

PARTE SECONDA

IL DISCERNIMENTO
NEL CORSO DELLA STORIA

In questa Parte seconda non cerchiamo di essere esaurienti per quanto concerne la materia che tratta il modo in cui è stato applicato il discernimento nel corso della storia. Sarebbe irresponsabile e contrario al fine perseguito con quest'opera. Ciò che mi propongo è di mostrare come, attraverso i secoli, la riflessione sul discernimento spirituale si sia andata approfondendo nei suoi diversi aspetti e come, nelle sue applicazioni, abbia a mano a mano preso i segni e le direzioni necessari, secondo i problemi posti dalle diverse circostanze storico-culturali, dai fenomeni ecclesiali e dalle situazioni socio-politiche o ecclesiali.

È così che si è andata formando una ricchezza di dottrina sulla quale oggi dobbiamo fare affidamento in ciò che ha di tradizione ecclesiale, che è quello che mi propongo di scoprire, indicando inoltre i limiti più notevoli di alcuni degli autori. Varie delle dottrine qui esposte in sintesi, ma in relazione con le circostanze nelle quali ebbero origine, serviranno per comprendere meglio la situazione in cui ci troviamo oggi, quando nella Parte terza di questo lavoro toccheremo temi recenti e commentati correntemente nelle nostre circostanze attuali.

IL DISCERNIMENTO NELL'ANTICHITÀ CRISTIANA

TESTIMONI PATRISTICI

Erma

1. Ci riferiamo in primo luogo al *Pastore* di Erma. Tra i «comandamenti» che ascolta dal *Pastore* perché la sua penitenza sia fruttuosa, Erma include quello di essere paziente (precetto V). E vi scopre soprattutto l'opposizione dello spirito cattivo alla pazienza, condizione che lo Spirito richiede per abitare nell'uomo. «La pazienza è più dolce del miele ed è utile a Dio, che in essa abita, mentre la collera è amara e inutile»¹. «Nella pazienza abita Dio e nella collera il demonio»².

Si sofferma a spiegare gli effetti della *collera* nei cuori vuoti e vacillanti: porta l'uomo ad amareggiarsi per le faccende della vita ordinaria, per gli amici, per il cibo o per altre cose insignificanti. Eccita l'ira fino al furore e macchia l'anima. Davanti a questa situazione, lo Spirito Santo, «tanto delicato» (1,3), si allontana di lì e cerca la sua dimora dove c'è tranquillità e mansuetudine (2,6). Così l'uomo iracondo, privo dello spirito di giustizia, arriva a essere dominato dagli spiriti cattivi, è inquieto in ogni sua azione, fino a restare accecato nel retto giudizio. La conclusione è un'esortazione perché l'uomo si allontani dalla collera, il più perverso degli spiriti, e si rivesta di pazienza, resistendo all'ira e all'amearezza. Così «in te si troverà quella ponderatezza che il Signore predilige» (2,8).

¹ *He makrothymia glykytate estin ypèr tò mèli kài euchrestòs esti to Kyrio* (Prec. V,1,6).

² *Ibid.*, 1,3.

La pazienza è grande e forte, la sua energia è valida e salda, ampia, ilare, felice, senza preoccupazioni; glorifica Dio in ogni occasione, non ha amarezza alcuna, ma si conserva sempre mite e tranquilla (2,3).

2. Il *Pastore* applica il discernimento a questi sentimenti o inclinazioni dell'anima. E avverte subito dopo (precetto VI) che vicino all'uomo ci sono *due spiriti*³ o messaggeri: quello della giustizia e quello della malvagità. Il primo parla all'uomo di giustizia, castità, santità, mortificazione e di ogni opera giusta e virtuosa, mentre il secondo bisogna riconoscerlo perché è impaziente, amaro e sciocco. Infonde il desiderio di prodigarsi in molteplici attività, nell'abbondanza di cibo e bevande, nella concupiscenza delle donne, nell'avarizia, nell'ostentazione di superbia e arroganza e di tutto quanto va in questa direzione (*ibid.*, 2,3-5).

3. Nel precetto XI, il *Pastore* dedica tutta una sezione (vv. 7-17) a discutere del *discernimento dei falsi profeti*:

L'uomo che mostra con le apparenze di avere spirito, esalta se stesso e vuole occupare i primi posti; poi si fa impudico, sfrontato e chiacchierone: vive sempre fra le mollezze e gli spassi e si fa pagare le profezie: se non lo pagano, non fa presagi (v. 12).

Chi ha ricevuto dall'alto lo spirito è anzitutto mite, tranquillo e umile; si tiene lontano da ogni malvagità e stolta cupidigia mondana e si considera il più misero di tutti; ...non parla quando piace all'uomo, ma quando Dio lo vuole (v. 8).

D'altra parte, il falso profeta fugge dalle riunioni di uomini giusti; si avvicina a quelli vuoti e vacillanti, per abbindolarli in disparte, parlando loro secondo ciò che essi desiderano. Perciò, se si presenta in un'assemblea di uomini giusti, «che hanno lo spirito divino e stanno facendo preghiera», quel falso profeta resta muto e vuoto, lo spirito terreno fugge da lui per pura paura. Arriva come anfora vuota e come tale resta (cfr. vv. 13-15).

4. Il precetto XII distinguerà tra i *desideri buoni e cattivi* (*epithymàì*), perché Erma sradichi da sé questi ultimi e si rivesta dei primi. «La concupiscenza cattiva, infatti, è una fiera selvaggia che difficilmente si lascia domare: è terribile, e nella sua

³ Li chiama *dvo àggeloi* (Prec. VI,2,1).

ferocia sbrana gli uomini. Soprattutto se è un servo di Dio colui che, imprudente, si imbatte in essa» (1,2).

Tra i desideri cattivi emerge quello della moglie o del marito altrui; poi quello della ricchezza insensata, quello dei banchetti succulenti e vani, e quello di altre sciocche mollezze (2,1). Sono questi che danno la morte ai servitori di Dio. Invece i desideri buoni si coltivano esercitando la giustizia e la virtù, la verità e il timore del Signore, la fede e la mitezza e tutti gli altri beni simili. E «chiunque serve al desiderio santo, vivrà in Dio» (3).

Riassunto

1. Nel *Pastore* troviamo il discernimento applicato al sentimento della collera, ai profeti buoni e falsi, ai desideri buoni e cattivi, in un ambito di fede semplice, nella fede propria del popolo di Roma del II secolo, ancora vicina alle parole e ai consigli del vangelo.

2. In ogni caso determinato, non si distingue facilmente se il *Pastore* parla dello Spirito Santo come persona della Trinità, o della sua azione mediata nell'uomo, o dei suoi effetti in lui; ma niente contrasta con la sua fede esplicita nella terza persona divina. Ciò che mette bene in chiaro è l'impotenza dello spirito cattivo davanti alla vittoria finale: «Tu pertanto presta fede allo spirito che viene da Dio ed è perciò potente; non credere allo spirito terrestre e vano che, procedendo dal demonio, non ha nessun potere» (precepto XI,17).

3. L'uomo appare nei suoi limiti. Non è il signore unico e assoluto di ciò che accade nella sua vita. È sottoposto agli influssi di spiriti buoni o cattivi, che aspirano a portarlo verso la verità e la vita divina, o verso la schiavitù del diavolo e alla morte. Questi spiriti si appoggiano ai pensieri, agli affetti e alle passioni dell'uomo. Ma sta a lui decidere se lasciarsi illuminare e guidare dall'uno o dall'altro spirito. Per questo è esortato ad allontanarsi da quello cattivo e a seguire quello buono. Si deve persuadere, inoltre, che quello cattivo è ingannevole e vuoto, non ha il potere che mostra. Sottomette solo quelli che si lasciano guidare da lui. L'uomo che si appoggia alla forza che viene da Dio, ha sempre quella per vincere.

1. Anche Origene, nell'orbita della dottrina cristiana e con particolare insistenza, vede l'uomo libero, benché sottoposto ai forti impulsi delle sue passioni disordinate e dei diversi spiriti. All'interno dell'uomo distingue due classi di pensieri: quelli personali, portati dalla memoria o causati dalla contemplazione delle cose⁴; e quelli che provengono dall'esterno, suggeriti da Dio e dagli spiriti buoni, oppure dagli spiriti contrari⁵.

2. Riconosce due tipi di spiriti o angeli: quelli buoni e quelli perduti, che seguirono Lucifero nella sua ribellione contro Dio. Però applica il discernimento non solo ai pensieri o movimenti interiori che si succedono nell'uomo, ma anche alla distinzione tra profezie vere e false⁶, affinché l'uomo di Chiesa non si lasci ingannare dallo spirito dell'Anticristo⁷ e i maghi o gli indovini non ingannino i fedeli.

3. Basandosi soprattutto sulla dottrina di san Paolo, riconosce la lotta che bisogna sostenere contro le potenze avverse e contro lo stesso diavolo, che istigano e spingono al male, si sforzano d'introdurre nella mente umana la falsa sapienza, quella di questo mondo, e di portare all'errore e alle false dottrine contrarie alla sapienza della croce⁸. Lo fanno mossi dall'invidia e dalla malvagità. Ma la Provvidenza divina non permette che nessuno sia tentato oltre le sue forze. Se Dio permette la tentazione, è perché dà anche la forza per resistere⁹. Quando il potere maligno ha cominciato a istigare verso il male, abbiamo la possibilità di rifiutare i suoi suggerimenti e le sue mozioni, di non seguirli. Come quando la virtù divina ci incita verso il bene o

⁴ Riconosce che l'uomo, per natura, può cadere senza l'incitamento del diavolo. Nel mangiare e nel bere, per esempio, può farsi trascinare dall'intemperanza o dalla mancanza di diligenza. Gli spiriti cattivi esercitano il loro potere schiavizzante sugli uomini che per debolezza glielo permettono (cfr. *De principiis*, III,2,2). Sono gli uomini che danno luogo alle occasioni o agli inizi del peccato e gli spiriti, nemici di Dio e dell'uomo, sono quelli che li istigano, premono e si avvalgono di tutti i mezzi per diffonderlo e moltiplicarlo.

⁵ Cfr. *De principiis* III,2,4.

⁶ Cfr. *Homiliae in Ezechielem* II,2 (GCS Origenes, t. VIII,343).

⁷ *In Mat.* 24,4,5 (GCS Origenes, t. XI,60).

⁸ A queste lotte contro le passioni fa particolare riferimento in *Hom. in Iesum Naue* 12,2-3.

⁹ «Cum non possumus temptari in maioribus temptationibus quam humanis, cum dicitur de nobis quia temptatio vos non comprehendat nisi humana. Fidelis autem est Deus...» (*De principiis* III,2,3, citando 1Cor 10,13).

verso qualcosa di meglio, abbiamo anche la possibilità di non seguirla poiché conserviamo la libertà¹⁰.

4. Origene dà un principio di discernimento tra l'azione dello spirito buono e di quello cattivo che ritroveremo più tardi in san Tommaso d'Aquino a proposito della vera e della falsa ispirazione profetica. Sono gli spiriti maligni che, a volte, s'impadroniscono della mente di alcuni uomini, fino ad arrivare a impedir loro l'uso del libero arbitrio, come nel caso degli ossessi o indemoniati¹¹. Invece l'uomo ispirato dal richiamo alla memoria del bene, o dalle cose celestiali e divine, non si sente un perturbato o alienato mentale, non perde l'uso della sua libertà di seguire o no la santa ispirazione o mozione ricevuta¹².

Bisogna vegliare giorno e notte, per non offrire occasione al diavolo (cfr. 1Pt 5,8) e perché gli spiriti buoni, messi al servizio di quanti sono stati chiamati alla salvezza (cfr. Eb 1,14), trovino in noi un cuore adorno di virtù, una dimora degnamente preparata per accoglierli¹³.

5. Nella 2^a *Omelia su Ezechiele*, Origene abborda il problema dei falsi maestri, falsi profeti o eretici, che si presentano ai fedeli come se le loro dottrine fossero state prese dal vangelo; in realtà manifestano i pensieri del proprio cuore, non quelli che procedono dallo Spirito Santo. Sono come volpi del deserto. Astuti e malvagi, nascondono il veleno della loro perversa dottrina dove trovano «il vuoto di Cristo, il deserto della giustizia» (n. 4). Lusingano le orecchie degli altri parlando di ciò che a loro piace, creano discordia e divisione nella Chiesa, leggono la Scrittura diversamente da come è stata scritta, cercano di divinare con la loro mente e vanno contro la verità. Ma siccome non sono appoggiati sulla roccia divina, se li osservi, li vedrai deboli, insicuri. I maestri autentici, anche se possono sentirsi in pericolo (Sal 73,1-2), si sostengono alla stabile roccia di-

¹⁰ *De principiis* III,2,4. Origene poi si perde un po' nelle sue elucubrazioni sulla preesistenza delle anime, quando cerca di trovare le cause della diversità delle tendenze alle quali si vede sottoposta l'anima umana (cfr. III,3,5-6).

¹¹ Sembra così distinguerli dai casi di alienazione mentale o pazzia derivante da cause naturali. In modo diverso tratta il caso dei maghi, stregoni o indovini. Pensa che sono uomini che si mostrano deboli e docili al nemico e, ora con invocazioni, ora con attività o studi che sono graditi al nemico, accolgono le sue ispirazioni e condividono le sue dottrine e capacità per causare paura o stupore nella gente, e si sottomettono al suo servizio (III,3,3).

¹² *De principiis* III,3,4.

¹³ *Ibid.*, III,3,6.

vina e possono ascoltare dal Signore: «Tu invece resta qui presso di me» (Dt 5,31).

Riassunto

Origene si basa fortemente sulla Sacra Scrittura per le sue riflessioni sul discernimento. Con il suo metodo personale di esegesi, il suo genio, la sua fantasia e i suoi limiti, penetra più a fondo di altri nella natura, nelle difficoltà e nei problemi che esso presenta. Ma su questo punto la sua riflessione non è sistematica. Nei suoi commenti aborda il discernimento a mano a mano che se ne presenta l'occasione e lascia orme durevoli per quelli che lo seguiranno.

IL MONACATO

Giovanni Cassiano (c. 360 - c. 435)

Introduzione

Cassiano, più che un teologo, è un maestro spirituale che trasmette l'esperienza dei padri del deserto al monachesimo occidentale; più che un pensatore originale, è un magnifico divulgatore. Nelle sue opere vediamo l'applicazione del discernimento alla pratica della vita monacale; ma anche alcuni tratti importanti della base dottrinale o pedagogia che guidava tale applicazione.

La sua dottrina sul discernimento

1. La vita monacale è ordinata a raggiungere la contemplazione delle cose invisibili, del significato più misterioso della Sacra Scrittura. Per arrivare a questa meta, o sapienza spirituale, è necessario passare per la strada dell'ascesi, che purifica dai vizi e conduce all'acquisizione della virtù. Su questa strada si colloca il discernimento, disposizione spirituale che distingue i vizi dalle virtù, quello che proviene da Dio da quello che proviene dal diavolo, per avanzare sicuri verso la contemplazione perfetta.

Il concetto di «discernimento» si carica qui del significato morale contenuto nel termine «discrezione» (giusto mezzo, moderazione, misura).

2. Per Cassiano, il discernimento è un « dono della grazia divina e virtù »¹⁴. Ne ha bisogno il monaco per liberarsi dai trabocchetti e dalle insidie del diavolo sul cammino della perfezione. Cassiano lo identifica con quella « lucerna del corpo » che è l'occhio secondo Mt 6,22-23, in una lettura di nuovo approssimativa del testo biblico. Ciò che gli importa è sottolineare che se sbaglia il giudizio (« cordis nostri ») dell'uomo, avvolto nella notte dell'ignoranza, i suoi pensieri e le sue opere che da esso derivano resteranno invischiati nelle tenebre del peccato.

Cassiano parla su *consilium, sapientia, sensus* per discernere il bene e il male (Eb 5,14), paragonando così i suoi effetti a quelli della stessa parola di Dio, che discerne i sentimenti e i pensieri del cuore (cfr. Eb 4,12)¹⁵. Però, più che indagare sulla sua natura e sulle facoltà che lo esercitano, gli interessa la pratica, il modo di acquisire il discernimento.

Nelle *Istituzioni cenobitiche*, approfondendo le radici mentali dei diversi vizi, scopre che c'è una luce della mente (« mens, id est *noŭs* sive ratio », VIII, 10) riferita in ultima istanza a Cristo, vero sole di giustizia, che illumina i pensieri e l'attività discernente dentro di noi e che bisogna mantenere viva, non permettendo che resti offuscata o si spenga a causa delle tenebre dell'ira, per esempio¹⁶.

3. Il suo immediato interesse è insegnare che il monaco non deve fidarsi del proprio giudizio, ma consigliarsi con i più anziani, se vuole arrivare ad acquisire questa virtù:

All'infuori del disprezzo verso i consigli degli anziani e dell'attaccamento al proprio giudizio e al proprio modo di vedere, non c'è altro vizio per mezzo del quale il demonio porti tanto facilmente il monaco alla rovina e alla perdizione¹⁷.

¹⁴ Basa la sua affermazione facendo riferimento a 1Cor 12,10 più che su un'accurata esegesi.

¹⁵ Gli sfugge la riflessione che, precisamente, l'uomo pratica il discernimento spirituale, del quale ci parla la rivelazione divina, solo in quanto si basa sulla parola di Dio per esercitare tale operazione.

¹⁶ Si riferisce a Ef 4,26: « Irascimini et nolite peccare. Sol non occidat super iracundiam vestram; nolite locum dare diabolo ». Cfr. *Institutiones* VIII, cc. 8-9.

¹⁷ *Conferenze spirituali* 2,11, vol. 1, a cura di O. Lari, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1966, pp. 113-114.

Così avverte l'abate Mosè nella seconda conferenza¹⁸, per finire con il consigliare di «seguire con somma attenzione le orme degli anziani e manifestare a loro tutto ciò che ci nasce in cuore, disprezzando i suggerimenti del falso pudore»¹⁹.

L'ambiente di pedagogia spirituale dei monaci del deserto è quello che gli fa proferire saggi consigli di moderazione che penetrano profondamente nel cuore dell'uomo minacciato dagli inganni di Satana. In chi aspira o si dedica alla vita virtuosa questi diventano più sottili; ma conducono anche alle bassezze più vergognose se l'inesperto non esce dal suo giudizio egoistico, presuntuoso od ostinato.

4. È possibile che il principiante, agli inizi, non veda con chiarezza tutte le ragioni dell'esperto; ma la stessa esperienza lo condurrà alla scienza. «Colui, invece, che comincia con la disputa la sua istruzione, non penetrerà mai nel regno della verità. Il nemico, vedendo che quello si fida più del proprio giudizio che di quello degli anziani, lo indurrà facilmente a giudicare superflue e pericolose le cose più utili e salutari. Il demonio, maestro d'inganni, lo illuderà»²⁰.

Al pedagogo interessa insistere sui mezzi che conducono alla discrezione. Perciò consiglia, prima di tutto, l'umiltà del cuore: madre delle virtù, solido fondamento della perfezione. In se stessa, la discrezione include l'umiltà: parlerà dell'«umiltà della vera discrezione»²¹.

5. Il cammino è di lotta, di combattimento diurno e notturno; e non contro un solo nemico, ma contro nemici innumerevoli e perfino segreti. Bisogna raggiungere e mantenere la *purezza del cuore*, che include la vittoria sulle insidie carnali della

¹⁸ Nel c. 7 della stessa *Conferenza* cerca di muovere il suo interlocutore con l'esempio di un eremita, ingannato dal demonio che gli appariva spesso con lo splendore di un angelo, facendogli molte rivelazioni. La sua cella si illuminava ogni notte, senza bisogno di alcuna candela, con la luce che l'invadeva. Infine riuscì a persuaderlo che doveva immolare a Dio suo figlio, che gli teneva compagnia nel monastero, per emulare così il patriarca Abramo. E lo avrebbe fatto se il bambino, vedendo il padre affilare la lama del coltello in modo inusitato e scoprendo le corde con cui pensava di legarlo per il suo sacrificio, non fosse uscito fuggendo di paura, presagendo il crimine che si preparava.

¹⁹ «Et ideo semper seniorum summa cautione sunt sectanda vestigia atque ad eos cuncta quae in nostris cordibus oriuntur sublato confusionis velamine deferenda» (*Collationes*, ed. SC, 42, p. 124). Il cattivo pensiero rivelato perde la sua forza devastatrice dell'anima e il suo veleno (cfr. 2,10).

²⁰ *Conf.* 18,3.

²¹ *Ibid.*, 24,16.

gola e della sensualità, ma anche il dominio dell'ira. Però è necessario applicare il discernimento ai pensieri che si risvegliano dentro di noi, per sradicare il cattivo pensiero alle sue origini, non lasciare che cresca, ci avvolga e ci consegni al potere del nemico.

6. Bisogna arrivare a essere buoni cambisti²², secondo l'esortazione evangelica. È l'occhio interiore del cuore che deve esercitarsi nel discernimento dei pensieri, per distinguere la loro origine, e lo stesso deve fare con le dottrine che ci vengono proposte. Il confronto è con il cambiavalute, che si deve chiedere: questa moneta porta la figura del re? È vera o falsa? Così nel pensiero o nell'ispirazione o nella dottrina: viene dallo Spirito divino o dalla sapienza terrena? A volte lo splendore dell'eloquenza, o l'eleganza o la sottigliezza delle idee filosofiche, possono dare la prima impressione di poter andare d'accordo con la pietà e la verità, e invece procedere soltanto da una falsa interpretazione della Scrittura. O, con la parvenza di praticare qualche virtù, condurci attraverso l'inopportunità al vizio. Il buon cambista deve controllare anche il peso:

An plenum sit honestate communi, an timore Dei sit grave, an integrum sensu, an humana ostentatione aut aliqua novitatis praesumptione sit leve, an meriti eius pondus inanis cenodoxiae non imminuerit vel adroserit gloria²³.

Perché, se il pensiero o la dottrina si dimostrano difettosi nel peso, o dannosi, bisognerà rifiutarli con ogni diligenza e prudenza. Né la materia, né la falsa immagine che diffonde, né la vanità o altri cattivi sentimenti che istigano di nascosto, devono lasciare traccia nel nostro cuore e nella nostra vita. Bisogna vegliare e discernere per non farsi ingannare sotto nessuno di questi aspetti.

7. I padri spirituali del deserto si adoperano anche per avvertire dell'inganno a cui possono condurre il rilievo e l'ammirazione dei fatti prodigiosi con i quali a volte il nemico cerca

²² Qui c'è probabilmente una combinazione di due testi diversi, Mt 5,45-46 e 25,27. Cfr. *Conferenze* 1,20.

²³ «Vedremo allora se il nostro proposito è conforme alla comune onestà, se è di giusto peso in relazione al santo timor di Dio, se è puro nel sentimento che lo ispira. Vedremo dall'altro lato se lo fa meschino una ostentazione umana, o il desiderio di affettare novità, o se la vanagloria gli tolga il giusto peso» (*Conf.* 1,21).

di sviare l'interesse del monaco, o vuole ottenere credito per le sue false insinuazioni o per maestri al suo servizio. Anche qui bisogna applicare il discernimento. Non sono i fatti prodigiosi a costituire la santità, né sono sempre segno della santità di chi li realizza. A volte il Signore vuole che si compiano in virtù della fede di coloro che ricevono il beneficio del portento operato, per premiare la loro stessa fede o quella di chi li presenta nella loro necessità, per l'edificazione della Chiesa, e non come manifestazione della santità di chi li realizza²⁴. È vero che il Signore ha promesso di accompagnare la predicazione dei suoi Apostoli con segni e prodigi, e lo ha fatto anche con altri santi. Però in quei casi il Signore rispondeva come premio alla fede (cfr. Mc 6,5-6; Lc 4,27) di chi chiedeva il miracolo, non a testimonianza della santità di chi lo eseguiva.

In ogni caso bisogna evitare di confondere la santità con l'esercizio di portenti. Il demonio può realizzare determinati fatti che superano le naturali forze umane, per condurre all'inganno coloro che fissano troppo la loro attenzione solo o eccessivamente sul meraviglioso, e screditare così la religione²⁵. Non dobbiamo ammirare quelli che ostentano poteri mirabili per il solo fatto che li ostentano, ma dobbiamo piuttosto osservare se hanno sradicato i loro vizi e sono arrivati alla perfezione nell'emendamento della propria vita. La virtù non deve essere misurata con i prodigi di guarigioni o di espulsione di demoni ecc., ma con l'umiltà e la carità, che è quello a cui il Signore invita tutti²⁶.

8. Come insegnamento basato sull'esperienza, non poteva omettere di rendersi conto con ammirazione dell'alternanza di stati d'animo che sperimenta l'uomo spirituale. Fintanto che vive nella carne, non smette di essere esposto a situazioni contrapposte di «visite» divine²⁷ o di tristezza, aridità e abban-

²⁴ Si basa sul testo di Mt 7,22-23: «“Signore, Signore, non abbiamo forse profetato nel tuo nome? Nel tuo nome non abbiamo cacciato demoni e non abbiamo fatto nel tuo nome molti prodigi?”. Allora dichiarerò loro: “Non vi ho mai conosciuti! Andate via da me, operatori d'iniquità”». Hanno compiuto prodigi e tuttavia erano operatori d'iniquità.

²⁵ Cfr. *Conf.* 15,1.

²⁶ Cfr. *Conf.* 15,7.

²⁷ La descrizione di tale stato, che sant'Ignazio di Loyola chiamerà «consolazione», presenta il monaco ritirato nella sua cella e improvvisamente invaso da grande ardore d'animo, unito a ineffabile gioia e a un'esuberanza di sentimenti di devozione che superano la portata delle nostre parole e dei nostri affetti. La preghiera diventa

dono²⁸, al di là e perfino indipendentemente dai suoi desideri o sforzi ascetici²⁹. Cassiano consegna alla cultura d'Occidente, per bocca dell'abate Daniele, una tradizione circa le cause a cui si attribuiva nel deserto questa prova di aridità che sant'Ignazio di Loyola chiamerà desolazione: o proviene dalla nostra negligenza, o dall'attacco del diavolo, o dalla provvidenza del Signore che vuole metterci alla prova.

La negligenza e la tiepidezza fanno sì che la nostra pigrizia generi cattivi pensieri nel cuore e così la preghiera resta inaridita come tra spine e cardi e noi rimaniamo sterili per ogni frutto spirituale e privati della contemplazione.

Però a volte, con la sua astuzia, il nemico s'insinua perfino nei nostri desideri buoni; o, ignari e senza volerlo, ci troviamo sviati dalle nostre migliori intenzioni.

È una prova che Dio permette perché non ci inorgogliamo, credendo che sia nostro quello che prima sentivamo nello stato di consolazione spirituale, mentre invece è concessione sua, che dobbiamo di nuovo implorare come grazia. Oppure per verificare la nostra perseveranza e l'intensità del nostro desiderio, perché apprezziamo di più, e difendiamo con maggior attenzione e più valorosamente, ciò che abbiamo verificato quanto costa recuperare una volta perduto (IV,4).

9. Distingue tre stati nell'uomo: il carnale, l'animale e lo spirituale. Cerca di basarsi sulla prima lettera di san Paolo ai Corinzi. La sua esortazione è diretta a evitare che chi ha ormai vinto le passioni più manifestamente carnali creda di aver già conseguito la perfezione e si accomodi nello stato di tiepidezza tanto condannato dalla Sacra Scrittura (cfr. Ap 3,15-16). È necessario non dormire sugli allori e passare con diligenza allo stato spirituale, sforzandosi con umiltà e zelo di raggiungere ogni virtù.

facile e pura, l'anima si riempie di frutti spirituali e sente che le sue suppliche, anche durante il sonno, sono efficaci alla presenza di Dio (IV,2).

²⁸ Descrive quello che sant'Ignazio di Loyola chiamerà «desolazione». Senza che uno sappia perché, si vede oppresso dall'angoscia e dalla tristezza immotivata. Non solo si sente arido, ma prova orrore per la cella, disgusto verso la lettura, sente la preghiera incostante, incerta e come perduta. Gemiamo e cerchiamo impotenti di richiamare lo spirito al suo primo orientamento; ma quanto più intensamente volgiamo lo sguardo a Dio, tanto più veementemente ci vediamo scivolare nell'incostanza del nostro ragionamento vagabondo, tanto sprovvisti di ogni frutto spirituale che né il desiderio del cielo né il timore dell'inferno arrivano a svegliarci da un letargo così pesante (cfr. IV, 2).

²⁹ Cfr. *Conf.* 4,2ss.

Non basta essersi distaccato esteriormente dalle ricchezze, se non si giunge al distacco interiore³⁰.

Riassunto

Cassiano non arriva a stabilire una sistematizzazione teologica, né lo pretende, e neanche una pedagogica. Però affida alla posterità un tesoro ricco di esperienze e di insegnamenti spirituali sui diversi stati d'animo, basati sulla luce della fede cristiana, che saranno raccolti e trasmessi di generazione in generazione con qualche sfumatura e approfondimento.

Colloca il discernimento in un posto decisivo nell'itinerario verso la perfezione cristiana. Afferma chiaramente il suo carattere di grazia, di dono divino, insegnando e spiegando allo stesso tempo come disporsi a riceverlo e a collaborare con esso nella pratica. Gli fa posto nella psicologia chiamandolo «luce della mente», *noûs*. Il paragone con l'esame delle monete per distinguere la loro autenticità è solo iniziato nella direzione che poi svilupperà ampiamente Gerson (sec. XV). Anche la sua dottrina sulle cause della desolazione e sulle alternanze di stati d'animo sarà ampiamente accolta e sviluppata con nuove sfumature e un'organizzazione più completa da sant'Ignazio di Loyola. I consigli fondamentali della sua pedagogia passeranno integralmente alla tradizione: il ricorrere al consiglio dei superiori e il non fidarsi troppo del proprio giudizio, la necessità di conseguire l'umiltà e la purezza di cuore come condizioni per il discernimento. Forse non tanto la denominazione data ai tre stati della vita spirituale, anche se ha una grande base biblica; ma certamente resteranno i consigli sul pericolo della tiepidezza e la sostanza dell'itinerario spirituale con diversi nomi.

Diadoco (sec. V)

È un maestro di esperienza spirituale — si noti il suo abbondante uso della parola *peirà* —; inoltre è forse tra coloro che hanno maggiormente riflettuto su di essa per lasciarci elementi molto utili alla scienza della spiritualità.

Le due consolazioni e le due desolazioni

1. Sono preziose le descrizioni di entrambe e il contributo che offre alla scienza del discernimento spirituale.

³⁰ Cfr. *Conf.* 4,19-21.

La consolazione che proviene da Dio vuole stimolare apertamente, in una grande dilatazione dell'anima (uscita da sé), all'amore di Dio. L'anima si sente mossa ad aderire all'amore di Dio, come trascinando con sé anche il corpo alle profondità di quell'amore ineffabile, senza poter allora concepire altra cosa che ciò a cui si sente mossa. Tutta pervasa di quella indicibile dolcezza, non può pensare ad altro, perché è assorbita in una gioia che non si può eludere³¹.

Però se a questa santa elevazione si mescola e s'infiltra qualche pensiero poco puro che non sia solo nella direzione dell'amore di Dio, la consolazione viene dal seduttore ed essa tutta, indecisa e disordinata, vuole trascinare l'anima a tradire il suo amore. La fa inorgoglire con l'esperienza della sua stessa gioia e con apparenze di bontà perché, trascinata da quella vana e soave dolcezza, aderisca al suo inganno.

Per Diadoco è necessario che l'anima sia in grado di gustare la vera dolcezza divina e distinguerla dall'amarrezza degli inganni del demonio. Perciò le conviene sapere che la gioia della consolazione divina si assesta nel profondo dell'anima (*bàthos toũ noũ* = mente, spirito), mentre gli spiriti cattivi abitano all'interno (sensibile, comune agli animali) del cuore (cc. 32-33).

Diadoco insegna che nell'anima umana c'è una sensibilità che si è divisa a causa della disobbedienza³²: una parte segue i movimenti delle passioni, tendendo alle gioie terrene e l'altra gode delle inclinazioni razionali e giudiziose, per cui, quando siamo prudenti, la nostra aspirazione s'indirizza ai beni celesti. È necessario abituarsi a disprezzare i beni del mondo, perché anche il sentimento terreno si unisca e si subordini a quello spirituale. Ma se lo Spirito Santo non illumina il nostro cuore, non potremo arrivare a realizzare questa unificazione della nostra sensibilità che ci permette di gustare il bene in completa disposizione.

D'altra parte, la sensibilità spirituale assomiglia nella sua attività a quella fisica:

³¹ Citeremo l'edizione di Edouard des Places: *Diadoque de Photicé*, in *Oeuvres spirituels*, Cerf, Paris 1966; cfr. c. 33. In italiano: Diadoco di Fotica, *Cento considerazioni sulla fede*, Città Nuova, Roma 1978.

³² Si riferisce al peccato originale, come dice apertamente nel c. 78: «Perciò, dopo che a causa della trasgressione di Adamo non solo nell'anima si sono offuscati per tale macchia i tratti dell'impronta divina, ma anche nel corpo si è diffusa la corruzione... Siamo rigenerati per mezzo dell'acqua grazie all'opera dello Spirito Santo e Vivificante...».

Come il corpo, infatti, per gustare le dolcezze della terra possiede l'infallibile esperienza del senso, così anche la mente, quando esulta al di sopra dei consigli della carne, può gustare senza errore la consolazione dello Spirito Santo: «Gustate — dice infatti la Scrittura — e vedete che buono è il Signore», e conservare intatto per effetto dell'amore il ricordo del gusto, per cui distinguiamo con sicurezza ciò che più importa, secondo quanto dice san Paolo: «E per questo prego: che il vostro amore più e più ancora abbondino in conoscenza e in pienezza di senso, perché possiate distinguere ciò che più importa» (Fil 1,9-10)³³.

La piena salute e integrità dell'anima porta con sé questa capacità di godere infallibilmente della consolazione divina, senza farsi trascinare da quella a lei contraria (c. 29).

2. La teologia di Diadoco sulla desolazione è collegata alla teologia del battesimo³⁴. Prima del battesimo, la grazia esortava l'uomo come da fuori. Satana albergava nelle profondità dell'anima. Invece, dopo il battesimo, la rigenerazione ha gettato fuori il demonio, la grazia regna nell'anima e chiama da dentro. Il demonio non coesiste con la grazia, continuerà la sua attività da fuori e rafforzerà perfino i suoi attacchi³⁵. Si serve degli umori del corpo per attrarre verso i piaceri irrazionali. È una cosa permessa da Dio perché l'uomo, passato attraverso la prova della tempesta e del fuoco, arrivi alla gioia della ricompensa (cfr. Sal 65,12)³⁶.

Diadoco tende a essere ottimista su ciò che viene dal cuore del battezzato. Può avere pensieri buoni e cattivi. Però i secondi non sono prodotti naturalmente dal suo cuore, ma è il primo inganno di Satana a lasciargli la memoria del male; perciò, la maggior parte delle volte, Diadoco attribuisce i cattivi pensieri all'azione dei demoni, solo che noi li sentiamo come provenienti dal cuore. Nei principianti, gli attacchi sono piuttosto tentazioni carnali o d'ira e d'impazienza. La grazia sembra nascon-

³³ Cfr. c. 30.

³⁴ Cfr. nota 16. Il battesimo fa brillare i tratti dell'anima purgandola dal peccato e a partire da allora si comincia a sviluppare sempre di più con l'azione dello Spirito Santo la somiglianza divina fino ad arrivare alla pienezza (cfr. c. 89).

³⁵ L'acqua del battesimo ci toglie la macchia del peccato, ma non la duplicità di tendenze della volontà.

³⁶ La lotta conduce l'anima all'apprendistato del discernimento del bene e del male; l'anima si fa più umile per la vergogna che deve sperimentare dovendo purificarsi dai pensieri diabolici.

dersi, anche se sta nell'anima dei battezzati aspettandone la reazione: che l'uomo cerchi Dio con un proposito più fervente e un atteggiamento più umile (c. 85).

La desolazione è indicata come abbandono (*parachòresis*); però c'è una desolazione pedagogica, come quella già detta, che cerca solo il bene dell'anima e non implica la privazione della luce divina in essa. Dio si comporta così come una madre che allontana a volte il figlio lattante perché, spaventato dall'ambiente al verificare la sua debolezza, torni gridando e piangendo a rifugiarsi nel seno materno. Con questa desolazione pedagogica, l'anima cura il suo orgoglio e si fa più umile, di cuore più contrito e timoroso di Dio e amante del prezioso silenzio (c. 87). Dio, nel frattempo, sostiene l'anima con il suo impercettibile aiuto.

Invece, quando Dio si separa dall'anima che non vuole possederlo, questa si riempie di orgoglio, d'ira e di disperazione.

Bisogna sapere come reagire in modo diverso davanti ai due tipi di desolazione. Davanti alla desolazione pedagogica dobbiamo rendere grazie a Dio perché, sospendendo le sue consolazioni, ci aiuta a distinguere il bene dal male, avvertendoci di qualche intemperanza della nostra volontà. Invece, davanti alla desolazione del secondo tipo, dobbiamo confessare i nostri peccati e piangere in solitudine, perché con questo supplemento di dolore si degni di nuovo di guardare i nostri cuori come prima (c. 87).

I sogni e le visioni

Diadoco si occupa anche dei sogni e delle visioni, ma rapidamente. In quanto alle visioni, insegna che bisogna diffidare e non farsi illusioni di volerle avere, poiché durante la vita terrena, che è esilio dalla patria celeste, bisogna vivere nella fede, non nella visione³⁷. Quelle luci e figure di fuoco che alcuni dicono di vedere sono illusioni del maligno, con cui ha ingannato molti (c. 36).

Per quello che riguarda i sogni, quelli che occorrono all'anima nell'amore di Dio non l'atterriscono, ma la riempiono di gioia spirituale e anche quando il sogno è passato l'anima cerca quella gioia. Ma quelli che sono fantasie del demonio, al contrario, sono mutevoli; non mantengono la loro forma, perché sono in-

³⁷ Cita 2Cor 5,7.

teressati solo a ingannare, e a volte portano grandi grida, minacce, strilli e spaventanti. L'anima li riconosce svegliandosi dal sogno e si rallegra di averne scoperto lo stratagemma. Quando la tristezza è di un sogno buono, è dolce e le sue lacrime sono soavi, fa progredire nell'umiltà (c. 37).

Ma dato che l'importante è arrivare ad amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la nostra mente (Lc 10,27), l'uomo non deve intraprendere la vita ascetica con la speranza di avere visioni o sogni speciali. La cosa migliore, per Diadoco, è non fidarsi di nessun sogno e di nessuna visione. Anche se fosse inviata da Dio e la rifiutassimo, Dio non ce lo metterà in conto, poiché nella sua bontà sa bene che lo abbiamo fatto per evitare le astuzie del demonio (c. 36).

Riassunto

La riflessione sulla natura dei due tipi di consolazioni e desolazioni conduce Diadoco ad alcune conclusioni accettate successivamente nella teologia spirituale. È anche interessante che abbia aperto il campo del discernimento ai sogni e alle visioni. Nella sua riflessione si orienta verso quella che sarà la posizione chiara e fondata di san Giovanni della Croce³⁸ sul rifiuto che meritano le apparizioni e i fenomeni straordinari di questo tipo.

Diadoco si mostra ottimista, anche se riconosce il peccato originale. Tende a descrivere con più cura e analisi la consolazione buona che non quella cattiva, più la desolazione pedagogica che quella negativa. La sua riflessione teologica sulla natura del discernimento mette maggiormente in rilievo la relazione della maturità della grazia santificante con la crescita della sensibilità capace di discernere.

San Giovanni Climaco (c. 575 - c. 650)

Esaminiamo la *Scala Paradisi* in quanto può offrire qualche riflessione nuova o tipica di Climaco sul discernimento.

La *Scala Paradisi* presenta una prospettiva in qualche modo originale nel gradino 26: una considerazione più decisa del discernimento evolutivo. L'autore spiega come si sviluppa il «discernimento» (*diàkrisis*) nei diversi stadi attraverso i quali pas-

³⁸ Cfr. *Salita del Monte Carmelo* 2,19-21 e 27,6.

sa normalmente la vita spirituale: nei principianti (*eisadsoménois* = quelli che iniziano, sono all'introduzione), nei proficienti (*mésóis* = sono nel mezzo, i medi, a metà del cammino) e nei perfetti (*teléiois* = perfetti, sono alla fine).

1. Nei principianti è una penetrazione più profonda e completa, una conoscenza più precisa della propria realtà («di se stessi»). Nei proficienti è una sensibilità interiore che fa loro distinguere con esattezza il vero bene da quello che non lo è, o è solo un bene materiale. Nei perfetti è una partecipazione sapienziale proveniente dall'illuminazione divina, capace di penetrare con la sua luce anche nelle tenebre degli altri. Ma tutto questo, in generale, visto in rapporto alla realizzazione della volontà di Dio in ogni luogo, tempo e situazione: cosa che richiede come condizione purezza di cuore, di labbra e di corpo; potremmo tradurre: di cuore, di parole e di opere.

Pertanto, nella vita spirituale c'è un progresso di spiritualizzazione dell'occhio dell'anima, che si va sviluppando con l'aiuto della grazia nell'esperienza di una lotta perseverante contro inclinazioni perverse interne ed esterne. Non solo della nostra natura, ma contro i demoni che suscitano tali inclinazioni e aspirano a offuscare la luce dell'anima. Un dono di grazia che si sviluppa fino ad arrivare a una speciale pienezza³⁹.

2. È necessario, prima di tutto, uscire dal peccato e dalla tirannia delle passioni⁴⁰ (nn. 147-148). Forse le difficoltà si moltiplicano come nella traversata di un mare tempestoso: gli attacchi d'ira, d'impazienza e di scoraggiamento, l'ignoranza o mancanza di discrezione, la gola o la vanagloria. L'itinerario sarà diverso secondo le persone e bisognerà adattare il rimedio secondo il caso di ognuno; ma Climaco pensa che per tutti sarà necessario passare per l'obbedienza e la penitenza corporale e soprattutto spirituale: contrizione, pazienza, perdono delle offese, dimenticanza del mondo e distacco dall'amore carnale della famiglia, semplicità e umiliazione. Con questo cerco di esporre un mio riassunto della sua dottrina, in quello in cui mi sembra più significativa su questo punto, come farò negli altri.

³⁹ *Scala Paradisi* XXVI, nn. 158-161.

⁴⁰ Climaco riconosce che ciò che si confà a chi è ancora infangato nel vizio è piuttosto insegnare con il suo silenzio. Ma, se devono insegnare il bene, perché si sentono in grado di farlo, è possibile che con l'occasione d'insegnare traggano profitto per loro stessi; e insegnando ad altri come uscire o come non cadere nel fango, si vergognino di loro stessi e si decidano a cambiare la propria vita.

3. I proficienti dovranno occuparsi maggiormente di vincere la vanagloria e l'ira, e di coltivare nei loro cuori la preghiera, la pace, la discrezione, la compassione, il disprezzo del denaro, l'ospitalità e la moderazione nel rimproverare.

4. Quelli che vivono già santamente perfezioneranno la carità, aumentando il distacco da ogni affetto creato, per mettere tutto intero il loro amore in Cristo, coltivando la preghiera continua, il desiderio dell'incontro definitivo con Lui, il dominio del proprio essere, la sapienza più profonda, la custodia del segreto divino, la vittoria sugli spiriti nemici e l'apostolato con il prossimo (n. 149).

Il fondo del progresso nel discernimento

Questo processo si va realizzando con la crescita di una nuova sensibilità che porta a saper distinguere gli atti peccaminosi alle loro radici, l'apparenza della virtù dalla virtù autentica⁴¹, la falsa pace da quella vera, le virtù naturali da quelle soprannaturali, il comportamento migliore in ogni circostanza, la gerarchia delle virtù, l'opportunità o meno di seguire determinate ispirazioni, la speranza e la presunzione ecc.; gli spiriti che deprimono e quelli che esaltano, i pensieri e le ispirazioni buone dalle illusioni, i sentimenti naturali dalle deviazioni (a volte suggerite o istigate) da parte del maligno⁴².

L'importante è che il monaco cerchi sempre — o aneli come il cervo verso le acque (Sal 42[41],2) — di conoscere la volontà di Dio per compierla con ogni diligenza. E questo anche in mezzo alle difficoltà che porta con sé la valutazione della situazione e il discernimento. Non si potrà fare senza l'aiuto dello Spirito invocato frequentemente come l'invocava il salmista: «Insegnami a fare la tua volontà» (Sal 142,10), o: «Fammi conoscere la via da percorrere» (*ibid.*, 8). Inoltre chiunque voglia apprendere la volontà del Signore deve morire a se stesso. Deve interrogare i Padri e i suoi fratelli con semplicità e docilità, e accogliere i loro consigli come se venissero da Dio. Poiché Egli non abban-

⁴¹ Nell'esercizio della virtù si può mescolare qualche difetto che la vizia: la gola si può mescolare all'esercizio dell'ospitalità; l'impurità all'amore; l'astuzia alla discrezione; la cattiveria alla prudenza; la sfiducia alla mitezza ecc.

⁴² Cfr. nn. 159-161, 166-171. Climaco mette come esempio: «La facoltà di creare, noi l'abbiamo trasformata in libidine; l'ira, che abbiamo da natura contro il serpe, noi la usiamo contro il prossimo; l'emulazione, che dovremmo usare per l'acquisto della virtù, noi la usiamo piuttosto per il male...» (n. 167).

donerà mai coloro che, fiduciosi e senza cattiveria, si sottomettono umilmente al parere altrui⁴³.

Riassunto

Climaco si mantiene sullo stesso piano pedagogico di Cassiano: nell'ambiente dei monaci che desiderano apprendere la virtù. I suoi insegnamenti non seguono la linea logica e sistematica che un occidentale desidererebbe vedere con chiarezza. Si addentra nei meandri che costruisce con il suo pensiero, diversificando e moltiplicando gli aspetti e le circostanze, tornando su quello che ha già detto, secondo l'opportunità che gli si presenta o quello che gli viene in mente. Riconosco di aver cercato di leggerlo e di sintetizzare il suo pensiero in linee essenziali, con mentalità occidentale. È così che mi sono fatto l'opinione che, all'infuori di alcune intuizioni particolari, l'apporto più importante di Climaco all'insegnamento che cerchiamo di sistematizzare è quello della prospettiva di un discernimento evolutivo.

È l'occhio del cuore che, nella misura in cui progredisce la persona cristiana, diventa sempre più penetrante per discernere, va acquisendo una nuova sensibilità spirituale per scoprire la volontà di Dio in ogni situazione. E questo lo deve realizzare in lotta contro le proprie inclinazioni che tendono a sviarlo ai diversi livelli della sua evoluzione, aizzate e istigate dagli spiriti del male. Il suo desiderio dev'essere mirato a cercare e a realizzare in tutto la volontà di Dio, desiderata ardentemente come il cervo desidera la sorgente delle acque per spegnere la sua sete, con semplicità di cuore, con umiltà per sottoporre le sue iniziative o ispirazioni al consiglio degli altri e con perseveranza fiduciosa nel fatto che Dio non abbandona chi lo cerca così.

⁴³ Cfr. nn. 162-164.

IL DISCERNIMENTO NEL MEDIOEVO

INTRODUZIONE

Abbiamo visto che nell'antichità cristiana, dopo un'iniziale focalizzazione più ampia e più vicina a quella della Sacra Scrittura, il discernimento ha puntato la sua attenzione specialmente sulla distinzione tra i diversi «spiriti» (ispirazioni, luci, inclinazioni o mozioni) che si presentano all'anima nella lotta per una vita cristiana più perfetta. In concreto, è stato messo in relazione quasi esclusivamente con gli eremiti, o con i loro discepoli del deserto, o con i monaci.

Non sono mancate alcune riflessioni su temi specifici, come i sogni e le visioni, le false dottrine, i falsi profeti o maestri. Sono stati approfonditi alcuni aspetti, come quello delle diverse consolazioni o desolazioni, la libertà dell'uomo e gli aiuti sui quali può contare. Ci sono stati qua e là tentativi di spiegazione delle cause e delle diverse provenienze; ma in generale è stata sviluppata soprattutto la riflessione pedagogica più che quella dottrinale. Tanto meno ci è stata presentata una sintesi o sistematizzazione scientifica delle conoscenze acquisite.

Nel Medioevo il discernimento sarà trattato anche come materia di predicazione e non più soltanto per gli eremiti del deserto o i monaci. Si scriveranno anche alcuni trattati su determinati tipi di discernimento. Cercheremo di vedere fino a che punto si riuscì ad avanzare verso una sistematizzazione teologica più ampia e scientifica.

San Bernardo si muove generalmente nell'ambiente pedagogico del monacato, quando, nei sermoni, insegna il discernimento ai suoi monaci. Ma, nel contesto esortativo e senza alcuna pretesa sistematica, non tralascia di manifestare la sua speciale lucidità umana e la sua sapienza divina, dando tocchi decisivi su alcuni punti.

Gli spiriti

San Bernardo, da buon predicatore, s'addentra nella realtà dei suoi ascoltatori: «...siamo tentati ogni giorno dagli eccessi attuali o dai rimorsi del passato», anche nella preghiera¹. Gesù consola con l'unzione della sua misericordia e l'olio della sua gioia. Ma, a volte, si cade nella tiepidezza o si è invasi dallo sfinimento e dalla tristezza, dalle lagnanze, dalle mormorazioni; la giornata diventa pesante, entriamo in una notte che sembra interminabile. Il Signore non ci abbandona. Ma la sua conversazione servirà ad accompagnare, a svegliare l'anima addormentata e indolente, ad alleviare il suo tedio e la sua stanchezza. Le sue parole lasciano i segni propri della sua presenza. Non sempre è facile discernere se sono parole della Verità o parole che provengono dal nostro cuore. Ma la parola scritta rivelata ci assicura: «Non che ci crediamo capaci di pensare qualcosa (di buono) da noi stessi, ma la nostra capacità viene da Dio» (2Cor 3,5).

Ci sono altre parole che il cuore sente anche se non è il cuore a dirle. E non sono come le parole del Verbo. Sono come quelle che ispirarono il tradimento a Giuda Iscariota. Persuadono al male; ma chi potrà discernere se nascono dal cuore disordinato o anche dal morso del serpente infernale? San Bernardo pensa che nessun mortale può farlo se non è illuminato dallo Spirito Santo, con il dono del discernimento degli spiriti di cui parla san Paolo quando enumera i carismi (1Cor 12,10). Ma ciò che importa è sapere che è male e quindi reagire adeguatamente: «Vigilandum potius et orandum, undecumque sit, ne consentiamus»².

¹ In *Cantica* 32,3.

² *Ibid.*, 32,6.

Discernimento e discrezione

Il concetto di «discrezione», ereditato dagli antichi, opera in san Bernardo con particolare efficacia. Per questo si dilunga con un acume speciale a mostrare come l'amore fervente di carità deve coniugarsi con la discrezione. In caso contrario, l'uomo può ingannarsi con una certa facilità sotto l'apparenza del bene. È necessario circondere il fervore, che può distruggere il corpo e obbligare l'uomo a doversi poi occupare di curarlo³.

Gli spiriti seduttori tendono imboscate per trafiggere con i loro strali le persone dal cuore onesto. Quell'angelo di satana, che si trasfigura in angelo di luce, dev'essere scoperto con la luce del mezzogiorno. Solo la luce di Chi viene dall'alto può convincere dell'errore, poiché il demonio si presenta in questi casi con l'apparenza di un bene maggiore⁴. Se osserviamo con attenzione, anche in questi casi, finisce solo per seminare amarezza e discordia⁵. La sapienza di Dio, invece, è modesta e pacificatrice (Gc 3,17). Se il pensiero si presenta modesto e puro, bisognerà vedere se è anche pacifico, «se lo approva anche il giudizio del superiore e dei fratelli spirituali», per considerarlo come pensiero di Dio. Lo spirito buono con la sua voce, quella della parola divina, può cominciare spaventando, conturbando l'anima, sottoponendola al suo giudizio, ma per farla rivivere e accenderla all'amore di Dio. Perché è spada, sì, ma anche medicina, nutrimento, forza, riposo, risurrezione e pienezza per l'uomo⁶.

³ Cfr. *Sermo de Circumcisione* 3, n. 11: la circoncisione del fervore si fa con la discrezione. Basandosi sul testo «ordinavit in me caritatem» (Ct 2,4), san Bernardo insegna che «più dunque è fervente lo zelo e veemente lo spirito e più profusa è la carità, tanto maggiormente c'è bisogno di una scienza vigilante che contenga lo zelo, temperi lo spirito, ordini la carità» (*Sermones in Cantica* 49,5). Sant'Ignazio fa eco a questo insegnamento nella sua lettera sulla perfezione (cfr. *Obras*, 5ª ed., lettera 36, nn. 5-6) e nella sua concezione della carità discreta; cfr. G. Botterreau, *La «discreta caridad» en S. Ignacio de Loyola*: CIS 6 (1975) 58-70.

⁴ *In Cantica* 33,9. Fa l'esempio di quando persuade il monaco ad alzarsi prima, per poi burlarsi di lui perché si addormenta durante l'ufficio solenne (n. 10).

⁵ «Persuade a fare digiuni singolari, che scandalizzano gli altri, non perché stimi il digiuno, ma perché si compiace dello scandalo» (*Sermones de diversis* 24,1).

⁶ *Sermones de diversis* 24,2. Sta guardando piuttosto agli effetti che provoca nel peccatore; ma non è escluso un inizio simile nella persona che desidera chiamare all'umiltà e alla penitenza per le sue mancanze o i suoi errori. Nella *Vita Antonii* di sant'Atanasio (sec. IV), c. 8, n. 50, si alludeva al caso dell'Annunciazione a Maria: «Si autem incussa formido permanserit, hostis est qui videtur, quoniam nec refovere novit»; il nemico «pavorem duplicat, et usque ad profundam impietatis foveam, ut sibi homines prosternantur, impellit».

San Bernardo è particolarmente sensibile ai movimenti che vengono dalla natura corrotta e a quelli che vengono dallo spirito mondano. Con grande lucidità distingue il linguaggio di ognuno e dove conduce: lo spirito della carne parla di mollezze, inculca la comodità, quello del mondo, la vanità; lo spirito cattivo inietta amarezza e semina scandali. Non bisogna ascoltare nessuno di loro⁷. Questi impulsi o mozioni possono anche nascere dal nostro spirito per iniziativa propria. E con la stessa lucidità riconosce i limiti del suo discernimento: «Non è facile discernere se è il nostro spirito che parla, o se ascolta qualcuno degli altri tre: ma che importa identificare chi parla, se tutti dicono la stessa cosa?»⁸.

Riassunto

I consigli di san Bernardo trovano eco nella nostra mentalità moderna, abituata a fare più affidamento sulla coscienza della nostra vita interiore umana. Ma illumina i suoi limiti e apre la coscienza stessa all'ambito della fede, alla lotta come la presenta la Sacra Scrittura, che comprende anche gli spiriti, e all'azione dello Spirito Santo con i suoi doni e carismi.

L'apporto di san Bernardo al discernimento e alla discrezione spirituale ha lasciato traccia negli scrittori successivi: è rimasto nella tradizione spirituale della Chiesa.

SAN TOMMASO D'AQUINO († 1274)

L'Aquinate non dedica un trattato speciale al discernimento. E, tuttavia, con il suo genio sublime lascia alcuni insegnamenti che possono essere molto utili a chi cerca di riflettere e di sistematizzare una dottrina teologica sul discernimento.

⁷ «...iugiter studeatis, ut nec spiritum carnis loquentem mollia, nec spiritum mundi vana suggerentem, nec spiritum nequitiae audiat immitementem amaritudines et scandala seminantem» (*Sermones de diversis* 24,2). Per mollezza san Bernardo intende: vemente eccitazione con pensieri di cibo, bevande, sonno e tutto ciò che si riferisce alla salute fisica, non solo le tentazioni che interessano il sesso. Per vanità, pensieri inutili di ambizione terrena, vanteria, arroganza e simili. Invece attribuisce allo spirito di malvagità: l'ira, l'irritazione, l'impazienza, l'invidia e l'amarezza che ci inculca suggerendoci che siamo stati trattati con poco rispetto e amabilità, facendo trovare in ogni gesto e ogni azione motivo di sospetto, occasione per indignarci (cfr. *Sermo de diversis* 23,3).

⁸ *Sermo de diversis* 23,4. Ciò che importa è reagire come si deve. Davanti al nemico, resistere valorosamente; e, se si tratta del proprio spirito, bisogna rimproverarlo e piangere la sventura che sia arrivato a tale miseria e a tale deplorabile schiavitù.

Il carisma del discernimento degli spiriti

San Tommaso distingue tra il discernimento degli spiriti come carisma e il discernimento come virtù. Del primo parla nel commento a 1Cor 12,10 e lo identifica nel «poter distinguere da quale spirito sia mosso qualcuno a parlare o ad agire: se, per esempio, si muove per carità o per invidia» (lect. 2). Può penetrare con la sua luce conoscitiva nello spirito proprio e altrui. In quanto grazia «gratis data», il discernimento viene concesso per la comune utilità della Chiesa. In questo caso, per confermare gli altri nel loro modo di rivolgersi a Dio, con un mezzo che supera la sola luce della ragione, manifestando ciò che è nascosto nel cuore (1-2, q. 111, a. 4).

Se vogliamo penetrare nella natura e nell'esercizio di questo discernimento, dobbiamo tener conto della sua relazione con la pratica della profezia o conoscenza profetica, poiché «omnia quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia...» (*Summa Th.* 2-2, q. 173, a. 1). La profezia è prodotta con un'illuminazione del profeta che interessa la sua mente «per modum passionis vel impressionis transcendentis», in quanto in essa si forma «similitudo veritatis divinae praescientiae»⁹. Nella discrezione degli spiriti c'è anche come una manifestazione conoscitiva (per chi discerne) di ciò che si riferisce agli spiriti («spirituales substantias»), dai quali siamo indotti al bene o al male (*ibid.*).

Un uomo può insegnare a un altro facendogli rappresentare nella mente i segni o le immagini corrispondenti a quello che dice, ordinate in un determinato modo; ma non può dargli l'illuminazione interiore che porta al giudizio. Questa è data al profeta¹⁰ da Dio, che ordina inoltre le sue immagini naturali o gliene dà di nuove, per rappresentare verità che eccedono l'intelligenza umana.

La virtù del discernimento

In quanto virtù, la discrezione (o discernimento) entra nella categoria della prudenza; mira soprattutto al futuro per disporre ciò che si deve fare o no, e si esercita quando alla volontà si presentano diversi oggetti. Come la prudenza, il discernimento

⁹ *Summa Th.* 2-2, q. 173, a. 1: san Tommaso paragona questa visione a quella che si ha con l'immagine riprodotta in uno specchio.

¹⁰ O a chi discerne, seguendo l'indicazione dottrinale data da san Tommaso.

interessa l'intelletto pratico, ordinato al giusto volere della volontà, ma sta in relazione fondamentale all'intelletto, in quanto è un atto, come abbiamo detto prima, di conoscenza e di giudizio¹¹.

Si può perfezionare con l'esercizio. Questo lo spiega nel commento a Eb 5,14 (lect. 2). Chi non è esercitato, non può avere un buon giudizio; invece la frequenza degli atti crea l'abito, la consuetudine. Ma qui si tratta di esercizio dell'intelletto in quanto giudica «de appetendis et agendis», cioè, riferito a qualcosa di particolare e giudicato alla luce divina¹²; pertanto, del discernimento spirituale. Il frutto sarà la perfezione conseguente al discernimento tra il bene e il male, tra ciò che è buono e ciò che è meglio, tra ciò che è cattivo e ciò che è peggio¹³.

La sua visione del discernimento non è quella corrispondente a un atto esclusivamente intellettuale. Nella 2-2, q. 45, a. 2 e 5 insegna che la rettitudine del giudizio nell'esercizio della prudenza si realizza a volte «non secundum perfectum usum rationis», ma «propter connaturalitatem quamdam ad ea, de quibus est iudicium». E il giudizio retto «secundum quamdam connaturalitatem (ad res divinas), pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti..., fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud 1Cor 6,17: "Qui adhaeret Deo, unus spiritus efficitur"» (a. 2). Con ciò indica la sinergia divina di cui parliamo nella *Parte prima* di questo libro e apre l'orizzonte al conseguimento di quella maturità della carità (unione abituale con Dio) e all'attuazione del discernimento (unione e riferimento attuale fatto abitudine), secondo il «sensus Christi» che abbiamo ricevuto come dono. Da qui, commentando Rm 12, proclama la necessità di acquisire quella sintonia, avendo cura di convertire l'affetto e il gusto, corrotto dalle abitudini o dalla mentalità umana nel modo di agire e di godere delle cose¹⁴.

¹¹ Cfr. 2-2, q. 47, a. 1-2.

¹² «Qui ergo sentit quae Dei sunt, perfectus est», afferma san Tommaso nel commento al brano indicato (lect. 2, verso la fine) e fa riferimento a Fil 3,15: «Quicumque perfecti sumus hoc sentiamus».

¹³ *Ibid.*, verso la fine.

¹⁴ Scrive: «Qui habet gustum infectum, non habet rectum iudicium de saporibus; sed ea quae sunt suavità interdum abominatur; ea quae sunt abominabilia, appetit... Qui habet corruptum affectum, quasi conformatum rebus saecularibus, non habet rectum iudicium de bono; sed ille qui habet sanum affectum, sensu eius innovato per gratiam, rectum iudicium habet de bono» (lect. 1).

Anche perché nell'esercizio della prudenza che verte su azioni particolari, con la loro quasi infinita diversità di modalità che un uomo solo non può esaminare a breve termine, san Tommaso include, tra le qualità di tale virtù, la docilità alle istruzioni degli altri, soprattutto degli anziani¹⁵.

Applicazione alla profezia

La dottrina sulla conoscenza profetica getta luce nel discernimento tra la vera e la falsa illuminazione profetica. Il profeta riceve l'illuminazione profetica o per espressa rivelazione divina o per istinto profetico¹⁶. In quest'ultimo caso può accadere che profetizzi senza esserne cosciente. Dio si serve del profeta come di uno strumento per fare quella profezia (è il caso di Caifa: Gv 11,49-52)¹⁷. Il profeta riceve passivamente l'illuminazione profetica ed è attivo quando riconosce la rivelazione con la quale viene illuminato e la comunica¹⁸.

La rivelazione profetica si realizza a volte con la sola illuminazione profetica, e altre volte per mezzo di «notizie» impresse da Dio nell'anima (come da fuori) o ordinate da lui in modo diverso da come già stavano in essa, per comunicare ciò che desidera¹⁹. Però anche gli spiriti maligni possono comunicare agli uomini i loro inganni per mezzo di notizie (immagini, visioni o frasi percettibili)²⁰.

Non è necessario che Dio faccia uscire di sé il profeta, come nell'estasi, perché questi riceva l'illuminazione divina; può agire in lui nelle condizioni della vita ordinaria. Però, anche quando lo fa uscire di sé, l'estasi profetica avviene in modo ordina-

¹⁵ Cfr. 2-2, q. 49, a. 3.

¹⁶ San Tommaso afferma che la rivelazione profetica è fatta a volte «per solam luminis influentiam» e altre volte «per species de novo impressas, vel aliter ordinatas» nell'intelligenza del profeta (cfr. 2-2, q. 173, a. 2 c). Questa osservazione può aiutare a comprendere certe teorie che vedremo più avanti, a proposito della consolazione senza causa previa e della presenza o meno dell'oggetto conosciuto in questa esperienza. In quest'ultimo caso, quando la rivelazione profetica è fatta ordinando in altro modo «species» già presenti nella mente del profeta, il santo avverte: «...conversatio praecedens aliquid operatur ad ipsas similitudines: non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur» (cfr. *ibid.*, a. 2 ad 1).

¹⁷ Cfr. 2-2, q. 171, a. 5.

¹⁸ Cfr. 2-2, q. 173, a. 3-5.

¹⁹ Cfr. 2-2, q. 173, a. 2 c.

²⁰ Cfr. 2-2, q. 172, a. 5.

to: sogno, veemenza della contemplazione, speciale energia divina; non al modo dei furiosi o dei dementi²¹.

D'altra parte, la veemenza delle passioni o l'occupazione disordinata in cose esteriori possono impedire l'elevazione della mente richiesta per la dovuta contemplazione delle cose spirituali²². Qui san Tommaso offre un principio che può servire a essere cauti davanti a quelli che si presentano come illuminati.

Ma ciò non toglie che Dio in qualche caso possa produrre simultaneamente nel soggetto la conveniente disposizione naturale e l'effetto spirituale che desidera²³. La profezia non implica necessariamente la santità del profeta²⁴. Dio si può servire di strani strumenti per l'utilità degli uomini (cfr. Nm 24,17: il caso di Balaam). La verità e l'utilità autentica di quanto proposto saranno un argomento per sostenere la sua accettabilità.

Il vero profeta, del resto, non sempre conosce tutto ciò che lo Spirito vuole con visioni, parole o fatti profetici²⁵. E pur essendo un profeta, per la sua disposizione abituale a ricevere l'illuminazione profetica e per la consuetudine a profetizzare, può confondere, quando è consultato, ciò che riceve per istinto profetico e ciò che dice di suo²⁶. Non appena lo scoprirà, si correggerà, se è buono. La profezia autentica è pronunciata con sicurezza dal buon profeta, è verificata con i fatti (compimento della profezia) e Dio si serve di essa per manifestare la santità²⁷.

Tali profonde osservazioni sulla conoscenza profetica non solo servono a mettere in guardia sulle profezie di presunti profeti; ci offrono anche alcuni segnali per distinguere quelli falsi. Inoltre possono essere applicate ad altre ispirazioni o realizzazioni di Dio nell'anima. Sant'Ignazio lo farà in qualche modo in tempi posteriori, parlando della consolazione senza causa previa²⁸.

²¹ Cfr. 2-2, q. 173, a. 3.

²² Cfr. 2-2, q. 172, a. 4.

²³ Cfr. 2-2, q. 172, a. 3.

²⁴ Cfr. 2-2, q. 6, a. 2 ad 3; q. 8, a. 5.

²⁵ Cfr. 2-2, q. 173, a. 4.

²⁶ Cfr. 2-2, q. 171, a. 5.

²⁷ Cfr. 1, q. 43, a. 2 ad 4.

²⁸ In *Esercizi spirituali* n. 330, alla fine, nel manoscritto fu cancellata una riga che diceva: «Hoc probat B. Thomas p. 2^a, q. 9, art. 6 et q. 10, art. 4»; per sostenere la sua affermazione: «Solo Dio Nostro Signore può dare consolazione all'anima senza una causa previa... Dico senza causa, cioè senza nessun precedente sentimento o conoscenza di un determinato oggetto da cui possa venire quella consolazione mediante gli atti propri dell'intelletto e della volontà».

Satana si trasforma in angelo di luce

Nonostante tutto, il passaggio più esplicito dedicato da san Tommaso al discernimento è contenuto nel suo commento a 2Cor 11,14 (lect. 3). La discrezione degli spiriti è richiesta per distinguere Satana quando si trasforma in angelo di luce. Un principio di distinzione si trova nell'osservazione temporale dell'esperienza: «L'angelo buono esorta al bene agli inizi e persevera in questo; invece quello cattivo all'inizio spinge verso il bene, ma quando poi si tratta di mettere in pratica il desiderio e l'intenzione, induce e istiga al male»²⁹. Si può anche osservare che l'angelo buono, pur causando timore all'inizio, dopo consola e conforta, come accadde a Zaccaria e a Maria (cfr. Lc 1,30.39). Invece quello cattivo causa stupore e lascia desolato, per ingannare più facilmente e persuadere l'uomo stupefatto. Solo che a volte la sua trasformazione è invisibile. Consiste nel far apparire buono ciò che è cattivo, pervertendo la sensibilità umana e accendendo la concupiscenza³⁰.

SANTA CATERINA DA SIENA (1347-1380)

La sua dottrina, frutto della luce divina, che le viene comunicata nell'esperienza spirituale, più che dello studio, si presenta indirizzata al profitto di chiunque desideri avanzare sulla strada della volontà di Dio. Non è più materia applicata al discernimento nella vita monacale o in circostanze particolarmente diverse dalla vita di un cristiano in famiglia.

²⁹ Anche sant'Ignazio di Loyola lascerà questo insegnamento nelle sue regole: «Dobbiamo fare molta attenzione al corso dei pensieri; e se il principio, il mezzo e il fine sono tutti buoni e tendono unicamente al bene, è un segno dell'angelo buono. Ma se il corso dei pensieri che si hanno porta verso una cosa cattiva o futile, oppure meno buona di quella che l'anima si era proposta di fare prima, o indebolisce, inquieti e conturbi l'anima... è un segno chiaro che ciò proviene dal cattivo spirito, nemico del nostro bene e della salute eterna» (*Esercizi*, n. 333).

³⁰ A questo proposito, per sottolineare la necessità di essere vigili e di ricorrere all'aiuto divino, racconta il caso di un monaco che aveva stabilito di non uscire mai dalla sua cella. Il diavolo gli propose di uscire per andare in chiesa a comunicarsi e acconsentì a questa proposta. Più tardi si rese conto che era stato il diavolo a suggerirglielo e si vantò di non essersi fatto ingannare perché lo aveva condotto a qualcosa di buono. Ma già lo aveva fatto allontanare dal suo proposito di rimanere nella cella. Poi gli suggerirà di andare in città, perché suo padre era morto e gli aveva lasciato molto denaro da spartire tra i poveri. Andò e non tornò mai più, cadendo nell'inganno (Com. in 2Cor 11,14, lez. 3).

La discrezione

Santa Caterina riassume il sistema di perfezione cristiana in tre «virtù»³¹: carità, umiltà e discrezione. La carità mette radici nel campo della conoscenza di se stessi e di Dio (la terra della vera umiltà). Di questa umiltà si nutre per dare frutti che devono essere tutti conditi con l'albero della discrezione che cresce vicino a lei ed è suo figlio:

E questo amore la discrezione el dà senza fine e senza modo verso di Me: però che so' somma ed eterna Verità, non pone lege né termine all'amore col quale egli ama me, ma bene el pone con modo e con carità ordinata verso il prossimo suo³².

Il limite dato immediatamente dalla santa è «non rendendo male di colpa a sé per l'utilità altrui». Non sarebbe carità ordinata, sarebbe indiscreta (o diremmo apparente), perché non è lecito essere utile al prossimo attraverso un peccato.

Applicazione indicata

L'applicazione della discrezione ai frutti della carità è oggetto della dottrina della santa in diverse occasioni. Riguardo alla riprensione del prossimo, o alle penitenze che bisogna raccomandare, consiglia di non giudicare nessuno né in comune né in particolare, ma di lasciare il giudizio a Dio. Il rimprovero del male deve essere fatto in generale, anche se questo non esclude la correzione fraterna quando si vede espressamente un difetto, seguendo l'ordine dato dal vangelo (Mt 18,15ss).

Gli altri casi messi specialmente in rilievo sono le visite o consolazioni che si ricevono da Dio e le lacrime.

Le consolazioni

Quelli che desiderano le consolazioni di Dio piuttosto che lo stesso Dio della consolazione si possono ingannare facilmente, poiché si accontentano della gioia che ricevono, senza rendersi

³¹ *Il dialogo*, a cura di G. Cavallini (Cateriniane, Roma 1968), cfr. cc. X-XI, pp. 24-31.

³² *Ibid.*, p. 28.

conto che tale gioia può venire a volte dal demonio. Per distinguerla offre il criterio dell'amore per la virtù. Se la gioia che l'anima trattiene non comporta il fervente desiderio della virtù e non è unta d'umiltà, ardendo nel forno della carità divina, la visitazione (visione o consolazione) che l'origina non è di Dio, ma del demonio, malgrado l'anima si senta felice. La prudenza deve osservare se quella gioia è accompagnata dall'amore per la virtù³³.

Le lacrime

Sulle lacrime offre una dottrina più abbondante. Le lacrime nascono dal dolore del cuore. Se il dolore deriva da un amore disordinato, le lacrime sono di morte e non di vita³⁴. Le lacrime di vita sono di diversi gradi: alcune nascono in chi, riconoscendosi in colpa, teme la pena: sono l'inizio del cammino verso la vita. Sono lacrime del cuore e sensibili, che non arrivano ancora al perfetto orrore del peccato come offesa fatta a Dio. L'anima non deve accontentarsi del loro timore ancora servile.

Quando, passando dal timore all'amore, l'anima si apre alla conoscenza di se stessa e della bontà divina, al dolore della colpa si mescola la speranza della divina misericordia. Sono lacrime che, con questa speranza, portano gioia al cuore. Ma sono spesso ancora sensibili, nate da egoistica passione spirituale, perché quando sopraggiunge la tentazione o la persecuzione umana, l'anima sente pena e dolore, commiserandosi, non avendo ancora rinunciato totalmente alla propria volontà³⁵. L'anima non deve accontentarsi con questo suo tiepido amore.

Più perfette sono le lacrime di chi comincia a unirsi e a conformarsi alla volontà divina. Si duole solo dell'offesa a Dio e del danno al prossimo e non della sua stessa pena, perché già pensa solo a poter dare gloria a Dio, e si diletta nella croce di Cristo, per mezzo del quale le venne la salvezza. Non solo sopporta con pazienza la sofferenza e la persecuzione, ma se ne rallegra e si gloria di poter patire per Lui.

Andando avanti, l'anima penetra attraverso l'umanità di Cristo nella sua divinità e unendosi a Lui con amore pacifico e sere-

³³ Cfr. cc. CV-CVI.

³⁴ Con questo non vuole dire che ogni disordine sia peccato grave: «È vero che la gravità della colpa e del pianto è più o meno, secondo la misura del disordinato amore» (c. LXXXIX: *ibid.*, p. 201).

³⁵ *Ibid.*, pp. 202-203.

no versa dolci lacrime che nutrono l'anima di vera pazienza. In essa si mescolano insieme il dolore e la felicità. È felice perché nella sua unione a Dio gode del suo amore, addolorata per le offese che vede ancora fatte alla bontà e alla grandezza divina. Piange con quelli che piangono e gioisce con quelli che gioiscono. A queste anime il demonio non può recar danno, perché fugge da esse, non potendo sopportare l'ardore della loro carità³⁶.

Ma non a tutti gli occhi sono concesse lacrime. Ci sono anche le «lacrime di fuoco»: quelle di coloro che desiderano il pianto e non lo possono avere. A volte Dio non le concede, per portare l'anima a stare umilmente prostrata alla sua presenza, in continua preghiera e desiderio dello stesso Dio. Egli lo fa secondo la sua provvidenza per il bene di ognuno, come crede conveniente. Anche questo santo desiderio può arrivare a consumarsi in passione d'amore³⁷.

JEAN CHARLIER (GERSON) (1363-1429)

Introduzione

Il cancelliere dell'università di Parigi, Jean Gerson, dovette vedersela con l'ambiente spirituale cristiano del suo tempo: decadenza teologica, crisi occasionata dallo scisma, predicatori, profezie, visionari, dottrine varie, peregrine e sospette, che mettevano in pericolo l'ordine temporale e spirituale. Con la sua autorità dottrinale e il suo zelo pastorale dovette intervenire su questi problemi e ciò gli dette l'occasione di spiegare il suo insegnamento sul discernimento cristiano, applicato alle dottrine di presunti profeti o visionari e alle grazie o fenomeni straordinari nella vita spirituale.

Nel corrispondente capitolo sul discernimento applicato ai fenomeni carismatici, esporremo il contenuto della sua allegoria dell'esame delle monete. Qui, pertanto, completeremo il suo punto di vista sul discernimento di tali fenomeni, secondo l'opera *De probatione spirituum*³⁸ e ci soffermeremo particolarmente sull'applicazione del suo discernimento alle dottrine.

³⁶ *Ibid.*, c. XC, pp. 208-210.

³⁷ *Ibid.*, c. XCI, pp. 210-212.

³⁸ La scrisse nell'anno 1415, a motivo del concilio di Costanza, dovendosi discutere lì delle rivelazioni di santa Brigida. La fonda sul testo di 1Gv 4,1: «Probate spiritus si ex Deo sint».

Discernimento di fenomeni carismatici

La discrezione spirituale richiede che sia spirituale la persona che deve discernere o che abbia il carisma della discrezione degli spiriti, perché si può abordare il discernimento alla luce dell'erudizione, con l'arte e la dottrina acquisite nello studio della Sacra Scrittura; oppure, da qualche persona che sperimenta in sé un'intima ispirazione (chiarimento o impressione spirituale) che dissipa ogni dubbio³⁹; o con la discrezione degli spiriti: sia con l'esercizio del carisma corrispondente, sia ricevendo la carica gerarchica di effettuarlo su altri.

A volte si rende necessario, anche se difficile, intervenire da parte dell'autorità ecclesiale, poiché la questione diventa pubblica e approvare i fenomeni (o le dottrine divulgate, se sono erronee) sarebbe indegno, e riprovarli causa forse lo scandalo o il terrore di tanti che già li danno per veri. Si può ricorrere all'erudito, ma, secondo Gerson, per esercitare il discernimento a perfezione non basta la scienza, è necessaria l'esperienza spirituale: essere teologo e contemplativo⁴⁰.

Criteri per discernere

Dato che non abbiamo la possibilità di vedere e indagare i cuori altrui, è necessario osservare i loro frutti: le opere. Esse sono i segni che devono guidare, con il concorso globale dei loro indizi. Bisognerà considerare le questioni abituali: «*Quis, quid, quare, cui, qualiter, unde*»⁴¹.

Nella persona si dovrà osservare se è sana di mente o affetta da qualche debolezza o malattia: se è discreta o leggera, distorta o fantasiosa nel suo giudizio. In quest'ultimo caso non è necessario continuare, perché tali persone s'ingannano facilmente. Ma bisogna anche fare attenzione se si tratta di un tipo appassionato, iracondo, invidioso o avaro, perché la passione acceca o distorce la percezione. Se è novizio (specialmente se è

³⁹ Si può trovare una somiglianza tra l'affermazione di Gerson e la descrizione dell'incontro con la volontà di Dio presentato da sant'Ignazio come «*primo tempo*» o modo di fare la scelta: «*Quando Dio stimola e attira tanto la volontà che l'anima fedele, senza dubitare né poter dubitare, segue quello che le viene mostrato*» (*Esercizi*, n. 175).

⁴⁰ *Oeuvres*, ed. Glorieux, t. 9, Desclée, Paris 1973, p. 180.

⁴¹ «*Fallit tamen unum vel alterum signum vel pauca, si non in unum plura conglouabaverimus*» (*ibid.*).

giovane o donna) o maturo. Se è erudito, esperto in materia o ignorante; con chi e di quali questioni tratta di solito. Se è ricco o povero: il primo, per il pericolo d'ambizione e di superbia; il secondo, perché può fingere per ottenere guadagno e considerazione.

Sulla materia o dottrina, pretesa carismatica, bisogna fare attenzione che sia vera in tutto e non solo in parte. Nello spirito di verità non entra la falsità. Invece nello spirito bugiardo a volte si mostrano esteriormente mille verità, per ingannare con una sola falsità nascosta⁴². La verità proveniente da Dio ha inoltre le qualità della sapienza: «È incontaminata, poi è pacifica, benevola, docile, ricolma di misericordia e di buoni frutti, priva di esitazioni, priva di ipocrisia» (Gc 3,17). Se la pretesa materia rivelata è inutile o superflua perché non eccede quello che si può sapere senza di essa, bisogna pensare che Dio non fa cose inutili. Se la materia è buona, per esempio un buon avvertimento ricevuto in sogno, dovrà essere presa come ricordo per praticare il bene e allontanarsi dal male.

Un altro aspetto di cui tener conto è la motivazione che porta la persona a fare tale manifestazione e quali ne fa partecipi. Secondo Gerson, conviene fare attenzione non solo al fine prossimo e manifesto, ma anche a quello remoto e occulto. Si può nascondere, pur senza ammetterlo, il desiderio di ostentazione, di richiamare l'attenzione su di sé o la stima e superiorità sugli altri. Perciò bisogna guardare se il motivo è il vero desiderio di chiedere consiglio o la necessità. È cattivo segno, se parla perché dà molta importanza a questo tipo di cose straordinarie ed è affezionato a esse. E se è per umile precauzione, per non ingannarsi o essere ingannato, allora è bene sapere se consulta chi di dovere per la sua autorità o esperienza, e se lo fa con la disposizione ad ascoltare e obbedire. Gerson consiglia piuttosto di rimproverare il preteso graziato e di vedere se è disposto a umiliarsi.

Si può obiettare che, se la persona è certa perché il fenomeno è autentico, come può accettare il parere contrario? E Gerson risponde: se è un dono divino non andrà perduto perché chi lo riceve resta umiliato per amore di Dio, ma si rafforzerà di più e finirà per vincere⁴³.

⁴² «In spiritu mendacii mille quandoque sunt veritates apertae, ut in unica latenti falsitate decipiat» (*ibid.*, p. 181).

⁴³ «Si visio ex Deo est, non dissipabitur in humiliante se sub alieno iudicio propter Deum, sed vigorabitur amplius et vincet» (*ibid.*, p. 183).

Un altro capitolo da esaminare è il modo in cui è accaduto il fenomeno e come si presenta il personaggio nel manifestare la sua pretesa visione o rivelazione: l'ha ricevuta durante la contemplazione? In segreto o in pubblico? È umile nel comportamento, nel modo di vestire...? Vive come le persone normali? Parla con i suoi maestri o confessori? È silenzioso o ciarliero? È curioso?

Discernimento delle dottrine

Gerson riunisce le osservazioni sul discernimento applicato alle dottrine in modo specifico nel suo trattato *De examinatione doctrinarum*. Si tratta di distinguere la buona dottrina dalle dottrine singolari, sospette o perniciose nel temporale o nello spirituale. L'esame di Gerson è teologico e vuole far riferimento prima di tutto all'autorità alla quale spetta decidere in materia dottrinale. Qui Gerson mostra, malgrado la sua personalità, i limiti delle circostanze del suo tempo. Lo scisma d'occidente ha degradato ai suoi occhi l'autorità papale e non gli permette la sufficiente indipendenza e genialità di giudizio che lo avrebbero liberato dal contagio di alcune dottrine conciliariste. Non arriva a vedere il vero contenuto dell'infallibilità del Sommo Pontefice come sarà definita più tardi.

Il problema che si pone è, prima di tutto, evitare che il diavolo inganni i semplici e i giusti, timorati di Dio. Nel metodo applicato per discernere le dottrine segue alcuni dei criteri già enunciati sui fenomeni carismatici in generale.

a) Presupposti

1. Nessuno si deve considerare chiamato a essere guidato da una luce privata⁴⁴ in materia di dottrina, se non è disposto a sottoporsi al giudizio umano, secondo la disposizione divina. Del resto, non deve temere l'inganno se si consulta con la dovuta umiltà. Lo Spirito Santo non abbandonerà chi procede di buona volontà: «Qui ambulat simpliciter, ambulat confidenter» (Pro 28,18).

Però non intende la semplicità come infantilismo, ignoranza

⁴⁴ È proprio della luce ispirata dare a conoscere la verità unendo uno speciale sapore intimo all'evidenza certa: «Est autem operatio sua facere quodam intimo sapore cum illustratione certa cognitam esse veritatem» (*Oeuvres IX*, p. 464).

o stoltezza, ma come assenza di doppiezza dolosa, di astuzia sottile, di curiosità o superbia⁴⁵. Perciò consiglia di non accogliere con giudizio definitivo nessuna dottrina, ma solo quella che è stata approvata come tale: nessuna dottrina, il cui contenuto o modo è estraneo al comune sentire dei dottori della Chiesa, anche se sembra una deliberazione seria, morale o filosofica. Rispetto al nuovo: confrontarlo con ciò che è sicuro, secondo il consiglio della Scrittura (1Tm 6,20). Se la provenienza si dimostra da pazzo, da indovino o satanica, non accogliere neanche quello che si presenta come interpretazione teologica della Sacra Scrittura⁴⁶.

2. È un consiglio di prudenza, diretto all'esaminatore di dottrine, quello di non fidarsi facilmente di narrazioni insolite, specialmente di coloro che si ritengono santi e maestri⁴⁷. E questo non deve chiudere l'apertura alla vera novità, se si situa nell'umiltà riverente allo Spirito che soffia dove vuole, fuori dalle nostre previsioni, ma sempre senza contraddire Se stesso.

b) Criteri

1. La dottrina dev'essere, innanzitutto, conforme alla Sacra Scrittura, come prima condizione.

2. Inoltre bisogna considerare la qualità del maestro che la propone: è dotto o indotto (almeno in quella materia), vecchio o giovane, virtuoso o dissoluto, di buon senso o affetto da qualche malattia o debolezza nel cervello, prudente o insensato, uomo o donna? E le sue fonti: sono i dottori approvati o quelli sospetti?

3. Chi la trasmette o la riceve per comunicarla: è adulatore o si compiace nell'essere adulato? È affezionato a trovare le cose straordinarie: rivelazioni, visioni e miracoli? A quale fine aspira nel comunicare tale dottrina: qualche guadagno temporale, la propria utilità o il proprio piacere, la vanità, la fama e l'onore? O è mosso dalla carità? La prova può essere nel considerare il contrario: è disposto a restare nell'anonimato? Accetta la correzione o il disprezzo? Si ribella ed è impaziente? Non accetta

⁴⁵ *Oeuvres* IX, p. 466.

⁴⁶ Cita a suo sostegno le tentazioni di Gesù nel deserto, dove si mostra il demonio che argomenta con i testi della Bibbia (Mt 4,6ss).

⁴⁷ Anche se si trattasse di un martire o di un santo canonizzato, ciò non implica che si debba aderire a qualsiasi dottrina da lui proposta. Tanto più se il personaggio si mostra singolare o strano. Bisogna aspettare il giudizio dei maestri o dei giudici autentici nella Chiesa.

la dilazione necessaria perché si pronunci la Chiesa, né si sottomette al suo giudizio?

Gli impulsi

Il *Centiloquium de impulsibus*⁴⁸ prova bene l'importanza che questo eminente intellettuale e zelante pastore che fu Gerson dette alla riflessione sul discernimento spirituale. Lo scrisse a Lione, probabilmente tra il 1424 e il 1429. È una raccolta di 100 sentenze o considerazioni sugli impulsi, raggruppate in decine. Qui riprendiamo alcuni dei suoi insegnamenti utili al nostro proposito sul discernimento spirituale.

1. Per «impulso» Gerson intende qualsiasi mozione che fa passare dallo stato di quiete a quello di movimento. Anche se il termine trae origine dal campo materiale, è applicato a quello spirituale. E in questo campo include non solo le mozioni naturali, ma le volontarie, le preternaturali e le soprannaturali.

Però il movimento impresso dall'impulso divino, che è quello che interessa particolarmente Gerson, tende a portare alla stabilità dell'ordine. La disposizione ordinata, in cui consiste la pace, non si ottiene senza l'impulso divino (influsso o irruzione) nelle creature, a ognuna nel suo modo. Perciò la pace delle creature è nell'obbedire docilmente all'influsso divino.

Per quanto riguarda la creatura razionale e responsabile, sarà pertanto necessario considerare la ragione formale di bene morale degli impulsi più che quella naturale, metafisica o razionale, sebbene, se l'una e l'altra si possono cogliere senza vizio di curiosità, sarà lodevole cogliere anche questi altri aspetti⁴⁹.

2. D'altra parte, la conoscenza certa di quella varietà degli impulsi morali sentiti dall'uomo non si può ottenere con le sole forze umane. Ma si può e si deve, secondo Gerson, indagare la conoscenza possibile, secondo lo stato proprio di ogni persona. In caso contrario, si cade nell'ignoranza per incuria e il male non si evita lodevolmente se non quando lo si conosce.

3. La strada per raggiungere questa conoscenza non è costituita dagli impulsi fisici in quanto naturali. Questi sarebbero le superstizioni, i presagi, i sortilegi, la negromanzia o i contat-

⁴⁸ J. Gerson, *Oeuvres complètes*, ed. Glorieux, vol. VIII, Desclée, Paris 1971, n. 414, pp. 134-149.

⁴⁹ Cfr. *Cent.* 20.

ti diabolici. E neanche dai movimenti sensibili del cuore umano in quanto tali. Questo è l'errore di molti devoti che affermano di dover seguire sempre o con frequenza l'impulso del proprio cuore, soprattutto se sembra loro diretto verso il bene, confondendo un qualsiasi impulso del loro cuore con l'ispirazione certa dello Spirito Santo, alla quale non si deve resistere⁵⁰.

4. Tanto più sospetta è la conoscenza dell'impulso quanto più veemente e urgente si presenta, «etiam sub ratione laudabilis» (*Cent.* 25). Così, nel fervore dei novizi, o in quelli abituati a determinati piaceri, è dimostrato che l'impulso si presenta con tale violenza da sembrare urgente e irresistibile⁵¹.

5. Neanche si ottiene una conoscenza probabile degli impulsi morali per mezzo dei sentimenti naturali del cuore, le passioni, le abitudini o le tendenze naturali acquisite; né per la costituzione naturale (sanguigna, collerica, flemmatica o malinconica); né per la disposizione dell'ambiente, le circostanze o i cibi, i cui influssi sono sentiti anche dagli esseri non dotati di ragione né responsabili moralmente. Riassumendo, per niente che in sé sia indifferente al bene o al male, dipendente dalle condizioni di chi li utilizza moralmente.

6. Ciò che interessa conoscere veramente sono gli impulsi divini e distinguerli da quelli di Satana. Quelli divini appaiono classificati in virtuosi, luminosi e benigni (o dolci), mentre quelli satanici in violenti, fraudolenti o maligni, secondo che muovano la facoltà irascibile, quella razionale o quella concupiscibile.

7. L'impulso divino nell'anima si distingue da quello diabolico nel modo di attuarsi. Dio irrompe nell'anima razionale che riceve immediatamente da Lui la natura, la grazia e la gloria. Solo Dio ha il dominio interiore ed esteriore sull'anima per indirizzarla dove vuole. Né il diavolo né nessun'altra creatura hanno tale dominio (*Cent.* 32). Questo non vuol dire che Dio violenti il libero arbitrio, in quanto libero, cosa che implicherebbe una contraddizione; ma vuol dire che può convincere liberamente

⁵⁰ Gerson aggiunge che costoro diventano inoltre strumenti di perdizione quando si azzardano a dare agli altri consigli e risposte secondo l'impulso del loro cuore, come se fosse impulso certamente divino: «Addunt ad perniciem dare ceteris consilia vel responsa, iuxta propii cordis impulsum tamquam divinum et certum» (*Cent.* 24).

⁵¹ Gerson fa considerare che l'inclinazione tradisce chi la possiede («qui amant sibi somnia fingunt»). È facile simulare sogni che vanno d'accordo con la nostra inclinazione. Attribuisce particolarmente alla donna un pericolo speciale di dare facile credito agli impulsi del suo cuore, data la sua avidità e la sua propensione a essere impulsiva e mutevole per temperamento (*Cent.* 25).

a ciò che è a Lui gradito, fino a rendere spontaneo nell'anima quello che essa non aveva nella volontà⁵².

L'irruzione divina nell'anima mette sotto la sua legge gli uomini «che si lasciano guidare dallo Spirito di Dio» (cfr. Rm 8,14). Se si dice che non sono soggetti alla legge è perché il loro comportamento non è dovuto alla paura del castigo o al premio, ma soltanto all'impulso divino nell'obbedienza alla sua legge. E questa divina irruzione beatifica nell'anima conferma nel bene il libero arbitrio dell'uomo nel cielo.

Però l'impulso divino per mezzo della grazia santificante, e anche per mezzo di qualsiasi grazia ispirata soprannaturalmente, qui non si può conoscere con evidenza se non per una speciale rivelazione⁵³.

8. L'impulso violento di Satana è riferito in modo particolare all'esempio di Giobbe (Gb 1,21). Come per contrapposizione, la potenza dell'irruzione divina si mostrò nella sua esaltazione.

9. Risulta più interessante la sua attenzione all'impulso fraudolento di Satana. È maggiormente pericoloso perché si nasconde di più. Per questo forse nessuno ricorre tanto frequentemente e con tanta umiltà a Dio e ai suoi angeli per chiedere che lo liberino da esso, come chi ha già l'abitudine della discrezione acquisita con l'esercizio (cfr. Eb 5,1).

Se tale impulso è riconosciuto solo in generale, afferma Gerson, serve poco per sfuggirgli. E se è riconosciuto in particolare, non basta forza umana per superarlo (*Cent.* 58)⁵⁴. Cadono nel suo inganno coloro che si gloriano vanamente e si preferiscono agli altri su questo punto, o vogliono insegnare agli altri con imprudente curiosità, o s'intiepidiscono nella preghiera, o si credono già invulnerabili (*Cent.* 54).

10. L'impulso fraudolento di Satana, anche quando vince, si mostra come furore irrazionale e folle concupiscenza: «Cerca in esso la ragione, cerca la pace, e non la troverai»⁵⁵.

⁵² Mette come esempio la conversione di san Paolo (*Cent.* 33).

⁵³ Sembra riferirsi all'evidenza naturale, poiché aggiunge: «Non enim videtur certitudo maior possibilis hic naturaliter haberi quod homo sit in caritate quam si sentiat quod diligit Deum super omnia, paratus mori pro se...» (*Cent.* 40) (il corsivo è nostro). E si riferisce al brano di san Paolo sulla carità (1Cor 13,3) dove si immagina che si possa dare il proprio corpo alle fiamme senza carità.

⁵⁴ A evitarlo è diretta piuttosto la petizione «et ne nos inducas in tentationem». Invece, contro l'impulso violento e maligno, è diretto piuttosto il «sed libera nos a malo» (o «a maligno») (*Cent.* 52).

⁵⁵ «Quaere in eo rationem, quaere pacem et non invenies» (*Cent.* 56).

Satana si finge teologo per mettere in dubbio perfino il precetto certo di Dio (cfr. Gn 3,1). Ma in fondo quello che fomenta è sapienza umana, terrena, animale, diabolica: ricchezze, piaceri, onori, pompa mondana (*Cent.* 68). Si mostra loquace e fastoso, avvolgendo i suoi pensieri di parole vane, forse grandiose, ma come in sogno, boriose di sapienza, carenti di quell'intimo significato che conforta e rinvigorisce, anzi lasciano sull'anima peso e amarezza (*Cent.* 70).

11. L'impulso maligno ha come sua meta la libertà immaginaria e la superbia. Si manifesta in: bestemmie senza motivo, per il gusto di bestemmiare impunemente; profanazione di feste e luoghi sacri senza alcuna utilità; oltraggio ai genitori o crimini bestiali; insipienti negazioni di Dio; violazioni di vergini solo perché sono vergini, anche se sono deformi; e gode che il peccatore trovi compagni di peccato. Il suo diletto è la caduta dell'innocente e lo straordinario della qualità: quanti più il peccato scandalizza, meglio, perché non ci sia modo di riparare se il peccatore si pente. Le sue note sono: negare la verità conosciuta, presunzione, invidia, impenitenza, disperazione⁵⁶.

12. Un altro aspetto della sua malignità si mostra nella falsificazione dei doni divini: parole apparenti di sapienza o di scienza in generale, falsa fede, prodigi (guarigioni, profezie, discrezione, lingue, interpretazione ecc.) fallaci; pseudoapostoli, pseudodottori, pseudomartiri e anche pseudovergini, monaci ed eremiti finti, gente miserabile che si fa adorare, dimentica della sua debolezza (*Cent.* 81-85).

13. Il maligno si compiace nell'ingannare i contemplativi. Se il cristiano non osa separarsi dalla fede, procura di coinvolgerlo nella carne o nel mondo. E se non ci riesce, cerca di ingannarlo con alimenti spirituali, riempiendolo di falsa dolcezza nella lettura sacra o nella comprensione dei misteri, perché s'insuperbisca e si creda più del suo prossimo (*Cent.* 85-90).

14. Invece, la provvidenza di Dio si mostra nell'esaltare con il suo potere l'umile, quando per gli attacchi del nemico e delle tribolazioni a cui viene sottoposto si fa più timorato di Dio e povero di spirito, più misericordioso con gli altri e più comprensivo, più forte e desideroso di Dio come dell'unico che lo salva, più dispregiatore della vanità transitoria a confronto dei beni eterni, più discreto e più attaccato alla legge del Signore, più

⁵⁶ Cfr. *Cent.* 71-80.

sano e aperto nella luminosità del suo cuore, più dotato di pace e sapienza spirituale, più cresciuto nelle virtù della fede, della speranza e della carità⁵⁷.

DIONISIO RIJKEL (IL CERTOSINO) († 1471)

Introduzione

Dionisio il Certosino costituisce la chiara sintesi di tutto il sapere sul discernimento accumulato nei secoli precedenti. Non è tanto originale, quanto diligente e ammirevole compilatore ed espositore delle dottrine già presentate da altri, anche se non smette di essere un uomo d'esperienza spirituale che riflette a fondo, o critica gli insegnamenti dei suoi predecessori quando lo giudica necessario. Ma non emerge tanto perché offre un nuovo approfondimento o una nuova applicazione quanto per il suo ingente lavoro di buon trasmettitore, dalla sua solitudine certosina di Roermond.

Il suo opuscolo *De discretione et examinatione spirituum*⁵⁸ nasce in occasione di una richiesta di parere ricevuta circa un onesto religioso, già piamente defunto, che ha causato ammirazione o perplessità con i suoi fatti e i suoi scritti tra i suoi fratelli di religione. L'esposizione dottrinale precede l'applicazione al caso, che costituisce l'*Appendice*. Procedo serenamente e ordinatamente con un certo desiderio di portare fino in fondo la riflessione sulla materia. Le sue fonti sono la Sacra Scrittura e gli insegnamenti dei teologi e degli spirituali che lo hanno preceduto, poiché la sua erudizione è immensa.

Comincia con il chiarire a quali spiriti si riferisce il discernimento, per considerare la difficoltà che presuppone per l'uomo ed enumerare poi i mezzi sui quali fa affidamento e le condizioni convenienti per realizzarlo. Distingue i segni che possono servirgli per riconoscere la derivazione dei diversi spiriti che lo muovono, e si occupa particolarmente del modo di discernere le rivelazioni, le visioni e i movimenti interni: temi che interessano in concreto la consulenza richiestagli.

⁵⁷ Cfr. *Cent.* 91-100.

⁵⁸ *Dionysii Cartusiani, Opera omnia*, t. XL, Cartusiae Tornaci 1911; *Opera minora*, VIII, pp. 261-319.

Ma forse la questione più originale e dimostrativa del suo interesse di fondo e teorico è quella di investigare fino a che punto e con che tipo di certezza l'uomo può sapere se ciò che lo muove è lo Spirito Santo, dato che non può sapere con certezza assoluta (senza una rivelazione speciale) se è nella grazia, senza la quale non c'è presenza stabile dello Spirito nell'uomo.

Principali posizioni dottrinali di Dionisio

1. Il termine «spirito» è applicato con significati diversi che vanno dallo Spirito Santo al vento, passando per gli angeli, la grazia (Gd 19), l'anima razionale, l'intenzione (Lc 9,55), la mozione affettiva, lo spirito vitale (Eb 4,12). Dionisio accetta la distinzione stabilita da Enrico di Langestein («d'Assia»): cinque spiriti interni (inclinazione, abitudine, «fomes», inclinazione che trascina, passione); sei esterni accidentali (bellezza visibile, diletto udibile, odore, gusto soave, amore del tangibile, favore per ciò che è utile) e quattro esterni sostanziali (Spirito Santo, anima razionale, angelo e demone)⁵⁹.

2. Anche se in generale sappiamo che sono differenti, quando si tratta di saperlo in particolare risulta cosa ardua distinguere tra gli spiriti che ci muovono, perché lo spirito maligno si traveste, muovendo a cose buone quelli che non sono chiamati da Dio, per esempio a entrare in religione o a emettere i voti, per poi scandalizzare con la loro condotta inquieta o con i loro abbandoni. O annuncia cose vere, per poi ingannare quelli che gli hanno creduto o ai quali ha fatto qualche manifestazione visibile o invisibile.

3. Facciamo affidamento sull'aiuto di Dio e sulle possibilità di discernere che ci concede, non solo dotando alcuni del carisma del discernimento degli spiriti, che sta nell'anima non al modo stabile della grazia santificante, ma come passione (dono ricevuto) e impressione accidentale e transitoria («per modum passionis et impressionis transeuntis»⁶⁰), ma anche per mezzo dell'erudizione nella Sacra Scrittura o per ispirazione interna, illuminazione e sapore esperienziale che ci viene dall'alto. Per questo quelli che hanno più esperienza nella vita spirituale pos-

⁵⁹ Cfr. *De discretione et examinatione spirituum*, in *Opera omnia*, t. 40, Tournai 1911, art. 2, p. 268.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 269.

sono discernere con maggior sicurezza e certezza in loro stessi e negli altri⁶¹.

4. Il giudizio con il quale ci pronunciamo non è formulato rettamente solo con l'uso corretto della ragione, ma anche per la connaturalità di chi giudica con la materia sulla quale si pronuncia. E similmente nelle cose di Dio, il giudizio retto corrisponde alla sapienza come abito intellettuale e alla connaturalità con le cose divine, conferita all'anima dal dono della sapienza⁶².

5. I segni per distinguere i diversi spiriti corrispondono ai frutti che sono loro propri, e siamo chiamati dalla parola di Dio (cfr. Mt 7,17; Lc 11,15-23) a farvi attenzione.

Segni dello spirito buono

La mozione o ispirazione che proviene da Dio si noterà per i suoi frutti che saranno quelli dello Spirito divino: plasmare la persona secondo i tratti e gli esempi di Cristo e dei santi, umiltà, consolazione e forza nel bene, accresciuto vigore nelle virtù del cuore. Quelle che derivano direttamente dagli angeli vanno in questa stessa direzione, appoggiandola. Ma il Certosino distingue tra il modo in cui agiscono nei peccatori o negli incipienti, nei proficienti e nei perfetti. Riguardo ai peccatori, li distolgono dal male (cfr. Nm 22,22-26; Eb 10,31), mettono loro degli ostacoli sulla strada del male e suscitano i loro rimorsi (Gd 21-22); frenano perfino gli attacchi del maligno su di loro (Ap 2,1-2). Gli incipienti sono aiutati nel loro cammino (Gn 19,16-17), attratti verso la penitenza e il cambiamento di vita (cfr. Zc 3,4; Is 6,6-7), istruiti nel bene e diretti verso le buone dottrine (Dn 9,22; At 9,17; 10,5). I perfetti sono illuminati per la contemplazione e aiutati a delucidare i segreti divini (Tb 12,6; Dn 2), protetti e difesi (Sal 90,11-12), spinti al fervore della carità (Ap 3,18).

⁶¹ *Ibid.*, art. 5, p. 271: il suo riferimento biblico è a 1Cor 2,14-15.

⁶² *Ibid.*, art. 5, p. 272. Più tardi distinguerà tra il dono della sapienza, che si mette in pratica nella contemplazione, alla quale sono elevati i perfetti nella carità; e il «sermo sapientiae» (parola di sapienza), dono che è grazia carismatica («gratis data») che serve per esporre, persuadere e difendere le cose di fede, e non implica che chi lo ha e lo esercita sia migliore o più perfetto (p. 280). Nel commento al vangelo di san Luca c. 5 dirà: «Carnalibus quoque non statim spiritualia dulciter sapiunt, quamvis in se dulcissima comprobentur. Unde ea quae Dei sunt, in principio difficulter adimplent, quae habituat in bonis delectabiliter prosequuntur» (art. XIII, p. 501).

Saranno considerati divini, o dello spirito buono, le estasi, i rapimenti, gli ardori, le visite, le illuminazioni o rivelazioni, se infondono o conducono alla vera compunzione, all'esecrazione del male, all'amore della virtù, all'affetto puro, fervido e cordiale, a profonda umiltà, al distacco dall'amor proprio, alla vigilanza dei sensi, al rispetto della maestà divina, all'osservanza dei suoi precetti (Gv 15,10.14), dei doveri di stato e della vocazione personale⁶³. Se ci rendono docili, esemplari, trattabili, costanti, fermi nel bene, timorati di Dio: sono le caratteristiche della vera sapienza (cfr. Gal 5,22-23; Gc 3,17).

Ma il Certosino si sforza ancora di distinguere tra le mozioni che vengono direttamente da Dio e quelle degli spiriti buoni, anche se alla fine dovrà affermare che non è necessario sottilizzare in questa distinzione, dato che dev'essere attribuito a Dio ciò che gli angeli buoni fanno in noi per grazia⁶⁴.

Nonostante tutto, il suo sforzo intellettuale non è inutile. Basandosi sulla *Summa contra gentes* (lib. III, c. 88) di san Tommaso, il Certosino insegna che solo Dio, in quanto Creatore, può influire direttamente sulla volontà umana per piegarla dove Egli vuole⁶⁵; gli altri (spiriti o uomini) sono creature e possono soltanto agire sulla volontà «per modum suadentis» (cercando di persuaderla) attraverso la conoscenza e attrattive sensibili, immaginazioni o precedenti atti intellettuali suscitati da loro secondo la natura creata. Questo lo porterà ad affermare che l'ardore della carità divina, l'illuminazione della vera fede entrano nell'anima con l'arrivo dello Spirito Santo⁶⁶. Perciò considererà come propria di Dio l'ispirazione all'anima del pentimento e della contrizione, soprattutto se è repentina e sincera, l'esecrazione del peccato e il proposito di confessarlo, aprendo l'anima a Dio, fino a dolersi del male fatto perché è offesa a

⁶³ Cfr. art. 6, p. 273. E aggiungerà, citando Riccardo di San Vittore, *De contemplatione*: «Divinus procul dubio nuntius est, per quem divinae beneplacitum voluntatis agnoscimus, per quem ad aeternorum illuminationem illuminamur, per quem ad divinorum desideria inflamamur» (art. 7, p. 276).

⁶⁴ *Obras*, t. 40, p. 305.

⁶⁵ Come san Tommaso, nel passo citato, si riferisce a Pro 21,1; Fil 2,13.

⁶⁶ Cfr. art. 7, p. 276: «Quando non desideri se non Dio, e tutta intera t'infiammi in Lui, non dubitare che lo Spirito Santo è con te. Solo io posso far questo, ed è impossibile al diavolo... Io ti comandai di onorare Dio, di conservare la giusta fede e amare la continenza; poiché il mondo è stato fatto per l'uomo, perché lo usi secondo la sua necessità. Ma è lo spirito maligno che ti persuade a cercare la tua lode, a insuperbirti per i benefici divini, e all'incontinenza di tutte le membra».

Dio incomparabilmente amato, più di ogni altro male o pena temporali. Oppure l'accendersi della volontà in carità, soprattutto se in modo improvviso ed efficace, lasciando il torpore, la pusillanimità, la perplessità e la codardia, dando coraggio, prontezza e gioia interiore. O anche la contemplazione nell'esercizio dei sette doni dello Spirito Santo⁶⁷.

L'angelo buono o una persona possono incitare alla carità, illuminando o preparando un'altra persona, ma non «imprimendo immediatamente ed efficacemente in lei (la carità)»⁶⁸. Perciò devono essere attribuite allo spirito buono le illuminazioni che preparano alla carità (non la attuano o la producono), l'aiuto per superare le tentazioni, per uscire dal torpore o dall'indifferenza verso le opere buone, la mozione a essere diligenti, a liberarci e ad allontanarci dal male o dal pericolo e a dirigerci verso la virtù⁶⁹.

Anche l'uomo con il suo istinto naturale può cooperare al bene e ad allontanarsi dal male, soprattutto quando è in grazia e si fa muovere da essa. E in questo Dionisio il Certosino si mostra più ottimista di Enrico di Friemar e in disaccordo con lui.

L'istinto naturale

Secondo il Certosino, Enrico di Friemar, nel *De instinctibus*, attribuisce all'istinto umano un'opposizione alla virtù e gli mette in conto tendenze o istigazioni che sono piuttosto effetto del maligno: parole sublimi, rare o argute che sorprendano gli altri e creino stima e compiacenza personale, la dispersione o la dissipazione, l'intiepidirsi nell'amore divino, la chiusura dell'uo-

⁶⁷ «...contemplatio mysticae theologiae affectus et signum est divini instinctus» (cfr. *De examinatione...*, art. 23, pp. 304-305).

⁶⁸ «...non tamen immediate efficienter imprimendo» (*ibid.*, p. 304). È proprio di Dio «immediate agere in vim affectivam superiorem, utpote voluntatem, praesertim in apicem voluntatis» (p. 273). Gli angeli possono «immediate agere, imprimere et influere... in vim intellectivam, daemones vero, in vim imaginativam sensitivasque vires interiores et exteriores, atque in appetitum sensitivum» (pp. 273-274). Narra l'esempio di sant'Agostino, che attribuisce un suo sogno a rivelazione divina basandosi sugli effetti sperimentati: svegliandosi sentì in sé un ardore di carità tanto grande come mai prima. Non ebbe mai più un pensiero o una voglia d'invidia o di arroganza. Da allora in poi giolì più del bene altrui che del proprio. Gioiva di più nel sottomettersi agli altri che nello stare sopra di loro: «Quod dixerim ne quis putet somnia vana fuisse quae vidi» (*ibid.*) (preso da *Epist. de obitu gloriosi Hieronymi*).

⁶⁹ Cfr. art. 6, p. 273 e art. 23, p. 305. Nell'art. 6 sentenzierà che i movimenti che «immediate, improvise, aut subito incipiunt et causantur in apice affectivae aut vertice intellectivae potentiae..., certum est a spiritu malo non esse» (p. 274). Con essi le capacità dell'uomo si sentono mirabilmente toccate, raggianti, accese e unificate.

mo in se stesso e il suo allontanamento da Dio. Per questo considera l'istinto naturale «*summopere vitandus*».

Invece il Certosino si sofferma ampiamente a provare che l'istinto naturale, in quanto tale, tende al bene e alla verità; dispone al bene e ai doni della grazia, in quanto è «*quaedam sapientiae increatae impressio ac participatio legis aeternae*» (cfr. Rm 2,14-15; Gv 1,19). È perché deformato e carente per il peccato e per il *fomes*, che separa dalla verità e dal bene, mescola la curiosità al sapere e a volte si rifiuta di trascendere la ragione. Per questo ha bisogno di essere diretto dalla grazia e confortato dalla legge divina. Le passioni naturali, in se stesse, non sono né buone né cattive in quanto naturali, tranne quando si lasciano o non si lasciano dirigere e governare dalla ragione. In quest'ultimo caso diventano riprovevoli e allontanano dalla virtù. Possono creare ostacoli: indagando con curiosità se la devozione o l'ispirazione infusa è realmente di Dio o viene piuttosto da dentro di noi; o suggerendo cose inopportune mentre si è in preghiera o durante il culto, a volte con l'apparenza del bene o del bene maggiore, ma in realtà per suscitare vanagloria o sciocca compiacenza di noi stessi. Riassumendo: «*Nisi solleter frenetur, cito ad commoda sua propriumque honorem inflectitur*»⁷⁰.

Ma l'appetito naturale retto e governato dalla ragione e dalla legge divina diventa meritorio⁷¹.

Segnali dello spirito maligno

Spinge alla vanità, a renderci temerariamente fiduciosi nelle nostre sole forze, presuntuosi, orgogliosi, singolari, carnali, negligenti o pigri, egocentrici; in generale, istiga a tutto il contrario dello spirito buono, anche se, a volte, si presenta con l'apparenza del bene, o del bene maggiore, per condurci al male o perturbare e ritardare l'agire bene.

E qui si oppone di nuovo a Friemar, precisando che non sempre lo spirito buono comincia con il turbare per poi consolare, e quello diabolico con il consolare per poi turbare⁷².

⁷⁰ «Se non si frena con diligenza, presto devia verso l'amore o l'onore proprio» (art. 20, p. 299).

⁷¹ Bisognerà tener conto, per non attribuire a Dio quello che è soltanto frutto del nostro istinto o delle nostre attività naturali, di ciò che dirà più avanti sulle visioni.

⁷² Si basa su Gn 22,11-14; Gs 19,15; Gn 32,1-2. Nel commento a Lc 1, sull'annuncio dell'angelo a Zaccaria e a Maria, dice, citando san Giovanni Crisostomo: «Non

Applicazione a rivelazioni e visioni

Nelle rivelazioni e visioni si attiene generalmente alla dottrina di Gerson, per quanto riguarda il discernimento. E l'applicherà con grande tatto e attenzione alla giusta dottrina nell'*Appendice*⁷³, soprattutto cercando di afferrare sempre il significato che hanno nell'autore e di evitare cattive interpretazioni, nate da possibile incomprendimento o da posizioni di pregiudizio sulla persona a cui appartengono⁷⁴.

Sulle visioni in particolare segue Enrico di Langestein (†1397) distinguendo i quattro *segni di eminenza* con i quali si ottiene la probabilità che qualcuno abbia avuto una visione derivante da Dio: *a)* nella carità; *b)* nello zelo per il bene comune e la conversione del prossimo; *c)* nella dignità o carica che occupa per il bene comune; *d)* nella purezza e prontezza per allontanarsi da cose carnali e materiali.

Avviserà circa gli inganni nei quali tanti sono caduti in passato e la convenienza di non dare ascolto a rivelazioni senza sottoporle al discernimento. Prospetta il caso in cui nella visione si presenti Cristo, chiedendo che la persona lo adori, o un angelo chiedendo che lo veneri, e prende una posizione molto sfumata. Né adorare subito, né rifiutare, se non si ha ancora sufficiente discrezione di spiriti; ma invocare Dio in quel momento perché ci ispiri su che cosa fare. Anche se non esclude che la persona possa rispondere adorando o venerando, ma intendendolo così: Ti adoro se sei Cristo⁷⁵.

potest homo quantumcumque sit justus, absque timore cernere angelum» (*Obras*, t. 11, p. 376). E poi continua, citando la *Vita Antonii* di sant'Atanasio: se al timore segue la gioia, sappiamo che questo aiuto proviene dal Signore, poiché la sicurezza dell'anima è segno della presenza della Maestà; ma se rimanesse il timore infuso, è segno del nemico. Perché è proprio della dignità angelica, secondo Beda, consolare con la sua presenza chi si spaventa; e, al contrario, i demoni atterriscono ancor di più quelli che sentono terrore per la loro presenza. Perché è tipico della loro crudeltà aumentare il timore già infuso, per impedire il retto giudizio della ragione (*ibid.*, p. 377) (cfr. «Expositio in Luc 1,12-13», in *Opera*, Turnholt 1960 = CC, 120, pars II, p. 24).

⁷³ Cfr. pp. 306-318. Cercherà di spiegare fino a che punto esagerava in alcune occasioni lo spirituale di cui si parla, perché si possa capire il significato di alcune espressioni oscure o di alcuni suoi atti che risultano straordinari, e in che senso si possono seguire o no come esempio per gli altri.

⁷⁴ Il Certosino osserva che ciò che fanno e dicono tali religiosi risveglia l'attenzione di molti ed è esagerato più di quanto conviene. Per questo è pericoloso giudicarlo con cattiva informazione e interpretarlo nel senso peggiore. «Piuttosto si deve rimettere la questione a Dio, anche se i loro scritti non devono essere accettati e difesi in tutto quello che dicono» (p. 318).

⁷⁵ Cfr. art. 14.

La certezza nel discernimento

Dionisio si è occupato con speciale dedizione a riflettere sulla certezza a cui possiamo arrivare con il discernimento. È forse uno dei suoi contributi più originali. Questo stesso problema condurrà più tardi Karl Rahner alla sua costruzione sistematica sul tema del discernimento della volontà di Dio.

Il Certosino parte dall'affermazione di san Tommaso che nessuno può avere la certezza assoluta sul suo stato di grazia (per tanto, del suo possesso della carità), se non per rivelazione personale⁷⁶. E propende, mosso da tante e varie affermazioni della Sacra Scrittura (1Cor 2,12; Rm 8,16; 2Cor 13,5; Gv 14,21; 1Gv 2,5; 2Pt 1,10), per la sentenza di Guglielmo Altisiodoro: lo sappiamo in qualche modo, per tre motivi: *a*) per avere qualche consolazione in mezzo alle disgrazie di questo mondo; *b*) perché rendiamo grazie a Dio per questo, e *c*) perché ci sentiamo spinti a migliorare. Però in qualche modo lo ignoriamo per essere più cauti e umili, e più diligenti nell'operare la nostra salvezza⁷⁷.

Secondo Dionisio il Certosino, c'è una serie di dati attraverso i quali possiamo sapere con una conoscenza probabile di essere nella carità: l'animo pronto e deciso per il culto divino, l'osservanza dei comandamenti, la lode di Dio e l'esecrazione del peccato, accompagnata dalla sollecitudine nell'evitarlo; la lotta energica contro le tentazioni e il dolore intensissimo per l'offesa a Dio, non solo per quella propria, ma anche per quella commessa dagli altri, l'ardente desiderio della salvezza di tutti, l'ascoltare con piacere parlare di Dio e sentire il gusto di stare nella casa di Dio, il fervido lavoro per la conversione degli altri, l'e-

⁷⁶ «Nemo certitudinaliter scire potest se esse in caritate; sed potest ex aliquibus signis probabiliter conijcere», *In I lib. Sent.*, dist. XVII, q. 1, art. 4 c. Si basa, come testi biblici, su Qo 9,1; 1Cor 4,4: «Nihil enim mihi conscius sum; sed non in hoc justificatus sum: qui autem iudicat me, Dominus est». Il concilio Tridentino dà per supposto (nella sess. 6: «De justificatione», cap. 9) che nessuno può sapere con certezza di fede «cui non potest subesse falsum» che ha conseguito la grazia di Dio (cfr. DS, 1534); e, nel can. 16 della stessa sessione 6, stabilisce che nessuno può affermare con certezza assoluta e infallibile che avrà il dono della perseveranza finale, se non lo sa per speciale rivelazione (*ibid.*, 1566).

⁷⁷ Cfr. *Summa aurea in IV libros Sententiarum*, lib. III, tract. 5 (Frankfurt 1964, fol. CL, coll. 2-4 e fol. CLI, col. 1): Dionysius Cartusianus, *Opera*, t. 40, p. 288. Secondo Alessandro di Hales «caritatem esse in te et Spiritum Sanctum in te esse nescis, cum hoc non sit scibile, sed credibile: ergo non scis caritatem in te esse» (cfr. Al. Hales, *Summa*, pars III, inq. 1 tract. 1 q. 7 c. 3 art. 1).

same di coscienza quotidiano, offrire tutto a gloria di Dio, dedicarsi a opere di carità verso il prossimo per amore di Dio. Sono segni di quella stessa carità: gioire alla presenza dell'Amato e rattristarsi in sua assenza, rallegrarsi perché è onorato, approvare ciò che Egli ama e riprovare ciò che Egli riprova, sforzarsi di compiacerlo sempre e temere di dispiacerli, comunicare volentieri con Lui⁷⁸.

Dionisio va oltre. Afferma che si può arrivare a una certezza, che chiama «congetturale» in quanto non assoluta, di essere nella carità, per mezzo della sapienza unitiva o teologia mistica (carità estatica dei contemplativi)⁷⁹. Cita san Bernardo: «Non dubites illum spiritualiter vivere, quem jucundum et promptum videris in religiosa conversatione»⁸⁰. Le altissime esperienze dei santi e degli spirituali equivalgono, in qualche modo, a una rivelazione personale. È lo Spirito che testimonia in loro che sono graditi a Dio, perciò, soprattutto mentre dura tale elevazione, non possono dubitarne. Ma di questo non può essere data una regola umana, poiché lo sa solo chi riceve questo dono. Ciò che si può dire, secondo il Certosino, è che quanto più sinceramente, amorosamente e perfettamente uno si unisce a Dio, tanto più è solito avere un'eminente e segreta certezza del suo stato di grazia⁸¹.

Riassunto

Anche se con alcune tonalità e alcuni accenti da certosino, Dionisio Rijkel, con le sue dottrine e con il suo linguaggio sul discernimento, ci avvicina al linguaggio e alle dottrine di Ignazio di Loyola. Ci presenta con chiarezza ed erudizione profon-

⁷⁸ *Obras* t. 40, p. 289.

⁷⁹ La sua argomentazione è basata sul fatto che per le potenti estasi così frequenti e inaspettate che lo sorprendono non bastano le abitudini naturali acquisite; perché ognuno può servirsi con prontezza di queste quando vuole, giacché l'abitudine arriva a essere come una seconda natura (*ibid.*, p. 291).

⁸⁰ «Non dubitare che vive spiritualmente chi vedi esercitare con prontezza la sua attività religiosa» (p. 291). E poi aggiunge un testo di Climaco: «Come chi profuma, anche senza volerlo, si rivela dall'odore, così chi ha lo Spirito di Dio si nota per le sue parole e la sua umiltà» (*Scala Paradisi*, grad. 26).

⁸¹ Cfr. p. 292. Non s'accontenta di descrivere gli effetti della contemplazione, ma indica al lettore la strada ed esorta a percorrerla: mettendo come base l'umiltà e il timor di Dio, cominci con la pratica della via purgativa per irrobustire le virtù morali, contempi la passione del Signore, mortifichi, moderi il suo corpo e i suoi sensi e vegli su di loro, si ralleghi dell'avversità e ami passare sconosciuto e non essere tenuto in alcun conto, eserciti il dono della sapienza, la carità e l'eroismo della vita, e arriverà alla contemplazione della Trinità (art. 19).

da lo stato della dottrina del discernimento alla fine del XV secolo. Con questo bagaglio entreremo nell'età moderna. Dall'applicazione ai monaci con una sapienza pratica ed esperienziale, salvo alcune geniali eccezioni, propria dell'antichità, si è passati alla riflessione teologica sempre più esigente nel Medioevo, fino ad acquisire una dottrina abbondante accumulata dai sapienti ecclesiastici che devono discernere nella Chiesa su fenomeni carismatici o dottrine fuori del comune.

Il panorama si universalizzerà nella pratica più ordinaria della direzione spirituale e della scelta di stato con l'età moderna, come vedremo in seguito.

IL DISCERNIMENTO NELL'ETÀ MODERNA

IL SECOLO D'ORO SPAGNOLO

Nel *Secolo d'Oro spagnolo* il discernimento raggiunge livelli tali nell'esperienza spirituale di alcuni grandi santi, da farne costanti punti di riferimento in futuro per ciò che riguarda la materia. I tre che presentiamo qui, più che dai libri letti, partono come base principale dalla propria esperienza per aprirsi a comunicare la dottrina che possiedono. Ma non c'è dubbio che la loro posizione culturale e storica, oltre ai doni di Dio, li aiuta a esprimersi con particolare efficacia. La loro capacità di autoanalisi psicologica supera di molto la lucidità che troviamo generalmente nei tempi precedenti. E possiamo pensare che i doni speciali di Dio fossero in relazione con il destino al quale la Provvidenza li indirizzava: essere maestri spirituali delle generazioni successive.

Sant'Ignazio di Loyola (1491-1556)

Il fondatore della Compagnia di Gesù arriverà a formulare le regole del discernimento dei suoi *Esercizi spirituali* per qualunque tipo di persona che s'imbarchi in questa esperienza. La loro pratica non è preclusa né a laici, né a sacerdoti o religiosi; non è pensata in particolare per monaci, ma per chiunque decida di entrare sul serio nella vita spirituale. L'esperienza condensata nel tempo degli «esercizi» è come un allenamento intensivo per quello che si deve fare nella vita. E in questo stesso spirito universale si può leggere la dottrina contenuta nelle sue lettere sul discernimento spirituale.

Dato che i vari capitoli della sua dottrina saranno trattati diffusamente nella *Parte terza* di quest'opera, soprattutto nell'applicazione del discernimento alle mozioni ordinarie dell'anima nella vita spirituale e al «vero criterio che dobbiamo avere nella Chiesa», non ci soffermeremo a spiegarli adesso per evitare ripetizioni non necessarie¹.

Santa Teresa di Gesù (1515-1582)

La santa, quando scriveva, si rivolgeva particolarmente alle carmelitane e ha applicato in modo specifico il suo magistero sul discernimento ai fenomeni straordinari che possono verificarsi nella vita di preghiera. Ma il valore universale della sua dottrina spirituale, anche se basata sulla sua singolarissima esperienza, è stato riconosciuto ufficialmente dalla Chiesa che l'ha dichiarata dottore della Chiesa universale.

Tratteremo il suo insegnamento soprattutto nella *Parte terza*, nel capitolo corrispondente all'applicazione del discernimento ai fenomeni carismatici e straordinari. Ma esso non si limita a questo. È permeato dell'insegnamento dei suoi confessori o padri spirituali gesuiti sul discernimento ignaziano e dell'esperienza spirituale di san Giovanni della Croce.

San Giovanni della Croce (1542-1591)

Anche se ha a che fare e si rivolge soprattutto a religiosi o religiose del Carmelo, il suo insegnamento interessa chiunque desideri progredire nella vita spirituale fino alla vetta dell'unione con Dio. Anche lui è dottore della Chiesa universale per la sicurezza e la luminosità della sua dottrina.

Negli indici delle sue opere non troviamo facilmente la parola «discernimento»², ma «discrezione» sì, anche se non appare molto e non proprio con lo stesso significato. Però fu certamente maestro nella realtà del discernimento³. In particolare,

¹ Abbiamo già trattato anche qualcosa della sua dottrina sulle illusioni nel corrispondente capitolo della *Parte prima*.

² Cfr. *Salita* 16,14 e 17,7: precisamente dove nega la necessità di discernere le visioni soprannaturali, poiché ciò che deve fare l'anima è estraniarsi e non farci caso.

³ È del 1988 la tesi dottorale di J. Segarra, *El discernimiento espiritual en san Juan de la Cruz (Subida)*, difesa nell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Facoltà Teologica «Theresianum» (Roma).

con le sue *Parole di luce e d'amore*, volle dare una «guida per chi cammina, di luce per la via e di amore durante il cammino»⁴. Questo lo troviamo in parte in quello che espressamente, e in termini propri, ci offre santa Teresa; ma qui esporremo alcuni punti peculiari da lui in particolar modo sottolineati.

Visioni e rivelazioni

Circa le visioni e le rivelazioni, la sua posizione è chiara e ferma: chi le riceve deve resistere a esse con tanta forza come alle tentazioni molto pericolose. «Non è necessario desiderarle, anzi si devono rifiutare per progredire verso l'unione di amore»⁵ con Dio. Chi adesso volesse qualche visione o rivelazione particolare, non solo farebbe una sciocchezza, secondo san Giovanni della Croce, ma un'offesa a Dio. Egli ci ha già rivelato tutto in suo Figlio, in Gesù Cristo, nel quale portò a compimento la sua rivelazione (Eb 1,1):

Colui che ora mi consultasse in quel modo e desiderasse che io gli dicessi e rivelassi alcunché, sotto un certo aspetto mi chiederebbe di nuovo Cristo e altre verità della fede, in cui però sarebbe debole perché tutto è già stato dato in lui. In tal modo farebbe un grave oltraggio al mio amato Figlio poiché non solo in ciò mancherebbe alla fede, ma perché lo obbligherebbe ad incarnarsi di nuovo e ad affrontare ancora una volta la vita e la morte qui in terra⁶.

Siccome non c'è nessun articolo della sostanza della fede da rivelare che non sia già stato rivelato alla Chiesa, non si deve accettare ciò che di nuovo si rivelasse all'anima. Anche se non le si riveli niente di diverso da quello che è già stato rivelato, non dovrebbe crederci se non perché è già rivelato nella fede della Chiesa; perché il demonio getta l'esca con verità e cose verosimili per poi ingannare e suggerire menzogne⁷. Se poi quella rivelata fosse una cosa nuova o diversa da ciò che è già contenuto nella fede, in nessun modo bisognerebbe dare il nostro assenso, «neppure se fossimo certi che colui il quale ce lo manifesta è un angelo del cielo. Così afferma san Paolo: *Licet*

⁴ Cfr. il prologo delle *Parole...* in S. Giovanni della Croce, *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1975, p. 1083.

⁵ 2 *Salita* c. 27,6.

⁶ 2 *Salita* c. 22,5.

⁷ 2 *Salita* c. 27,4.

nos, aut angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit (Gal 1,8)»⁸.

Dal momento che l'uomo si può ingannare anche nei casi di autentica comunicazione divina, poiché è l'intelligenza che forma le ragioni o le espressioni e mette di suo o toglie, è necessario che, oltre a «negarle in sé» (tutte queste notizie), abbia l'umiltà di comunicare tutto e confrontarlo, per mezzo del suo confessore o padre spirituale, con la fede della Chiesa. E questi «cerchi di far passare l'anima al di sopra di esse negando loro ogni importanza per il cammino verso l'unione, poiché di queste cose che le vengono date passivamente rimarrà in lei l'effetto voluto da Dio senza che ella vi ponga la sua diligenza»⁹.

Se non si ha molta remora in tali cose e il padre spirituale non impone la negazione di questo tipo di discorsi, sarà dannoso; perché da loro di solito si tirano fuori più «ciarle» e impurità dell'anima che umiltà e mortificazione. «Infatti, che valore può avere ciò che non genera umiltà, carità, mortificazione, santa semplicità, silenzio ed altre virtù?»¹⁰.

Il passaggio alla contemplazione

Uno dei contributi più notevoli e caratteristici di san Giovanni della Croce al tema del discernimento è quello dei segnali, dei quali devono tener conto il direttore spirituale e colui che è diretto, per sapere che Dio sta chiamando una persona a lasciare la meditazione per «passare allo stato di contemplazione».

Si tratta di non impedire l'opera di Dio, non anticipando né ritardando questo passaggio che, per san Giovanni della Croce, consiste nel lasciare la meditazione riflessiva (per mezzo di fantasie, forme e figure) per lasciarsi invadere da quella pace della nozione generale, amorosa, di Dio. Anche se gli apprendimenti sensibili e immaginativi che alimentano il ragionamento della meditazione non servono «ai proficienti come mezzo prossimo per l'unione», servono «ai principianti come mezzo remoto per abituare» l'anima e vuotarla da altre forme e immagini basse e temporali¹¹.

⁸ 2 *Salita* c. 27,3.

⁹ 2 *Salita* c. 26,18.

¹⁰ 2 *Salita* c. 29,5. Tutte queste, anche se sono visioni e rivelazioni celesti, secondo san Giovanni della Croce, non valgono «il minimo atto di umiltà, la quale produce gli stessi effetti della carità, e cioè non stima le cose proprie, non le cerca, pensa male solo di sé, non pensa alcun bene di sé, ma degli altri (1Cor 13,4ss)» (3 *Salita* c. 9,4).

¹¹ 2 *Salita* c. 13,1.

I segnali a cui bisogna badare per scoprire la chiamata a passare alla contemplazione sono tre, e devono verificarsi insieme perché si consideri arrivata l'ora di farlo. Il primo è quando il soggetto ha perso la capacità di meditare volentieri come faceva prima. Trova solo aridità in quello in cui prima soleva intrattenersi utilmente e in modo gustoso per il suo profitto spirituale. A questo segnale deve unirsi il secondo: non sente neanche gusto nel soffermarsi in nessun'altra cosa esteriore né interiore che potrebbe offrirgli qualche piacere terreno; e questo non significa che non possa sperimentare le divagazioni involontarie dell'immaginazione che lo fanno soffrire.

In realtà, nella sua situazione di spirito, gli piace soltanto stare da solo con un'attenzione generale e amorosa a Dio, senza atti ed esercizi delle sue facoltà. Questo è il terzo segnale e quello più sicuro, insieme ai precedenti, che è arrivato il momento del passaggio¹²: questa conoscenza generale amorosa lo riempie di pace, tranquillità e riposo nel Signore.

La ragione addotta è che l'anima ha già conseguito l'abitudine e la sostanza di ciò che si cerca con la meditazione. Quello che cercano gli atti di meditazione e di ragionamento sulle cose di Dio è trovare qualche nozione e l'amore di Dio, cosa che Dio può fare nell'anima anche senza questi atti. E il loro esercizio è ormai diventato abitudine nell'anima. Per questo, ciò che prima l'anima ricavava con la meditazione e il ragionamento su notizie particolari, convertito già in abitudine, non è più necessario ricavarlo con fatica, ma, entrando alla presenza di Dio nella preghiera, si immerge in una conoscenza amorosa generale, pacifica e serena. Non è necessario ricavare con espedienti ciò che si sta dando da bere all'anima con pace e soavità. Per questo l'anima sente fatica e disgusto se la si vuole far lavorare meditando su particolari notizie¹³.

Nel commento alla *Fiamma viva d'amore* il santo mistico si lamenterà degli spirituali che, per inesperienza o ignoranza, causano disturbo o impediscono il bene che Dio vuol fare a queste anime. In tale brano applica quel passo del Cantico dei Cantici (3,5): «Vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, per le gazzelle o per le cervi del campo: non svegliate, non risvegliate l'amore finché a lei piaccia!»¹⁴.

¹² 2 *Salita* c. 13,1-5; c. 14,1-6.

¹³ 2 *Salita* c. 14,2.

¹⁴ Cfr. *Fiamma* 3,53-55.

Francisco Suárez (1548-1617)

Introduzione

Il padre Suárez abborda il tema del discernimento nel suo trattato *De Religione S.I.* cercando di dare le basi teologiche degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio, per difenderlo dagli indebiti attacchi e dalle incomprensioni di alcuni teologi; non perché gli mancasse esperienza, ma perché fu questa la circostanza dell'incarico ricevuto in cui si muove la sua riflessione. Il suo contributo è diretto soprattutto al punto più difficile delle Regole ignaziane del discernimento: alla consolazione senza causa previa e alle tre circostanze della scelta¹⁵.

Il problema postosi era quello che nel trattare con tanta frequenza di mozioni, ispirazioni divine ecc. dava l'impressione ad alcuni teologi che gli *Esercizi* facessero troppo affidamento sull'«illuminazione» diretta di Dio, e che pretendessero di offrire con le loro Regole di discernimento un mezzo per conoscere in modo evidente quando una mozione interiore proviene da Dio, dallo spirito buono o da quello cattivo e, di conseguenza, arrivare ad avere la certezza del beneplacito divino.

I diversi spiriti

Suárez non si sottrae alla difficoltà. Prova come sia tradizione nella Chiesa, confermata definitivamente nel concilio di Trento, che nell'intelligenza o nella volontà dell'uomo si possano sperimentare tali mozioni concesse gratuitamente da Dio («ex speciali Dei motione gratis praevenientis») ¹⁶ e che tale tradizione è fondata sulla parola di Dio ¹⁷. Per mezzo di essa ci risulta che a volte è Dio che muove l'anima, e altre volte che Satana si può trasfigurare in angelo di luce. Come anche è dottrina teologicamente certa (nei Padri e in san Tommaso) che né gli angeli né nessuna pura creatura può muovere immediatamente e direttamente l'intelletto o la volontà, ma solo Dio, il loro Creatore ¹⁸. Qualsiasi spirito creato

¹⁵ Del pensiero specifico di Suárez a proposito della consolazione senza causa previa tratterò nella *Parte terza*. Qui spiegherò la sua impostazione sulle tre modalità della scelta.

¹⁶ Cita la sess. VI «De justificatione» (cfr. DS, 1525-1526 e i cann. 2-4); e rimanda anche al suo trattato *De gratia, Proleg. III*, c. 6 dal n. 9 e più ampiamente nel lib. III.

¹⁷ Cita Sal 118 e Rm 8,14; ma più avanti ripeterà il riferimento a 1Gv 4,1; 2Cor 11,14 ecc.

¹⁸ Qui si basa sulla *Summa Th.* di san Tommaso, parte III, q. 8, a. 8 ad 1; q. 64, a. 1.

...solum potest excitare voluntatem, medio intellectu et appetitu sensitivo, et utrumque horum mediis phantasmatis seu objectis sensibilibus et imaginariis: Deus autem immediate potest movere ipsum intellectum et voluntatem...: Ipse enim solus habet infinitam efficaciam, et solus etiam est auctor harum potentiarum, quae sicut ab ipso solo immediate pendent in esse, ita etiam ab ipso solo immediate possunt moveri et excitari¹⁹.

Che l'uomo possa arrivare a discernere tra queste diverse mozioni o ispirazioni interiori si deduce dal fatto che Dio lo esorta a discernere. Non lo esorterebbe a fare quello che non può, almeno con il soccorso della sua grazia; avvisandolo inoltre del pericolo di non discernere (1Gv 4,1; 2Cor 11,14ss; 1Ts 5). Il Signore dà ad alcuni nella sua Chiesa il carisma della discrezione (1Cor 12,10) come dono straordinario, come pure l'aiuto di altri carismi (di guarigioni, d'interpretazione ecc.). E allo stesso modo in cui le operazioni corrispondenti agli altri carismi si possono esercitare in maniera ordinaria, ma ci si può preparare a farlo meglio con lo studio, l'ascesi e la preghiera, ci si può anche preparare a discernere meglio, e a far questo sono ordinati gli *Esercizi* e le loro Regole, secondo la sapienza della tradizione ecclesiale.

Principi della distinzione

I principi di distinzione che sant'Ignazio stabilisce nelle sue Regole sono tre: la materia o oggetto di questi movimenti, il fine o gli effetti, e il modo in cui si verifica la mozione. Concordano con la natura delle cose, poiché il male non può diventare bene, né lo spirito buono può essere autore del male. Quello che invece può accadere è che si faccia male il bene; e, per questo, il demonio a volte può suggerire il bene, ma non perché si faccia bene. Che gli spiriti si debbano riconoscere dai loro frutti o effetti è anche chiaro; e poiché il fine, che è la prima cosa nell'intenzione, è effetto della mozione che è a esso ordi-

¹⁹ F. Suárez, *De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5,31: «L'angelo può soltanto eccitare la volontà mediante l'intelletto e l'appetito sensitivo, e queste due facoltà per mezzo dei "fantasmi", cioè per mezzo di oggetti sensibili e immaginativi: Dio invece può muovere lo stesso intelletto e la volontà..., poiché solo Lui ha infinita efficacia, e solo Lui è l'autore di queste potenze, che siccome dipendono immediatamente solo da Lui nell'essere, solo da Lui possono essere mosse ed eccitate immediatamente».

nata, attraverso di esso si può conoscere l'effetto della mozione²⁰. In quanto al modo, può essere mediante la sensibilità esterna o interna («fantasma»), o puramente interno e spirituale. Nel primo caso non si può avere certezza infallibile di per sé che il movimento provenga da Dio o da qualche creatura; ma si può arrivare a una ipotesi molto probabile sulla sua provenienza per confronto con la condizione della persona che lo riceve²¹. La difficoltà maggiore sta nel riconoscere le mozioni che vengono immediatamente da Dio, anche se è dimostrata la loro possibilità. Suárez si sofferma a spiegare il suo giudizio sulla natura e sulle qualità della consolazione senza causa previa. Di essa tratteremo nella *Parte terza* di questo lavoro.

Conclusioni

In conclusione afferma:

1. Si possono chiamare «spiriti» nelle Regole ignaziane (come in 1Cor 4,21; 1Gv 4,1): o le stesse mozioni dalle quali l'uomo si sente agitato nella preghiera o fuori di essa, o le sostanze o esseri spirituali dai quali sono prodotti.

2. Risulta anche che ci è stato dato modo di discernere tali spiriti; poiché, sebbene in questa materia non si possa avere un giudizio sicuro con certezza di fede senza rivelazione divina, si può arrivare ad avere un'ipotesi molto probabile, e a volte moralmente certa, sulla provenienza di tali spiriti²². A questo fine servono le Regole offerte da sant'Ignazio nei suoi *Esercizi*.

3. Per il resto, è necessario prepararsi per essere abili in questo discernimento, perché la Sacra Scrittura ci urge, da un lato, a non «credere a ogni spirito» (cfr. 1Gv 4,1) e, dall'altro, a non respingere temerariamente quelli che devono essere accettati (1Ts 5,19-21).

Sulle circostanze della scelta

Suárez si pone il problema di fondo della doppia accusa contraddittoria che si suole muovere agli *Esercizi*: da una parte, si

²⁰ Ciò non toglie, aggiunge, che la bontà del fine non basti, se non si osserva anche l'oggetto, il mezzo e le circostanze (*ibid.*, c. 5,36).

²¹ Per questo rimanda alla reg. 7 (*Esercizi*, n. 335), più adatta alla seconda settimana; però allude anche al n. 329 e a quelli della prima serie (nn. 314-315).

²² «Nam licet evidenter, aut cum certitudine fidei dijudicari non possit sine Dei revelatione; nihilominus valde probabili conjectura, et interdum moraliter certa, potest de illis iudicium ferri, ut in lib. IX de gratia, a cap. 9 disseruimus» (*De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5,41).

dice che sono volontaristici, che guardano con troppo ottimismo le possibilità dell'uomo e si basano molto sulla sua volontà e, dall'altra, vengono accusati di risvegliare troppo l'attenzione e la fiducia negli impulsi della grazia, nelle mozioni e nelle ispirazioni, di far affidamento sull'illuminazione a scapito della ragione.

Oltre a dimostrare con i testi che sant'Ignazio in questo segue e vuole insegnare la giusta concordia tra libertà e grazia, di fronte ai possibili errori, ci lascia una riflessione teologica molto utile sulla sintesi ignaziana di discernimento e docilità all'azione di Dio e la libera attività umana nelle circostanze della scelta²³.

Suárez basa le sue riflessioni sul testo della *Vulgata* degli *Esercizi*; ma potremmo basarle ancor di più sull'«autografo». In fondo, tutto si riduce a riconoscere il duplice modo in cui, secondo i teologi, l'uomo si può lasciare guidare dallo Spirito Santo: dal dono dello Spirito Santo, con il quale l'uomo più che muoversi si lascia muovere («in quo homo magis agitur, quam se agat»)²⁴ e l'altro, dalle virtù.

Al primo modo si riferisce quello che dice sant'Ignazio sul «primo tempo di scelta»: quella mozione divina che porta con sé una certa necessità all'intelletto, perché non si può dubitare (sia per il dono del consiglio sia per una specie di rivelazione) che è quella la cosa a cui si è chiamati e che si deve seguire (cfr. *Esercizi*, n. 175). Ma ciò non impedisce, secondo Suárez, che la volontà resti libera. La mozione divina non toglie la libertà, poiché non vuole togliere il frutto e il merito dell'azione. Come non lo toglieva neanche in Cristo, che giudicava necessariamente bene quello che doveva fare, e tuttavia sceglieva liberamente. Questo modo non è né necessario per operare in maniera soprannaturale, né è quello ordinario, ma Dio lo concede per grazia speciale quando vuole.

²³ Afferma che questa sintesi è già introdotta nella meditazione delle «tre categorie di persone». Probabilmente si riferisce a ciò che noi stessi possiamo osservare se confrontiamo i nn. 152, 155 e 157 di questa meditazione. In essi si chiede «grazia per scegliere» (152), e la terza categoria di persone vuole tenere o non tenere la cosa acquisita «in base a ciò che Dio Nostro Signore le ispirerà alla volontà» e si sforza di non volere né quella né qualunque altra cosa se non sia «mossa unicamente dal servizio di Dio Nostro Signore» (155); e si consiglia di chiedere che il Signore ci «scelga per la povertà effettiva» per liberarci dall'inclinazione disordinata, affermando «di volerlo, di chiederlo, di supplicare per questo, purché corrisponda al servizio e alla lode della sua divina bontà» (157).

²⁴ F. Suárez, *De Religione S.I.*, lib. IX c. 5, 44-45, p. 513.

Il secondo «tempo» (o modo) non presenta difficoltà di conciliazione con l'esercizio della libera cooperazione umana alle ispirazioni o mozioni dello Spirito Santo, dato che in esso, secondo sant'Ignazio, si presuppone l'esercizio del discernimento. Forse è per questo che non troviamo un'esplicazione speciale nella focalizzazione piuttosto apologetica di questi capitoli di Suárez²⁵, perché ciò che si riferisce a mozioni spirituali e al loro discernimento è già stato trattato prima.

Quando non si tratta dell'azione diretta e immediata dello Spirito Santo, ma dell'esercizio delle virtù, l'uomo usa il criterio e il giudizio della ragione; ma non senza essere aiutato in questo dalla luce e dalla grazia soprannaturale. È così che nel terzo «tempo» (modo) ignaziano viene proposto che l'esercitante rifletta «bene e fedelmente» (nella *Vulgata*: «pio fidelique intellectus mei ratiocinio»)²⁶ con il suo intelletto per conoscere la volontà di Dio. In questo non si escludono la luce e la grazia divina, anzi si suppongono²⁷; anche se non sempre la scelta deve vertere su beni soprannaturali, ma su qualsiasi bene moralmente onesto.

Diego Álvarez de Paz (1560-1620)

Álvarez de Paz si basa fundamentalmente sulla dottrina ignaziana; ma gode di straordinaria erudizione, esercizio del magistero ed esperienza. La sua dottrina, oltre a organizzare la materia secondo divisioni varie, si preoccupa di alcuni dettagli pratici, pastorali, di particolare utilità²⁸. Cercherò soltanto di dare i dettagli che possano presentare alcune delle sue note più caratteristiche, novità o maggior chiarezza nelle soluzioni.

²⁵ *Ibid.*, nn. 42-45. Cfr. *Esercizi*, n. 176: «Il secondo [tempo] è quando, attraverso l'esperienza delle consolazioni e delle desolazioni e attraverso quella del discernimento degli spiriti, si raggiunge una sufficiente chiarezza».

²⁶ Cfr. *Exercitia Spiritualia*, ed. critica in MHSI, 100, Roma 1969, n. 180, p. 270.

²⁷ Questa riflessione è sotto la richiesta fatta a Dio che «voglia muovere la mia volontà e voglia infondere nella mia anima quello che debbo fare...» (n. 180). E bisogna mettere in relazione il «bene e fedelmente» con la regola di ogni scelta «buona», che è avere davanti agli occhi il piano di Dio (fine soprannaturale per il quale siamo stati creati, e salvezza nella Chiesa e con i mezzi che essa vuole: cfr. nn. 169-170) e desiderare soltanto ciò che «mi sembri meglio per la gloria di Dio Nostro Signore e per la salvezza della mia anima» (n. 179).

²⁸ Le dedica in modo specifico l'ultima parte (IV) del libro V, nel suo trattato *De inquisitione pacis sive studio orationis*, Lyon 1617 e 1623; citerò l'edizione di Parigi 1876.

1. Invece di disperdere l'attenzione concentra le divisioni di altri autori, facendo notare che lo spirito angelico sta dalla parte di Dio e muove a ciò che Dio vuole. Il mondo e la carne sono gli strumenti dei quali molte volte si serve il demonio, lo spirito cattivo; mentre lo spirito naturale umano, o è mosso da uno dei due precedenti, o si muove da se stesso. Pertanto, si possono ridurre a tre i capitoli di spiriti nella loro provenienza originale.

2. Come riconoscere gli spiriti? Chi possiede il dono carismatico del discernimento degli spiriti può discernarli in se stesso o negli altri se gli si manifestano con sincerità e senza travestimenti. Gli altri possono esercitare il discernimento chiedendo luce con la grazia ordinaria e ricorrendo a quelli che hanno un'esperienza più matura o il corrispondente dono carismatico. Saranno d'aiuto a questo fine la considerazione dei criteri e delle norme contenuti nella Sacra Scrittura e la riflessione sulla propria esperienza. La riflessione deve tener presenti gli effetti prodotti e i fini delle mozioni, e le altre circostanze che possono contribuire a scoprire la loro origine²⁹.

Álvarez de Paz studia separatamente i segni dei diversi spiriti. Possiamo dire che ne indica alcuni che sono interni all'esperienza del soggetto e si dilunga maggiormente su quelli che sono oggettivi o esterni; ma in primo luogo applica la sua attenzione alle esperienze della vita ordinaria (capp. 2-4), e poi ai fenomeni straordinari o mistici (cap. 5).

3. I diversi spiriti: condotta che bisogna tenere. Forse la cosa più originale³⁰ che troviamo nella sua distinzione è la precisione con cui descrive il cosiddetto «spirito umano»: quello che procede dalla natura già affetta dal peccato originale. Anche quando non è mossa dalla grazia o dal nemico, la natura genera di per sé desideri e inclinazioni con i quali l'uomo si muove verso quello che è conveniente e gradito al corpo. Lo «spirito umano» è molto astuto nel coprire la ricerca delle sue comodità e dei suoi egoismi con il pretesto della gloria di Dio e del desiderio di perfezione. In realtà, dirige tutto verso se stesso per amor proprio; di qui l'importanza di vincersi e di negare se stesso³¹. E così entriamo nell'orientamento pastorale a cui Álvarez de Paz indirizza la sua scienza.

²⁹ *De inquisitione pacis*, lib. V, pars IV, cap. 1, «*Industria*» 5 e 6.

³⁰ Anche se si basa abbondantemente sull'*Imitazione di Cristo*, lib. III, c. 54.

³¹ *De inquisitione pacis*, lib. V, pars IV, c. 1, «*Industria*» 9.

La natura, a volte, chiede ciò che il corpo necessita per esercitare le sue funzioni oneste, e in questo caso bisogna ascoltare le sue esigenze con umiltà e modestia, per la gloria di Dio. L'uomo non può lavorare con lo spirito senza ristorare debitamente le forze fisiche. Questa norma deve essere seguita specialmente da chi di solito non eccede nella cura del corpo e tende alla moderazione piuttosto che alla superfluità³². In altre occasioni non chiede niente di cattivo o di proibito e in sé questa tendenza potrebbe essere seguita; ma non seguirla, o contraddirla in quel caso con la mortificazione, può essere più perfetto: per esempio, una comodità o uno svago, non necessario alla salute, a cui si può rinunciare senza richiamare l'attenzione per la singolarità.

Però lo spirito o istinto umano tende a ciò che è comodo, molle e gradevole, anche se a volte si oppone alla ragione e alla legge divina, o consiste in mancanze contro la perfezione cristiana, e in questi casi non bisogna seguirlo. Pertanto bisogna esaminarlo con grande diligenza³³, giacché a volte inclina verso il bene e può confondersi con lo spirito buono. Si mescola al desiderio di sapere, perché l'uomo indaghi più per curiosità e per la propria gloria e per ottenere approvazione che per la gloria di Dio e per l'interesse delle anime. Si mescola al desiderio di virtù e di perfezione perché l'uomo non badi tanto alle forze e all'efficacia che Dio promette con la sua grazia quanto alle sue proprie forze limitate e così s'accontenti della mediocrità o tiepidezza, di modo che considererà insensatezza la virtù eroica e indiscrezione il fervore della carità. Fa temere la mortificazione e la rinuncia agli affetti e ai sensi, persuadendo a camminare per un'altra strada «meno rigorosa»; convince l'uomo di essere innocente e di non aver bisogno di riparare. Pone tutti gli ostacoli e le difficoltà possibili perché l'uomo non coltivi la preghiera, con la quale aspira all'unione con Dio; perché si sprechi in mille preoccupazioni, facendo perdere l'unità e la semplicità d'intenzione a cui chiama lo spirito buono. Si mescola anche agli atti buoni e di sollecitudine apostolica, perché l'uomo cerchi se stesso (comodità, affetti, approvazione, cariche ecc.) invece della crescita nella grazia e dell'autentico frutto apostolico³⁴.

³² *Ibid.*, lib. V, c. 1, «Industria» 12.

³³ *Ibid.*, c. 1, «Industria» 12.

³⁴ *Ibid.*, c. 4.

Le mozioni divine sono desiderabili e si devono chiedere, poiché tutta la nostra forza proviene dal Signore. Anzi, si deve preparare l'anima per accoglierle: *a)* con attenzione al Signore, perché non ci trovi svagati e distratti quando vuole comunicare con noi; *b)* con la mortificazione dei sensi e degli affetti e il diligente esercizio delle virtù. Bisogna accoglierle con umiltà, collaborare con loro con diligenza ed esserne grati. Infine, bisogna usare la consolazione come strumento per rinforzare la propria abnegazione e per essere più diligenti e fedeli in ogni virtù³⁵.

Le mozioni dello spirito cattivo non ci arrivano solo attraverso i demoni, ma questi si servono anche della nostra natura umana, di noi stessi già carnali, terreni e superbi, o ci vengono direttamente da essa. Nel suo consiglio di resistere con fermezza a tali impulsi, di non ascoltare i loro suggerimenti, anzi di fare il contrario e di rivelarli al padre spirituale, concorda con la tradizione e si basa sulla parola di Dio (Gc 4,7; Gv 3,20).

Nell'applicazione del discernimento ai *fenomeni straordinari* segue la dottrina tradizionale, già arricchita dagli autori che lo hanno preceduto nel Secolo d'Oro spagnolo. Anche in questo caso i suoi consigli pastorali risultano particolarmente utili e sapienti. Consigliata:

1. Di accogliere tali fenomeni con grande cautela, poiché possono condurre all'errore e di non dar loro speciale importanza, poiché non sono indizio di maggior santità in coloro che li sperimentano. Badare piuttosto alla verità dei contenuti e agli effetti di virtù che lasciano nell'anima, senza preoccuparsi particolarmente di rivelazioni o visioni.

2. Di non comunicarli se non al padre spirituale: solo a lui si devono comunicare. E questo senza insistere molto, ma il necessario per avere un orientamento. E, nel caso in cui si faccia qualche altra comunicazione, sia sempre senza fretta, dopo aver considerato se conviene³⁶ e aver pregato per capire se Dio lo vuole, e con tutta umiltà.

3. Chi riceve la confidenza come maestro spirituale non deve raccontare tali fatti se non a persona riservatissima per necessità di consiglio, né mostrare ammirazione o lodare il disce-

³⁵ *Ibid.*, c. 1, «Industria» 10.

³⁶ Le ragioni che considera possibilmente valide sono, per esempio, la conversione di un peccatore o la correzione di uno che è in pericolo di smarrirsi, o una grande gloria di Dio che ne possa derivare con seria probabilità (*ibid.*, lib. V, pars 4, c. 5, «Industria» 3).

polo per essi. La sua attenzione dev'essere rivolta a indirizzarlo sulla via delle solide virtù e della purezza di cuore³⁷.

SECOLI XVIII-XIX

Manuel I. de la Reguera (1668-1747)

Nell'epoca di cui ci occupiamo adesso si raccoglie, si studia e si analizza sistematicamente l'insegnamento dei secoli precedenti sul discernimento. Si tratta di dare alla materia una focalizzazione pedagogica, perché serva soprattutto alla direzione spirituale che è diventata sempre più un fenomeno diffuso tra il popolo. Contributi di speciale novità o nuovi approfondimenti di solito non ci sono.

La Reguera è un'«enciclopedia» di ciò che si riferisce alla vita spirituale, con i suoi grossi volumi dedicati alla teologia mistica, *Praxis theologiae mysticae*³⁸. Lo stesso può dirsi, rispetto al discernimento, dei libri IX («Examen spiritus») e X («De revelationibus et raptibus»). Sarà difficile che si verifichi un caso che non possa trovare un punto di riferimento dottrinale e non sia stato in qualche modo considerato nei suoi capitoli, quesiti, note o corollari. La sua erudizione è vastissima; ma risulta complicato l'ordine di esposizione e redazione. La difficoltà sarà risolta da D. Schram (1722-1797) che, raccogliendo le cose migliori e più utili di quest'opera latina, darà loro una nuova struttura e un nuovo ordinamento e riuscirà a convertire l'opera in un manuale di insegnamento di teologia spirituale per sacerdoti o seminaristi.

Se vogliamo sottolineare qualche novità, notiamo che La Reguera distingue quattro spiriti, perché dà speciale rilievo a quello che chiama «spirito terreno». Lo descrive così: «Quando non si nasconde è profano, vano, dedito al piacere e all'ozio. Quando vuole occultarsi e vendersi per buono, mostra le apparenze dell'umiltà: biasimandosi, perché gli altri lo lodino; pieno di rispetto umano, si preoccupa eccessivamente di ciò che diranno di lui; è fiacco, tiepido e debole nelle virtù; e invece, in manife-

³⁷ *Ibid.*, c. 5, «Industria» 4.

³⁸ Pubblicati a Roma nel 1740 e 1745. L'opera ha eclissato con la sua mole il piccolo originale che le serve come punto di partenza, la *Praxis theologiae mysticae* di M. Godínez.

stazioni spirituali esterne, circospetto e attento per guadagnare la stima altrui. È tutto vanità e privo di umiltà»³⁹. Quando si legge questa descrizione, non si spiega perché non lo consideri semplicemente lo spirito, o impulso «naturale», della natura viziata dal peccato.

Nelle regole pratiche che bisogna applicare si attiene generalmente agli autori migliori. In qualche occasione cerca di approfondire e quasi di sottilizzare, come a proposito dei difficili casi in cui la decisione personale, sotto il pretesto di un'ispirazione privata, sembra uscire dalle regole comuni o dallo stile comune dell'epoca. Riconosce come caratteristiche della sua epoca: l'antimisticismo, l'astenersi dalle austerità nel grado in cui le praticarono gli antichi, la promozione della frequenza dei sacramenti e dell'invocazione dei santi. È necessario prendere in considerazione le eccezioni che a volte Dio vuole, e cita quella della penitenza di san Pietro d'Alcantara ai suoi tempi. E spiega l'esempio di qualcuno che, a proposito di un'ispirazione di per sé buona, dubita se seguirla nel suo caso. Racconta che il Signore, per tranquillizzarla, chiese a questa persona: — Se tu fossi affamato e ti offrissero un ramo con frutti abbondanti, che faresti? — Mangerei i frutti e butterei il ramo. — Ebbene, devi fare lo stesso con il tuo dubbio sull'ispirazione interiore che senti: mangia il frutto, attendendo all'opera manifestamente buona che ti si offre, e non ti preoccupare come se fossi incapace di errore.

È vero che bisogna mettere tutto l'interesse nel sapere quando le ispirazioni sono dello Spirito Santo, per seguirle, e quando sono inganni dello spirito cattivo sotto un'apparenza di virtù. Specialmente quando la mozione non riguarda qualcosa di manifestamente buono. Ma se uno si sforza umilmente di essere docile alle ispirazioni che provengono chiaramente da Dio, e resiste con diligenza alle suggestioni del demonio, Dio non permetterà che s'inganni nelle altre. Poiché chi fa ciò che sa essere buono sarà aiutato da Dio per arrivare a quello che ancora non conosce; e Dio non permetterà che s'inganni chi resiste sempre a ciò che sa essere del nemico⁴⁰.

³⁹ Lib. IX, c. 1, pp. 501-502.

⁴⁰ *Ibid.*, lib. IX, q. 1, nn. 129-133, pp. 533-534.

La prassi

La Reguera non è solo un grande erudito e compilatore della dottrina della tradizione più autorevole, è anche un uomo che è dovuto intervenire in casi di discernimento. Della sua stessa esperienza di chiamato a intervenire ci riferisce alcuni casi interessanti, con relativo criterio che giudica da seguire. Scegliamone qualcuno speciale:

1. Mi occupai di una persona che aveva delle estasi sollevandosi dal pavimento, non mangiava, era obbediente, piangeva abbondantemente, amava il raccoglimento; ma, anche se non faceva niente di male a nessuno, osservai che divideva la comunità, alcuni a favore e altri contro il suo spirito. Questo solo mi servì per scoprire lo spirito cattivo. Risultò che aveva un patto con Satana, lasciò la sua vocazione e divenne tristemente famosa per la sua brutta fine. Il suo carattere era vanitoso e il suo intelletto ottuso⁴¹.

2. Un'altra, che mi raccontava le sue cose spirituali, parlava con profondità di argomenti mistici. Non nominava neanche estasi, visioni o altri fervori, ma la mortificazione, l'umiltà, l'obbedienza e le solide virtù. Però, frequentandola, notai in me un certo disgusto e una certa ripugnanza interiore, per cui non potevo approvare del tutto quello spirito. Alla fine scoprii che era un ciarlatano e un impostore.

3. Dovetti aiutare un altro che aveva le stimmate ai piedi e tutti i venerdì, per dieci anni, soffriva tremendi dolori. Spesso si sentiva sollevato nell'aria e cominciò a gustare l'aura dell'ammirazione; ma dopo si vide oggetto di persecuzioni, false testimonianze, disprezzo e ingiurie che lo fecero riflettere su di sé. Patì alcune illusioni, a volte come zizzania mischiata al grano buono, con afflizione e turbamento; ma, con l'aiuto della direzione spirituale, il danno non divenne maggiore, le cose si andavano opportunamente riducendo alla loro appropriata condizione e nella sua anima tornò la pace⁴².

Discernimento delle estasi

Un ottimo segno per distinguere le estasi false da quelle vere è secondo lui, almeno in senso negativo, che non si percepisca nulla nella mente, quali che siano gli altri effetti. Resterà da

⁴¹ *Ibid.*, c. 11, p. 559.

⁴² *Ibid.*, p. 560.

verificare se l'estasi è naturale, demoniaca o finta. Questo si potrà dedurre da altri segni. Ma se si può attribuire alla natura, non c'è motivo di attribuirla al demonio. E se si verifica per opera di Satana, senza cooperazione da parte della persona, non c'è ragione di attribuirla a una sua finzione o arguzia per attirarsi la fama di santità⁴³.

Però non basta sapere che la mente sta operando durante l'estasi. Bisogna sapere in che cosa è occupata: se in cose vane, false, indecenti, vere e stimolanti per la santità ecc. Applica i criteri già noti nel caso di discernimento delle rivelazioni: sia per quanto concerne i contenuti e sia per quanto concerne le persone e gli effetti o frutti di tali fenomeni.

Differenza tra uomo devoto e spirituale

Nella sua *Appendice* al libro IX: «Examen spiritus», La Reguera presenta una distinzione tra l'uomo semplicemente devoto e quello spirituale:

Il devoto è fervente, ha pietà e amore e propensione per ogni virtù; ma spesso ha poca luce nella sua intelligenza. Gli manca, pertanto, qualcosa che è proprio dello spirito. Giacché lo spirito consiste in una superiore luce dell'intelletto, unita ad affetti razionali e religiosi che inclinano tutta l'anima al bene. Sarà un perfetto spirituale chi, ugualmente colmo di luce nell'intelletto e di affetto nella volontà, per cui risalta in discrezione, prudenza e intelligenza, fa in ogni caso ciò che è più conveniente, anche se non sempre è quello che in sé è più perfetto nella virtù. Chi è solamente devoto e pio, colloca male con le sue imprudenze molte opere in sé buone. Lo spirituale, invece, trae profitto anche dagli stessi atti della natura, dando loro la finalità soprannaturale. Ha, come Eliseo, un doppio spirito: è persona di vita interiore, riservato, mite, intelligente, rifugge dalle dispute, dalle voci, dalle invenzioni, dalle apparenze esteriori di virtù e dall'approvazione degli uomini. Sapendo molto, parla poco. Prega senza far rumore, si mortifica senza artificiosità. La sua devozione è ragionevole. La sua carità è misericordiosa. La sua intenzione retta, la sua coscienza pura. Il devoto che ha molto affetto e poca luce è simile a chi ha un piede più corto dell'altro, e perciò zoppica, si muove con difficoltà e avanza poco. Nella vita risulta disuguale: quando trabocca di devozione è fervido e costante; quando gli manca, lan-

⁴³ *Ibid.*, lib. X, q. 8, n. 1029

guisce e diventa tiepido. Invece lo spirituale è sempre costante: nella prosperità e nell'avversità, nella devozione e nell'aridità, procede in modo uniforme verso Dio e non manca al suo obbligo⁴⁴.

Giovanni Battista Scaramelli (1687-1752)

Scaramelli scrive la sua opera, *Il discernimento degli spiriti*, per aiutare ogni ceto di persone; ma la dedica specialmente ai direttori spirituali, ai quali devono ricorrere gli altri per ricevere guida e conferma nel loro discernimento. Se qualcosa lo ha reso classico è il suo piacevole modo di esporre con chiarezza e ordine e di illustrare con esempi la sapienza cristiana degli autori che lo hanno preceduto nel trattare la materia. Gli studi e la dottrina esposta sono gli stessi dei suoi predecessori, senza quasi alcuna differenza. L'ordine è chiaro: che cosa s'intende per «spiriti» e la loro natura; che cos'è la discrezione degli spiriti e in che modo si può praticare come carisma o con una preparazione, e come acquisirla; caratteri dei diversi spiriti (divino e diabolico) per distinguerli dai loro effetti nell'intelletto e nella volontà; modi di agire dei diversi spiriti; illusioni nella preghiera e nella vita pratica della virtù; per terminare con una sintetica esposizione dei caratteri dello spirito «umano». Forse conviene sottolineare come caratteristico l'aver dedicato un capitolo agli spiriti dubbiosi e incerti, dopo aver spiegato i caratteri dello spirito buono e di quello cattivo.

Per il suo valore di sintesi sinottica, do qui un quadro dei caratteri dei diversi spiriti. Sono gli effetti che lasciano nell'anima e permettono di distinguerli. Lo farò in modo simile a quello usato da J. de Guibert nelle sue *Leçons de théologie spirituelle*⁴⁵.

Spirito divino

Spirito diabolico

NELL'INTELLETTO

Insegna cose vere
Insegna cose utili
Luce, discrezione
Flessibilità
Pensieri d'umiltà

— falsità
— inutili, vane, leggere
— oscurità, indiscrezione
— ostinazione
— di superbia o vanità

⁴⁴ *Ibid.*, lib. IX, *Appendix*, c. 2, p. 565.

⁴⁵ Cfr. *Lez.* 25.

NELLA VOLONTÀ

Pace	— inquietudine, turbamento
Sincera umiltà	— superbia
Ferma fiducia in Dio con timore di sé	— disperazione, sfiducia in Dio, presunzione
Docilità e obbedienza	— disobbedienza, durezza e fissazione irrazionale
Rettitudine, purezza d'intenzione	— intenzione sleale
Pazienza e perfino desiderio di croce	— impazienza e lamentele
Abnegazione volontaria	— eccitazione delle passioni, libertinaggio o dissolutezza
Sincerità e semplicità	— mascheramento e doppiezza
Libertà di spirito	— attaccamenti, schiavitù
Desiderio di imitare Cristo	— disaffezione verso Cristo e il suo stile di vita
Carità benigna e disinteressata	— falso zelo, amaro e impaziente

Quelli che chiama *spiriti dubbiosi o incerti* sono segni che, scoperti dal padre spirituale, devono farlo dubitare e metterlo in guardia, perché normalmente o sono indizi di spirito cattivo o disposizioni naturali a far sì che il cattivo spirito intervenga in questi casi:

SEGNALI CHE FANNO DUBITARE

- Dopo aver scelto uno stato, voler passare a un altro.
- Tendenza a stranezze o cose improprie per il suo stato.
- Inclinazione per cose straordinarie o per grandi penitenze esteriori.
- Attaccamento alle consolazioni sensibili.
- Stato perpetuo di consolazione e godimento spirituale.
- Le lacrime.
- I desideri di visioni e rivelazioni.

Mezzi per prepararsi a saper discernere

Il primo mezzo indicato da Scaramelli è la richiesta a Dio, come insegna la lettera di san Giacomo (1,5): «Se a qualcuno di voi manca la sapienza, la chieda a Dio, che dona a tutti abbondantemente e non fa rimproveri, e gli sarà data». Non solo in generale e con costanza e ferma fiducia, ma anche quando si affronta ogni caso in particolare.

Poi bisognerà studiare e assimilare le norme nella lettura e nella meditazione della parola di Dio e dei dottori della Chiesa. Ma la preghiera dev'essere accompagnata dalla pratica della virtù e da una grande umiltà per non fidarsi di sé, soprattutto nei casi difficili. Non affezionarsi troppo ai propri penitenti o discepoli spirituali, perché con disinteresse ci si possa applicare liberamente a riconoscere la verità della situazione.

È bene che l'intelletto sia coltivato e conosca i caratteri dei diversi spiriti; ma che non sia sofisticato, tenendo presente che il giudizio della discrezione non è necessario che sia evidente, ma ragionevole e umano, cioè basato su motivi ragionevoli⁴⁶. Bisognerà esaminare bene il caso e ponderarlo prima di dare un giudizio, procedendo da quello che si vede a quello che non si vede⁴⁷.

Augustin-François Poulain (1836-1919)

Con Poulain si arriva quasi all'esacerbazione nell'esame dell'esperienza religiosa o spirituale, in modo simile al metodo sperimentale proprio delle scienze empiriche. Non che Poulain si voglia rendere indipendente dal giudizio e dalla riflessione teologica, ma il suo metodo⁴⁸ si basa e concentra tutto il possibile nei dati, anche se bisognerebbe sottoporre a una critica, forse più coscienziosa, l'autenticità di tante esperienze citate e la spiegazione teologica di alcuni presupposti. Speciali riserve sono state sollevate sull'importanza attribuita ai fenomeni secondari della mistica. Fatte queste osservazioni, qui possiamo tuttavia considerare e sottolineare come dato oggettivo alcune regole espres-

⁴⁶ «Ricordandosi che il giudizio della discrezione non ha da essere evidente, ma umano, ma ragionevole, cioè appoggiato a motivi ragionevoli»: G. B. Scaramelli, *Dottrina di san Giovanni della Croce e Discernimento degli spiriti*, Pia Società di San Paolo, Roma 1946, p. 281.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 288.

⁴⁸ Ci riferiamo alla sua opera più celebre, *Des grâces d'oraison*.

se da Poulain sulla condotta che dovranno tenere l'individuo che crede di ricevere visioni o rivelazioni e il direttore spirituale che lo esamina. Per loro ha scritto la sua opera. È un'applicazione del discernimento fatta nel secolo XIX. La prima edizione dell'opera di Poulain, *Des grâces d'oraison*, fu pubblicata a Parigi nel 1901.

Per quelli che credono di avere visioni o rivelazioni

In generale la prima regola è che, vincendo la ripugnanza, ci si confidi con un buon direttore. Norma generale deve anche essere il diffidare di questi fenomeni, perché, anche se fossero divini, ci si può ingannare interpretandoli, e la persona si deve persuadere che questa strada straordinaria è molto esposta a illusioni e a inganni del nemico. Pertanto, non si devono chiedere né desiderare questi doni; anzi bisogna fare il possibile per respingerli e non pensarci. Anche se non è necessario arrivare a disprezzare o ingiuriare le apparizioni, come non bisognerebbe neanche disprezzare una pittura sacra perché dipinta da un malvagio⁴⁹. Se, malgrado tutto, si riceve qualcuno di questi fenomeni, badare al frutto che portano nell'avvantaggiare la virtù, che è ciò che importa; perché se sono di Dio, è a questo che aspirano; e se non lo sono, in questo modo non faranno danno. E se i superiori non permettono che si metta in pratica ciò che si crede ispirazione di Dio, aver pazienza. Se Dio vuole che si realizzi, si realizzerà, anche se più tardi o magari per mezzo di altri⁵⁰.

Per i direttori e i maestri spirituali

In generale aspettare, prima di pronunciarsi sull'autenticità o meno. Non manifestare ammirazione per questi fenomeni, anche se all'occasione sembrano veri, dando più importanza all'unione con Dio e all'esercizio delle virtù. Trattare con bontà la persona che racconta queste cose, anche se sembra sospetta. Procurare con prudenza di metterla in guardia e di illuminarla sulle possibili illusioni. Non essere duro né ironico. Tener conto soprattutto del fine a cui vanno indirizzate tali visioni o rivelazioni; e con tanta maggior diffidenza quanto più gravi possono

⁴⁹ Ammette che san Filippo Neri seguiva la dottrina contraria. Ma, anche in questo caso, il segno di disprezzo o di ingiuria non è rivolto al santo, né all'immagine della visione, ma al demonio che è sospettato di nascondere lì la sua presenza.

⁵⁰ A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, Paris 1922¹⁰, c. 23, pp. 411-418.

essere le conseguenze. Interessarsi sempre di dirigere l'attenzione verso la santificazione della persona. La sua domanda sarà sempre: Che frutto ha tratto da quelle cose che crede di aver visto o udito? Vedendo che questo è il suo vero interesse, chi sta perdendo o facendo perder tempo si stancherà; e il figlio spirituale o consultante finirà per mettere il suo interesse dove dev'essere. Bisogna evitare la trappola di lasciarsi dominare e condizionare dall'autorità che vogliono a volte esercitare i figli spirituali o pretesi vedenti sul direttore; come anche quella di lasciarsi coinvolgere nelle loro compulsive necessità di affetto o di protezione. E chiedere con grande umiltà a Dio e far pregare quelli che ci consultano per ottenere la luce e la prudenza necessarie.

IL DISCERNIMENTO NEL NOSTRO TEMPO

JEAN MOUROUX (1901-1973)

Il sentire spirituale nell'esperienza cristiana

Mouroux non scrive un libro sul discernimento spirituale, ma lo scrive sull'esperienza cristiana e nota che, essendo la vita cristiana in noi un dono di Dio, il dono di un'esistenza nuova in Cristo, implica una nuova affettività. Cristo introduce nell'uomo rigenerato dal dono del suo Spirito «un'affettività radicalmente nuova, che tende a estirpare l'affettività peccatrice, a integrare l'affettività naturale, a sviluppare se stessa nella docilità allo Spirito»¹. E siccome l'affettività è la reazione dell'appetito ai suoi stessi oggetti, la nuova affettività si rivolge alla novità dell'universo della fede: Trinità, Cristo, Chiesa, grazia, salvezza, beatitudini, implicazioni della croce (morte a un aspetto di se stesso e dell'universo), rinuncia per crescere ecc.

Queste inclinazioni nascono dalle virtù teologali e conducono a sviluppare l'amore verso Dio come egli si è rivelato. Ma, inoltre, nascono dalle virtù morali infuse che tendono a integrare il dinamismo umano in quello teologale, e dai doni dello Spirito, con le nuove capacità di accoglienza delle ispirazioni e mozioni divine.

È in questo ambito di affettività nuova che si svilupperà la vita cristiana. Pertanto, questa vita nuova sarà condizionata e implicherà un risanamento e una trasformazione dell'affettivi-

¹ J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Aubier, Paris 1954, p. 277.

tà carnale che tende a schiavizzare l'uomo, in lotta contro quella spirituale che vuole liberarlo da ogni schiavitù per guidare tutte le sue operazioni vitali nella nuova prospettiva, con il nuovo orizzonte escatologico finale. Sono le reazioni proprie di questa nuova affettività che vengono chiamate «*sentir spirituel*».

I diversi modi di sentire o mozioni

È vero che il cristiano non ha bisogno d'aspettare un sentimento o ispirazione particolare di Dio per muoversi verso di Lui. Gli basta la fede, che gli fa conoscere la volontà di Dio già manifestata nei comandamenti, l'esempio di Cristo e dei santi, presupponendo l'aiuto della grazia stimolante e preveniente. Ma Dio fa sentire all'anima la sua azione quando vuole, e in altri momenti non la fa sentire o le fa sperimentare il sentimento della sua assenza. L'alternanza di fervore e aridità, di consolazione e desolazione, di tentazione e di tranquillità è normale in questa vita.

Il cristiano ha bisogno di purificarsi per essere disposto all'unione più profonda con Dio e per poter captare con maggior finezza le ispirazioni dello Spirito divino. Per il resto, la sua esperienza personale deve seguire il solco di quella di Cristo: portare la croce con lui e come lui, fino a passare per l'abbandono e la crocifissione, unito a lui per la salvezza del mondo. Ma in questo cammino non gli manca la forza e la gioia che Dio gli concede, quando nei suoi disegni lo crede conveniente: una gioia che supera ogni sentimento e che, a volte, non è condivisa dalla parte inferiore del suo essere sensibile, mentre lo spirito vive di essa.

È necessario integrare la sensibilità spirituale nell'esperienza della vita cristiana. Mouroux distingue tra il «*sentire*» *in se stesso*, il «*sentire* provocato o *sperimentale*» e l'«*autentico sentire spirituale, esperienziale*». Il primo, a livello empirico, preso nella sua materialità, non è speciale rivelazione di Dio. Il sentire provocato, o a livello sperimentale, non deve verificarsi nell'esperienza cristiana, perché condurrebbe a prendere gli stati psicologici provocati come se fossero comunicazioni divine. L'uomo non può far altro, in questo campo di grazia, che prepararsi e aspettare con umiltà, penitenza e purezza di vita, quello che Dio gli fa gustare quando vuole. L'autentico sentire spirituale s'inserisce nella rete di relazioni spirituali che danno forma al-

l'esperienza cristiana, cioè a livello esperienziale. L'elemento trova qui il suo significato e la garanzia della sua autenticità nell'insieme della struttura nella quale si colloca.

Questa struttura è costituita dagli atti interni delle virtù teologali, che sono quelli che ci mettono in comunicazione con Dio, specialmente quelli della carità e anche dall'esercizio, seppure esterno, di queste virtù e delle virtù morali animate e guidate dalla carità. In esse il sentire soprannaturale è garantito. E tutto ciò, naturalmente, vissuto in obbedienza alla parola di Dio e alle autorità legittime nella Chiesa. Qui il «sentire» trova la sua funzione normale e in pratica necessaria, è spirituale ed entra nel mistero della configurazione con Cristo.

In questo ambiente, a questa luce e a questa norma dev'essere focalizzato il problema del discernimento degli spiriti. Di qui la differenza di giudizio che bisogna stabilire tra la tendenza egoistica e il demonio, che possono suscitare nell'anima consolazioni sensibili o tenerezze che conducano la persona a inorgogliersi o a utilizzare la preghiera per il proprio piacere e non per compiacere Dio, trascurando i doveri o mancando alla carità; e la consolazione vera che va insieme alla conoscenza delle verità divine e a un'affezione profonda per le virtù autentiche, alla totale sottomissione alla volontà divina, e rende la persona più padrona di sé e più disponibile a Dio per operare tutto ciò che è virtuoso ed evitare il minimo sbaglio: «Autrement dit, foi éclairée, volonté droite, accroissement de force et de générosité dans l'agir, voilà les signes de la consolation authentique. Et comme toujours, *la structure juge l'élément*»².

Mouroux inserisce un altro tema che avrebbe bisogno d'indagine, ed è quello della condiscendenza di Dio, che parlerebbe in ogni epoca nel linguaggio che gli uomini della stessa epoca sono capaci di intendere. Vede come una specie di evoluzione della sensibilità spirituale nel corso della storia, di cui Dio tiene conto nel modo di farsi sentire.

Conclusione

A mio giudizio, Mouroux amplia la base teologica sulla quale si deve strutturare una buona teoria cristiana del discernimento spirituale. Fa capire il fondamento teologico su cui si basa

² *Ibid.*, p. 307.

il diverso significato che hanno le mozioni, secondo la struttura totale o maturità cristiana globale della persona che le sperimenta. E suggerisce la necessità di essere persona spirituale per poter attuare il discernimento spirituale, insieme all'importanza fondamentale di aiutare questa maturazione cristiana da cui nasce la connaturalità con i movimenti della grazia e la «distonia» con quelli contrari. Reclama, in fondo, la base teologico-biblica del discernimento. È a questo che dedicheranno un interesse speciale, particolarmente ai nostri giorni, gli studi di Jean Gouvernaire e di Gérard Therrien.

JEAN GOUVERNAIRE E GÉRARD THERRIEN

La principale differenza si troverà nella focalizzazione e nell'interesse di ognuno di questi due autori.

G. Therrien studia nella sua tesi il *dokimàdsein* nelle diverse lettere paoline. Ma il suo interesse si colloca sul piano morale, più che su quello spirituale propriamente detto. Uno studio linguistico limitato lo porta a non tenere sufficientemente in conto, a mio giudizio, l'importanza che ha, per capire il *dokimàdsein*, la sua relazione con l'*eidomen* di 1Cor 2,12, l'*anakrinein* di 1Cor 2,13-15, e *pneuma tò ek toû Theoû e noûn Christou* dello stesso capitolo; o con il *diakrino* della stessa lettera (1Cor 4,7) e di Rm 14,23, *diakrìseis* di 1Cor 12,10 e di Eb 5,14 ecc.

In ogni caso, riconosce nel *dokimàdso* il suo valore religioso, un criterio di autenticità cristiana, sia nella dimensione escatologica dell'uomo nel piano divino alla luce del giudizio finale, sia nella vita attuale nella Chiesa (giudizio degli Apostoli). Appare intimamente legato alla storia della salvezza. Dal punto di vista morale, permette di assumere la prudenza come virtù morale, poiché considera la volontà di Dio in un atto umano e divino in situazione, guardando la gloria di Dio e l'edificazione dei fratelli. Come vediamo, la preoccupazione di Therrien è morale e il suo interesse è di aprirla con il *dokimàdso* alla considerazione delle situazioni storiche che cambiano³.

Invece Jean Gouvernaire proviene dall'ambiente e dalla dot-

³ Qui avvertiamo che la tesi non chiarisce che l'autentico discernimento cristiano non si può mettere in contraddizione con la legge vera e di obbligo universale, o con le autorità legittime; poiché lo Spirito ispira, lasciando salva l'autentica obbedienza alle mediazioni volute da quello stesso Spirito.

trina ignaziani sul discernimento degli spiriti in funzione della piena attuazione della volontà di Dio nella propria vita. Da lì si avvicina allo studio di san Paolo, per incontrare la luce offerta nelle sue lettere⁴.

Livello e condizioni del discernimento spirituale

Così Gouvernaire scopre che il discernimento spirituale è quello dell'uomo spirituale (uomo nuovo, trasformato dalla grazia), di chi ha accettato una mentalità nuova, innestato nella fede⁵. Essa gli permette di accedere a questo nuovo tipo di discernimento, che non è più carnale né meramente razionale umano.

È lo Spirito che comunica a chi lo accoglie un nuovo sentimento e una nuova penetrazione nelle cose divine. Ciò che si fa sotto la guida dello Spirito produce carità, che porta con sé pace, gioia (Gal 5,22). E con il progresso e la maturità della carità va aumentando la capacità di discernimento (Fil 1,9), una nuova percezione delle cose spirituali. La conoscenza di Dio e della sua volontà va crescendo nella penetrazione del mistero di Cristo e della sua applicazione alla nostra vita personale, così che in tutte le nostre decisioni, facendo la sua volontà, possiamo compiacerlo (Col 1,9-10; cfr. Ef 4,13). Ma abbiamo bisogno di desiderarla, chiederla, cercarla, nel costante rinnovamento del nostro sentire e operare.

La volontà di Dio non si può trovare se non nei limiti di ciò che è buono, nell'unità della Chiesa, nella linea delle istruzioni trasmesse in nome del Signore⁶. Ma il cristiano non deve solo discernere tra il buono e il cattivo, il terreno e carnale e lo spirituale, deve anche saper discernere con facilità e sintonia sempre maggiori ciò che è meglio, più gradito e perfetto agli occhi di Dio.

Indicazioni per il discernimento spirituale

La prima e principale indicazione di cui bisogna tener conto è: Dio vuole che partecipiamo, con tutto ciò che siamo e facciamo, al suo disegno rivelato in Cristo. Qualunque scelta deve

⁴ J. Gouvernaire, *Le discernement chez saint Paul*. Vie Chrétienne, Paris 1983.

⁵ Cfr. *ibid.*, I, 1, 4, 5.

⁶ Cfr. 1Cor 4,16ss; 7,17; 11,16.

andare d'accordo con questo progetto divino, per essere volontà divina su di noi in un momento determinato. Quanto più va crescendo la nostra piena adesione a questo disegno divino, tanto più siamo in grado di aderire alla volontà di Dio nella nostra ricerca e nelle nostre decisioni. Tutti i segni che ci indicano un progresso in quella direzione sono positivi: crescita della fede, liberazione dalla schiavitù dell'«uomo vecchio», immutabile speranza e, soprattutto, la crescita della carità manifestata nell'amore fraterno che edifica la comunità in Cristo.

Ma c'è anche una serie di segni — Gouvernaire li qualifica come armonici — che accompagnano le note fondamentali: gioia, pace, benignità, verità ecc. Quello che giudica importante è non attenersi a un solo segno isolato che potrebbe essere ingannevole, ma osservare la sua connessione con il prima e il dopo nella persona. È in questo insieme che il singolo segno ha o non ha, in un determinato individuo, il senso e il significato di coerenza evangelica con l'esperienza totale, personale e collettiva della Chiesa, come una frase (o una parola) non acquisisce il suo vero significato isolata, ma nell'insieme del discorso di cui fa parte. Per apprezzare questa coerenza si richiede l'intelligenza del cuore e quella sensibilità che percepisce la consonanza di una decisione con l'insieme del progetto di Dio su una persona nella sua Chiesa⁷. Si basa sulla preghiera di san Paolo per i Filippesi, quando chiede per loro la crescita nella carità, che risveglia la crescita della scienza e della sapienza vere. Esse fanno discernere ciò che è gradito a Dio perché possano essere trovati irreprensibili il giorno della venuta di Cristo, con i frutti della santità, a gloria e lode di Dio (Fil 1,9-10).

Il «sentire» deve restare sottomesso, secondo san Paolo, alla luce dell'intelligenza. Il desiderio di verità e la rinuncia ai propri egoismi, ideologie o interessi, in quanto personali, sono condizione basilare di ogni discernimento.

Il sentimento di pace che invade la persona, quando ha deciso di fare ciò che è più gradito a Dio, nasce dall'armonia tra Dio e l'essere umano. Quando ci fosse qualcosa in disaccordo, sentirebbe la dissonanza, l'inquietudine e il turbamento, qualora nella sua anima si fosse già stabilita la completa volontà di cercare soltanto il gradimento di Dio, costi quel che costi.

Tutto ciò che contribuisce alla regressione della fede, alla tie-

⁷ J. Gouvernaire, *Le discernement chez saint Paul*, op. cit., II,1,1 e 4-5.

pidezza e al raffreddamento della carità operativa, ciò che le fa perdere la pace o turba il suo orientamento deciso verso Dio, ciò che rende oscura la direzione e risveglia il vano timore, sarà il segnale che si sta introducendo un elemento negativo. Bisogna agire per evitare che sia disturbata la realizzazione del disegno divino. Gouvernaire riconosce che spesso bisognerà andare a tentoni e che la tradizione cristiana andrà concependo in un modo sempre più metodico il discernimento della volontà divina⁸.

In conclusione, dobbiamo ringraziare Gouvernaire per essersi espressamente occupato di studiare il discernimento secondo san Paolo e badando non all'aspetto morale quanto a quello spirituale. Ogni vero progresso in materia dovrà sapersi confrontare e trovarsi in armonia e in continuità con i dati orientatori della parola di Dio. Questi non devono essere osservati isolatamente e singolarmente, come spesso è stato fatto, ma nell'insieme del cammino spirituale di crescita cristiana, in una specie di sistematica spirituale consegnata nell'insegnamento paolino.

KARL RAHNER (1904-1984)

Punto di partenza

Anche Rahner parte dagli *Esercizi* di sant'Ignazio e s'interessa di un punto centrale: l'incontro dell'uomo con la volontà di Dio sulla sua persona in concreto. Come avviene?

A proposito di questo problema, messo a fuoco sul suo sfondo teologico, realizzerà il più ardito progetto di costruzione sistematica sul discernimento spirituale.

L'incontro con la volontà divina sulla propria vita, a cui dispongono gli *Esercizi*, non è esattamente la stessa cosa dell'apertura dell'individuo alla legge generale di Dio, già manifestata per tutti, allo scopo di approfondirla con la meditazione e dedurne le applicazioni pratiche nella sua vita. Non basta che una cosa sia buona moralmente, in conformità con la legge generale, perché l'individuo riconosca in essa la volontà divina di metterla in pratica nel suo caso concreto. La questione fin qui è chiara: ci sono molte cose buone, atti di virtù che Dio non vuole *hic et nunc* che io compia, perché nel mio caso ne devo

⁸ *Ibid.*, III,1 e 5-7.

compiere altri che sono anche buoni e questi sì voluti da Lui per me, perché costituiscono il dovere del mio stato o la sua ispirazione attuale su di me, senza contraddire il mio dovere.

Sant'Ignazio presuppone che esistano queste mozioni o ispirazioni e che siano riconoscibili. È necessario, pertanto, identificare i caratteri che le distinguono. Alcuni considerano solo le cause seconde, non la manifestazione diretta di Dio al soggetto; ma Dio con la sua Provvidenza, senza uno speciale intervento diretto se non in casi straordinari, fa ciò che desidera. Altri ammettono che, anche se la grazia soprannaturale in se stessa non è oggetto diretto della coscienza, le sue operazioni avvengono anche a livello cosciente e bisogna contare su di esse. L'uomo di oggi, quando si limita al significato spontaneo e naturale della vita, si sente portato ad attribuire a effetti ormonali, ad altri condizionamenti di tipo biologico o dell'inconscio, o a qualunque altra causa, e non all'influsso di Dio, di un angelo o di un demone, ciò che scopre nella sua stessa coscienza. Il teologo sa che Dio agisce liberamente e vuole comunicare coscientemente con le sue creature razionali.

Ma molti teologi sembrano concedere che, dato il carattere inconscio della presenza della grazia divina, la mozione si può riconoscere come divina solo ricorrendo al principio universale che tutto ciò che è buono e utile alla salvezza proviene da Dio. Questo non basta a Rahner per interpretare la realtà spirituale, e neanche il ricorso alla dottrina dell'oggetto formale degli atti elevati soprannaturalmente, che secondo san Tommaso dev'essere conosciuto, anche se non con un atto meramente naturale.

L'esperienza fondamentale che non inganna

K. Rahner considera che, oltre all'oggetto formale cosciente di tali atti, ci dev'essere un'esperienza in cui Dio si manifesta con certezza e che non può essere ridotta ad altre, la quale ha in se stessa la propria evidenza. Questa sarà tale che, superando ogni sospetto, adempirà in qualche modo alla funzione dei primi principi della logica e dell'ontologia nelle altre conoscenze. Per riferimento a essa si potrà controllare l'autenticità di altre esperienze. Si arriverebbe così a una specie di logica soprannaturale che permetterebbe di riconoscere, con l'applicazione del discernimento ad altri impulsi o mozioni, la loro provenienza divina o meno.

Rahner crede d'identificare tale esperienza in quello che sant'Ignazio chiama «consolazione senza causa precedente»⁹. Nella lettura che Rahner fa del testo ignaziano, consolazione senza causa precedente è la stessa cosa che consolazione senza oggetto che la motiva. Studieremo diffusamente più avanti, quando tratteremo questo tema specifico, se la sua interpretazione sia corretta o no. Ma Rahner non intende assenza totale di contenuto significativo (tematizzato) nella coscienza. È chiaro che la consolazione non s'identifica con l'oggetto che la motiva. In essa avviene che tutta la persona si senta attratta nell'amore di Dio in quanto Dio, al di là di qualsiasi oggetto determinato e misurabile (indicabile e limitabile della coscienza), con l'apertura alla trascendenza divina e la totale disponibilità alla sua volontà. In tale esperienza, Dio non viene captato come una conoscenza particolare di un oggetto, ma in una donazione divina che porta in se stessa l'irriducibilità a un altro tipo di comunicazioni concettuali. Tale esperienza può avere diversi gradi, ma senza pregiudicare l'uguaglianza essenziale dei dati che la fanno riconoscere come divina.

In questa esperienza non si tratta di una visione intuitiva in senso ontologista, né della visione beatifica; è piuttosto un farsi tematica al soggetto la trascendenza in quanto tale e in quanto soprannaturale, fondamento di ogni verità, sicurezza e consolazione. In essa non si vede Dio faccia a faccia, ma Dio è presente come fine di questa mozione. L'esperienza qui descritta non è solo coscienza tematica percepita come conoscenza, ma come libertà, amore, pace¹⁰ ed elevazione nella disponibilità a Dio.

Applicazione nelle scelte

Lì si incontrerebbe, per Rahner, il criterio o principio per identificare la volontà di Dio sull'individuo, per mezzo del confronto dell'opzione da prendere con l'esperienza gratuita, prima descritta, di pura apertura a Dio. Questo criterio, insiste Rahner, non è comunicabile attraverso la sola morale delle essenze. Non è una deduzione che si fa con la logica dei sillogismi.

⁹ *Esercizi*, n. 330.

¹⁰ K. Rahner, *Das dynamische in der Kirche*, Herder, Basel-Freiburg-Wien 1960², pp. 130-131.

In quella che è chiamata prima modalità («tempo») della scelta o scelta di primo tempo, la sintesi tra la detta esperienza e l'oggetto della scelta viene prodotta e comunicata immediatamente da Dio come termine dell'evento esperienziale centrale della consolazione¹¹.

Nella seconda modalità indicata da sant'Ignazio si arriva alla scelta attraverso il confronto dell'oggetto della scelta con le consolazioni e le desolazioni. Queste risultano dalla combinazione del modo di reagire della persona davanti all'oggetto creato che si propone alla scelta e l'originale consolazione divina. Se l'apertura alla trascendenza divina si conferma e si rinforza con la scelta progettata, o se si indebolisce e si oscura, è il punto d'osservazione del discernimento, fino ad arrivare a stabilire la sintesi dell'oggetto della scelta con l'esperienza della consolazione autenticamente divina. Ciò si manifesterà nella pace, nella dolcezza, nell'autentica devozione e nella gioia spirituale. A volte ci vorrà un po' di tempo per arrivare a questa sintesi con sufficiente luce e sicurezza. In questo caso c'è un'autentica esperienza. Ma resta sempre come unico principio fondamentale e punto di riferimento per il discernimento degli spiriti, e perciò per la scelta della volontà di Dio, la «pura» consolazione divina. Per Rahner, pertanto, non ha importanza decisiva accertare con chiarezza se la consolazione, vera o falsa, o la desolazione derivano dalla natura, dallo spirito buono o da quello cattivo. L'importante è la sintesi conseguita con l'esperienza della consolazione che non inganna¹².

L'uomo ordinario, nelle sue scelte esistenziali, di solito segue un metodo e una disposizione simili: il confronto della possibile scelta con l'esperienza fondamentale che ha di se stesso, per verificare la sua congruenza o meno con essa. Tale congruenza si manifesta nella soddisfazione, nella pace e nella gioia che ne derivano. La scelta secondo la terza modalità («tempo») ignaziana non presenta una struttura essenziale diversa. Non è l'uomo che si mette in questo «tempo» per sua decisione. L'assenza di consolazioni o desolazioni in questo cosiddetto tempo tranquillo, questo silenzio divino, è anche una risposta di Dio. Lascia l'uomo al libero e pacifico esercizio delle sue potenze. L'oggetto della scelta si rivela indifferente e l'uomo, nella sua pacifica di-

¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 138, nota 56.

¹² Cfr. *ibid.*, pp. 142-143.

sponibilità verso la volontà di Dio, aspetta di trovare, e giudica dopo aver trovato, ciò che è giusto per aver riflettuto con profondità e luce, senza essere mosso da alcuna tendenza disordinata. La terza modalità, secondo Rahner, è sussidiaria, deficitaria, rappresenta e tende in qualche modo a qualcosa che mira a integrarsi nella struttura della seconda modalità¹³.

Conclusione

Possiamo dire che Rahner, basandosi sulla sua logica della conoscenza esistenziale, ha tentato la sintesi teologica più ambiziosa nelle sue prospettive di quelle finora portate a termine, forse paragonabile solo a quella fatta da Suárez integrando la consolazione senza causa previa e le modalità («tempi») della scelta nella teologia scolastica sulla grazia e sul modo di attuare le virtù teologali e cardinali nell'uomo.

Più avanti esamineremo la coerenza o meno di Rahner con il testo ignaziano che vuole spiegare.

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 90-91 e 146-147.