemento nelle diverse istituzioni educative della società, della Chiesa e dello Stato. La grazia del matrimonio, in linea di principio, se gli spazi sono disponibili, è atta a portare frutti anche al di fuori dell'ambito familiare, tra i parenti e gli amici, nei confronti delle altre coppie e famiglie, negli ambienti del lavoro, delle svaghe, dell'arte e della cultura. Particolarmente preziosa e insostituibile, come diceva Paolo VI, è l'opera che gli spazi possono condurre nell'aiutare altre coppie nell'attuazione prudente e concreta delle delicate norme morali che regolano le espressioni della sessualità e della generazione.

126. Il dono della vita consacrata - vita attiva e contemplativa, istituti secolari, società di vita apostolica, "religiosi laici", monaci ed eremiti -, nelle svariatissime forme proprie della Chiesa contemporanea, che vanno da quelle più semiglianti alla vita laicale-secolare a quelle più ritirate dal mondo e austere, svolge una funzione importantissima nella promozione della santità del popolo di Dio. I consacrati, che ricercano la perfezione evangelica con la pratica dei voti e l'osservanza di un'apposita regola di perfezione approvata dalla Chiesa, hanno il compito di essere già con la sola loro presenza un richiamo ai valori della trascendenza e dello spirito, che essi devono rendere credibili e attraenti con una intensa vita di carità secondo le finalità particolari del loro istituto, mentre, come insegna il Concilio Vaticano II, con la loro vita esemplare devono dare al mondo un saggio di quella futura umanità, uomini e donne, che appartiene alla resurrezione.

##### 5. Le tappe dello sviluppo della grazia

127. Come ogni genere di vita creata, dalle piante fino ai puri spiriti, gli angeli, anche la vita della grazia va soggetta ad un inizio, ad uno sviluppo e ad una maturazione finale, nel regno dei cieli. La distinzione di queste varie fasi è importante per sapere a che punto ci troviamo, in vista di fare un passo ulteriore, e a che punto si trovano gli altri, nel caso si siano affidati alla nostra guida spirituale.

Per queste, in tutte le religioni e spiritualità i maestri, eventualmente in base ai testi sacri e alla loro personale esperienza e all'esperienza di altri maestri, si sono sempre impegnati nel cercare di determinare con la massima esattezza impossibile, benchè conosci della difficoltà dell'impresa, le caratteristiche delle varie fasi di sviluppo della vita spirituale, dalla conversione iniziale dal peccato alla giustizia (detta "giustificazione" e "purificazione"), al progresso nell'acquisto delle virtù (dette anche stadii dell'"illuminazione" e dei "proficienti"), fino alla perfezione finale (la vita mistica, l'unione con Dio, la beatitudine).

128. I testi sacri del cristianesimo, a differenza di altre religioni, come per esempio nel brahmanesimo e nel buddhismo, non si addeentrano nei particolari per determinare le fasi del progresso spirituali e le pratiche proprie di ciascuna. La Sacra Scrittura, soprattutto con S. Paolo, si limita a enumerare tre momenti fondamentali: la condizione del peccatore privo della grazia; l'acquisto della grazia nella "giustificazione", per la quale l'uomo riceve il perdono dei peccati, ma è ancora agli inizi della vita spirituale: è un "bambino", bisognoso di "latte"; ed infine il passaggio alle stadii "adulte", dell'"uomo spirituale", che si nutre di "cibo solido".

129. Fin dai primi secoli non ci si accontentò di queste scarse indicazioni della Scrittura, e si cercò di elaborare una graduazione più precisa e più dettagliata, cominciando ad utilizzare schemi che si rifacevano erigianamente alla comune esperienza umana di tipo formative e educative. Così nacquero due triadi fondamentali, destinate ad un successo durature fino ai nostri tempi: 1) si cominciò con l'usare uno schema adottato da Dionigi l'Areopagita, che del resto fine a tutto il medioevo godette di un'altissima autorità, perchè lo si credeva il Dionigi di cui parlano gli Atti degli Apostoli, quando narrano del discorso fatto da Paolo all'Areopago di Atene. Lo schema era il seguente: I. Purificazione; II. illuminazione; III. Unione, che peraltro Dionigi non applica direttamente al progresso spirituale, ma ai tre gradi del sacerdozio. 2) Accanto a questo schema si cominciò ad usarne un altro, abbastanza logico e semplice: I. Principianti; II. Precedenti; III. Perfetti.

130. Questi schemi triadici, fatti precedere dalla condizione del peccatore, venivano a formare quattro momenti. Ma le stadii del peccatore, evidente e riconosciute da tutti, è rimaste sempre fuori dalle numerazioni tradizionali, che si sono sempre proposte di enumerare gli stadii della vita di grazia, dagli inizi alla perfezione. Nel corso dei secoli, i maestri e i detteri hanno elaborato diverse graduatorie, e così abbiamo i trentatré gradi di Giovanni Climaco, i dieci gradi dell'umiltà di S. Bernardo, i sei gradi della scuola dei Viterriani, i "tre scaloni" di S. Caterina da Siena, le "sette dimere" di S. Teresa d'Avila, le "quattro netti" di S. Giovanni della Croce, i sei gradi del Saudreau, le "tre età" del Garrigueu-Lagrange, ecc.

Ma lo schema che maggiormente ha avuto successo, probabilmente per la sua chiarezza e praticità, è stato, soprattutto negli ultimi secoli a partire dal Seicento, lo schema ternario "incipienti-proficienti-perfetti": uno schema di una logica ineccepibile, e che pur tutta

via, con i più recenti progressi delle scienze umane e delle scienze bibliche, ha mostrate, se non ben interpretate, di portare fuori strada.

131. Il rischio di una cattiva interpretazione, che allontana dal vero senso dell'insegnamento biblico, nasce dalla distinzione che vien fatta tra "pregredienti" e "perfetti": distinzione chiarissima e incontrovertibile nelle cose umane, ma che però non corrisponde esattamente al concetto biblico del progresso spirituale e della perfezione. Infatti, approfondendo soprattutto l'insegnamento paolino su queste due nozioni fondamentali, ci si è accorti che per Paolo (cf Fil 3, 12-15) esistono due livelli di perfezione: uno di carattere terreno, il solo possibile in questa vita: una perfezione incompleta; ed un altre, propria della vita futura: la perfezione piena, definitiva e consumata.

Paolo distingue bensì i perfetti dai pregredienti, ma non all'interno della vita presente, ma includendo la vita futura, almeno se per "perfetti" intendiamo i pienamente perfetti. Questo indubbiamente già lo si sapeva anche in passato; ma ciò che oggi non pare più consono all'insegnamento paolino e quanto meno sorgente di equivoco, è la distinzione che si faceva in passato fra "pregredienti" e "perfetti", distinzione che Paolo non fa non nel senso che in astratto non sia bene e anche necessario farla, ma nel senso che nel concreto della vita cristiana di quaggiù, i "perfetti" non sono altre che i "pregredienti", perchè la perfezione di quaggiù non è completa come quella celeste, ma è e non può essere altro che una perfezione in fieri, un tendere alla perfezione, ossia alla perfezione di lassù.

132. Da qui è sorta la riduzione della triade a una diade, che del resto trova riscontro in altre diadi paoline relative al progresso spirituale: uomo vecchio-uomo nuovo, bambine-adulte, uomo carnale-uomo spirituale, uomo esteriore-uomo interiore. I due stadi fondamentali dello sviluppo della grazia compertano, pertanto, per Paolo, due soli stadi: l'uomo che non progredisce e l'uomo che progredisce. La "perfezione", se di perfezione vogliamo parlare nella vita presente, non sta nell'essere perfetta, ma nel tendere ad esserle, pur ritrovandosi per certi aspetti ancora imperfetta e addirittura peccatore (solo venialmente, preciserà il Concilio di Trento).

133. C'è da notare che la diade, anch'essa di ispirazione paolina, si trova già in Tommaso, quando egli parla del passaggio dalle esercitazioni delle virtù a quelle dei doni; però Tommaso non pensa di applicare questa distinzione agli stadi dello sviluppo spirituale, dove invece si rifà alla dottrina tradizionale triadica (accoglie entrambe le triadi). Invece in S. Paolo la diade - soprattutto quella "bambine-adulte" trova la sua precisa conferma nella diade "uomo carnale-uomo spirituale", illuminato dal dono della sapienza, che è il massimo dei sette doni dello Spirito. E tutto ciò nell'importanza - per il nostro argomento - c.2 della Prima Lettera ai Corinti. Tommaso, nel suo trattato sui doni, fa una splendida commento a questo insegnamento paolino; ma, come ho detto, nei secoli successivi

vi, i maestri spirituali non hanno pensate di ridurre le loro graduazioni alla robusta e fondamentale semplicità della diade paolina, ma si è proseguite per secoli, praticamente sino al secolo scorso, ad elaborare graduazioni più complesse e a volte anche astrattamente complicate, che, anziché essere praticabili come avrebbero dovuto essere, presentavano non poche difficoltà quando si trattava di rispondere alla inevitabile domanda: e io dove mi trovo? E il tale dove si trova? Anche in passato, naturalmente, nessuno si azzardava a dire: "io mi trovo nella classe dei perfetti: che belle! come sono virtuose!". Allora io mi domando a cosa serve stabilire una graduatoria, se essa deve poi creare tante imbarazze quando si tratta di applicarla ai fatti.

134. Col recente progredire delle scienze umane, psicologiche e morali, con l'approfondimento dei caratteri della vita spirituale e della conoscenza dei molteplici condizionamenti della vita umana, ed una più approfondita conoscenza storica delle religioni, si è comprese che gli schemi triadici, nella maggioranza dei casi, non sono utilizzabili e, se lo sono, valgono per alcuni aspetti e non per altri della personalità presa ad esame: per esempio, una data persona può essere avanti in una virtù e indietro in un'altra. Un giudizio complessivo sul grado precise da essa raggiunta, si rivela in pratica impossibile, salvo i casi di quelle persone dove la malvagità e la mediocrità e la santità sono evidenti.

135. In passato si assimilava un po' troppo il progresso spirituale di una persona al profitto scolastico o al progresso nell'acquisizione di un mestiere. Indubbiamente esistono ancora situazioni umane, nelle quali è possibile e doveroso dare una valutazione sulla situazione spirituale di una data soggetto; ma anche qui tale giudizio è sempre relative ad una ben precisa e oggettiva normativa, alla quale si fa riferimento: mi riferisco alle valutazioni che, all'interno di un istituto religioso, vengono date da coloro che hanno il compito di vagliare le attitudini dei candidati a vivere in quel dato istituto: anche qui il formatore o il "maestro" non presume di dare un giudizio complessivo sul grado di spiritualità e sul livello morale del soggetto, ma semplicemente in relazione alla sua capacità e meno di rispettare la regola dell'istituto, formata da norme la cui esecuzione e meno è oggettivamente riscontrabile, senza la pretesa di valutare quanto disti il soggetto dalla "perfezione" e se sia già "perfetto".

136. La ricerca della perfezione resta anche oggi naturalmente un imperativo categorico, data la chiarezza con la quale l'insegnamento biblico ce la impone. Ma siamo molto più cauti di un tempo a parlare, per un dato soggetto, di "perfezione" o "imperfezione". Indubbiamente anche le imperfezioni esistono, ma sono concretamente rilevabili solo in un dato campo dell'agire morale e non nel soggetto nella sua totalità. E' possibile invece discernere la stasi da un progresso in una persona: e in ciò si rivela la praticità della diade paolina. Mentre mi vergognerei a parlare nei miei riguardi di

"perfezione", credo di poter dire con tutta semplicità di aver coscienza di tendere alla perfezione. Ciò è un'ulteriore riprova della praticità dello schema paolino e di come esse non sia causa di reticenze e di spiacevoli imbarazzi e equivoci.

137. Lo schema vero e fondamentale dello sviluppo spirituale è dato, come dicevo, e come vedremo nella seconda parte, dal passaggio da una vita cristiana onesta ma ancora trepida umana, ad una vita cristiana che si lasci veramente guidare dallo Spirito, con tutti i problemi di discernimento, indubbiamente, e i rischi di illusioni e di presunzioni che ciò può comportare. Ma tutto ciò non deve farci rinunciare all'impresa di vivere la nostra fede a questo modo. Paolo non esclude che una certa perfezione sia assequibile già in questa vita: essa è la tensione verso la perfezione celeste, nella quale l'esercizio umano delle virtù (naturali e soprannaturali) si accompagna con la fiducia nella potenza dello Spirito e con una continua disponibilità, che ci viene dai sette doni, a seguire docilmente il soffio dello Spirito ove esse comincino a spirare.

#### 6. La dottrina spirituale di S. Teresa di Gesù Bambino

138. Alcuni sono rimasti sorpresi alla notizia del dotterato della Chiesa recentemente conferito a Teresa di Lisieux, se la confrontiamo con gli altri dettati della Chiesa. Ma la Chiesa, in queste circostanze, non bada tanto alla quantità degli scritti, ma alla loro qualità, alla loro originalità e alla quantità di bene che fanno alle anime. Da questo punto di vista Teresa ha avuto certamente i titoli per essere nominata "dottore della Chiesa": pur essendo rimasta ignorata al mondo, a differenza di altri dettati conosciuti e ammirati in vita dalle felle, Teresa ha saputo comprendere i bisogni di tante anime del suo e del nostro tempo, e lanciare ad esse un messaggio di facile comprensione, adatte alle "piccole anime" e di grande utilità spirituale: la sua "piccola via".

139. Teresa si è posta con chiarezza, secondo la illustre tradizione della Famiglia carmelitana alla quale apparteneva, la questione di trovare un metodo per quanto possibile facile ed efficace, adatte ad anime semplici e senza grande istruzione, per salire velocemente al cielo. Come essa stessa narra, Teresa trova difficoltà per non dire fastidio davanti a certi trattati che le capitano fra le mani; essa non fa nomi, ma possiamo pensare alle dettagliate e complesse graduatorie dei maestri tradizionali. Teresa ha grande ammirazione per S. Giovanni della Croce; però essa non dice mai d'aver accettato la graduatoria da lui preposta. In Teresa c'è un forte bisogno di andare all'essenziale, e per questo si attiene fortemente e sembra quasi esclusivamente al Vangelo e a S. Paolo.

140. Teresa, pur con tutta la sua umiltà, non si perita di definire "nuova" la sua piccola via, definita efficacemente con una sola immagine: quella dell' "ascendere": Cristo, con la sua forza divina, è per lei l'ascendere sul quale si tratta di salire per ascendere

senza sforzi eccessivi, rapidamente, con sicurezza e senza complicazioni verso le altezze celesti. L'idea, a tutta prima, sembrerebbe di carattere quietistico, negatrice delle sforze dell'intelligenza e della volontà, nell'illusione che il progresso spirituale possa paragonarsi, appunto, ad un comodo viaggio in ascensore. Ma Teresa è ben conscia del pericolo quietista, e vi mette in guardia esplicitamente.

141. Il lasciare a Cristo il compito di sollevarci al cielo non esclude, pertanto, nella dottrina di Teresa - dottrina che essa visse più che insegnare -, il nostro dovere di una generosa risposta alla grazia che ci impegnò nella totalità delle nostre forze, per quanto limitate. L'energia spirituale fondamentale che qui invoca Teresa è la slancio e la forza dell'amore, inteso come ferma e costante volontà di adeguare la nostra volontà a quella di Dio, nell'esercizio delle virtù e delle buone opere, imitando l'amore col quale Cristo ci ha amati, vale a dire donando se stesso al prossimo nel sacrificio della Croce.

142. Teresa predica, è vero, un totale abbandono di sé nelle mani del Padre, lasciando guidare, purificare e santificare da Lui, ma nel contempo essa predica un amore estremamente attivo e addirittura battagliero contro le forze del male e del peccato, insegna uno sforzo costante e vigile per reprimere l'orgoglio e praticare l'umiltà intesa come coscienza del nostro nulla davanti a Dio, come obbedienza alla verità, come amore per il nascondimento e accettazione serena e quasi gioiosa delle umiliazioni ricevute.

143. Se Teresa è conscia della sua piccolezza e della sua povertà, le aspirazioni del suo animo sono amplissime ed ardentissime è in lei il desiderio di divenire una grande santa. A tal riguardo essa afferma di se stessa di avere gli occhi e il cuore di un'aquila, ma, nella sua umiltà, riconosce di non averne le ali. Essa si sente debole e fragile; ma non per questo si scoraggia: sa che Dio si accenta di quel poco che gli doniamo, che per noi è tutto, e il resto lo fa il divino Ascensore.

144. La dottrina di Teresa concernente il progresso spirituale e la ricerca della perfezione è di preziosa marca paolina: essa va direttamente alle fonti scritturistiche senza tener conto, con un'audacia che può sorprendere, di alcuna delle varie graduatorie stabilite dagli autori spirituali. In tal senso, crede, si può dire che la dottrina teresiana sia innovatrice: nessun autore, prima di lei, ha avuto il coraggio di emanciparsi dalla tradizione degli autori precedenti, andando in modo così chiaro all'essenziale del progresso spirituale: il passaggio dalle stadi infantile alle stadi adulte, che corrisponde, in Tommaso, al passaggio dall'agire nell'esercizio ragionato e deliberato delle virtù - quelle che Tommaso chiama agire "di modo umano" - all'agire perchè mossi dalla forza dei doni dello Spirito - l'agire di "modo sovraumano".

145. A Teresa piace molto la virtù della semplicità; e crede che essa le dimostri proprio in questa semplificazione coraggio e innovatrice dei gradi dello sviluppo della grazia e del progresso

se spirituale. Ma è interessante, al riguardo, notare come in Teresa, accanto a queste passaggie dall'infanzia - potremmo dire: dall'infantilismo e dall'immaturità - alla maturità, si dia anche il più nobile ideale dell'"infanzia evangelica", per il quale tutto il problema della propria santificazione sta in un passaggio apparentemente inverso: ossia nel diventare "bambine", e, se ci si ritrova "bambini", come a Teresa pare di ritrovarsi, nel voler "restare bambini".

146. Questi due movimenti apparentemente contraddittori sono in realtà reciprocamente complementari: il primo concerne la crescita umana e, potremmo dire, il momento ascetico, il quale, per quanto importante, corrisponde tuttavia ad uno stadio di immaturità rispetto al momento della perfezione, che è la vita mistica, ossia il vivere sotto l'impulso delle Spirite. Il secondo movimento è appunto quest'ultimo che porta alla vita mistica e a quella "perfezione" che è conseguibile nella vita terrena, ossia, come diceva prima, il tendere e il progredire verso la perfezione (di per sé appartenente solo alla vita dopo la morte). Dunque per Teresa il progresso spirituale si attua in questo duplice movimento: si tratta di passare contemporaneamente dall'infanzia alla maturità, per quanto riguarda l'esercizio umano delle virtù, e di diventare "bambini", per quanto riguarda l'esercizio perfetto, sovrano e mistico delle virtù, sotto l'impulso delle Spirite. Nella prima tappa prevale l'azione umana, che pone i presupposti della vita mistica; nella seconda, invece, allorché l'anima è devotamente purificata e disponibile, prevale l'azione della grazia e delle Spirite.

147. Un'altra cosa da notare nella dottrina teresiana è che, come dice la Santa più volte, la sua dottrina è fatta per le "piccole anime": che cosa intende Teresa con questa espressione? Mi pare che intenda due cose: anime "piccole" nel senso di povere di qualità umane, povere in tutti i sensi: economicamente, intellettualmente, culturalmente, moralmente, povere di prestigio sociale, di potere, sconosciute e ignorate dal mondo. Povere anche nel senso di: deboli, fragili, bisognose, sofferenti, sprovvedute, incapaci, handicappate, sfortunate, disprezzate, abbandonate.

148. La seconda cosa intesa da Teresa mi pare essere l'umiltà, il riconoscersi piccoli e nulla, la coscienza della propria totale dipendenza da Dio, il sapere che "senza di Lui non possiamo fare nulla", non possiamo avanzare meriti e diritti nei suoi confronti, e quindi l'accettare serenamente e fiduciosamente tutto ciò che Egli vuole e permette, sapendo che è per un nostro maggior bene. È l'imitare Cristo nel rimettersi totalmente nelle mani di un Padre immensamente misericordioso, benché anche giusto, è lo stare sempre aperti alla verità, pronti nell'obbedienza, sinceri nel riconoscersi i propri difetti e le proprie colpe, ferversi nella certificazione e nella penitenza, disponibili al sacrificio, pazienti verso tutti, pronti ad imparare da ognuno, servizievoli verso il prossimo, sereni nel sopportare offese e umiliazioni.

149. Si tratta, in fondo della dottrina biblica degli "anauim", che sono nel contempo i poveri, gli oppressi, i bisognosi e gli umili. E i "piccoli" amati, ledati e portati come esempie da Gesù non sono tanto i bambini nel senso materiale, i quali - benchè Gesù li amasse e li rispettasse -, per quante buone qualità essi possono avere, sono tutte sommate bisognosi di essere educati; ma si tratta dell'essere "bambini" in senso spirituale, ossia - siamo sempre lì - umili, in quanto il bambino è consapevole dei propri bisogni e non se ne vergogna, ma confida con semplicità e abbandone nell'aiuto del genitore.

150. Quindi la "piccolezza" raccomandata e praticata da Teresa non ha nulla a che vedere con l'infantilismo e la puerilità, con la assunzione dei difetti dei bambini, col restare "alle state brade", refrattari alle sferze intellettuale per acquisire il sapere e alla tensione morale necessaria per correggersi e per acquisire le virtù, magari con la scusa di prendere l'"ascensere". Anche questa sarebbe un'interpretazione quietistica, totalmente contraria alle intenzioni e alla dottrina di Teresa.

151. Al contrario, come si è detto, nel campo delle virtù umane occorre diventare adulti. Occorre invece "restare bambini", ossia eservitare in modo speciale l'umiltà nel campo delle cose divine e del cammino verso la santità e la mistica, in quanto, mentre nel campo umano possiamo giungere a comprendere sufficientemente e a padroneggiare autonomamente certe cose e certi valori, nell'ambito della vita soprannaturale e della vita di grazia, dobbiamo sempre lasciarci guidare con fede, appunto come "bambini" - salve che cediamo alla tentazione delle gnosticismo, del razionalismo o della superbia -, perchè qui i valori ci superano infinitamente, per cui dobbiamo accontentarci di un contatto e comunione con essi per pura partecipazione, senza mai pretendere di averne un possesso totale, riservato a Dio solo.

#### Parte seconda

### L'ESPERIENZA MISTICA COME SCOPO E FRUTTO DELLA VITA DI GRAZIA

#### I. L'ESPERIENZA MISTICA

##### 1. Concetto di "esperienza"

152. Il termine "esperienza" è oggi usatissimo in tutti i campi e in tutti gli ambienti: termine comunissimo nel linguaggio familiare, è altrettanto di casa nel linguaggio delle scienze, della filosofia e della teologia. Ed è di casa anche nel campo della teologia spirituale e della mistica. Ma con significati assai diverse da quelle degli altri rami del sapere. Si potrebbe dire che in qualche modo il concetto mistico-spirituale di "esperienza" prende un po' da tutti e da nessuno. Si può comunque indubbiamente stabilire un'analogia e fare un confronto tra l'esperienza mistica e l'esperienza negli altri campi: altrimenti sarebbe inutile e dannoso usare le stesse termine. Preveremo, pertanto, in questa seconda parte, a determina

re le semiglianze e le differenze fra l'esperienza mistica e gli altri tipi di esperienza.

153. L'esperienza, in generale, è quell'atto del potere conoscitivo per il quale il detto potere coglie immediatamente e direttamente l'oggetto singolo nella sua presenza concreta. L'atto dell'esperienza è possibile sia al senso che all'intelletto. Il paradigma più comune e facilmente comprensibile è l'esperienza sensibile; ma esiste anche un'esperienza spirituale di valore immensamente maggiore e dalle possibilità infinitamente più vaste. L'esperienza mistica è una specie particolare, e tra le più elevate, delle esperienze spirituali.

154. Con l'esperienza sensibile noi entriamo in un contatto conoscitivo immediato con le realtà sensibili esterne e appartenenti al nostro corpo: l'esperienza, per esempio, di una persona che ci sta di fronte, l'esperienza di un bel paesaggio, l'esperienza di fenomeni fisici in atto nel nostro corpo, come per esempio la sensazione che abbiamo dei nostri stessi organi corporei, l'esperienza di essere toccati e di essere emozionati, l'esperienza dei nostri ricordi e delle immagini che ci passano per la mente, l'esperienza dell'atto stesso dei sensi esterni e dei sensi interni, l'esperienza del piacere e del dolore, e così via.

155. Lo schema dell'esperienza sensibile è fondamentale nella teoria dell'esperienza mistica, perchè essa, nella Scrittura, come in tutti i mistici e i maestri spirituali, e in tutte le religioni, viene paragonata all'esperienza sensibile, benchè ne sia qualitativamente diversissima, come è infinita la distanza tra il materiale e lo spirituale; eppure vi sono delle analogie, perchè anche l'esperienza mistica avente per oggetto il divino, benchè nella vita presente il divino non sia immediatamente percepibile, si presenta, in qualche modo, come conoscenza immediata del divino concretamente presente alla potenza conoscitiva, che naturalmente non è il senso, ma l'intelletto e la coscienza spirituale.

156. Un altro tipo, superiore, di esperienza, propria soltanto della persona - il primo tipo si trova anche negli animali - è l'esperienza spirituale, che può essere anch'essa diretta-esterna e riflessa-interiore e interna. L'esperienza spirituale diretta è la percezione e intuizione immediata di una qualità e di una sostanza spirituale (persona) esterna al soggetto e extramentale. Questo tipo di esperienza, in linea di principio, è possibile al nostro intelletto, ma avviene solo dopo la morte, allorchè l'intelletto non funziona più per il tramite dei sensi. Nella vita presente, anche se si può parlare di un'esperienza intellettuale esterna, occorre ricordare che sempre, comunque, essa è mediata dal senso esterno, come quando per esempio, conversando con una persona, io avverto di avere in qualche modo un'esperienza delle sue virtù e dei suoi atti spirituali e della sua anima. Si parla anche qui di "esperienza", in quanto il mio intelletto percepisce il dato extramentale non mediante un ragionamento e un'inferenza, ma con un atto sen-

plice e intuitive, che nella fenomenologia husserliana è detta "Ein-  
fühlung", e che alcuni traducono, in italiano, con "empatia" e "em-  
patia". In questa esperienza l'intelletto ha, sia pure per mezzo del  
senso, la possibilità di cogliere la sostanza singolare (la persona  
presente).

157. L'altra tipo di esperienza spirituale è l'atte dell'esperien-  
za riflessa, ossia della coscienza, per la quale l'intelletto,  
riflettendosi sul suo proprio atto, coglie ciò che esso possiede e  
produce all'interno di se stesso e, come si dice, nella coscienza,  
chiamata qui "psicologica" per distinguerla dalla coscienza mera-  
le, la quale pure si basa su di un atto riflesso, ma il cui contenu-  
to sono soltanto i valori morali; mentre il contenuto della coscienza  
psicologica possono essere oggetti anche di tipo speculative,  
matematici e spirituali, sentimenti ed emozioni spirituali, processi  
razionali, ricordi intellettuali, atti dello spirito di ogni genere.

158. Tipi importanti di esperienza spirituale sono l'esperien-  
za dell'io, del valere e dell'intendere, dell'amare e del pensare,  
l'esperienza estetica, l'esperienza morale, connessa alla coscienza  
morale, l'esperienza sociale, ossia l'esperienza del rapporto con gli  
altri, l'esperienza della vita, ossia quell'esperienza che si acqui-  
sta con l'età, e l'esperienza religiosa, della quale tipo importante  
è l'esperienza mistica. C'è chi parla anche di esperienza scienti-  
fica, filosofica e metafisica. Pense che non siano espressioni da  
scartare, purchè però teniamo presente che scienza, filosofia e me-  
tafisica, più che appartenere al mondo dell'esperienza, sono rami  
del sapere astratto-concettuale, che si contraddistingue come altra  
specie fondamentale della conoscenza intellettuale, accanto all'e-  
sperienza spirituale.

159. Infatti, caratteristica di ogni esperienza, in quanto presa  
diretta dell'oggetto extraelementale e intraelementale, spirituale e mate-  
riale, è quella di poter fare a meno di una rappresentazione, sia la  
immagine che il concetto, in quanto la rappresentazione serve e a  
render presente l'oggetto assente e a proporzionarlo alla potenza  
conoscitiva. Ma appunto l'oggetto dell'esperienza è un oggetto im-  
mediatamente presente alla potenza conoscitiva nella sua realtà;  
ed inoltre è ad essa proporzionato e perchè è già interno al pen-  
siero (intraelementale) e, se è esterno (extraelementale), le è proporzio-  
nato proprio in quanto realmente e immediatamente presente.

160. Così l'esperienza è la forma più perfetta e più certa di  
conoscenza, appunto perchè l'oggetto è in immediata contatto con la  
potenza conoscitiva. Tuttavia, queste tipi di conoscenza ha uno svan-  
taggio nei confronti della conoscenza concettuale: che non può es-  
sere comunicata col concetto, appunto perchè il concetto non c'è.  
L'unico modo di far sapere ad un altro ciò che abbiamo sperimenta-  
to, è quello di condurlo a fare la medesima esperienza, ammesse che  
egli sia nelle condizioni soggettive adatte, ossia simili alle no-  
stre. Indubbiamente nulla vieta esprimere in concetti il contenuto  
di un'esperienza; ma questi, per quanto cerchiamo di essere precisi  
e dettagliati, non potranno mai essere così espressivi, come è espres-

sive l'oggetto stesse poste davanti a colui al quale abbiamo rivelato l'invito di fare la stessa esperienza che abbiamo fatte noi, supponendo, ripeto, che egli sia nelle condizioni di poterla fare; altrimenti sarebbe come se invitassimo un cieco a fare l'esperienza della bellezza dei tramonti romani.

161. La difficoltà a comunicare in concetti l'esperienza mistica è universalmente nota. Questa difficoltà, per non dire impossibilità, nella mistica è particolarmente accentuata, per il fatto che non si tratta di un'esperienza meramente naturale, ma di tipo soprannaturale, e non solo, ma anche legata, di norma, ad un fervente impegno nella pratica della carità e delle virtù cristiane. Occorre, quindi, condizioni soggettive non comuni fra gli stessi cristiani, sebbene, in linea di principio, ogni cristiano, come vedremo meglio, sia chiamato, almeno remotamente, a fare l'esperienza mistica e abbia la possibilità di farla, in quanto ogni cristiano in grazia possiede, almeno abitualmente, i sette doni dello Spirito, che sono appunto il principio dell'esperienza mistica.

162. Come è noto, esistono altri mezzi, diversi dal linguaggio concettuale, che consentono di comunicare i contenuti di esperienza in modo soddisfacente, soprattutto se il mistico è bravo nell'uso di quei mezzi: si tratta, in generale, del linguaggio dell'arte: canto, poesia, musica, danza, per citare le forme più consue. Ma possiamo pensare anche alla pittura. L'atteggiamento esterne del mistico, a volte, come risulta nella vita dei santi, può essere così eloquente, da costituire da sole un'espressione della sua esperienza mistica: la purezza delle sguardi, la luminosità del volto, il suo modo di pregare, per non parlare dei fenomeni straordinari, come le estasi e i rapimenti, che però, a detta degli esperti, introducono nuove difficoltà, trattandosi di fenomeni che, nella loro pura e semplice fisicità, possono essere contraffatti e segni di altri stati mentali che con la mistica nulla hanno a che vedere. Indubbiamente, un modo indiretto per far comprendere agli altri quantomeno l'autenticità della propria esperienza mistica è la perfezione nell'esercizio della carità, ma si tratta evidentemente di un modo che lascia intatto il mistero di quanto il mistico ha sperimentato.

## 2. L'esperienza mistica naturale (1) 18.IV.02

163. Dopo aver definite che cosa è in generale l'esperienza, vediamo adesso di dare una definizione generale dell'esperienza mistica, prima di addentrarci nell'esame dell'esperienza mistica cristiana. La mistica, infatti, non è una caratteristica del cristianesimo, ma si trova in tutte le religioni, anche se non sempre alle stesse livelli di perfezione morale. Dipende dal concetto di divinità e di perfezione umana proprie delle singole religioni: più tali nozioni sono vere e giuste, più alto è il livello morale delle esperienze mistiche corrispondenti.

164. Così andiamo dalle forme più rozze e affini alle demonepatie e alle psicepatie, come lo sciamanesimo e la religione vedica;

(1) *L'esperienza inespugnabile di un contatto cognitivo-affettivo con Dio mediante il Cristo o l'intimo della coscienza.*

nelle quali la magia si mescola con la parapsicologia, alle ferme licenziose ed escene della mistica sessuale, come per esempio il tantrismo; passiamo dalle sfrenate e scoperte misticismo dionisiace degli antichi culti misterici pagani alla mistica della droga delle moderne società del benessere e del nichilismo morale; dalla ricerca dell'estasi filosofica platoniana e del sapere assoluto delle gnosticismo, all'esoterismo massonico e all'occultismo della teosofia; dalle mistiche classiche della kabbala, dell'induismo, del taoismo e dell'islam, non prive di tendenze panteistiche, alla mistica cristiana, nelle sue varie forme - cattolica, ortodossa, protestante, idealista, trascendentalista -, nella quale la nozione di Dio e dell'uomo, ed in particolare la nozione dell'esperienza mistica raggiungono il livello di un'insuperabile perfezione, essendo fondate sull'insegnamento e sulla grazia del Figlio di Dio fatto uomo, unico ed universale salvatore dell'umanità.

165. Il termine "mistica" viene usato in sensi diversi, anche contraddittori fra loro. C'è chi apprezza la "mistica" e c'è chi la disprezza; ma non è detto che gli uni e gli altri prendano il termine nelle stesse senso. Può capitare, per esempio, che ci sia uno che apprezza la vera mistica, legata alla santità, e chi la disprezza, in quanto pensa ad una falsa mistica (magari scambiandola per quella vera), considerandola una malattia mentale e un atto irrazionale dell'anima e una superstizione. Ma anche i criteri per distinguere la vera dalla falsa mistica non sono facili. Per alcuni, le stesse voler distinguere è sbagliato, perché per loro la mistica è sempre comunque un fenomeno negativo.

166. Il termine "mistica" viene dal greco "mysterion", che significa "taccio". Questa radice è alla base anche del termine "mistero" (in gr. "mysterion"), che, originariamente, è qualcosa su cui si tace e di cui non si può e non si deve parlare, relativo al mondo del divino, la cui essenza oltrepassa le capacità di comprensione e quindi di espressione della ragione umana comune e quotidiana. Sul "mistero" si tace e perché va tenuto segreto ai profani (aspetti esoteriche della mistica), e perché, considerata la sevrarazionalità del divino, è impossibile parlarne adeguatamente. Il "mysterion" e la "mistica" in questo senso fanno la loro apparizione, in occidente, nel mondo pagano dei primi secoli prima e dopo Cristo, appunto con le religioni misteriche e misteriose, come i culti di Iside ed Osiride, di Dioniso, di Attis, di Cibele, di Demetra, di Eleusi, ecc.

167. In questi antichi culti pagani si trattava di entrare in comunione con il dio, dopo una devota preparazione e purificazione, sotto la guida di un "miste", ossia di un maestro iniziatore al mistero, per giungere a compiere un'"esperienza mistica" della vita di quel dio. Il termine "mistero", anche se non quello di "mistica" (gr. "mystikòn") fu quindi assunto dal Nuovo Testamento, specie da S. Paolo, per sostenere che la vera mistica divinizzante è la comunione con Cristo e la vita di grazia. Il termine "mistica" comparso poi successivamente con i primi autori ecclesiastici, come Origene e Clemente Alessandrino, appunto in riferimento al "miste

re di Cristo.

168. Seapre nei primi secoli dell'era cristiana, la mistica pagana, forse anche in parte sotto l'influsso del cristianesimo, assume aspetti più raffinati e più elevati, perde certe espressioni volgari e immerali (per es. il culto di Dioniso e di Priapo, a sfondo eretico-sessuale), abbandona e quantomeno riduce di molto il politeismo, purifica e migliora la nozione di Dio giungendo al monoteismo, sulla scorta di Platone e di Aristotele afferma nettamente il primato dell'intelletto sul senso ed esalta il valore della virtù e dell'esperienza mistica di Dio così concepite. Abbiamo qui gli autori neoplatonici, come per esempio Plotino, Giamblico e Proclo.

169. La storia della mistica nostra allora come l'istanza mistica e il desiderio dell'esperienza mistica, ossia dell'esperienza del divino, corrispondono ad un desiderio naturale dello spirito umano, almeno degli spiriti eletti e più religiosi. Se ciò è evidente in occidente, lo è ancora di più in oriente, nel quale, come è noto, l'istanza mistica sorge molti secoli prima che nell'occidente. Il cristianesimo, quindi, non annovera la mistica tra i dati della rivelazione, ma la trova già esistente nell'ambiente pagano circostante, per cui ne assume gli aspetti positivi - l'istanza dell'esperienza del divino mediante la contemplazione e l'unione affettiva -, depurandola da quelli negativi - le tendenze panteistiche, irrazionalistiche, individualistiche, scompostamente entusiastiche ed eretico-sessuali, che potevano far pensare, in casi estremi, a vere e proprie possessioni diaboliche e a forma di malattia mentale.

170. Il cristianesimo, quindi, aggiunge una dimensione soprannaturale alla mistica naturale-filosofica: se in questa l'oggetto supremo della contemplazione e dell'unione estatica è il Dio Uno, il cristianesimo aggiunge, all'unità dell'essenza, la trinità delle Persone. Se nella mistica pagana la preparazione all'esperienza mistica comportava una purificazione soprattutto esteriore e affine alla superstizione, l'esperienza mistica cristiana si faceva precedere da una purificazione dal peccato e dall'accoglienza della grazia nell'esercizio delle buone opere. Se la mistica pagana era fine a se stessa, la mistica cristiana, senza escludere il valore assoluto della mistica come tale, concepiva però anche l'esperienza mistica come presupposto e come "base di lancio", per così dire, per le esercitazioni della giustizia, della carità, della misericordia e di tutte le opere buone a favore dei fratelli, specie i più poveri e bisognosi. Se la mistica pagana era riservata, con un carattere accentuatamente esoterico, a ristretti ed occulti gruppi di iniziati di alte livelli culturali, la mistica cristiana è il dono universale dello Spirito, offerta a tutti gli uomini di buona volontà, e la condizione per giungere all'esperienza mistica non è tanto la scienza e il prestigio sociale e il fascino di una detta eloquenza, quanto quelle virtù che tutti, anche i più sprovveduti, possono praticare: la penitenza, l'umiltà, la fede, la carità, l'abbandono fiducioso nelle mani della divina provvidenza, la volontà di seguire le ispirazioni divine.

171. L'esperienza mistica naturale è l'esperienza del divino, ce si come è conosciute dalle semplici forze della ragione, anche se vi può essere un scorcio segreto della grazia, una grazia, tuttavia, che non illumina esplicitamente sulle verità di fede, ma che si limita a rafforzare la volontà, mettendo realmente il soggetto in comunione con Cristo, anche se il soggetto non ne è cosciente. Abbiamo qui un'esperienza mistica cristiana inconscia, ma veramente salvifica, che può benissimo verificarsi al di fuori dei confini visibili della Chiesa.

172. Per "esperienza del divino" intende naturalmente non una esperienza e una visione e un'intuizione immediate dell'essenza divina, cosa che, oltre ad essere impossibile per le forze della ragione naturale, di norma non è possibile in questa vita neppure alle anime esplicitamente cristiane più sante, ma soltanto in paradiso. Intende invece un'esperienza interiore e spirituale di un qualcosa di straordinariamente luminoso, gratificante e confortante, avvertite come nettamente superiore e distinte nei confronti di ciò che la ragione quotidiana intende e la volontà quotidiana vole. E' un qualcosa in fin dei conti colto dalla ragione, e meglio, da una intuizione intellettuale superiore, avvertite chiaramente come "divine", senza per questo essere Dio: un dono suo, una grazia che premana da lui, la dolcezza della sua verità e della sua volontà. Un qualcosa di divine straordinariamente gustose, al quale il cuore e la volontà aderiscono con tutte le loro forze e dal quale si sentono fortissimamente attratti, e quasi "rapiti" (il "raptus" mistico). Un qualcosa per esprimere il quale difficilmente si trovano le parole, tanto esse trascende ciò che comunemente con le parole nei intendiamo e comprendiamo. Un qualcosa di intuitive, di sentite e di gustate nell'intimità della coscienza purificata dal peccato e contrita per il peccato, ma senza che si abbia, come ha detto, l'intuizione immediata dell'essenza divina. Un qualcosa che spinge fortemente a dedicarsi a Dio e a servire il prossimo con totale buona volontà.

173. Si tratta di un'esperienza basata su di una semplice conoscenza razionale e filosofica dell'esistenza e della natura di Dio: quindi non Dio conosciute nella sua propria essenza, come avviene nella rivelazione cristiana, ma Dio conosciute per mezzo delle creature, e quindi partendo dall'esperienza sensibile. E' l'esperienza del divino che ci viene dalle creature, in quanto, come direbbe Agostino, ci parlano di Dio. Queste qualcosa di divine, ripete, non è un qualcosa di formalmente rivelate, perchè, per ipotesi, qui giocano solo le forze della ragione. Ma l'intelletto, in fin dei conti, che cosa vede, che cosa sente, che cosa sperimenta di Dio? Come sa che è un qualcosa di divine e non di create e di mondane? Come fa a di stinguere?

174. Non è facile questa distinzione e non è facile queste discernimento. Da qui la facilità con la quale, soprattutto le mistiche non cristiane, cadono nel panteismo, soprattutto quelle che confonde la anima con Dio e il pensiero umano col pensiero divino. Bisogna che a mente ci sia una visuale realistica, non idealista, non immanenti

sta, che sappia distinguere bene Dio dal mondo e non prenda l'apparire del mondo per l'apparire di Dio, non scambi la "teofania" per una "cosmofania" e non scambi quindi il mondo per una teofania.

175. L'esperienza mistica percepisce qui il puro e semplice mistero di Dio: questa è il "divino" che viene sperimentato. La mente percepisce la sua ignoranza su Dio, che non è per nulla l'ignoranza che essa ha nei riguardi di tante cose del mondo. Essa invece avverte l'infinità di questa ignoranza, in quanto, essendo Dio infinito, esse trascende infinitamente ciò che di Lui possiamo conoscere. E' questo "divino" che produce i segni e gli effetti dell'esperienza mistica, ai quali ho accennato al n. 172. Si tratta di un'esperienza mistica appunto perchè, essendo un'esperienza della nostra ignoranza su Dio, non possiamo parlare di ciò che ignoriamo, e per ciò "tacciamo" ("say").

176. A tal riguardo si deve fare un'osservazione circa il modo col quale certi autori, anche buoni, caratterizzano l'esperienza mistica: partendo dalla nozione di "esperienza", che indubbiamente, dice "immediatezza", essi parlano spesso di "immediatezza": l'esperienza mistica sarebbe un'esperienza "immediata" del "divino" e di "Dio". Ora, bisogna innanzitutto distinguere bene il "divino" da "Dio", se vogliamo anche qui evitare il panteismo. Io stesso non ho problemi ad ammettere, nella vita presente, la possibilità di un'esperienza del "divino", anzi, come si è visto, con questa io caratterizzo in generale l'esperienza mistica. Ma non mi sento assolutamente di parlare di esperienza "immediata" di Dio, perchè ciò, quando avviene, appare come una confusione tra la conoscenza di Dio sulla terra e quella in cielo.

177. In secondo luogo, ciò che secondo me caratterizza l'esperienza mistica non è tanto l'immediatezza, quanto piuttosto il silenzio, il tacere. Per questo io non avrei alcuna difficoltà ad estendere la qualifica di "mistica" anche al di là dell'esperienza religiosa: non è detto, insomma, che perchè ci sia mistica, l'oggetto debba essere necessariamente Dio e il divino. Secondo me, si può e si deve parlare di mistica, dovunque troviamo un'esperienza, indubbiamente spirituale, ma che può essere anche umana e profana, come l'esperienza dell'amore, dei valori e degli ideali morali, di un perdono che riceviamo da un amico e che diamo ad un amico, un atto di credenza e di misericordia, il ricordo di cari defunti e malati, l'esperienza di un'opera d'arte e delle bellezze della natura, la gioia di aver compiuto un buon lavoro e il proprio dovere, e molte altre cose di questo genere. Anche qui può darsi benissimo esperienza mistica, non perchè l'oggetto sia Dio, ma perchè non abbiamo parole per esprimerla.

178. Ribadisco però un'altra condizione essenziale: che si tratti di un'esperienza spirituale e non semplicemente sensibile: deve essere in atto l'intelletto con i suoi concetti e la volontà che ama il bene concepito, altrimenti l'esperienza mistica scadrebbe al livello della banalità e della vulgarità, per non dir di peggio. Sia

beninteso che non veglie disprezzare l'esperienza sensibile come tale: mi sentirei di offendere Dio che ha voluto che il nostro spirito si serva dei sensi, nè mi vergogna affatto di sentire, su queste punte dell'esperienza sensibile, la mia affinità con gli animali: mi riferisce solo ad una pura e semplice esperienza e emozione sensibile che non sia illuminata dall'intelletto e moralmente regolata dal retto volere: qui sì che dobbiamo vergognarci di abbassarci al livello degli animali. Vuel dire allora che, se anche l'esperienza mistica può benissimo coinvolgere la sensibilità e aver origine in un atto della sensibilità e aver per oggetto immediate un qualcosa di sensibile, perchè si possa parlare di vera esperienza mistica in quanto valore morale, bisogna che l'atto del senso non sia in contraddizione con la coscienza morale ed anzi consenta alle spirite un avviamento analogico, almeno implicito, verso Dio.

### 3. L'esperienza mistica cristiana

179. Ho già accennato, nel paragrafo precedente, ciò che la spiritualità cristiana aggiunge all'esperienza mistica naturale per renderla cristiana. Aggiunge sostanzialmente la verità e la vita della grazia di Cristo. Occorre allora dire che, quando la grazia lavora nell'esperienza mistica naturale, questa diventa automaticamente cristiana, anche se il mistico non ne è consapevole, per cui qui si verifica un'applicazione del principio generale già visto, secondo il quale chi non per sua colpa non conosce Cristo e la Chiesa, se corrisponde con le opere buone agli appelli segreti della grazia, cresce nella grazia ed è incamminato verso la salvezza. Il che corrisponde all'assioma classico "facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam": il che non vuol dire pelagianamente che noi possiamo ottenere la grazia con semplici meriti umani, ma che, se uno fa quel bene che è in suo potere, ottiene la grazia, intendendo che non potrebbe già operare il bene se, a sua insaputa, egli non fosse già stato messo dalla grazia ad operare il bene.

180. Se Paolo, come abbiamo detto, prende dalla mistica pagana il termine "mistero", ciò non vuol dire che la mistica cristiana sia nata per impulso pagano: le sue radici infatti, si trovano nell'Antico Testamento, in modo speciale nei Salmi - pensiamo per esempio al famosissimo "Gustate e vedete quanto è buono il Signore" del Salmo 32/33 -, nei profeti - pensiamo al "veramente tu sei un Dio nascosto, Dio d'Israele salvatore" del c. 45 di Isaia -, e pensiamo al Cantico dei Cantici.

182. Con tutte ciò non vi sarebbe nulla di scandaloso ad ammettere che qualcosa Paolo ha preso dai misteri pagani non solo dal punto di vista terminologico, ma anche contenutistico. Del resto, noi non useremo mai un termine ricavato da un dato contesto semanticamente, se non volessimo conservare almeno in parte il senso che quel termine ha in quel dato contesto. Così Paolo prende il termine "mistero" dai misteri pagani, perchè trova in essi un aspetto conciliabile con la Parola di Dio, anche se la nozione significa

ta da quel termine necessita di opportune modifiche, come abbiamo visto in precedenza. Tuttavia nel termine "mysterien" si racchiude un significato - quello del tacere in relazione all'ineffabilità divina -, che non era esplicitato nell'Antico Testamento, quantomeno a livello terminologico.

183. Infatti il vocabolario ebraico non possiede un termine come quello di "mysterien", che definisca Dio in relazione alla sua ineffabilità: l'Antico Testamento non dice mai che Dio è "mistero"; per cui al "mysterien" si fa corrispondere il "sed" ebraico, che propriamente vuol dire "segreto", "nasceste". È chiaro che anche il segreto è relativo al tacere, ma qui si tace perché non si deve parlare, mentre nel mistero si tace perché non se ne può parlare, a causa della sua incomprendibilità e della nostra ignoranza nei suoi confronti.

184. Certamente già il Dio veterotestamentario, nella sua grandezza, nella sua altezza e nella sua imparagenabilità con qualunque altra cosa, è un Dio che trascende le possibilità dell'umana comprensione, aggiungendo a ciò il fatto che l'uomo, in quanto peccatore, avverte ancor più questa distanza addirittura spaventosa di Dio dall'uomo. Ma alla Bibbia sta a cuore, nel contempo, e in modo apparentemente paradossale, ricordare che l'uomo è pur sempre creato "a immagine e somiglianza di Dio", e che Questi può essere conosciuto "per analogia" (Sap., c.13), partendo dalle creature. Il Dio biblico, quindi, è un Dio che per un verso - soprattutto nei confronti del peccatore - è un Dio che non si fa comprendere, mentre nei confronti di chi lo ama, è pronto a farsi conoscere, a parlargli e a fargli wise ricordia.

185. Il desiderio dell'esperienza mistica, anzi il desiderio di "vedere" addirittura il "volto" e la "gloria" di Dio, si manifesta già - vedi per es. Mosè - nell'Antico Testamento, il quale supera per tanto il desiderio che può nascere dalla semplice ragione, come abbiamo visto in precedenza, di conoscere l'essenza della causa prima. Su questo desiderio si basa l'aspirazione mistica pagana, come nel neoplatonismo e nell'induismo, i quali, consci della trascendenza di Dio, giungono tutt'al più ad un'esperienza mistica del "mistero" di Dio e del "nulla" divino, quella che secoli dopo Cusano chiamerà la "docta ignorantia". Queste sapere negative e apofatiche è già una grande gioia per lo spirito, ma le aspirazioni bibliche vanno oltre, fino a desiderare una "visione faccia a faccia", quella che poi nel medioevo il dogma cattolico chiamerà "visione immediata ed intuitiva dell'essenza divina", raggiungibile solo con la grazia, e non certo con le sole forze della ragione.

186. Il contenuto dell'esperienza mistica cristiana è soprattutto il Dio Trinitario, ma poi anche tutti i misteri della fede: l'Incarnazione, la Redenzione, il mistero eucaristico, i fatti della storia della salvezza, le operazioni della grazia nelle anime e nella Chiesa, ciò che Dio opera nel proprio cuore e nella propria vita, gli episodi della vita di Cristo, soprattutto la passione, morte e risurrezione, i misteri conclusivi della storia e della vita futu-

ra, i piani del Signore per la salvezza del mondo, i suoi desideri in ordine ad una nostra maggiore santificazione e al progresso nelle virtù.

187. Nella mistica cristiana il termine "esperienza", come insegna Tommaso, va inteso più in senso affettivo che intellettuale. Tommaso infatti mette molta cura nel precisare che l'esperienza mistica cristiana è sostanzialmente una conoscenza di fede, quindi una conoscenza di Dio mediata dai concetti della fede: l'esperienza mistica non è per nulla una visione e un'intuizione immediata di Dio; eppure, come ho già detto, non è proibito parlare di una certa "immediatezza". Ma - precisa l'Aquinate - non si tratta di immediatezza gnoseologica, ma bensì affettiva, in quanto "caritas est de eo quod iam habetur": la carità, che è l'anima dell'esperienza mistica, si unisce direttamente a Dio già da questa vita. Per cui, conclude Tommaso, in rapporto a questa unione intima nella carità, si può parlare - come del resto fa la Scrittura con la simbologia dei "sen-si spirituali" - parlare di "esperienza", che dice "immediatezza". Ma il sapere resta mediato e concettuale.

187. Si può parlare, comunque, per l'esperienza mistica cristiana, di un certo "superamento" dei concetti, in due sensi: 1) in quanto si tratta di un'esperienza affettiva: in tal caso l'amore supera il sapere, in quanto, mentre nel concetto l'oggetto è presente in noi solo intenzionalmente, con l'amore noi ci uniamo realmente, e quindi più perfettamente, all'oggetto; 2) in quanto, nella consapevolezza che la realtà divina supera la modalità finita nella quale concepiamo le divine perfezioni, per sé infinite, noi, se non superiamo né possiamo superare i contenuti delle nozioni - ossia le divine perfezioni -, dobbiamo però rinunciare e, in tal senso superare, il nostro modo finito nel quale concepiamo quelle perfezioni, anche se non sappiamo né possiamo sapere come queste perfezioni si realizzano in Dio, perché è un modo infinito, mentre finita è la capacità di comprensione dei nostri concetti. Per cui superiamo i concetti non riguardo al contenuto (che analogicamente si attua in Dio come nella creatura), ma al modo con quale quel contenuto si attua in noi.

188. L'esperienza mistica cristiana ha due componenti psicologiche che fondamentalmente indissolubilmente congiunte: una componente cognitiva (contemplazione mistica) e una componente affettiva (unione mistica). La prima dipende dai dati speculativi dello Spirito (intelletto, scienza, sapienza); la seconda dipende dai pratici (consiglio, fermezza, pietà e timore). Nei casi concreti, ora prevale una componente, ora prevale l'altra. La prima è di per sé più importante della seconda, in quanto più vicina alla beatitudine celeste, che consiste in un atto contemplativo; ed è soprattutto legata alla vita contemplativa; la seconda, invece, è legata alla vita attiva.

189. L'esperienza mistica cristiana è generalmente detta "infusa" e "passiva", per distinguerla dalla contemplazione "acquisita" e "attiva". Questa solitamente prepara quella, ed è ottenuta in base

a una deliberazione e a una decisione della volontà. Quella, invece, comporta sempre un atto della volontà, ma non è un atto deliberato e predeterminato dalla stessa volontà, bensì è un scaplice atto elicite e affettive, direttamente causate dalla azione del dono dello Spirito. L'atto, quindi, della contemplazione acquisita risulta da una cooperazione della volontà con la grazia (cooperante); l'atto, invece, della contemplazione infusa e mistica, è atto del volere, ma direttamente causate dalla grazia (operante). C'è chi riserva il titolo di "mistica" solo alla contemplazione infusa. Me pare invece che si possa parlare di contemplazione mistica anche per la contemplazione soprannaturale acquisita e per la stessa contemplazione filosofica, per la quale abbiamo parlato appunto di "mistica naturale".

190. Il misticismo infatti - come ormai dovrebbe essere chiaro - non è necessariamente connesso alla vita cristiana<sup>(1)</sup> e soprannaturale, anche se qui la mistica trova indubbiamente dei vertici insuperabili, trattandosi di una partecipazione alla stessa conoscenza che il Figlio di Dio ha di Dio Padre nello Spirito. L'esperienza mistica cristiana, pertanto, raggiunge questi vertici non in quanto mistica, ma in quanto infusa dallo Spirito. Vien detta anche - per la verità con un termine non molto felice - "passiva", per significare che è ricevuta direttamente dallo Spirito; ma bisogna allontanare da questa espressione ogni possibile senso quietistico, come se la volontà se ne restasse inerte: al contrario, come spiega bene Tommaso, nell'esperienza mistica l'atto del volere è perfettissimo ed altamente meritorio. "Attiva" poi vien detta, in quanto effetto dell'attività propriamente umana (ragionamento e deliberazione).

191. L'esperienza mistica è esperienza di fede ed esperienza di amore; è l'esperienza cristiana al suo vertice. Esperienza di fede, in quanto trasferisce il sapere di fede in contemplazione, ossia appunto in esperienza cognitiva animata dall'amore. Ed è esperienza d'amore, in quanto unisce mistica nella carità con Dio e con i fratelli. La si può chiamare anche "esperienza di Dio", naturalmente con le precisazioni che ho fatte in precedenza.

192. L'esperienza mistica cristiana è effetto dei sette doni dello Spirito, che sono degli abiti soprannaturali infusi da Dio al momento del conferimento della grazia giustificante e delle tre virtù teologali. Essi perfezionano le virtù nel loro modo di operare, al di fuori della carità, che anche nel modo di operare non ha bisogno di essere perfezionata. Le virtù infatti, anche quelle soprannaturali, benché per loro essenza siano ordinate al conseguimento del fine soprannaturale, cioè la visione beatifica, di per sé (esclusa la carità), soggettate come sono nelle potenze della ragione e della volontà deliberativa, sorgente del modo propriamente umano di agire, si attuano di per sé in questo modo umano, evidentemente inadeguate al fine sovraumano e soprannaturale da conseguire. Ne segue la necessità che l'agire dell'uomo sia perfezionato al fine da raggiun-

(1) È normale giungere all'età adulta, ma si può morire da santi anche in giovane età.

gere. Per poter essere proporzionate, bisogna dunque che il modo stesso dell'agire sia in qualche modo sovraumano e soprannaturale. Ecco allora la funzione dei doni, che è quella di rendere le potenze disponibili ad agire in questo modo, ossia ad essere decili all'ispirazione e all'impulso dello Spirito, una volta che queste, senza che l'uomo possa prevederne la venuta, cominciano ad apparire e a sollecitare le potenze. Come avviene in generale per la grazia sufficiente ma non efficace, l'uomo può colpevolmente resistere a queste azioni; in tal caso perdono la loro efficacia e Dio ritira la sua grazia. Se invece l'uomo acconsente (ed è Dio stesso che causa il consenso), allora la grazia diventa efficace e l'atto vien posto in essere: atto libero e volontario, come si è detto, e perciò meritorio.

193. La carità,<sup>(1)</sup> come si è detto, non ha bisogno di essere perfezionata dai doni, ma sono questi, al contrario, che servono alla carità per perfezionare se stessa. Ciò vuol dire che l'atto della virtù della carità è soprannaturale non solo riguardo al fine, ma anche riguardo al modo stesso dell'atto, già di per sé soprannaturale, in quanto ispirato e mosso direttamente dallo Spirito Santo. Ciò non vuol dire che non esistano atti della carità di tipo deliberato; anzi, questi sono i più comuni. Solo che, per diventare infusi, la carità non ha bisogno di un dono, ma è sufficiente che, per impulso dello Spirito, perfezioni se stessa. I doni pratici dello Spirito, quindi, non servono a perfezionare la carità, come il dono dell'intelletto e della fede perfeziona la virtù della fede e il dono del timore perfeziona la virtù teologale della speranza, ma sono mezzi dei quali la carità si serve per attuare se stessa conformemente alle diverse esigenze morali alle quali quei doni devono far fronte.

194. L'esperienza mistica cristiana è così un'esperienza della presenza interiore dello Spirito e si può dire anche semplicemente (con le dovute già note spiegazioni), un'"esperienza dello Spirito". Si può chiamare anche "esperienza della grazia". Nell'esperienza mistica, infatti, la SS. Trinità inabitante nell'anima, vivifica l'anima con la grazia santificante e divinizza il suo agire con le virtù teologali, le virtù morali soprannaturali e i doni. La grazia vivifica, purifica e santifica l'anima perchè essa abbia la gioia ineffabile di sentire, di gustare e di essere cosciente di questa vita divina che la divinizza: questo è lo scopo dell'ingresso della grazia nell'anima. Per questo l'anima in grazia ha la possibilità di sperimentare la grazia, di sentire di essere in grazia, e ciò è elemento essenziale del suo essere in grazia, benchè, nei casi che abbiamo visto, un'anima possa essere in grazia anche senza saperlo e addirittura possa ricevere anche grazie mistiche senza saperlo.

195. Tuttavia non è questo il piano ordinario della salvezza e della santificazione dell'uomo. Ma da cosa egli può riconoscere di essere in grazia? Può esser certo di essere in grazia? Può distinguere la presenza dalla grazia dagli effetti della natura? Bisogna dire che è possibile sapere con certezza se si è in grazia, e da segni sicuri della sua presenza e per un'esperienza diretta della

(1) La carità è il "vincolo" e il principio della perfezione.  
I doni sono strumenti della carità.

- (\*) Punti del Magistero
1. Non si dà conoscenza della prop. med., salvo spec. nel
  2. L'esistenza della grazia è di fede
  3. Non c'è esp. um. della gr. - 63 -

grazia stessa. In tal modo si può distinguere con sicurezza il naturale dal soprannaturale. Non deve stupirci questa possibilità di sperimentare e sentire la vita della grazia e la gioia che essa porta con sé. La grazia non è Dio, ma è un'energia divina fatta apposta per dare all'anima purificata dal peccato una vita nuova e divina, per renderla beata nell'esperienza di tale vita. Se ci sono ostacoli a concepire una vera e propria esperienza di Dio nella vita presente, non ci sono difficoltà ad ammettere un'esperienza della grazia nella vita presente, appunto perchè la grazia è una forma soprannaturale che deve animare divinamente la nostra anima; per cui, come questa è vita del corpo, così la grazia è vita dell'anima. E come ci accorgiamo di vivere fisicamente e psicologicamente, così Dio ci dà il modo di sapere se siamo vivi e morti spiritualmente e soprannaturalmente. (1)

196. La grazia ci unisce direttamente a Dio nella carità. Tuttavia, per quanto stretta sia questa unione, creatura e creatore restano sostanze distinte. La grazia di Cristo, invece, non è una sostanza distinta da noi stessi, ma, venendo in noi e dandoci la vita soprannaturale, diventa una qualità dell'anima dandoci una forma divina: entra, quindi, a dar al nostro io una nuova e superiore forma, una nuova e superiore vita. Indubbiamente essa non diventa nostra forma sostanziale; resta una forma accidentale e, come tale, se noi pecciamo gravemente, ammissibile: mentre non possiamo perdere la nostra natura, perchè ci è essenziale, possiamo purtroppo, nella vita presente, perdere la grazia, perchè essa non è costitutiva essenziale della nostra natura e neppure esigenza della natura, ma è pure dono della divina misericordia. Tuttavia questo dono preziosissimo ci penetra intimamente diventando vita della nostra vita, vita infinitamente più preziosa, perchè divina, della nostra vita naturale, compresi i valori più alti della semplice spiritualità naturale.

197. Abbiamo un'esperienza indiretta della grazia, quando ne riscontriamo i suoi effetti nella nostra coscienza morale e psicologica: ci sentiamo liberi da colpe e intimamente in pace, gustiamo le cose divine, ci è dolce praticare la virtù, ci piace liberarci dai vizi, desideriamo farci santi, amiamo Dio e il prossimo e cose del genere. Se tratta di un'eco, nella natura, della presenza nascosta della grazia; ma, in queste cose, non la sentiamo direttamente. Ci resta il desiderio di sentirla direttamente. E come se conoscessimo un santo parlando gli per telefono e vedendo le sue opere e i suoi scritti, e sentendo parlare di lui e toccando qualche reliquia: vorremmo vederlo di persona, parlargli direttamente, abbracciarlo. La grazia si tiene celata in chi, in buona fede, non conosce Cristo. Si tiene celata, ma si manifesta per mezzo di quei segni e quegli indizi nei cristiani che vivono ancora in modo umano. Si mostra apertamente e direttamente in coloro che sono mossi dallo Spirito, ossia in coloro che giungono all'esperienza mistica.

(1) È oggetto di fede, non di esperienza, l'esistenza e la natura della grazia in generale, dal punto di vista speculativo (concetto della grazia). Ma la grazia concretamente presente nell'anima, può essere oggetto di esperienza. (↑)

198. Nel nostre cammino spirituale Dio certamente, quando non siamo ancora giunti alla fede, ci si fa conoscere per mezzo delle creature; per condurci alla fede ci si manifesta per mezzo della Chiesa; per guidarci nella fede ci illumina mediante il magistero della Chiesa; ma una volta che siamo giunti alla vita della grazia, Egli ci si fa riconoscere nel nostro intimo, inequivocabilmente, mediante la stessa presenza in noi della sua grazia. Per fare questo riconoscimento non è necessario ricorrere a mezzi esterni, per quanto a volte possano essere utili, come per esempio il parere di un direttore spirituale, ma Dio stesso si premura di farsi riconoscere da noi: e forse che non ne sarebbe capace? Se siamo capaci noi di farci riconoscere dagli altri, non saprebbe farlo Dio? Per queste Gesù nel Vangelo dice che le "pecore", ossia i fedeli, "riconoscono la voce del pastore", ossia di Cristo; e Paolo afferma nella Lettera ai Romani che "lo Spirito attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio".

199. Certamente Dio può permettere le contraffazioni e da parte della nostra fantasia e da parte del deumonie, che ama "vestirsi da angelo della luce". Dio può permettere che anche dei santi possano essere ingannati in queste cose, ma solo per un tempo limitato e senza che cadano, data la loro buona fede, in peccati gravi. E' questo il caso della falsa mistica, come avvenne per esempio nel caso di Molinos, che inizialmente aveva ottenuto un grande seguito anche fra spiriti eletti, finché non si scoprì l'inganno. E così per altri falsi mistici, ingannatori forse di se stessi prima ancora che degli altri. Ma Dio aiuta comunque coloro che sono benintenzionati, anche se permette che essi possano essere ingannati in buona fede: può essere, questo, un caso frequente nelle religioni non-cristiane, nelle quali indubbiamente esistono grandi valori, ma purtroppo fra i mistici a gravi errori e lacune.

#### 4. Esperienza mistica e santità

Ep. mist. < santità carità incip.  
< perfez. carità perf.

200. La grazia lavora certamente nell'uomo per condurlo, quaggiù, all'esperienza mistica: ma essa va anche oltre? Esiste, cioè, in questa vita, un'obbiettivo superiore nelle finalità della grazia? Essa indubbiamente vuol condurci alla perfezione, che consiste nella perfezione della carità; e questa non è altro che la santità<sup>(1)</sup>. Ma allora: l'esperienza mistica coincide con la perfezione? Coincide con la perfezione della carità? Coincide con la santità? O si può essere santi anche senza aver raggiunte l'esperienza mistica (infusa)?

201. Si può dire che il dibattito su queste punte, all'interno degli autori cristiani, duri da secoli. A tal riguardo si incrociano due questioni, che invece occorre tener distinte: una, la questione di diritto, si chiede se il regime dei doni rientri, in linea di principio, nella perfezione della vita cristiana, e quindi nella santità. L'altra è la questione di fatto, che si chiede se sia necessario che di fatto tutti, per salvarsi, giungano a vivere nel regime dei doni, che comporta, come abbiamo visto, l'esperienza mistica (contemplati

(1) La santità è essenzialmente il possesso della carità, che è il principio della perfezione. Grazia santificante. Grazia = carità = santità. Bisogna distinguere la carità dei principianti da quella dei perfetti.

va e affettiva).

202. Stando alla dottrina paulina, emerge chiaramente che "figli di Dio sono coloro che sono messi dallo Spirito Santo". Costoro sono i "perfetti", "uomini spirituali", "possessori del pensiero di Cristo", che è la "sapienza della croce", come risulta soprattutto dal c.2 della Prima Lettera ai Corinzi, mentre, come abbiamo visto nella Lettera ai Filippesi (c.3), "perfetti" sono coloro che "tendono alla perfezione", e questo tendere alla perfezione è un obbligo per salvarsi. D'altra parte, come è noto, Paolo insegna che la "carità è il vincolo della perfezione", mentre, nel medesimo luogo della Prima Lettera ai Corinzi definisce "mistica" (en aysteriu) la sapienza della croce, che è la sapienza legata alla perfezione della carità.

203. Stando a questi testi, è chiaro che per Paolo perfezione, regime dei doni e sapienza mistica sono valori collegati fra loro. Ci potremmo domandare: e la santità? Paolo non sembra dare al termine "santo" il significato di una particolare perfezione morale. Generalmente, per lui, i "santi" sono i "fedeli" delle varie comunità alle quali egli indirizza le sue lettere. Esiste solo un caso, dove egli lega l'esser santo ad una sapienza mistica, nel senso della conoscenza del mistero di Cristo, laddove egli augura agli Efesini: "Siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere le amore di Cristo, che serva ogni conoscenza, perchè siate ricolti di tutta la pienezza di Dio" (Ef 3,18-19).

204. Sembra dunque che Paolo leghi la santità alla mistica. Questa dottrina è legata a quella dei due stati - infanzia e maturità - del cammino di perfezione, esplicitamente presente nella spiritualità cristiana a partire dall'insegnamento di S. Teresa di Lisieux. Alla luce di tali insegnamenti, possiamo riproporci le due domande? Alla prima bisogna rispondere affermativamente: il regime dei doni rientra nella perfezione cristiana e, se per "esperienza mistica" intendiamo l'atto dei doni dello Spirito Santo (secondo il pensiero e il linguaggio di Tommaso), bisognerà dire anche che l'esperienza mistica rientra di necessità nella perfezione cristiana, almeno in linea di principio.

205. Ma per salvarsi, occorre essere perfetti? Un soggetto che muore nelle stadi ancora infantile della vita cristiana si salva? Crede si debba dire che, se non si è adagiato colpevolmente a quel livello, ma è stato colto dalla morte in tensione verso la perfezione, si salva certamente. Ma lo si può dire santo? Distinguiamo: se vogliamo vedere la cosa da un punto di vista semplicemente oggettivo, per il quale si identifica santità con perfezione, visto che oggettivamente non era perfetto, non lo si potrà neppure considerare santo. Ma se vogliamo vedere nella sua volontà la tensione verso la perfezione, allora potremo considerarlo santo. (-)

206. Per quanto riguarda la seconda domanda, direi che per salvarsi, non è necessario che tutti vivano nel regime dei doni. Tommaso, su questo punto, richiede invece il regime dei doni; ma la

(+) Al n. 201. (H) I doni sono necessari all'età adulta, non alla salvezza.

(-) L'esperienza mistica è propria della perfezione; la santità (= carità) può appartenere già ai principianti. Battesimo. Con la

(1) doni sono necessari alla salvezza come abito la carità è più importante e li contiene in sé 66 virtualmente.

stessa scuola tomista del Novecento, in particolare col Garrigue-Lagrange, ha attenuate la nettezza della tesi tomista con alcune precisazioni. Garrigue-Lagrange riconosce, con S. Tommaso, che il regime dei doni corrisponde alla perfezione normale della vita cristiana, per cui la mistica rientra nel cammino ordinario della vita di grazia; tuttavia il Garrigue distingue una "chiamata remota", da una "chiamata prossima" alla vita mistica: tutti sono remotamente chiamati, ma non tutti lo sono in modo prossimo: costoro si salvano e possono farsi santi, anche se non giungono all'esperienza mistica. Infatti tutti i cristiani in grazia posseggono i sette doni dello Spirito, che sono degli abiti infusi; ma non in tutti - per motivi che solo Dio sa - passano all'atto. Se invece l'attuazione del dono viene rifiutata, è chiaro che il motivo dell'assenza di tale atto è da addebitarsi solo al peccato dell'uomo.

207. Alla luce di queste considerazioni, possiamo adesso rispondere alle domande che ci siamo fatti al n. 200: 1) esiste una grazia santificante superiore a quella dell'esperienza mistica? A parte il fatto che in questa vita la grazia deve aumentare continuamente, in concomitanza all'aumento della carità, ci riferiamo qui alla grazia propria della perfezione, e ci chiediamo se la perfezione richiede una grazia superiore a quella propria dell'esperienza mistica. La risposta è no, perchè, come abbiamo visto in S. Paolo, la perfezione è connessa al regime dei doni, dai quali sorge l'esperienza mistica. Se dunque, sempre per Paolo, la perfezione consiste nella perfezione della carità, è chiaro allora che la condizione spirituale nella quale si attuano i doni, ossia l'esperienza mistica, sta assieme con la perfezione della carità. E se la santità sta nella perfezione della carità, allora l'esperienza mistica sta assieme alla santità.

208. Il che non vuol dire che non possa esistere una santità senza l'esperienza mistica. L'essenziale, infatti, della santità non è la perfezione oggettiva, non è, cioè il regime dei doni; ma può bastare il regime delle virtù, ossia il modo umano di praticarle. E (1) essenziale è che il soggetto desideri la perfezione e che, al punto di morte, sia trovata pure da ogni peccato e libera da ogni debito di pena, cosa che è possibilissima anche - per usare il linguaggio paolino - ai "bambini", ossia a coloro che non hanno ancora raggiunto, non per colpa loro, il livello della perfezione. Se il soggetto infatti viene colto dalla morte prima d'aver potuto raggiungere la perfezione, non ha alcuna colpa di non essere "uomo fatto", e per tanto può essere benissimo santo e andare subito in paradiso.

209. 2) L'esperienza mistica coincide con la santità? Essa coincide col livello superiore della santità, legato al regime dei doni e quindi alla perfezione, che è la perfezione della carità. Ma esiste un livello inferiore, corrispondente ad una piena purezza interiore, sia pur in una condizione di semplice esercizio umano delle virtù. Ma se uno s'impegna in questo livello maggiormente di quante un altro s'impegna al livello superiore, il primo finirà di esser più santo del secondo, benchè si trovi in uno stato inferiore.

(1) Anche il principiante possiede la carità come inizio della perfezione. In tal senso egli è già santo. (Grazia santificante)

(2) L'esperienza mistica non è del principiante: non del ... D.H.

Da qui la possibilità di essere santi, e anche grandi santi, senza essere dei mistici. La santità infatti corrisponde alla generosità con la quale corrispondiamo ai doni ricevuti e alle sollecitazioni della grazia: più capitare benissimo che uno, il quale ha ricevuto meno doni e meno grazie, faccia fruttare questi ben spirituali maggiormente di chi è stato fornito di doni e di possibilità maggiori. Naturalmente, anche la risposta più generosa è frutto di una grazia maggiore, mentre una risposta fiacca e addirittura il rifiuto sono da addebitarsi solamente alla colpa del destinatario.

210. Discorse analoghe va fatte per la perfezione della carità. Esiste una perfezione oggettiva, corrispondente al regime dei doni; ed esiste una perfezione soggettiva, legata alla generosità della risposta alle sollecitazioni ed alle ispirazioni della grazia. Una che si trovi ancora al livello "infantile" della vita cristiana (quelli che un tempo erano chiamati "principianti"), può benissimo rispondere alla grazia in modo più generoso di chi sia già giunto all'"età adulta" (regime dei doni, i cosiddetti "perfetti"), ma che però corrisponde scarsamente e non corrisponde affatto agli inviti della grazia ed ai più preziosi doni che Dio gli ha messi tra le mani. Quegli diventerà più santo di questi, benché si trovi in una condizione di santificazione oggettivamente inferiore.

211. Questa attenuazione della tesi tomista della necessità del regime dei doni per ottenere la salvezza, fu ritenuta necessaria all'epoca del quietismo, il quale, esagerando la "democratizzazione" tomista della mistica, la considerava non solo necessaria alla salvezza e quindi possibile a tutti, ma semplificava la vita mistica in una maniera falsa ed illusoria, negandone la preparazione ascetica, la cui previa necessità era sostenuta da Tommaso in maniera chiarissima sotto varie voci: "vita attiva", "esercizio delle virtù morali", "virtù purgative", "stadio dei "proficienti" e della "purificazione-illuminazione".

212. Inoltre Molines intendeva in modo sbagliato la "passività" dell'esperienza mistica, come se in essa l'intelletto e la volontà se ne dovessero stare inerti, "passivi", senza far nulla, né concettualizzare, né volere il bene. Tommaso, invece, sosteneva che sì, intelletto e volontà devono sospendere il modo umano di agire, ma per assumere il "modo soprannaturale e sovraumano", espressioni, queste, né conveniamo, né troppo perspicue, ma che tuttavia Tommaso si perita di spiegare nel modo più chiaro: sospensione del modo umano non vuol dire che nell'esperienza mistica si debbano sospendere gli atti umani - ossia quelli dell'intelletto e della volontà -; non vuol dire che l'uomo non deve agire, al contrario, gli atti umani sono così perfetti, che assomigliano a quelli degli angeli.

213. Le espressioni tomiste vanno chiarite tenendo conto della gnoseologia tomista. Il "modo umano" di agire delle spiritate è quello che comporta l'uso del ragionamento e della deliberazione. Il fatto che l'uomo, in certe circostanze, come appunto questa dell'esperienza mistica, possa e debba mettere da parte queste mode u

«non comperta che il suo intelletto e la sua volontà debbano sospendere in modo totale ed assoluta la loro attività (se così facesse, l'uomo non s'innalzerebbe alla mistica, ma scenderebbe al livello dell'animalità), ma significa che le potenze del suo spirito, pur compiendo atti umani, e quindi continuando ad esercitarsi, si attuano in una maniera simile a quella degli angeli, nei quali l'intelletto non funziona ragionando, ma si attua in una semplice intuizione, e la volontà non funziona deliberando, ossia con una concatenazione di atti, ma con un atto semplice di tipo affettivo e unitive. E' questa, molto probabilmente - tra parentesi - la "semplicità" predicata ed attuata da S. Teresa di Lisieux, una semplicità che non significa semplicioneria e immaturità mentale, ma perfezione spirituale che avvicina l'uomo agli angeli e a Dio, il cui attributo fondamentale, per Tomase, è precisamente la "semplicità", semplicità metafisica, nel senso che Dio non è composto, come ogni creatura, di essenza ed essere, ma è pure essere, pura identità di essenza ed essere; e semplicità dell'agire, in quanto l'azione divina coincide col suo essere semplicissimo, per cui in Dio non c'è ragionamento e deliberazione, ma pura intuizione e pure amore.

214. L'esaltazione melinesista della mistica, indiscreta e mistificatoria, causò una reazione a volte anche eccessiva - come spesso accade nella storia - nei confronti della mistica. Si reagì così negando che la mistica sia necessaria alla salvezza, e considerandola certe cosa buona, anzi ottima, ma talmente elevata al di sopra dell'ordinario della vita cristiana, che si finì per presentarla come una meta straordinaria e quasi miracolosa (non più un dono santificante, ma una "gratia gratis data", ossia un dono straordinario di servizi alla Chiesa, un po' come il dono della profezia e il dono dei miracoli); non si distingueva più tra fenomeni mistici ordinari e fenomeni mistici straordinari, ma ogni fenomeno mistico cominciò ad essere considerato straordinario, e quindi non necessario alla via comune e ordinaria per essere perfetti e farsi santi. Anzi si cominciò a dire che si poteva essere grandi santi, anche senza essere mistici. E la mistica cominciò in certi ambienti ad esser vista addirittura con diffidenza, nel timore dell'inganno diabolico, che forse aveva effettivamente avute una parte nel suscitare l'eresia di Melines.

215. In questa reazione antiquetista ebbe una parte importante il Bessuet, con la sua "Istruzione sopra gli stati di erazione", una reazione forte ed efficace, e nelle stesse sagge ed equilibrata - il Bessuet fu un uomo di grande spiritualità, discepolo della famosa "scuola francese" del Seicento, che conta bellissimi nomi nel campo della santità, come innanzitutto il fondatore, il card. de Bérulle, e poi l'Olier, il de Condren, S. Vincenze de Paeli, S. Giovanni Eudes, S. Francesco di Sales e S. Luigi Grignion de Montfort. Proprio per la sua stima per la mistica, che egli considerava cosa troppo elevata per il comune dei cristiani, Bessuet sosteneva che essa non è affatto necessaria per l'ordinario cammino di

perfezione, e che anzi si può diventare grandi santi anche senza essere dei mistici: per il comune cammino di perfezione bastava l'esercizio delle virtù ascetiche e naturalmente una fervorosa pratica della carità.

216. Questa tesi fu fatta particolarmente propria dai Gesuiti, la cui spiritualità, come si sa, ha un carattere fortemente attivo e dinamico, e punta molto sulla forza della volontà e sull'ascesi. Ma troviamo a difenderla anche un cardinale domenicano, il Casanate, collaboratore della S. Sede, il quale preparò a sue spese una serie di tesi sulla linea di queste idee, che però non fu pubblicata. Essa si trova comunque, nelle state di semplice pregette, nella raccolta degli insegnamenti della Chiesa fatta dal Denzinger, per cui la si può considerare come molto vicina all'insegnamento ufficiale della Chiesa.

217. Nel Settecento, secoli molto aridi per quanto riguarda la mistica, la suddetta tesi divenne corrente, ed un suo importante esponente fu il gesuita Giovanni Battista Scaramelli, il quale pubblicò due trattati distinti: il "Direttorie ascetiche" e il "Direttorie mistiche": il primo, per i cristiani comuni; il secondo, per chi aspirava a una forma straordinaria di santità. Quanto ai Domenicani, essi non si rassegnarono mai del tutto ad accettare la nuova tesi, e, con la fine del razionalismo illuminista e la rinascita della spiritualità nel romanticismo, cercarono l'occasione per ripresentare e difendere la tesi tomista (ci si salva solo con la mistica). Si insistette nel mostrare che la mistica non è necessariamente un fenomeno straordinario e miracoloso, non è una "gratia data data", ma una grazia santificante dipendente dai doni dello Spirito Santo, dati a tutti col battesimo e presenti in ogni uomo in grazia; si insistette in modo particolare sull'importanza dei doni speculativi, e tra tutti quelle della sapienza, che rende contemplativi e prepara alla visione beatifica in paradiso; si respinse ogni sospetto di quietismo, affermando con piena convinzione la necessità della preparazione ascetica e dell'esercizio delle virtù morali, soprattutto la carità verso il prossimo.

218. In queste intervente dei Domenicani, molto influente nella prima metà del Novecento, spiccano i nomi del Garrigue-Lagrange e di Juan Arintero. Il primo si pare abbia preposto una tesi accettabile, che concilia saggiamente la posizione tomista letterale con le tesi moderne, parlando, come ho già detto, di una "chiamata remota" (attenzione alla tesi tomista) e di una "chiamata prossima" (attenzione alla tesi moderna). Invece l'Arintero, valendosi di una copiosissima documentazione tratta da tutta la storia della mistica cristiana, ha voluto difendere la posizione tomista nella sua letteralità, conducendo un diuturna lotta contro la "contemplazione acquisita", sostenuta dai Carmelitani, e che egli considerava una ripresa mascherata delle tesi dello Scaramelli, mentre in realtà a me pare che la contemplazione acquisita s'inquadri benissimo nella concezione tomista, benché Tomaso non ne parli esplicitamente.

Infatti la contemplazione acquisita non è altro che quella contemplazione cristiana che non sorge da un'ispirazione dello Spirito, ma che attuiamo quando vegliamo e possiamo, per una nostra precedente decisione e deliberazione. Del resto, contemplazione acquisita è anche quella semplicemente filosofica, che ho chiamato anche "mistica naturale", giacchè, come ho già detto, non vede che ci sia la necessità di restringere la qualifica di "mistica" ai soli atti dei doni dello Spirito, e non anche a qualunque altra esperienza spirituale moralmente edificante, laddove la sublimità dell'oggetto trascenda la nostra comprensione e ci induca quindi al silenzio. Anzi, non sarei alieno dal parlare di "esperienza mistica" anche per l'esperienza del male e del peccato, laddove avvertiamo l'insondabilità di questo mistero. E Paolo non ha forse parlato di "ysterium iniquitatis"? A buon diritto dunque il Górrres ebbe a scrivere una "Mistica diabolica". Come si può tacere davanti al bene, così si può tacere davanti al male. E siccome "mistica" dice di per sé solamente il tacere davanti al mistero, per questo, in entrambi i casi, si può parlare di "mistica".

219. Ci potrà, semmai, essere il problema di distinguere una vera da una falsa mistica: o perchè l'angelo delle tenebre può travestirsi da angelo della luce, o per una sventurata confusione fra la "atematicità" e la non-concettualizzabilità dell'esperienza spirituale e quelle dell'esperienza sensibile. Mentre si può e si deve parlare di una mistica dello Spirito, non si pare il caso di parlare di "mistica dei sensi": si parrebbe svalutare eccessivamente il concetto; a meno che qui il senso non sia via alle spirite. Ma se si dovesse trattare di uno spirite che si fa prigioniero del senso, direi senz'altre che, se proprio si vuol parlare di "mistica", qui si tratta di una falsa mistica.

220. Il concetto (di fede) non può mai essere del tutto assente dall'esperienza mistica, anche quando si veglia (nel senso indicato in precedenza) parlare di "superamento" del concetto. E' questo uno degli errori di Melines e purtroppo anche di altri autori, anche contemporanei, i quali, anche quando non sopprimono il concetto, lo relativizzano, dimenticando che Gesù ha detto: "Cielo e terra passeranno, ma le mie parole non passeranno". Una conoscenza umana, nella vita presente (e l'esperienza rientra nella categoria della conoscenza), di un oggetto extramentale - mondano o divino -, si tratti di esperienza naturale o esperienza di fede (e l'esperienza mistica è sostanzialmente esperienza di fede), non può fare a meno del concetto, in quanto l'oggetto non è immediatamente proporzionato all'intelletto, per cui, mancando il concetto, non aumenta di valore, come ho detto, non diventa esperienza mistica, ma al contrario si svaluta e, se ancora si vuol parlare di "esperienza", in realtà viene a trattarsi di semplice esperienza animale, che, cercata per se stessa, non eleva ma abbrotisce l'uomo. Vediamo qui quali gravi illusioni possono essere contenute in una teoria errata dell'esperienza mistica.

## II. IL KAIROS DELL'ESPERIENZA MISTICA

g.4.02

### 1. I tempi di Dio

221. Nella prima parte del corso abbiamo preso in considerazione il modo di agire della grazia nel tempo e nello spazio, con particolare riferimento al concetto cristiano del tempo e al modo di agire della grazia nello sviluppo della vita spirituale, che comporta il passaggio dal peccato alla santità e dalla santità alla visione beatifica celeste. In questa seconda parte, invece, abbiamo sviluppato il discorso sull'esperienza mistica nella sua dinamica temporale, così da chiarire ulteriormente come la grazia agisce nel condurre l'uomo all'esperienza mistica e come l'uomo, col suo peccato, può impedirne i presupposti e rifiutarla, quando essa bussa alla porta del suo cuore.

222. In questa sezione della seconda parte approfondiremo ulteriormente il discorso sull'azione della grazia nel tempo e sulla parte dell'uomo in rapporto alla preparazione, all'evento, allo sviluppo e alle finalità dell'esperienza mistica per quanto riguarda la vita presente e la vita futura. Torneremo ad occuparci della concezione cristiana del tempo, chiarendo ulteriormente come la grazia agisce nel tempo e nello spazio con riferimento all'esperienza mistica, così come risulta chiarita, almeno speriamo, dalle considerazioni precedenti.

223. Come abbiamo visto in precedenza, il tempo, per il cristiano, non appartiene solo all'universo e all'uomo, ma anche e soprattutto a Dio, e non solo in quanto ne è il creatore, ma anche in quanto, per salvare il mondo e glorificare sue Figlie, Dio ha voluto addirittura assumere la temporalità, rivestirsi della temporalità, farsi condizionare dalla temporalità, per redimere il tempo, per liberare l'uomo dalla schiavitù del tempo, e per rendere il tempo via di redenzione e di salvezza, ed introdurre così l'uomo in una rinnovata e superiore dimensione del tempo - "nuovi cieli e nuova terra" -, per la quale il tempo, grazie al mistero dell'Incarnazione e della Redenzione, ben lungi dal separarci dall'Eterno, vi si congiunge in modo intimo e indissolubile.

224. Nella concezione cristiana, il tempo, pur restando per un verso quella numerabilità del divenire esecico già a suo tempo definita da Aristotele, che già peraltro aveva intuito la relazione essenziale che il tempo ha con lo spirito umano, che solo, nell'universo fisico, può aver coscienza del tempo e misurarlo, il tempo, dicevo, acquista un valore e una funzione superiori a favore delle stesse destinate eterne dell'uomo e della sua vita di grazia e di figlio di Dio, di un Dio che per amore dell'uomo, ha voluto lasciarsi chiudere nei confini del tempo e lasciarsi misurare dal tempo.

225. Così il tempo, nel cristianesimo, assume delle connotazioni generali: può essere favorevole - il kairòs - o sfavorevole, buono e cattivo, sacro e profano, consentite o non consentite, di salvezza e di perdizione, perse e redente, umane e divine. Il suo passare, inel

tre, il suo trascorrere non rappresenta solo il succedersi inesorabile e sempre uguale dei cicli cosmici e dei movimenti astrali, nel loro ordine certo ammirabile, ma anche freddo e monotono, quasi a significare una sovrastante necessità, l'Ananke, la Meira, il Fate e il Destino, che nessuno può modificare, sul quale nessuno può influire, ma che si realizza ineluttabilmente, quale che siano la condotta e i voti dell'uomo.

226. Al contrario, il tempo, pur restando la misura dei movimenti cosmici stabilita da Dio nella sua mente sapientissimamente ordinatrice, non è più qualcosa di incombente sull'uomo, che delude con i suoi termini inesorabili la sua sete di eterne e di infinite, ma si pone completamente a servizio dell'uomo, riceve da Dio una direzione sensata e luminosa, in ordine ad un piano di salvezza che prevede una sapiente congiunzione del temporale e dell'eterno, entrambi punti essenziali di riferimento della duplice dimensione dell'uomo: quella corporale e quella spirituale.

227. Il tempo, nel piano divino per l'uomo, ha un'origine da Dio, si svolge e trascorre sotto lo sguardo di Dio, cresce e si sviluppa in ordine al conseguimento di occasioni preziose - i kairòs -, di una maturità e di una pienezza finali - la "pienezza del tempo" o gli "ultimi giorni" - che creano le condizioni adatte per gli interventi risolutivi di Dio e della sua grazia nella storia e nelle vicende dell'uomo, per condurlo alla salvezza e ad una vita al di là del tempo terreno, tempo "decadute", in una temporalità che misurerà la durata della terra dei risorti, con una nuova storia eterna, che non sarà più storia di peccati e di sciagure, ma storia di libertà e di vita divina.

228. Col piano della salvezza, Dio "si ritaglia - per così dire - dei tempi suoi", noti a Lui solo, onde operare, per mezzo del tempo e nel tempo, la salvezza del del tempo e la sua apertura all'eternità. Nelle stesse tempo, Dio lascia a noi una certa quantità di tempo, i cui limiti sono anch'essi di norma da Lui stabiliti, un tempo che invece è a nostra disposizione, per usarlo al fine di farci santi e di disporci a vivere i tempi di Dio, quando essi verranno e quando sono presenti, e a ricordare i tempi di Dio, per trarre da essi motivi e forza per vivere bene il presente e prepararci al futuro. I tempi di Dio possono chiamarsi anche "tempi della grazia", perchè è appunto mediante la grazia e mediante la grazia che Dio manifesta i suoi tempi operando nella storia per la salvezza dell'uomo.

229. Il cammino della salvezza comporta quindi un continuo incrociarsi dei tempi e momenti della grazia - i kairòs - e dei momenti dell'iniziativa umana, nel bene come nel male. Indubbiamente, mentre l'iniziativa umana nel bene è causata dalla grazia, l'iniziativa nel male appartiene solo all'uomo. Così, se di "destine" si può parlare nel cristianesimo, queste destine non è altre che la predestinazione divina alla salvezza, predestinazione che non è fissata senza legame con la libera e responsabilità dell'uomo,

quasi come se per ognuno esistesse ab eterno un "destino" favorevole o sfavorevole immutabile, quale che sia la condotta umana, buona e cattiva, come se l'agire umano non contasse nulla in relazione al suo destino. Al contrario, nel cristianesimo, l'uomo concorre con Dio e con la sua grazia nel fargliarsi il suo destino eterno, anche se non possiamo negare a Dio, senza negare la sua divinità, il "diritto-dovere", se così possiamo esprimerci, di stabilire Lui, come causa prima, gli atti salvifici dei singoli esseri umani, benchè a tutti Egli offra la possibilità di salvarsi.

230. Col buon uso del tempo e sempre sorrette dalla grazia, l'uomo può preparare i tempi di Dio, può accelerarne la venuta, senza che di norma gli sia concessa di conoscerne in anticipo - salvo che nel dono della profetia - il quando, il dove, il come e il quanto di questi tempi. E quando i tempi di Dio si sono manifestati ed hanno svolto la loro missione, nostro dovere è quello di custodirne gelosamente la memoria, approfondirne il significato, e trarre da essi, dall'ispirazione e dalla forza morale e profetica che da essi provengono, sempre nuovi spunti e stimoli per il nostro agire presente e futuro.

231. I tempi di Dio, quando toccano il futuro, devono essere attesi, sperati, preparati, invocati. Possano anche essere indagati, anzi dobbiamo tenerli sempre davanti ai nostri occhi, penetrarne il mistero, per quanto ci è possibile - questo è il senso delle profetie e delle "apocalissi" -, ma senza la pretesa di stabilire con esattezza il quando, il perchè, la durata e le modalità di questi tempi. Essi vanno accolti come dono della bontà e della misericordia divina, non come cose che ci spettino di diritto, quasi ne avessimo una naturale esigenza, compresi gli stessi premi celesti, che pure saranno oggetto dei nostri meriti. Ma anche i nostri meriti - come dice il Concilio di Trento - sono doni della divina misericordia.

## 2. Come la grazia ci prepara all'esperienza mistica

232. L'esperienza mistica è frutto di un momento forte della azione in noi della grazia; ma tale esperienza normalmente va preparata con una metedica, perseverante e generosa attenzione a quanto la grazia vuole e ci chiede, attendendo diligentemente in pratica le sue sollecitazioni. Infatti l'ascolto della grazia e la obbedienza alla grazia non è un atto da riservarsi a quella sua apparizioni particolarmente intense, che corrisponde al regime dei doni e fruttificano nell'esperienza mistica: l'ascolto della grazia e quanto meno un atteggiamento di costante disponibilità - per quanto ci è possibile - a ricevere i suoi impulsi, deve caratterizzare la condotta del cristiano fin dalla condizione di "principiante" e di "bambino": il cristiano deve abituarsi fin da gli inizi della sua vita spirituale a mantenersi in un atteggiamento interiore di attesa e di disponibilità nei confronti di eventuali inviti o manifestazioni e impulsi della grazia. (1)

(1) È questo il vertice della dignità umana davanti a Dio. Rahner.

233. E come riconoscere se tali manifestazioni sono autentiche? E' qui che gioca il famoso "discernimento degli spiriti". Normalmente gli impulsi della grazia, nella vita quotidiana, si fanno riconoscere da soli al soggetto umilmente pronto ad accoglierli, senza bisogno di particolari ricerche e consultazioni con persone esperte; diversamente la vita quotidiana, nelle sue comuni ed ordinarie incumbenze, diventerebbe impossibile. E' qui che gioca in modo particolare la funzione dell'Angelo custode, mediatore della grazia divina.<sup>(1)</sup> La consultazione di esperti può essere necessaria in occasione delle grandi scelte, nel discernimento vocazionale, in occasione di forti dubbi in questioni morali delicate e di ispirazioni concernenti, all'apparenza, iniziative ed opere di grande importanza per il bene delle anime, eppure quando ci si sente ispirati a compiere scelte e ad assumere atteggiamenti piuttosto singolari e innovatori e a muovere forti critiche alle autorità, e cose del genere. Indubbiamente, se il soggetto si sente sicuro, non ha bisogno di consultarsi. Ma è assai difficile, in queste cose, vedere con sicurezza la verità e facilmente possiamo essere ingannati dalla presunzione e dal vano timore che ci si consigli il contrario di quanto vorremmo fare.

234. Ad ogni modo, la disponibilità alle sollecitazioni della grazia, come ho detto, non è un dovere della sola vita mistica, ma anche delle condizioni iniziali e elementari della vita cristiana. La differenza nel regime dei doni, su questo punto, è data dalla diversa attività psicologico-morale che è ispirata, nei principianti e negli adulti, dall'intervento della grazia. Nella vita cristiana di modo puramente umano, ossia basata sull'esercizio di modo umano delle virtù, la grazia ispira un agire di modo umano, ossia secondo il ragionamento, la ricerca razionale, la deliberazione e un concatenamento di atti della volontà. Nella vita mistica, invece, e regime dei doni, la grazia, come si è detto più volte, ispira degli atti scaplici di intuizione e di volontà.

235. Avviene che chi si trova al livello umano dell'esercizio delle virtù, pur trattandosi di persona onesta e virtuosa, abbia in scarsa considerazione chi vive nello stato mistico del regime dei doni, anche se può ammirare certe sue imprese o certe sue virtù, perchè ai suoi occhi può apparire come una persona umanamente immatura.<sup>(2)</sup> La mitezza del mistico, la sua arrendevolezza, la rassegnazione con la quale accetta le sofferenze e le umiliazioni che gli vengono dagli altri, la tendenza a evitare certi contatti e certi ambienti da lui ritenuti pericolosi, la forte sottomissione all'autorità ecclesiastica, la facilità con la quale si velge a Dio e ricorre alla preghiera, la pazienza con la quale sopporta le offese, il suo spirito di nascondimento e l'amore alla solitudine appaiono a chi vive la fede a livello ancora puramente umano, una forma di debolezza, di religiosità eccessiva, un'incapacità di autoaffermazione di autodifesa, un aver paura della vita e del mondo, una assenza di iniziativa ed un servilismo nei confronti delle auto-

(1) Ad uno sguardo limitato, il saggio o il santo può apparire una persona limitata.

rità.

236. Il cristiano che dà queste giudizi del mistiche blocca, forse senza accorgersene, il suo progresso spirituale, a causa della sua concezione troppo umana della vita cristiana. Egli non s'accorge che il vero "immature" non è il mistiche, ma è lui. Egli è come Nicodemo, che, quando Gesù gli parla della necessità di "diventare bambino", non capisce e quasi si scandalizza, perchè confonde la infanzia evangelica con l'infantilismo. Gli farebbe bene chiarire le idee leggendo gli scritti di Teresa di Lisieux, ma purtroppo questo tipo di cristiani considera Teresa come una "bambina" incapace di insegnare a lui, che invece è ormai "adulto".

237. Questo tipo di cristiano confida ancora troppo in se stesso e troppo poco in Dio. Si tratta spesso di persone di ferti doti umane, di cultura, di potere e anche di spiritualità, ma di spiritualità tendenzialmente gnostica, razionalista e idealista. Consapevoli di queste loro qualità, non ritengono necessario dare troppo spazio alla grazia, la quale, da parte sua, non cessa di bussare al loro cuore; ma finchè in queste persone c'è tale autosufficienza, (la grazia) non può veramente entrare. Badiamo bene: si tratta di buoni cristiani, di persone in grazia di Dio, sostanzialmente onesti, coraggiosi, intraprendenti, altruisti, ma che ancora non hanno capito qual è veramente la maturità cristiana e cosa voglia dire mettersi alla disposizione dello Spirito Santo, accettando tutti gli "inconvenienti" che ne seguono. Temono troppo di perdere il loro prestigio, e quindi, in fin dei conti, di poter fare ancora quel bene che pur già fanno. Ma come lo fanno? Lo fanno veramente per il regno dei cieli e perchè vogliono mettere anche avanti un pizzico del loro autoteismo?

238. Queste persone hanno sostanzialmente buoni principi, fanno del bene e a volte anche molte e, sebbene vi sia in loro un po' di amor proprio e di orgoglio, possono indubbiamente progredire e cominciare ad accorgersi che quei cristiani che prima sottovalutavano, in realtà si trovano ad un livello più alto del loro. Tutti noi, in fondo, anche chi arriva ai più alti livelli della santità, cominciamo il nostro cammino con la mentalità di queste persone che ho descritte. Partiamo tutti dalla condizione infantile e, come direbbe Paolo, "carnale". Tutto il problema è diventare veramente adulti, "uomini spirituali", "nasci dallo Spirito", aperti e desiderosi dell'esperienza mistica, desiderosi, in particolare, che questa esperienza sia il segno della nostra gioia, del nostro riposo, della nostra speranza; sia il vero motivo di fondo di tutte le nostre azioni, faticare, soffrire, lavorare ed amare. La vita mistica non sopprime per nulla le qualità di queste che Teresa chiamerebbe "grandi anime", anzi le purifica e le ordina meglio e più efficacemente al regno di Dio e al bene delle anime.

239. Come, normalmente, la grazia ci fa passare dall'uomo carnale all'uomo spirituale? Un espediente classico è il farci subire delle prove, nelle quali tocchiamo con mano tutta la nostra miseria.

(1) Non la grazia dei principianti, ma quella dei perfetti.  
(2) Dello stadio INIZIALE o quello MATURO.

(2)  
ria e limitatezza, abbiamo un cecante insuccesso, e veniamo umiliati e diffamati e emarginati. Sulle prime, non è detto che il nostre orgoglio impari la lezione, anzi, può trarre da ciò occasione per rafforzarsi, spingendoci a stringere i denti e a far vedere a noi stessi quante siamo forti e resistenti alle intemperie e alle tempeste.

240. Comunque, anche in queste situazioni, alla grazia resta sempre la possibilità di abbattere anche queste mura di Gerico. Un altro espediente efficace può essere il rimorso della coscienza. Ho detto che si tratta di persone sostanzialmente buone, dotate di coscienza cristiana, a volte anche ben fermata. Esse cercano di illudere se stesse, ma il tarlo della coscienza non le lascia in pace. Armati della più abile dialettica - possono essere persone colte - cercano di tacitare la coscienza, ma non ci riescono; e d'altra parte non se la sentono di infiechiarsi della coscienza, come chi fa chi cade in peccato mortale. Da qui un continuo e tormentoso dibattito con la coscienza, senza mai riuscire a far la pace con lei.

241. Queste persone possono essere stimolate a fare il salto di qualità dal buon esempio che viene offerto loro da altri fratelli che hanno già raggiunto la maturità della fede e sono pienamente abbandonati e decisi all'azione delle Spirite; e questo contatto con loro è facile, perchè le persone in esame sono per ipotesi persone credenti, e quindi è normale che frequentino ambienti cattolici. Può anzi capitare che le dette persone ricevano un impulso decisivo ad elevare di livello la loro vita spirituale, proprio grazie ad un incontro o a una frequentazione di una o più persone più avanzate nelle vie delle spirite. Tali incentri possono portare una grande luce ed esercitare un forte influsso o per una speciale sintonia esistente fra le dette persone e quella o quelle incentrate o per altri motivi umani e soprannaturali. Può essere tale una forte influenza, naturalmente sotto la spinta di una grazia speciale, da indurre quasi immediatamente ad un cambiamento di vita in direzione della santità, come è testimoniato da tante vite di santi e forse anche dalla nostra personale esperienza.

242. La grazia stessa può per così dire irrompere nella vita di un cristiano buono ma non spirituale, con una potenza tale, da provocare in lui un fortissimo atto di volontà, da fargli prendere una decisione per un miglioramento, tale da essere mantenuta anche per la restante vita del soggetto. Significativa, a tal riguardo, la decisione presa da Teresa di Lisieux nel Natale del 1886 di abbandonare le stadi dell'immaturità per dirigersi decisamente verso la ricerca di una totale sottomissione alla volontà di Dio.

243. I mezzi usati dalla grazia per stimolare in noi l'abbandono delle stadi puerile della vita cristiana e raggiungere quella perfezione che ci fa desiderare di giungere all'esperienza mistica, nel concreto, sono infiniti e tutte meravigliosi, se potessero essere raccontati, e soprattutto se noi non opponessimo ostacoli alla grazia con le nostre meschinità, per non dire col pecca-

(2) cf. l' "angoscia" di Heidegger.

te. Alcuni la grazia li chiama da ragazzi, altri da adulti; alcuni ricevono dalla grazia degli stimoli modesti, che si protraggono per lunghe tempo; altri invece ricevono magari improvvisamente ed inopinatamente un impulso fortissimo, che li spinge a far subito un notevole mutamento; alcuni li chiama mediante i deliri, altri mediante esperienze gioiose ed entusiasmanti; alcuni li stimola rendendoli coscienti di quanto sta avvenendo in loro; altri li spinge senza che quasi se ne accorgano; alcuni li converte con semplici impulsi interiori; altri, mediante l'opera amorevole di qualche persona.

244. Ma la cosa è ancora più complessa, per la parte che, nella dinamica della grazia, ha il libero comportamento della nostra volontà, sicchè, nel valutare la condotta degli altri, è di norma quasi impossibile scoprire quale parte vi ha avuta la grazia e quale il libero arbitrio. C'è chi ad un semplice accenno della grazia risponde con una generosità eroica, e c'è chi, per muovere un passo, deve essere sollecitato un'infinità di volte; c'è chi è lento a comprendere la verità e c'è chi è veloce. Indubbiamente ogni atto della nostra buona volontà è causato dalla grazia, per cui, a grazia efficace più forte, corrisponde un atto più forte. Ma ciò non impedisce assolutamente che ad un atto più forte corrisponda un merito maggiore. Ciò che noi possiamo fare in assoluta autonomia rispetto alla grazia è solo il peccato. Da soli possiamo, peccando, diminuire e estinguere la grazia. Se invece la aumentiamo - e possiamo farlo -, ciò dipende solo dal fatto che siamo già in grazia, mentre da soli non possiamo risorgere dal peccato mortale, se non è la grazia che ci solleva. Ma questa grazia viene offerta a tutti.

### 3. Fatteri favorevoli all'esperienza mistica

245. Non sta a noi poter decidere di fare un'esperienza mistica nel senso forte, ossia come esperienza mistica infusa, ma, appunto per chè infusa, essa è infusa da Dio quando, quanto e come Egli vuole. Non sta quindi neppure a noi sapere o determinare quando e quanto abbiamo bisogno di tale esperienza. Possiamo certamente chiederla, possiamo legittimamente ritenere, in certi casi, che ci sia utile e addirittura necessaria, per esempio per avere una luce sul da farsi, ma, dopo averla chiesta con umiltà e fiducia, bisogna che accettiamo serenamente ciò che Dio dispone o permette, anche se ci pare che col sue aiuti avremmo potuto superare una prova nella quale invece siamo crollati, e rispondere in modo convincente a una critica, e compiere benun certe lavori che invece non siamo riusciti a fare. Se siamo caduti sotto la croce, si vede che così doveva essere: non è caduta anche Gesù? Quando, pertanto, ci diciamo - certe con S. Paolo - che Dio, insieme con la prova, ci dà anche la forza di superarla, bisogna intendersi: si tratta di quelle prove che Dio vuole che superiamo; ma Dio non vuole che superiamo tutte le prove. Per quali motivo? Perché impariamo l'umiltà e ad aggrapparci a Lui con maggior forza e fiducia.

246. Se Dio, in certe circostanze, non accontenta la nostra pre-

ghiera, si vede che era bene così. La cosa che possiamo chiederGli con la certezza di essere esauditi è di darci la forza di non peccare: questa Dio ce la dà senz'altre, perchè Egli non vuole il peccato, ma che ci facciamo santi e che siamo messi dalle Spirite. Egli, certo, permette che esista il peccato, ma se pecciamo, è solo colpa nostra. Da questo punto di vista, il detto paolino che ho citato sopra, vale sempre, a patte che per "superare la prova" intendiamo "non peccare". Da questo punto di vista, Dio ci dà sempre, insieme con la prova, la forza di superarla, ossia di non peccare. Una prova, certo, può indurci a peccare. Al limite, può indurci addirittura a compiere l'atto materiale del peccato, senza che tuttavia ne siamo colpevoli: pensiamo e certi che si suicidano perchè impazziti. Possiamo dire, certo, che "crollano sotto la prova", ma non nel senso che peccano, ma in modo simile a quelle per cui Gesù è crollato sotto la croce, e non per questo diciamo che ha peccato. Possiamo anche dire, se vogliamo, che in questi casi Dio non ha dato la forza di non peccare. Ma con ciò non è smentito il detto paolino, perchè qui il peccato, per ipotesi, non esiste, ma si è scusati, perchè la forza della volontà è stata vinta dalla forza della sofferenza. Dio dà la forza di non peccare, quando la volontà è libera, non quando è bloccata dalla forza della sofferenza e della passione e della demenza e da altri fattori che inibiscono l'esercizio della volontà.

247. Noi possiamo creare delle condizioni fisiche, psicologiche e morali più o meno favorevoli all'evento dell'esperienza mistica. E dobbiamo farlo, con costanza e diligenza. Ma poi dobbiamo lasciar fare a Dio. Gli auteri spirituali notano come qui Dio si comporti in una maniera molto misteriosa ed apparentemente strana: si possono creare le condizioni migliori per questo evento, e mantenerle per anni - pensiamo al caso di contemplativi e di monaci pii e zelanti -, senza che Dio conceda il dono dell'esperienza mistica infusa. E' sempre possibile, invece, anche se pure qui a certe condizioni, fare un'esperienza mistica acquisita, naturale e soprannaturale. Si possono invece dare casi di soggetti del tutto impreparati - per esempio peccatori -, che vengono ammessi da Dio all'esperienza mistica nelle spazio di brevissime tempo, infondendo in loro un breve atto di pentimento sincerissimo ed intensissimo, che purifica quasi immediatamente l'anima rendendola disponibile alla grazia mistica. Pensiamo per esempio al caso della peccatrice che bacia i piedi a Gesù, secondo il famoso racconto evangelico.

248. Ovviamente le condizioni che più immediatamente ci dispongono a ricevere la grazia dell'esperienza mistica e ad entrare nelle state di "uomo perfetto", sono condizioni interiori, attinenti alla virtù, e soprattutto quel totale metterci a disposizione di Cristo e del suo Spirite, che Gesù chiama "rinneamento di sè" e, con espressione paradossale e forte, "die di sè" per seguire totalmente e in condizionatamente Lui e, come dice Paolo, "rivestirci di Lui" con la sua grazia, cosicchè a un certo punto, stando sempre al linguaggio paolino, possiamo dire: "non son più io che vivo, ma Cristo vive in me". Questa piena conferazione a Cristo avviene nel regime dei doni,

ed in modo speciale nell'esperienza mistica, che è esperienza del mistero di Cristo ed esperienza della sua vita - la vita della grazia - in noi.

248. Questo cammino di distacco da noi stessi, di "espropriazione" e di "rinuncia a noi stessi", ci conduce gradatamente a non centrare più la nostra vita su noi stessi, ma su Cristo, ponendoci con totale fiducia e sottomissione sotto la guida del suo Spirito, ed innense abbandonano nelle mani del Padre, accogliendo tutte ciò che Egli vorrà fare di noi e disporre di noi, in un puro amore che cerca solo la gloria di Dio. A tale opera di "autoespropriazione" il nostro egoismo e il nostro amor proprio oppongono, per tutta la vita, una resistenza tenacissima e spesso astuta, infierata di speciosi argomenti, come per esempio l'affermazione del nostro io, la difesa dei nostri interessi, la debolezza delle nostre forze, la cura che dobbiamo avere della nostra salute, e così via.

249. E' chiaro che questo distacco da noi stessi e questa dimenticanza di sé vanno intesi bene, non in senso masochistico o dualista, come se per affermare l'anima si debba distruggere il corpo, perchè la gloria di Dio richiede invece che abbiamo una giusta cura della nostra salute ("mens sana in corpore sano") fisica ma soprattutto spirituale, avendo cura degli interessi della nostra anima, contro i quali non bisogna andare per alcun motivo, sembrasse anche il più nobile, perchè alla fin fine la vita cristiana deve portare alla salvezza e non alla distruzione del nostro io, anima e corpo. Tuttavia resta vero che la perfezione consiste non nell'amare Dio per tutti i beni che ci dà (compresi noi stessi), ma al contrario, nell'amare noi stessi e tutti i beni che Egli ci dà per puro amor suo. L'amore interessato è legittimo, quando è finalizzato e motivato dall'amore disinteressato, il cosiddetto "amor puro". (=)

250. Tutti noi veniamo al mondo con questa tendenza egoistica ed individualista ad assolutizzare noi stessi; e tutto il problema del cammino cristiano sta nello spostare gradualmente, con indefessa e tenacia, a costo di qualunque sacrificio, il centro della nostra esistenza da noi stessi a Dio, come ci ricorda Agostino, quando parla della città di Satana, nella quale si ha l'"amor sui usque ad contemptum Dei", e la città di Dio, fondata sull'"amor Dei usque ad contemptum sui". Indubbiamente non si tratta di opporre l'uomo a Dio, o il nostro io all'Io divine, giacchè i precetti fondamentali della carità sono due: amore di Dio e amore del prossimo. Questo "io" che dev'essere disprezzato non è affatto l'io inteso come persona, la quale è creata ad immagine di Dio e quindi ha in sé un'altissima dignità, ma è l'io in quanto figlio di Adamo peccatore, esse stesso inclinato al peccato per tutto il corso della vita presente; è l'"uomo vecchio" del quale parla Paolo, che dev'essere "sepolto" nel battesimo, e che dev'essere "mortificato" perchè viva in noi l'"uomo nuovo" conforme a Cristo.

251. Quest'uomo vecchio, finchè siamo quaggiù, non è mai morto del tutto; e l'uomo nuovo, nato dal battesimo, non è mai pienamente

(=) Non nel senso di Fénelon.

in funzione, ma, giorno dopo giorno, dobbiamo portare avanti metodicamente un continuo lavoro di soppressione delle forze malvagie dell'uomo vecchio, e di potenziamento delle forze buone dell'uomo nuovo, senza che queste opere, finché siamo quaggiù, sia mai del tutto finite, anche ai più alti livelli della santità e dell'esperienza mistica. Con ciò non intendiamo affatto negare la differenza tra lo stadio del "bambino" e stadio "carnale" e lo stadio dell'"adulto" e "spirituale": il passaggio dal primo al secondo segna indubbiamente un chiaro primato di Dio nella nostra vita, ma restano sempre da eliminare le resistenze dell'uomo vecchio. D'altra parte, è vero che lo stadio iniziale e del "principiante" mette troppe in luce l'uomo rispetto al divino, ma già in questo stato Dio invita alla perfezione e non è affatto detto che l'anima sia insensibile a tale richiamo, solo che per lei il liberarsi dalla petulanza dell'uomo vecchio è estremamente faticoso, amesso che essa sappia riconoscerne chiaramente la pericolosità.

252. Tutto ciò vuol dire che la grazia è indispensabile in tutto questo percorso del cristiano, per prepararlo al kairòs dell'esperienza mistica; e se anche questo kairòs non dovesse mai giungere (cosa sempre possibile in alcuni), non per questo il soggetto non sta percorrendo un cammino di santificazione e non può divenire un grande santo. Il modo umano di essere cristiano, anche se è inferiore al modo soprannaturale, non cessa di avere i suoi valori; e se la perfezione chiede, in Cristo e con Cristo, di sacrificare l'uomo per conseguire il divino, tale sacrificio non comporta una perdita irreparabile dell'uomo, ma al contrario la sua salvezza, la sua resurrezione e il suo innalzamento al livello del divino: "Chi perde la propria anima per amor Mio, la ritrova".

253. Lo stadio "infantile" della vita cristiana non va sottovalutato, e raggiungere tale stadio, per chi giunge da una vita di peccato e si converte al cristianesimo o ritorna alla fede, è già una grande conquista, opera anch'essa della grazia. Il modo umano di essere cristiano comporta l'esercizio delle virtù naturali e soprannaturali, condizione indispensabile per salire alla vita mistica e secunde lo Spirito. Il difetto fondamentale dal quale deve liberarsi il cristiano mondano e secolare, è l'amer proprio, che lo fa troppo confidare in se stesso e lo rende troppo legato ai suoi interessi, per cui non lascia spazio agli stimoli e agli inviti dello Spirito. Il cristiano secolare non ha ancora sufficiente stima della vita spirituale, dei suoi valori, delle sue leggi, delle sue finalità, apparentemente in contrasto con i valori della ragione, della scienza, della virtù umana, dell'arte, della politica, della cultura, del prestigio e del potere, che all'uomo secolare stanno molto a cuore; e non sa che la vera stima di questi valori la possiede proprio l'uomo spirituale, che possiede il "pensiero di Cristo" e vive la "sapienza della croce" (I Cor, c.2).

254. Sarebbe del tutto illusorio e pericoloso pensare di accedere al livello mistico senza esser passati dall'esercizio delle vir-

tà umane e cristiane: la vita mistica, proprio perchè frutto maturo della vita cristiana, sorge solo al culmine di un processo genetico che può essere anche molto lungo: essa non si trova agli inizi e agli albori della vita cristiana, ma nella sua maturazione finale, come il frutto dell'albero nasce solo quando l'albero, dopo un sufficiente processo di crescita, è giunto alle condizioni di poter produrre il frutto. Non si dà il frutto prima dell'albero. Alle stesse mode non si dà la mistica e la spiritualità prima di una pratica delle virtù umane ed un rispetto delle leggi morali divine e naturali, senza una sufficiente educazione e formazione umana, psicologica, morale e sociale, senza una sufficiente preparazione catechistica e religiosa, senza una vita cristiana comunitaria ed ecclesiale normale, senza un previo impegno nel servizio del prossimo. Per questo la vita mistica è rarissima nei giovani e nei ragazzi, ma non la si può affatto escludere, se pensiamo alla dottrina dell'"infanzia evangelica", così sapientemente sviluppata da Teresa di Lisieux. Un giovane e un ragazzo può facilmente comprendere ed apprezzare il valore dell'imitazione di Cristo e sentirsi figlio del Padre; più difficilmente comprende la funzione dello Spirito Santo, che è invece determinante per una piena comprensione del messaggio cristiano e una vera maturità cristiana.

255. La cosiddetta "Scuola francese" del '600, legata all'Oratoria fondata dal card. de Bérulle, ha trattato ampiamente il tema del "rinnegamento di sé", introducendo nuove espressioni anche più ardite di quelle evangeliche e paoline, come "annientamento di sé", "morire a se stessi", "svuotamento di sé", che hanno avuto larga diffusione nel sec. XIX e nella prima metà del XX°. Dopo l'ondata secolaristica e antiaistica che ha invaso il campo cattolico negli anni Sessanta e Settanta di quel secolo, a partire dagli anni Ottanta è tornato un interesse per la mistica in stretta connessione con la diffusione in occidente delle mistiche orientali. E sono ricomparse queste espressioni radicali, che si trovano anche in quelle mistiche, ma sulla base di presupposti antropologici che ignorano la dignità della persona umana e di teologie tendenzialmente panteiste.

256. Per un verso ci si può rallegrare del ritorno di quelle espressioni, perchè dopo tutte fanno parte del linguaggio tradizionale della spiritualità cristiana ed hanno indubbiamente un aggancio scritturistico, ma nel contempo occorre fare attenzione a non assumerle nel senso panteista e antiumanistico delle mistiche orientali: queste sia dette, peraltro, senza voler mischiare gli aspetti validi di quelle mistiche, espressioni di antichissime e rigorose discipline spirituali, che possono insegnare sempre molto all'occidente e che testimoniano potentemente della sete dello spirito umano per l'Assoluto e l'Eterno.

257. Il misticismo orientale parla bensì di una rinuncia alle cose carniche e di un'estinzione delle sue vane concupiscenze, per la scoperta e la fruizione, nel proprio intimo, dell'Assoluto - a volte chiamato "Nulla" in esso presente -, salvo però a concepire

queste Assolute non come realmente distinte dall'io empirico, ma come la sua realtà più profonda, e, appunto, assoluta, mentre l'io non sarebbe che una vana apparenza che va smascherata come tale, cosicché, una volta scomparsa, sia sostituita, come unico vero essere dell'io, dall'io assoluto scoperta nell'autocoscienza. A questo punto c'è chi osa far dei paragoni con la mistica cristiana, come per esempio con S. Paolo, quando dice "non son più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2, 20), e quando, nella Lettera ai Filippesi, parla della "kènesi" e "svuotamento del Cristo", e con la mistica renana, quando parla del "Nulla" divino.

258. Questi paragoni, secondo me, mettono più in luce somiglianze di linguaggio che di contenuti. La dissoluzione e estinzione ("nirvana") buddista dell'io empirico e la dottrina buddista del "vuoto" ("sunyata") difficilmente possono essere paragonati alla dottrina cristiana del rinnegamento di sé e della kènesi del Cristo e quindi del cristiano e alla vita del cristiano in Cristo e del Cristo "tutto in tutti" e dell'"unità di spirito" col Signore da parte di chi "aderisce al Signore". Infatti la concezione cristiana della esistenza comporta la dottrina della creazione, per la quale il mondo e l'uomo non sono emanazione e apparizione divina, ma creati da Dio dal nulla, e pertanto infinitamente distinti da Dio, per quanto l'uomo sia creato "ad immagine e somiglianza di Dio" e chiamato, con la vita di grazia, a partecipare della stessa natura divina.

259. Inoltre la concezione cristiana della beatitudine non comporta l'assorbimento dello spirito umano nell'unità indifferenziata dello Spirito Assoluto, abbandonando per sempre il corpo, considerato come principio di separazione ed anzi di opposizione a Dio. Al contrario, per il cristianesimo, la materia e il corpo sono buoni; l'uomo è destinato alla resurrezione corporea e quindi a partecipare anima e corpo alla beatitudine futura.

260. Per questo occorre oggi fare attenzione a non recuperare quelle tradizionali espressioni della spiritualità cristiana in chiave filobuddista o filobrahmanica, perché non sarebbe un buon servizio né alla verità, né alle anime, né a un franco e leale dialogo interreligioso. Si tratta invece di interpretarle correttamente, in conformità col contesto dottrinale cristiano e precisando con chiarezza che questo "far aerire", questo "annientare", questo "svuotare", questo "rinnegare" l'io empirico non vanno assolutamente intesi come apologia del suicidio e disprezzo della dignità della persona e rinuncia a far valere i propri diritti e a difendersi dal nemico e come sostituzione della persona divina alla propria, ma si tratta di espressioni enfatiche, dei "modi di dire" per esprimere il dovere della nostra assoluta sottomissione e obbedienza a Cristo, facendo "morire" i nostri vizi, rinunciando a quanto ci allontana da Cristo, svuotandoci di tutto quanto non ci unisce a Cristo, e dedicandoci totalmente al servizio di Dio e dei fratelli. Tutto ciò non richiede affatto un rinnegamento e un disprezzo delle nostre forze naturali e dei doni di grazia che Dio

ci ha fatte, perchè è preparie con queste forze e con questi doni che nei dobbiamo seguire Cristo, ascoltarlo, imitarlo, vivere di Lui nella obbedienza ai suoi comandamenti e nella pratica del suo amore sacrificale, oblativo e generoso. Facendo così, noi non neghiamo noi stessi per unirci a Dio, come se dovessimo scegliere: e Dio e noi stessi; al contrario, dobbiamo amare Dio e dobbiamo amare noi stessi (e naturalmente il prossimo), anche se Dio deve avere il primo posto. L'"amor sui" condannato da Agostino non è l'amore di sé se et simpliciter, per sé buono e doveroso (nei giusti limiti), ma è per definizione l'amore egoista, quell'assolutizzare se stessi che non lascia più spazio per Dio: e allora per forza questo amor sui è condannabile e opposto all'amor Dei. S. Tommaso arriva a dire che dobbiamo, nella carità, amare più noi stessi che il prossimo, perchè il nostro rapporto con Dio e l'unione con Lui sono più stretti col Dio che è in noi che col Dio che è nel prossimo. Denarsi agli altri "dimenticando se stessi", per l'Aquinate, non deve arrivare al punto di dimenticare dei nostri interessi spirituali facendo qualche peccato per far piacere al prossimo. E nessuno ha mai accusato Tommaso di egoismo.

261. C'è da notare inoltre che l'umiltà falsa e eccessiva sconfinata con la superbia: se disprezziamo noi stessi al punto da considerarci letteralmente "nulla", ignorando così l'esistenza e i doni che Dio ci ha dato, pretendendo di "scompare" in Dio, così che Esista Lui solo e si sostituisca a noi, a tutta prima la cosa può sembrare nobile e sublime, ma, in concreto, che cosa può accadere, se non intendiamo queste espressioni mistiche nel senso giusto? Che noi finiamo col credere che, dunque, se Dio si è sostituito a noi, allora, ciò che siamo e ciò che facciamo è Dio. E come la chiamiamo, questa, se non superbia? Anche nella mistica ci vuole una certa modestia e moderazione, altrimenti anche per essa vale il proverbio: "Chi non s'accontenta dell'oneste, perde il manico con tutte le ceste".

262. Prima di terminare questo paragrafo dedicato all'opera della grazia in preparazione all'esperienza mistica, torniamo ancora al tema del "tempo". In precedenza ho parlato di "tempi di Dio", dipendenti soltanto dai suoi imperscrutabili disegni, e quindi totalmente sottratti alla nostra previsione e alla nostra comprensione; e "tempi dell'uomo", che invece Dio mette a nostra disposizione, lascia decidere a noi, onde usarli saggiamente per la nostra salvezza. Ma esiste, nel cristianesimo, un terzo genere di temporalità, questa volta inescindibilmente appartenente a Dio e all'uomo, frutto squisito del mistero dell'Incarnazione, dotati anch'essi di una specialissima grazia: sono i tempi liturgici, che attualizzano in ordinata e programmata successione i misteri di Cristo, della Vergine e dei Santi, in modo tale che ogni giorno, per il cristiano, è un "giorno di Dio" a doppio titolo: in quanto Dio è creatore del tempo e in quanto, per mezzo di Cristo, ne è il redentore e, vorrei dire, il divinizzatore.

263. I tempi liturgici, con la grazia che essi posseggono e i riti che li accompagnano, sono per eccellenza occasioni, kairòs, della

esperienza mistica, in particolare la S. Messa, ogni Messa. E soprattutto il momento della S. Comunione. Del resto, "comunione" non dice forse già tutto? Di quale comunione si tratta, se non di una comunione mistica con Cristo e con la Chiesa? E non è, questa, una "mistica" quotidiana, la quale, anche se non raggiunge i livelli della mistica infusa o straordinaria, non per questo resta vera mistica, illuminatrice, risteratrice e confortatrice dell'anima fedele e ben disposta? Funzione simile è svolta dall'adorazione eucaristica, che può avere il vantaggio, rispetto alla Comunione ricevuta in una Messa col popolo, e quindi legata ad orari precisi, di essere fatta secondo una durata che noi stessi possiamo stabilire, secondo i bisogni della nostra anima e le ispirazioni che Dio ci manda?

264. I tempi liturgici stanno a significare che il piano della salvezza nella storia presenta queste duplice aspetti: in parte dipende dalle insindacabili, imprevedibili decisioni e permissioni divine, in rapporto alla nostra concreta condotta quotidiana; e in parte è prestabilita, nel suo svolgersi temporale, da quei meravigliosi e misteriosi effetti della collaborazione fra la grazia divina e la Chiesa, che è il calendario liturgico, col succedersi delle celebrazioni e delle feste da esse dipendenti e stabilite. La esperienza mistica può esser da Dio concessa sia nel corso delle svolgimenti della vita quotidiana, con le sue grazie particolari, e sia all'interno e in occasione delle celebrazioni dell'anno liturgico, anch'esse dotate delle loro particolari grazie.

4. Dall'uomo secolare all'uomo spirituale (6) *of Kierkegaard studio religioso etico*

265. Abbiamo già visto a più riprese come per S. Paolo le tappe dello sviluppo della vita cristiana sono sostanzialmente due, dopo che naturalmente si è abbandonata la vita peccaminosa e si è stati giustificati dalla grazia. Nulla impedisce che tra queste due tappe fondamentali se ne possano altre, come hanno fatto tanti autori del passato: ma allora si entra in un terreno equivocabile, per quanto in alcuni casi assai rispettabile e in altri casi capace di dare frutti abbondanti, come dimostra la stessa storia della santità. Viceversa le tappe paoline, oltre a godere dell'autorità della divina rivelazione, rispondono ad una logica rigorosa anche da un punto di vista antropologico-teologico semplicemente filosofico-teologico naturale.

266. Nel desiderio di dimostrare questo assunto e per completare l'esposizione di questo processo fondamentale del passaggio del cristiano dall'"infanzia" alla maturità, che si accompagna, come abbiamo visto in Teresa di Lisieux, per un altro verso, ad un passaggio inverse ("diventare e restare bambine"), cercheremo di mettere in luce, conclusivamente, un altro aspetto di queste passaggi, anch'esse insegnate da Paolo. Come è noto, egli distingue, nell'uomo, l'"anima" (psychè) dalle "spirite" (pneumà) e, nella Prima Lettera ai Corinzi (c.2) contrappone l'"uomo psichico" (psychikòs) all'"uomo spirituale" (pneumatikòs), mentre nel capitolo seguente all'"uomo spi-

64. Interpretazione gnostica e Clemente Alessandrino

(2) Dal giusto al santo  
dalla legge all'amore

rituale contrappone l'uomo "carnale" (sarkinos) e "neonate" (nepios) in Cristo. Dunque, se "neonate" si oppone a "spirituale", verrà dire che questi è l'uomo "adulto", "maturo", quindi perfetto. E di fatti al c.2 collega l'uomo perfetto all'uomo spirituale, il quale a sua volta è colui che possiede la sapienza mistica ("sophia en mysteriu") che è il "pensiero di Cristo".

267. Proseguendo nei collegamenti che nascono da queste corrispondenze, noteremo ancora che, se l'"uomo carnale" si contrappone a "spirituale", e questi a "psichico", otteniamo questa doppia serie di corrispondenze: 1) uomo neonate-psichico-carnale e 2) uomo adulto-spirituale-perfetto-mistico, che è poi la tesi che abbiamo sostenute finora e che ho espresso sia nel linguaggio tomista: modo umano di esercitare le virtù e regine delle virtù e modo sovraumano e regine dei doni, e nel linguaggio di Teresa di Lisieux: colui che sale le scale salende per i gradini e colui che prende l'ascensore.

268. Come ho già dette più volte, dobbiamo guardarci dal sottovalutare la dignità delle stadi psichico, anche se Paolo parla di uomo "carnale"; ma nel contesto parla di "neonate in Cristo": quindi, benchè si tratti di neonate, si tratta però anche della vita in Cristo. Se mi è consentite proporre un'espressione di mio conio, di carattere positivo, io parlerei di cristiane "umanista" e "secolare"; mentre per l'altro stadio pare possa andar bene l'espressione "uomo spirituale", del resto tradizionale. "Mistico" forse può apparire troppo forte, ma, come ho già dette, nel linguaggio tomista, che del resto riprende, come abbiamo visto, quello paolino, "mistico" non è altro che il cristiano maturo, il figlio di Dio messo dalle Spirite, ossia l'uomo spirituale che possiede la sapienza mistica - la sapienza della croce -, che è il pensiero di Cristo. E' l'uomo che si rende "un solo spirite" col Signore; è colui che dice: "non son più io che vive, ma vive in me Cristo".

269. Si potrebbe usare, per il primo stadio, anche l'espressione paolina "uomo psichico" (di cui, certe, hanno abusate gli gnostici, ma noi che vogliamo seguire il senso paolino del termine, abbiamo maggior diritto ad usarlo). E per quale motivo? Perchè possiamo definire il cristiano "psichico" come quello nel quale le forze psichiche assumono maggior importanza che quelle spirituali. In tal modo, soprattutto nella cultura moderna che dà molta importanza alla psicologia, presso molti l'uomo psichicamente dotato appare come più apprezzabile dell'uomo spirituale, che passa presso molti come un bigotte, una figura scialba, conformista, timida, autolesionista, avulsa dalla realtà, scarsamente sociale ed inetta nelle cose pratiche, psichicamente non del tutto a posto.

270. L'uomo psichico è apprezzato per il suo dinamismo, la sua efficienza, il suo decisionismo, l'agilità del pensiero, la facilità di parola, le capacità organizzative, la vivacità della fantasia, la prontezza della memoria, la sensibilità raffinata, il gusto estetico, l'abilità manuale, la capacità di socializzazione, la resistenza

al lavoro, il successo mondano, il prestigio culturale, l'abilità politica, il fascino personale. Egli sa arricchirsi, sa farsi strada, non si lascia "pestare i piedi", sa influire sugli altri. La religione, certo è presente nella sua vita, ma più importante è l'affermazione di se stesso. Vuole appartenere alla Chiesa, ma preferisce seguire i teologi che fanno rumore, più che il Maestro. Amira, nella Chiesa, più i personaggi influenti che i santi. Preferisce l'uomo sia cristiano alla spiritualità cristiana. Preferisce mettere da parte qualche dogma sgradito, piuttosto che soffrire per la verità. Non gli va di trovarsi tra quelli che il Vangelo proclama "beati", ma tra quelli dei quali il mondo ha stima e considera felici. Il suo criterio di giudizio non è la "stetezza della croce", ma il buon senso comune e la sapienza umana.

Castoreo, direbbe S. Paolo, sono coloro che conoscono Cristo "secondo la carne". Ora bisogna giungere a conoscere Cristo "secondo lo Spirito". Dall' "età dei Figli" - se posso esprimersi con linguaggio giacchista o hegeliano" - si deve passare all' "età dello Spirito".

271. Il passaggio dalle stadi "umanista" a quelle spirituali avviene sostanzialmente per un forte impulso dello Spirito: delle spinte umane sotto la spinta dello Spirito Santo, salvi restando gli altri fattori dei quali ho già parlato, i quali sono più occasioni che vere cause dell'ascesa verso il cristianesimo spirituale.

La conoscenza che abbiamo di Cristo prima di essere illuminati e messi dallo Spirito può essere indubbiamente una conoscenza di fede e quindi soprannaturale, ma, per dirla con Paolo, a questo livello, siamo ancora soltanto dei neonati in Cristo, non lo avvertiamo ancora veramente come "Signore", perchè "è nello Spirito - come dice l'Apostolo - che noi possiamo dire che Cristo è Signore", ossia Dio. Possiamo, nelle stadi iniziale, certamente credere alla divinità di Cristo, possiamo accogliere il suo Vangelo, possiamo esercitarci nelle virtù cristiane. Ma non abbiamo ancora quel modo soprannaturale, quel modo divino di vivere in Cristo che costituisce l' "uomo-natura", l' "uomo spirituale", che vive nel regno dei doni.

272. Nel modo umano di vivere la nostra fede, più che sostanzialmente ci guida è la nostra ragione, i suoi calcoli prudenziali, la considerazione delle opinioni più autorevoli, i responsi della scienza, della filosofia e della cultura, il parere degli altri, specie se personaggi influenti e famosi, la forza delle nostre decisioni, la tenacia della nostra volontà, il nostro spirito combattivo, l'energia e il vigore delle nostre forze psichiche, del nostro carattere, dell'educazione ricevuta, della nostra esperienza di vita; la considerazione del successo che ci attende e il timore dell'insuccesso, il desiderio di ricevere consensi e la ripugnanza a ricevere umiliazioni e ad essere emarginati o sottovalutati.

273. Quando veniamo a conoscenza dello Spirito Santo e non ci chiudiamo colpevolmente nei nostri limiti umani, ci accorgiamo di come il pensiero di Cristo, se veramente crediamo nella sua divinità, deve occupare non solo una parte del nostro ultimo orizzonte,

accanto ad altri ideali umani sia pur nobili e ad una zona "franca" riservata alle nostre autonome decisioni, ma deve occupare tutto l'orizzonte, perchè tutto ciò che siamo, pensiamo, facciamo, soffriamo e godiamoci dev'essere ordinato a Lui e giustificato da Lui.

Con la fede in Cristo, nelle stadi iniziale, abbiamo indubbiamente scelte per Lui; le virtù teologali che ci sono state donate col battesimo e rafforzate con la cresima, ci fanno conoscere la meta del nostro cammino e ci orientano verso di essa. La cresima, di per sé, dovrebbe segnare la venuta in noi dello Spirito; ma purtroppo non sempre questo concretamente avviene, certo per resistenza nostra e non per volontà dello Spirito. E così succede che, sebbene tale sacramento tenda a farci entrare nell'età adulta, restiamo ancora "neonati in Cristo". Ma la grazia della cresima non disarmia; essa tenta nuovamente di entrare in noi finchè non glie lo consentiamo.

274. Indubbiamente, per aprirsi al regno dei doni, occorre essere adeguatamente istruiti sulla funzione dello Spirito e dei suoi doni nella nostra vita e in particolare per conoscere adeguatamente la verità su Cristo e sul suo insegnamento, occorre un'intelligenza e diligente attenzione agli insegnamenti della Chiesa e della teologia cattolica moderna. E per poter apprezzare gli insegnamenti soprannaturali sullo Spirito Santo, è necessaria una previa conoscenza ed un previo apprezzamento della realtà spirituale come tale, in special modo della natura della nostra anima, delle sue potenze, e dei predetti delle spirite umane, nella cultura, nella morale, nell'arte e nella religione, allargando, se ci è possibile, lo sguardo anche alle altre religioni.

275. A questo punto, se al livello "umanistico" possediamo una preparazione in queste materie, essa ci sarà utilissima, ma deve in qualche modo essere trasfigurata e soprattutto riorientata nel senso giusto: se prima serviva alle nostre soddisfazioni personali, ai nostri successi terreni e al nostro desiderio di influire sugli altri, adesso, sotto l'impulso dello Spirito e in una piena comunione con la Chiesa, deve servire solo a Cristo e alla salvezza delle anime. Questo riorientamento del nostro bagaglio culturale ci porterà anche a modifiche di contenuti: certi autori, certe tesi, certe prospettive che prima ci sembravano importanti illanguidiranno, per non dire che saranno dimenticati. Viceversa, faremo nuove conoscenze di autori prima sconosciuti e magari disprezzati, dovremo portare modifiche che ai nostri giudizi e alle nostre valutazioni, valori che prima non apprezzavamo li scopriremo in tutte le loro fascine e la loro bellezza, in particolare la "sapienza della croce", il valore delle beatitudini evangeliche, i sette doni dello Spirito, le opere della carità e della misericordia, lo Spirito Santo che anima la Chiesa, la dimensione celeste della Chiesa stessa, il culto alla Beata Vergine, agli angeli e ai santi, il valore dell'ascetica e della mistica, la dignità del sacerdozio e della consacrazione religiosa, la fedeltà al magistero della Chiesa, il valore della contemplazione, della meditazione, della preghiera, del silenzio, della solitudine, e in particolare dell'umiltà e dell'abbandono nelle mani della Provvidenza.

276. L'ingresso nell'età adulta e il metterci a disposizione delle Spirite non richiede necessariamente una scelta di vita consacrata in senso canonico e una scelta del sacerdozio; si può benissimo restare laici, anche perchè questa irruzione delle Spirite può avvenire anche ad età avanzata, allorchè giuridicamente si avrebbero grosse difficoltà ad entrare in religione e in seminario. E' vero d'altra parte che l'età delle Spirite difficilmente giunge al tempo dell'anzianità fisica, perchè spesso in queste condizioni la psiche e il cuore sono già fissi nelle scelte fatte e difficilmente c'è l'intelligenza e l'umiltà di riconoscere che occorre ancora salire. Però può capitare, invece, che le sofferenze della vita e la stessa anzianità, con i disagi e le umiliazioni che comporta, aprano il cuore al soffio delle Spirite; e allora c'è un vero e proprio "tornare bambini" nel senso evangelico, incompresso da Nicodemo.

277. Indubbiamente il regime dei deni può trovare una speciale realizzazione nel sacerdozio e nella vita religiosa, ma non necessariamente, perchè l'essenziale di questo regime è il conseguimento della perfezione e della santità, alle quali ogni cristiano è chiamato. L'essenziale di questo stadio maturo della vita cristiana sta in una fervevole, costante e generosa ricerca della perfezione (qui abbiamo l'unificazione delle antiche categorie "progredienti-perfetti"). Questo stadio si può chiamare della "perfezione" appunto perchè c'è un'intensa ricerca della perfezione. Invece, nello stadio precedente, se c'è ricerca della perfezione, essa si esaurisce nei valori umani: arricchirsi, avanzare nella carriera, diventare più famosi, ottenere un più vasto influsso e potere sugli altri, aumentare la propria cultura e cose del genere.

278. I perfetti invece desiderano progredire nell'imitazione di Cristo, della Vergine, degli angeli e dei santi; guardano più alla Chiesa del cielo che a quella della terra, vogliono continuamente approfondire la Parola di Cristo, desiderano ardentemente il paradiso e la vita mistica, hanno sempre maggior cura della loro purezza interiore, di liberarsi da ogni difetto e da ogni peccato, desiderano solo fare la volontà di Dio ed essere a totale disposizione dello Spirite, in piena comunione con la Chiesa ed essere più che mai utili alla salvezza delle anime.

279. Esistono dei veri e propri "stati mistici"? Secondo una certa tradizione spirituale, esistono. E' quella che distingue i "proficienti" dai "perfetti". I primi venivano visti come in movimento verso i secondi, i quali, avendo raggiunta la perfezione, in qualche modo stavano fermi, non avevano bisogno di avanzare. In questa linea di pensiero, la perfezione era vista come "osservanza", ossia diligente e minuziosa osservanza di tutte le norme della perfezione: si supponeva, generalmente un soggetto che avesse fatto professione in un istituto religioso, dotato di una certa regola di perfezione. Questo ideale dell'osservanza ben si sposava con quella concezione statica della perfezione: il problema, per essere perfetto, era quello di ubbidire perfettamente a tutte quante era sta-

te stabilite dalla regola: non si prevedeva che il religioso potesse andare oltre, facendo qualcosa che non era prevista dalla regola. Esistevano, sì, le cosiddette "pratiche supererogatorie", ma anch'esse erano già predeterminate dalla regola.

280. Del Concilio Vaticano II il concetto di perfezione abbandona la precedente impostazione statica e in certe senso "classista", che distingue i progressi dai perfetti, e abbraccia senz'altro l'ideale paolino. Si può dire allora che S. Teresa di Gesù Bambino, la quale pure attinge direttamente a S. Paolo, abbia percorso l'insegnamento conciliare. L'ideale di perfezione proposto dal Concilio è quello della tensione verso il meglio, è l'ideale del progresso verso la perfezione: perfette non è tanto chi osserva perfettamente tutti i punti di una regola fissa e prefissata, ma è colui che, indubbiamente nella fedeltà ai valori di fondo, immutabili, dell'ideale cristiano della perfezione, si sforza però giorno per giorno, di avanzare, migliorandosi sempre più e sempre più estinguendo i suoi difetti. È colui che è sempre in ascolto dello Spirito che "rinova tutte le cose", che è aperto al nuovo, che sa tracciare nuovi sentieri dove la strada non esiste ancora, che è disponibile ai mutamenti richiesti per una migliore scuola di Cristo, che vive le aspettative profetiche della vita cristiana, che sa mettere in opera in modo creative i talenti ricevuti nella loro originalità e irripetibilità, che sa cogliere le esigenze nuove che affiorano nell'evolversi della storia, della Chiesa e della società, che sa "leggere i segni dei tempi" e comprendere quando giunge un kairòs per una nuova opera di carità o per una rinnovata pratica del Vangelo.

281. L'impegno ascetico, la fatica, la croce di colui che vive nel regime dei deni, dell'"uomo spirituale", del "perfetto" secondo le spirite paoline, non è fatto quello di colui che deliberatamente e per un'azione quasi fine a se stessa, digiuna, veglia, patisce il caldo o il freddo, si flagella, deride sul duro e cose del genere, indipendentemente dai vantaggi che possano ricevere altri e da uno specifico esercizio nelle virtù, e magari col rischio di compromettere (per che cosa?) la salute. L'impegno ascetico, la "mortificazione" e la croce vissuti dall'asceta paolino - come ne dà l'esempio lo stesso Paolo - è il forte esercizio della volontà per domare le passioni, è lo sforzo dell'intelligenza nelle studio della Parola di Dio, è la pazienza nei disagi, nella povertà, nelle malattie, nella solitudine, è la fatica affrontata nelle opere dell'apostolato e della carità fraterna, è la resistenza nell'esercizio della meditazione, è la perseveranza nella preghiera, è il coraggio nell'erigersi contro ingiustizie e menzogne, è l'umiltà e la bentà necessarie per la vita comune, è la vittoria su se stesse che occorre per esercitare l'obbedienza.

282. Le state mistiche corrispondente alle stadi della perfezione veniva a volte presentate, in passato, col simbolo del "matrimonio spirituale", quasi si trattasse di una perenne "luna di miele" tra l'anima e il buon Dio, al riparo - dicevano alcuni - dalle stes-

so "peccato veniale deliberato", senza che forse ci si accorgesse del rischio di mettersi contro l'insegnamento del Cconcilio di Trento, il quale invece insegna che, all'infuori di Gesù e di Maria, ogni uomo in questa vita, anche il più santo, commette spesso e inevitabilmente almeno il peccato veniale. Era questa la maniera cattolica di andare incontro al "sicut justus et peccator" di cenio luterano.

283. Questa idea del "matrimonio spirituale" inteso come stato mistico permanente, a tempo pieno, sembra piuttosto utopica e sembra anche sottendere una sottile presunzione. La vera perfezione quaggiù non è tanto l'impossibile esenzione dal peccato veniale, quanto semmai una maggiore umiltà ed un più robusto spirito di penitenza, che sa vedere meglio il peccato, sa maggiormente delersene e meglio confessarlo e cancellarlo. S. Paolo esorta a curare la propria salvezza "con timore e tremore": non c'è il rischio, da parte di chi si crede giunto al "matrimonio spirituale", di diventare troppo sicuro della propria salvezza?

284. Direi che la dottrina del "matrimonio spirituale" non ha fondamento né in S. Paolo, né in nessun luogo della Scrittura. E' in dubbio la possibilità - testimoniata dalla vita dei santi - di raggiungere, per chi si esercita lungamente nella virtù, e risponde generosamente alla grazia, un forte dominio sulle proprie passioni, alti livelli di virtù naturali e soprannaturali, grande forza nel sopportare avversità e nel portare la croce, una grande e continuativa pace interiore, una frequente esperienza, infusa dallo Spirito, della mistica dolcezza del Signore, una forte riduzione della propria peccaminosità e tendenza al male, una grande facilità e un grande gusto nel fare il bene, anche in maniera eroica, una straordinaria umiltà e un abbandono totale e a volte scencerante alla divina provvidenza.

285. Ma l'essenziale dello stato di perfezione - se proprio vogliamo usare questa espressione - secondo la Scrittura e l'insegnamento e l'esempio dei santi, non mi pare consistere in questo stato idilliaco e romantico del "matrimonio spirituale", in una perenne preguistazione del paradiso - pur mettendo le mani avanti e sottolineando le debite distanze -. L'essenziale resta sempre questa piena sottomissione agli impulsi dello Spirito, dovunque essi conducano: e può trattarsi della pace ma anche della guerra, della dolce visione luminosa, ma anche del "tunnel" nel quale non si vede il fondo, della gioia nel compiere il bene, ma anche dell'amarezza di riscepirsi peccatori, del gusto di sentire Dio in noi, ma anche dell'angoscia e dello smarrimento del sentirselo lontano e quasi nemico ("Dio mio, Dio, perchè mi hai abbandonato?").

286. Esiste, certamente, lo stato di grazia, e, come dicevo, possiamo farne esperienza: la grazia santificante, una volta che ha preso piede nell'anima, diventa in qualche modo un abito, dotata quindi, di una certa permanenza. E anche la perfezione può diventare un abito, ma nel senso che ho precisato. E l'esperienza mistica può diventare abituale? Generalmente no. Si tratta solitamente di una e-

sperienza breve, intermittente e rara. L'esperienza mistica acquisita può essere più frequente, perchè dipende da noi il farla o non farla. Ma l'esperienza mistica infusa dipende solo dal beneplacito di Dio, e, come ha detto, si può essere santi e anche grandi santi passando tutta una vita senza avere una sola volta un'esperienza mistica infusa. Del resto, che cosa dice il Signore a Paolo afflitto da aridità e tentazioni? "Ti basta la mia grazia". L'esperienza della grazia è già di per sé un'esperienza consolantissima ed estremamente corroborante. Ed è la cosa essenziale. C'è molta più distanza - direi una distanza infinita - tra l'esperienza di essere privi della grazia, ossia l'esperienza del peccato mortale e l'esperienza della grazia, che non tra questa e l'esperienza mistica, come c'è più distanza tra un cadavere e un uomo vivo che non tra queste e una che scoppia di salute.

287. L'esperienza mistica indubbiamente è il coronamento della vita di grazia, ma l'essenziale che ci deve interessare è essere in grazia, che non è sempre facile. Certo, una volta che siamo in grazia ("nati in Cristo"), dobbiamo crescere in Cristo, dobbiamo diventare adulti, dobbiamo tendere alla perfezione e desiderare, se Dio vuole, l'esperienza mistica, come desideriamo il paradiso. Ma poi dobbiamo accontentarci delle grazie che Dio ci dà, sempre sicuri che, quali che esse siano, sono per il nostro meglio. Faticiamo nel salire sul "monte" della perfezione? Non importa: l'importante è mettersela tutta, l'importante è animarsi a salire, non essere pigri, non addormentarsi, non lasciarsi abbindolare dal mondo, non cedere alle tentazioni dell'egocentrismo e del successo mondano. Metterci in ascolto dello Spirito, chiedere il dono dello Spirito, invocare lo Spirito, pronti per seguirlo quando verrà. Tutti siamo chiamati a conoscere Cristo secondo lo Spirito, tutti siamo chiamati alla perfezione e, in tal senso, al regime dei doni, anche se in pratica i doni non dovessero passare all'atto. Ma l'essenziale di questo regime sta nel dono dei doni, che è la virtù della carità. E questo dono è dato a tutti, come "vincolo della perfezione" e perfezione del regime dei doni, perchè, come insegna Tommaso, la carità è al di sopra di tutti i doni e tutti servono alla carità, e di tutti si serve la carità.

288. Riguardo alle stato di perfezione, in passato si è parlato di "conferma in grazia": un'espressione in pieno accordo col concetto di perfezione propria del tempo, che non teneva sufficientemente in conto, secondo me, del fatto che non esiste in queste nande un possesso della grazia così saldo, che essa non possa essere perduta, per quanto avanzati e forti si sia nella vita di grazia; ma sempre occorre mantenere quel timore sereno e sincero di peccare, e peccare anche gravemente, considerando la nostra permanente fragilità ed inclinazione al male, che restano anche ai livelli più alti della santità. Da qui la scorriente umiltà dei santi<sup>6)</sup>, e la vivissima coscienza che hanno di essere peccatori, e la loro sete di giustificazione e di penitenza, come se solo allora abbiano co-

6) Un moderato timore di non salvarsi non nega la speranza, ma anzi le dà più solido fondamento, perchè rende vigili contro il peccato. E una ragione di sperare è data proprio dal nostro attuale stato di grazia.

inciato a vivere il cristianesimo. Questi loro atteggiamenti ci meravigliano, e ci fanno sospettare quasi che vi sia in loro un'umiltà affettata: in realtà il loro grande dolore e le severe penitenze per peccati che in fondo non sono altro che peccati veniali, testimonianza del loro grandissimo amore per Cristo, giacchè quanto più amiamo una persona, tanto più ci addolorano anche le minime colpe che commettiamo contro di essa.

289. E' ovvio che lo stadio della maturità è più saldo nel bene ed è più al riparo dal peccato, dello stadio dei principianti. Ma, ripeto, il giusto e il santo non devono mai sentirsi così sicuri e così accettati da Dio da non correre sempre il rischio, per quanto lontano, di peccare gravemente e di perdere la grazia. Non devono mai sentirsi così uniti a Dio e in confidenza con Lui, così da avere e stasi ed esperienze mistiche, da non dover tenere di potersi staccare da Dio ed essere da Lui riprovati. Certamente S. Paolo invita il cristiano alla fiducia: "Chi ci potrà separare dall'amore di Cristo?". Indubbiamente, lo stato di perfezione, nel quale più che mai ci si abbandona alla forza dello Spirito e della grazia, porta a non temere ("l'amore scaccia il timore"), non perchè si confidi nelle proprie forze, ma in quelle della grazia. Tuttavia, non dimentichiamo che Paolo ha detto anche - come abbiamo già visto - che dobbiamo curare la nostra salvezza con timore e tremore. La cosa da fare, in sostanza (questa è la perfezione), come insegna S. Caterina da Siena, è quella di congiungere sapientemente il filiale timor di Dio, che fa riferimento alla nostra debolezza e inaffidabilità, e la confidenza in Dio, che si fonda sul fatto che Dio è fedele e vuol salvarci.

290. Già nello stadio dei principianti si è in grazia ed è possibile farne esperienza, anche se si corre più pericolo di perderla che non nello stadio adulto, nel quale tale esperienza può giungere ad essere esperienza mistica. Tuttavia non è impossibile, benchè, grazie a Dio, raro, che dalle state di perfezione si torni a (<sup>1</sup>) quelle di principianti nel peccato mortale o in seguito ad un rilassamento del fervore o perchè ingannati dal demone o frastornati da cattivi esempi o da idee false sulla stessa perfezione o sulla mistica. Il demone, in particolare e idee eretiche possono talmente confondere anche una persona spirituale, presentandole un falso ideale di perfezione o di progresso spirituale e di vita mistica, da farle abbandonare il suo stato felice per tornare, come dice la Scrittura con forte espressione, "a voltolarsi nel brogo". Un'insidia, per esempio, dei nostri giorni, è quella che consiste nel presentare la vita secolare come pari e addirittura superiore a quella religiosa e sacerdotale. Da qui, probabilmente, la defezione di molti buoni religiosi e sacerdoti ingannati da dottrine diaboliche, che credono di essere cristiani "più avanzati" dei laici che non nelle state in cui erano prima. Escludiamo naturalmente le professioni religiose e le ordinazioni sacerdotali invalide, nel qual caso è meglio chiarire le cose. Sappiamo, inoltre, come oggi la Chiesa è comprensiva nei confronti di situazioni divenute in-

(<sup>1</sup>) Giovanni insegna che il cristiano non pecca (I Gv 3,6; 5,18) (Montalmonte). Altrove però dice che se ci riteniamo senza peccato (veniale) inganniamo noi stessi (I Gv 1,8).

sopportabili a sè e agli altri; ma un conto è che essa maternamente telleri e accondiscenda, e un conto che essa approvi e porti ad esempio. La prima cosa è segno di misericordia; la seconda non avverrà mai, senza che la Chiesa - cosa impossibile - tradisca il Vangelo.

291. Come si può cadere da uno stato di perfezione, così ci si può ritornare, dopo un devoto e congruo pentimento, e grazie ad una doverosa accoglienza da parte della comunità cristiana precedentemente abbandonata. A tal proposito, forse occorrerebbe trovare un modo migliore per riacogliere nella Chiesa o nell'istituto religioso elementi i quali, staccatisi in un momento di debolezza, desiderano e sono disposti a ritornare e potrebbero esser resi disposti a tornare grazie ad una pastorale e ad un'azione discreta ricca di misericordia e di generosità.

292. Certamente, la questione della perfezione evangelica, della vita mistica e del regime dei doni sono questioni piuttosto delicate in rapporto al dialogo ecumenico, dato che in fondo ogni eresia e scisma comporta logicamente e inevitabilmente una diminuzione e una decurtazione dell'ideale cristiano nella sua pienezza. L'errore e il peccato, le divisioni e le separazioni non aggiungono nulla alla Chiesa, non la fanno progredire verso il regno di Dio, ma al contrario separano e emarginano valori essenziali, e quindi rallentano, intralciano o addirittura bloccano il cammino della Chiesa. Ad ogni modo, credo che non sia impossibile introdurre nel dialogo ecumenico la questione della perfezione cristiana e della nozione di Chiesa nella pienezza dei suoi doni, così come Cristo e lo Spirito la vogliono. I noviziari riformatori che poi sono caduti nell'eresia, non hanno forse voluto presentarsi come noviziari tesi ad assicurare un ritorno alle fonti pure del cristianesimo ed un avanzamento verso una piena attuazione del Vangelo? Essi vanno presi in parola e il confronto va fatto su queste piane, con i testi della Scrittura alla mano, e confidando molto nell'opera unificatrice dello Spirito Santo.

293. Il cristiano perfetto, l'"uomo spirituale" è un innovatore? In base a tutte quelle che ho dette, soprattutto in relazione al confronto fra l'ideale moderno e quello antico di perfezione, la risposta dovrebbe essere chiara: ritengo che l'azione innovativa sia parte essenziale dell'ideale di perfezione e di santità che oggi, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, dobbiamo concepire. E questo perché, come ho già detto, l'"uomo spirituale" è colui che si rimette alla guida (naturalmente sempre in comunione con la Chiesa visibile e i suoi pastori) di quello Spirito che "rinova tutte le cose". Il problema, semmai, è quello di distinguere il vero dal falso rinnovamento. Il programma di spiritualità che emerge dal Concilio è una guida sicura per il passaggio dalle stadi infantile e quelle adulte della vita di fede. Ma occorre interpretare bene, sotto la guida del Magistero, questo meraviglioso rinnovamento che il Concilio ha promesso, cosa che purtroppo non tutti fanno.

(1) Il problema si pone più con i protestanti che con gli ortodossi. Cfr. tuttavia Hiekkgaard e il risorgere della vita consacrata nel mondo protestante.

## 5. L'unione mistica e la contemplazione mistica

294. L'esperienza mistica, come abbiamo già visto, comporta questi due aspetti fondamentali, corrispondenti alle due potenze dello spirito implicite nell'atto dell'esperienza mistica: la volontà, la quale, potenziata dalla carità, conduce all'unione mistica con Dio; e lo intelletto, il quale, illuminato dalla fedé potenziata a sua volta dai doni speculativi dello Spirito, conduce alla contemplazione mistica infusa del mistero divino.

Completiamo ora il discorso su questo argomento con l'aggiunta di ulteriori considerazioni ed il chiarimento dei rapporti tra queste due forme fondamentali dell'esperienza mistica. Ci chiediamo in particolare come la grazia agisce nel potenziamento reciproco di queste facoltà dello spirito, conducendo il soggetto alla perfezione della carità, alla pregustazione contemplativa della visione beatifica ed infine all'eterna beatitudine.

295. L'unione e la contemplazione si superano a vicenda sotto diversi punti di vista. La contemplazione supera l'unione in rapporto al fine ultimo, che è la visione beatifica: la contemplazione è il precorritivo, la "caparra", per usare un termine paolino, della visione. Per contro, l'unione supera la contemplazione in rapporto alla perfezione e alla santità nella vita presente. L'unione ha stretto rapporto con la perfezione dell'amore, che consiste, come dice Cristo, nel "dare la propria vita per gli amici"; e gli amici del cristiano adulto e perfetto sono Dio e il prossimo. E questo "prossimo" non sono tanto coloro che lo amano, ma coloro che egli ama, tra i quali, sull'esempio di Cristo che è "morte per gli empi", ci sono anche i suoi nemici, perchè si convertano, siano perdonati e possano salvarsi. Pensiamo per esempio a Stefano che muore perdonando al suo uccisore Saulo.

296. E Stefano è anche uno splendido esempio del rapporto che deve esistere tra il momento unitive, che trova la massima espressione nel martirio, e il momento contemplativo, precorritivo, come ho detto, della visione beatifica. "Nihil volitum, nisi cognitum", come dice Agostino: il martirio, come gesta supremo d'amore, trova, per così dire, la sua "spinta teoretica" nella contemplazione. E quanto più intensa, convinta ed amante è la contemplazione, tanto più decisa, coraggiosa e generosa è l'azione che ne scaturisce, in special modo, quell'atto supremo e perfettissimo della carità che è il martirio.

297. Che cosa è il martirio? Il termine, come è noto, viene dal greco "martyr", che significa "testimone": il martire è colui che è testimone convincente ed efficace della verità e della virtù del Vangelo, del valore soprannaturale della vita cristiana e della divina sublimità dell'amore che Cristo ci ha insegnato col suo stesso martirio. Il testimone è colui che ha esperienza diretta e personale di ciò di cui è testimone: sa bene ciò che dice e può fornirne le prove. La testimonianza del martire è convincente, perchè egli, pur di restar fedele a quel Cristo nel quale crede e di non separarsi da Lui, è pronto a separarsi da qualsiasi altro bene, a ri

(1) nunciare a qualunque altre diritte, ad abbandonare qualunque altra cosa gli appartenga e desideri: oneri, prestigio, potere, ricchezze, piaceri e la stessa vita. Accantonando tutte ciò che vi può essere di meglio da un punto di vista umano, il martire dimostra di aderire e di credere ad un ordine di valori superiore - "soprannaturale" -, in nome del quale egli appunto rinuncia all'umano. Indubbiamente, a chi non percepisce il valore di quel mondo trascendente per il quale il martire dà la vita, il martire può sembrare un pazzo o un nichilista, rifiutando quel mondo che per il mondo e l'"uomo carnale" è tutto. Per costui il martire sceglie il nulla.

298. Ma c'è un altro aspetto del martire, che ne costituisce il fascino irresistibile e il potere persuasivo, e che smentisce totalmente la diagnosi di "pazzia" fatta dall'uomo di mondo: l'equilibrio del martire, le sue virtù umane, la sua pace interiore, il dominio di sé e il coraggio davanti ai cimenti ai quali viene sottoposto, che non sono necessariamente il cimento supremo, il dono della vita, ma possono benissimo essere tanti cimenti quotidiani, più o meno noti agli occhi degli uomini, possono essere, per dir la con Teresa di Lisieux, le "virtù di spillo" del "martirio quotidiano", per le quali il martire vive, con Cristo, una specie di "nocte" quotidiana: umiliazioni, insulti, derisioni, emarginazione, disprezzo, diffamazione, calunnie, maltrattamenti, ingiustizie e patimenti subiti, messo alla prova nella pazienza e nella nittezza, ingiustamente incolpato, abbandonato senza aiuti, frainteso nelle sue buone intenzioni, capre espiatorie di malefatte non sue, scambiate per un ambizioso mentre è umile, per un bugiardo mentre è sincero, per uno scemo mentre è un sapiente, per un incapace mentre è un virtuoso, per un intollerante mentre è un mite, e via discorrendo.

299. Chi, per amore di Cristo, non può avere occasione di diventare martire in queste senso? Indubbiamente, il martire nel senso stretto del termine, come testimonianza del sangue, è raro dono della grazia, per cui chi non si sente questa forza della grazia, non deve misurarsi con quella prova suprema, anche se se ne offrisse l'occasione: Dio non gli ne farebbe una colpa, perchè nessuno è tenuto a ciò che supera la sue forze; ed Egli ama chi dona con gioia, mentre il misurarsi con una prova troppo difficile, porrebbe in uno stato di sferze eccessive, che contraddirebbe alla gioia della azione veramente virtuosa.

300. Altra caratteristica del martire è quella di non essere un provocatore: egli non si tira addosso l'ira degli avversari per averli insultati o aggrediti, ma solo per la sua nittezza, il suo equilibrio superiore e la sua pace: sono precisamente queste cose che appaiono insopportabili ai nemici di Cristo, che, per i loro peccati e la loro invidia, hanno la guerra e l'inferno nel cuore, e proprio la vista di una persona così tranquilla è per loro insopportabile, e provoca le loro aggressioni, a parte il gusto sadico che c'è nei malvagi a tormentare i buoni, anche perchè vorrebbero da loro una reazione violenta che li facesse diventare come

(1) Si può morire anche per difendere degli errori (cf. Giordano Bruno).  
Ciò significa allora che il martirio non è di per sé prova della verità  
di ciò per cui si muore, ma del CORAGGIO col quale si afferma la verità.  
Il martirio non riguarda la fede come tale, ma la fede VISSUTA.

loro.

301. Una prova difficile che spesso il martire deve superare, è quella dell'isolamento in cui viene lasciato<sup>(3)</sup> da parte di molti fedeli, oltre a ricevere gli attacchi aperti dei nemici di Cristo e della Chiesa. Capita in fatti che molti degli stessi fedeli non capiscono la testimonianza del martire e la fraintendono, evitando di seguirlo e addirittura - magari in buona fede - denigrandolo. Ciò avviene soprattutto in periodi di persecuzione contro la Chiesa e di larga diffusione, al suo interno, di dottrine e comportamenti non cristiani, magari con la connivenza di certi pastori. In un clima del genere, seguire veramente Cristo diventa un'eccezione, a causa della diffusione di una concezione errata del cristianesimo, per cui il martire, che più di altri è nel cuore della Chiesa, appare agli occhi di molti essere al margine: un ribelle, se la maggioranza è tradizionalista, un retrogrado, se la maggioranza è progressista e neo-modernista.

302. Può avvenire allora che il martire venga abbandonato e tradito anche da amici, riprovato e emarginato dai superiori, e insomma lasciato solo nella sua fedeltà a Cristo. Può avvenire che la rettitudine della sua causa sia scoperta solo dopo la sua morte, e che solo pochi, in vita, riescano ad apprezzarla. Il martire possiede questa perspicacia nel riconoscere la vera causa di Cristo per l'abitudine che egli ha al raccoglimento, a stare alla presenza di Dio, ad invocare luce e forza dalle Spirite, ad essere in comunione col Magistero della Chiesa, a meditare e studiare la Parola di Dio e a contemplarla con cuore amante. Egli così va al fondo della verità e scopre errori e peccati che ad altri sfuggono. E per il radicamento dell'errore diffuso, le sue denunce dell'errore e dell'ingiustizia non appaiono credibili, perchè molti preferiscono seguire le dottrine errate che riscuotono successo, e che magari sono lasciate difendersi dall'autorità che dovrebbe intervenire.

303. Questo legame tra martirio e contemplazione appare chiarissimo nel martirio di S. Stefano, il quale viene lapidato perchè "contempla i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che siede alla sua destra". Il martire sa che questa dichiarazione gli costerà la vita, ma coraggiosamente non recede dall'atteggiamento preso. Tuttavia non qualunque atto contemplativo possiede la quantità di grazia necessaria per affrontare il martirio, ma occorre una convincione saldissima, che solo la grazia può dare, tale da suscitare nella volontà una forza altrettanto potente da rinunciare alla vita pur di essere fedeli a Cristo.

304. Il martirio è frutto dell'unione mistica, e questa a sua volta è frutto della contemplazione mistica. Ma anche questa può essere frutto dell'unione ed anzi vissuta nel momento stesso in cui si realizza l'unione. La contemplazione, infatti è frutto di amore, si attua nell'amore e con amore, e conduce all'amore: amore di Dio e dei fratelli. Nel contempo, come abbiamo detto e ripetuto, la contemplazione mistica è "caparra" della visione beatifica, e quindi è una

pregustazione della stessa beatitudine.

305. La differenza tra la contemplazione mistica (sulla terra) e la visione beatifica (in cielo) è data dal fatto che mentre nella prima, come dice Paolo, conosciamo Dio "come in una specchio" ed in un'enigma", nella seconda lo vediamo "faccia a faccia". I teologi spiegano queste metafore dicendo che lo "specchio" è simbolo della nozione dogmatica o di fede, principio appunto della "speculazione" ("speculatio" da "speculum", che è lo specchio): noi, in questa vita, conosciamo Dio solo mediante concetti naturali (filosofici) e soprannaturali (di fede, rivelati); mentre in cielo potremo contemplare l'essenza divina immediatamente e direttamente in se stessa. Per questo la visione beatifica è veramente "esperienza di Dio" nel senso più pieno e più proprio della parola. In questa vita, come abbiamo già visto, non possiamo avere un'esperienza conoscitiva immediata di Dio, ma possiamo sperimentare solo i suoi doni soprannaturali: la grazia, la carità, le virtù soprannaturali, i suoi attributi e, come si esprime la teologia mistica ortodossa, le sue "energie", i "raggi" che emanano dal Sole divino, il calore di questo Fuoco, la luce di questa Fiaccola, la dolcezza ineffabile di questo Dolce divino, la vita di questa Vita assoluta e infinita, la gioia di questa Gioia divina.

6. Come riconoscere se abbiamo fatto un'esperienza mistica

306. L'esperienza mistica, come abbiamo visto, non costituisce un dono per sé straordinario o miracoloso. Esistono bensì tanti fenomeni mistici straordinari (una volta chiamati "gratiae gratis datae": brutta espressione, come se potessero esistere delle grazie date non gratuitamente!), come le idee infuse, i rapimenti, le estasi, le levitazioni, la riproduzione delle ferite di Cristo in croce, le locuzioni interiori, le visioni, i profumi, le rivelazioni private, la profezia, il dono delle lingue, ecc.), i quali, come tali, non rientrano nel cammino normale, ordinario e - non per tutti di fatto necessario -, quale invece il regno dei doni, del cristiano adulto, che culmina nell'unione e nella contemplazione mistica infusa.

307. I doni mistici straordinari sono elargiti per pura iniziativa divina e normalmente non devono essere chiesti, se non è lo stesso Spirito che ispira a chiederli. Essi infatti servono solo per certe circostanze eccezionali relative alla salvezza, circa le quali, normalmente, spetta solo a Dio sapere e decidere che dono dare, quale, quante, in che modo e per quanto tempo. Il possesso di questi doni, per sé non santificanti né ordinati alla salvezza altrui, può essere rischioso, perché può essere occasione, per chi li ha ricevuti, di insuperbirsi. Inoltre, in certa misura, possono essere falsificati dal demone e imitati da dati parapsicologiche. Per questo i santi vedono con timore e apprensione l'eventualità di possederli e, se li posseggono, si esercitano più che mai nell'umiltà per timore della superbia, la quale poi a sua volta finisce per guastare l'uso di quei doni e di renderli controproducenti.

308. L'esperienza mistica, come dice il Garrigue-Lagrange, corrisponde ad una chiamata divina "remota": in tal senso rientra nel cammino ordinario della perfezione ed è "necessaria alla salvezza", come dice Tommaso. Ma se questa chiamata remota è per tutti, non per tutti è la chiamata "prossima", che costituisce la possibilità concreta e immediata di fare l'esperienza mistica. Tuttavia, come abbiamo visto, ci si può far santi e anche grandi santi, anche se mai fare la esperienza mistica infusa (quella acquisita, come pure abbiamo visto, è invece a disposizione di ogni cristiano in grazia ed alle stesse peccatore, purchè si penti e recuperi la grazia, che peraltro sempre gli viene offerta). E queste perchè il mezzo essenziale e obbligatorio per tutti per salvarsi e andare in paradiso, è la carità, che di per sé, come abbiamo visto, vale di più di tutti i doni messi assieme, perchè essi non perfezionano la carità, ma è piuttosto questa che valorizza i doni.

309. Per salvarsi, invece, è molto importante raggiungere l'"età adulta"; ma Dio misericordioso non rifiuta il paradiso anche a chi, pur essendo solo "necato in Cristo", desidera la perfezione e diventare adulto. Nessuno inoltre impedisce a Dio di far fare un'esperienza mistica, in via eccezionale, ad un soggetto che è solo necato in Cristo. Resta sempre, tuttavia, che ciò che è necessario a tutti per tendere alla perfezione e per essere perfetti, ossia per farsi santi e salvarsi, è la carità, che tutti i credenti possono e devono mettere in pratica in ogni istante del tempo di questa vita. Se l'esperienza mistica non può essere vissuta "a tempo pieno" (in tal senso, come ho detto, non crede all'esistenza di una "conferma in grazia" e di un vero e proprio "stato" mistico, se non in casi eccezionali), la carità può e deve essere vissuta in continuazione, giorno e notte. La carità infatti è, per la vita spirituale, ciò che la respirazione o i battiti cardiaci e la circolazione del sangue sono per la vita fisica: sospendere queste funzioni vorrebbe dire morire. E così, pensare che la carità vada esercitata solo in particolari momenti, sarebbe come credere che sia possibile respirare solo ogni tanto. Esistono viceversa altre virtù che vanno esercitate solo in particolari circostanze, anche perchè si escludono fra loro, e sarebbe contraddittorio pensare che possano esistere assieme nello stesso momento: pensiamo a virtù come la giustizia e la misericordia, e l'umiltà e il coraggio, e la liberalità e la parsimonia, e così via. La carità invece si cconcilia con tutte le altre virtù, perchè tutte le deve animare e finalizzare al conseguimento del fine ultimo, che è Dio.

310. Fare l'esperienza della carità,<sup>(1)</sup> quindi, non è una cosa difficile: basta vivere giorno per giorno la nostra fede. Anche fare l'esperienza della grazia, come abbiamo visto, è possibile, benchè più difficile, perchè occorre andare più a fondo con lo sguardo nella nostra anima: benchè infatti gli atti della carità abbiano spesso un aspetto esteriore ed empiricamente rilevabile, la vita della grazia è più nascosta nell'anima, e quindi non facilmente percettibile. E'

(1) Esser costanti di esercitare la carità

percepibile, come abbiamo visto in Tommaso, per mezzo di segni indiretti, ossia attraverso l'esperienza psicologico-morale del nostro io teso a fare il bene e ad amare Dio e il prossimo. Ma la nostra anima chiede di più e la grazia non è fatta per essere solo dedotta da segni di carattere psicologico-morale, ma per essere sentita in se stessa: "Al mattino - dice il Salmista - fatti sentire la tua grazia!"<sup>1)</sup> Altrimenti per qual motivo dovrebbe essere donata all'anima? <sup>Sal 143, 8</sup> E' come se ci venisse offerta un frutto squisito, del quale, però, non potessimo gustare il sapore, ma ne potessimo apprezzare il valore solo per i vantaggi che provoca nella nostra salute una volta mangiato. Alcuni temono che con queste idee si pretenda avere una esperienza immediata di Dio: per nulla. Infatti, come è ben noto, la grazia non è Dio; per cui sperimentare la grazia non è sperimentare Dio, ma solo un suo dono creato, che certe ci fa provare "qualcosa" del donatore, ma che non è il donatore, che sperimenteremo solo in paradiso.

311. E sperimentare la presenza di Dio in noi è possibile? Per essere più precisi: possiamo sapere di fare o di aver fatto un'esperienza mistica? Abbiamo modo di riconoscerla direttamente, non solo per dei segni estrinseci? Credo di sì. I santi che l'hanno fatta ce ne parlano come di un'esperienza viva e personale, e ce la descrivono, anche se normalmente avvertono che le loro parole dicono assai meno di quante essi hanno concretamente provato.

312. Quanto a noi, invece, potremmo provare un certo disagio: ci possiamo dire: ma io sono un S. Giovanni della Croce, sono una S. Teresa d'Avila, sono una S. Gertrude, sono una Beata Angela da Foligno, sono una Caterina da Siena da poter raccontare le mie visioni e le mie esperienze mistiche? Indubbiamente che non siamo a quel livello: ma c'è proprio bisogno di essere a quel livello per poter riconoscere se abbiamo fatto un'esperienza mistica o per poter dire: io l'ho fatta? Non credo, se è vero tutte quelle che abbiamo dette finora seguendo soprattutto gli insegnamenti di S. Tommaso e di S. Teresa di Gesù Bambino, fondati soprattutto sulla dottrina di S. Paolo.

313. Un altro potrebbe obiettare: ma se l'esperienza mistica, in concreto, non è per tutti, e senza di essa si può essere anche grandi santi, a me interessa farci santo; che me ne importa di sapere se sono o non sono un mistico? Risponde dicendo che non bisogna esagerare nel separare la mistica dalla santità, come oggi purtroppo si fa soprattutto in ambienti di tendenza secolaristica. Se è vero che si può essere santi anche senza essere mistici, ricordiamo che anche la scuola classica che sostiene questa tesi, come il Bossuet e soprattutto la scuola ignaziana, vedi per es. lo Scarnelli e il de Guibert, hanno la massima stima per l'esperienza mistica e la legano anche loro - benchè non in modo necessario - alla santità. Se infatti tale esperienza è, come abbiamo visto, esperienza di carità illuminata ineffabilmente dalla luce santificante dei doni dello Spirito, immediatamente causata dallo Spirito dell'Amore e della Santità, come essa non potrebbe avere un legame stretto

<sup>1)</sup> "suscitati al mattino con la tua grazia" Sal 90, 14

con la santità?

314. In base alle considerazioni fatte in precedenza, io penso pertanto che molti di noi credenti potremo con semplicità e gratitudine a Dio dire di aver "gustato quanto è buono il Signore", e non tanto per una precedente deliberazione, ma in modo improvviso e inaspettato (benchè atteso o forse neanche atteso o sperato), e quindi inesplicabile con le nostre risorse psicologiche; per cui abbiamo avvertito tale dolcissima esperienza come un vero dono di Dio, che ha aperte, sia pur per brevi istanti, uno squarcio di luce nel grigiore e nella pesantezza delle nostre giornate, facendoci intravedere in modo consolantissimo, ma ineffabile, lo splendore e la bellezza indescrivibile, ma perfettamente rispondente ai nostri desideri, della patria beata che ci attende. Dopodichè, come dice S. Agostino, ricaschiamo nella banalità del quotidiano; ma qualcosa di questa dolce esperienza resta ad illuminare il cammino, a darci forza e speranza per continuare a servire il Signore e i fratelli con coraggio e perseveranza.

315. Comprende bene che non è facile distinguere queste "esperienze di vertice" (peak experiences, come dicono i seguaci di New Age), da emergenze improvvisate e non predeterminate, dal nostro inconscio, di contenuti esaltanti e tonificanti già latenti, i quali, pertanto non sono riconducibili ad un intervento soprannaturale, ma alle risorse che sono già presenti naturalmente nel nostro io. Vorrei fare tuttavia un'osservazione: per distinguere se si tratta di un'esperienza naturale o soprannaturale (non nel senso di miracolosa, ma in quello di vita di grazia), direi che un criterio immediato e importante è quello di controllare il contenuto dell'esperienza fatta: è evidente che se si tratta di un contenuto di fede, esso, quanto meno, non proviene dalla nostra psiche, ma appunto dalla sua vita soprannaturale di fede. Mettiamo pure in ballo l'inconscio: ma allora vorrà dire che si tratta di un contenuto di fede precedentemente inconscio. In ogni caso siamo sul piano soprannaturale della grazia e non sul piano della natura.

316. Seconda osservazione: se il contenuto di fede è un'iniziativa importante, un progetto arduo e generoso, un'idea particolarmente luminosa riguardo un aspetto precedentemente ignoto del mistero di Dio o un modo nuovo, grande ed inatteso di attuare nella pratica la nostra fede, la presunzione che si tratti di un'esperienza mistica, ossia di un'ispirazione dello Spirito, aumenta.

317. In terzo luogo, la presunzione può diventare certezza, se, alle condizioni dette si aggiunge la percezione di una luce e una forza improvvisate che entrano in noi spingendoci vigorosamente e dolcemente, ma nel contempo irresistibilmente a fare cose di grande valore morale, che fino a quel tempo non eravamo stati capaci di fare e alle quali neppure avevamo mai pensate. Se si verificano tutte queste condizioni, potremo dire, con gioia, umiltà e gratitudine a Dio di aver sperimentato e gustato "quanto è buono il Signore".

*si fortiter et suaviter*

I N D I C E

Introduzione. . . . .	1
Parte prima - L'ATTIVITA' DELLA GRAZIA IN ORDINE ALLA PERFEZIONE	
I. NECESSITA' DELLA GRAZIA	
1. Il fine naturale e il fine soprannaturale dell'uomo. . . . .	5
2. L'esperienza del peccato. . . . .	8
3. L'intervento della grazia. . . . .	14
4. L'azione universale della grazia. . . . .	17
5. L'intreccio fra la grazia e il libero arbitrio. . . . .	25
II. L'EVENTO E LO SVILUPPO DELLA GRAZIA	
1. Il concetto cristiano del tempo. . . . .	27
2. La grazia e i carpi sociali. . . . .	30
3. Il futuro della grazia. . . . .	35
4. La grazia ministeriale. . . . .	39
5. Le tappe dello sviluppo della grazia. . . . .	43
6. La dottrina spirituale di S. Teresa di Gesù Bambino. . . . .	47
Parte seconda - L'ESPERIENZA MISTICA COME SCOPO E FRUTTO DELLA VI TA DI GRAZIA	
I. L'ESPERIENZA MISTICA	
1. Il concetto di "esperienza". . . . .	50
2. L'esperienza mistica naturale. . . . .	53
3. L'esperienza mistica cristiana. . . . .	58
4. Esperienza mistica e santità. . . . .	64
II. IL KAIROS DELL'ESPERIENZA MISTICA	
1. I tempi di Dio. . . . .	71
2. Come la grazia ci prepara all'esperienza mistica. . . . .	73
3. Fattori favorevoli all'esperienza mistica. . . . .	77
4. Dall'uomo secolare all'uomo spirituale. . . . .	84
5. L'unione mistica e la contemplazione mistica. . . . .	94
6. Come riconoscere se abbiamo fatto un'esperienza mistica. . . . .	97