

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

10. — Dall'essere stata levata a cielo dai quietisti l'orazione di semplice sguardo, non dobbiamo conchiudere che essa è pericolosa (1), perchè allora cadremmo ingennamente in un laccio teso da Satana; essendo suo costume, che, quando non può attaccare direttamente le pratiche 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 priua 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 sé.

Quando si sente così qualeuno presso di sé, 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 pa-

(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 attardarmi sul terreno della teologia speculativa e della teoria filosofica della conoscenza, le cui difficoltà hanno suscitato tante dispute. Ma io ho dichiarato sempre che lascio queste questioni ad altri più abili di me (vedi la 1ª prefazione, n. 2). Io scrivo per la pratica, sforzandomi di parlar solamente la lingua dei mistici autorevoli, e di rendere il loro pensiero intelligibile a tutti. Nondimeno al capitolo xxxi, 28 bis, si troverà un modo di vedere che sfugge agli argomenti di M. Saudreau.

Quanto ai testi che io arredo in favore della mia tesi, ei ne contesta il valore, dichia-

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

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 incomprendibile.

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 acquistare coscienza del suo stato. Il punto importante è quello di dire in che consista realmente questo stato, e che cosa una persona già istruita, e di riflessione già svegliata, giunga a scoprirvi chiaramente.

rando che non bisogna vedervi se non un modo di parlare. E pure non se ne può abbandonare il significato naturale se non se ne abbiano sode ragioni, ben altre da quella, che il testo non è d'accordo col sistema proprio.

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

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

(1) Scaramelli, Tr. 8, n. 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CITAZIONI (1)

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

22. — S. Teresa (2):

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

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

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

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

(2) Se alcuno negasse che questi testi stabiliscono la tesi, sarebbe obbligato di prendere in senso stravolto ed improprio una espressione che vi si trova ripetuta: *sentir la presenza di Dio*; e bisognerebbe vedervi solo l'indicazione di movimenti affettivi, per es. di gioia, di soavità, di amore, ecc. Ma se il pensiero della Santa fosse stato veramente questo, ed essa avesse parlato in un modo tanto poco naturale, ciò avrebbe dovuto finalmente apparire dal contesto; ed essa non ci direbbe (vedi 7°): « Questa soavità differisce dalla devozione »; nè paragonerebbe l'anima al santo Simeone (vedi 8°). Ed infatti questi sapeva, per un lume speciale, che il Figlio di Dio era realmente tra le sue braccia, e non lo argomentava da una semplice impressione di dolcezza.

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

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