

P. AGOSTINO POULAIN

DELLA COMPAGNIA DI GESU'

DELLE GRAZIE D'ORAZIONE

TRATTATO DI TEOLOGIA MISTICA

Prima parte

TORINO- ROMA

Casa Editrice MARIETTI fondata nel 1820

di MARIO E. MARIETTI – Editore – Libraio – Tipografo Pontificio

della S. Congr. Dei Riti e dell'Arcivescovo di Torino

--1926

APPROVAZIONI

Approvazioni di Sua Santità PIO X

(per la quinta edizione).

Reverendo Padre,

Il Santo Padre mi affida il venerato incarico di renderle vive e sentite grazie per l'egregio trattato di teologia mistica, portante il titolo "Des graces d'oraison", pubblicato per la quinta volta dalla P.V. Sua Santità si compiace dell'ubertoso risultato dei lunghi anni di studio da lei spesi nell'osservare la via della grazia nelle anime aspiranti alla perfezione, e gode di vedere che, per opera di lei, abbiano ora i direttori delle coscienze un lavoro poderoso ed altamente proficuo, come quello che, non pure si fonda sulla indiscussa dottrina degli antichi scrittori di simile difficilissima materia, ma presenta quegli quegli autorevoli insegnamenti sotto la forma voluta dai nostri tempi. Nell'augurare pertanto largo successo e copiosa messe di frutti all'anzidetto trattato, la Santità Sua imparte a V. P. la benedizione apostolica, ed io, mentre la rendo intesa di tal favore, godo conformarle i sensi di ben distinta stima con cui mi professo di V. P.

Roma, 2 aprile 1907.

*Aff.mo nel Signore
Card. Merry del Val.*

Lettera di Sua Eminenza il Card. STEINHUBER

Prefetto della S. Congr. Dell'Indice

(per la prima edizione).

Rome, le 16 mars 1904.

Mon Révérend Père,

C'est avec une vraie satisfaction que j' ai parcouru le livre de Votre Révérence sur Les Grâces d'oraison. Je ne puis résister au désir de vous féliciter de tout coeur pour cet ouvrage beau et utile. Les directeurs d'âmes et la maîtres de la vie spirituelle y puiseront abondamment les éclaircis sements et les conseils nécessaires pour résoudre tant de questions embrouillées qu'ils rencontrent. Ce qui me plaît, c'est la simplicité, la clarté et la

précision de l'exposition, et, plus encore, la solidité de la doctrine. J'en dis autant du soin que vous prenez de vous appuyer sur les vieux maîtres approuvés qui ont écrit sur la Mystique.

Vous dissipez leurs obscurités, vous supprimez leur contradictions apparentes, et vous donnez à leur langage le tour exigé par l'esprit et la langue des modernes. Je demande ardemment à Dieu qu'il bénisse la peine que vous avez prise pour aider et consoler tant d'âmes; puisse-t-il assurer à votre livre une diffusion toujours croissante! Je vous salue en Notre-Seigneur.

Votre dévoué serviteur dans le Christ,

A. Cardinal Steinhuber.

La prima edizione ha ricevuto ugualmente lettere d'approvazione da Mons. Gilbert, antico vescovo del Mans; da Mons. De Cabrières, vescovo di Montpellier (dietro una relazione favorevolissima del P. Elisée, definitore dei Carmelitani) ; da Mons. De Courmont, della congregazione dello Spirito Santo, antico vicario apostolico di Zanguebar.

Che se poi volessimo trascrivere i numerosi articoli pubblicati nelle riviste, arreccheremmo non lieve fatica al lettore. Perciò basterà riprodurre alcuni estratti di due rassegne, scritte da Roma, nelle quali si danno apprezzamenti intorno alla dottrina.

1° Stimmen aus Maria-Laach, n.8 del 1904. Rassegna di 14 pagine, del P. Meschler, autore dei commentari sopra gli Esercizi di S. Ignazio, e assistente di Germania presso il P. Generale della Compagnia di Gesù:

“Questo libro apporta una contribuzione preziosa alla letteratura spirituale. E' per vero un lavoro eccellente e pieno d'utilità: ne è gran merito la redazione chiara, semplice, concisa; e altresì la sicurezza delle dottrine e delle idee relative alla mistica; e soprattutto infine l'abbondanza e il valore dell'insegnamento, che esso ci dà intorno alla vita spirituale tutta quanta...

E' un gran merito l'aver spiegato tante espressioni e frasi oscure degli antichi mistici, e di averle rese in una lingua nuova e facilmente intelligibile...

L'autore previene che non è sua intenzione d'occuparsi dell'ascetica; ma questo non l'impedisce qua e là, quando se ne presenta l'occasione, di dare molti avvisi solidi sopra questa scienza. La necessità della santificazione per mezzo della virtù, e la pratica dei doveri si trova insegnata in questo libro con più frasi piene di idee e di fervore”.

In questo articolo il R. P. riassume con premura il capitolo sopra l'orazione di semplicità, e parla di questo grado con simpatia.

2° *La Civiltà Cattolica* (4 maggio 1901)

“*(I libri di mistica) non sono da scriversi che da chi sia competente in materie sì ardue e delicate. Ma non sapremmo davvero chi possa dirsi più competente del nostro Autore già chiaro per parecchi opuscoli mistici dati in luce e molto stimati... Egli lo ha fatto (il suo trattato) con una giustezza di dottrina e una chiarezza d'esposizione degnissima d'ogni elogio, usando persino una forma quasi geometrica, che fa riconoscere l'antico professore di scienze esatte*”.

E ai 5 agosto 1907, per la quinta edizione, scrive alla fine di una rassegna di oltre dieci pagine:

“*Abbiamo dunque un manuale di mistica, che da una parte si attiene alle dottrine antiche più accreditate, e dall'altra si profitta delle acquisizioni moderne assodate: insomma un libro, come già accennammo sopra, assai compito e di utilità somma alle persone mistiche ed ai loro direttori spirituali.*”

PRIMA PARTE

QUESTIONI PRELIMINARI ALLA MISTICA

CAPITOLO I.

PRIME DEFINIZIONI.

1.- Distinzione fondamentale. Prima di passare in rassegna i diversi gradi d'orazione, bisogna dividerli in due grandi categorie: in orazione cioè detta *ordinaria*, e in orazione *mistica o straordinaria*. Si dicono mistici quegli atti o quegli stati soprannaturali, in cui i nostri sforzi e la nostra industria non possono riuscire a produrre, *neppure in grado debole, neppure per un istante*.

2.- Dichiarazione. Vi sono altri atti soprannaturali, che possono essere il risultato dei nostri sforzi. Per esempio, un uomo che voglia fare un atto di contrizione, di speranza o d'amore di Dio, è sicuro di riuscirvi, se corrisponda alla grazia; e lo può sempre. Lo stesso deve dirsi d'una quantità d'azioni meritorie, come per es. soccorrere i poveri, mortificarsi, mettersi in orazione, ecc. Perciò i predicatori esortano tutti i cristiani a questi atti; il che sarebbe assurdo, se questi non dipendessero dalla nostra volontà. Né ciò impedisce che tali atti dipendano anche dalla grazia divina; *ma questa grazia non ci è negata mai*, perchè Dio vuol darci i mezzi di meritare. Così, per servirmi d'un paragone, quando un macchinista è montato sulla locomotiva, due azioni vanno ad unirsi insieme: dipende dall'uomo di lanciare la sua macchina o di arrestarla, girando una semplice chiavetta del vapore; ma con questo piccolo movimento egli non fa che una cosa sola, cioè mettere in opera una potenza enorme, il vapore sotto pressione.

CAPITOLO I.

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

3.-- Al contrario molti fenomeni soprannaturali sfuggono sempre ai nostri sforzi ed alla nostra industria. Avrei infatti un bel fare atti energici di volontà sia per profetizzare, per vedere Dio o il mio angelo custode o satana; che niente, assolutamente niente si produrrebbe, se Dio non intervenisse d'una maniera speciale; ed io non vi riuscirei mai neppure (come dice sopra la definizione) *in un grado debole, o per un solo istante*. Questo è quello che si chiama uno stato mistico. L'orazione ordinaria può essere paragonata all'atmosfera, che avvolge il nostro globo. Gli augelli vi si muovono *a loro agio*; e, grazie al suo soccorso, essi possono levarsi in su dalla terra, e tanto più montano in alto, quanto più il movimento delle loro ali è vigoroso. Ma questa atmosfera ha i suoi limiti, al di là dei quali si trovano gl'immensi spazi, che si stendono sino alle stelle e le sorpassano; sicchè gli augelli, per quanto facciano, non possono penetrarvi, *neppure raddoppiando gli sforzi*; e l'aquila stessa è ugualmente impotente degli altri. Dio solo può portarveli; ma se Dio facesse questo, gli augelli sarebbero passivi nella sua mano, e non avrebbero più bisogno di battere le ali. Bisognerebbe dunque che essi abbandonassero il loro antico modo d'operare, e ne prendessero un altro nuovo. Questa regione superiore, dove l'ala non serve più a nulla, è la figura dello stato mistico; e gli rassomiglia anche per la sua pace e pel suo silenzio. Lungi dai rumori della terra, si entra in uno spazio vuoto delle cose create, ove abita Dio solo (2).

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

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

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

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

PRIME DEFINIZIONI

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

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

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

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

9.-- Si può **determinare maggiormente** la definizione data sopra, e dire : si chiamano *mistici* gli stati soprannaturali che racchiudono una *conoscenza* di tal genere, che i nostri sforzi e la nostra industria non possono riuscire a produrla. E infatti abbiam visto or ora che l'amore non può costituire una differenza *specificata* tra l'orazione ordinaria e lo stato mistico (vedi Suarez, *De Oratione*, lib. II, capit., IX, num. 13) : che anzi nel cielo stesso l'amore non sarà d'una specie differente, ma solo d'una intensità più grande. Bisogna dunque che la differenza sia presa dal genere di conoscenze che si ricevono. La lettura di S. Teresa e d'altri grandi scrittori mistici mostra che questo è anche il loro pensiero.

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

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

12.-- Dichiarazione. Nell'orazione ordinaria gli atti sono già soprannaturali e meritorii; ma, se non me lo insegnasse la fede, io l'ignorerei; perchè nulla me ne dà indizio. Così, per es. Quando io pronunzio con amore il nome di Gesù, le mie facoltà non fanno, *in apparenza*, che un atto naturale, affatto simile a quello del bambino che ripete il nome di sua madre. Al contrario, nello stato mistico v'è sempre qualche cosa che ci indica più o meno chiaramente che Dio interviene.

E per portare un caso semplice e limpido: a Lourdes Bernadette ha una apparizione della Santa Vergine, nella quale non solamente il fatto è soprannaturale, ma è *manifestamente* tale. Dunque è un fatto mistico. Allo stesso modo la voce orazione *infusa* significa *manifestamente infusa*, cioè è a dire evidentemente soprannaturale.

13.-- 2° Stati straordinari. Questa espressione può intendersi in due modi. Spesso si vuole indicare per essa che le nostre facoltà operano in una *maniera nuova*, che non si vede in loro nel corso della vita naturale. E' dunque la *maniera d'operare* che allora vien qualificata come straordinaria.

Nel senso medesimo si parla del soprannaturale *ordinario* e dello straordinario. Il primo è quello degli atti che, in apparenza, sono naturali; come, per es., recitare un'Ave Maria. Altre volte la voce *stato straordinario* si prende come sinonima di *raro*, e spesso si sottintende che si parla della rarità, non tra le persone molto pie, ma nel tutto insieme dei cristiani. Qualunque sia l'aspetto dal quale si prendono le mosse, questa espressione è riguardata come un sinonimo di stato mistico.

14.-- 3° Stati passivi. Con questa espressione si vuol dire semplicemente che uno riceve qualche cosa d'altro, e che se ne rende ragione (1). Anche questa è una abbreviazione: si sarebbe dovuto dire *passivo-attivi*, per ben esprimere che la nostra attività ha anch'essa parte a questo ricevere; perchè in uno stato strettamente passivo si riceverebbe senza far nulla. San Tommaso dice nello stesso modo che i nostri sensi materiali, cioè la vista, l'udito, sono facoltà passive (I, q. LXXVIII, a. 3); e non dimeno essi reagiscono.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In una parola, il più delle volte vien qualificato come mistico chiunque è al tempo medesimo entusiasta, oscuro, che non vive al modo di tutti gli altri, e prende i sogni per realtà. Secondo i casi differenti, egli sarà uno scrittore enigmatico, un utopista che predica un sistema sociale o estetico, ecc.

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

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

Quanti significati d'una sola parola!

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

CAPITOLO II

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

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

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

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

2.-- Si chiama **orazione affettiva** un'orazione mentale, nella quale gli affetti sono numerosi, o hanno molto più luogo delle considerazioni e dei ragionamenti. Le considerazioni non mancano (chè bisogna bene continuare a pensare), ma sono meno variate, e meno prolungate. In questo grado vi si trova generalmente, come fondo, una *idea dominante*, che non esclude però una quantità d'altre idee secondarie, meno visibili. Ma questa idea dominante eccita affetti molto vivi. Questo grado dunque non differisce dalla meditazione che nel più o nel meno.

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

9

ORAZIONI AFFETTIVE E DI SEMPLICITÀ

È un discorso meno variato e meno apparente, che lascia maggior luogo agli affetti d'amore, di lode, di gratitudine, di rispetto, di sommissione, di contrizione, ecc., e alle risoluzioni pratiche. L'*intuizione* delle verità sostituisce in parte il ragionamento; e l'anima si semplifica per quel che concerne la parte intellettuale. In questa semplificazione vi può essere il più o il meno; in una parola, secondi i diversi casi, questo grado può essere più o meno manifesto o elevato.

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

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

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

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

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

Questo grado non presenta che alcune differenze dal più al meno coi gradi precedenti. Tuttavia la persistenza di una idea principale, e l'impressione viva, che essa produce, indicano ordinariamente un'azione più grande dalla parte di Dio.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8.-- Nomi diversi. I due stati, che abbiamo definiti, talvolta sono stati chiamati *l'orazione del cuore*, per indicare che non vi dominano le considerazioni. Io credo che il termine di orazione *affettiva* sia stato trovato dall'Alvarez de Paz (*Opere*, t. III, intitolato *De inquisitione pacis*, 1616). Egli dà a questo grado trecento pagine in-folio, piene d'aspirazioni pie.

CAPITOLO II.

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

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

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

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

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

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

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

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

ORAZIONI AFFETTIVE E DI SEMPLICITA'

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

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

10.-- Transazioni. Gli stati precedenti possono collegarsi tra loro e con la meditazione per una serie di transizioni insensibili; atteso che, negli semplificazione degli atti, può osservarvi il più o il meno.

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

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

CAPITOLO II.

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

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

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

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

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

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

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

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

14.-- Gli esempi arrecati non solamente servono a far comprendere la natura dell'orazione di semplicità, ma ancora dimostrano a priori che **essa deve esistere**. Questa esistenza è stabilita chiaramente dall'esperienza (vedi le citazioni alla fine del capitolo); nondimeno è bene di darne un'altra prova a quelli che non vogliono riconoscere alcuna orazione intermedia tra la meditazione ordinaria e lo stato mistico.

ORAZIONI AFFETTIVE E DI SEMPLICITA'

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

§ 2.-- Particolari diversi.

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

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

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

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

Questa orazione d'attenzione amorosa a Dio non è altra cosa che l'esercizio della presenza di Dio, tanto raccomandato da tutti i libri di ascetica, ma ha questo di particolare, che essa è confusa, ed ha poco o niun ragionamento; quindi non è una *meditazione* sopra la presenza di Dio.

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

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

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

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

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

20.-- Sforzi. L'orazione di semplicità esige dunque talvolta degli sforzi, specialmente per diminuire le distrazioni, come avviene anche per l'orazione di quiete. Tutto dipende dalla forza con cui soffia il vento della grazia. Il medesimo avviene nella meditazione; in cui le vele del naviglio non son gonfiate bastantemente dai venti, bisogna aiutarle a forza di remi.

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

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

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

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

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

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

Eppure quanto spesso non ci facciamo una legge di continuare a far compagnia ad un amico, anche quando non abbiamo più argomenti di conversazione? E dovremo poi abbandonare Dio, perchè sembra che egli si nasconda?

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

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

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

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

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

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

25.-- A lungo andare molte persone giungono a queste orazioni, ed in un modo quasi naturale. Quando uno che ha meditato venti volte sopra la morte, le considerazioni, a cui potrebbe applicarsi sopra questo fatto e sopra le sue conseguenze, non hanno più per lui molta importanza; poichè egli ne è quasi ristucco, o piuttosto queste considerazioni sarebbero inutili. Egli le trova presenti nella sua memoria e le abbraccia alla prima occhiata: a lungo andare ei si forma delle vedute del tutto insieme (2); e se di più egli ha preso gusto a queste verità, esse gli ricompariscono facilmente allo spirito; ciò che forma una delle qualità proprie dell'orazione di semplicità (n.4).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ed infatti, se s'interrogano le donne quanto alla loro orazione, si osserva il più delle volte, che tutto si riduce a due o tre parole; giacchè, invece di fare lunghi ragionamenti rispetto ad una idea, esse hanno la felice facilità di *restare lungamente sotto la sua impressione*; ciò che è molto utile.

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

È vero che nei monasteri, la sera del dì innanzi, si legge un soggetto di meditazione, ma all'ora dell'orazione accade spesso che non si riesce a svolgerlo, che anzi qualche volta non si è neanche allettati a servirsene.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4° L'unione con Dio, che fa l'uomo santo, è soprattutto unione di volontà: e perciò un metodo, in cui gli atti della volontà sono più numerosi e più intimi, conduce più rapidamente allo scopo (3); perchè l'attività è meno assorbita dal ragionamento. Tuttavia non bisogna esagerare questa dottrina, disprezzando il lavoro delle considerazioni. Poichè queste sono indispensabili per eccitare la volontà, particolarmente in un'anima che non è ancora ben penetrata d'orrore del peccato, e che non ha ancora compreso che certe virtù sono essenziali, come la pronta ubbidienza, la mortificazione, la dolcezza, il sacrificio.

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

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

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

Bisogna dunque che ella insista sui motivi di praticarle; perchè se gli atti della volontà sono il termine, quelli dell'intelletto sono la via. L'orazione è un banchetto, dove l'anima attinge la forza; ma l'intelletto è quello che appresta gli alimenti. Per conciliare tutto, basta *di non dare alle considerazioni la parte principale*.

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

37.-- 1° Relativamente alle **conoscenze**, l'orazione di semplicità non vale sempre più di quella di ragionamento. Affinchè essa arrechi tutto il suo vantaggio, bisogna che la persona sia *istruita* dei doveri della vita spirituale, *formata* a praticarli, e nella *disposizione attuale* di mettere a profitto ciò ch'ella ha imparato, e di santificarsi. Se queste condizioni sono adempite, allora una quantità di ricordi utili rivengono alla mente nel tempo dell'orazione. E veramente allora la persona non ha nè meno idee nè meno profonde, che coloro che meditano; ma ella le ha in una maniera più semplice, più addensata, più intuitiva, e sente meno il bisogno di esprimerle con parole; a quel modo stesso che un uomo valente in una scienza abbraccia un gran numero di cognizioni con un solo sguardo. Bisogna dunque dire che nella meditazione vi sia un' inferiorità.

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

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

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

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

40.-- 3° **Propositi** e pratica delle virtù. Per questo rispetto, l'orazione di semplicità ha altrettanta forza della meditazione, se la persona è istruita e formata: perchè essa produce degli atti di amor di Dio; e quest'amore la spingerà all'abnegazione.

Sarebbe infatti da parte sua crassa ignoranza, se credesse di potersi contentare dei bei sentimenti; poichè il vero amor di Dio si manifesta nel distacco da tutto ciò che non è Dio, nel *distacco* dai nostri comodi per mezzo del sacrificio verso gli altri, nel distacco dalla stima, ecc.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CAPITOLO II.

Ma studiamo un caso, nel quale l'obiezione sembra avere più forza, quello cioè dell'attenzione amorosa a Dio, che, come abbiam visto (17), è una specie particolare dell'orazione di semplicità. Supponiamo dunque che per un tempo notevole, come per un quarto d'ora, essa duri facilmente senz'altro mescolamento che quello di qualche distrazione. Allora chi si trova in questa orazione si contenterebbe d'amare Dio, senza aggiungere altri atti speciali, per es. Di umiltà, di domanda, ecc., senza fare alcuna applicazione pratica, nè ricevere alcun lume quanto alla propria condotta. Questo caso estremo probabilmente non si darà mai in pratica; ma infine supponiamolo. Ebbene dico che, neppure allora, chi così prega perde il suo tempo se, come ho supposto (37) egli ha una formazione spirituale abbastanza buona. Ed infatti, per ben regolare la propria condotta fuori dell'orazione, son necessarie due cose: cioè sapere quel che convenga fare nella tale o tal circostanza, e avere la volontà e la forza di metterlo in pratica. Nella orazione di meditazione si procurano insieme ambedue gli scopi; ma nulla impedisce di separare le due operazioni, come avviene appunto nello stato che io esamino attualmente. In esso infatti si è differita, in parte, l'istruzione ad altro tempo, ed uno pel momento si contenta di servirsi della volontà, accendendosi dell'amor di Dio, che trae seco quasi necessariamente la disposizione generale all'abnegazione e al sacrificio. Aggiungiamo che la vitalità data alla volontà dall'orazione di semplicità, non si conoscerà forse a capo di qualche tempo; come appunto accade sotto l'azione del sole, che si compie un lavoro immenso di accrescimento nelle erbe dei prati e nelle foreste; eppure tutti i principii viventi che vi sono nascosti, fanno il loro lavoro lentamente e senza rumore; mentre milioni di molecole di succhio vi circolano come altrettanti operai in una fabbrica. Così nell'orazione di semplicità l'anima è come un campo esposto al sole divino, ove avviene un accrescimento silenzioso, che è però un vero lavoro. Vedremo che qualche cosa di analogo, ma più notevole, accade nello stato mistico.

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

ORAZIONI AFFETTIVE E DI SEMPLICITA'

1° Essa dipende da un primo pregiudizio. Noi infatti spesso c'immaginiamo che il lavoro sia una cosa medesima col rumore. Ma forchè il pittore che passa silenzioso il suo pennello sulla tela, è meno attivo del fabbro che s'agita e ci assordisce? Noi ci diamo a credere di pensar molto e di fare grandi cose, quando ci sentiamo riboccar lo spirito d'una quantità di frasi o d'immagini materiali. Ma se questa esuberanza d'ordine inferiore viene a diminuire, come accade il più delle volte allorchè l'orazione s'innalza, allora abbiamo più pena a renderci conto dei nostri pensieri; e ne concludiamo a torto che non pensiamo quasi più, e che siamo caduti nell'inerzia.

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

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

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

Questo è il punto da tener fermo; ed invece non vi hanno posto mente abbastanza i nemici dell'orazione di semplicità.

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

3° contribuisce talvolta a dare ansa alla sopra detta obiezione il nome, che si dà all'orazione di semplicità, di orazione di riposo; il che sembra indicare uno stato d'inerzia. Ma questo sarebbe un esagerare il significato che in detta espressione si vuol dare alla parola riposo. Ecco come lo dichiara il P. de Caussade: “ Convien sapere che lo spirito e il cuore non si riposano come il corpo, cessando d'operare, ma piuttosto continuando ad operare in maniera più semplice, più soave, e che invaghisce l'anima nostra” (Dialoghi, 1. II, dial. Prelim.). E vi soggiunge il paragone con l'avarò o con l'ambizioso, i quali “ quando lasciano riposare il loro spirito o il loro cuore” non cessano di operare, nè sono oziosi, ma pensano a quel che essi amano e vi si attaccano sempre più.

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

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

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

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

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

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

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

47.-- Direttori sfavorevoli. Quando i direttori fanno le obiezioni che abbiamo dette, qualche volta la colpa è del penitente, che si esprime in modo inesatto. Esso dirà, per es. : “ Io non fo quasi nulla mia orazione ” ; ovvero: “ Io nell'orazione mi contento di amare Dio ”. Il direttore, se non ha studiato queste questioni, non sa come compire questi ragguagli, e non può che rispondere: “ Ebbene, giacchè la vostra orazione è senza profitto, tornate alla meditazione ”.

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

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

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

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

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

Non sempre, neppure nell'orazione di quiete, che pure è più elevata di questa.

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

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

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

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

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

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

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

Non posso soffrire queio predicatori di Esercizi, che si credono obbligati ad insegnarci tante dotte operazioni, che gli antichi ignoravano.”

Io rispondo che tutto ciò è più complicato nella teoria che nella pratica; come appunto sono tutti i trattati di retorica e di logica. E infatti vi si trovano molte espressioni dotte che, in fondo, esprimono delle operazioni molto semplici, che noi facciamo ogni giorno senza porvi mente. Ma certamente queste si fanno meglio quando se ne è avuta una conoscenza esplicita, e sono state sminuzzate per mezzo dell'analisi. Perciò i predicatori e gli scrittori hanno ragione d'insegnarle, di distinguerne i differenti atti, e di dar loro dei nomi che ci facciano questa distinzione. Ma al postutto mi do a credere, che essi intendano di avvertirvi che, *in pratica voi siete liberi di attenervi ad essi nel modo che vi riuscirà meglio*. Nulla, per es., vi obbliga, come voi credete, a fare *successivamente* l'esercizio delle tre potenze. Se questo vi sembra complicato, e voi fatelo tutto insieme; chè questa allora sarà un'orazione molto semplice; e vi sfido a semplificarla di più, se potete; giacchè in qualunque orazione mentale siamo obbligati a rammentare, a pensare e a volere.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Questi segni non sembrano essere necessari (2).

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

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

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

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

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

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

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

56.-- Risposta. Per rispetto alla fatica, uno saprà sempre a che attenersi, e farà del suo meglio per rimediarsi coi mezzi ordinari.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E questo errore sarebbe anche più grave, se *si spingesse* un'intera comunità religiosa a fare *sforzi* per mettersi in questo grado d'orazione. Abbiam visto infatti che, per praticarlo frequentemente, bisogna esservi chiamati da Dio (**52**). Per conseguenza non vi si deve *spingere* alcuno, e molto meno una comunità intera, i cui membri generalmente non hanno tutti la medesima chiamata, per quel che riguarda l'orazione; e perciò non dobbiamo distoglierli dalla loro.

Basta a queste anime d'avere un'istruzione sufficiente di non respingere la grazia, *se a Dio piaccia d'operare*. Contentiamoci dunque d'istruirle in tal modo.

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

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

Nell'orazione mentale vi son di quelli, che credono di far bene a sforzarsi alla varietà degli atti. Ma S. Ignazio dà il consiglio contrario: “Quando in un punto della meditazione, dice egli, io avrò trovato il genere di divozione che desideravo, mi riposerò in esso, senza cercare con ansietà di passar oltre, fino a che l'anima mia sia pienamente soddisfatta” (*Eserc.*, 1° *settim.*, add.4). Il Santo rivolge così dolcemente verso l'orazione affettiva o di semplicità le anime chiamate da Dio. Poichè questa continuazione d'un pensiero che ha fatto impressione, non ha solo per effetto di farlo approfondir meglio, ma aiuta anche a meditarlo con più *affetto* o con più *intuizione*. Inoltre egli raccomanda di ritornar con la mente su quello che, nelle meditazioni precedenti, abbia arrecato (come pensieri o affetti) più consolazione o desolazione (1° *sett.*, *Eserc.* 3. Vedi anche *Annot.* 2; 4° *sett.*, *notand.* 2; 2° maniera di pregare, e in seguito, la 2° reg.).

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

Ed è cosa notevole e conducente efficacemente allo stesso scopo, che il Santo voglia che una parte considerevole delle cinque meditazioni quotidiane sia formata di ripetizioni. Perciò ne accenna due per giorno, al principio della prima settimana, e va sino a tre nelle due settimane seguenti; e di più l'ultima di esse è sempre un'applicazione di sensi(1).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

66.-- Prima del XV secolo, non si riesce a trovar nella chiesa l'uso dell'orazione mentale metodica, cioè determinata quanto al *soggetto*, al *progresso*, alla *durata* (1). Per evitare qualunque malinteso, ripeto con insistenza che qui si tratta unicamente dell'orazione mentale metodica, e non di quella che si fa senza regole determinate, quando si vuole, per tutto il tempo che se ne sente l'attrattiva, o sopra un soggetto scelto secondo l'ispirazione del momento. Poichè con una tale libertà, evidentemente in tutti i tempi si è riflettuto sopra le verità della salute, e si è cercato di raccogliersi in Dio, senza recita di formule. E questa era senza dubbio orazione mentale, ma di un altro genere.

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

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

I punti di meditazione sono consigliati alla fine del XV secolo da Giovanni Mombaer di Bruxelles (Mauburnus), morto a Parigi nel 1502 (*Meditatorium*, membrum 3). Egli apparteneva alla pia società dei *Frères de la vie commune*, fondata da Gerardo de Groote alla fine del XIV secolo e che, dai Paesi Bassi, si sparse in Germania e in Italia. Tommaso da Kempis apparteneva ai canonici regolari di questa società. Il P. Faber (*Progresso della vita spirituale*, c. XV) si è formato un'idea singolare dell'orazione mentale “degli antichi Padri e santi del deserto”, quando dice che il metodo di S. Sulpizio ne è “una copia più fedele che quella di S. Ignazio”. Credo invece che l'uno e l'altro ne siano molto lontani. Ma egli non reca alcun documento per giustificare il suo asserto.

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

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

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

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

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

Quanto ai Francescani, troviamo ragguagli in un trattato del XVII secolo, *Commentaria in statuta et constitutiones fratrum minorum*, pel R. P. Santoro di Melfi, che scrisse quel libro per ordine del suo generale (Roma, 1634). Così egli riassume la legislazione fatta dal capitolo generale del 1594 (1), e rinnovata da quello del 1642: “Noi ordiniamo che dopo compieta, tutti i religiosi, siano conversi, siano chierici, siano laici, si diano divotamente all'orazione mentale, per mezz'ora, e che vi consacrino lo stesso tempo dopo mattutino. Questo esercizio sarà preceduto da una breve lettura di qualche libro spirituale, per servir di materia alla meditazione” (c. V, stat. II, p. 394 e seg.).

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

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

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

(1) Il *Codex redactus* dei Francescani reca anche altre ordinazioni anteriori sopra “l'orazione mentale”: 1553 (Salamanca), 1579 (Parigi), 1590 (Napoli), 1593 (Valladolid). Si cita anche un testo molto oscuro del 1475 (Napoli), e un altro alquanto più chiaro del 1532 (Messina).

In una parola vi era come tutta un'atmosfera, una *vita* continua d'orazione, che proveniva, non da qualche esercizio particolare, ma da tutto il complesso delle cose. Al contrario, quando uno prende molta parte alla vita del mondo, generalmente, per ridursi alle cose divine, è obbligato a dare una forma più recisa a certi esercizi, o a certi loro elementi, quali sono la preparazione e i propositi. E infatti vediamo che essi hanno una parte importante nelle congregazioni più moderne d'uomini e di donne, che hanno soppressa o diminuita la recita dell'uffizio in comune. Finalmente il modo d'orazione degli antichi si comprende bene, se si rifletta alla vita intellettuale dei loro tempi. Infatti avendo essi pochi libri, non variavano, come noi, le loro letture; e si abituavano a vivere d'un piccolo numero d'idee, come fanno ancora l'immobile Oriente e i conventi di rito greco. Quindi gli antichi avevano un'anima più semplice e più lenta della nostra; e la loro orazione ne sentiva gli effetti.

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

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

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

La prima redazione, dovuta a M. Olier (1656), è simile all'orazione di M. de Condren, che l'aveva ricavata dal cardinale di Bérulle (*ibid.*, append., p. 322).

Essa era quasi unicamente un'orazione affettiva, che supponeva la persona già istruita, e non aveva molto bisogno di eccitarne la volontà (1). Senza darsi pensiero di svolgere un soggetto, si “adora” Gesù Cristo in uno dei suoi misteri, poi si cerca di entrare “a parte” dei suoi sentimenti (*ibid.*, cap. I, p.6,7).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ai giorni nostri, sarebbe molto a desiderare che, nei libri o nelle istruzioni ai novizi, si desse almeno qualche lieve idea di questo grado, invece di lasciar credere che non vi sia nulla di mezzo tra il ragionare nell'orazione e l'essere sollevato in estasi.

Quanti direttori e quante maestre di novizi non hanno mai udito parlare di questa orazione intermedia! E allora come possono essi dirigere, in vista sia del presente, sia dell'avvenire, le anime molto numerose che si trovano in questo stato? Essi saranno portati a dir loro: giacchè voi non siete ancora arrivati allo stato mistico, bisogna restare nella meditazione.

S. Giovanni della Croce biasima queste direzioni incomplete (Prologo alla salita; *Viva Fiamma*, strofa 3, § 4 e 12. Vedi anche il mio cap. XXVI); e lo fa con espressioni molto vivaci.

CAPITOLO II.

Ma non insisto, affinché non mi si dica che i rimproveri, rivolti a persone avute in riputazione di molto illuminate, non possono tollerarsi che dalla parte di un Santo. E forse anche, chi sa? Si aggiungerebbe a mezza voce, che in questo punto il Santo stesso ha delle esigenze troppo noiose. Non discutiamo!

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

(1)

CITAZIONI

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

72.-- S. Giovanna Francesca di Chantal:

1° (3) “ Il mio spirito nella sua punta più fina è una *semplicissima unità*: esso non si unisce, perchè quando vuol fare atti d'unione, ciò che esso vuol tentar di fare troppo spesso in certe occasioni, sente lo sforzo e vede chiaramente *che non si può unire, ma deve stare unito*: l'anima non vorrebbe muoversi di là. Essa non vi pensa nè fa altra cosa che formare in fondo a *se stessa un certo profundamento di desiderio*, che si fa quasi impercettibilmente, *che Dio faccia di essa e di tutte le creature, in tutte le cose, tutto ciò che gli piacerà* (4). Essa non vorrebbe far *che questo* nell'esercizio della mattina, in quello della santa mess**72.-- S. Giovanna Francesca di**

Chantal:a, per preparazione alla santa comunione, per ringraziamento di tutti i benefecii; insomma per ogni cosa, essa vorrebbe solamente dimorare in questa *semplicissima unità di spirito con Dio, senza volgere la sua vista altrove*” (lett. del 29 giugno 1621 a S. Francesco di Sales. Ediz. Plon, t. I delle lettere).

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

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

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

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

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

4--- Poulain, *Grazie d'Orazione*.

3° Diverse specie. Avviso ai direttori:

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

4° Quanto alla specie di aridità:

“ Spesso accade che le anime le quali sono in questa via siano travagliate da molte distrazioni, e che esse rimangano senza conforto sensibile, perchè nostro Signore ritira da loro *i sentimenti della sua dolce presenza, ed ogni sorta di aiuti e di lumi interiori*; di modo che esse restano in una *totale impotenza e insensibilità*, benchè qualche volta meno.

Questo reca un pò di meraviglia alle anime, che non hanno ancora molta esperienza; ma esse devono star costanti, e riposarsi in Dio al di sopra di ogni vista e d'ogni sentimento, *soffrendo*, ricevendo e aggradendo ugualmente tutte le vie e le operazioni, che piacerà a Dio di fare in esse...

Esse devono a tutta punta di spirito unirsi in Dio, *e perdersi tutte in lui*, trovando per questo mezzo la pace in mezzo alla *guerra*, e il riposo nelle pene” (*ibid.*, col. 237).

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

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

6° Preguidizi contro l'orazione di semplicità:

“ Il nostro beato Padre diceva che questa era molto santa e salutare, e che comprendeva tutto ciò che si potesse desiderare pel servizio di Dio. Nondimeno so che essa è molto combattuta da coloro, che Dio conduce per la via del discorso, e che molte delle nostre sorelle ne sono state turbate, dicendosi loro che esse se ne stanno oziose e perdono tempo. Ma, senza voler mancare al rispetto che debbo a queste persone, vi assicuro, carissime sorelle, che voi non dovete lasciare il vostro cammino spaventate da tali discorsi. Poichè il nostro benedetto Padre, che conosceva eccellentemente tutte le specie d'orazione, come si vede dai suoi scritti, ha sempre approvato questa; anzi soleva anche dire che, mentre le altre mangiano *diverse* vivande alla mensa del Salvatore, (bisogna che) noi riposiamo le nostre anime e i nostri affetti, per mezzo d'una confidenza tutta semplice, sopra il suo petto amoroso. Con un consiglio tanto autorevole, conviene che noi restiamo salde, e seguiamo fedelmente questa via quando vi saremo attrite. Giacchè non dobbiamo entrare in essa da noi medesime, ma aspettare con umiltà e con pazienza l'ora destinata da nostro Signore per introdurci a questa felicità; essendo necessario che, per andare a Dio e giungere sino a lui, ci lasciamo condurre dal suo spirito. Quel ch'egli sceglie è sempre il meglio per noi” (*Réponses sur le Coutumier*, art. 24, ediz. Migne, col. 236).
Parlando dell'orazione di semplice presenza di Dio”: “ I pareri delle persone religiose sono d'ordinario molto contrari a questa, ciò che mette in grande pena le figlie (della Visitazione) e qualche volta anche quelle che le governano” (Lett. alla madre Favre, del 10 novembre 1630. Ediz. Plon, 1878, t. III, lett. 1053, ediz. Migne, t. II, col. 1602). --Vedi anche sopra n. 31.

73.-- S. Ignazio (*seconda lettera alla suora Rejadella*; Venezia, 1536): “ Ogni meditazione, nella quale lavora l'intelletto, affatica il corpo. Vi sono *altre meditazioni*, ugualmente nei disegni di Dio, che riposano, e son piene di pace per l'intelletto, senza fatica per le facoltà interne dell'anima, e si fanno senza nè interiore nè fisico.”

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

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

“Dopo che l'uomo d'orazione ha fatto un progresso considerevole nella meditazione, passa insensibilmente all'orazione affettiva, che, essendo tra la meditazione e la contemplazione come l'aurora tra la notte e il giorno, ha qualche cosa dell'una e dell'altra. Nei suoi principii ha più della meditazione; perchè *si serve ancora del discorso, ma poco* in confronto del tempo che impiega negli affetti; perchè avendo già acquistato molti lumi pel lungo uso delle considerazioni e del ragionamento, *essa entra subito nel suo argomento, e senza molta pena ne scorge tutte le conseguenze*; donde consegue che la volontà sia mossa subito. Di là viene, che a misura che essa si perfeziona, lascia da parte il ragionamento e contentandosi d'un semplice sguardo, *d'un dolce ricordo* di Dio e di Gesù Cristo suo unico Figliuolo, produce molti affetti amorosi, secondo i diversi movimenti che lo Spirito Santo le dà.

Ma quando essa è giunta alla più alta cima della sua perfezione, *semplifica i suoi affetti come fa dei suoi lumi*; per modo che l'anima resta qualche volta un'ora, qualche volta un giorno, e qualche volta anche più nel medesimo sentimento d'amore, o di contrizione, o di riverenza, o di qualche altro movimento di cui ha ricevuto l'impressione”(I. IV, c. I).

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

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

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

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

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

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

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

77Bis.-- Il R. P. Bainvel, S. J.:

“Bisogna operare nell'orazione.....: Ma operare non è necessariamente lo stesso che fare atti distinti od ordinati in classi. Si può avere il cuore pieno del profumo di qualcuno o di qualche cosa, *e pure si tace*, perchè si teme che con l'aprirsi il profumo svapori.....

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

Quando si comincia, conviene forse dividere, analizzare, svolgere distintamente un tal genere di atti, poi vùn tal altro; ma a poco a poco si opera senza decomporre; e si procede per interi talvolta assai complessi, e la cui analisi può essere difficile. Si richiami la differenza che v'è tra il leggere e il compitare, tra il leggere guardando e il leggere pronunziando..... Quando si sa leggere non si compita più; ed un lettore che ha fretta preferisce di leggere con lo sguardo senza pronunziare. Così appunto quando l'atto di fede o d'amore è penoso, può esser cosa eccellente il formularlo, anche con parole; ma quando si fa senza sforzo ed esce spontaneamente dal cuore, può forse esser meglio il non dir nulla. Quando non si sa meditare, si può volgere la mira ad operare, una dopo l'altra, le tre potenze; ma quando si medita bene, si fanno operare senza riflettervi, e senza distinguere i loro atti e le loro parti” (opuscolo inedito sopra l'Orazione, 3 lezione).

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

78.-- S. Giovanni della Croce:

1° “ E' venuto il tempo di passare dalla *meditazione* alla *contemplazione*, allorquando gli atti *discorsivi* che l'anima faceva poco fa da se stessa vengono a mancarle, ed essa si vede priva dei gusti e dei fervori sensibili, di cui godeva..... Una volta giunta là, bisogna dirigerla per una via affatto opposta a quella che le si faceva seguire prima. Poco fa le si assegnava un soggetto di meditazione, ed essa si applicava a studiarlo; ora le si deve vietare e proibir di meditare. Nel resto ella non vi riuscirebbe, quando anche lo volesse..... Il Signore sponde allora segretamente e tranquillamente nell'anima la sapienza e la luce, senza che si facciano in essa molti atti *distinti, formulati o ripetuti*” (*Viva Fiamma*, str. 3, vers. 3, § 5, 6).

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

79.-- S. Francesco di Sales:

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

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

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

3° Parlando degli esercizi interiori prescritti dal Direttorio:

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

80.-- S. Giovanna Francesca di Chantal:

1° “Dio, in questo stato, è l'agente particolare che guida e insegna; e l'anima è quella che riceve i beni molto spirituali che le si danno, che sono *l'attenzione e l'amor divino* assieme. E poichè la sua tratta allora con l'anima come donatore, l'anima deve andare a Dio con un cuore fiducioso, *senza fare in particolare* altri atti che quelli ai quali essa *si sente inclinata* da lui; standosi come passiva, *senza far da se stessa alcuna premura*, con quello sguardo di semplice quiete, come chi aprisse gli occhi

con un'occhiata infantile, con un'attenzione semplice per congiungere così amor con amore. Se si vuole operare ed uscir fuori da questa attenzione amorosa molto semplice e tranquilla senza discorso, s'impediscono i beni che Dio comunica per quella sola attenzione che richiede" (*Opuscoli*, ediz. Plon, t. III, pag. 278).

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

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

"Spesso sono stata in pena, al vedere che tutti i predicatori e i buoni libri insegnano che bisogna considerare e meditare i benefizi di nostro Signore, la sua grandezza, i misteri della nostra Redenzione, specialmente quando la Chiesa ce li presenta. Nondimeno l'anima che si trova in questo stato *d'unico sguardo* e di riposo, volendo provarsi a farlo, *non lo può in verun modo*, del che essa spesso si pena molto. Ma mi pare tuttavia che *essa lo faccia in una maniera eccellente*, che è un *semplice ricordo* ed una rappresentazione molto delicata del mistero, con affetti dolci e gustosi." Il santo rispose: "Che l'anima si fermi nei misteri nel modo che Dio le ha concesso, giacchè i predicatori ed i libri spirituali non l'intendono diversamente" (*Vita della santa per la Madre di Chaugy*, 1. III, c. XXIV; e *Opere della santa*, ediz. Migne, t. II, col. 857).

4° "Quando all'orazione la persona è attirata ad una grande *semplicità*, non bisogna mettersi in pena allorchè, in occasione di grandi feste, non si occupa nei pensieri di questi grandi misteri, perchè *bisogna seguir sempre il proprio allettamento*. Fuori dell'orazione, si possono pensare, e riguardare semplicemente i misteri o leggerli; poichè sebbene non vi faccia sopra grandi considerazioni, (tuttavia) non lascia di provar in sè certi dolci affetti d'imitazione, di gioia od altri. E per l'orazione, *il grande segreto consiste nel seguir sempre l'allettamento che ci è dato.....* Le anime attirare alla semplicità nell'orazione debbono aver gran premura di reprimere una certa sollecitudine che dà spesso la brama di fare e *moltiplicare gli atti* in essa... Come non bisogna mai scegliere da se stessi questa orazione, così bisogna seguirne l'attrattiva" (*Trattenimento* 36. Ediz. Plon del 1875, tratt. II, p. 350 e segg.).

81.-- Bossuet:

"Tutto ciò che unisce a Dio, tutto ciò che fa la persona lo gusti, che si diletta in lui, che goda della sua gloria, e che l'ami così puramente da riporre la propria felicità nella sua; e che, non contenta dei ragionamenti, dei pensieri, degli affetti e dei

propositi, venga con fermezza alla *pratica* del distacco da se stessa e dalle creature: tutto questo è buono, tutto questo è vera orazione. Convien fare attenzione a *non rompersi il capo*, e nè anche *eccitar troppo il proprio cuore*; ma prendere quel che si presenta dinanzi all'anima con umiltà e semplicità, *senza quegli sforzi violenti* che sono più immaginari che veri e stabili; lasciarsi dolcemente attirare a Dio, abbandonandosi al suo spirito" (*Opuscolo Della miglior maniera di fare orazione*. Ediz. Vivès-Lachat, t. VII, p. 501).

82.-- Pensiero del curato d'Ars:

"Non v'è bisogno di parlar tanto per pregare bene. Si sa che il buon Dio è là, nel santo tabernacolo; gli si apre il proprio cuore; *si gode della sua santa presenza*; (questa) è la preghiera migliore" (*Vita per M. Monnin*, 1. V, c. IV).

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

Terza regola.

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

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

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

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

CAPITOLO II.

“Ma fuori di questo tempo, l'anima dovrà aiutarsi, in tutti i suoi esercizi, del soccorso dei buoni pensieri e della meditazione, secondo il metodo da cui essa ricaverà maggior devozione e profitto spirituale. Essa si applicherà in particolare ai misteri della vita, della passione e della morte di nostro Signore Gesù Cristo, per conformare le proprie azioni, le pratiche e tutta la sua vita a quella di lui” (*Salita*, 1. II, c. XXXII).

SECONDA PARTE

NOZIONI GENERALI SOPRA L'UNIONE MISTICA

CAPITOLO III.

DIFFERENTI GENERI DI GRAZIE MISTICHE.

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

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

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

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

Nel *secondo gruppo* invece si fa la manifestazione di un *oggetto creato*.

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

CAPITOLO III.

Si vedrà, per es., l'umanità di nostro Signore o la santa Vergine o un angelo, o un fatto passato o futuro, ecc. In esso troviamo le visioni (d'esseri creati), e le *rivelazioni*; in altre parole, le *apparizioni* e le *locuzioni soprannaturali*. A questo gruppo appartengono anche i fenomeni corporali miracolosi, come quelli che si vedono nelle persone estatiche.

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

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

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

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

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

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

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

DIFFERENTI GENERI DI GRAZIE MISTICHE

3° L'unione *estatica o estasi* ;

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

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

Vi è dunque *unità* tra questi tre gradi; ed è bene ricordarsene quando si legge S.

Teresa, per avere una scorta attraverso i numerosi particolari descrittivi, che essa ne dà (vedi c. VII, 3).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11.--*Storia di ogni anima.* Nel pensiero di S. Teresa, i quattro gradi precedenti sono vere soste, cioè periodi *successivi*, delle età spirituali, degli stati disposti a gradi; salvo, ben inteso, le eccezioni di cui il Signore è padrone

E così non si passa *generalmente* ad uno di essi senza essere prima restati per un certo tempo nel precedente; e questo passaggio è difficile. Perciò molte anime restano per via.

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

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

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

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

S. Giovanni della Croce non si dà cura di distinguere i tre primi gradi; e il suo gran pensiero è d'arrivare all'ultimo, cioè al matrimonio spirituale. Ciò che precede questo stato pare che, agli occhi suoi, non formi che un tutto insieme. A lui poco importa che, su questa strada, vi siano o no alberghi separati; quel che vuole, è che vi si

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

Dimori il meno possibile. Di modo che, per lui, le soste veramente mistiche si riducono a due: l'unione trasformante, e tutto ciò che vi conduce.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CAPITOLO IV.

LA PAROLA "CONTEMPLAZIONE"

DICHIARAZIONE STORICA DELLA PAROLA: CONTEMPLAZIONE.

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

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

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

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

1. (1) Si sottintende, che la contemplazione duri più d'un istante.
- (2) Altrettanto si dica dell'espressione *orazione di semplice sguardo*, che è sinonima di contemplazione, secondo la definizione che ne ho data.
- (3) Io non parlo qui d'un altro significato, che dà S. Ignazio della parola *contemplazione nei suoi Esercizi*. Poichè egli chiama con tal nome l'orazione mentale sopra un fatto storico. Col metodo che egli consiglia, inclina l'anima verso la vista semplice e amorosa, ma non necessariamente uno sguardo semplice, come l'esige la vecchia definizione.

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

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

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

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

5.-- Ecco dunque **cinque significati** differenti della medesima parola. Di là dobbiamo concludere che, quando si cita uno scrittore che parla della contemplazione, dobbiamo cercar sempre, dal contesto, che cosa egli intenda. Molte altre frasi del linguaggio mistico sono sventuratamente nel medesimo caso. Per es. quiete, unione, silenzio, sonno raccoglimento, ecc. Donde si vede facilmente quanto sia difficile che gli scrittori le intendano esattamente allo stesso modo, e specialmente quelli che hanno preceduto S. Teresa, o che son vissuti presso a poco al medesimo tempo.

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

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

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

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

7.-- Storia di questa parola. Non credo che il vocabolo di *contemplazione acquisita* sia stato usato prima del secolo XVII, salvo che da Dionigi Certosino (*De fonte lucis*, c. VIII, XV secolo). Esso si trova nel 1609 in un libro spagnolo del P. Tommaso di Gesù, che riguarda questo vocabolo come usato dai mistici (*prefaz.*) Gli altri scrittori del principio del secolo XVII, come il Suarez, il Ven. Da Ponte, S. Franc. di Sales, Alvarez de Paz non hanno ancora questa parola.

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

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

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

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

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

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

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

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

Essi si servivano parimente di vocaboli eccessivi per dipingerne i buoni effetti. Molinos infatti diceva: “Per mezzo della contemplazione *acquisita* si arriva ad uno stato, nel quale non si commette più alcun peccato, nè mortale nè veniale” (Prop. 57). Mad. Guyon proclamava, che il grado supremo della sua era superiore alle estasi ed alle altre manifestazioni divine; il che è puerile (1). Nel resto questa era la conseguenza del loro principio fondamentale (2) che “*ogni atto è una imperfezione*;

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

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

CAPITOLO IV.

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

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

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

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

CAPITOLO V.

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

1.-- Cammino da seguire nell'*esposizione degli stati mistici*. Conosciamo già la loro definizione generale, e i nomi dei quattro gradi d'unione straordinaria con Dio (c. III). Ma ignoriamo ancora la *natura intima* di questa unione. Si tratta dunque di dichiararla. La chiarezza è sembrata sempre difficile ad ottenersi in siffatta materia. Ci si presentano due strade opposte; delle quali l'una consiste nello studiare i minuti ragguagli, in descrivere una serie di stati particolari, lasciando al lettore la cura di trarne fuori il concetto del tutto insieme; l'altra invece comincia da queste *viste generali* e quindi discende alle particolarità.

Coloro che preferiscono il primo metodo non hanno che a leggere le belle descrizioni di S. Teresa. Io però ho adottato il secondo come il più rapido. I profani specialmente amano la rapidità. D'ordinario le particolarità offrono loro poco interesse, ma gustano solamente le grandi linee. Perciò col secondo metodo si offre loro a bella prima la sola cosa che essi chiedono. Par ch'essi vi dicano: "Affrettatevi subito a farmi sapere giustamente che cosa è la mistica". -- E bene questo programma si può attuare.

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

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

3.-- Prima tesi. 1° *Gli stati mistici, che hanno per oggetto Dio, attirano subito l'attenzione per l'impressione di raccoglimento e di unione che fanno sperimentare. Di là il nome d'unione mistica.* 2° *La vera loro differenza dal raccoglimento dell'orazione ordinaria consiste in ciò, che nello stato mistico Iddio non si contenta più di aiutarci a pensare a lui e a ricordarci della sua presenza; ma ci dà, di questa*

presenza, una notizia intellettuale sperimentale; breve, fa sentire che si entra realmente in comunicazione con lui. 3° Tuttavia nei gradi inferiori (quiete), Dio non lo fa che in un modo abbastanza oscuro. La manifestazione ha tanto maggior chiarezza, quanto è d'ordine più elevato.

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

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

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

Ma conviene dimostrare, che la medesima cosa avviene anche nello stato di quiete. Non so veramente che il fatto sia stato mai negato apertamente prima dei nostri tempi (1); pare solamente che parecchi scrittori l'abbiano ignorato.

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

Quanto ai testi che io arredo in favore della mia tesi, ei ne contesta il valore, dichiarando che non bisogna vedervi se non un modo di

E pure S. Teresa è molto precisa anche in questo punto; e se ne possono apportare dodici passi evidenti (vedi le citazioni alla fine del capitolo); ai quali aggiungerò anche alcuni tratti presi da altri scrittori. L'esperienza conferma pienamente quanto essi scrivono.

Poco importa che Dionigi Mistico, e altri scrittori primitivi, anzichè affermar questa tesi, la lascino indovinare. A noi basta S. Teresa, la quale, seguita da tanti altri, ce la dà esplicitamente. Nel resto è chiaro, che nella teologia mistica, come nella dommatica, le formule si vanno facendo più precise col tempo. I mistici primitivi spesso si contentano d'indicazioni rapide, in cui si diffondono con compiacenza nei caratteri meno importanti, ma più evidenti. E così in loro fa particolare impressione che le conoscenze siano sublimi ed oscure, e che l'amore sia vivo e senza discorso. Più tardi confuterò direttamente un errore opposto alla tesi (19).

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

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

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

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

parlare. E pure non se ne può abbandonare il significato naturale se non se ne abbiamo sode ragioni, ben altre da quella, che il testo non è d'accordo col sistema proprio.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E bene, la risposta non è dubbia. La Santa ha veramente *ristretto* il significato della parola *quiete*; e il linguaggio perciò è divenuto più preciso. Prima di lei, ciascuno scrittore l'intendeva a modo suo, e qualche volta non le dava che un senso vago. Dal tempo di S. Francesco di Sales, il cambiamento era troppo recente, e però non era sempre adottato. Il linguaggio mistico era ancora lontano dall'essere fissato. Perciò il santo Dottore e S. Giovanna Francesca di Chantal prendono la parola *quiete*, ora nel significato antico e largo, nel qual caso essa comprende anche l'orazione di semplicità; ed ora nel significato nuovo e ristretto, adottato da S. Teresa. E pure ho visto molti lettori che non ne avevano neppure il sospetto (1).

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

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

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

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

