

Manuel Ruiz Jurado sj

IL DISCERNIMENTO SPIRITUALE

Teologia, storia, pratica



SAN PAOLO

Titolo originale dell'opera:

El gobierno espiritual

© Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994

Traduzione dallo spagnolo di

Nirella Magnati-Fasiolo

© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 1997

Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)

Distribuzione: Commerciale SAN PAOLO s.r.l.

Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

La buona accoglienza che l'edizione spagnola ha ricevuto a livello internazionale mi conferma nel proposito che mi ha indotto a scrivere questo libro: era opportuno approfondire e ampliare i fondamenti biblico-teologici del tema del discernimento, collocare il problema su basi più ampie di quelle che di solito aveva ricevuto, e illuminare con la teologia la riflessione filosofico-teologica sull'attività umana in esso contenuta.

Solo così potranno avere una giusta collocazione e le loro autentiche dimensioni i molteplici tipi di discernimento di cui si parla oggi e la dottrina che nel corso della storia si è venuta creando e trasmettendo attraverso i vari maestri spirituali.

A giudicare dalla posta che ricevo da parte di colleghi e alunni, deduco che si è raggiunta una maggiore chiarezza, e che si può ormai trattare questo tema partendo da basi più solide.

La traduzione italiana mantiene il testo dell'edizione spagnola. Per quanto riguarda la bibliografia, conservando l'internazionalità e la selettività seguita per l'edizione spagnola, ho fatto in modo da aggiungere in ogni capitolo diversi titoli in italiano, per agevolare la consultazione e i riferimenti dei lettori cui l'opera è diretta. Nella versione italiana di alcuni testi citati mi sono permesso di correggere alcuni termini, per renderli più fedeli al significato che, a mio giudizio, hanno nel testo originale.

Sarebbe bello che anche questa traduzione servisse a raggiungere una maggiore qualità e un livello più elevato nel discernimento spirituale. Che Dio lo voglia!

MANUEL RUIZ JURADO SJ

INTRODUZIONE

Siamo arrivati all'età del discernimento? L'«età del discernimento» è l'età del giudizio, della discrezione. Anche nella storia? La discrezione richiede maturità. Ma la maturità è un valore relativo. Il bambino può arrivare all'età della discrezione. Ma per discernere che cosa? Ha già capacità di giudizio, ma la sua discrezione fin dove arriva? Che cosa deve discernere la nostra età?

«Uomo privo di discernimento» si dice di chi agisce con leggerezza, senza pensare convenientemente a ciò che fa, senza distinguere in modo opportuno a chi si rivolge e a che scopo: agisce, quindi, senza sufficiente giudizio. Oppure perché egli confonde una cosa o una persona con un'altra, per mancanza di considerazione, di attenzione dovuta alle circostanze in cui si trova, alle sue forze o alla sua dignità o a quella di chi ha davanti, alle esigenze dell'azione che intraprende: si comporta, quindi, senza sufficiente discrezione.

Oggi si parla molto di necessità del discernimento nella vita cristiana, nella vita spirituale, nell'apostolato, nella Chiesa. Ciò suppone che il discernimento si apra anche ai valori superiori: ai valori dello spirito, a quelli soprannaturali. Ma su quali basi teologiche ci appoggiamo? Esiste una teologia sufficientemente sviluppata su questo punto del discernimento? Nella Bibbia ci sono dati in abbondanza, come pure nella tradizione ecclesiale, anche se non in forma di trattati scientificamente ben strutturati e con una riflessione ampia e profonda sui dati fondamentali.

Negli scritti primitivi, come il *Pastore* di Erma o la *Lettera*

di Barnaba, troviamo alcune esortazioni, allusioni o insinuazioni sui diversi spiriti o sui falsi profeti contrapposti a quelli buoni. Nelle sue riflessioni, specialmente nel *De principiis* (lib. III) Origene sviluppa e approfondisce maggiormente questo tema. Ma la focalizzazione è piuttosto sul discernimento applicato ai diversi spiriti che possono muovere, indirizzare o tentare. In questa linea si spiegherà la dottrina dei Padri del deserto, raccolta specialmente nelle *Collationes* di Cassiano. Ed è in quest'ambiente che il discernimento si intreccia facilmente al significato morale di «discrezione», come virtù che evita gli eccessi, in un contesto più pedagogico che dottrinal-teologico della vita spirituale e delle virtù cristiane.

Su questa linea continueranno generalmente gli scrittori medievali, come Climaco con la *Scala Paradisi*, Diadoco con il *De perfectione spirituali*, e autori come san Bernardo, Riccardo di san Vittore, santa Caterina da Siena e sostanzialmente anche san Bernardino con il trattato (sermoni) *De inspirationibus*.

L'ampiezza biblica sul tema del discernimento spirituale resterà in futuro molto legata — eccessivamente a mio avviso — nella sua applicazione, al campo della vita spirituale nell'ambito della virtù e a quello dei diversi spiriti che possono insidiarla. Non sono sviluppati con la stessa ampiezza e intensità altri aspetti del discernimento, come quello dei segni dei tempi e, in realtà, l'aspetto fondamentale: quello della persona di Cristo, quello delle dottrine e profezie, e ancor meno quello dei fenomeni sociali, dei movimenti o gruppi ecclesiali ecc.

È vero che, nell'ampiezza e profondità del suo genio teologico, san Tommaso ci ha lasciato riflessioni molto proficue e suggestive sull'ispirazione profetica, sulla sua natura e sulla discrezione applicata al fenomeno profetico: insegnamenti che potrebbero servire da base a una strutturazione fondamentale del discernimento, ma, di fatto, non sono state utilizzate così. Forse troviamo uno dei trattati più riusciti e unitari sulla materia in *De distinctione verarum revelationum a falsis* di J. Gerson, già nel secolo XV, e la sintesi più riuscita del Medioevo in *De discretione et examinatione spirituum* di Dionisio il Certosino. Ma neanche lui ci offre una base strutturale sufficientemente ampia e insieme teologicamente fondata sul discernimento spirituale.

Non si va molto più in là nei trattati classici sulla materia, come nell'*Appendice* del *De inquisitione pacis* di D. Álvarez de

Paz (sec. XVII), o nei capitoli dedicati allo stesso argomento in alcuni libri o trattati più generali, come quello *Dell'amore di Dio* di san Francesco di Sales (lib. VIII), la *Práctica de la teología mística* di M. Godínez e l'omonima *Praxis theologiae mysticae*, ampliata e in latino, di M. I. de la Reguera.

È stato il libro degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio di Loyola (già nel sec. XVI), con il suo metodo, i suoi «tempi» della scelta e le sue regole per la discrezione degli spiriti, che ha dato luogo a meditazioni più profonde ed elaborate, più minuziose e strutturate; ma quasi tutte dal punto di vista dell'incontro dell'uomo con la volontà di Dio sulla sua vita, della direzione spirituale individuale, e troppo imperniate su un argomento determinato: quello delle mozioni interne di consolazione o desolazione. In quest'ambito possiamo includere gli studi di F. Suárez in *De religione S.I.* nel secolo XVII, e quelli successivi di D. Schram (divulgatore della dottrina del padre La Reguera) nel secolo XVIII con le sue *Institutiones mysticae*, di J. De Guibert nelle sue *Leçons de théologie spirituelle*, già nel nostro secolo XX, di K. Rahner con *L'elemento dinamico nella Chiesa*, D. Gil in *Discernimiento según san Ignacio*, J. Gouvernaire in *Quand Dieu entre à l'improviste* e J. J. Toner in *A Commentary on St. Ignatius' Rules for the discernment of Spirits* e in *Discerning God's Will*, per citarne alcuni dei più importanti nel nostro tempo.

Un panorama diverso è suggerito dalla tesi di G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, pubblicata nel 1973, e nell'articolo del *Dictionnaire de Spiritualité* «Discernement des esprits» (soprattutto nel contributo di J. Guillet). Qualcosa intuisce anche P. Schiavone nel suo *Discernimento evangelico oggi*. Però ci manca ancora una base di sostegno all'insieme della materia e una sistemazione più scientifica, strutturata sulla base di quanto è stato studiato finora, se si vuole arrivare a una maggiore chiarezza e alla possibilità di capire i differenti linguaggi e le varie acquisizioni provenienti da mentalità e origini diverse. Così il campo del discernimento oggi diventa quasi un «campo di Agramante» e lo strumento del «discernimento», che dovrebbe servire a chiarire, è strumento di maggior confusione.

Contribuire in qualche modo, anche con un apporto modesto, a sovvenire a questa necessità è ciò che si propone questo lavoro. Vorrei, prima di tutto, dare delle basi più ampie e profonde al tema con il titolo *Discernimento spirituale* e non semplicemente «discernimento degli spiriti». A suo tempo vedre-

mo perché. Collocare poi nel posto adeguato la riflessione teologica sulla parola di Dio e sistemare in modo più conveniente i diversi tipi di discernimento, tenendo conto, in tutto questo, dei contributi più attinenti all'esegesi della Scrittura, alla storia della spiritualità, alla filosofia e alla psicologia.

Nella *Parte prima* di questo libro tratterò i problemi che riguardano il discernimento in generale: gli aspetti biblico-teologico e psicologico-spirituale. Passerò poi al discernimento nella storia: nella *Parte seconda* presenterò una certa visione sintetica di come è stato applicato nel corso della storia della Chiesa e dei progressi fatti nella formazione di una dottrina sulla materia; poi, nella *Parte terza*, percorrerò i diversi campi principali di applicazione che la Sacra Scrittura e la storia ci hanno decantato, per abordarli ognuno di loro in modo più specifico e sistematico.

Se, dopo aver letto il libro, il lettore si ritroverà in un panorama un po' più chiaro e ordinato, con prospettive più ampie e un po' più tranquillo su alcuni punti fermi, sui quali appoggiare le sue riflessioni e, soprattutto, più stimolato a continuare e a proseguire sulla strada del discernimento spirituale, l'autore si riterrà soddisfatto.

Che la Vergine Santissima, Madre della Sapienza, si degni di intercedere davanti a suo Figlio perché con il dono del suo Spirito ci conduca sempre più intimamente alla verità completa.

PARTE PRIMA

IL DISCERNIMENTO SPIRITUALE
IN GENERALE

In questa Parte prima cercherò di porre le basi teologiche del discernimento, tenendo conto dei dati comprovati della filosofia e della psicologia.

Il punto di partenza sarà la Sacra Scrittura, poiché poco si può dire in questa materia sulle direttive del Magistero della Chiesa, come potremo vedere in seguito. È necessario accrescere ancora la ricchezza di riflessioni teologiche. Studierò prima l'oggetto, il soggetto e l'operazione del discernimento, come si presentano nei dati del Nuovo Testamento. Così avremo le basi necessarie per riflettere sul livello in cui si situa l'operazione del discernimento e sulla facoltà o sulle potenzialità dell'uomo che intervengono in questa operazione. Soltanto dopo potremo approfondire la nostra riflessione sulle qualità del soggetto che deve praticare il discernimento spirituale, quelle che lo favoriscono o lo ostacolano, il modo di aumentare le possibilità di discernere con profitto e la sua relazione con la maturità del cristiano. Tutto questo implica una serie di connotazioni psicologiche che troveranno speciale attenzione nei capitoli dedicati alle illusioni e all'influsso del subcosciente.

Non potevo fare a meno di prendere in considerazione quest'ultimo tema e sottoporlo alle riflessioni filosofico-teologiche pertinenti, dato che è già stato oggetto di alcuni studi, ma ancora non era stato sufficientemente integrato negli scritti relativi al discernimento spirituale.

ESORTAZIONE BIBLICA AL DISCERNIMENTO

IL PERCHÉ DEL DISCERNIMENTO

Il discernimento spirituale, che qui trattiamo, non è forse un problema inventato da noi? Perché complicarsi la vita?, diranno alcuni. Facciamo semplicemente quello che ci si presenta come bene e basta. Se Dio vuole comunicarci la sua volontà, ha i mezzi per farlo con chiarezza. Perché questa supposizione che sia necessario discernere per trovare la sua volontà? Il discernimento implica il bisogno di distinguere tra cose che si presentano mescolate e non molto chiare. Forse che Dio non ci manifesta chiaramente ciò che vuole?

Oggi tendiamo a non complicare le cose. Lo abbiamo già fatto a sufficienza nelle cose di questo mondo, per complicarci anche i problemi spirituali. Ma le realtà di questo mondo e i problemi spirituali non si possono separare tanto facilmente. I problemi di questo mondo sono anche problemi dello spirito nella loro dimensione più profonda, in quella che li mette in riferimento a Dio, così come tutta la nostra persona deve riferirsi a Lui.

Nella realtà non possiamo tracciare il piano con cui Dio deve mettersi in comunicazione con noi, né possiamo chiedergli di agire ordinariamente con miracoli, annullando ogni momento (e senza la normale collaborazione del nostro sforzo) gli ostacoli offerti per natura dal nostro essere con i suoi limiti e la sua libertà, tante volte usata male; soprattutto dopo il peso negativo e destabilizzante delle conseguenze del peccato originale e di quelli nostri personali¹.

¹ Già nei libri sapienziali è ripetutamente suggerita questa necessità: «Est via quae videtur homini iusta, et novissima eius ducunt ad mortem» (Pro 14,12); «Nescit homo an amore vel odio dignus sit» (Qo 9,1).

La mente è oscurata dalla passione, la volontà ha paura o s'infiamma per l'eccitazione, fino a farci vedere le cose del colore che vogliamo. Possiamo confonderci e sbagliare. Abbiamo bisogno di far chiarezza. La nostra prima domanda dovrebbe piuttosto essere formulata così: nel piano di Dio entra la necessità del discernimento spirituale?

A questa domanda ci risponde la parola divina. Sono molte le occasioni nelle quali essa ci esorta a far discernimento, e diverse le aree della nostra esistenza alle quali si riferiscono queste esortazioni. Qui non saremo esaustivi. Ricordiamone, per il momento, solo alcune. Cercheremo di aprire qualche pista attraverso cui possa scorrere la nostra riflessione teologica.

ESORTAZIONI NEOTESTAMENTARIE

Campi aperti al discernimento

1. Quando san Paolo affrontò gli abusi che alcuni nella comunità di Corinto commettevano riunendosi per celebrare l'eucaristia, dopo aver ricordato la tradizione ricevuta, che cioè nell'eucaristia si assume come cibo il Corpo e il Sangue del Signore, esorta i cristiani a usare il discernimento spirituale, applicato *alla situazione della propria coscienza*, prima di accostarsi alla comunione: «Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini» (1Cor 11,28-29): *ciascuno esamini se stesso e poi mangi il pane e beva il calice; perché chi mangia e beve senza discernere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna*. Il verbo adoperato «probet» (*dokimàdseto*) è il verbo da Paolo usato per designare l'operazione del discernimento spirituale. E in questo brano dice che tale operazione (che qui abbiamo tradotto «esaminare») deve essere applicata alla propria coscienza e al proprio comportamento, per vedere se si è in una disposizione tale da non accostarsi a mangiare indegnamente il Corpo del Signore. Non ci si può avvicinare come a una normale cena in cui il cibo non è il Corpo del Signore. Qui l'Apostolo si riferisce a quelli che si portavano la propria cena alla riunione, mortificando chi non poteva. Questa mancanza di carità non è la disposizione adeguata per accostarsi alla comunione. Sarebbe

non «discernere» (*mè diakrìnon*) il Corpo del Signore. E in questo caso è usato l'altro verbo che san Paolo adopera per parlare del discernimento spirituale (*diakrìno*).

2. Lo stesso san Paolo esorta i fedeli di Tessalonica perché applichino il discernimento *alle manifestazioni singolari dei carismatici* nella comunità; per distinguere ciò che è espressione della volontà di Dio attraverso di loro da quelli che sono gli inganni dei simulatori: «Omnia autem probate, quod bonum est tenete» (1Ts 5,21): *esaminate ogni cosa: ritenete ciò che è buono*. Di nuovo il verbo adoperato è *dokimàdso*. E l'ambito a cui chiede di applicare il discernimento è esterno a chi discerne: le manifestazioni profetiche («*Spiritum nolite extinguere, prophetias nolite spernere...*», 1Ts 5,19-20: *non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie*).

3. Conviene ricordare pure, anche se ci fermeremo su questo più avanti, che Gesù nei vangeli sinottici (Mt 16,3; Lc 12,56) rimprovera ai giudei che lo ascoltano di non saper discernere *i segni dei tempi*. Con questa espressione si riferisce ai fatti che accadono, alla storia che si sta realizzando davanti agli occhi di quegli uomini, come compimento delle profezie: segni della presenza del Messia che essi non sanno o non vogliono riconoscere a causa della loro impreparazione a discernere². Il verbo adoperato in questo caso nel vangelo di Matteo è *diakrino* e in Luca *dokimàdso*. Il rimprovero, pertanto, è per non aver saputo o voluto leggere alla luce della Scrittura³ gli avvenimenti storici, in modo da avvertire la chiamata all'accettazione del Messia e della sua dottrina, che essi contengono: non aver saputo trovare nei tempi il *kairòs* divino. Il rimprovero include un'esortazione indiretta a considerare e a leggere alla luce della parola divina i «*segni dei tempi*».

4. Tuttavia non sono questi i testi più portati a confronto quando si parla di discernimento. Quello più frequentemente addotto, preso dalla prima lettera di san Giovanni (1Gv 4,1),

² Cfr. M. De Tuya, in *Biblia comentada. V. Evangelios*, BAC, Madrid 1964, pp. 363-365; W. Trilling, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Vangelo secondo Matteo*, vol. II, Città Nuova, Roma 1968, pp. 83-85; A. Stöger, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Vangelo secondo Luca*, vol. I, Città Nuova, Roma 1968, pp. 336-337.

³ Il concilio Vaticano II parlerà del dovere della Chiesa — anche dei fedeli, ma particolarmente dei pastori e dei teologi (*Gaudium et spes*, n. 44) — di scrutare a fondo i segni dei tempi e interpretarli alla luce del vangelo (*ibid.*, 4; cfr. «con l'aiuto dello Spirito Santo... alla luce della parola di Dio», n. 44).

viene di solito presentato come esortazione a discernere gli spiriti nel senso in cui ne parla sant' Ignazio negli *Esercizi spirituali* (nn. 313-336). In realtà il significato e il contesto in cui viene usata la parola *dokimàdsete* nella lettera di san Giovanni non è esattamente questo, ma è quello del discernimento dello spirito cattivo che si nasconde *nelle dottrine di alcuni pseudoprofeti* del suo tempo, con lo scopo di indurre in errore sulla persona di Cristo e sulla sua realtà di Verbo incarnato, unico Redentore dell'uomo. In ogni caso, lì c'è una nuova esortazione a usare il discernimento spirituale mediante lo stesso verbo adoperato nei vangeli e nelle lettere di san Paolo; e in quella di san Giovanni si mettono come oggetto del discernimento gli pseudoprofeti e le loro dottrine mosse dallo spirito cattivo.

Degli pseudoprofeti tratta anche san Paolo scrivendo ai Corinzi (2Cor 11,13-15) perché sappiano ciò che sono ed evitino di esserne danneggiati e lo stesso Gesù Cristo nel vangelo (Mt 7,15-20) esorta i suoi discepoli a riconoscerli dai loro frutti.

5. L'apostolo Paolo, consapevole del vero ambiente in cui devono muoversi i fedeli, nel quale si mescolano luce e tenebre (opere che si confanno al cristiano come «figlio della luce» e altre dalle quali si deve allontanare, proprie dei «figli delle tenebre»), esorta gli Efesini a vivere come figli della luce, discernendo (*dokimàdsontes* = «probantes») ciò che è gradito al Signore («quid sit beneplacitum Deo» = «ciò che Dio gradisce», Ef 5,10), per non entrare in comunione con le sterili opere delle tenebre. È un altro il campo in cui si deve esercitare il discernimento spirituale: l'ambito della vita, *le azioni e le consuetudini che sono oggetto del gradimento di Dio*. E, come scriverà ai fedeli di Roma, ciò che è volontà di Dio: non solo quello che è buono, ma persino quello che è perfetto (Rm 12,2)⁴.

6. Ci sono altre esortazioni al discernimento, come quella di san Paolo ai Galati: «Infatti se uno pensa di essere qualcosa mentre non è nulla, inganna se stesso. Ciascuno esaminini invece il suo operato, e allora troverà soltanto in se stesso motivo di vanto e non nell'altro» (Gal 6,3-4). Il verbo adoperato è *dokimàdso*:

⁴ Non interessa solo riconoscere «quello che è buono». Dentro ciò che è moralmente buono ci sono cose che è «gradito a Dio» che alcuni facciano e altri no, secondo la vocazione a un determinato stato di vita o a un altro, o secondo l'ispirazione con cui li muove e vuole condurli per la loro particolare strada di santità. E perfino dentro ciò che è buono e gradito a Dio in una persona ci può essere una chiamata particolare a quello che ai suoi occhi è più «perfetto» (cfr. Mt 19,21).

tò dè érgon eautou dokimadséto ékastos (v. 4). Possiamo mettere il consiglio in relazione al tipo di esame incluso prima nel n. 1: quello che ognuno può fare su se stesso, sulla sua situazione alla luce di Dio, davanti al giudizio divino, su quello che ha valore alla presenza di Dio e quello che non ha valore.

Troviamo altre *esortazioni indirette* al discernimento in generale nella lettera ai Filippesi, quando san Paolo chiede al Signore che la carità che già c'è in loro «cresca sempre di più in conoscenza (*epignôsei*) e ogni sensitività (*aisthêsei*)⁵ affinché apprezziate le cose migliori (*eis to dokimàdsein bymas tà diaphéronta*)...» (Fil 1,9-10). O ai Corinzi, quando per incoraggiarli a superare lo stadio carnale delle divisioni e gelosie per passare a quello spirituale («...sitis autem perfecti», 1Cor 1,10) con uno stesso modo di sentire e di pensare, spiega loro la sapienza propria del cristiano, quella che appartiene a chi ha ricevuto lo Spirito di Dio e non quello di questo mondo, perché possa *giudicare* ogni cosa (*o dè pneumatikòs anakrînei⁶ mèn panta*) secondo Dio: la sapienza della croce, contraria alla sapienza pervertita del «mondo». Ugualmente in Eb 5,14, dove viene considerato il discernimento come proprio dei «perfetti», dei cristiani maturi.

Soprattutto, la lettera che risulterà decisiva e particolarmente ricca di insegnamenti per il nostro obiettivo è quella indirizzata da san Paolo ai Romani, all'inizio della parte parenetica. Li esorta direttamente a fare del loro corpo e della loro vita un sacrificio a Dio, gradito ai suoi occhi. Ma, per ottenere questo, indica loro il cammino necessario che passa attraverso il discernimento:

«Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri, ut probetis (*eis tò dokimàzein*) quae sit voluntas Dei bona (*tò agathòn*) et beneplacens (*euàreston*) et perfecta (*téleion*)» (Non uniformatevi al mondo presente, ma trasformatevi continuamente nel rinnovamento della vostra coscienza, in modo che possiate discernere che cosa Dio vuole da voi, cos'è buono, a Lui gradito e perfetto) (Rm 12,2).

⁵ Della stessa famiglia del termine (*aizetéria*) che sarà usato in Eb 5,14 per designare la facoltà che bisogna esercitare per arrivare al discernimento proprio dei «perfetti».

⁶ Il verbo significa «interroga, giudica»; ma si usava anche per chi «verificava» la qualità dei magistrati eletti o che bisognava eleggere.

È trasformando la loro mentalità in quella dell'«uomo nuovo» secondo Cristo che potranno discernere ciò che è buono, gradito agli occhi di Dio e perfetto secondo il piano divino, molto diverso dal piano degli uomini che seguono e giudicano le cose in base agli schemi mentali di questo mondo.

L'attuazione di Cristo

È lo stesso Gesù Cristo che ci invita indirettamente al discernimento spirituale quando, nel vangelo di san Matteo, lo vediamo esercitare il discernimento a proposito delle affermazioni o degli atteggiamenti dell'apostolo Pietro. In Mt 16,17 lo chiama beato e dichiara che non è stato solo il suo pensiero umano o l'ispirazione di qualche uomo, ma l'azione divina del Padre a rivelargli che Gesù è il Figlio del Dio vivente. Ma nello stesso cap. 16,23 lo rimprovera perché vuole allontanarlo dalla passione e morte a Gerusalemme: in questo atteggiamento e nel criterio che lo sostiene, Pietro non è d'accordo con i pensieri e i desideri di Dio, ma si fa trascinare da modi di pensare e sentire propri degli uomini. Lo qualifica addirittura come «satana». Con questo ci indica che è necessario far distinzione nei pensieri e nei sentimenti che ci spingono a parlare e ad agire in una determinata direzione, poiché possiamo farci trascinare dallo spirito meramente umano o diabolico⁷ e non *dalle ispirazioni o mozioni* divine. Diremmo che Egli stesso ha eseguito il discernimento degli spiriti che hanno mosso Pietro: in un caso, lo Spirito divino, la rivelazione pervenutagli da parte del Padre; nell'altro, il suo pensiero a livello umano, usato da satana come tentazione.

OGGETTO FORMALE DEL DISCERNIMENTO

Se teniamo conto delle esortazioni bibliche, scopriamo che l'oggetto formale del discernimento non entra tanto nell'ambito della conoscenza della causa efficiente immediata dei fenomeni interni o esterni al soggetto umano che li osserva, quanto nel saper decifrare in essi, considerati come segni operati da Dio

⁷ W. Trilling, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento. Vangelo secondo Matteo*, vol. II, *op. cit.*, pp. 90.98-99.

(con o senza mediazione, poiché spesso i fenomeni o le mediazioni usate da Dio non superano il campo delle cause naturali guidate dalla sua Provvidenza), il messaggio divino che contengono riguardo alla sua volontà su di noi: che cosa vuole che facciamo, che cosa gli è gradito nella situazione in cui ci troviamo, che cos'è perfetto ai suoi occhi?

È così che san Bernardo, con intuizione profonda del problema, poteva scrivere:

Nec multum refert nostra scire, unde inest nobis malum, dummodo inesse sciamus: vigilandum potius et orandum undecumque sit, ne consentiamus... Non enim accipi, fateor, unde assignem certam motionem inter partum cordis et seminarium hostis. Quippe utrumque malum, utrumque a malo, utrumque in corde, sed non utrumque de corde. Hoc totum certum mihi in me, etsi incertum quid cordi, quid hosti tribuam. Et id quidem, ut dixi, absque periculo⁸.

CONCLUSIONE

Come abbiamo potuto verificare sono molte, anche se qui ne ho selezionato solo alcune, le esortazioni del Nuovo Testamento a esercitare il discernimento. Vari sono anche i campi indicati per esercitarlo: lo stato della propria coscienza, i segni dei tempi nella storia reale, le manifestazioni carismatiche o profetiche nella comunità, le dottrine, la vita ordinaria con la sua mistura di opere della luce e opere delle tenebre; le luci, ispirazioni o mozioni interiori a parlare o ad agire in un certo senso ecc.; in generale: ciò che è vera volontà di Dio che pensiamo, accettiamo, diciamo o facciamo, ciò che è buono, gradito e perfetto agli occhi di Dio. Riassumendo, come conformare e indirizzare la vita, in tutte le sue manifestazioni, le proprie inten-

⁸ «Né molto ci importa sapere donde ci viene questo male, purché ci rendiamo conto che c'è; piuttosto dobbiamo vigilare e pregare per non consentirvi, da qualsiasi parte provenga... Non ho ricevuto, lo confesso, il dono di distinguere tra ciò che è prodotto dal cuore e ciò che è stato seminato dal nemico. Tutti e due sono male, tutti e due dal male, tutti e due nel cuore sebbene non tutti e due provenienti dal cuore. Questo è quello di cui sono certo, ma resta incerto quanto si debba attribuire al cuore e quanto al nemico. E questa incertezza, come ho detto, non comporta alcun pericolo» (*Sermo in Cantica* 32,6).

zioni, azioni e operazioni, secondo la volontà di Dio e non secondo la propria, o secondo qualsiasi altra per se stessa. Potremmo dire che l'oggetto formale che si cerca in ognuno di questi campi del discernimento spirituale è trovare la volontà di Dio su di noi⁹: che cosa dobbiamo fare o evitare, che dottrina o guida accettare, quale inclinazione seguire e quale no.

Persuaso di questa verità e pieno di questo spirito, sant'Ignazio di Loyola terminava spesso le sue lettere con un'espressione che è una sintesi del suo costante atteggiamento spirituale, trasmesso attraverso i suoi esercizi: «Termino pregando la sua divina Maestà che voglia darci la sua grazia abbondante per sentire la sua somma volontà e compierla interamente»¹⁰.

BIBLIOGRAFIA

Bernard Ch.-A., *Traité de théologie spirituelle*, Paris 1986, pp. 313-335.
Gouvernaire J., *La práctica del discernimiento bajo la guía de san Pablo*, Santander 1984.

Léon-Dufour X., *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Torino 1971, voce «Discernimento».

Mendizábal L., *Dirección espiritual*, Madrid 1978 = BAC 396, pp. 190ss (trad. it.: *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Edb, Bologna 1990).

Schiavone P., *Il discernimento evangelico oggi*, Messina-Roma 1988.

Therrien G., *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris 1973.

⁹ Così riassume Climaco che cos'è e che cosa significa il discernimento, dopo aver distinto le sue varie forme nei principianti, nei proficienti e nei perfetti: «...l'adempimento della volontà di Dio in ogni tempo, luogo e circostanza, quale essa si presenta solo a quelli che hanno puro il cuore, il corpo e le labbra», *Scala Paradisi* grad. 26, n. 147, Sei, Torino 1941.

¹⁰ MI, Epp. 1,342. La varietà di modi in cui soleva scriverla e inserirla è un segno ulteriore del fatto che non si trattava di uno slogan ripetuto automaticamente, ma di una convinzione radicata che tornava a esprimersi con lo stesso contenuto secondo la situazione. La lettera citata era diretta a san Francesco Borgia alla fine del 1545. Nel marzo dello stesso anno ne finiva così una al re Giovanni III del Portogallo: «Io mi raccomando umilmente alla sua grande benevolenza e alla sua preghiera nel Signore nostro. E che lui nella sua infinita bontà voglia darci la sua grazia perfetta perché sentiamo la sua santissima volontà e la compiamo interamente» (*ibid.*, 298). A Teresa Rejadell, il 15 novembre 1543: «Finisco pregando Dio N. S. per la sua infinita clemenza perché in tutto sia guidata e governata dalla sua infinita e somma bontà» (*ibid.*, 276). E alla stessa persona, il 18 giugno del 1536: «Termino pregando la santissima Trinità che per la sua infinita e somma bontà ci dia grazia abbondante perché sentiamo la sua santissima volontà e la compiamo interamente» (*ibid.*, 107).

II

DISCERNIMENTO SPIRITUALE E DISCERNIMENTO DEGLI SPIRITI

Sembrano la stessa cosa e in realtà non lo sono. Se il discernimento implica distinguere, separare ciò che è mescolato e così evitare confusione ed errori, o decisioni deviate, la distinzione s'impone prima di tutto nel linguaggio sul discernimento.

SIGNIFICATO DEI TERMINI

Abbiamo constatato che il termine usato nel Nuovo Testamento per indicare quest'operazione è soprattutto *dokimàdso*. E questo verbo significa proprio soppesare, passare attraverso l'esame e la verifica la validità o meno di quello che ci si presenta, per poterlo accettare o rifiutare, valutarlo al suo giusto prezzo o dargli la considerazione maggiore o minore che gli spetta. L'altro termine a volte usato è *diakrìno*¹, composto da *dia* (preposizione che qui indica separazione) e *krìno*² (che indica l'operazione di un giudizio, la decisione in un processo, l'accusa e a volte la condanna). Significa perciò un giudizio di separazione per distinguere e valutare giustamente quello che ci si pone davanti. È da *dia-krìno* che deriva l'etimo latino «discernere»³, e da esso nelle lingue

¹ Vedi F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1961³, e W. Bauer, *A Greek English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago-London 1969²: voci *diakrìno*, *dokimàdso*, *semeion*; *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1963, voce «tiempo».

² M. A. Bailly, *Diccionario griego* e W. Bauer, *A Greek English Lexicon*, op. cit.: voci *krìno*, *diakrìno*, *krìsis*, *diàkrìsis*.

³ Aeg. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1940, voce «discernere».

moderne il sostantivo: «discernimento», «discernment», «discernement», «discernimento». Il termine latino «cernere» non corrisponde esattamente al greco *krino*; ma implica un'osservazione dell'oggetto o della realtà che porta a distinguere la vera situazione e accentua il giudizio di separazione di ciò che è confuso con il prefisso «dis»⁴.

In ogni caso si tratta di distinguere per chiarire la vera natura o le vere intenzioni di qualcuno o di qualcosa, di separare ciò che è mescolato e si presta alla confusione, per stimare e valutare nel modo giusto prima di prendere una decisione. E la parola di Dio ci consiglia di esercitare questa operazione non con una norma e un criterio meramente umani, ma badando al giudizio e al gradimento di Dio⁵. Si tratta, pertanto, di un'operazione dello «spirito», secondo san Paolo, non della «carne» (non delle sole forze e della sola intelligenza umana) (cfr. 1Cor 2,12-15 e 3,1-3). Converrà, nel nostro caso, differenziare i diversi livelli sui quali si può attuare una distinzione.

DIVERSI LIVELLI DI DISCERNIMENTO

Volendo distinguere i diversi livelli nei quali si può effettuare una separazione e una distinzione, troveremmo al livello inferiore una mera separazione fisica, come quella di un crivello che separa la polvere dalle pietre o dagli elementi più grossi: *livello fisico materiale*. A un livello superiore a questo, quello *vitale, organico*, troviamo ciò che fa il rene quando separa gli elementi assimilabili da parte del corpo da quelli tossici e dannosi all'organismo. A un altro livello animale superiore, preceduto dalla percezione cosciente, si colloca la distinzione istintiva che fanno gli animali degli alimenti, degli individui della loro stessa specie, dei loro genitori o dei loro padroni ecc. Po-

⁴ Id., voci «cernere», «discernere».

⁵ Vedi capitolo precedente. Cfr. Rm 12,2 e 1Cor 2 con Mt 16,23. Giovanni Climaco, nella sua *Scala Paradisi* grad. 26, usa il termine «*diàkrisis*» applicato alla distinzione di pensieri, passioni, virtù. Per i principianti, tale discrezione o discernimento è la conoscenza più profonda della loro stessa realtà. Per i proficenti è una specie di sensitività («*aisthesis*») intellettuale che discerne senza errore il bene autentico dal suo contrario o da ciò che è puramente naturale. Nei perfetti, invece, è una conoscenza che procede dall'illuminazione divina che dà la facoltà di rischiarare con la sua luce anche le tenebre degli altri. Giovanni Climaco, *Scala Paradisi* II (ed. curata da P. Trevisan), Sei, Torino 1941 = Corona Patrum Salesiana, vol. IX, p. 125.

tremmo chiamarlo discernimento *istintivo*. A un livello ancora superiore è posto il discernimento *razionale*, intellettuale, che presuppone coscienza riflessa, capacità di universalizzare ecc.; ma anche questo, in fin dei conti, è puramente umano. Resterebbe, secondo la distinzione paolina, al livello della «carne», non a quello dello «spirito»⁶, se non si fa trasformare ed elevare dal dono gratuito di Dio, la grazia con le sue virtù soprannaturali infuse, che illumina tutto alla luce del piano rivelato da Lui. Se non è fatto a livello di fede e in obbedienza allo Spirito divino, che vuole guidarci con le sue ispirazioni e mozioni e vuole aiutarci con i suoi doni e carismi, il discernimento non si può chiamare spirituale perché non arriva a tale livello.

IL DISCERNIMENTO SPIRITUALE

Perciò, quando si parla di discernimento spirituale, si deve intendere «spirituale» come un aggettivo qualificativo, che indica la qualità, il livello al quale si esercita il discernimento. È il livello indicato da san Paolo nel capitolo 2 della prima lettera ai Corinzi, quando insegna che abbiamo ricevuto come dono lo Spirito di Dio, per poter distinguere ciò che viene da Dio: *tà hypò toũ Theoũ charisthenta hemìn* = «lo Spirito che viene da Dio» (v. 12). Perché come nessuno conosce ciò che è proprio dell'uomo senza lo spirito dell'uomo, allo stesso modo nessuno conosce ciò che è di Dio senza lo Spirito di Dio. L'uomo con la sua sola psicologia, con le sue sole facoltà umane (*psychikòs*), non può conoscere quello che è dello Spirito di Dio, non può capire quelle cose e gli sembrano follia (*morìa*: v. 14). L'uomo spirituale, invece, che ha ricevuto lo Spirito di Dio e si lascia guidare da Lui, giudica ogni cosa (*anakrìnei*: v. 15). È così che arriviamo ad acquisire la mentalità (*noũs*) di Cristo. La mentalità, come ci veniva detto nella lettera ai Romani (12,2), che è necessario acquisire, conformandoci a essa, spogliandoci di quella vecchia che abbiamo, per costruirci (formarci) di conseguenza e non secondo la mentalità di questo mondo. Perché a questa condizione potremo discernere la volontà di Dio, quello che è di Dio, quello che è secondo il suo piano divino in Cristo, il suo disegno su ognuno di noi.

⁶ F. Prat, *La théologie de saint Paul*, vol. II, Paris 1923, pp. 486-492.

Sarà necessario dire, pertanto, che solo innestati vitalmente in Cristo attraverso lo Spirito di Dio, nella grazia con cui Egli suggella le nostre anime, è possibile discernere spiritualmente⁷. Solo a questo livello è possibile esercitare il discernimento spirituale.

IL DISCERNIMENTO DEGLI SPIRITI

Invece, quando si parla di discernimento degli spiriti, questo «degli spiriti» è un genitivo oggettivo. Indica il campo o l'oggetto a cui si applica il discernimento, cioè le situazioni di spirito, di luci o di mozioni, le tendenze o inclinazioni, gli spiriti che agiscono nell'uomo. Non è fissato altro campo o oggetto specifico diverso dagli spiriti; né il livello sul quale ci muoviamo esercitandolo. Non è detto se lo stiamo facendo a livello «carnale» (meramente umano) o a livello «spirituale». Sarebbe necessario tenerne conto, perché a volte si pensa al discernimento come a un esercizio umano, semplicemente dello spirito umano. A questo livello non è possibile il discernimento spirituale. Chi non è entrato in comunicazione vitale con Cristo attraverso la grazia, operando il discernimento alla luce della fede e del suo Spirito, non discerne spiritualmente, anche se è occupato a distinguere gli spiriti che lo muovono. Solo l'uomo «spirituale» (*pneumatikòs*, 1Cor 2,15) è capace di discernere spiritualmente, di esercitare il discernimento al quale la parola divina ci invita come figli di Dio, i quali si devono manifestare come tali con la loro docilità allo Spirito di Dio (Rm 8,14); sia quando l'oggetto che vogliamo discernere sono le situazioni di spirito, di luci o di mozioni interiori; sia quando cerchiamo di distinguere lo spirito buono o cattivo di qualche preteso carismatico, o i segni che Dio ci manda attraverso gli avvenimenti della storia, o qualsiasi altro oggetto di discernimento. Il discernimento degli spiriti, come qualsiasi altro discernimento, per essere spirituale deve farsi al livello corrispondente allo «spirito» (*pneumatikòs*, 1Cor 2,14); se non è fatto così, non ha diritto di chiamarsi discernimento spirituale.

⁷ Cfr. N. Camilleri, *Teologia pneumatologica della prudenza cristiana*, in *Studiorum paulinorum Congressus Internationalis catholicus 1961*, vol. I, PIB, Roma 1963, pp. 175-185.

RELAZIONE TRA LE DUE REALTÀ

La relazione esistente non è solo quella che abbiamo appena indicato, ma possiamo scoprire un altro percorso attraverso il quale il discernimento spirituale di qualsiasi realtà può entrare in relazione con il discernimento degli spiriti. È la ripercussione affettiva che ogni esperienza spirituale subisce nella psicologia umana.

Questa ripercussione affettiva fa sì che, pur essendo il fenomeno che si vuole discernere esterno all'uomo: dottrine, esperienze altrui, operato di carismatici o di profeti, segni dei tempi ecc., abbia anche un'incidenza spirituale nel soggetto che discerne, in relazione diretta al fenomeno esterno che vuole discernere. Tale ripercussione potrebbe essere oggetto del «discernimento degli spiriti» e potrebbe perfino servirci in alcune occasioni per trovare o meno, indirettamente, in essa i segni della provenienza divina dei fenomeni esterni esaminati. Dico in alcune occasioni perché è necessario distinguere tra i segni che offre il fenomeno oggettivo esteriore e quelli che offre la reazione soggettiva di chi discerne. Anche se quest'ultima è dipendente da quello, il fenomeno, nella sua realtà oggettiva (causante), non dipende dalla reazione soggettiva dell'osservatore, che ha bisogno di essere sottoposta al discernimento degli spiriti. Un avvenimento buono, una condotta buona, può produrre nel soggetto che l'osserva reazioni di ripulsa o di turbamento. O, al contrario, una condotta o un avvenimento deplorabili, reazioni di attrattiva o di accettazione, a causa delle tendenze soggettive della persona. Bisognerebbe discernere la sua bontà o cattiveria indipendentemente da esse, e non per le proprie reazioni soggettive. Almeno non prima di aver sottoposto queste ultime a un autentico discernimento spirituale.

CONCLUSIONE

1. Non bisogna confondere le due espressioni se vogliamo parlare con proprietà ed evitare malintesi: il discernimento sarà spirituale se si fa a livello dello spirito, cioè con le facoltà soprannaturali e i doni dello Spirito; sarà solo discernimento di spiriti se è applicato a distinguere i movimenti o le ispirazioni interne dell'uomo, cercando di scoprire la loro origine

e la condotta che bisogna di conseguenza seguire per compiacere il Signore.

2. Da questo si può dedurre che il discernimento spirituale può essere operato soltanto dall'«uomo spirituale» («animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei» = *psychikòs de ànthropos ou dèchetai tà toũ pneũματος toũ Theoũ*, 1Cor 2,14); più è grande l'obbedienza di una persona allo Spirito di Dio, più è grande la sua capacità e abitudine di captare e seguire le sue luci e ispirazioni, tanto migliore sarà il suo discernimento⁸.

3. Abbiamo visto che la preghiera di san Paolo per i Filippesi chiedeva a Dio che la crescita della loro carità si manifestasse «sempre più in conoscenza e ogni sensitività (*aisthèsei*) affinché apprezzassero (*dokimàdsein*) le cose migliori» perché si trovasero puri e senza macchia «per il giorno di Cristo, ricolmi del frutto di giustizia, che si ottiene per mezzo di Gesù Cristo, a gloria e lode di Dio» (Fil 1,9-11).

BIBLIOGRAFIA

- Bernard Ch.-A., *Teologia affettiva*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985, pp. 394-422.
- Dictionnaire de Spiritualité*, voce «Discernement».
- Fisichella R., «Discernimento», in *Enciclopedia di Pastorale*, Piemme, Casale Monferrato 1992, vol. I, pp. 362-373.
- Gouvernaire J., *Guiados por el Espíritu a la hora de discernir*, Sal Terrae, Santander 1984.
- Guibert J. de, *Lecciones de teología espiritual*, lec. 25.
- Mico J. L., *Discernimiento espiritual y hombre nuevo*: Manresa 49 (1977) 339-355.
- Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien 1988, voce «Unterscheidung».
- Reguera M. I. de la, *Praxis theologiae mysticae*, 2 voll., Roma 1740-1745, soprattutto i libri 8, 9, 10.
- Schiavone P., *Il discernimento evangelico oggi: "Cercare e trovare la volontà di Dio"*, ESUR/CIS, Messina-Roma 1988.
- The Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, Michigan 1966, voce *dokimàdso*.
- Therrier G., *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris 1973.

⁸ Cfr. I. de la Potterie - St. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Cerf, Paris 1965 (Unam Sanctam, 55), pp. 218-220.

III

IL DISCERNIMENTO NEI VANGELI. RIFLESSIONE SUI DATI BIBLICI

OGGETTO EVANGELICO DEL DISCERNIMENTO

Non torneremo qui sul brano già commentato del discernimento di spiriti applicato da Gesù Cristo a Pietro, per fermarci piuttosto sull'uso esplicito del termine «discernimento», il contenuto, l'oggetto che gli viene attribuito e le condizioni richieste al soggetto che deve discernere.

Nel Nuovo Testamento troviamo solo una volta, e in relazione ai carismi, l'espressione «discernimento degli spiriti»¹; nei vangeli, neanche una volta. Però troviamo la parola «discernimento» e diversi chiari riferimenti all'attività che abbiamo chiamato discernimento spirituale².

I due verbi usati nel Nuovo Testamento per designare l'operazione del discernimento: *diakrìno* e *dokimàdso*, appaiono in Mt 16,3 e Lc 12,56 avendo per oggetto i segni dei tempi — come abbiamo già detto prima — o, se si vuole, il *kairòs* divino. Gesù rimprovera ai farisei e ai sadducei che vogliono tentarlo chiedendogli dei segni, o al popolo che lo ascolta, di non aver saputo discernere i segni dei tempi, il *kairòs* divino: i segni che Dio ha dato loro, con gli avvenimenti accaduti davanti ai loro occhi, indicano che egli è il Messia inviato, che è già arrivato per loro il tempo della salvezza attraverso la fede nel Messia.

Come dirà san Giovanni, con l'incarnazione del Verbo «la

¹ Cfr. 1Cor 12,10 («*diakrìseis pneumàton*») o 1Gv 4,1 («*dokimàdsete ta pnéumata*»).

² Vedi capitolo I.

luce nelle tenebre brilla e le tenebre non la compresero... Venne fra la sua gente e i suoi non lo accolsero» (Gv 1,5.11).

Bisogna concentrare l'attenzione su Gesù, inviato del Padre, per scoprire la sua volontà.

GESÙ, IL GRANDE SEGNO DI DIO

Gesù con le sue parole e i suoi atti è il grande «segno» di Dio. Ma è diventato «caduta e risurrezione... segno di contraddizione» (Lc 2,34), in cui hanno inciampato quelli che non lo riconoscono, quelli che non hanno saputo discernere i segni divini in Lui e non hanno creduto in Lui. Questo sono i vangeli, la «buona novella» che ci viene data comunicandoci i segni della sua presenza nel mondo. Per questo furono scritti. E lo afferma specialmente il vangelo di san Giovanni: «Questi sono stati scritti affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,31)³.

Gesù si presenta nei vangeli come l'*oggetto fondamentale, essenziale, del discernimento spirituale*. E tale discernimento di Gesù come il Messia promesso, il Figlio di Dio, è dono di Dio, perché è frutto del suo Spirito che illumina quelli che lo riconoscono⁴. Lo vediamo in Elisabetta (Lc 1,41-43), quando riconosce in Maria la madre del suo Signore. Luca rileva che, prima di gridare a gran voce la sua lode a Maria e al frutto del suo ventre, Elisabetta fu ricolma di Spirito Santo. Per Giuseppe (Mt 1,20-25) è il messaggero divino a comunicargli che il concepimento di Maria è opera dello Spirito Santo: «...quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est» (v. 20). I pastori (Lc 2,8-20) riconobbero il Salvatore nel bimbo messo nella mangiatoia, per i segnali dati loro dall'angelo del Signore. I magi (Mt 2,10-12) lo adorarono e gli offrirono i loro doni, guidati dal se-

³ Luca lo dedica a Teofilo: «... affinché tu abbia esatta conoscenza di quelle cose intorno alle quali sei stato catechizzato» (1,4). E per Marco il vangelo, la buona novella, è Gesù Cristo stesso, che è il Figlio di Dio (1,1). In tutti si tratta di porre fondamento e consolidare la fede, il discernimento che permette di riconoscere Gesù come Figlio di Dio e in Lui, perciò, la manifestazione della volontà di Dio sugli uomini.

⁴ Vedi il brano di Simeone (Lc 2,25-35) che «era un uomo giusto e pio e aspettava la consolazione di Israele e lo Spirito Santo era su di lui». Mossa da questo Spirito, quel giorno si recò al tempio e riconobbe nel bambino Gesù la luce che illumina le genti.

gnale divino. Anche per Pietro (Mt 16,16-17) non fu riflessione o capacità umana, ma rivelazione, dono del Padre.

E così lo spiega Gesù, come dono del Padre: «...hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e ai saggi e le hai rivelate ai semplici. Sì, Padre, poiché tale è stato il tuo beneplacito. Tutto mi è stato dato dal Padre mio: nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio voglia rivelarlo» (Mt 11,25-27; cfr. Gv 14,26; 16,13-15).

Gesù è l'oggetto fondamentale del discernimento, perché nel discernimento di Gesù vanno in qualche modo inclusi tutti. In Lui è lo Spirito senza misura (Gv 3,34-35), in Lui dimora tutta la pienezza della divinità (Col 2,9) e della grazia e dalla sua pienezza tutti riceviamo «grazia su grazia» (Gv 1,14-16). Egli è la manifestazione della volontà del Padre sull'uomo⁵, poiché lo ha predestinato a essere conforme all'immagine di suo Figlio Gesù Cristo (Rm 8,29). Pertanto, bisogna far riferimento a Cristo, a Lui bisogna conformare ogni ispirazione o mozione divina, ogni atteggiamento che voglia orientarsi nella stessa direzione della volontà divina; si allontanerà da Lui ogni ispirazione, atteggiamento o azione che si orienti in senso contrario o diverso, ogni orientamento cattivo o che proceda dal maligno.

Lo Spirito Santo ci è stato dato da Cristo perché possiamo capire il significato di tutto quello che Gesù ci ha comunicato con la sua vita e la sua parola (Gv 14,26; 15,26); egli ci guida alla conoscenza di tutta la verità che è Cristo e, in concreto, Cristo per noi (Gv 16,13-15).

CRITERI PER IL DISCERNIMENTO

Negli stessi vangeli ci sono molti brani che offrono criteri di discernimento. Su alcuni di essi ci soffermeremo più avanti; ad altri abbiamo già accennato. Ne faremo qui l'inventario, soffermandoci su alcuni, e indicheremo varie tracce su come utilizzare i testi sacri per trovare in essi tali criteri.

1. Il primo criterio che troviamo si riferisce ai maestri bu-

⁵ «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del Suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (*Gaudium et spes*, n. 22).

giardi (o falsi profeti): «Dai loro frutti li riconoscerete (*epignòsesthe autotís*)» (Mt 7,16). In generale i commentatori di questo brano qui vedono raccomandati come criterio di discernimento i frutti: l'osservazione della condotta di tali maestri. Il consiglio è di non fermarsi alle apparenze con le quali si presenta un maestro, perché a volte si presentano come buoni (con parole o condotte contrarie a ciò che vogliono insegnare). Bisognerà badare alle opere a cui conducono con la loro autentica condotta o con i loro insegnamenti, dapprima nascosti sotto un travestimento accettabile alle persone a cui si presentano, per ingannarle⁶. Pertanto, qui è indicato ciò che accade normalmente: dal cattivo albero (o persona) vengono frutti cattivi (insegnamenti cattivi). Se consideriamo quelle che san Paolo chiama «opere (o frutti) della carne» e «frutti (o opere) dello Spirito» (cfr. Gal 5,19-24), vedremo che presto o tardi tali frutti si manifesteranno come conseguenze logiche di tali insegnamenti, di tali maestri o pseudoprofeti: «Fornicazioni, impurità, dissolutezza, idolatria, magia, inimicizie, lite, gelosia, ire, ambizioni, discordie, divisioni, invidie, ubriachezze, orgie e opere simili a queste» (Gal 5,19-21) verranno alla luce quando si andrà oltre le apparenze. E questi frutti non possono provenire da Dio. I maestri, o i loro insegnamenti autentici, che li producono, non possono essere seguiti. Invece si vedrà che i buoni maestri, con i loro insegnamenti, conducono ai frutti dello Spirito: «Amore, gioia, pace, longanimità, bontà, benevolenza, fiducia, mitezza, padronanza di sé...» (Gal 5,22-23). Solo se il cattivo si trasforma in buono ne possono venire frutti buoni, secondo il commento di san Girolamo⁷.

Perciò converrà osservare la vita di quegli uomini che si presentano come profeti o maestri, per metterci sull'avviso; ma, soprattutto, prestare attenzione alla loro autentica condotta, a volte diversa da quella che mostrano, e al risultato dei loro insegnamenti: perché se conducono al male, deviano o contribuiscono a sviare in qualche modo dalla volontà di Dio,

⁶ «Non chiunque mi dice: "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21), commenterà poco dopo Gesù. Il contrasto tra quello che dicono e quello che fanno, quello che sembrano di fuori e quello che sono dentro, Gesù lo ha messo in rilievo riguardo ai farisei (cfr. Mt 23,3.25-27). Ma aveva aggiunto: «Fate e osservate ciò che vi dicono, ma non quello che fanno» (*ibid.*). Perché possono parlare secondo la Legge santa e, invece, agire contro di essa, almeno nascostamente.

⁷ Cfr. *Commentarium in Mt*, Turnholte 1969 = CC, vol. 77, in Mt 7.

non provengono dallo spirito buono, non sono accettabili.

Dal fatto che la persona sia buona non consegue necessariamente che ciò che insegna sia corretto poiché, con intenzione buona o per ignoranza, può sbagliare e condurre involontariamente all'errore. Se, invece, si bada a quello a cui conducono gli insegnamenti di queste persone, ai loro frutti, sarà chiaro se devono essere seguiti o no. Ma se le loro opere sono cattive, non li renderanno maestri affidabili. Anche se le loro dottrine si presentano come corrette, ci devono mettere in guardia, poiché la bontà non viene dai loro maestri, e prima o poi si manifesteranno con i loro autentici frutti: quelli che corrispondono alla radice cattiva dei loro intenti nascosti.

2. Il criterio principale che ci dà Gesù per riconoscere lo spirito buono che ci muove lo possiamo trovare in quella frase detta per dichiarare chi sono i suoi veri parenti, i suoi affini: «Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi mi è fratello, sorella e madre» (Mt 12,50: la docilità alla volontà del Padre). Quelli che fanno la volontà di Dio sono nati da Dio (figli di Dio e fratelli di Cristo) e si fanno guidare dallo Spirito di Dio (cfr. Rm 8,14).

3. In altri brani potremmo trovare altri segni. Per esempio: «Se non vi convertirete e non diventerete come i fanciulli, non entrerete nel Regno dei cieli» (Mt 18,3; cfr. Mc 9,35; Lc 9,48). Nel contesto si vede che Cristo sta raccomandando ai suoi apostoli la mancanza di ambizione e di rivalità terrene, l'umiltà e la semplicità, come necessarie per il suo Regno. Sarà pertanto segno di spirito buono l'ispirazione o la mozione che ci guida nella direzione di queste virtù, ciò che contribuisce a formare questi atteggiamenti evangelici; e di spirito cattivo, le ispirazioni o le mozioni che conducono in direzione opposta.

4. In Mt 18,17 il contesto è di esortazione alla correzione fraterna. Ma Gesù dice che se il fratello non bada all'osservazione fatta da suo fratello in privato — neppure davanti a testimoni, o a persone che collaborano per aiutarlo a venir fuori dal suo difetto o peccato — il caso sia condotto davanti all'autorità della Chiesa. E se non dà ascolto neanche all'autorità della Chiesa, deve essere considerato come un gentile o un pubblicano⁸. Qui è chiara l'intenzione di Cristo che sia accet-

⁸ L'interpretazione si può vedere in qualunque commento al brano. È evidente l'allusione al potere promesso e concesso da Cristo a Pietro, insieme alle chiavi nella Chiesa (Mt 16,18-19), e agli apostoli (18,18).

tata la correzione fraterna e che sia respinto chi non l'accetta, soprattutto quando essa viene dall'autorità della Chiesa. Perciò la *docilità* in generale nell'accettare le correzioni, specialmente se provengono dall'autorità della Chiesa, sarà atteggiamento incoraggiato dallo spirito buono, e la ribellione da quello cattivo.

5. Potremmo citare molti altri brani. È anche chiaro, per esempio, che Gesù (Mt 25,31-46) mette in risalto come a Lui care le opere di misericordia verso il prossimo e come condannabile il loro rifiuto, giacché le sceglie a esempio del motivo della salvezza o della condanna definitiva. E che chiedendo l'unità dei cristiani tra di loro — con Lui e con suo Padre — come segno di credibilità davanti al mondo (Gv 17,21), sta indicando la ricerca dell'unità come tendenza generale dello spirito buono, mentre proviene dallo spirito cattivo la tendenza opposta⁹.

LA CHIAVE PER TROVARLI

Così potremmo scoprire che il farsi come bambini, l'obbedienza alla volontà del Padre e alle correzioni fatte dai fratelli, e in particolare dall'autorità della Chiesa, le opere di misericordia verso il prossimo e la ricerca dell'unità nella carità fraterna, sono segni dello spirito buono. Ma qui ci interessava particolarmente, nel quadro di una trattazione generale del discernimento, trovare piuttosto una chiave di lettura della parola di Dio, che ci possa aiutare a scoprire criteri per il discernimento spirituale: dove troviamo la raccomandazione di una tendenza, di una virtù o di un atteggiamento da parte di Gesù Cristo, c'è anche un criterio di quello che per noi deve avere un significato positivo nel discernimento spirituale, mentre il contrario deve avere un significato negativo. In ciò discerniamo lo Spirito di Cristo che è, come abbiamo già detto, l'oggetto fondamentale di ogni discernimento spirituale. Quello che egli raccomanda è dello spirito buono, corrisponde alla sua volontà. Quello che egli rimprovera o condanna, non va secondo la sua volontà, non è dello spirito buono.

Questa è la chiave per trovare criteri di discernimento nella Parola divina; quanto meno i criteri generali per illuminare la

⁹ Così l'intenderà san Paolo: Fil 2,1-4.

nostra mente con la luce divina della sua volontà in generale. L'applicazione al caso determinato dovrà fare assegnamento su tale chiave, ma anche su altre, applicabili nelle date circostanze, e con le determinate grazie ricevute dal soggetto concreto, secondo il disegno di Dio su di lui, secondo la sua vocazione. Dell'applicazione del discernimento tratteremo nella *Parte seconda* di questo studio.

DISPOSIZIONI EVANGELICHE AL DISCERNIMENTO

I vangeli inoltre rivelano le cattive inclinazioni che fanno fallire questo discernimento fondamentale¹⁰, poiché ci saranno alcuni che «vedendo non vedono; udendo non odono... sono diventati duri di orecchi¹¹ e hanno serrato gli occhi» (Mt 13,13-15). Ci sono quelli che ascoltano la parola di Dio, ma non l'accolgono a causa della loro vita dissipata o superficiale. C'è chi l'accoglie soltanto con leggerezza e non le fa mettere radici, perché non resiste di fronte alle difficoltà che gli causa l'accettarla come guida della propria vita, e ci sono quelli che la consumano con le preoccupazioni di questo mondo, la seduzione del potere e le ricchezze¹². I giudei increduli ricevono da Gesù questo avvertimento: «Come potete credere voi, che vi glorificate gli uni gli altri e non cercate la gloria che viene dal solo Dio?» (Gv 5,44)¹³.

Il discernimento spirituale che accoglie Gesù richiede una disposizione alla semplicità, a farsi piccoli come bambini, a prestare attenzione, a spogliarsi delle proprie preoccupazioni orgogliose ed egoistiche, per abbandonarsi, fiduciosi, a Dio¹⁴. Possiamo mettere in relazione al discernimento evangelico la ripetuta raccomandazione di Gesù a farsi come bambini per en-

¹⁰ Vedi J. Luzárraga, *En el Evangelio de Juan, los «impedimentos» para el encuentro con Jesús*: Manresa 49 (1977) 129-142.

¹¹ *Dictionnaire de spiritualité*, tomo III, voce «Discernement», coll. 1231-1237.

¹² Mt 13,18-23; Mc 4,13-20; Lc 8,11-15.

¹³ Molti credettero a Gesù, anche tra la gente importante; ma non lo confessavano per paura dei farisei, per non essere espulsi dalla sinagoga. «Preferirono infatti la gloria degli uomini alla gloria di Dio» (Gv 12,43).

¹⁴ Davanti al rifiuto dei giudei a credere in lui, Gesù ci rimanda alla causa: «Quomodo vos potestis credere qui gloriam ab invicem accipitis et gloriam quae a solo Deo est non quaeritis?» (Gv 5,44): «Come potete credere voi, che vi glorificate gli uni gli altri e non cercate la gloria che viene dal solo Dio?».

trare nel Regno e per crescere in esso (Mt 18,3)¹⁵; l'invito a lasciare tutto quello che si ha per essere suo discepolo (Lc 14,33) e la beatitudine dei puri di cuore perché vedranno Dio (Mt 5,8)¹⁶.

Queste qualità spirituali che aprono al Regno, coltivate e perfezionate, contribuiranno a far crescere il cristiano nell'accettazione sempre più completa di Cristo nella sua stessa vita, in un processo che conduce alla perfezione o maturità cristiana di adulti nella fede¹⁷.

L'UOMO NUOVO: UOMO SPIRITUALE

Secondo la dottrina del vangelo, delle lettere di san Giovanni e delle epistole paoline, l'uomo che ha accettato Cristo per fede è un uomo nuovo, riceve il potere di essere figlio di Dio, mediante una generazione che non è come quella umana, risultato della carne e del sangue e di volontà umane, ma dello Spirito di Dio (cfr. Gv 1,12-13; 3,5-7; Gal 6,15; 2Cor 5,17). E una volta realizzata in lui questa nuova nascita (Gv 3,5-7), la nuova creatura in Cristo, è necessario che si sviluppi fino ad arrivare a essere adulto in Cristo (Gal 4,19; Ef 4,13-16). La strada da seguire è nuova, perché non gli è dato conoscerla tutta in una volta e per tutte le circostanze, ma deve essere percorsa come quella di Cristo in fedeltà allo Spirito divino: «Infatti tutti coloro che si lasciano guidare dallo Spirito di Dio sono figli di Dio» (Rm 8,14: «Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei»). Soltanto lo Spirito, secondo il piano di Dio, condurrà in ogni caso l'uomo fedele alla sua guida e alle sue ispirazioni a dare con la sua vita un'immagine di Cristo (Rm 8,29). Ma questa nuova vita secondo lo Spirito presuppone che si rinnovi la propria mentalità, cambiandola da terrena e carnale in

¹⁵ Cfr. Mc 9,32-36; Lc 9,46-48. Se consideriamo la relazione esistente tra entrare nel Regno e accettare Gesù per quello che è, non ci sarà impedimento nel riferirci all'esultanza del cuore di Cristo perché il Padre rivela il suo mistero ai piccoli, anche se nel brano corrispondente (Mt 11,25; Lc 10,21) il termine usato per designare i «piccoli» è «*népios*», e non «*paidion*».

¹⁶ Secondo Climaco nella *Scala Paradisi* grad. 26, n. 147, il discernimento («*diacrisis*») implica coscienza senza macchia e sensibilità pura; la percezione della volontà di Dio, propria del discernimento, è data solo ai puri di cuore, di corpo e di labbra («*stómatis*» = bocca).

¹⁷ Cfr. Mt 5,48; 1Cor 2,6; Col 4,12.

spirituale, per poter discernere in ogni caso quale sia la volontà di Dio, che cos'è buono, a Lui gradito e perfetto (Rm 12,2).

San Giovanni sottolineerà la necessità dell'esperienza interiore e di comunione con le persone divine, come condizioni indispensabili per il discernimento spirituale, che si mostrerà nel riconoscimento e nella professione di Gesù come Figlio di Dio, nella fedeltà all'amore perfetto e all'autorità della Chiesa (1Gv 2,20.24.27; 3,24; 4,6.13.17-18; 5,6-9).

Il cammino dell'uomo spirituale, secondo san Paolo, non si esaurisce nella mera legge. Assume la bontà morale e la supera. Non gli è dato con l'applicazione di una filosofia morale all'analisi certa degli eventi (Col 3,1-10). Deve aprirsi a un panorama nuovo, a una saggezza nuova: quella dello Spirito, della croce di Cristo, tanto diversa da quella terrena (1Cor 1,22-31). Il suo orizzonte è un orizzonte d'eternità, quello aperto dalla morte e risurrezione di Cristo, con il piano di Dio su ognuno degli uomini, che è un piano d'amore (Gv 21,20-23), realizzabile solo sotto la guida del suo Spirito. Soltanto in questo orizzonte e illuminati da tali criteri di fede, è possibile arrivare alla maturità dell'uomo nuovo, l'uomo spirituale che giudica tutto secondo la mentalità divina. «Nos autem sensum (*noûn* = mentalità) Christi habemus» (1Cor 2,15).

CONCLUSIONI

1. Il discernimento non appare nel Nuovo Testamento come una riflessione giuridico-morale su regole o azioni, dedotte da un ideale già indicato e conosciuto, anche se ne riconosce la validità quando sono assunte in Cristo. Si colloca piuttosto sul piano religioso-spirituale del riconoscimento e dell'accettazione nella propria vita della volontà salvifico-santificatrice di Dio, manifestata nelle circostanze dell'uomo reale.

2. In Cristo l'uomo trova la manifestazione della volontà del Padre sulla propria vita. E le circostanze o i dettagli della sua esistenza in Cristo saranno solo un'attuazione della sua docilità allo Spirito che deve realizzare in costante fedeltà alla volontà di Dio, attraverso l'esercizio del discernimento spirituale.

3. Solo alla luce della fede nella persona di Cristo ed esercitando l'obbedienza al suo Spirito, l'uomo raggiunge con la grazia divina la maturazione di una specie di «mente (*noûn* = men-

talità) di Cristo», una sensitività particolare che interessa le facoltà conoscitive e sapienziali, per captare lo Spirito e farsi guidare dolcemente da lui nella pratica del discernimento.

4. I criteri evangelici sono assimilati dal cristiano attraverso la meditazione e il contatto con Cristo nella preghiera, sotto l'azione dello Spirito Santo. Essi creano pian piano la connaturalità, la familiarità che facilita il discernimento spirituale.

BIBLIOGRAFIA

- Aa.vv., *L'azione dello Spirito Santo nel discernimento*, CIS, Roma 1980.
- Green T., *Weeds among the Wheat. Discernment: Where Prayer and Action Meet*, Notre Dame, Indiana, 1984, c. I.
- Guillet J., «Discernement des esprits dans les synoptiques», in *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, coll. 1231-1237.
- Lyonnet St., *La vocation chrétienne à la perfection selon saint Paul*, in *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Roma 1963.
- Potterie I. de la - Lyonnet St., *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris 1965 (trad. it.: *La vita secondo lo Spirito*, Ave, Roma 1971).
- Tornos A., *Fundamentos bíblico-teológicos del discernimiento*: Manresa 60 (1988) 319-329.

DISCERNIMENTO E MATURITÀ CRISTIANA

LA MATURITÀ CRISTIANA

È nella direzione di una strada da percorrere, di un progresso da realizzare, che va l'affermazione contenuta nella lettera agli Ebrei (5,14) quando, parlando del cibo proprio degli adulti nella fede, per adulti si intendono quelli che «per la consuetudine hanno la sensibilità allenata al discernimento del bene e del male». Qui si tratta di una sensibilità spirituale (*aisthetéria*) che, con l'esercizio (*gegymnasména*), può arrivare a diventare una consuetudine al discernimento (*diàkrisin*: un altro degli etimi usati nel Nuovo Testamento per indicare il discernimento spirituale). Quelli che si sono così esercitati fino ad acquisire tale consuetudine, che include una maggiore facilità e perfezione nel discernimento spirituale cristiano, sono considerati perfetti, cioè più maturi nel loro cristianesimo.

È chiaro che quando si parla di esercizio che crea la consuetudine si include un livello di attività psicologica; però non semplicemente psicologica, ma un'attività delle facoltà umane sottoposte all'influenza e alla guida della fede, della grazia e dei doni dello Spirito divino. Ci viene rivelato un campo insieme ascetico e mistico, attivo e passivo nell'uomo, quello che chiamiamo discernimento spirituale, che conduce alla maturità cristiana. O, se vogliamo presentare la cosa dall'altro lato, una maturità cristiana che si manifesta nell'abilità e perfezione del discernimento spirituale. È il risultato della crescita che san Paolo chiedeva per i cristiani di Filippi: in una conoscenza più perfetta (*epignòsei*), in una sensitività (*aisthései*) e in criteri più adatti

(Fil 1,9-11) a «discernere... cos'è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2).

PSICOLOGIA DEL DISCERNIMENTO SPIRITUALE

L'attività spirituale dell'uomo, e in concreto il discernimento spirituale, si realizza con un intervento delle sue facoltà al servizio della grazia e dei doni divini. Diremmo con i Padri che è una sinergia¹. Quindi la psicologia umana è interessata a quest'attività. Ed è perciò importante nello studio della spiritualità conoscere, per così dire, il meccanismo dell'attività psicologica lì implicata², per imparare meglio a esercitarla con maggior profitto.

Qui ci potremmo utilmente servire della descrizione dell'atto intenzionale umano come lo presenta Lonergan, per applicarlo alla teologia.

Secondo Lonergan³, con gli adattamenti necessari al nostro caso, lo schema sarebbe questo:

CONOSCENZA	{ Esperienza Intelligenza Giudizio (razionale o spirituale) }	captare proporre dimostrare
VOLONTÀ	— Decisione (responsabile)	moralità

Lo schema può risultare utile per capirci, oggi che si parla molto dell'esperienza come punto di partenza fondamentale nel giudizio e nella decisione umani. Qui intendiamo esperienza interna o esterna dell'uomo, in ogni suo ambito, anche nella sua dimensione trascendente, nelle relazioni con Dio e con tutta la realtà soprannaturale.

È in questa esperienza umana che, con la capacità di leggere i dati che gli vengono offerti (intelligenza), l'uomo scopre note

¹ Vedi san Gregorio di Nissa, *Vida de Moisés* II, 97 (SC 2ª ed., p. 59). Trova il suo fondamento biblico nell'affermazione di san Paolo: *Theoû gàr esmen synergoi*, che la Vulgata ha tradotto «Dei enim adiutores sumus» (1Cor 3,9).

² Vedi H. Hernández, *Psicología del discernimiento de espíritus*: Miscelánea Comillas 33 (1960) 197-221.

³ Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, London-New York-Toronto 1957, pp. 272-274, e *Method in Theology*, London 1972, pp. 13-20.

o caratteri determinati e li interpreta, riconosce il loro significato, li legge internamente (*intus-legit*). E così, dopo averli captati, li propone al giudizio, che riconosce la loro convenienza o sconvenienza, conformità o difformità con la norma dell'azione della persona umana.

Proprio perché a questo livello di coscienza intenzionale umana può essere riconosciuta e dimostrata la sua conformità o meno alla norma della condotta morale, sia che si tratti di un giudizio meramente carnale (sensuale o razionale) o di un giudizio spirituale, è qui che bisogna collocare psicologicamente l'operazione chiamata discernimento. Questo discernimento sarà solo razionale, se si limita a usare la ragione senza aprirsi all'illuminazione della fede e dei doni dello spirito o carismi; sarà spirituale, se si apre e si lascia guidare sottomettendosi allo Spirito divino, alle sue luci e mozioni. La decisione che ne deriverà sarà moralmente responsabile dell'aver obbedito o meno alla norma della moralità, dell'essersi accontentati o meno di un discernimento meramente istintivo o razionale, o dell'essersi innalzati sul piano spirituale del discernimento e aver seguito o meno l'ispirazione o mozione divina.

FACOLTÀ CHE DISCERNE

Possiamo concludere che il discernimento spirituale mette in atto la capacità umana di esprimere un giudizio, non basato solamente sui segni che colpiscono la sensibilità o mostrano la convenienza o sconvenienza della proposta che viene suggerita all'uomo, la sua conformità o difformità con la moralità, ma la sua conformità o meno con il maggiore o minore gradimento di Dio, con la volontà attuale di Dio sul soggetto che discerne, manifestata negli esempi di Cristo, nelle ispirazioni o mozioni attuali dello Spirito divino in lui.

A ogni livello umano di quelli prima indicati, in cui è possibile il discernimento (fisico, organico, istintivo, razionale, spirituale), si apre un nuovo panorama di confronto nel quale si può valutare la sintonia o capacità d'integrazione dell'elemento che si cerca di discernere con il bene totale del soggetto visto sotto una luce nuova, sempre più ampia e profonda. Il livello organico integra quello fisico, lo supera e lo ordina. Anche quello istintivo integra quello organico. E allo stesso modo quello

razionale è chiamato a integrare i livelli inferiori e a ordinarli al bene totale della persona umana. A livello spirituale, il panorama si apre alla volontà di Dio manifestata in Cristo, nella sua Chiesa, nell'azione attuale dello Spirito. Anche se non è solo questione di luce, ma di sintonia vitale.

La facoltà che discerne spiritualmente, lo abbiamo già detto, non è la sola intelligenza umana, ma l'intelligenza umana assistita dall'abito della virtù soprannaturale della fede, con l'esercizio possibile dei doni dello Spirito Santo e, se il Signore lo ha concesso, nel caso, anche del carisma del discernimento degli spiriti (1Cor 12,10). È pertanto una facoltà che appartiene all'organismo soprannaturale dell'anima, trasformata con la sua incorporazione vitale a Cristo⁴. Nell'ordine psicologico, diremmo che nell'operazione entra non solo l'aspetto illuminativo, ma una specie di gusto e sapore, di sintonia vitale con i doni di Dio, che aiuta il soggetto a distinguerli da ciò che è loro estraneo o contrario⁵. La consuetudine che risulta dall'operazione del discernimento l'abbiamo messa in relazione con ciò che san Paolo chiama «*sensum Christi*» nella lettera ai Corinzi: «*Nos autem sensum (mentalità = νοῦν) Christi habemus*» (1Cor 2,16) e con il verbo *phroneo*: una specie di sensibilità sviluppata, elevata dalla grazia e affinata dall'esercizio⁶, di quelli che sono di Cristo e vivono secondo questo nuovo essere in Cristo⁷. Il do-

⁴ Il rettore dell'Università di Parigi, J. Gerson, nel suo trattato *De distinctione verarum revelationum a falsis* si chiede: «*Quaeres quid agit hoc donum quod discretionem spirituum appellamus?*», e risponde: «*Agit equidem ut sapore quodam intimo et illuminatione quadam experimentalis sentiat homo differentiam inter veras revelationes et deceptorias illusiones*» (*Oeuvres*, ed. crit. di Mgr. Glorieux, vol. III, Tournai 1962, p. 47).

⁵ Diadoco scriveva nel suo *De perfectione spiritali*: «*Come il corpo, infatti, per gustare le dolcezze della terra possiede l'infalibile (ἀπταίστον) esperienza dei sensi, così anche la mente, quando esulta al di sopra della percezione (φρονέματος) della carne, può gustare senza errore la consolazione dello Spirito Santo... e conservare intatto per effetto dell'amore il ricordo del gusto, per cui distinguiamo con sicurezza ciò che più importa, secondo che dice san Paolo: "E per questo prego: che il vostro amore più e più ancora abbondi in conoscenza e in pienezza di senso, perché possiate distinguere ciò che più importa"» (*Cento considerazioni sulla fede*, c. 30, p. 44). E san Tommaso, nel suo commento *In litter. ad Hebraeos*, c. 5, lect. 2, afferma: «*Intellectus prout indicat de appetendis et agendis dicitur sensus quia est relatus ad aliquod particulare*»; cfr. anche II-II, q. 16, a. 2, c.*

⁶ Cfr. Eb 5,14 dove sono considerati perfetti quelli che hanno già acquisito la consuetudine al discernimento, perché hanno esercitato questa sensibilità (*τὰ αἰσθητήρια γυμνασμένα ἐχόντων*).

⁷ È il concetto di san Paolo: «*Qui enim secundum carnem sunt, quae carnis sunt sapiunt (phronousim), qui vero secundum spiritum sunt, quae sunt spiritus*» (Rm 8,5). San Tommaso, nella II-II, q. 45, a. 2, afferma che la rettitudine di giudizio nell'uso della prudenza (naturale o soprannaturale) si realizza a volte non «*secundum usum per-*

no divino innalza la facoltà psichica dell'uomo per captare e sintonizzarsi intellettualmente e affettivamente con tutto ciò che procede da Dio. E questa trasparenza intuitiva per il divino si perfeziona con l'esercizio.

Sant'Ignazio, a proposito dell'operazione di discernere gli spiriti, afferma: «A questo scopo importante Dio nostro Signore dà ai suoi servitori una grazia speciale, "gratis data", di discernimento degli spiriti. Questa grazia viene ausiliata e si esercita con lo sforzo umano e specialmente con la prudenza e la dottrina»⁸. Come ogni operazione umana della grazia, può essere aiutata con lo studio della buona dottrina e con l'esercizio della prudenza messa al servizio della grazia.

MATURAZIONE CRISTIANA

Nella misura in cui la persona si esercita in questa apertura al piano delle virtù teologali, prima di emettere il suo giudizio e nella docile sottomissione alle ispirazioni e mozioni dello Spirito, si va creando in essa una consuetudine all'operazione del discernimento spirituale. Operazione che, come abbiamo analizzato, mette in atto diverse facoltà della persona umana a livello intenzionale, per un'attuazione sempre più totale del suo essere al servizio di Dio, adeguandosi sempre più perfettamente alla volontà divina su di essa. Il suo comportamento generale si va facendo ogni giorno più conforme alla norma propria dei figli di Dio; perché «tutti coloro che si lasciano guidare dallo Spirito di Dio sono figli di Dio» (Rm 8,14).

La sua mente, nella familiarità con la luce e il criterio divini, si va trasformando da carnale, terrena, o semplicemente umana, in spirituale. Nell'essere umano si va creando quest'uomo nuovo secondo lo Spirito, di cui parla san Paolo (Ef 4,23-24; Col 3,9-10), una sintonia più affinata e completa con le influenze

fectum rationis», ma per una certa connaturalità: «Sic ergo... rectum iudicium habere secundum quamdam connaturalitatem, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti... Huiusmodi autem compassio, seu connaturalitas ad res divinas, fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud 1Cor 6,17: "Qui adhaeret Deo, unus spiritus efficitur"». Sugli antecedenti aristotelici del concetto, G. J. Hughes, *Ignatian Discernment*. The Heythrop Journal 31 (1990) 419-438: *phrónesis* non è soltanto affettività; si colloca sul terreno della sapienza pratica.

⁸ MI, *Epp.* 12,633.

divine e una sensibilità più sottile per distinguerle da quelle che non lo sono⁹. Si verificano le condizioni alle quali alludeva la lettera ai Romani (12,2), che rendono sempre più possibile e facile discernere la volontà di Dio, cos'è buono, a Lui gradito e perfetto.

È così che va maturando nell'uomo l'immagine di Cristo che lo Spirito vuole modellare in Lui (cfr. Rm 8,29), ciò che chiamiamo la sua vocazione personale, la sua maturità cristiana. Proprio per questa consuetudine creata, suscitata in modo soprannaturale nella persona umana, cresce la sua luminosità e capacità di penetrazione e di lettura dei segni che gli offrono le diverse esperienze della vita, per captare i messaggi divini che ci sono in essi, distinguerli da quello che è semplicemente spirito naturale umano o spirito cattivo, e decidere secondo lo Spirito divino. Così va raggiungendo la perfezione e la maturità cristiana a cui si riferiva la lettera agli Ebrei (5,14)¹⁰.

CONCLUSIONI

1. Essendo il discernimento spirituale un'operazione (giudizio) dell'intelligenza umana, esercitata alla luce della fede e con i doni personali di Dio a ogni uomo, esso è qualcosa di eminentemente personale, giacché non esiste un'intelligenza (facoltà dell'anima) comune a un gruppo. Sarà necessario coltivare personalmente la consuetudine al discernimento spirituale per arrivare alla maturità cristiana.

2. Anche se si può esercitare su altri, o al servizio di altri, il discernimento sarà tanto più spirituale quanto meglio e più completamente l'intelligenza umana abbia realizzato il suo adeguamento e la sua sottomissione alla luce e alla guida dello Spirito e quanto maggiore sia la sintonia acquisita dall'anima con i doni di Dio e l'esperienza dei loro opposti.

⁹ Climaco, dopo aver distinto la forma diversa che prende l'operazione del discernimento (*diakrisis*) nei principianti, nei proficienti e nei perfetti, riconosce che il discernimento suppone «purezza di coscienza e di sentimenti» (*Scala Paradisi* grad. 26, n. 147, Sei, Torino 1941, p. 124).

¹⁰ Cfr. D. Asselin, *Christian Maturity and Spiritual Discernment*. Review for Religious 27 (1968) 581-595. Diadoco allude alla necessità di elevarsi a un livello superiore per gustare sicuramente le consolazioni dello Spirito Santo: «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 della percezione (*phronēmatos*) della carne, può gustare senza errore la consolazione dello Spirito Santo» (c. 30).

3. Dobbiamo riconoscere che davanti ai nostri occhi si apre un panorama di crescita nelle virtù teologali e nella docilità allo Spirito, esercitate nell'attuazione dell'autentico discernimento spirituale.

4. La sinergia (*synergia*) umano-divina, che si mette in atto quando l'uomo discerne spiritualmente, è un'operazione che si va perfezionando con l'esercizio. L'uomo si trasforma sempre di più secondo il modello Cristo. E a questa trasformazione contribuisce la consuetudine di sottoporre tutta la sua attività e i suoi progetti alla luce della fede: la sua docilità, aumentata e resa abituale, alla guida dello Spirito Santo, ai suoi doni e alle sue ispirazioni attuali: a quello Spirito, dono per eccellenza, che ci permette di «giudicare ogni cosa», di arrivare a essere persone «spirituali»¹¹.

BIBLIOGRAFIA

García-Monge J. A., *Estructura antropológica del discernimiento espiritual*: Manresa 61 (1989) 137-145.

Giovanna della Croce, *Il significato del discernimento spirituale nella vita consacrata*: Vita consacrata 13 (1977) 205-212.

Hernandez E., *Psicología de la discreción de espíritus*: Miscelánea Comillas 33 (1960) 197-221.

Lallemant L., *Dottrina spirituale*, Edizioni Paoline, Milano 1985; cfr. Principio IV.

Lecuyer J., «Docilité au Saint Esprit», in *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, coll. 1480-1482.

Mouroux J., *L'expérience chrétienne*, Paris 1952.

Suárez F., *De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5.

Sudbrack J., *Geistliche Führung*, Freiburg 1981.

Switek G., «Discretio spirituum». *Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität*: Theologie und Philosophie 42 (1974) 36-76.

¹¹ Cfr. 1Cor 2,12-16. San Tommaso nel brano citato prima, commentando la lettera agli Ebrei, si riferisce a 1Cor 2,16: «Nos autem sensum Christi habemus» e aggiunge: «Qui vero non sentiunt nisi animalia, Deo placere non possunt», c. 5, lect. 2 (cfr. Rm 8,8).

CONDIZIONI FAVOREVOLI E SFAVOREVOLI

Se consideriamo lo schema sviluppato prima sull'attuazione del discernimento spirituale, possiamo notare che, per ognuna delle operazioni che intervengono in esso, possono crearsi condizioni favorevoli o sfavorevoli, con possibilità di influire sul risultato finale. Esse lo renderanno impossibile, viziato, imperfetto, più o meno facile, più o meno perfetto ecc.

I DIVERSI LIVELLI DI COLLOCAZIONE

Livello di esperienza. Se l'uomo si mantiene solamente nell'ambito di esperienze sensibili e razionali e se non prega, non si apre al livello dello Spirito. Se non fa silenzio dentro di sé, per ascoltare il delicato sussurro della voce divina, sia che questa si presenti come rimorso di coscienza per il male fatto o per la poca docilità mostrata, sia che illumini nuovi aspetti soprannaturali della questione o spinga con forza e dolcezza a un maggiore impegno, a una maggiore fiducia, generosità, umiltà ecc., non afferrerà le note necessarie a un'autentica lettura della realtà nel suo ambito completo, condizione della possibilità di giudizio che corrisponde a un discernimento spirituale¹.

Livello di «intelligenza». Già la nostra percezione capta forme e non semplicemente elementi sconnessi; unifica, sintetizza e, in un certo modo, interpreta anche i dati sensibili. Così non

¹ «Veramente l'infedeltà perde gli ingenui e l'indolenza perde gli stolti. Chi invece mi ascolta riposa sicuro, tranquillo, senza timore di sventura!» (Pro 1,32-33).

percepiano solo quattro bastoni verticali e una trave orizzontale sopra di essi, ma un tavolo. Tanto più a livello di captazione intelligente, la nostra attitudine previa seleziona i dati dell'esperienza che riguardano i suoi interessi e applica alla loro valutazione la scala di valori che la persona possiede. Per questo il problema non consiste solo nell'ampiezza, stabilità o precisione ottenuta con la nostra attenzione ai dati, ma nella disposizione d'animo con cui ci avviciniamo a essi. Trovandosi in mezzo a un bosco frondoso, reagiranno e manifesteranno ciò che hanno percepito in modo ben diverso un economista, un filosofo, un poeta, un medico e un mistico. È l'effetto della loro disposizione previa: educazione, inclinazioni, interessi, abitudini di reazione² ecc.

Molto di più divergerà il giudizio di valore che ognuno esprimerà sulla situazione e su quello che si deve fare e, di conseguenza, il livello sul quale si colloca il discernimento secondo la formazione e la qualità o maturità cristiana della persona. Perciò il discernimento spirituale non si può improvvisare, né la sua qualità dipende soltanto dal momento in cui ci troviamo o dalle circostanze presenti: se soli o con altri, se emozionati o tranquilli, sebbene anche queste condizioni influiscano; ma dipende soprattutto dalla disposizione profonda e abituale della persona; dallo stato di grazia di chi discerne; dalla sua maggiore o minore sintonia con il progetto e la volontà di Dio sugli uomini e, in concreto, sulla sua persona; dal grado di assimilazione personale, raggiunto nella sua mentalità e nella sua vita, del progetto di vita e dei valori proposti dalla fede in Gesù Cristo; dalla sua maturità cristiana³.

Livello di attaccamento e di volontà predisposta. A questo livello daremo un trattamento speciale. È il livello che influisce in modo particolare sulla capacità obiettiva di lettura dei dati o li colorisce.

² Diadoco avverte che chi rimane nelle disposizioni «terrene», anche quando commette una trasgressione degna dell'estremo supplizio, o un assassinio, si dispiace solo superficialmente (*eréma*); le altre mancanze non le può nemmeno indicare, e molte volte le giudica perfino come meriti, e non si vergogna neanche di difenderle con ardore (cfr. *Cento considerazioni sulla fede*, c. 27, Città Nuova, Roma 1978).

³ «I malvagi non comprendono l'equità; chi cerca il Signore comprende tutto» (Pro 28,5). San Paolo, nel contesto del suo linguaggio polemico, dirà: «L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno» (1Cor 2,15: «Spiritalis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur»).

Tutto quello che Gesù ha dichiarato negativo per entrare nel suo Regno costituisce un condizionamento negativo per il discernimento spirituale. Ma tutto ciò si può sintetizzare, per quanto riguarda l'attaccamento o la volontà, con il titolo di «peccato», «disordine» o «attaccamento disordinato». Come normalmente succede, in modo particolare nelle faccende personali, uno dei principali ostacoli per vedere ciò che conviene, ciò che la fedeltà a Dio esige da noi, è costituito dagli attaccamenti disordinati della persona. L'inclinazione o il timore fanno facilmente vedere quello che desideriamo o temiamo, o colorano la realtà con gli interessi della persona che la contempla⁴.

Per attaccamenti disordinati intendiamo le inclinazioni verso cose, situazioni o persone che non sono completamente concordi con la norma suprema dell'ordine nelle nostre «intenzioni, azioni e attività» (*Esercizi*, n. 46), cioè la norma espressa da sant'Ignazio di Loyola nel «Principio e fondamento»⁵ che stabilisce di aderire alle cose tanto quanto ci conducono a Dio e di allontanarcene tanto quanto ci allontanano da Lui.

In *Fiamma viva d'amore* (n. 64) san Giovanni della Croce ha un testo molto significativo a questo riguardo:

Chi potrebbe dire ora quanto sia impossibile per un'anima dominata dagli appetiti giudicare delle cose di Dio! Per riuscire a ciò, è affatto necessario escludere l'appetito e il gusto; deve anzi giudicarle senza servirsi di questi, altrimenti infallibilmente stimerà come non divine le cose di Dio e come divine quelle che non appartengono a Lui. Infatti, finché quella cateratta o nube sta sull'occhio del giudizio, l'anima non vede che questa, ora d'un colore e ora d'un altro, a seconda di come le si presenta; pensa che la cateratta sia Dio... In tal modo l'appetito e i gusti impediscono la conoscenza delle cose sublimi, come fa capire il Savio quando dice:

⁴ Cfr. *De perfectione spirituali*, c. 27.

⁵ *Eserc.* n. 23: «L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore e per salvare, in questo modo, la propria anima e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo affinché lo aiutino al raggiungimento del fine per cui è stato creato. Da qui segue che l'uomo deve servirsene, tanto quanto lo aiutino a conseguire il fine per cui è stato creato e tanto deve liberarsene quanto glielo impediscono...». Cfr. J. Calveras, *Alcance de la regla del «tanto cuanto» en el uso de las criaturas*: Manresa 7 (1931) 193-205.

Il fascino della vanità oscura i beni, e l'incostanza dell'appetito sconvolge il senso che ancora non conosce la malizia (Sap 4,12).

Tutto il sistema degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio è basato su questa concezione. Perciò chiama «esercizi spirituali» ogni modo di preparare e disporre l'anima a togliere da sé tutti i «legami disordinati e, dopo averli tolti, di cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima»⁶. E, per la stessa ragione, è messa come loro prima tappa una purificazione profonda della persona. Per essa si chiede all'esercitante che, con l'aiuto della grazia, arrivi a un grande e intenso dolore per i propri peccati, a una conoscenza interiore e a una detestazione degli stessi e di ogni disordine nelle sue attività, come pure delle vanità del mondo per allontanarle da sé⁷. Questa purificazione diventerà sempre maggiore per il contrasto con gli esempi opposti offerti da Cristo, con il quale, nella seconda tappa, entrerà in contatto familiare e amoroso a partire dai misteri della sua vita nascosta.

CONDIZIONI FAVOREVOLI

Nell'Antico Testamento troviamo che sono particolarmente raccomandati la preghiera e il santo timor di Dio, principio della sapienza. Il salmo 118 insegna a pregare Dio: «Le tue mani mi hanno fatto e plasmato: fammi capire e imparerò i tuoi precetti» (v. 73); e: «Distogli i miei occhi dallo scorgere cose vane; fammi vivere sulla tua via. Conferma per il tuo servo la tua pro-

⁶ Annotazione 1: cfr. J. Calveras, *Quitar de sí toda las afecciones desordenadas*: Manresa 1 (1925) 27-33, 11-128; C. Espinosa, *Buscar y ballar la voluntad divina según san Pablo y según san Ignacio*: Manresa 44 (1972) 25-52; F. Meures, *Sich freimachen von allen ungeordneten Anhänglichkeiten...* Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 35 (1985) 2-69.

⁷ Cfr. *Eserc.*, nn. 55, 63; J. Teixidor, *El desorden de mis operaciones. Estudio teológico de esta frase ignaciana*: Manresa 4 (1928) 97-119; M. Ruiz Jurado, *Por El, con El y en El... toda gloria*, Avila 1990, pp. 28-30. Diadoco di Fotica, nella sua opera *De perfectione spirituali*, scrive: «Un'anima che non è distaccata dalle sollecitudini del mondo non potrà né amare Dio autenticamente né detestare il diavolo adeguatamente, una volta che è fasciata come da un velo pesante: l'affanno della vita. Di conseguenza lo spirito di parecchi uomini non può prendere in considerazione il proprio tribunale per stimare con infallibilità gli elementi del giudizio. Per tutti questi motivi, dunque, è utile ritirarsi dal mondo», *Cento considerazioni sulla fede*, Città Nuova, Roma 1978, c. 18, p. 35.

messa, quella che conduce al tuo timore... Ecco, io anelo verso i tuoi comandi: fammi vivere nella tua giustizia» (37-40).

Nel libro dei Proverbi ci viene detto che «l'inizio della sapienza è il timore del Signore» (9,10). La sapienza grida: «Venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che ho preparato. Abbandonate l'ingenuità e vivrete, camminate nella mia intelligenza!» (*ibid.*, 5-6).

«Chi ama la purezza di cuore e ha la grazia sulle labbra, il re è suo amico» (*ibid.*, 22,11). E al cuore puro il Salvatore promette uno speciale dono di luce: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (Mt 5,8).

Gesù stesso ci indicò una condizione favorevole per ricevere la sua rivelazione quando lodò il Padre perché rivela «ai semplici» ciò che nasconde ai sapienti e ai saggi (Mt 11,25): i misteri soprannaturali contenuti nella predicazione del suo Regno. La semplicità e l'umiltà dispongono ad accettare la luce di Dio con cui deve discernersi spiritualmente la realtà.

Negli *Esercizi spirituali*⁸ l'esercitante si va preparando a conseguire, con la grazia di Dio, un cambiamento di mentalità. A parte le disposizioni iniziali di grande desiderio e generosità verso Dio, di raccoglimento e concentrazione delle facoltà, sant'Ignazio procura che l'esercitante maturi la sua disposizione nella misura in cui avanza il processo spirituale che lo avvicina all'incontro con la volontà di Dio nelle scelte. Spogliato delle sue inclinazioni disordinate con gli esercizi della prima settimana, nella seconda l'esercitante cerca di ottenere la mentalità che Cristo manifesta nella sua vita, passione, morte e risurrezione⁹: cambiare la mentalità (*noûn*) terrena in quella dell'uomo nuovo secondo Cristo, per poter discernere la volontà di Dio sulla sua vita, cos'è buono, a Lui gradito e perfetto (cfr. Rm 12,2).

⁸ Conviene ricordare che il libro degli *Esercizi spirituali* uscì nella prima edizione preceduto dal breve di Paolo III, *Pastoralis officii cura*, che lo approvava, lo lodava ed esortava tutti i fedeli a metterlo in pratica. Oltre a tante concessioni di favore e di indulgenze da parte dei papi successivi, Pio XI gli dedicò un'enciclica, *Mens nostra*, il 20 dicembre 1929, in cui afferma che è un «sapiente e universale codice di governo spirituale delle anime... sorgente inesauribile della pietà più profonda a un tempo e più solida... stimolo irresistibile e guida sicurissima alla conversione e alla più alta spiritualità e perfezione»: AAS 21 (1929) 703.

⁹ Non dimentichiamo che aggiungerà ancora tre meditazioni o considerazioni, destinate in modo specifico a preparare l'esercitante prima di entrare nelle scelte. Sono le celebri meditazioni delle «due bandiere», «tre categorie di persone» e «tre forme di umiltà» (*Eserc.*, nn. 136-157, 164-168).

In questo lavoro l'esercitante non si trova solo. Lo accompagna l'esperto che guida i suoi esercizi, lo consiglia e gli dà le opportune istruzioni¹⁰. Soprattutto, lo guida lo Spirito nella preghiera, l'intercessione della Chiesa, il valore impetratorio delle penitenze e il santo sacrificio della Messa¹¹. E questo lavoro, che sant'Ignazio indica nei suoi *Esercizi* come preparazione per discernere la volontà di Dio, si può considerare tipico, come un allenamento a quella che deve essere la preparazione conveniente per esercitare il discernimento della volontà divina nella vita ordinaria. Abbiamo visto che coincide in sostanza con quello che san Paolo indica a ogni cristiano (Rm 12,2).

CONCLUSIONI

1. L'essere coscienti di questi elementi favorevoli e sfavorevoli al discernimento ci renderà più prudenti sulla necessità di prepararci adeguatamente, prima di realizzare un'operazione così importante come il discernimento, se vogliamo che sia spirituale e non vogliamo esporlo a tutti i rischi d'ingannare noi stessi.

2. Non basta dire: adesso mettiamoci seduti e discerniamo spiritualmente una questione. E neanche: facciamo prima una preghiera sull'argomento e poi discerneremo. Poiché la disposizione previa per captare i segni di Dio, la sintonia con le sue preferenze e con i suoi criteri di valutazione, la sapienza cristiana, non sono qualcosa che si può improvvisare o che si hanno ordinariamente quando non sono state acquisite o assimilate. È necessario arrivare ad essere spirituali prima di poter discernere spiritualmente.

3. Potremmo aggiungere, con Gerson¹², che non c'è una regola generale o un'arte comunicabile per poter discernere infallibilmente e sempre. Ci muoviamo nell'ambito dell'applicazione morale umana alle materie della fede e non delle evidenze fisiche o metafisiche. Ma è chiaro che, se i cuori puri «vedranno Dio» (Mt 5,8), la purificazione e l'umiltà di cuore sono una

¹⁰ Vedi *Eserc.*, nn. 135, 169-189.

¹¹ Cfr. J. Lewis, *El director de Ejercicios como factor de integración de lo psicológico y lo espiritual para el ejercitante*: Manresa 51 (1979) 77-84.

¹² «Dicamus praeterea quoniam non est humanitus regula generalis vel ars dabilis ad discernendum semper et infallibiliter quae verae sunt et quae falsae aut illusoriae revelationes», in *Oeuvres, op. cit.*, III, p. 37.

disposizione opportuna, richiesta, per poter fare bene il discernimento spirituale.

BIBLIOGRAFIA

- Álvarez de Paz D., *De inquisitione pacis* (Lugduni 1617), cfr. Apéndice.
- García Domínguez L. M., *Las «afecciones desordenadas». Influjos del subconsciente en la vida espiritual*: Manresa-Sal Terrae, Bilbao 1992.
- Gerson J., «De distinctione verarum revelationum a falsis», in *Oeuvres*, ed. critica di Mgr. Glorieux, vol. III, Tournai 1962.
- Gil D., *Discernimiento según san Ignacio*, Roma 1980.
- Laplace J., *La experiencia del discernimiento en los Ejercicios*, Madrid 1978.
- Lefèvre A., *Direction et discernement des esprits selon saint Ignace*: Nouvelle Revue Théologique 78 (1956) 673-686.
- Mellinato G., *Alla ricerca della volontà di Dio*: Rivista di vita spirituale 36 (1982) 202-211.
- Mendizábal L. M., *Dirección espiritual*, BAC, Madrid 1978, pp. 190ss.
- Penning de Vries P., *Discernimiento, dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de san Ignacio de Loyola*, Bilbao 1967.
- Reguera M. I. de la, *Praxis theologiae mysticae*, 2 voll., Roma 1740-1745, in particolare i libri 8, 9, 10.
- Rendina S., *La «triade» ignaziana nella seconda settimana*, in *Appunti di spiritualità*, 40 (CIS, Napoli 1994) 7-32.
- Teresa di Gesù, *Mansioni* 6, c. 3; *Vita*, c. 25.

VI

LE ILLUSIONI

NATURA DELLE ILLUSIONI

Per illusione intendiamo l'inganno o l'errore involontario, ma basato su un desiderio o una tendenza che porta una persona, anche senza cattiva volontà da parte sua, a considerare realtà ciò che è solo finzione, o ad attribuire alla realtà un senso o un significato che non ha. Il semplice errore si scopre con l'intelligenza e si respinge o si corregge; l'illusione tende a perseverare, a causa della tendenza più o meno cosciente che la mantiene¹.

Tenendo conto del funzionamento psicologico del discernimento spirituale indicato prima, si spiegano meglio le illusioni in cui molte volte possono cadere quelli che desiderano dedicarsi alla vita spirituale con maggiore o minore buona volontà, ma senza la dovuta preparazione e guida.

A. Derville definisce l'illusione spirituale come un giudizio erroneo sul valore cristiano di un atto umano, mantenuto con coscienza retta².

Si chiamano illusioni perché ingannano involontariamente chi ne è colpito, almeno nel momento in cui comincia a considerarle autentica realtà, perché il soggetto non ha avvertito, almeno non completamente, l'inclinazione disordinata dalla quale procedono, la loro inadeguatezza con la propria realtà. La sua responsabilità sarà a volte chiamata «in causa» se non ha lottato

¹ Cfr. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1956.

² *Dictionnaire de spiritualité*, voce «Illusions», vol. 7, col. 1392.

previamente nel modo dovuto per trovare la giusta disposizione ed eliminare le fonti delle sue illusioni. Una volta avvisato, certamente diventa reale la sua responsabilità di evitarle o di uscirne fuori, con l'obbedienza, cercando di non fidarsi di se stesso e di porvi rimedio.

CLASSI DI ILLUSIONI

Possono essere di ordine teorico o pratico: sulla dottrina o sulla condotta. Riguardano la purezza d'intenzione, i mezzi utilizzati o che bisogna utilizzare, o il fine perseguito o che bisogna perseguire: nella pratica della virtù, nell'apostolato o nella vita contemplativa ecc.

FONTI DELLE ILLUSIONI

La fonte di queste illusioni è in relazione a diverse cause:

1. Poca attenzione all'esperienza, negligenza nelle cose spirituali e, soprattutto, mancanza di retta intenzione o di sintonia con lo Spirito divino. Tutti questi difetti si riflettono in un'inadeguata capacità di lettura attenta e intelligente dei segni offerti dall'esperienza e per questo conducono all'errore.

2. Altre volte bisognerebbe mettere in relazione le illusioni alla poca riflessione e alla conseguente precipitazione nel giudizio o alla troppa autosufficienza, come quando non si chiede consiglio in problemi personali e complicati³. Oppure ai pregiudizi che nascono dal carattere, dall'ambiente culturale o dall'educazione ricevuta⁴.

La mancanza d'esperienza, unita a un fervore indiscriminato, può illudere i principianti, facendo loro credere che la perfezione si ottiene a forza di impulsi personali e scoraggiandoli quando constatano i loro fallimenti. Oppure far dimenticare che normalmente si richiede pazienza, costanza e perseveranza per

³ «Il gonfiore cagiona la dimenticanza dei peccati... Il monaco superbo non ha bisogno di diavoli: egli stesso è nemico e diavolo a se stesso»: Giovanni Climaco, *Scala Paradisi*, grad. 23, n. 129.

⁴ Sant'Ignazio indica come impedimento a entrare nella Compagnia, anche se non decisivo ma che fa considerare meno idoneo chi desidera esservi ammesso, «devozioni indiscrete che fanno cadere alcuni in illusioni ed errori gravi» (*Cost.* n. 182).

lottare contro difetti o tendenze egoistiche che rinascono con maggiore o minore virulenza, o sotto nuove forme più sottili, durante tutta la vita.

3. Ma, come causa principale, le illusioni provengono dalle inclinazioni disordinate: l'orgoglio e un atteggiamento carente nella fede⁵ portano a desiderare cose straordinarie e a non accontentarsi del normale esercizio delle virtù e degli aiuti ordinari della grazia. Risvegliano invece il desiderio di emergere o di essere interpreti di fatti fuori del comune⁶, la tendenza a considerare di Dio solo ciò che appoggia le nostre idee e i nostri progetti personali, o a condurre le ispirazioni divine alle nostre stesse idee o posizioni acquisite. Tutto ciò può essere causa di varie autosuggestioni, o del prendere per vero, o di Dio, quello che è solo fantasia propria o desiderio egoistico⁷. Così può coprirsi di zelo apostolico o professionale ciò che non è altro che fuga dall'incontro a tu per tu con Dio; o di amore per la preghiera quello che è evasione dalla responsabilità apostolica o professionale; di severo profetismo denunciatore dei difetti altrui quello che è soltanto demagogia, non accompagnata da uguale o maggior rigore nel correggere se stesso.

4. Gli studi del subcosciente umano sono serviti a indicare ingerenze clandestine, dissimulate, travestite, contaminazioni che si realizzano in modo latente nella nostra vita cosciente. Ci sono intrusioni di propositi utilitaristici in relazione a impulsi inconsci, più o meno occulti. Così può apparire mascherato come ideale morale ciò che in fondo corrisponde a una banale ten-

⁵ Santa Teresa giudica così: «Ritengo che non sia mai sicuro per un'anima, anche se molto favorita, dimenticarsi dello stato infelice in cui forse si è un po' veduta, perché questo ricordo aiuta molto, nonostante sia penoso» (*Mansioni*, 6, c. 7 n. 4).

⁶ Per questo i maestri spirituali sogliono consigliare l'umiltà come segno da tener presente per distinguere lo spirito buono da quello cattivo. E se a qualcuno accadesse di sperimentare qualcosa fuori dell'ordinario, che sia piuttosto disposto a rifiutarlo con umile pudore. Così Gerson in «De distinctione verarum revelationum a falsis», in *Oeuvres* III, 40: «Et si quae talia praeter solitum evenire circa eum contingerit, rejiciat a se cum sancto, humili verecundoque pudore. Deputet talia vel laesioni propriae phantasiae, et se habere aliquid simile phreneticis, et maniacis aut melancholicis reformidet; vel timeat ne propter enormitatem praecedentium peccatorum datus sit in reprobum sensum ut talibus illusionibus seducatur».

⁷ San Gregorio, nel libro I dei suoi *Dialoghi*, c. 2, afferma che la vera umiltà non è pertinace, «sed obtemperantem cum tremore», e racconta il caso di un tale Libertino che rifiutava di realizzare il miracolo della risurrezione di un bambino, come osò chiedergli la madre del ragazzo: «Ibi quippe pugnabat inter se humilitas conversationis et pietas matris, timor ne inusitata praesumeret, dolor ne orbatae mulieri non subveniret»: Gregoire le Grand, *Dialogues*, vol. II, du Cerf, Paris 1979 = SC 260, p. 28.

denza inconscia, e non a valori consapevolmente assunti e interiorizzati: illusione di obbedienza in un carattere passivo; o di moderazione, nata da una tendenza alla mediocre comodità; o la possibile falsa purezza di un deluso. Ne parleremo più diffusamente quando tratteremo la retta intenzione (o motivazioni) della vocazione.

RIFLESSIONI PER AIUTARE IL DISCERNIMENTO

1. Le cause sono molte volte psicologiche. Questo supposeva sant'Ignazio quando scriveva: «Come vedere un soggetto con le dovute disposizioni a tali grazie [si riferiva a pretese rivelazioni o profezie] persuaderebbe a ragione a credere che in esso ci fossero, così vedere che non lo è, anzi ha disposizione a farsi ingannare, persuade del contrario»⁸. E, descrivendo queste disposizioni a farsi ingannare, indicava «l'intelletto confuso» del soggetto, la durezza e il fermo attaccamento al proprio giudizio, la debolezza causata dal maltrattamento del corpo con asprezze eccessive ed esercizi mentali indiscriminati.

2. Però bisogna metterle in relazione teologicamente con la situazione dell'«uomo caduto», che si trova sotto l'azione del «fomes peccati» derivato dal peccato originale. Sant'Agostino, commentando il salmo 37,8, scrive: «Tristitia nobis sit, donec et anima nostra exuatur illusionibus... Quantae sint autem illusiones animae, si voluero dicere, tempus quando sufficit? Cuius enim anima ista non patitur? Breve est quod admoneo, quomodo anima nostra completa est illusionibus»⁹ («Sia dunque in noi la tristezza finché la nostra anima non si sarà spogliata dalle illusioni... Come mi basterebbe il tempo, se volessi dire quante [o quanto grandi] sono le illusioni dell'anima? Qual è l'anima che non ne soffre? Brevemente vi ammonisco su questo, come la nostra anima sia piena di illusioni»).

Ma questo non vuol dire che il «principe delle tenebre» non possa intervenire nei diversi momenti o elementi del processo per suscitare immagini o pensieri, fomentare le passioni e le inclinazioni che aiutano a produrre, aumentare o complicare

⁸ Lettera a Gandía del luglio 1549 sulle illusioni spirituali di Oviedo e Onfroy: sant'Ignazio di Loyola, *Obras*, BAC, Madrid 1991², pp. 842-861.

⁹ CCL 38,389.

l'illusione¹⁰. È in questo contesto psicologico e spirituale che s'inquadra l'esortazione di 1Gv 4,1: «Non vogliate credere a ogni spirito, ma esaminate gli spiriti per conoscere se sono da Dio, poiché molti falsi profeti sono venuti nel mondo». Come anche la descrizione paolina di quei «falsi apostoli, maneggiatori fraudolenti, che si mascherano da apostoli di Cristo. Né fa meraviglia, perché anche Satana si maschera da angelo di luce; è naturale che anche i suoi ministri si mascherino da ministri di giustizia. Ma la loro fine sarà secondo le loro opere» (2Cor 11,13-15)¹¹.

Per questo san Paolo esorta i cristiani di Efeso, dopo averli avvertiti che la nostra lotta non è solo contro la carne, ma contro gli spiriti del male, a vestire l'armatura di Dio (Ef 6,10-18).

3. La storia della spiritualità mostra che il nemico suole appoggiarsi alle concupiscenze umane per ingannare l'uomo: per esempio, all'amor proprio, perché dopo una o varie vittorie creda che le sue forze siano superiori a quanto sono in realtà; alla superbia e curiosità per fargli prendere come rivelazioni o fenomeni soprannaturali i prodotti della sua fantasia¹²; al desiderio di comodità, perché consideri riposo necessario ciò che è mancanza di mortificazione o perché, con la scusa che la virtù è all'interno, non si impegni in esercizi pratici di virtù; al desiderio di piacere, perché cerchi nella preghiera la consolazione sensibile invece della volontà di Dio; all'orgoglio, all'ambizione di

¹⁰ Diadoco di Fotica, facendo eco alla tradizione spirituale cristiana, afferma: «Quando il nostro spirito comincia a sentire la consolazione dello Spirito Santo, allora anche Satana consola l'anima quasi con un senso di falsa dolcezza che intervalli il riposo notturno, quando cioè si cede ad un sonno leggerissimo solo per un breve istante. Se allora l'ingannatore si accorge che lo spirito si attacca al santo nome del Signore Gesù con un intenso fervido ricordo, e che si serve di questo santo e glorioso nome a mo' di arma contro le sue mistificazioni, recede dall'insidia e da quel momento combatte l'anima in una guerra aperta»: *De perfectione spirituali*, c. 31.

¹¹ Gesù avverte nel discorso della Montagna: «Guardatevi dai falsi profeti: essi vengono a voi in veste di pecore, dentro invece sono lupi rapaci. Dai loro frutti li riconoscerete» (Mt 7,15-16).

¹² San Bernardino da Siena, nel suo *Trattato delle ispirazioni* (7^a regola del discernimento), insiste su questo aspetto: «Vi sono parecchi che si credono di amare e di temere veramente Dio, i quali ansiosamente desiderano e vanno in cerca di visioni e di rivelazioni o di *sentimenti* che sono superiori alla natura e al loro modo ordinario di vivere. Né capiscono che è quasi impossibile cercare e desiderare tali cose senza una ben radicata superbia, senza un fondo discreto di presunzione e senza una tentazione di vana curiosità circa gli arcani di Dio. E neanche può ciò verificarsi senza un po' di debolezza e difetto di fede. Meritadamente, dunque, cotesti tali son lasciati cadere dal giudizio di Dio in false e pericolose illusioni, in inganni diabolici e in falsissimi *sentimenti*» (Vita e Pensiero, Milano 1944, p. 72).

onori e di plauso, perché consideri ispirazione o luce ricevuta da Dio quello che non è altro che apprezzamento per le proprie idee.

RIMEDI

I rimedi alle illusioni bisogna trovarli nell'insistenza ascetica e nell'umile preghiera che servano a contrastare o impedire le cause che le originano. La persuasione della propria debolezza, il riconoscimento sincero dei propri limiti, sono componenti necessari di questo atteggiamento umile che deve sostenere la condotta cristiana.

Essa porterà come conseguenza all'apertura di coscienza e al desiderio d'essere aiutati dall'esperienza del padre spirituale. Ricordiamo il detto che Cassiano mette in bocca all'abate Mosè: «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 perdizione»¹³.

In generale, occorre diffidare del possibile inganno quando si tratta di risoluzioni che favoriscono le nostre stesse tendenze o il nostro amor proprio. Sant'Ignazio avverte di questo inganno nella sua «Lettera sull'obbedienza», citando san Bernardo: «Chiunque scopertamente o di nascosto si dà da fare perché il suo padre spirituale gli ordini quanto egli desidera, inganna se stesso; quando si gloria d'aver obbedito, non è lui che obbedisce al superiore, ma il superiore che obbedisce a lui»¹⁴.

CONCLUSIONI

1. Non si raccomanderà mai abbastanza la semplicità di spirito, la prudenza e la disponibilità a consigliarsi con persone di scienza ed esperienza sulla propria vita spirituale, soprattutto in caso di fenomeni che sembrino andare oltre l'ordinario.

¹³ *Collationes* 2, c. 11: cfr. SC, 23, p. 128, citato da sant'Ignazio nella sua «Lettera sull'obbedienza», n. 3.

¹⁴ «Lettera sull'obbedienza», n. 3, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola* a cura di Mario Gioia, Utet, Torino 1977, p. 788; san Bernardo, *Sermones de diversis* 35, n. 4.

2. È molto conveniente considerare non solo lo spirito, ma anche la psicologia della persona, quando si deve fare l'opportuno discernimento.

BIBLIOGRAFIA

- Derville A., «Illusions», in *Dictionnaire de Spiritualité*, tome VII, coll. 1392-1401.
- Fessard G., *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, vol. I, Paris 1966, pp. 263-283.
- Gerson J., *De distinctione verarum revelationum a falsis e Tractatus de passionibus*, cons. 8.
- Godin A., *Guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux*, Bruxelles 1961.
- Guibert J. de, *Lecciones de teología espiritual*, Madrid 1953, lec. 25, pp. 331-332.
- Guilloret Fr., *Secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Paris 1673.
- Manenti A., *Vivere gli ideali*, Edb, Bologna 1986, pp. 39-128.
- San Francesco di Sales, *Trattato dell'amore di Dio*, lib. IX, cc. 9-10.
- Santa Teresa di Gesù, *Mansioni*, 6, c. 7.1.
- Schaller J.-P., *Débroussailler son âme*, Beauchesne, Paris 1994.

VII

IL SUBCOSCIENTE

INTRODUZIONE

Che l'esperienza psicologica umana cosciente sia in ogni momento limitata a un determinato campo e lasci in penombra, o in ombra, molti elementi contemporaneamente presenti al soggetto, o nel soggetto, è qualcosa di abbastanza evidente. È sufficiente riflettere per sommi capi. È stato dato il nome di «subcosciente» al campo dell'esperienza psichica che non è presente alla coscienza attuale dell'individuo e non può essere evocato semplicemente a volontà. Tutto il campo di quello che è chiamato «subcosciente» è stato diviso in «preconscio», quando ci riferiamo a contenuti non presenti attualmente, ma che possono essere evocati alla coscienza con mezzi ordinari, come la riflessione, la meditazione, l'esame di coscienza ecc.; e «inconscio», per indicare quello che può essere portato alla coscienza solo con mezzi speciali, come le diverse tecniche psicoterapeutiche o simili. Lo si conosce indirettamente attraverso i suoi effetti, perché esercita il suo influsso anche in modo latente.

Si può dire che in tutto questo oggi si è sostanzialmente d'accordo. Ma, a volte, non si riflette a sufficienza per riconoscere che la realtà, che rimane preconscia o inconscia e sta influenzando l'esperienza, non può essere identificata semplicemente e completamente con la persona; se non è che, per un presupposto ingiustificato e falso, si identifica la persona nella sua totalità con il possibile oggetto della sua coscienza. Questa realtà (l'«inconscio»), in buona logica e ontologia teologica, può essere esterna o interna alla persona, naturale o soprannaturale, un

essere creato o trascendente a essa, com'è lo stesso Dio. La parola «inconscio» non indica la natura o la sostanza di una realtà, ma la sua relazione o situazione rispetto alla coscienza dell'uomo.

Anche nell'esperienza spirituale umana, che include necessariamente quella psicologica, accade questo. Ci sono elementi oggettivamente presenti a essa in simultaneità, ma che non entrano nel campo della coscienza sperimentata in quel momento. L'uomo di oggi, quando cerca di spiegare la sua esperienza spirituale, tende facilmente ad attribuire ciò che sente a effetti ormonali, al subcosciente o ad altre cause, considerandole interne a se stesso, e in ogni caso naturali e intraterrene; in realtà, però, possono essere esterne, naturali o soprannaturali, cose create o lo stesso Dio, anche se la persona non ha coscienza di esse. Dovrà conoscerle attraverso i loro effetti.

Sono diversi gli effetti con cui si dimostra l'attività del «subcosciente», il suo dinamismo, non riconosciuto come tale nel presente della coscienza¹. Qualche volta, questi effetti sono manie, fobie, ripetizioni di gesti compulsivi; oppure, interferenze tra quello che si vuole e quello che si fa, come atti mancati, errori nella lettura o nella scrittura; dimenticanze selettive ecc. Schelling osserva come il mondo dell'arte presenti molto di conscio e di inconscio². Nel mondo delle motivazioni confessate e inconfessate si scopre un campo vastissimo³. Ci sono contenuti del «subcosciente» che rifiutano di venire alla luce per una specie di pressione inconscia, o più o meno conscia, nel soggetto. Di qui si arriverà alla conclusione che con la libera associazione di idee o di immagini, in situazioni di sogno naturale o provocato, davanti all'assenza di controlli volontari o involontari, molti di quei contenuti vengono alla luce.

IL CONTENUTO

Anche se si ha spesso l'idea del «subcosciente» interno all'uomo come del deposito di ogni sporcizia o cosa indesiderabi-

¹ Cfr. F. Imoda, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993, p. 172.

² F. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800); cfr. J.-C. Filloux, *L'inconscient*, Paris 1947, pp. 10-11.

³ Cfr. B. Kiely, *Psicologia e teologia morale*, Casale Monferrato 1982, p. 149.

le, in realtà sono ugualmente racchiusi lì i residui di esperienze forti e benefiche, gli istinti primordiali, sui quali non riflettiamo, le inclinazioni buone e cattive⁴.

Però è vero che nel «subcosciente» non ci sono solo esperienze o ricordi repressi dalla censura della coscienza, non abbastanza integrati o pacificamente sublimati nell'insieme della personalità. Ci sono anche sedimentazioni di istinti o passioni che vanno dando forma a tendenze abituali, a pulsioni, non sempre riconosciute come tali. Il comportamento della persona può essere simultaneamente una manifestazione provocata da motivi diversi, complicati, e a volte opposti tra di loro. Ciò che oggi non si accetta come dogma è l'affermazione freudiana che l'«inconscio» è sempre guidato dal principio del piacere, e ancor meno soltanto dal piacere sessuale. Gli istinti di autoaffermazione e autodifesa sembrano anche più fondamentali e di più vasta influenza.

Anche le esperienze di gratificazione a livello razionale o spirituale possono creare sedimentazione inconscia e attiva — perché no? — nella persona umana.

NEL CAMPO SPIRITUALE

La presenza nell'anima della grazia e delle virtù infuse teologiche o morali non è per l'uomo oggetto di esperienza diretta: le sperimenta attraverso i loro effetti, attraverso l'esercizio degli atti a loro corrispondenti. Neanche abbiamo conoscenza diretta (faccia a faccia) di Dio in questa vita, ma nello specchio della fede («per speculum in enigmate»: 1Cor 13,12); e, tuttavia, Egli esercita costantemente la sua presenza e la sua cooperazione nell'essere e nell'agire di ogni creatura e comunica per grazia con chi vuole e quando vuole. Sui segni speciali lasciati dalla sua comunicazione divina si basa il discernimento.

Il desiderio o brama radicale di Dio, d'altra parte, è anteriore a ogni altra sedimentazione di esperienza creata. Si fonda e nasce nella nostra necessaria dipendenza da Dio e nella nostra radicale indigenza come esseri limitati e contingenti. Tale brama supera ogni forma che possa poi rivestire il «subcoscien-

⁴ A. Cencini - A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Edb, Bologna 1986, p. 37; cfr. tutto il c. 2.

te» che si muove nel campo della finitezza degli elementi naturali. La repressione di questo anelito religioso originario non sembra possa avvenire senza una certa frustrazione di un elemento fondamentale nella stessa costituzione dell'essere umano. Del resto, non essendoci altro valore ontologicamente superiore per il quale rinunciare a esso in una sana integrazione della personalità, è normale che la sua repressione debba creare qualche conflitto.

Anche nell'ambito spirituale abbiamo già riconosciuto l'esistenza di condizionamenti e influssi positivi della sedimentazione di esperienze di valore, gratificanti, ascetiche o mistiche; e la formazione di consuetudini con l'esercizio della virtù e della vita soprannaturale che, anche se non ne abbiamo coscienza diretta nel presente psicologico, contribuiscono alla connaturalità di conoscenza, affetto e inclinazione («*sensum Christi*»: 1Cor 2,16; cfr. «*sensus ad discretionem*»: Eb 5,14) e non solo rendono possibile, ma facilitano il discernimento.

NELL'ESERCIZIO DEL DISCERNIMENTO SPIRITUALE

Tutti questi elementi positivi e negativi confluiscono nell'atto del discernimento spirituale. I loro condizionamenti e influssi non tolgono normalmente la qualità di libero all'atto umano del discernimento, necessaria alla sua realtà spirituale etica e meritoria agli occhi di Dio. Possono rendere più o meno facile la percezione della realtà oggettiva, dei valori, o la decisione di perseguirli.

Anche senza chiamare questi condizionamenti con i termini oggi tecnicamente accettati, abbiamo già visto che fin dall'antichità ne fu tenuto conto sempre più riflessivamente, quando si insisté sulla possibilità di inganni e illusioni, non solo diabolici (che bisogna anche tener presenti), ma per influsso della natura disordinata, delle passioni e dei cosiddetti affetti disordinati (o «*affezioni disordinate*»). Di qui nasce la necessità della cosiddetta «*via purgativa*», della rettitudine e della purezza d'intenzione, della rinuncia all'«*amor proprio*», giacché tutte le cose che facilitano la libertà da vincoli negativi e da ostacoli all'azione della grazia dispongono alla consonanza con Dio, che è Spirito e ci vuole rendere liberi con la verità.

Oggi le tecniche per scoprire molti condizionamenti naturali

sono state più studiate e possono essere debitamente integrate con l'insieme della verità rivelata da Dio, nell'ambito più ampio del destino soprannaturale dell'uomo in Cristo, giacché l'azione soprannaturale o preternaturale nell'uomo di solito non distrugge, ma aiuta a vincere e a sanare gli ostacoli e le deficienze naturali, o a potenziare e perfezionare ciò che già esiste nella natura.

PEDAGOGIA SPIRITUALE

Come sappiamo, il discernimento spirituale cerca, per mezzo delle necessarie attività, di trovare quello che è gradito al Signore, quello che è in ogni caso la sua volontà, per compierla. È chiaro il pericolo esistente che la persona confonda, senza rendersene conto in modo palese, quello che è gradito a se stessa, che più conviene ai suoi istinti naturali o alle abitudini annidate nel «subcosciente», o ai suoi stessi piani di realizzazione personale, con quello che in realtà vuole il Signore in un determinato caso, che può essere qualcosa di contrario ai suoi istinti o ai suoi piani personali.

Gli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio sono un metodo che cerca di preparare la persona al discernimento spirituale di questa volontà divina sulla sua stessa vita. Perciò, oltre a tutta la preparazione della purificazione della persona e alla conversione della mentalità, proprie della prima settimana, fa passare attraverso il contatto illuminativo della familiare amicizia con Gesù nelle contemplazioni della seconda settimana⁵. E per preparare più immediatamente all'incontro con la volontà concreta di Dio, propone all'esercitante la meditazione chiamata delle «tre categorie di persone» (*Esercizi*, n. 149). La pratica dimostra che è un ottimo reattivo per far venire alla superficie della coscienza le resistenze e gli ostacoli, fino ad allora forse inconsci, che l'uomo mette all'accettazione totale della volontà divina, al suo scoprirla e abbracciarla.

Il dislivello tra l'«io ideale» e l'«io reale» nel soggetto cri-

⁵ Il processo, lo abbiamo segnalato prima, ha un buon parallelismo con quello indicato da san Paolo ai Romani: «Non uniformatevi al mondo presente, ma trasformatevi continuamente nel rinnovamento della vostra coscienza (con la mentalità di Cristo) in modo che possiate discernere che cosa Dio vuole da voi, cos'è buono, a Lui gradito e perfetto» (Rm 12,2).

siano deve sempre esistere, dato che il cristiano aspira a una perfezione d'amore e di servizio divino che non può mai esaurirsi in questa vita. L'importante è che avverta coscientemente dov'è il punto in cui rifiuta di fare il passo che ora Dio può chiedergli per una sua maggiore somiglianza a Cristo. In questo aiuta il confronto con ognuna delle «tre categorie» o «binari» di persone; per poter vedere, come nello specchio di altri, perché e come ingannano se stessi o no, quando si tratta di scegliere: in quale caso ci si inganna nascostamente, differendo il momento della decisione, e perché; in quale caso si pretende, senza confessarlo, di fare la cosa che si vuole, o nel modo che si vuole, invece di restare completamente aperto a ciò che Dio desidera, e perché; in quale caso, anche sentendo resistenza, si è disposti a vincerla veramente, a non ingannare se stessi. È una pedagogia per superare le resistenze che oppongono i meccanismi di difesa, che sono quelli che rendono possibile questo mascheramento del vero amore. I meccanismi che rendono possibile dire che si vuole una cosa, quando in realtà non la si vuole con tutta la serietà necessaria⁶.

La pedagogia che dispone al discernimento spirituale dispone all'autentica libertà della persona, nella linea d'azione di Dio. Quest'ultima si inserisce nella vita personale dell'uomo per fargli scoprire la sua autentica vocazione; perciò va incontro alla persona così com'è, nella sua stessa identità psicologica⁷, ed è lì che farà sentire le sue consonanze o dissonanze, all'interno del soggetto; lì lascerà le orme della sua presenza liberatrice nel confronto con la sua vera identità, quella che Dio vuole da lui, come figlio suo, a immagine di suo Figlio Gesù Cristo (Rm 8,29).

Ma per apprezzarla nel suo giusto valore bisogna tener presente che sant'Ignazio suppone che non tutti siano abilitati a entrare in questo processo, o a realizzarlo nella sua totalità. Perciò mette vari controlli che selezionano, o fanno attendere il soggetto finché non sarà capace di superarli, prima di farlo passare all'esercizio della scelta veramente libera. Se una persona non si mostra con le dovute disposizioni di volontà e capacità di cap-

⁶ Cfr. L. M. García Domínguez, *¿Qué son las afecciones desordenadas para san Ignacio y cómo leerlas hoy desde la psicología?*, in *Psicología y ejercicios ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao 1991, I, p. 107.

⁷ Cfr. E. Montagne, *Identidad espiritual y psicoanálisis*, in *Psicología y ejercicios ignacianos*, Manresa-Sal Terrae, Bilbao 1991, I, pp. 269-270, e F. Imoda, *Ejercicios Espirituales y cambio de personalidad*, *ibid.*, pp. 283-285.

tazione sane, almeno in prospettiva, di speranza fondata, non viene ammessa⁸ agli esercizi completi. Quando qualcuno non ha conseguito, dopo la prima settimana, le disposizioni necessarie per passare alla seconda, bisogna lasciarlo lì, «finché non dia garanzie per sperare in maggiori profitti»⁹. E se arrivando in prossimità della scelta non ha sufficiente libertà dalle resistenze, neanche gli si deve permettere di farla finché non l'ottenga¹⁰.

CONCLUSIONI

1. L'esistenza del «subcosciente» non è una realtà nuova, ma antica come l'uomo. Dio conosce questa realtà quando vuole manifestare la sua grazia, le sue ispirazioni e mozioni agli uomini, e forse a volte anche servendosi dei suoi contenuti inconsci evocati alla coscienza (come, per esempio, nei sogni), per manifestare con questo mezzo la sua divina volontà particolare a determinate persone.

2. La coscienza attuale della difficoltà nel far manifestare all'esperienza psicologica della persona la sua realtà, non cambia questa realtà; ma deve metterci in guardia per non restare alla superficie del conscio attuale o nel «preconscio».

3. Ci sono segni esteriori con i quali si manifestano indirettamente i conflitti, le resistenze, i disordini interiori. Convien tenerli presenti, per sanarli prima, per quanto è possibile. Così verrà facilitata la possibilità umana di captazione autentica dei valori reali, e si aumenterà la capacità di accettarli e integrarli nella vita.

4. Tuttavia, come non cambia la natura del contenuto «subconscio», neanche cambia la natura dei segni con i quali si manifesterà all'esperienza cosciente, qualunque sia l'agente che lo muove verso la coscienza. Di conseguenza, continueranno a essere validi i segni che denoteranno la sua provenienza naturale,

⁸ Si esige che siano «capaci e idonei ad aiutare altri, dopo essere stati aiutati» (*Obras*, 5ª ed., p. 1100). Cfr. nota 18 degli *Esercizi*: «Affinché a chi è poco istruito o di fisico debole non si diano cose che non possa sopportare agevolmente o da cui non possa trarre profitto».

⁹ *Notas sobre Ejercicios*, in *Obras*, 5ª ed., p. 319; cfr. *Directorio autógrafa*, *ibid.*, p. 313, c. 2.

¹⁰ *Ibid.*, p. 314, c. 3.

dallo spirito cattivo o da Dio. Gli effetti non possono superare la natura delle cause, né contrariare le loro stesse tendenze naturali definitive, la loro possibilità di integrarsi o meno nella direzione buona o depravata della persona.

BIBLIOGRAFIA

- Catalán J.-F., «Inconscient», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII, Paris 1971, coll. 1642-1657 e Id., *Expérience spirituelle et psychologie*, Desclée-Bellarmin, Paris 1991, Christus 77.
- Champoux R., *Nuove prospettive nella formazione religiosa. Una integrazione della spiritualità e della psicologia del profondo*, in *La Civiltà Cattolica*, 17 luglio 1976.
- García Domínguez L., *Las «afecciones desordenadas». Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Manresa-Sal Terrae, Bilbao 1992.
- Imoda F., *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993.
- Nuttin J., *Psicanalisi e personalità*, Roma 1984⁸.
- Psicología y Ejercicios ignacianos*, 2 voll., Manresa-Sal Terrae, Bilbao 1991.

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 abbondi 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 immitentem 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 habituari 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 cerva 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.

PARTE TERZA

DISCERNIMENTO APPLICATO

Nella Parte prima di questo trattato abbiamo esaminato i problemi che interessano il discernimento in generale, comuni a ogni specie di discernimento e lì abbiamo visto che la Sacra Scrittura esorta i cristiani ad applicare il discernimento a campi molto vari. Nella Parte seconda abbiamo ripercorso la storia per osservare, di fatto, come è stato applicato il discernimento spirituale durante le diverse epoche e quali conseguenze ne sono seguite per l'arricchimento di una tradizione dottrinale che, partendo dalle indicazioni della Sacra Scrittura, è andata sviluppandosi in seno alla Chiesa.

Adesso cercheremo di mettere a fuoco, in concreto e sistematicamente, ognuno degli aspetti del discernimento spirituale indicati nella Parte prima. Cominceremo dai più esterni e proseguiremo occupandoci successivamente dei fenomeni più interni al soggetto che li sperimenta. Qui procureremo di abbracciare, almeno con le indicazioni e le riflessioni teologico-spirituali fondamentali, il panorama che ci apre la parola di Dio esortandoci al discernimento spirituale. Se omettiamo di trattare specificamente delle dottrine, non è perché le consideriamo meno importanti, ma perché penso che sia già stato trattato a sufficienza nella seconda parte di questo libro, quando ci siamo soffermati in particolare sugli insegnamenti di san Tommaso, Gerson e Dionisio sia in tema di profezie che di dottrine. Per la loro necessaria relazione con il discernimento dei gruppi ecclesiali e dei carismi nella Chiesa, anche in questa terza parte appariranno o si confermeranno alcuni dei criteri applicabili al discernimento delle dottrine.

Secondo questo piano, ci occupiamo prima di tutto del discernimento spirituale dei segni dei tempi, che sono fenomeni esterni al

soggetto, fatti o mentalità che bisogna scoprire nella storia, attraverso l'osservazione o l'indagine praticata dalla persona che discerne. Passeremo ai gruppi o movimenti ecclesiali in quanto tali, per trattare poi del fenomeno, oggi frequente, del discernimento in gruppo, cosa che suppone generalmente l'applicazione a un tema esterno, almeno in gran parte, al soggetto che discerne. In seguito abborderemo il discernimento applicato a fenomeni carismatici nella Chiesa, come rivelazioni, visioni, profezie ecc., che implicano l'attenzione al fenomeno interno del supposto carismatico, come pure il discernimento del «senso» di Chiesa. Più tardi punteremo la nostra attenzione sulle ispirazioni o mozioni interiori, come fenomeno ordinario nella vita delle persone spirituali. Il tema del discernimento della vocazione e quello della direzione spirituale, che in generale abbracciano per così dire in qualche modo tutti gli altri, li abbiamo lasciati per ultimi.

I SEGNI DEI TEMPI

PROPOSTA DEL TEMA

Fino ai tempi prossimi al concilio Vaticano II, il tema dei «segni dei tempi» si trova difficilmente nella letteratura spirituale. L'espressione *semeia ton kairòn* è *hapax légomenon* nel Nuovo Testamento (Mt 16,3). Forse questo ha influito sul fatto che non si riflettesse tanto su di essa. Inoltre, secondo i commentatori, si riferiva agli interlocutori di Cristo (farisei e sadducei) che non avevano saputo o voluto riconoscere la storia di Cristo come segno di Dio nel loro tempo¹. Ma il pieno riconoscimento dell'intervento di Dio nella storia del mondo e il proposito di trovare le orme di questo intervento fino a ottenere una specie di teologia della storia, è molto antico. Ricordiamo almeno la *Città di Dio* di sant'Agostino, come uno dei tentativi più luminosi.

La riflessione del concilio Vaticano II sulle nuove caratteristiche della nostra cultura e civiltà nella storia dell'umanità, il nuovo modo di abordarne il problema religioso nella nostra epoca, portò la Chiesa a prendere maggior coscienza della necessità di riconoscere il significato dell'espressione «segni dei tempi» con un'ampiezza e con delle sfumature fino ad allora poco usate e a generalizzarne l'uso nella letteratura teologica e spirituale più recente. Paolo VI nell'enciclica *Populorum progressio*²,

¹ Cfr. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, voce «semeion»; *La Sacra Biblia*, ed. Montaner y Simón, Barcelona 1962; note dell'Istituto Biblico di Roma al brano citato prima.

² *Populorum progressio*, n. 13.

citando il n. 4 della costituzione conciliare *Gaudium et spes*, riafferma che «è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo».

È obbligo di tutto il popolo di Dio; anche se sollecita particolarmente i pastori, come guide³, e i teologi di professione, è esteso a tutti. Anzi, il decreto *Presbyterorum ordinis* esorta i sacerdoti a essere pronti ad ascoltare «il parere dei laici, considerando con interesse fraterno le loro aspirazioni e giovandosi della loro esperienza e competenza nei diversi campi dell'attività umana, in modo da poter assieme riconoscere i segni dei tempi» (n. 9).

La finalità è indicata dallo stesso Concilio: «Così che (la Chiesa), in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto»⁴. Si tratta di servire uomini determinati, concreti, con una propria cultura e civiltà, con problemi specifici provocati a volte proprio da nuove situazioni, tecniche, invenzioni, condizioni sociali ecc., uomini con un proprio modo di capire e di affrontare i problemi, i quali toccano anche la posizione che deve assumere lo stesso clero e la gerarchia. Tutto questo richiede rimedi e linguaggio specifici, mezzi forse nuovi per arrivare a raggiungere il soggetto che deve essere evangelizzato.

I TEMPI COME SEGNI

Ricordiamo che Gesù, nel brano che riguarda i segni dei tempi⁵, alludeva ai fatti e alle manifestazioni visibili nella storia, ai quali avrebbero dovuto far attenzione gli scribi e i farisei per riconoscere il significato della chiamata divina in essi contenuto. In questo senso, il Concilio parla della necessità di conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e l'indole drammatica che spesso lo carat-

³ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 11; cfr. n. 44: «È dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di ascoltare attentamente, discernere e interpretare le varie opinioni del nostro tempo, e di saperle giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venire presentata in forma più adatta».

⁴ *Ibid.*, n. 4.

⁵ Lo abbiamo già studiato nella *Parte prima*.

terizza⁶. Presuppone che il cristiano, mosso dalla fede che lo porta a credere nella guida dello Spirito, si debba aprire a questo stesso Spirito per captare l'intera vocazione dell'uomo nel piano divino. E, partecipando generalmente con i suoi contemporanei a questi desideri, aspirazioni ed esigenze, può e deve scoprire, se si dispone e si lascia illuminare da quello stesso Spirito, quali sono i veri valori tra quelli che godono di maggior stima e apprezzamento nel suo tempo. Essi richiamano l'attenzione per il carattere di generalizzazione e frequenza con cui si vedono stimati in una determinata epoca. Per interpretare il loro significato religioso è necessario guardare la loro relazione con l'autentica sorgente divina e giudicarli sotto quella luce.

È così che fatti storici umani diventano segni della volontà divina affinché il cristiano agisca in un determinato senso. Perché quei valori, in quanto procedono dall'ingegno dato da Dio all'uomo, sono in se stessi preziosi, ma spesso soffrono la deviazione dal loro giusto orientamento, «per effetto della corruzione del cuore umano»⁷.

Il segno è «segno» in quanto significa, in quanto vuol dire qualcosa. Ci sono segni naturali per la loro connessione naturale con ciò che indicano: il fumo è segno del fuoco, la lava è segno del vulcano, la foglia sempre verde è simbolo di perennità ecc. Altri segni invece sono convenzionali, perché così ha stabilito l'uso, la tendenza preponderante o la cultura: la bandiera è simbolo della patria, il verde è segno di speranza, il nero di lutto in alcune parti del mondo. Ma ce ne sono altri il cui significato è letto solo da chi li sa interpretare, o perché li legge alla luce della propria precedente esperienza e dà loro un significato che la cosa in se stessa non ha, ma che viene a lui evocato o suggerito, o perché ne conosce la chiave d'interpretazione e la applica.

Perciò ci possiamo chiedere: in che senso sono segni quelli dei «tempi»? E come sapremo interpretarli, leggervi la volontà di Dio su di noi, il significato che Dio vuole che leggiamo in essi? In se stessi gli avvenimenti della storia sono eventi umani, risultato di influenze tra realtà naturale, sociale, passioni, idee, volontà, libertà e condizionamenti degli uomini. Che diritto abbiamo di metterli in relazione con la volontà di Dio? A volte

⁶ GS, n. 4.

⁷ *Ibid.*, n. 11.

negli eventi storici s'impongono i più violenti o più poderosi, coloro che meno pensano a Dio e meno si conformano ai suoi piani. La mentalità dominante in determinati paesi o epoche o la moda non sono proprio dettate dallo Spirito Santo, ma a volte sono contrarie ai piani di Dio sull'uomo. Dice il Signore attraverso il profeta Isaia: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri e le vostre vie non sono le mie vie. Oracolo del Signore. Quanto il cielo si eleva sopra la terra, così sono elevate le mie vie sopra le vostre vie ed i miei pensieri sopra i vostri pensieri» (Is 55,8-9).

Ciò non toglie che Dio con la sua provvidenza regga i destini dei popoli e gli eventi della storia per il bene dei suoi eletti. La Provvidenza divina non sopprime la libera attività degli uomini, e tuttavia: «Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum» (Rm 8,28)⁸. Neanche impedisce che l'azione dello Spirito Santo si faccia sentire senza dubbio nella storia degli uomini ispirandoli o muovendoli verso il bene, anche quando molti non sono obbedienti a tali ispirazioni o mozioni⁹.

Se tutti gli uomini fossero obbedienti alle ispirazioni dello Spirito Santo, parrebbe chiaro che l'osservazione della storia umana condurrebbe necessariamente a vedere nella mentalità, nelle aspirazioni profonde, negli impulsi dominanti di qualsiasi epoca, l'ispirazione dello Spirito Santo, un segno religioso. Ma in realtà sappiamo che la maggioranza degli uomini non bada allo Spirito Santo, non si lascia muovere da lui, né desidera farlo; segue i propri pensieri o ciò che le impongono i mezzi di comunicazione, la sua cultura o le sue passioni, che non sempre sono d'accordo con la Parola e i desideri divini. Pertanto sarà necessario, perché «i tempi» possano essere segni della volontà di Dio sugli uomini, trovare il modo di leggere questi eventi (quei modi di sentire generalizzati) mettendo in relazione tali situazioni, in se stesse mutevoli e fluide, con i desideri e i disegni di Dio sugli uomini. Solo così chi discerne potrà trovare in loro la volontà divina affinché egli agisca in un determinato senso. Altrimenti, compromettendo la sua vita e il suo orientamento

⁸ Cfr. concilio Vaticano I, sess. III, c. 1 (DS, n. 3003).

⁹ Cfr. *Lumen gentium*, n. 4; *Ad gentes*, n. 4; e l'enciclica *Divinum illud* di Leone XIII che, riferendosi a quelli che sono diventati membra di Cristo mediante il battesimo, afferma non solo l'esistenza in essi di tali «...arcanæ illæ admonitiones invitatio- nesque», ma che «si desint, neque initium viæ bonæ habetur, neque progressionem, neque exitus salutis aeternæ»: ASS 29 (1897) 653-654.

con quello dominante o quello alla moda, correrebbe il rischio di contraddire la volontà di Dio come quasi tutti i suoi coetanei. Solo una profonda intuizione religiosa, in sintonia con i disegni di Dio sull'umanità, sarà capace di scoprire, al di là della superficie della storia e dei movimenti alla moda, o al di là del loro effimero passaggio, le esigenze profonde dell'azione dello Spirito Santo nel fondo dei cuori umani, poi deviate dalle passioni, dai pregiudizi e dalle ideologie delle diverse epoche o culture verso strade, pensieri o progetti lontani da quelli desiderati da Dio.

IL PROBLEMA DELL'INTERPRETAZIONE

Quando il significante non è naturale né concordato, il segno ha bisogno di essere interpretato poiché per sua natura rimanda a qualcosa che non è lui stesso. Il suo significato dipende dalla volontà di chi lo usa con l'intenzione di significare qualcosa e la comprensione di questo significato dipende dalla capacità d'interpretare il segno in chi lo riceve. Le stesse cose o situazioni sono lette con interpretazioni molto diverse secondo la mentalità di chi le capta e le interpreta. Già la stessa prima captazione dell'esperienza ha un significato di «Gestalt» (si percepisce un insieme e non solo gli elementi che lo integrano come se fossero separati): la percezione è selettiva e foriera di significato, secondo l'esperienza e la cultura di chi l'ha. La stessa marina sarà percepita in modo molto diverso e con un significato molto differente da un pescatore, un artista, un poeta, un medico o un mistico.

Quanto più accadrà con la lettura degli eventi umani o delle tendenze, se si tratta di trovare come rispondere o che atteggiamento assumere davanti a essi! In questi casi l'interpretazione che ognuno darà dipende molto dal concetto generale che ha dell'uomo, dai suoi desideri, dalle sue passioni, tendenze politiche ecc. Da essi, anche quando l'uomo è cristiano, non si spoglia facilmente leggendo quei segni, al momento d'interpretarli ed emettere il suo giudizio o la sua opinione¹⁰. Correrà sem-

¹⁰ L'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* del 1992, dopo aver offerto una prospettiva dei segni positivi e negativi che presenta il mondo di oggi riguardo alla vocazione sacerdotale, aggiunge: «È importante la conoscenza della situazione. Non basta una semplice rilevazione dei dati; occorre un'indagine "scientifica" con la quale deli-

pre il rischio di attribuir loro un significato che coincida più con i suoi stessi interessi e piani che con la volontà di Dio su di lui. Gesù Cristo un giorno disse ai farisei: «Voi giudicate secondo la carne, io non giudico nessuno. Ma anche se io giudico, il mio giudizio è valido» (Gv 8,15-16). San Paolo avverte i cristiani che devono passare dai giudizi secondo la carne ai giudizi secondo lo Spirito (Rm 8,5ss).

La relazione positiva o negativa dei fatti o desideri più diffusi nell'epoca con il disegno divino potrà essere afferrata solo da chi conosce quest'ultimo. Il significato del segno posto da Dio con la sua azione o il suo permesso di tali realtà storiche potrà essere conosciuto dall'uomo o per connaturalità con lo stesso Dio o per manifestazione fattagli da Dio dei suoi disegni. Le due condizioni si verificano nel nostro caso. La prima, per il dono dello Spirito Santo che ci viene dato perché possiamo conoscere i doni e le intimità di Dio, che solo Lui può manifestarci. La seconda, per la rivelazione in Cristo della sua volontà di restaurare tutto in lui¹¹. L'importante sarà essere aperti a questi doni dello Spirito con docilità, per lasciarsi istruire e guidare da lui, essere «uomini spirituali» (cfr. 1Cor 2,15-16) per poter discernere spiritualmente: aver cambiato la mentalità terrena con la mentalità dell'«uomo nuovo» («creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità»: Ef 4,24), per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è a Lui gradito, di fronte al momento e alla situazione che scopriamo nella storia.

Saranno necessarie due cose: la capacità d'apertura alle situazioni e ai movimenti della storia, con l'intuizione che penetra nelle aspirazioni più diffuse e profonde del proprio tempo e, soprattutto, la sintonia con lo Spirito di Dio, la disposizione a saper illuminare gli eventi e i desideri profondi degli uomini alla luce della Parola divina e del suo Spirito, per scoprire in che senso tali speranze e desideri, che vediamo negli uomini del nostro tempo, possono essere dovuti al desiderio divino che camminiamo in una determinata direzione, a un *kairòs*

neare un quadro preciso e concreto delle reali circostanze socio-culturali ed ecclesiali. Ancor più importante è l'interpretazione della situazione. Essa è richiesta dall'ambivalenza e talvolta dalla contraddittorietà di cui è segnata la situazione, che registra profondamente intrecciati tra loro difficoltà e potenzialità, elementi negativi e ragioni di speranza...» (n. 10).

¹¹ Ef 1,10: cfr. *Gaudium et spes*, n. 45.

divino¹². Questo si realizzerà, se viene da Dio, accompagnato dal «senso» di Chiesa, lontano da un personalismo esacerbato e amaro, in piena obbedienza e carità ecclesiale; anche se il profetismo individuale deve a volte maturare nel silenzio e nella speranza.

CARATTERE BIFRONTE DEI SEGNI DEI TEMPI

Alla luce della fede cristiana, il mondo e la storia, nelle loro diverse situazioni, appariranno sempre scenario di una dura battaglia contro il potere delle tenebre. Anche i progressi più belli e vantaggiosi per l'uomo cadono sotto la tentazione di sovvertire la gerarchia dei valori e convertirli in oggetto d'egoismo e strumenti¹³ di libertinaggio.

Già Paolo VI nella *Populorum progressio* scopriva, insieme alla legittima ansia di progresso dell'umanità, mescolati a essa, il desiderio di avere sempre di più e la tentazione di accrescere la propria potenza che possono suscitare «un materialismo soffocante»¹⁴, non la realizzazione dei piani di Dio di fratellanza tra gli uomini e di distacco evangelico e generosità cristiana. E nell'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* si avverte che non solo si devono cogliere i fattori positivi e contrapporli frontalmente a quelli negativi; bisogna sottoporre al discernimento gli stessi fattori positivi, per evitare che, isolati uno dall'altro, finiscano per mettersi in contrasto, assolutizzandosi e contraddicendosi a vicenda; come neanche bisogna rifiutare in blocco e senza distinzioni i fattori che sembrano negativi, «perché in ciascuno di essi può nascondersi un qualche valore, che attende di essere liberato e ricondotto alla sua verità piena»¹⁵.

¹² In generale, nel Nuovo Testamento si trova questo significato di «*kairòs*»: il tempo opportuno, il tempo che Dio offre alla persona perché abbracci i disegni su di lei; cfr. Lc 21,24; Mt 26,18; 2Ts 2,6.

¹³ «...e cioè a quello spirito di vanità e di malizia, che stravolge in strumento di peccato l'operosità umana, ordinata al servizio di Dio e dell'uomo» (*Gaudium et spes*, n. 37). Nella stessa costituzione pastorale si riconosce che «cresce la coscienza della esimia dignità della persona umana, superiore a tutte le cose, e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili»; ma insieme scopre, in quella stessa realtà del nostro tempo, «gli attentati contro la vita... tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi sistematici per violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, le condizioni di vita infraumana..., il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni del lavoro...» (*ibid.*, n. 27).

¹⁴ *Ibid.*, n. 18.

¹⁵ *Pastores dabo vobis*, n. 10.

Tutto ciò implica, come possiamo osservare, un aspetto bifronte in ogni segno dei tempi e anche in diverse manifestazioni di ognuno di essi, che è necessario distinguere alla luce del piano di Dio comunicato nella sua Parola e illuminato dallo Spirito. Per questo la *Gaudium et spes* (n. 4) diceva che «è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo»¹⁶.

Così Paolo VI poteva discernere che la mistica del lavoro ha stimolato tra gli uomini il senso del dovere e della solidarietà, aiuto alla carità; ma insieme anche l'eccesso di rivendicazionismo e la sedizione¹⁷. Lo sviluppo tecnico e della comunicazione ha favorito lo stabilirsi di legami tra gli uomini, separati a volte da grandi distanze; ma stanno anche aumentando il pericolo di dissolutezza e le minacce profonde alla stabilità della famiglia monogama¹⁸.

Giovanni Paolo II nella *Pastores dabo vobis* si fa eco del fattore positivo che possono significare, in relazione alle possibili vocazioni sacerdotali, valori oggi diffusi nella gioventù, come la sete di libertà, il riconoscimento della superiore dignità della persona, la necessità di autenticità e trasparenza, il nuovo concetto di reciprocità nelle relazioni uomo-donna, la ricerca congiunta e appassionata di un mondo più giusto, l'apertura al dialogo con tutti, l'impegno per conseguire la pace (n. 9); ma, a loro volta, vede mescolati a questi dei segni negativi come l'esperienza diffusa di una malintesa libertà, vissuta come cieco assenso alle forze dell'istinto e alla volontà di potere dell'individuo, con le conseguenze di una involuzione psicologica ed etica, la visione della sessualità come un bene di consumo e non nella sua dignità di servizio alla comunione e alla donazione tra persone, la preoccupazione esclusivistica dell'*avere* che soppianta il primato dell'*essere*... (n. 8).

In modo simile oggi potremmo scoprire che il valore diffuso della difesa della natura contro l'immenso pericolo dell'inquinamento ecologico comporta un rispetto per la creazione, un criterio della subordinazione della tecnica in funzione della vi-

¹⁶ Il Concilio scopriva anche come mozione dello Spirito Santo gli sforzi che si stavano facendo con la preghiera, la parola e l'opera per arrivare alla pienezza di unità tra i cristiani voluta da Gesù Cristo e, riconoscendo in essi i segni dei tempi, esortava i cristiani a collaborare su questa linea (*Unitatis redintegratio*, n. 4).

¹⁷ *Populorum progressio*, n. 28.

¹⁸ *Ibid.*, n. 36.

ta e dell'uomo, una ribellione contro il mettere il guadagno economico al di sopra di ogni altro valore; ma, contemporaneamente non osserviamo forse, mescolate a queste stesse tendenze, l'assenza di rispetto per la vita umana ai suoi inizi, l'egoismo della comodità cercata a ogni costo per quelli già vivi e giovani, mentre si postula la scomparsa o l'emarginazione degli anziani, dei malati o degli «inservibili»?

RISULTATI DEL DISCERNIMENTO

Permanendo sempre immutabile il disegno divino sull'umanità, con il quale devono confrontarsi le diverse situazioni e le mutevoli aspirazioni degli uomini, all'attuazione del discernimento, sia nella gerarchia sia tra i fedeli, si risveglieranno, nella persona che discerne quei «segni dei tempi», una luce o uno stimolo per penetrare alcuni aspetti determinati del progetto divino in particolare consonanza o dissonanza con la situazione osservata. Questo può scatenare una reazione di purificazione di certi elementi personali o sociali nella vita della Chiesa o del mondo, per adeguarli meglio al disegno divino. I tempi diventano così «segni» di una chiamata divina alla conversione, ad agire in un determinato senso, o per il discernente e il suo modo di presentare il messaggio, oppure nella trasformazione del mondo che lo circonda. Chi discerne si sentirà chiamato ad avvicinarsi e a comunicare in modo salvifico con il suo mondo, insistendo nell'adozione di un determinato atteggiamento personale negli aspetti più sentiti del suo tempo; o in un modo speciale di presentare il suo messaggio per rispondere alla vera necessità della situazione.

I «segni dei tempi» divengono così occasione e strumento di chiamata divina (*kairòs*), tanto sul piano personale come su quello sociale o ecclesiale. Ogni persona può anche avvertire, proprio nella storia e nei suoi eventi e aspirazioni profonde, la chiamata di Dio ad assimilare determinati atteggiamenti evangelici o a prendere particolari posizioni nella vita. Così si sono verificate nella storia della Chiesa chiamate, o vocazioni, a occuparsi dei malati abbandonati, dei poveri o dei dementi, come nel caso di san Giovanni di Dio; o delle missioni popolari, come fu per san Vincenzo de' Paoli, o dei mezzi di comunicazione sociale, come fece il Venerabile don Giacomo Alberione. Il pro-

cedimento di lettura e interpretazione dei «segni dei tempi» sarà analogo a quello già studiato e seguirà i percorsi descritti prima, anche quando si tratti dell'applicazione ai casi individuali di qualunque cristiano¹⁹.

Lo stesso esame di coscienza quotidiano potrebbe portare con sé una grande carica di discernimento spirituale di questi segni, se si facesse veramente mettendo alla luce di Dio tutta la nostra persona e la nostra giornata, per leggerla (vederla, interpretarla, esserne riconoscenti, lasciarsi purificare e rinnovare) alla luce del suo piano di salvezza e santificazione, osservando la nostra risposta personale e la nostra collaborazione a quel piano divino con le grazie con cui desidera attuarsi ogni giorno nel nostro stesso ambiente e per mezzo nostro.

CONCLUSIONI

1. Non sono i segni dei tempi in se stessi a essere salvifici, ma la volontà di Dio da essi comunicata, quando è recepita correttamente e spiritualmente e seguita nel suo vero significato. Al massimo potremmo dire che sono strumento per creare una determinata ricettività, voluta dalla Provvidenza divina.

2. Se non vogliamo essere rimproverati per non aver saputo discernere i segni dei tempi, sarà necessario adottare un atteggiamento di apertura alle situazioni della storia e alle circostanze che abbiamo intorno, per saper scoprire in esse, con intuizione profonda e cristiana, le possibili chiamate che Dio ci rivolge a cambiare atteggiamento e linguaggio, a badare alle reali necessità che contribuiscono maggiormente al Regno di Dio nella nostra situazione storica concreta; cioè, per poter riconoscere i «segni dei tempi».

3. Ancora più importante sarà saper interpretare il significato dei segni che possiamo trovare. E, per questo, sarà necessaria la massima sintonia spirituale possibile con il disegno divino, acquisita tramite il rapporto frequente con Dio nella pre-

¹⁹ Il concilio Vaticano II ricorda ai presbiteri che varranno poco cerimonie, per belle che siano, o associazioni fiorenti, se non sono ordinate a educare i fedeli nella maturità cristiana. E che questa maturità si promuove se si contribuisce a far sì «che ciascuno sappia scorgere negli avvenimenti stessi — siano essi di grande o di minore portata — quali siano le esigenze delle circostanze e la volontà di Dio» (*Presbyterorum ordinis*, n. 6).

ghiera e con l'obbedienza alle mozioni del suo Spirito, fino a trasformare la nostra mentalità nella mentalità dell'«uomo nuovo», fino ad aver acquisito e maturato in noi il «sensus Christi» (1Cor 2,16).

4. Nel frattempo dobbiamo acquisirlo ogni volta di più con l'esercizio e con l'aiuto del discepolato spirituale (Eb 5,14), poiché la crescita della carità porta nella sua stessa linea di maturazione la crescita della capacità di discernimento spirituale (cfr. Fil 1,9-10).

BIBLIOGRAFIA

- Chenu M.-D., *I segni dei tempi*, in Id., *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1966.
- Esquerda Bifet J., *Magisterio y «signos de los tiempos»*: Burgense 10 (1969) 239-271.
- Jossua J.-P., *Discerner les signes des temps*: La vie spirituelle 114 (1966) 546-569.
- Paolo VI, enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964).
- Pavlidou E., *Laici e segni dei tempi: il discernimento storico-salvifico dalla «Gaudium et spes» alla «Christifideles laici»*, Edb, Roma 1994.
- Ruiz Jurado M., *Los signos de los tiempos*: Manresa 40 (1968) 5-18.
- Segni dei tempi e impegno della comunità ecclesiale*: Centro di orientamento pastorale, Roma 1974.
- Valadier P., *Signes des temps, signes de Dieu?*: Etudes (ag.-sett. 1971) 261-280.
- Valentini D., *Discorso teologico sui segni dei tempi*, in *Spirito Santo e Storia*, AVE, Roma 1977, pp. 113-210.

II

DISCERNIMENTO DI GRUPPI E MOVIMENTI ECCLESIALI

IL GRUPPO COME OGGETTO DI DISCERNIMENTO

Il tema è di speciale attualità, data l'importanza del fenomeno comunitario e dei gruppi nel nostro tempo e la straordinaria varietà di gruppi e movimenti, con caratteristiche peculiari proprie, che sono apparsi nel panorama ecclesiale degli ultimi tempi. Alcuni più legati alla gerarchia, altri al margine o estranei a essa, e a volte con la pretesa, più o meno latente e globale, di accusare il cristianesimo tradizionale di aver tradito il vangelo; altre volte anche con origini strettamente collegate a ideologie socio-politiche tutt'altro che religiose, o perfino a filosofie contrarie alla religione.

Non sono mancati ultimamente gli studi di coloro che ne hanno cercato l'integrazione e giustificato l'esistenza, basando la loro legittimità sulla natura carismatica della Chiesa (1Cor 12,12-30), e trovandone le radici nel cristianesimo primitivo, il quale non si manifesta come «assolutamente monolitico, ma molto pluralistico, perché corrisponde a una realtà molto viva che si sviluppa in contesti molto diversi e dinamici». Ma riconoscono, ovviamente, «che tutto questo movimento è attraversato da una certa unità che mantiene punti di riferimento comuni e relazioni che vincolano. Non si può parlare della Chiesa primitiva senza presentare il duplice aspetto della sua pluralità e della sua unità»¹.

¹ R. Aguirre, *Iglesia e iglesias en el Nuevo Testamento*, in *Ser cristianos en comunidad*, Verbo Divino, Estella 1993, pp. 37-38.

Il contrasto con la realtà preesistente, la forza proselitista del dinamismo dei nuovi gruppi, i problemi causati nelle parrocchie, nelle consuetudini o nelle istituzioni precedenti, le loro deviazioni, deficienze o inesattezze dottrinali, non hanno potuto fare a meno di attirare l'attenzione della gerarchia ecclesiastica, chiamata anche oggi² a esercitare il discernimento spirituale su questa complessa situazione storica e a orientare il suo futuro nel corpo della Chiesa.

CRITERI DI DISCERNIMENTO

Presupposti dottrinali

1. Il Vaticano II insegna³, basandosi sulla Sacra Scrittura, che lo Spirito Santo non solo guida la Chiesa per mezzo del ministero gerarchico e dei sacramenti, ma la arricchisce con le virtù e distribuisce ai fedeli grazie molto varie, anche speciali, come i carismi, con le quali la prepara ad affrontare le difficoltà e le necessità che si presentano nel suo cammino per il mondo. E tali grazie e carismi devono essere accolti dalla stessa Chiesa con gratitudine.

2. Spetta all'autorità della Chiesa esaminare quei carismi per comprovarne l'autenticità. Non si deve soffocare lo Spirito, ma riconoscerlo per mezzo del discernimento, per accettare ciò che è buono (cfr. 1Ts 5,12.19-21).

Punti di riferimento

1. Dato che questi carismi o grazie speciali, che sono all'origine dei gruppi o movimenti nati dallo Spirito, sono doni concessi per il bene comune della Chiesa, bisognerà esaminare la loro conformità o meno con la fede e la morale insegnata dalla Chiesa per tutti i credenti. Un gruppo che si presenti senza la volontà di una piena e sincera adesione al magistero universale della Chiesa non sarà, se non cambia il suo atteggiamento, un'iniziativa ecclesiale degna di questo nome.

² Si ricordi l'intervento di san Paolo e i suoi consigli ai Tessalonicesi: «Vi ordiniamo però, fratelli, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, di stare lontani da tutti quei fratelli che vivono indisciplinatamente e non secondo l'insegnamento che riceveranno da noi» (2Ts 3,6; cfr. 1Ts 5,12-19).

³ *Lumen gentium*, n. 12.

2. L'accettazione dell'autorità dei pastori della Chiesa, che con la legittimità del loro governo sono posti a guida dei fedeli, sarà un altro punto da esaminare. La ribellione, la pretesa indipendenza o l'insubordinazione sistematica⁴ non sono opera dello Spirito. Saranno segni negativi: l'opposizione per sistema, la critica amara, lo spirito di divisione (cfr. Gv 17,20-21; Gal 5,20-24). Se tali difetti si dimostrassero endemici nell'istituzione e non congiunturali, indicherebbero l'assenza o la negazione dell'obbedienza allo Spirito nell'ispirazione che muove il gruppo. In positivo: il gruppo, l'istituzione o il movimento devono promuovere la comunione ecclesiale.

3. Un altro punto che conviene osservare è il fine o gli obiettivi a cui aspirano tale gruppo, istituzione o movimento. Anche se non coincidono esattamente con lo specifico fine religioso della Chiesa in generale, come istituzione, possono assumere uno degli aspetti della vita umana che i suoi membri, in quanto cristiani, devono assumere per santificarlo o promuoverne la rettitudine, secondo le diverse vocazioni. Per esempio, l'aspetto sociale, culturale o politico. Ma questo obiettivo dovrebbe essere integrabile con la finalità della Chiesa e disposto a farsi illuminare dai principi di fede, morale e disciplina ecclesiale.

L'interazione e la partecipazione cercate non possono essere una semplice combutta o intendimento comune, intorno — forse — a un'identificazione qualsiasi, con obiettivi inaccettabili per un cristiano, o soggetti a qualsiasi tipo di cambiamento e decisione.

4. Bisogna badare al loro atteggiamento. Si considerano una parte o membro della Chiesa, o vogliono presentarsi come «la Chiesa», una specie di surrogato dell'istituzione ecclesiale globale, in cui cercherebbero di far entrare tutti i componenti della comunione ecclesiale, come se solo partecipando dello spirito promosso da questo movimento particolare si potesse realizzare la Chiesa nella sua totalità?

Un atteggiamento simile, anche se ha le apparenze della co-

⁴ Non vogliamo escludere qui la possibilità o la necessità, in qualche caso particolare, del legittimo ricorso a un'autorità superiore. Paolo VI richiamava l'attenzione sui fermenti di divisione della Chiesa in alcuni gruppi «più che d'altro gelosi d'arbitraria e, in fondo, egoistica autonomia, spesso mascherata di pluralismo cristiano o di libertà di coscienza..., quando preferisce pericolose ed equivocate simpatie... alle amicizie cristiane fondate su basilari principi, indulgenti verso i comuni difetti, e bisognose sempre di convergenti collaborazioni»: *Omelia del Giovedì Santo*: AAS 61 (1969) 241.

munzione universale, è settario ed esclusivista, dato che considerano tutto ciò che non è proprio del movimento infedele al vangelo e loro stessi come unici fedeli, negando così ogni pluralità d'ispirazioni possibili nella Chiesa, che è il punto di partenza della propria personalità dentro la Chiesa in comunione.

5. Un aspetto importante sarà anche la relazione che si stabilisce tra l'opera e l'individuo. Ogni tentativo di mancata considerazione per la vocazione personale dei membri, di violenza o di strumentalizzazione dell'individuo al gruppo senza possibilità di appello all'autorità superiore, ogni assolutizzazione che non sia di Dio, sarà un cattivo segno. Se si osserva che la persona è ostacolata nel compimento dei suoi irrinunciabili doveri, l'istituzione non può essere accettata come d'ispirazione divina.

6. Come in ogni discernimento spirituale, bisogna osservare i suoi frutti. Questi dovranno potersi annoverare tra quelli indicati da san Paolo come frutti dello Spirito e non della carne: «Amore, gioia, pace, longanimità, bontà, benevolenza, fiducia, mitezza, padronanza di sé» (Gal 5,22-23). Se non vanno in questa linea, ma i loro principi o la loro attuazione conducono al libertinaggio, ad alimentare gli idoli del loro tempo, odi, discordie, gelosie, disordini vari e cose simili, bisognerà vedere se quei frutti corrispondono alla deviazione di alcuni, o sono una realtà che si cela sotto apparenze di correzione nei loro statuti. Saranno certamente segni che lo spirito cattivo sta agendo per mezzo loro.

CONSIDERAZIONI SPECIFICHE

1. Non bisogna confondere, nel discernimento di gruppi, quelli che sono i difetti o le virtù di singoli individui o di fazioni, con il gruppo a cui appartengono, e attribuirli così all'istituzione o al movimento rispettivi. Possono essere particolari e non fomentati dal gruppo, né dalle sue istituzioni.

2. È necessario saper distinguere, in realtà, se ci troviamo davanti a situazioni accidentali, proprie del periodo che il gruppo attraversa: formazione, crescita, difficoltà, deviazione o lotte transitorie. Non si devono confondere con quelle che sono le tendenze continuate, in costante relazione alla finalità, agli obiettivi o ai mezzi istituzionali proposti.

3. È anche conveniente tener conto della normale differenza

tra l'ideale e la sua realizzazione, conseguenza della debolezza umana, e quelle vere ipocrisie che nascondono la volontà di lottare e di promuovere qualcosa di diverso da quello che è confessato nei documenti ufficiali. La costanza nel comportamento osservato e la perseverante tendenza all'occultamento saranno segni che potranno confermare la fondatezza del sospetto.

APPLICAZIONI

Il gruppo non entra solo nella considerazione dell'autorità che deve sottoporlo al suo discernimento; interessa anche il cristiano che deve orientarsi nel suo comportamento davanti al fenomeno dei gruppi e in concreto davanti al movimento o istituzione che gli si propone. Ma i criteri del discernimento spirituale esposti parlando del gruppo potranno essere utili anche, nella loro applicazione, all'interno degli stessi gruppi e movimenti: per alcuni, perché sono in formazione; per altri, per la loro sana crescita e sano sviluppo, o per vegliare sulla loro fruttuosa attuazione e sul loro progressivo perfezionamento, allo scopo di evitare deviazioni o involuzioni pericolose.

In questo ambito si potrebbero precisare alcune domande:

— C'è nel gruppo la coscienza della sua appartenenza alla Chiesa, e tutti gli elementi che integrano questa coscienza?

— Il gruppo è fedele alla finalità per la quale fu riconosciuto come ecclesiale?

— Dà la dovuta importanza all'elemento contemplativo, di preghiera, l'unico capace di generare e rigenerare i motivi e le energie soprannaturali necessarie per una finalità cristiana?

— Con il passare del tempo, si è andato imborghesendo, chiudendosi nelle sue preoccupazioni e nei suoi problemi interni, diminuendo il dinamismo cristiano che gli dette origine?

— Davanti alle difficoltà della società secolarizzata e pluralista, va prendendo un atteggiamento di paura e sospetto, che sminuisce l'energia della sua fiducia nella forza vincitrice dello Spirito di Cristo che accompagna e assiste la sua Chiesa?

— Davanti alle difficoltà interne della Chiesa, diminuisce la sua capacità di dialogo e di umile perseveranza, nella giusta e ordinata collaborazione con le altre forze cristiane nella pastorale d'insieme?

Queste e altre simili domande possono servire da modello per

provare quanto può essere fruttuosa l'applicazione del discernimento spirituale avente come oggetto la realtà di un gruppo.

BIBLIOGRAFIA

- Barruffo A., «Carismatici», in S. De Fiores - T. Goffi (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, pp. 120-137.
- Capmany J. mons., *Presencia del cristiano en el mundo*, Madrid 1976.
- Criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti e associazioni nella Chiesa*, CEI, Roma 1981.
- Favale A., *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1980.
- Los cristianos laicos. Iglesia en el mundo. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la Iglesia y en la sociedad civil*: Instrucción de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, Madrid 1991.
- Pingault P., *Renouveau de l'Eglise: Les communautés nouvelles*, Paris 1989.
- Ser cristianos en comunidad*: III Semana de Estudios de Teología Pastoral, Verbo Divino, Estella 1993.
- Unité et diversité dans l'Écriture*: testo ufficiale della Commissione Biblica Pontificia e lavori personali dei suoi membri, Città del Vaticano 1989.

III

DISCERNIMENTO SPIRITUALE «COMUNITARIO» O «IN COMUNE»?

CHIARIMENTO DEI TERMINI

Può sembrare una disquisizione inutile. Ma, in realtà, «comunitario» è un aggettivo che qualifica il tipo di discernimento spirituale che si vuole praticare, e potrebbe ipotizzare che il soggetto che lo pratica ed è responsabile del risultato è la comunità, il gruppo. Invece «in comune» indica la situazione o le condizioni in cui si può praticare il discernimento spirituale; non decide sulla natura dell'atto, né su chi è il soggetto responsabile (individuale o di gruppo) che lo pratica.

STATO DELLA QUESTIONE

Oggi, nel linguaggio comune, di solito s'intende per discernimento spirituale comunitario una ricerca della volontà di Dio fatta da un gruppo riunito e con la partecipazione di tutti alla riflessione, tesa a identificare i segni che indicano la direzione in cui muove lo Spirito.

Il problema è piuttosto nuovo. Nelle fonti storiche e teologiche sul discernimento non troviamo l'espressione «discernimento spirituale» applicata alla pratica di un gruppo-comunità. Quando la comunità primitiva si riunisce, convocata da san Pietro, per eleggere chi doveva occupare il posto di Giuda nel collegio apostolico, viene informata sulle condizioni di chi deve essere eletto, prega il Signore e tira a sorte tra i due nomi indicati (At 1,15-26). Lì non appare né l'espressione né il procedimento che

oggi sono proposti come discernimento comunitario. Quando in seguito si tratta dei sette che dovevano dedicarsi al servizio di diaconi, i Dodici indicano le qualità che devono avere gli eletti e la folla fa una scelta. Neanche lì c'è alcuna allusione a un procedimento speciale, ma solo alla preghiera e all'imposizione delle mani sugli eletti (At 6,1-6).

In At 15,6-29, dopo aver ascoltato gli argomenti apportati alla discussione, la riunione di Apostoli e presbiteri, come responsabile della decisione che è attribuita anche allo Spirito Santo, redige il documento che sarà inviato alle comunità provenienti dai gentili. Si tratta della decisione presa da quello che è stato chiamato concilio di Gerusalemme. Come farà nei secoli seguenti, la Chiesa si considera, agendo autorevolmente in una decisione di tale importanza, sotto l'assistenza dello Spirito Santo promesso da Cristo¹. Anche se a volte si cerca di prendere questo fatto ecclesiale a modello del procedimento proposto oggi come discernimento spirituale comunitario, le differenze saltano agli occhi. L'attribuzione allo Spirito Santo delle decisioni di questa riunione, narrata negli Atti degli Apostoli, si basa su ragioni che non ci sono nelle riunioni alle quali si vuole applicare e il procedimento di libera discussione messo in atto, seguito dalla decisione formale dell'autorità, non è quello che si propone in questi altri tipi di riunione per ciò che si chiama oggi discernimento spirituale comunitario.

La pratica e la teoria del cosiddetto «discernimento spirituale comunitario» si sono piuttosto stabilite e diffuse dopo il concilio Vaticano II. Il valore della collegialità riscoperto, ma antico come la fondazione della Chiesa, ha potuto influire in questa pratica e in queste aspirazioni. Però, in fondo, si ha l'impressione che la situazione storica mondiale, con la diffusa crisi del pensiero metafisico e la preponderanza di due sistemi politici e ideologici come il capitalismo e il comunismo, che per direzioni opposte e interpretazioni diverse si sono appellati alla

¹ Il concilio Vaticano II insegna che Cristo Signore promise e inviò agli Apostoli lo Spirito Santo per l'adempimento della loro missione (*Lumen gentium*, n. 24). E afferma che, sebbene ogni prelado di per sé non goda della prerogativa dell'infallibilità, quando i vescovi, mantenendosi in comunione con il Romano Pontefice, insegnano una stessa dottrina da ritenersi definitiva, in materia di fede e di costumi, enunciano infallibilmente la dottrina di Cristo. E questo avviene ancor più chiaramente quando, riuniti in concilio ecumenico, agiscono come maestri di fede e di condotta per la Chiesa universale (*ibid.*, n. 25).

«democrazia» rimettendosi all'opinione del popolo più che al pensiero più giusto o alla verità metafisica e morale, sia potuta servire da stimolo allo stesso pensiero e alla stessa pratica cristiana, proponendo un metodo che prende maggiormente in considerazione il parere della comunità o del gruppo. I problemi causati nella Chiesa e nella società da questo svincolarsi dalla verità in quanto tale e il non tener sufficientemente in conto che il cristianesimo non parte dal pensiero dell'uomo, come se fosse salvifico, per arrivare a Dio, ma parte dall'iniziativa di Dio che s'introduce nella storia come creatore, rivelatore e salvatore dell'uomo in Cristo, non hanno potuto mancare di farsi notare. La riflessione successiva ha cercato di giustificare nelle fonti cristiane il procedimento e ha tentato di equilibrarlo, considerando le caratteristiche proprie del fatto cristiano e dell'autorità nella Chiesa e in ognuno dei gruppi ecclesiali. Trovare un metodo per mettere d'accordo, nella possibile convivenza politica, persone che non ammettono un Dio provvido con un piano di salvezza per gli uomini e con alcune norme rivelate in Cristo, non è lo stesso che arrivare a trovare la volontà di Dio in un gruppo o in una comunità che vuole vivere cristianamente secondo il piano divino, o che aspira a vivere nella perfezione la vita cristiana e a sottoporre tutto all'obbedienza e all'autorità voluta da Dio, e alle ispirazioni e mozioni dello Spirito Santo.

Il procedimento che si è strutturato e la teoria che vuole sostenerlo sono stati in seguito basati, come modello, sulla riunione di sant'Ignazio con i suoi compagni a Roma (1539) che dette origine alla decisione di formare un nuovo ordine religioso, la Compagnia di Gesù. Però, nelle fonti, sant'Ignazio non lo chiama discernimento spirituale comunitario, ma «deliberazione dei primi Padri»². La realtà è che tutti si riunirono per vari giorni, come testimoniano gli atti di questa riunione, dopo il lavoro e la preghiera personale quotidiani, con il desiderio di trovare la volontà di Dio su ciò che dovevano fare con il gruppo: se restare buoni amici o stringere di più i vincoli che li univano, formando un nuovo Istituto religioso nella Chiesa con voto

² Cfr. MHSI, *Constitutiones S.I.* I,1 nota 1. Deliberazione è propriamente una decisione presa con premeditazione, o la meditazione preliminare sui motivi, i vantaggi o gli svantaggi che offre tale decisione. Non indica, in sé, se la fa una persona singola o un gruppo. Nel nostro caso la fecero i padri che, con sant'Ignazio, vollero formare la Compagnia di Gesù.

di obbedienza a un superiore e tutte le sue conseguenze. Ma le condizioni stabilite erano: *a*) insistere con maggior fervore davanti a Dio in preghiere, meditazioni e sacrifici (soprattutto con la santa Messa); *b*) che ognuno si sforzasse per trovare gioia e pace dello spirito in ciò che costa di più alla natura (s'interessasse di più a obbedire che a comandare) in caso di ugual gloria di Dio; *c*) che nessuno influenzasse, né cercasse di attirare l'altro alla sua stessa tendenza e perciò che non parlasse con gli altri dell'argomento, ma che procurasse con purezza d'intenzione di trovare nella preghiera i motivi a favore o contro la possibile decisione; *d*) che, per conseguire questa libertà, ognuno considerasse l'argomento come se non dovesse far parte del futuro gruppo; *e*) che non ci sarebbe stata discussione, ma ognuno avrebbe esposto liberamente davanti agli altri quello che aveva riscontrato nella preghiera: una sera avrebbero manifestato le ragioni a favore, e un'altra le ragioni contro. Alla fine arrivarono alla conclusione unanime, non a maggioranza, della deliberazione su ciò che sembrava loro fosse più gradito a Dio³. Avrebbero seguito, come precedentemente concordato, la conclusione a cui erano arrivati solo dopo che la Sede Apostolica l'avesse approvata e confermata⁴.

Il ricorso a questo procedimento è stato preso in una situazione precedente alla costituzione di un gruppo ufficialmente riconosciuto e, pertanto, quando non c'era ancora un'autorità giuridica per decidere in nome di Dio⁵. Il modo di procedere adottato non è semplice e presuppone una preparazione spirituale e una precedente unione di pareri su molti punti, oltre al desiderio di trovare la volontà di Dio in tutto e non di portare avanti i propri propositi o ideologie. Le norme e le prevenzioni adottate rispondono, come vedremo in seguito, a quelle indicate da sant'Ignazio per la scelta negli *Esercizi spirituali*⁶. Ciò che tocca il discernimento sembra riservato all'esercizio personale di ognuno nella preghiera, per trovare la pace e la gioia nello Spirito Santo sull'opinione concepita⁷. L'informazione

³ *Ibid.*, 4-7, nn. 6-9.

⁴ *Ibid.*, 3-4, n. 3.

⁵ Quando la comunità è costituita nella vita religiosa, l'obbediente riconosce nel superiore la mediazione voluta da Dio per realizzare la sua volontà, dentro i limiti stabiliti dalle proprie *Costituzioni*.

⁶ Specialmente nei nn. 169-189.

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 4-5, n. 6.

obiettiva su quello che ognuno credeva più gradito a Dio, secondo la sua opinione, sarebbe potuta servire solo come elemento indicativo per la riflessione personale degli altri davanti a Dio nei giorni seguenti. La deliberazione finale, presa responsabilmente da ognuno, e così accolta all'unanimità, doveva essere sottoposta, prima di metterla in esecuzione o considerarla decisiva, all'approvazione e alla conferma della Santa Sede.

RIFLESSIONI SUL TEMA

Essendo il discernimento un giudizio, cioè operazione dell'intelligenza di un essere personale che si sottomette al piano della fede e alla guida dello Spirito Santo, se ne potrà attribuire la responsabilità solo alla sua coscienza, dato che non esiste un'intelligenza comune, nel senso averroista, a cui poter affidare la responsabilità di un giudizio effettuato da varie intelligenze che compongono un gruppo o una comunità. E nessuno suole essere a conoscenza della sottomissione o meno al piano di Dio in Cristo; né della sintonia o meno con i valori evangelici che ognuno degli altri membri ha avuto per formare il proprio giudizio di discernimento e che il gruppo deve mettere in rilievo. Se la persona è spirituale e ha agito come tale dando il suo giudizio, il suo discernimento sarà stato spirituale; se non lo era, non sarà stato tale, ma probabilmente carnale, nel senso paolino. Non sarà un abuso voler qualificare come spirituale il risultato globale del discernimento attuato? Alla fine sarà stato accettato il discernimento operato dalle persone spirituali del gruppo o piuttosto quello abilmente introdotto, o imposto, dagli specialisti in tecniche di manipolazione o conduzione di gruppi?

E se ci mettiamo d'accordo per pregare prima, non potremo basarci sulla parola di Gesù: «In verità vi dico che, se due di voi sulla terra saranno d'accordo su qualche cosa da chiedere, qualunque essa sia, sarà loro concessa dal Padre mio che è nei cieli. Infatti, dove sono riuniti due o tre nel mio nome, ivi sono io, in mezzo a loro» (Mt 18,19-20)?

Sembra che, se consideriamo la ragione data da Cristo, si scopre che in essa è inclusa una condizione: l'accordo tra più persone, che non è solo per riunirsi, ma sull'oggetto della petizione e Cristo aggiunge la circostanza di riunirsi «nel mio nome».

Dovremmo indagare se nel nostro caso siano soddisfatte entrambe le condizioni, per basarci legittimamente su questa promessa di Cristo. In generale il tema della riunione è un punto discusso, non un accordo. E, se si chiede la luce, chi chiede in «nome di Gesù»? Colui che desidera uniformarsi in tutto alla volontà di Dio, colui che chiede «nel clima di amicizia e unione che implicano la fede e l'amore per Gesù»⁸; amore che, secondo san Giovanni, ha chi osserva i comandamenti (cfr. Gv 15,10), vuole essere docile come Gesù alla volontà del Padre, e non seguire la propria ideologia o i propri piani.

Ci troviamo di nuovo davanti alla maturazione spirituale, o meno, dei componenti del gruppo. Per quanto siano allettanti, non ci sono garantite scorciatoie democratiche, ma fede e amore per Gesù come condizione perché siano accolte le nostre petizioni. Il superiore di un gruppo o di una comunità non può scaricare la responsabilità che gli è stata affidata da Dio e dalla Chiesa, quando gli fu data la missione di decidere e governare per il bene della comunità, per ragioni di opportunismo o demagogia. Né i sudditi dovrebbero voler riprendere nelle loro mani l'autonomia alla quale avevano rinunciato nelle mani di Dio con il voto d'obbedienza.

Chissà che queste riflessioni non ci possano servire a essere più cauti nelle nostre pretese di procedimenti non sufficientemente fondati, senza antecedenti nella tradizione. Però nella tradizione sono sempre stati considerati il valore della preghiera in comune, e il benefico influsso della comunicazione spirituale in gruppo. Già i padri del deserto e altri gruppi spirituali, specialmente nel Medioevo, parlavano delle «collazioni», riunioni idonee alla comunicazione spirituale tra fratelli che condividono uno stesso ideale cristiano, o che desiderano edificarsi vicendevolmente in Cristo. E chi può dubitare della maggiore efficacia di una riunione cristiana, quando è preceduta da purificazione personale e preghiera sul tema che ci si propone di trattare, piuttosto che quando non si fa niente di tutto questo, o quando si partecipa a una riunione per vedere come poter portare avanti un proposito o una riforma concepita da pochi, forse fuori dello spirito di Cristo o del santo ideale che li unì in quel gruppo o in quella congregazione?

⁸ Cfr. J. Caba, *Jn 7,37-39 en la teología del IV Evangelio sobre la oración de petición*: Gregorianum 63 (1982) 666; Id., *La oración de petición*: Manresa 47 (1975) 333.

Nella pratica, se alcuni volevano evitare l'abuso di superiori o superiore che si credevano con poteri quasi illimitati e capaci di usarli a loro capriccio, senza rispetto per l'ambito tracciato dalle proprie *Costituzioni*, hanno visto che il cosiddetto «discernimento comunitario» diventava strumento di persone prive del marchio di legittima autorità, di capi abili o di gruppi di pressione con lo scopo di portare avanti i loro propositi o ideologie.

Quelli che desideravano far udire la loro voce, hanno constatato che molte volte in queste riunioni si sentono solo le voci di chi grida più forte o sa esprimersi meglio; che non sempre sono i più fedeli allo Spirito, ma spesso i più audaci, decisi o ambiziosi. Uscire dall'ambito della fede sotto la guida di Dio, attraverso le legittime autorità nelle circostanze volute da Lui, conduce solo a restare nelle mani di persone senza legittimazione né umana né divina, e pertanto senza ricorso né difesa superiore.

Se la buona volontà credeva di vedere in questo procedimento comunitario un mezzo d'unione delle volontà e dei cuori, ha potuto verificare abbondantemente che, quando non regnano il rispetto e la maturità del reciproco amore, la docilità allo Spirito e la legittimità voluta da Dio, il risultato è una maggiore divisione di opinioni e di cuori, anche nei gruppi e nelle comunità prima più uniti nell'essenzialità dei valori cristiani.

Credo che si stia tornando a una certa prudenza per non sacralizzare quello che Dio non ha sacralizzato, o che è fuori dai confini tracciati da Lui. Accettando i limiti di ogni persona e gruppo, si può riconoscere meglio che la carità divina, con il rispetto che infonde per l'autorità voluta da Dio e per la dignità da Lui conferita a ogni persona e istituzione, con l'umiltà personale e l'amore preferenziale per i più poveri e meno dotati che comunica, è il miglior mezzo d'unione di gruppi e comunità.

Con questi presupposti, ci si è resi maggiormente conto che i vantaggi di pregare insieme, di ascoltare gli altri, di considerare la loro disposizione per aiutarci a vicenda nel perseguire un ideale comune, e le ispirazioni e mozioni che può comunicare Dio a ognuno a vantaggio della comunità, sono un bene voluto da Dio e si possono e si devono attuare in ogni gruppo o comunità secondo la propria vocazione e l'Istituto approvato

da Lui. Ma è necessario prepararsi bene e farlo nel modo dovuto, senza pretendere di attribuire al procedimento altro valore che quello di aiutarsi a vicenda e procurare di raggiungere le disposizioni volute da Dio perché siano ascoltate le nostre suppliche; cioè, essere completamente disponibili alla sua volontà, e favorire decisioni più responsabili della direzione (siano queste di un superiore individuale o di un consiglio deliberativo).

Le condizioni che bisognerebbe osservare per rendere fruttuoso questo tipo di riunioni con l'uso del discernimento spirituale (personale, com'è per natura), ma con il desiderio di poter aiutare il gruppo o l'autorità corrispondente (nel caso si debba prendere una decisione concreta), sarebbero, almeno, le seguenti:

1. Sapere in anticipo a quale tipo di riunione si partecipa: se si tratta di una comunicazione reciproca, come collazione spirituale, che contribuisca a stimolare l'unione e l'edificazione della comunità; di una riunione consultiva o di una deliberazione (valore giuridico deliberativo, nel quale ognuno è responsabile di votare una decisione che sarà imposta a tutti).

2. Avere fisso e ben chiaro il tema, i limiti più o meno ampi in cui deve essere trattato, e fornire con la dovuta anticipazione le informazioni necessarie sull'argomento ai partecipanti.

3. Dare il tempo conveniente perché ogni partecipante possa debitamente completare le sue informazioni, se ne ha bisogno, e per considerare e raccomandare a Dio nella sua preghiera il tema e l'obiettivo della riunione e trovare il punto di vista che inserisce la decisione (se di decisione si tratta), il contributo o la proposta, nell'insieme del piano di Dio sul gruppo. Quel piano risulta ordinariamente dal carisma e dalle *Costituzioni* della propria Istituzione: non si può mettere a discernimento, come se potesse costituire la volontà di Dio su un gruppo, ciò che contraddice la stessa volontà di Dio già espressa in determinazioni che per la loro natura sono immutabili e non cadono sotto l'autorità che deve prendere tale decisione⁹.

Le disposizioni di indifferenza positiva e libertà di spirito, di maturità psicologica e spirituale sono preve alla propria considerazione. Nella misura in cui si siano potute conseguire, si può contare maggiormente su un apporto più valido di ogni persona e aiutarsi con i contributi degli altri per il proprio discernimento spirituale.

⁹ Cfr. *Esercizi*, nn. 170-174.

4. Sarà necessario che ci sia qualcuno incaricato per la sua funzione, o per nomina, di condurre la riunione, permettendo i contributi di ognuno con rispetto e attenzione, dando il vero significato spirituale alla riunione, garantendo il clima di ricerca in tutto della volontà di Dio, di ordine e di rispetto reciproco, assicurando la carità dei contributi, illustrando il cammino e concludendo a tempo opportuno o differendo la conclusione a un'occasione successiva.

5. Tutto quanto favorisca il clima di preghiera, di libertà spirituale, di accoglienza fraterna specialmente dei più deboli o bisognosi, di rispetto per la dignità e l'autorità, di senso di responsabilità, di umiltà e semplicità nell'esposizione, di desiderio di collaborazione, di apprezzamento per la rivelazione che Dio fa dei suoi misteri agli umili e ai semplici e non ai dotti e ai sapienti di questo mondo, sarà elemento positivo per il profitto di tali riunioni.

6. Ci sono persone poco capaci di relativizzare le loro opinioni o posizioni, individualisti incalliti, timidi o eccessivamente preoccupati di restar male, violenti o ironici con gli altri, intolleranti, poco rispettosi della dignità e incapaci di apprezzare i meno dotati umanamente, ricercatori dei propri egoismi o del consenso degli altri. Sono disposizioni personali che diminuiscono oppure ostacolano la possibilità di effettuare con profitto questo tipo di riunioni. Possono rendere sconsigliabile tenerle in determinati ambienti, o preferibile differirle a tempi più opportuni, se non si vuole che, invece dei frutti d'unione e pace cristiana e di edificazione reciproca, si raccolgano quelli contrari.

7. Poiché, nella pratica, le condizioni ideali non si verificheranno mai completamente, come accade in altri campi, bisognerà considerare in ogni caso, se è possibile nei limiti convenienti, l'inizio di un cammino pedagogico di gruppo che conduce a perfezionare i membri del gruppo o della comunità, umanamente e spiritualmente, sempre di più; o se si debba rinunciare per il momento finché le condizioni pedagogiche dei suoi membri abbiano raggiunto, almeno, i livelli minimi raccomandabili perché la riunione sia fruttuosa.

CONCLUSIONI

1. Alla domanda iniziale di questo capitolo dobbiamo rispondere che, invece di chiamare queste riunioni «discernimento spi-

rituale comunitario», sarebbe meglio chiamarle esercizio del discernimento spirituale personale in occasione e con l'aiuto di diverse riunioni di gruppo o di comunità.

2. Il loro profitto dipenderà dalla preparazione e maturità spirituale e umana dei loro membri e dal fatto che non pretendano di oltrepassare i limiti della loro stessa natura: comunicazione reciproca, consultazione o decisione con voto deliberativo, secondo la particolare vocazione e secondo la natura dell'Istituto.

3. Dentro i limiti e le condizioni indispensabili già indicate, credo che potranno aiutare a migliorare l'unione, a maturare spiritualmente i membri e ad aumentare la responsabilità dell'autorità e delle persone del rispettivo gruppo o comunità.

BIBLIOGRAFIA

- Arrupe P., *De spirituali discretione*: Acta Romana S.I. 15 (1971) 767-773.
- Bots J., *La discreción espiritual comunitaria*: Boletín de espiritualidad 40 (1975) 7-28; in italiano: *Il discernimento comunitario*, in *Notizie dei Gesuiti d'Italia*, 8 (1975) 225-237.
- Cantin R., *Le discernement spirituel personnel et communautaire*: Cahiers de spiritualité ignatienne. Suppléments n. 12/13 (1983).
- Cusson G., *Obediencia y autoridad en el contexto del discernimiento espiritual*: Manresa 47 (1977) 5-21.
- Le discernement communautaire des esprits: le «processus» de formation d'une communauté chrétienne*: CIS (1979) 83-99.
- Dumeige G., *Communal Discernment of Spirits and the Ignatian Method of Deliberation in General Congregation: The Way*. Supplement 20 (1973) 55-71.
- González L., *La deliberación de los primeros compañeros*: Manresa 61 (1989) 231-248.
- Kolvenbach P. H., *Sobre el discernimiento apostólico en común*: Acta Romana S.I. 19 (1986) 700-715.
- Palmés C., *Del discernimiento a la obediencia ignaciana*: CIS, Roma 1988.
- Rondet M., *Formazione del discernimento spirituale, personale e comunitario*, Ancora, Roma-Milano 1975.
- Rossi de Gasperis F. - De la Potterie I., *Il discernimento spirituale del cristiano oggi*: FIES, Roma 1988.

DISCERNIMENTO DEI FENOMENI CARISMATICI. PROFEZIE, RIVELAZIONI E ALTRE MANIFESTAZIONI

INTRODUZIONE

Partiamo dalla necessità di discernere questi fenomeni. Prima di tutto, perché così vuole Gesù: «Guardatevi dai falsi profeti: essi vengono a voi in veste di pecore, dentro invece sono lupi rapaci. Dai loro frutti li riconoscerete» (Mt 7,15-16). San Paolo consiglia ai cristiani di Tessalonica: «Non spegnete lo Spirito. Non disprezzate le profezie. Esaminate ogni cosa: ritenete ciò che è buono» (1Ts 5,19-21). E san Giovanni nella sua prima lettera: «Non vogliate credere a ogni spirito, ma esaminate gli spiriti per conoscere se sono di Dio» (1Gv 4,1; cfr. 2Cor 11,13-15).

Manifestazioni carismatiche come profezie, grazie mistiche straordinarie, fatti miracolosi, sono esistite in tutte le epoche della Chiesa. E, specialmente per gli ultimi tempi, sono annunciati falsi profeti ingannatori del popolo (cfr. Mt 24,4-6; 1Tm 4,1-5). Per sottoporre a verifica questi fenomeni e accettare ciò che è buono, rifiutando quello che è proprio del maligno o dei suoi seguaci, non bastano argomenti che vogliano chiuderci nei limiti della semplice scienza umana; è necessario che entrino dentro i confini della fede e della morale cristiana. Ebbene, è necessario, inoltre, esaminare i segni con i quali si presentano per garantire la loro provenienza divina o meno.

Il problema può prospettarsi a chi deve discernarli in se stesso, perché riceve queste manifestazioni o fenomeni come soggetto passivo, o a chi li osserva da fuori ed è chiamato a discernarli negli altri. Nella nostra esposizione seguiremo l'ordine os-

servato finora: dall'esterno all'interno. Cominceremo a parlare dei segni che deve considerare l'osservatore esterno, per passare poi alle tracce proprie di questi fenomeni nel soggetto che li riceve o li patisce.

SEGNI PER L'OSSERVATORE ESTERNO

Qui ci ispiriamo principalmente al trattato di Gerson, *De distinctione verarum revelationum a falsis*. Basato sull'allegoria dell'esame delle monete, esso può servire particolarmente a chi osserva da fuori. Nel suo caso, Gerson fu chiamato a discernere le rivelazioni diffuse tra il popolo come provenienti da alcuni personaggi considerati carismatici. Bisogna esaminare la moneta che sembra preziosa, per vedere se è tutto oro quello che brilla in essa. Si può applicare, in generale, ai fatti che appaiono straordinari o soprannaturali. Bisognerà verificarne il peso (umiltà), la malleabilità (discrezione), la durezza (pazienza), la configurazione (verità) e il colore (carità).

1. *Umiltà*. Chi manifesta questi fenomeni per vanagloria, presunzione, o si rivela egli stesso ansioso e curioso riguardo a rivelazioni o fatti insoliti e non dimostra il peso dell'umiltà che sogliono lasciare nell'uomo le grazie ricevute da Dio, non appare credibile. È però necessario distinguere tra chi manifesta tali fatti in segreto a chi può consigliarlo adeguatamente, o solo per il vero bene di quelli che lo ascoltano, e chi per vanagloria o esibizionismo vuole attirare l'attenzione su di sé. A volte non sarà facile arrivare alla distinzione; ma il comportamento ordinario può servire da prova. Chi si giudica indegno di tali grazie e le rigetta con pudore, dà segno di avere una disposizione adeguata, quando sono vere. Nelle *Vitae Patrum* si racconta il caso di uno che, davanti all'apparizione di Cristo, disse con timore e umiltà: «Non voglio vedere Cristo sulla terra, mi accontenterò di vederlo in cielo»¹.

In ogni modo, l'umiltà apparente si potrà sottoporre a prova per mezzo dei segni successivi.

2. *Discrezione*. Chi si fida troppo del proprio giudizio e della propria opinione, soprattutto nelle cose che lo toccano, normalmente si crede più di quello che è. Questo già lo dispone all'in-

¹ «Nolo videre Christum in terris, Illum in coelis videre contentabor» (PL 73,965).

ganno. Chi è veramente umile è flessibile nel giudizio, e ancor di più quando si tratta di qualcosa che interessa la sua reputazione. La flessibilità di giudizio è propria dell'uomo discreto.

Gerson riflette su quanto sia necessaria la virtù della discrezione: «*Quam parit, nutrit et salvat humilitas verae oboedientiae copulata*»². E Climaco nella *Scala Paradisi* (grad. 23): «Il monaco superbo non ha bisogno di diavoli tentatori; egli stesso è nemico e diavolo a se stesso»³.

3. *Fortezza*. Il carisma vero porta alla perseveranza attraverso le prove, le difficoltà, le mormorazioni, le burle, le ingiurie e le persecuzioni. E questo senza finto eroismo né amarezza, senza considerarsi vittima, ma felice di poter partecipare alla beatitudine promessa dal Signore a chi lo segue (Mt 5,10), senza inorgogliersi per questo. La sua perseveranza è umile e basata sulla speranza che non delude (Rm 5,5), non sulle proprie forze, ma su quelle del Signore che lo conforta (Fil 4,13).

4. *Verità*. Ciò che contraddice la fede o la morale non può venire dallo spirito buono. E neanche ciò che si scopre inutile o vano, perché Dio non fa i suoi doni senza intenzione salvifica e senza cercare un beneficio autentico. Il dono ricevuto, se è genuino, deve resistere al confronto con la parola di Dio già rivelata e con l'interpretazione autentica data dalla Chiesa, e non contraddirla⁴.

La verità è una condizione di possibilità; ma dal fatto che una cosa sia vera e non falsa non consegue che sia quella che adesso Dio vuole che si scelga o che si faccia, preferendola ad altre che anche sono vere. Sarà necessario fare attenzione agli altri segni per verificare che provenga dalla volontà divina o ne sia l'espressione.

5. *Carità*. Qui ci riferiamo all'autentica carità soprannaturale, non a qualsiasi tipo di azione che viene chiamato «amore di Dio o del prossimo». È il frutto prezioso dello Spirito. La crescita in carità, che presuppone la crescita nella disponibilità attuale a qualsiasi volontà manifestata da Dio come sua, è segno di docilità per osservare i comandamenti (cfr. Gv 15,10.14), segno di vero amore.

² La virtù della discrezione «che l'umiltà, sposata alla vera obbedienza, genera, alimenta e salva»: J. Gerson, *Oeuvres complètes*, ed. Glorieux, III, p. 45.

³ PG 88,970.

⁴ Bisogna inoltre vedere se la profezia arriva a compiersi nella realtà (Ger 28,9; Dt 18,22).

Gerson mette in guardia contro i segni confusi di un amore che comincia come familiarità umana, coperta di motivazioni spirituali, per trasformarsi a poco a poco in carnale⁵.

Santa Teresa, a proposito delle persone d'immaginazione debole, leggera, troppo concentrate in se stesse, avverte che bisogna badare a non angustiarle con una durezza che le renda ancora più tristi, sfiduciate e inquiete, perché ciò può aggravare il loro male senza vantaggio; ma consigliarle di non farci caso, che l'inganno è molto possibile. Forse sono malate e bisogna trattarle con pazienza e prudenza caritatevole, ma evitando il danno che possono causare ad altri. Non aver paura che siano cose di Dio; le prove, in questo caso, serviranno anche «a farle crescere e ingrandire di più»⁶ e a progredire nello spirito.

Un solo segno, di quelli indicati da Gerson, in genere non basta, ma bisogna completarlo con gli altri e osservare non solo la loro ripercussione sul carismatico, ma il loro prevedibile influsso sugli altri, poiché i doni carismatici sono concessi per il bene della comunità⁷.

Il celebre caso di suor Maria della Visitazione, monaca di Lisbona, può servire come avvertimento dell'estrema cura che bisogna porre prima di pronunciare un giudizio. I presunti carismi di suor Maria riuscirono a ingannare molti personaggi del suo tempo e anche gli inquisitori, che di solito non si facevano imbrogliare in queste faccende. Anche se la sua costituzione fisica era debole e malaticcia, emerse per le sue doti di amabilità e per il fascino della sua educazione. Fu eletta priora nel 1583. L'anno seguente, al compimento dei trentatré anni di età, finse che Cristo l'avesse ingioiellata con le stimmate della sua passione. La sua fama di carismatica (visioni o messaggi) si divulgò in modo straordinario per il suo tempo. Notizie dei suoi carismi arrivarono fino a Filippo II e al papa Gregorio XIII. Tuttavia nella comunità crebbe la divisione. Più di una, e non solo le invidiose che ci sono sempre, la considerava una truffatrice. La osservarono in segreto ed erano convinte che fingesse. Ma il gruppo di quelle che la favorivano ottenne la maggioranza per la sua rielezione.

⁵ È prudenza sperimentata particolarmente nei casi di persone il cui affetto è marcatamente sensibile, come accade a volte con i presunti carismatici: «Quia potest fieri ut amor a spiritu incipiat, sed vehementer formidandum est ne per blanditias sensim carne consumatur»: J. Gerson, *Oeuvres, op. cit.*, III, p. 51.

⁶ *Mansioni*, 6,3,3.

⁷ Cfr. 1Cor 12,7 e 14,26.

Anche il Maestro Generale dei Predicatori, Sisto Fabri, intervenne nella questione e dette delle regole alla monaca, alle quali essa si mostrò disposta a obbedire e a sottomettersi. Resistette a tal punto che solo la divisione delle monache del suo convento e il suo mettersi in politica la tradirono. Fu messa alla prova dal tribunale dell'Inquisizione. La catinella di acqua calda con il sapone, per mezz'ora, e lo strofinamento con un asciugamano ruvido la portarono prima alla confusione e alla vergogna e poi alla confessione, perché le sue piaghe non resistettero e le mani restarono pulite. Il 15 ottobre del 1588 dichiarò i suoi stratagemmi: tutto era stato frutto del suo ingegno e della sua finzione, non di un patto con il demonio. La vanagloria l'aveva portata a fingere le piaghe e ad assumere il ruolo di liberatrice del suo popolo⁸.

SEGNI INTERNI AL FENOMENO SPERIMENTATO

Le visioni o le locuzioni si possono sperimentare come esterne al soggetto o come interne allo stesso. Non ha molta importanza. Ciò che importa è tener presenti i segni che le caratterizzano secondo la loro provenienza. Su questo punto seguiremo principalmente santa Teresa⁹. Con ciò non rinunciamo alla norma generale data da san Giovanni della Croce: «L'anima pura, prudente, semplice e umile deve resistere con tanta forza e cura alle rivelazioni e alle visioni come se fossero tentazioni pericolose, poiché non è necessario desiderarle, anzi si devono rifiutare per progredire verso l'unione di amore»¹⁰. Ciò che indichiamo deve servire a chi deve discernere, poiché anche se non lo desidera, il fenomeno può accadere a lui o a un'altra persona. Speriamo di non superare, fuori dell'interesse scientifico-spirituale, i limiti della finalit 

⁸ Cfr. A. Huerca, *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, BAC, Madrid 1988, pp. 290-311; e *Historia de sor María de la Visitaci n*, Flors, Barcelona 1962, pp. 6-112.

⁹ Cfr. *Mansioni*, 6,3,5.

¹⁰ *Salita del monte Carmelo*, 2, c. 27,6. Nel c. 19 dello stesso libro avverte della facilit  con cui l'anima pu  sbagliare, anche quando tali visioni e rivelazioni siano vere e certe «poich  non le sappiamo intendere profondamente e principalmente, n  secondo le intenzioni e il senso che il Signore vi pone» (n. 14). Per questo considera pi  indovinato e sicuro che le anime rifuggano con prudenza da queste cose, abituandosi alla «purezza di spirito nell'oscura fede, la quale   il mezzo dell'unione» (*ibid.*).

con cui espose questi segni santa Teresa, dottore mistico della Chiesa.

Si suole distinguere, quando si tratta di visioni o rivelazioni, tra quelle sensibili (o corporali), quelle immaginarie e quelle intellettuali. Le prime sono considerate più pericolose, perché sono più esposte alle finzioni di Satana. Quelle immaginarie esigono una grande prudenza, perché possono essere gioco della fantasia, allucinazione o semplice inganno del demonio. Quelle intellettuali sono più elevate: si comunicano all'anima in modo spirituale passivo, senza l'intervento di nessuna rappresentazione immaginaria o fisica¹¹.

Con riferimento alle «locuzioni» sentite dall'anima — non importa che si percepiscano come provenienti dall'interno, dall'alto, o dall'esterno, perché possano essere di Dio — l'importante per la santa è che nessuno si consideri migliore per aver ricevuto qualche grazia di questo tipo, ma veda piuttosto come può trarre profitto dalle comunicazioni ricevute: «Forse che Egli (Dio) non ne ha dette molte anche ai farisei?... L'importante è di trarne profitto. Di quelle che non sono pienamente conformi alla sacra Scrittura, non fatene più conto che se le udiste dal demonio in persona»¹².

a) *Quando provengono da Dio*

— s'impongono per la loro potenza, segno del potere e della maestà di Dio che non distrugge, ma accoglie e conforta, assorbe completamente l'attenzione solo su di Lui, così che la persona non può fare a meno di ascoltarlo e tenerne conto;

— la loro comunicazione è chiara, distinta, anche se prima la persona fosse stata distratta;

— se sono parole sostanziali producono quello che dicono; se per esempio ci si dice: «Non temere», il timore sparisce e l'anima si sente con una forza che non aveva;

¹¹ Cfr. Santa Teresa, *Vita* 27,2-6; *Mansioni*, 6, cc. 8-9. La santa dichiara che «questi due modi di visione vengono quasi sempre insieme»; perché così, mentre con gli occhi dell'anima si vede la maestà e la bellezza dell'umanità di Cristo, in quell'altra maniera più elevata si dà a intendere che Dio è onnipotente. Alcune volte il demonio ha cercato di disfare con il suo inganno la visione autentica, con le sue rappresentazioni; ma non può contraffarla del tutto, poiché l'anima gli resiste, si agita e si inquieta, «sino a perdere la divozione e la pace che prima aveva, e a rendersi incapace di fare orazione» (*Vida*, 28,10).

¹² *Mansioni*, 6,3,4.

— lasciano nell'anima una sicurezza che non può essere spezzata dai dubbi che si affacciano all'intelletto o dalle difficoltà che si presenteranno con il tempo, anche se dovesse sembrare che tutto vada al contrario di come era stato inteso;

— non si formano successivamente, come uno le pensa e le compone, ma di colpo si mostrano già formate, senza che usiamo il nostro lavoro e il nostro tempo per farlo;

— in esse spesso si dà a intendere molto di più di quello che i termini usati dicono in sé; contengono profondità che mai l'anima avrebbe conseguito da se stessa, e tutto in una volta;

— l'anima resta con una grande quiete e pace, in raccoglimento soave e propenso alla lode di Dio, come slegata da ciò che impediva il servizio divino e insieme più confusa e persuasa della sua nullità e del suo peccato, più incline a non far nulla che non sia la volontà di Dio e promuovere la sua gloria;

— l'anima, inoltre, si mostra timorosa di sbagliare, se non sottomette tutto all'obbedienza, disposta a rivelare tutto all'autorità della Chiesa e ad attenersi alla sua decisione¹³.

b) Quando sono frutto della propria mente o fantasia

— la persona le può dividere, tagliare e combinare con l'intelletto; sono componibili;

— le parole non hanno quella chiarezza e quella luce superiore; sono piuttosto oscure e contraffatte o complicate e, in fondo, come una chimera o un'illusione costruita che attrae, ma non dà forza interiore né pace;

— non danno più di quello che significano nel loro orizzonte, che non finisce in serenità, o lasciano soddisfatto di sé chi le immagina;

— a volte assomigliano alle idee fisse, compulsive, che schiavizzano la libertà. Altrimenti, sono generalmente come «lampo di pensiero che svanisce e si dimentica»¹⁴.

c) Quando provengono dallo spirito cattivo

— sono generalmente composte con immagini preesistenti o dati dell'esperienza e, se sono estranee, si adattano difficilmente alla realtà in modo pacifico;

¹³ Cfr. *Vita* 25,1-11; *Mansioni*, 6,3,5-18.

¹⁴ *Vita* 25,7.

— in genere sono riproducibili a volontà nel loro contenuto essenziale e divisibili;

— causano timore e schiavitù, come se lasciassero l'anima alla mercé di forze oscure o delle sue stesse forze e del suo orgoglio¹⁵;

— anche se a volte cominciano con l'attrattiva del bene che mostrano in primo piano, alla fine lasciano la persona chiusa nei suoi limiti, la confondono, l'inquietano o la riempiono di problemi, perché non si apra alla fiducia e alla donazione più definitiva e completa a Dio¹⁶;

— non possono falsificare del tutto gli effetti dell'operare divino, perché possono entrare solo attraverso l'immaginazione e la sensibilità. Ma inoltre perché, in fin dei conti, non vogliono condurre a un bene maggiore e definitivo, ma al male; o a lasciare la persona disgustata e le sue forze indebolite nel servizio divino. Altrimenti, più egoista e presuntuosa, più attaccata alla propria volontà e ai propri gusti. Mai più umile, se non è con un'umiltà finta che cerca di attrarre su di sé la compassione o la stima, o che la porta alla timidezza nel servizio divino, alla mancanza di fiducia nella grazia divina o alla disperazione.

CONSIGLI PRATICI

a) La persona che si sente soggetta a fenomeni straordinari che le sembrano soprannaturali

1. Non deve chiudersi in se stessa, ma neanche comunicarli a chiunque. Procuri di non fidarsi di sé e di comunicarli a un sacerdote discreto, spirituale e versato in teologia. Non abbia paura di rifiutare quello che può essere di Dio o di omettere di fare ciò che Dio vuole, a motivo del suo comportamento pru-

¹⁵ Qui trattiamo di fenomeni che possono avere qualche apparenza di spiritualità, o di condurre a qualche buon fine. Ma è chiaro che quando non c'è neanche l'apparenza del bene, anche se il fenomeno è mirabile, non ha niente a vedere con Dio. Di questo tipo di malefici o possessioni abbondano le testimonianze dei nostri giorni: cfr. R. Salvucci, *Indicazioni pastorali di un esorcista*, Ancora, Milano 1992, specialmente nella «Lettera aperta a sua Eccellenza il Segretario generale della Conferenza Episcopale Italiana», pp. 267-270.

¹⁶ «Aggiungo però che se l'anima è umile e nonostante le parole che ode, non agirà che dopo aver preso consiglio, il demonio non le potrà fare gran danno: anzi, non gliene farà affatto»: *Mansioni*, 6,3,16.

dente; perché Dio vuole prima di tutto l'umiltà e l'obbedienza della sua creatura. Ciò che Egli vuole realizzare può farlo senza bisogno della nostra attività personale concreta, poiché può compierlo con molti mezzi. Ma non vuole che facciamo il male per produrre un bene. Invece il nemico vuole ingannare e produrre il male, facendoci sempre credere di valere qualcosa e di essere indispensabili.

2. Non si creda mai migliore per il semplice fatto di aver ricevuto qualche favore straordinario da Dio, ma più obbligata, «perché quanto più uno ha ricevuto, tanto più gli sarà chiesto» (Lc 12,48).

3. In ogni caso, umiliarsi, riconoscersi indegna di tali doni e insistere nell'esercizio della preghiera, della penitenza, dell'obbedienza all'autorità e nella fedeltà al Signore nell'adempimento dei propri obblighi, per evitare il danno dei possibili inganni.

b) Il direttore spirituale o consigliere

1. Non spaventare la persona, né farle perdere la fiducia per comunicare a chi deve ciò che succede; non dare però troppa importanza a questi fenomeni, ma insistere sul pericolo che possono ingannare e sul fatto che la persona non è migliore perché li ha. «Perciò non bisogna né approvare né condannare, ma considerare le virtù. Sarà più santa colei che servirà il Signore con maggiore mortificazione, umiltà e purità di coscienza»¹⁷.

2. Confermare con il suo comportamento i consigli che dà, non mostrando speciale ammirazione, né curiosità, né apprezzamento reale della persona a causa di questi fenomeni che in se stessi non costituiscono la santità. Ma piuttosto indirizzarne l'interesse alla cura delle solide virtù, e osservare da parte sua i segni che si verificano nella persona e nelle sue narrazioni.

3. Non contribuire alla divulgazione dei fatti, né alla formazione di un ambiente di ammirazione intorno all'interessato. Procurare d'informarsi debitamente con libri di buona dottrina o con qualcuno che possa consigliare bene, consapevole della propria responsabilità davanti alla persona e davanti allo scandalo o all'inganno degli altri.

¹⁷ *Mansioni*, 6,8,10.

È evidente l'esistenza in molti Paesi, anche del primo mondo, di ambienti o persone che cercano un sostitutivo della fede che loro manca nell'esperienza di fenomeni estranei, sette, spiritismo, parapsicologia e altre manifestazioni simili. A chi desidera applicare il discernimento «spirituale» a questo tipo di fenomeni, non si presenta normalmente una grande difficoltà, poiché la differenza tra quel mondo tenebroso e quello della fede è come passare dalla notte al giorno. Il credente cerca la comprensione dei misteri, sobriamente e religiosamente, alla luce della fede, sotto la guida del magistero della Chiesa.

Chi penetra nel mondo dell'occultismo è spinto da un desiderio di entrare nei segreti naturali o preternaturali che lo superano, o cercando di dominarli per mezzo di tecniche che si presentano con apparenze più o meno scientifiche, ma sempre parascientifiche, o dandosi a mezzi o poteri occulti.

La fede cristiana risponde alla rivelazione manifestata in Cristo, per mezzo della sua Chiesa. Implica un abbandono in Cristo del quale ci siamo fidati, perché merita la nostra totale adesione. Accetta i limiti posti dalla natura e la progressività della penetrazione umana nei segreti naturali per mezzo della vera scienza, che ha i suoi metodi propri e il suo cammino alla luce dell'intelligenza. La rivelazione cristiana non vuole soddisfare la curiosità naturale dell'uomo sul cosmo, ma il suo fine è essenzialmente salvifico; ci manifesta il disegno di Dio relativamente all'uomo. Tale disegno della rivelazione si è compiuto definitivamente in Cristo. Il cristiano non può attendere una rivelazione pubblica nuova che non sia contenuta già in quella realizzata in Cristo. Egli è la via, la verità e la vita per l'uomo. Non c'è e non può aspettarsi altro per la vera vita.

In ogni proposito occultistico c'è un po' di curiosità, mista a un desiderio più o meno nascosto di dominare. Non accetta la gratuità della rivelazione divina. Non accetta il mezzo sacramentale scelto da Cristo per la comunicazione della grazia, giacché la successione apostolica e la Chiesa si sottraggono, in quanto istituzione divina, all'arbitrio dell'uomo.

L'atteggiamento del superstizioso o dell'occultista è caratterizzato dal cercare certezze esistenziali, non appoggiandosi alla fede in Cristo e al ragionevole abbandono incluso in essa, ma si affida al suo gusto o modo, e secondo i suoi stessi impulsi

sentimentali. Non si lascia guidare dal mezzo scelto da Dio, né si uniforma alle esigenze poste da Lui. Così non raggiunge la pace e la luce crescente nell'intimità divina, ma la curiosità inquieta che non si sazia mai e lo fa cadere sempre più profondamente nel baratro o nell'inganno di chi si approfitta dell'ignoranza o si appoggia alle forze del maligno.

BIBLIOGRAFIA

- Guibert J. de, *Leçons de théologie spirituelle*, lez. 24.
- Guzzetti G. B., *Inchiesta sull'occultismo e il paranormale*, Piemme, Casale Monferrato 1993.
- Kurz W. S., *Test Every Prophecy: Ignatian Helps for Pauline Discernment*: Review for Religious 40 (1981) 689-707.
- Introvigne M. (a cura di), *Lo spiritismo*, Ldc, Leumann-Torino 1989.
- Marcozzi V., *Fenomeni paranormali e doni mistici*, Torino 1990.
- Ouellet C., *Discernement et visions*: Cahiers de spiritualité ignatienne 9 (1985) 103-117.
- Salvucci R., *Indicazioni pastorali di un esorcista*, Ancora, Milano 1992.
- San Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, lib. 2, cc. 1, 19-21, 27.
- Santa Teresa di Gesù, *Vita*, cc. 25-30; *Seste mansioni*, cc. 3, 6, 8 e 9.

DISCERNIMENTO DEL VERO ATTEGGIAMENTO ECCLESIALE

IL PROBLEMA

La situazione del credente oggi, in un mondo di comunicazioni costanti e universali, in mezzo a persone non credenti, o credenti di altre religioni, o cristiani di confessioni diverse, può spesso essere occasione perché in lui sfumi o si perda il necessario criterio e atteggiamenti ecclesiali. Sotto apparenze di ecumenismo, tolleranza o necessaria immersione nel mondo attuale, si possono presentare opinioni o atteggiamenti tentatori che non corrispondono alla fede, che non sono coerenti con la totalità della fede e della fiducia in Cristo e nelle sue promesse di perenne assistenza alla Chiesa. Il concilio Vaticano II, nel decreto *Unitatis redintegratio*, afferma chiaramente: «Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso» (n. 11)¹.

Sant'Ignazio di Loyola aveva già conosciuto l'esperienza di un mondo cristiano diviso, di una mentalità indipendente e critica, che avrebbe finito per separarsi sempre di più dall'unità nella fede. E la divisione nella fede si traduce in differenza di vita, come la perdita di vita spirituale è già o si traduce generalmente in allontanamento o perdita della fede. Desideroso di

¹ Cfr. la sua conclusione: «La loro azione ecumenica non può essere se non pienamente e sinceramente cattolica, cioè fedele alla verità che abbiamo ricevuta dagli Apostoli e dai Padri, e consona con la fede che la Chiesa cattolica ha sempre professato, e insieme protesa a quella pienezza, con la quale il Signore vuol che cresca il suo Corpo nel corso dei secoli» (*ibid.*, n. 24).

assicurare a chi fa l'esperienza spirituale degli *Esercizi* una serie di segni con i quali potersi orientare nella fedeltà alla fede nella Chiesa, come Sposa di Cristo e Madre nostra, sant'Ignazio lascia alla fine del suo libro quelle che chiama «Regole per il vero atteggiamento (= senso) che dobbiamo avere nella Chiesa militante»². Sono come il risultato dell'applicazione del discernimento del vero criterio ecclesiale a una determinata epoca. Ma poiché si basano su principi che si manifestano studiando queste regole diligentemente e a fondo, e che sono perenni, possono servire anche oggi per ispirare le nostre riflessioni quando vogliamo esercitare quello stesso discernimento.

Tratteremo qui tale tema, giacché in parte si riferisce ad azioni esterne o manifestazioni con cui si dimostra la mancanza del vero atteggiamento ecclesiale (negli atti di culto o comportamenti con la gerarchia, o nel modo di predicare o esprimere le proprie opinioni teologiche o i comportamenti disciplinari), anche se, in fondo, quelli che si cerca di discernere e di suscitare sono atteggiamenti interiori ed esteriori che rispondano a un vero «criterio» ecclesiale.

Il titolo parla di «vero senso». E qui «senso» ha il significato di mentalità e atteggiamento affettivo corrispondente, qualcosa di simile a *sensum* o *noûn*, quando san Paolo dice che abbiamo ricevuto in dono da lassù il «*sensum Christi*» (1Cor 2,16). Nel nostro caso, questo «vero criterio che dobbiamo avere nella Chiesa militante» sarebbe il «*sensum Ecclesiae*». È un concetto unito al criterio per giudicare e valutare, per agire d'accordo con ciò che è in realtà la Chiesa, dal punto di vista della fede. Le condotte alle quali si riferisce ognuna delle regole sono quelle che appartengono a chi ha questo criterio di Chiesa. La loro mancanza, o gli atteggiamenti contrari, saranno indizi della mancanza di questo vero «senso» ecclesiale.

I CRITERI DI QUESTO DISCERNIMENTO

I principi che guidano questo discernimento spirituale si basano sul lasciarsi illuminare dalla fede nella realtà di ciò che è la Chiesa secondo la rivelazione cristiana. Sono esposti nelle regole 1 e 13. Sono le verità di fede nella parola di Dio che ci

² Cfr. *Esercizi spirituali*, nn. 352-370.

presenta la Chiesa come la «Sposa di Cristo» e nostra «Madre». Già nell'Antico Testamento appare questo modo di Dio di rivolgersi al suo popolo eletto con l'immagine della «sposa»³. Sant'Ignazio riconosce questo linguaggio come applicabile alla Chiesa, e di fatto applicato nel Nuovo Testamento, specialmente in Ef 5,23-32 e Ap 19,7-9; 21,2.9-14. Cristo ha come unica Sposa la sua Chiesa (cfr. Ct 6,8) e la Chiesa come unico Sposo Cristo. La sua unione con Lui, secondo l'insegnamento di san Paolo (Ef 5,23-32), è il mistero di unità e amore al quale fa riferimento il matrimonio cristiano. E siccome chi si unisce al Signore forma con Lui un solo spirito (1Cor 6,17), la Chiesa, unita al suo Sposo per volontà dello stesso Cristo, forma un solo Spirito con Lui. Con il dono del suo Spirito, Cristo la invia a tutto il mondo a predicare il vangelo e a rigenerare alla vita divina mediante il battesimo (Mt 28,16-20), costituendola così madre universale di coloro che rinascono con l'acqua e con lo Spirito e, perciò, Madre nostra (Gal 4,4-5.26-31). Con lei, secondo la sua promessa, Cristo starà fino alla fine dei tempi, aiutandola a compiere immancabilmente la sua missione.

Sant'Ignazio è consapevole che lo Spirito Santo insegnerà alla Chiesa tutta la verità (Gv 16,13) e che, per questo, è stata costituita «casa di Dio... colonna e sostegno della verità» (1Tm 3,15). Questa è la Chiesa militante, «l'unica Chiesa di Cristo...», e che il Salvatore nostro, dopo la sua risurrezione, diede da passare a Pietro, affidandone a Lui e agli altri Apostoli la diffusione e la guida»⁴, governata oggi dai vescovi, suoi pastori, che il concilio Vaticano II presenta come successori degli Apostoli; «chi li ascolta, ascolta Cristo, chi li disprezza, disprezza Cristo e Colui che ha mandato Cristo»⁵. Per questo fissa come principio generale del suo discernimento: «Messo da parte ogni giudizio, dobbiamo avere l'animo disposto e pronto a obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo Nostro Signore che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica» (1^a reg.); e, di conseguenza, dobbiamo sempre sostenere come certo quello che la Chiesa dà per certo con il suo Magistero, per indovinare in tutto e seguirla nel suo governo: «Perché crediamo che quello spirito che ci go-

³ Cfr. la lettera al Negus del 23 febbraio 1555, dove cita Ct 6,8 e Os 1,11 (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 190).

⁴ Cfr. *Lumen gentium*, n. 8.

⁵ Cfr. *ibid.*, n. 20; sant'Ignazio di Loyola, *Il messaggio del suo epistolario*, pp. 190-197.

verna e ci sorregge, per la salvezza delle nostre anime, sia lo stesso in Cristo Nostro Signore, che è lo sposo, e nella Chiesa, che è la sua sposa. Infatti la nostra santa madre Chiesa è retta e governata dallo stesso Spirito e Signore Nostro il quale dettò i dieci comandamenti» (13^a reg.)⁶.

Con questo principio dà la prima, più importante e più generale norma per discernere in qualsiasi tempo il «senso» di Chiesa». Chi ha quell'atteggiamento di fede e quella disponibilità verso la guida e il governo della Chiesa, mostra con ciò di avere il vero «senso» ecclesiale; chi non ce l'ha o è deficiente in qualcosa, mostra di mancare di quel «senso» ecclesiale: o che ha ancora bisogno di maturare in esso.

ALCUNE APPLICAZIONI CONCRETE

Seguendo le *Regole* che commentiamo qui, troviamo l'applicazione a pratiche culturali o di convivenza ecclesiale, a posizioni su dottrine e ai modi di comunicarle.

Disciplina culturale e sacramentale

I casi concreti citati nelle regole 2^a-8^a sono esempi che in parte possono variare secondo le epoche⁷, poiché sappiamo che la disciplina del culto e dei sacramenti si deve adattare ai tempi, con l'autorità della Chiesa, nelle «istituzioni che sono soggette a mutamenti»⁸. Ma appaiono conclusi dalla regola 9^a che

⁶ Il santo usa lo stesso paragone fatto poco prima da Erasmo; ma dandogli il significato di piena fiducia a Cristo che comanda di ascoltarla e di seguirla, e di non mettere in primo luogo quello che sembra evidenza umana. Erasmo diceva che ciò che è bianco non diventerà nero perché il papa lo definisca così; ma aggiungeva che non farà mai una cosa simile (cfr. *Opera omnia* [1706] IX, 517). Invece sant'Ignazio scrive: «...dobbiamo sempre ritenere che quello che vediamo bianco sia nero, se lo dice la Chiesa gerarchica...» (reg. 13^a); perché sa che l'uomo si può ingannare nella sua valutazione: «quello che vediamo»; ma la Chiesa no, quando definisce («dice»), perché questo implicherebbe il non compimento della promessa di Cristo.

⁷ Lì si indica di lodare la confessione, la messa e la comunione frequente con le dovute disposizioni, i canti, i salmi, le orazioni, la vita religiosa, la verginità, i voti sulle cose che conducono alla perfezione evangelica, il culto dei santi e delle loro reliquie, i digiuni, le astinenze ordinate dalla Chiesa, gli ornamenti e gli edifici sacri, la venerazione di immagini ecc. Oggi si potrebbero enumerare e aggiungere per la stessa ragione: la liturgia in lingua volgare, la concelebrazione, le paraliturgie penitenziali nelle condizioni ordinate dalla Chiesa, l'adorazione eucaristica ecc.

⁸ Cfr. la costituzione sulla riforma liturgica del concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 1.

dà la norma a cui tutti si possono riferire e che può applicarsi a qualunque altra condotta che possa essere proposta con il tempo: «Si lodino, infine, tutti i precetti della Chiesa, con l'esser pronto a cercare argomenti in loro difesa e mai contro di essi».

Chi vive la fede amorosa e riverente per la Chiesa e la disponibilità alla sua guida, sa che anche in quelle cose mutevoli è alla responsabilità dei pastori che spetta l'ultima parola su ciò che si deve seguire e praticare per il bene comune, e ai fedeli la responsabilità dell'obbedienza e della collaborazione. Per questo sarà segno di «senso» ecclesiale «lodare», come ripetono le regole citate, tutto ciò che la Chiesa approva e promuove con la sua autorità per il bene delle anime e ciò che ordina che si osservi.

Questo non vuole dire che, come ogni pratica umana, non sia esposta alla deformazione e all'abuso da parte di chi la esercita; ma in se stessa e come la raccomanda la Chiesa, non può mancare di essere buono seguirla e di condurre al bene, essendo volontà di Dio guidare la sua Chiesa per mezzo dei pastori, in comunione con il supremo pastore. Lodarla è procedere nella gioia di chi si sente in comunione con tutto il Corpo di Cristo e sente che sta vivendo della sua stessa vita. Parlar male di tali cambiamenti o disposizioni vigenti implicherà, normalmente, mancanza di prudenza e di carità, mancanza di comunione vitale e di piena collaborazione al bene comune, orgoglio e autosufficienza, quando non scandalo per la fede dei semplici che non sanno distinguere tra quello che è una critica diretta all'abuso e la critica di ciò che ha stabilito e promosso la Chiesa; tra quello che si riferisce a una pratica mutevole e quello che può toccare ciò che in essa è immutabile. La critica dell'abuso dovrebbe sempre andare chiaramente distinta e accompagnata dalla lode dell'uso raccomandato e voluto dalla Chiesa⁹.

Chi non fa così, o non ha acquisito il vero atteggiamento («senso») di Chiesa o ha ancora bisogno di migliorarsi in esso.

Convivenza ecclesiale

Per quanto riguarda la convivenza nella Chiesa con il vero atteggiamento ecclesiale, nelle regole ignaziane (10^a-12^a) ci so-

⁹ Questo non esclude che si possano far presenti e promuovere con i mezzi approvati i cambiamenti che sembrano opportuni per il maggior bene comune nel futuro, con il consenso dell'autorità competente.

no tre temi fondamentali di grande attualità: la relazione con le persone e i loro difetti, con il pluralismo di opinioni e di modi di accostarsi alla dottrina, e con l'autorità morale del presente e del passato.

a) Il segno che ci viene offerto per distinguere il vero atteggiamento ecclesiale è quello dell'autentica carità che si mostra nella discrezione, nel sacrificio personale e nella paziente speranza. Non bastano la sincerità e l'ansia di giustizia per affrontare le persone e i loro difetti, quando quegli atteggiamenti non sono improntati alla carità. Perché allora possono diventare semplice sfogo rivendicativo, vanità demagogica o impazienza estranea all'orizzonte della fede e della speranza soprannaturali, assenza di spirito di comunione.

Perciò si conclude che il vero atteggiamento ecclesiale è più pronto a riconoscere la bontà e a lodare ciò che è comandato e la condotta di quelli che governano, che a parlare contro di essi. Non perché non si abbia coscienza delle obiettive deficienze esistenti in tutto ciò che è umano, e ancor di più in alcune persone concrete, ma perché la carità discreta mira a fare il bene e non il male. E ne conseguirebbe il male per quelli che non sono preparati a distinguere, per ignoranza o passione, tra ciò che è la persona e ciò che rappresenta; tra ciò che ordina con autorità e dev'essere obbedito e quelle che sono le sue deficienze morali, debolezze o mancanza di esemplarità, che non toccano per niente il fondamento dell'autorità ricevuta da Dio nell'ambito in cui gli spetta decidere o legiferare¹⁰.

La carità autentica cerca il rimedio, non lo sfogo o la rivendicazione e questo esige a volte pazienza e sacrificio personale, andando a parlare all'interessato direttamente o per mezzo di chi può avere maggior possibilità di ottenere la correzione o il rimedio.

«La carità è magnanima, è benigna... non si adira, non tiene conto del male ricevuto... tutto spera, tutto sopporta» (1Cor 13,4-7). È chiaro che gli atteggiamenti contrari non portano il sigillo dello Spirito buono, ma di quello cattivo; non creano co-

¹⁰ «Il superiore infatti deve essere obbedito non già perché sia molto prudente, né perché sia molto buono, né perché sia molto dotato di qualsiasi altro dono di Dio nostro Signore, ma perché ne fa le veci e ne ha l'autorità. Dice infatti l'eterna verità: "Chi ascolta voi ascolta me; chi disprezza voi disprezza me" (Lc 10,16)»: *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Utet, Torino 1977, p. 786. Questa è la dottrina universale dell'obbedienza cristiana, non riservata all'obbedienza nella vita consacrata.

munionione, ma contribuiscono a fomentare la divisione, l'exasperazione, lo scandalo e la rovina¹¹.

b) Con relazione al pluralismo in tendenze o posizioni diverse su cose opinabili, o nei vari modi di focalizzare gli studi e le dottrine, come sono: la teologia sistematica (più razionale) o quella positiva (più basata sull'analisi diretta di testi biblici, patristici, magisteriali, canonici ecc.); la trattazione più dottrinale (di nozioni) o più attenta alle conseguenze morali e spirituali ecc.: anche qui il segno è quello della carità integratrice. Il vero atteggiamento ecclesiale non condanna senza conoscere la causa, non rifiuta globalmente senza apprezzare ciò che ci può essere di buono, bada alla comunione e all'aiuto e alla complementarità delle varie tendenze o dei vari carismi: «Non spegnete lo Spirito... Esaminate ogni cosa: ritenete ciò che è buono. Tenetevi lontano da ogni sorta di male» (1Ts 5,19-21).

c) Con relazione alle autorità morali del presente o del passato, non cerca il confronto imprudente o di parte che divide, ma rispetta i tempi e attende il giudizio di Dio¹². Né nell'aspetto della santità o dignità morale, né in quello della sapienza ecclesiale, essendoci di mezzo l'autorità già mediatrice della nostra Madre Chiesa con il suo riconoscimento ufficiale, da parte nostra non bisogna contrapporre una preferenza personale che possa causare divisione, invece di assommare tutte le cose buone di cui lo Spirito è andato arricchendola con la sua guida che non comincia adesso. Quando a suo tempo si chiarirà ciò che adesso ancora non sappiamo o che non è stato ancora chiarito sui viventi o sui morti, anche allora saremo disposti ad accettarlo, dato che il principio di adesione è lo stesso: non il nostro giudi-

¹¹ Cfr. i segni dati da san Paolo per distinguere i frutti dello Spirito da quelli della carne (Gal 5,22-25.16-21).

¹² «Dobbiamo guardarci dal paragonare noi vivi con i beati defunti, perché sbagliamo non poco quando diciamo: "Questi sa più di sant'Agostino"; "è come o più di san Francesco"; "per bontà e santità è un altro san Paolo" ecc.» (regola 12^a: *Esercizi*, n. 364). Quanto alle autorità dottrinali nella Chiesa, aveva scritto: «Si lodi la dottrina positiva e quella scolastica, perché, come è più proprio dei dottori positivi, quali ad esempio san Girolamo, sant'Agostino e san Gregorio ecc., muovere i sentimenti per amare e servire in tutto Dio Nostro Signore, così è più proprio degli scolastici, quali san Tommaso, san Bonaventura, il Maestro delle sentenze ecc., definire o chiarire, nei nostri tempi, le cose necessarie alla salute eterna, anche in vista di meglio combattere e spiegare tutti gli errori e tutti gli inganni. Infatti i dottori scolastici, essendo più moderni, non solo utilizzano la vera conoscenza della Sacra Scrittura e dei santi dottori positivi, ma, illuminati e rischiarati dalla virtù divina, si servono anche dei concili, dei canonici e delle costituzioni della nostra santa Madre Chiesa» (regola 11^a: *Esercizi*, n. 363).

zio personale, limitato e di parte, ma l'affidabilità dello Spirito Santo che guida la Chiesa attraverso i tempi con la sua assistenza¹³.

Modo di comunicare la dottrina

L'altro ambito su cui fissa l'attenzione sant'Ignazio per scoprire il vero «senso» di Chiesa è il modo di comunicare le dottrine della fede. In concreto: la sua attenzione si rivolge a problemi che, come la predestinazione, la relazione tra fede e opere, libertà e grazia, erano in primo piano nell'attualità del secolo XVI e nella controversia protestante. Ma chi non vede la ripercussione in ogni tempo di questi misteri, e la necessità in ogni tempo di trasmetterli con il vero «senso» del mistero, quello che implica l'insegnamento della Chiesa?

La carità nell'apostolo deve spingerlo a edificare con le sue parole, non a distruggere o danneggiare. Si distrugge il mistero e si danneggia il ricevitore della dottrina quando con posizione umana, faziosa e poco attenta, si mira più a essere accettato che all'atto di fede che bisogna risvegliare in chi ascolta, e agli atteggiamenti cristiani che da questa dottrina si devono derivare in ordine alla santità. La fede nel mistero di una verità rivelata divinamente è fede se l'assenso si basa sull'autorità di Dio che rivela, e non sull'evidenza intrinseca dei termini in cui il mistero è enunciato. Proprio per questo la fede non può essere parziale: un mistero sì, l'altro che mi sembra più difficile no. Perché il dovere di assenso non dipende dalla difficoltà maggiore o minore della materia rivelata da Dio perché la crediamo e otteniamo i benefici che ne conseguono, ma dal fatto che è Lui, che non può ingannarsi né vuole ingannarci, a manifestarla.

Di conseguenza, coerente con la natura della fede e con il mistero di Dio è che la verità manifestata come mistero non sia evidente nei termini in cui si propone. Proprio perché risulta dal conciliare tra sé due affermazioni la cui possibilità di conciliazione non raggiunge la ragione umana, ma che esaminate a fondo non sono contraddittorie, e solo per l'autorità dell'infinita intelligenza divina che le rivela, non per l'evidenza intrin-

¹³ Qui non si tratta del grado di adesione, secondo il grado dell'obbligazione imposta. Non si nega la diversità di grado. Si prescinde da essa, per affermare la regola di obbedienza, prudenza e carità con cui è sempre retto il vero atteggiamento ecclesiale.

seca dei loro termini, si accetta tale mistero, ed è ragionevole che gli si dia il consenso di fede.

Così una razionalizzazione che ne distrugga il mistero e che voglia basare su di essa il consenso, snatura il mistero, toglie il merito, impedisce l'atto di fede e le conseguenze salvifiche a cui ci condurrebbe la verità divina rivelata. «Benché sia molto vero — dirà sant'Ignazio — che nessuno può salvarsi senza essere predestinato e senza avere la fede e la grazia, tuttavia bisogna fare molta attenzione al modo di parlare e di discutere su tutte queste cose» (reg. 14^a).

Nella realtà concreta: è una verità il mistero della predestinazione, ma non parlarne in modo tale, o con tale insistenza unilaterale, che la persona possa concludere che non sono necessarie le opere buone o non si curi di lavorare alla sua salvezza con timore e tremore (cfr. Fil 2, 12). Così si otterrebbe solo la distruzione di uno dei due misteri rivelati (la necessità della predestinazione, o la necessità delle opere buone nel soggetto responsabile) e il disinteresse per il comportamento che conduce alla salvezza, con tutte le disastrose conseguenze per la persona che ascolta¹⁴.

Per la salvezza è necessaria la fede, ed è necessario che sia fede informata alla carità (osservanza dei comandamenti): non insistere perciò in modo tale sulla fede, o senza le distinzioni e i chiarimenti necessari, che gli ascoltatori trascurino il fatto che deve essere improntata alla carità (le opere buone). Grazia è la salvezza e la santificazione, ma la grazia può essere rifiutata dalla libertà, richiede la nostra collaborazione. Non parlare in modo tale che si cada nel quietismo, come se senza il consenso e la cooperazione del libero arbitrio dell'uomo si possano realizzare la salvezza e la santificazione dell'uomo responsabile, a ciò chiamato¹⁵.

¹⁴ «Abitualmente non si deve parlare molto della predestinazione; ma se in qualche modo e alcune volte se ne dovrà parlare, si faccia in modo tale che il popolo semplice non cada in alcun errore, come quando si dice: "Se dovrò essere salvo o dannato, già è stato deciso e le cose non cambieranno, agisca io bene o male". Perché così si diventa pigri e ci si disinteressa delle opere che conducono alla salvezza e al vantaggio spirituale delle proprie anime» (regola 15^a: *Esercizi*, n. 367).

¹⁵ «Per lo stesso motivo si deve fare attenzione perché, col parlare molto e con molto trasporto della fede senza alcuna distinzione o spiegazione, non si dia occasione al popolo di diventare lento e pigro nell'operare, e questo sia prima che la fede venga informata dalla carità, sia dopo» (regola 16^a: *Esercizi*, n. 368). «Allo stesso modo non si deve parlare lungamente e insistentemente della grazia da inoculare quel veleno che toglie la libertà. Quindi, sulla fede e sulla grazia si può dire tutto quello che con l'aiuto divino sarà possibile per la maggior lode della sua Divina Maestà; ma, specialmente ai tempi nostri così pericolosi, si dovrà fare in modi e termini tali che le opere e il libero arbitrio non ne subiscano danno o siano ritenuti un niente» (regola 17^a: *Esercizi*, n. 369).

Importante è insistere sull'amore di Dio e bisogna stimare molto servire Dio per puro amore, ma non in modo tale che non si stimi il timore, o si impedisca il bene che il Signore, con l'aiuto del timore che fa uscire dal peccato e arrivare all'amore, ha voluto ottenere dagli uomini che ne hanno bisogno¹⁶ con la sua divina pedagogia.

Il cristiano con vero «senso» di Chiesa deve mantenere il mistero comunicato dalla Chiesa, senza volerlo sostituire con le sue razionalizzazioni, poiché non deve cercare il proprio trionfo né quello delle sue idee, ma quello di Gesù Cristo e della fede in lui, essendo fedele nel mantenere vivo ed efficace il deposito di fede che gli è stato affidato (1Tm 6,20; 2Tm 3,14). Chi preferisce i suoi gusti, le sue tendenze o ideologie alla fedeltà al deposito ricevuto, e il suo trionfo umano, le sue originalità, o la sua facile demagogia, all'edificazione dei fedeli, nella fede e nel bene spirituale, o si aspetta di più dalle sue invenzioni e idee che dalla divina forza trasformatrice dei misteri rivelati da Dio, dimostra di non avere il vero atteggiamento della vita di fede nella Chiesa, o di aver bisogno di migliorarlo.

Ma le applicazioni si possono fare con qualunque altro tipo di verità rivelata e resa oggi problematica. È necessaria l'inculturazione, come processo di incarnazione della fede in tutto quello che è accettabile delle diverse culture; ma il vero criterio ecclesiale non insisterà né porterà a parlare in modo tale che si dimentichi l'unica salvezza offerta da Cristo quando ha chiamato gli uomini alla sua Chiesa. È giusto riconoscere la presenza dei doni carismatici nella Chiesa ed esserne grati, ma non parlare in modo tale e non valutarli unilateralmente, tanto da far dimenticare la necessità di sottoporli al discernimento e all'accettazione della gerarchia, che deve vegliare per evitare falsificazioni e perché operino per il bene comune. Necessarie sono la preghiera e le pratiche di devozione, poiché la vera carità ha come oggetto primario Dio nostro Signore; ma senza dimenticare la necessità e il dovere di stato, del lavoro temporale ri-

¹⁶ «Sebbene si debba stimare soprattutto il servire molto Dio nostro Signore per puro amore, tuttavia si deve lodare molto il timore della sua Divina Maestà. Infatti non soltanto il timore filiale è cosa pia e santissima, ma qualora non si arrivasse ad altra cosa migliore o più utile, anche il timore servile aiuta molto ad uscire dal peccato mortale. Una volta uscite, si può facilmente arrivare a quel timore filiale che è pienamente accetto e gradito a Dio Nostro Signore, perché è strettamente collegato con l'amore divino» (regola 18^a: *Esercizi*, n. 370).

chiesto dalla giustizia, e la manifestazione autentica della carità cristiana che è l'amore per il prossimo, la misericordia e l'aiuto al bisognoso, la partecipazione con l'impegno personale nell'ordinamento cristiano delle realtà temporali: sono occupazioni nelle quali ognuna deve dimostrare l'autenticità cristiana dell'altra. È vero che siamo stati chiamati a vivere la fede in comunità, ma è anche vero che questa non diluisce la responsabilità della nostra risposta personale a Dio. E potremmo continuare così la lista, secondo i temi discussi in ogni tempo.

CONCLUSIONE

Negli atteggiamenti che si prendono rispetto alla disciplina del culto e dei sacramenti, nella convivenza ecclesiale e nel modo di comunicare la fede, sia nella conversazione che nella predicazione, possiamo trovare i segni indicativi di chi ha il vero «senso» ecclesiale o no, o se sia necessario ancora maturare e progredire in esso. Possiamo osservarlo in noi stessi o in altri, per non farci ingannare da falsi profeti, o da atteggiamenti di deviazione che non contribuiscono alla comunione nella Chiesa e, di conseguenza, neanche al profitto spirituale; poiché non sono le nostre opinioni che santificano o salvano, ma l'accettazione in carità del mistero rivelato in Cristo, nell'integrità delle verità in esso contenute.

Sant'Ignazio ci ha lasciato alcune regole per poter identificare questi segni, alle quali ci siamo ispirati nel redigere questo capitolo. L'addentrarci nel loro profondo significato ci permette di riconoscerne la validità attuale, essendo principi basati sulla fede, con la quale deve confrontarsi ogni proposito di discernimento spirituale.

BIBLIOGRAFIA

- Aa.vv., *Sentire con la Chiesa*, CIS, Roma 1980.
- Brien L., *Des garanties sûres de fidélité à l'Esprit: Cahiers de spiritualité ignatienne* 3 (1979) 201-205.
- Corella J., *Ejercicios espirituales para desarrollar el sentido de Iglesia: Manresa* 62 (1990) 5-24.
- Dhotel J.-C., *Actualiser les Règles d'Ignace?*: *Christus* 34 (1987) 355-368.

- Granero J. M., *Sentir con la Iglesia*: Manresa 47 (1975) 291-310.
- Leturia P. de, *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, in *Estudios ignacianos*, Roma 1957, II, 149-186.
- Losada J., *Las Reglas para un recto sentir en la Iglesia: alcance eclesiológico*: Miscelánea Comillas 49 (1991) 383-412.
- Loser W., *Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung*: Geist und Leben 57 (1984) 341-352.
- Mendizábal, L., *Reglas ignacianas sobre el sentido verdadero en la Iglesia*, in *VIII Semanas de teología espiritual*, CETE, Madrid 1983, 193-223.
- Ruiz Jurado M., *Discernimiento ignaciano del sentido eclesial*: Manresa 61 (1991) 213-223.
- Segura F., *Las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia*: Manresa 58 (1986) 199-208.

DISCERNIMENTO DI ISPIRAZIONI E MOZIONI INTERIORI

STATO DELLA QUESTIONE

Abbiamo seguito un cammino che ci ha condotti dai fenomeni osservabili, esterni al soggetto, a quelli più interni e, in questi ultimi, da quelli straordinari a quelli più ordinari: le luci e le mozioni dello Spirito, nelle quali Leone XIII trova l'inizio, il progresso e la perfezione della vita spirituale cristiana¹, e anche i movimenti più o meno potenti della concupiscenza e delle tentazioni di Satana (cfr. Ef 6,10-13; 1Pt 5,8-9; Gc 1,14-15), ostacoli e tentazioni ordinarie sulla strada della santificazione. A queste mozioni² della vita spirituale si sono riferiti, a partire dal vangelo e da altri scritti del Nuovo Testamento, non pochi Padri della Chiesa e autori spirituali dall'inizio del cristianesimo fino ai giorni nostri. E hanno affermato la necessità di applicar loro la «discrezione» o discernimento³.

¹ Enciclica *Divinum illud* sullo Spirito Santo: ASS 29 (1987) 653: «In his autem numeribus (Spiritus Sancti) sunt arcanæ illae admonitiones invitationesque, quae instinctu Sancti Spiritus identidem in mentibus animisque excitantur».

² Non escludiamo che si riferisca anche ad altre grazie o ad altri doni più straordinari; ma sono quelli ordinari che ha generalmente presenti Leone XIII quando fa l'applicazione.

³ Già Origene, chiamandole *cogitationes* (pensieri), dice di esse: «Invenimus quod aliquotiens ex nobis ipsis procedant, aliquotiens a contrariis virtutibus concitentur, interdum etiam a Deo vel a sanctis angelis inmittantur» (*Peri archôn* III, 2,4: SC 268,168). E, di seguito, cita, a sostegno biblico sui pensieri che provengono da noi stessi, il salmo 75,11; su quelli che provengono dal maligno o dagli spiriti cattivi: Qo 10,4; 2Cor 10,5; Gv 13,2; Ef 6,12. E su quelli che provengono da Dio o per mezzo degli spiriti buoni: Sal 83,6; 2Cor 8,16. E Cassiano: «Illud sane prae omnibus nosse debemus tria cogitationum nostrarum esse principia, id est ex Deo, ex diabolo et ex nobis...» (*Collationes*

Origene sviluppava la sua dottrina su questo tema in *De principiis* III,2-3 e vi affermava che l'uomo è tentato dalla sua stessa concupiscenza, anche se Dio dà il potere di vincere queste tentazioni. Ma aggiungeva che l'uomo è anche sottoposto agli influssi di spiriti opposti tra di loro. Descriveva questi influssi come pensieri (*cogitationes*), ricordo di qualche fatto (*memoria quorumcumque gestorum*), o contemplazione di qualche cosa (*quarumlibet rerum contemplatio*). Procedono dalla persona, o vengono suggeriti all'anima o fomentati da spiriti diversi.

Origene era molto chiaro e insistente sulla libertà che resta all'uomo di consentire e assecondare tali inclinazioni o suggerimenti⁴.

Nella storia della spiritualità cristiana, come abbiamo visto o sappiamo già, di essi trattarono particolarmente Cassiano nelle *Collationes* (2,7 e 18), Diadoco in *De perfectione spirituali*, san Bernardo in vari *Sermones*, san Tommaso d'Aquino⁵, santa Caterina da Siena nel *Dialogo*, san Bernardino in *De inspirationibus*, Gerson in *De probatione spirituum* e *De distinctione verarum revelationum a falsis*, Dionisio il Certosino in *De discretione et examinatione spirituum*, san Francesco di Sales in *Traité de l'amour divin* (lib. VIII, cc. 10-13), Álvarez de Paz in *De inquisitione pacis* (Appendice), Godínez in *Práctica de la teología mística*, il cardinal Bona in *De discretione spirituum*, G. B. Scaramelli in *Discernimento degli spiriti* ecc. E tanti altri che hanno commentato o riflettuto successivamente, nella loro teologia, sulle regole del discernimento di sant'Ignazio di Loyola. Questo è il campo propriamente detto del «discernimento degli spiriti», come lo chiama sant'Ignazio⁶, secondo la nostra iniziale impostazione teologica, cioè l'applicazione del «discernimento spirituale» a un campo concreto: quello dei diversi spiriti (mozioni o ispirazioni) che possono operare nell'anima, giungere all'anima o agitarla.

I,19: SC 42, Paris 1955), pp. 99-100, mentre cita di seguito come fondamentali biblici per la sua affermazione sulle mozioni cattive: 2Cor 11,14; Gv 13,2; At 5,3. Su quelle buone: Sal 84,9; Zc 1,53; Mt 10,20. Sui nostri pensieri: Sal 76,6-7; Sal 93,11; Mt 9,4.

⁴ «Possibile autem nobis est, cum maligna virtus provocare nos coeperit ad malum, abicere a nobis pravus suggestiones et resistere persuasionibus pessimis et nihil prorsus culpabiliter gerere; et rursus possibile est ut, cum nos divina virtus ad meliora provocaverit, non sequamur, liberi arbitrii potestate nobis in utroque servata» (*De principiis*, III,2,4: SC 268, p. 170).

⁵ Specialmente nella lezione 2 *In 1Cor 12* e nella lezione 3 *In 2Cor 11*.

⁶ *Esercizi*, n. 328.

A queste mozioni, ispirazioni o suggerimenti si riferisce in particolare sant'Ignazio nelle cosiddette «Regole» per discernere gli spiriti nei suoi *Esercizi spirituali* (nn. 313-336)⁷. Da lui dipendono un buon numero di autori tra quelli citati e altri che non abbiamo menzionato precedentemente. Per aiutare il discernimento, sant'Ignazio offre le sue regole distribuite in due serie: la prima (nn. 313-327): «Regole per avvertire e conoscere in qualche modo i vari movimenti⁸ che avvengono nell'anima»; la seconda (nn. 328-336): «Regole utili allo stesso scopo, attraverso un maggiore discernimento degli spiriti».

La prima è come un'introduzione al discernimento e serve, in generale, perché la persona cominci a distinguere⁹ alcuni movimenti dagli altri e sappia come comportarsi «per trattenerne i buoni» (n. 313) e per respingere i cattivi. Quando sant'Ignazio afferma che queste regole della prima serie sono più adatte per l'esercitante che si trova nella prima settimana di *Esercizi*, allude a un livello spirituale piuttosto che a una determinazione cronologica. Quelle della seconda serie recherebbero più danno che profitto, se fossero date a coloro che sono ancora tentati «grossolanamente e apertamente» (Annot. 9), poiché sono considerate più adatte a quelli che hanno già superato la via purgativa e sono comunemente tentati «sotto parvenza di bene» (Annot. 10). Ma non vuol dire che quasi tutti gli avvertimenti dati nelle «regole» più adatte alla prima settimana non possano ser-

⁷ Anche se sant'Ignazio (*Esercizi*, n. 32) chiama pensiero proprio quello «che deriva unicamente dalla mia libertà e volontà», per contrapporlo a quelli che vengono da fuori: dallo spirito buono o da quello cattivo; crediamo che lo faccia a motivo del contesto, che è quello dell'«esame di coscienza» in cui si trova questo paragrafo. Gli interessa sottolineare che solo nell'atto derivato dall'uso della libertà si può peccare. Ma la sua psicologia analitica è molto più completa, come nel riconoscere tanti disordini (affezioni o inclinazioni) della natura (non di fuori) che non sono propriamente peccato (cfr. *Esercizi*, nn. 63, 157 ecc.). A volte tratta di disposizioni della volontà e dell'affetto: «...che come la volontà è inclinata da una parte o dall'altra, porta dietro di sé l'intelletto, e non lo lascia libero di giudicare ciò che è retto» (*Obras*, 5ª ed., p. 850).

⁸ A differenza di quanto scritto da alcuni (S. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander 1991, p. 595), credo che sant'Ignazio qui intenda «movimenti» nel senso generale di «alterazioni dell'animo» e si riferisca a ciò che interessa la vita spirituale-teologale. Include sotto questo titolo generale e questa denominazione quello che poi chiamerà consolazioni e desolazioni (nn. 315-324), rimorsi (314), tentazioni (320, 325), persuasioni (326) ecc.

⁹ Ricordiamo che san Giovanni Climaco indica come propria del discernimento nei principianti una conoscenza più approfondita della verità su se stessi (*Scala Paradisi*, grad. 24, n. 147).

vire anche per ogni tipo di persona nella vita ordinaria. Dopo vedremo come e perché.

INIZIAZIONE AL DISCERNIMENTO DEGLI SPIRITI

Le regole della prima serie

Sono 14 e possono essere distribuite così:

Regole 1-4: punti di riferimento e segni per distinguere i diversi movimenti.

Regole 5-11: comportamento che si deve osservare.

Regole 12-14: caratteri della strategia diabolica.

Regole 1-4: punti di riferimento e segni

a) Punti di riferimento (regg. 1-2)¹⁰

Il punto di riferimento scelto da sant'Ignazio per scoprire il significato positivo o negativo con cui si presenteranno le ispirazioni o mozioni al soggetto che le sperimenta è l'orientamento globale dominante nella persona al momento dell'esperienza.

Quando la persona è ancora attaccata ai suoi egoismi e piaceri carnali¹¹, il maligno aumenterà e stimolerà in quella direzione l'attrattiva delle passioni del soggetto: proporrà piaceri apparenti, la gioia di godimenti sensuali immaginati; metterà difficoltà per non farli abbandonare. Così cercherà di mantenere gli uomini nei loro vizi e peccati (reg. 1). Invece lo spirito buo-

¹⁰ «1ª regola: Alle persone che vanno di peccato mortale in peccato mortale, il nemico, comunemente, suole proporre piaceri apparenti facendo loro immaginare piaceri e godimenti sensuali, perché meglio persistano e crescano nei loro vizi e peccati. Con le stesse persone il buono spirito adotta il metodo opposto, cioè pungendo e rimordendo le loro coscienze con la legge della ragione. 2ª regola: Alle persone che vanno purificandosi insensamente dai loro peccati, e che procedono di bene in meglio nel servizio di Dio Nostro Signore, succede tutto il contrario della prima regola. Allora, infatti, è proprio del cattivo spirito rimordere, rattristare, creare impedimenti, turbando con false ragioni affinché non si vada avanti; mentre è proprio del buono spirito dare coraggio, forza, consolazioni, lacrime, ispirazioni e pace, rendendo facili le cose e togliendo ogni impedimento, affinché si vada avanti nel bene operare» (*Esercizi*, nn. 314-315). Probabilmente queste due regole furono scritte successivamente alle due seguenti (3-4). L'esperienza dovette far sì che sant'Ignazio si rendesse conto dell'importanza del punto di riferimento soggettivo, anche nelle mozioni che si sentono nella prima settimana.

¹¹ Qui intendo «carnali» nell'ampio significato paolino, non in quello stretto di opposti alla castità o alla gola. In questo significato, oltre a quelli di impurità e di gola, entrano anche le maldicenze, le invidie, l'ira ecc. (Gal 5,17-21).

no opera in senso contrario: sarà percepito come pungolo e rimorso della coscienza che si basa sui principi morali della sana ragione (reg. 1).

Quando la persona si è allontanata dal vizio e procede di bene in meglio, anche se ancora non ha acquisito l'abitudine della virtù, è proprio del maligno ingrandire la difficoltà del comportamento virtuoso, suscitando fantasie irreali, perché sembri impossibile il cammino del bene e interminabile il tempo necessario per percorrerlo: «Rimordere, rattristare, creare impedimenti, turbando con false ragioni affinché non si vada avanti» (reg. 2)¹².

Invece lo spirito buono, allorché trova in queste persone un'incipiente sintonia con la virtù e poiché hanno cominciato a gustare la gioia che comporta il sentirsi liberati dalla schiavitù del peccato, dà loro consolazioni e lacrime di devozione, suscita le energie del bene e gli impulsi pacificatori della coscienza; giacché desidera aumentare la loro sintonia con Dio, facilita il cammino del bene e del superamento delle difficoltà con la fiducia nell'aiuto divino (reg. 2).

Riassumendo: false ragioni basate su fantasie, gusti e piaceri egoistici, sono gli strumenti dello spirito maligno per mantenere l'uomo sulla cattiva strada e radicarlo più profondamente nel peccato. Vere ragioni, basate sulla coscienza profonda dell'essere umano, sul coraggio e sulla generosità, sono strumenti dello spirito buono per comunicare pace, gioia e conforto, perché la persona progredisca sempre di più nella sintonia con la volontà di Dio. Le attrattive o i terrori che le diverse prospettive di futuro provocano dipendono dall'orientamento globale della persona: l'avidità di piaceri «carnali» si sentirà contrariata dai richiami dello spirito buono verso il bene e appoggiata dallo spirito cattivo; mentre la pace e la gioia profonde dell'anima che ha cominciato a gustare «che buono è il Signore» si sentiranno confermate nelle mozioni dello spirito buono e turbate dall'azione di quello cattivo¹³.

¹² Racconta sant'Ignazio che, agli inizi della sua vita penitente, «fu assalito da un pensiero violento che lo molestava mettendogli in evidenza le difficoltà di questa sua vita. Pareva che qualcuno gli dicesse dentro l'anima: "Come potrai tu vivere fino a settant'anni sopportando questo genere di vita?". Ma a tale insinuazione (avvertendo bene che proveniva dal nemico) ribatté, pure interiormente, con grande risolutezza: "Miserabile! Hai forse tu potere di garantirmi un'ora sola di vita?", vincendo così la tentazione» (*Autob.*, n. 20).

¹³ «Dopo tutto questo groviglio di pensieri sopravvenne un gran disgusto della vita che stava conducendo e insieme a impulsi ad abbandonarla. Ma a questo punto piacque al Signore che egli si svegliasse come da un sogno...» (*Autob.*, n. 25).

b) Segni: Due mozioni fondamentali (regg. 3-4)¹⁴

Esaminato globalmente il panorama, si può dire che sono due i movimenti fondamentali che possono riassumere in sé le opposte alternanze attraverso cui passa l'anima nella vita spirituale: la consolazione e la desolazione. Teniamo conto che si tratta di vita spirituale, non di semplice vita psichica umana, di vita razionale o intellettuale. Pertanto, la consolazione e la desolazione di cui trattiamo non si devono confondere con semplice euforia, cenestesi positiva, umore buono o cattivo, tristezza naturale, pessimismo ecc., mere conseguenze del cattivo tempo o di una cattiva digestione, di una notizia, un successo o un fallimento ecc. Questi sentimenti umani possono mescolarsi o no alla consolazione o alla desolazione; ma non portano l'esperienza sul piano spirituale, se non interviene anche il livello delle virtù teologali (fede, speranza, carità) della relazione soprannaturale con Dio.

Sant'Ignazio è molto interessato nel suo «Direttorio» degli *Esercizi* che si chiariscano all'esercitante i caratteri di questi due movimenti, poiché li renderà cerniere importanti nel suo metodo per il discernimento della volontà di Dio sulla persona. Le descrizioni che fa lì¹⁵, come quella che fa nelle Regole (nn. 316-317) o quella che troviamo nella lettera a Teresa Rejadell¹⁶, sono sempre questo: una descrizione senza pretese di esaustività o di definizione scientifica. Lo dimostra il fatto stesso di usare sostantivi o espressioni diverse, insieme ad altre che si ripetono, come il fatto di avere davanti agli occhi

¹⁴ «La terza regola riguarda la consolazione spirituale. Chiamo consolazione spirituale il causarsi nell'anima di qualche movimento intimo con cui l'anima resta infiammata nell'amore del suo Creatore e Signore; come pure quando essa non riesce ad amare per se stessa nessuna cosa creata sulla faccia della terra, ma solamente in relazione al Creatore di tutto. Così pure, quando la persona versa lacrime che la spingono all'amore del suo Signore, o a causa del dolore dei propri peccati, o per la Passione di Cristo Nostro Signore, o a causa di altre cose direttamente indirizzate al suo servizio e lode. Infine chiamo consolazione ogni aumento di speranza, di fede e di carità e ogni tipo di intima letizia che sollecita e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, rasserendola e pacificandola nel proprio Creatore e Signore» (*Esercizi*, n. 316). «La quarta regola è sulla desolazione spirituale. Chiamo desolazione tutto ciò che si oppone alla terza regola, per esempio l'oscurità dell'anima, il suo turbamento, l'inclinazione alle cose basse e terrene, l'inquietudine dovuta a vari tipi di agitazioni e tentazioni, che muovono l'anima a sfiducia, senza speranza, senza amore e si trova tutta pigra, tiepida, triste e come separata dal suo Creatore e Signore. Infatti, come la consolazione è contraria alla desolazione, così i pensieri che nascono dalla consolazione sono opposti ai pensieri che nascono dalla desolazione» (*ibid.*, n. 317).

¹⁵ *Direttorio autografo*, cap. 1,11-12; c. 3,18.

¹⁶ *Il messaggio del suo epistolario*, p. 26.

«l'esercitante» (chiunque sia), qualunque sia il suo grado di cultura.

1. *La consolazione spirituale*. I caratteri che si ripetono nelle descrizioni di sant'Ignazio sono: calore, fervore interiore, amore per tutte le cose in relazione a Dio, attrazione verso Dio e le sue cose, gioia spirituale, lacrime. La consolazione non solo dà gioia interiore, ma pacifica e rasserena l'anima nel suo Creatore e Signore.

Perciò a volte viene aggiunto: toglie ogni turbamento dall'anima, con essa «non c'è carico tanto più grande che non appaia leggero né penitenza né altra pena sì grande che non sia dolcissima»¹⁷.

Volendo fare una specie di riassunto, il santo afferma che chiama consolazione «ogni aumento di speranza, di fede e di carità e ogni tipo di intima letizia che sollecita e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima» (reg. 3). Indica, pertanto, un vettore di crescita della vita interiore soprannaturale nelle virtù infuse, che si sperimenta come attrazione ed elevazione dello spirito verso Dio («cose celesti e salvezza dell'anima»), aureolato con il riflesso affettivo di gioia interiore e pace profonda, accentrata l'anima e assicurata la fiducia nel suo Creatore e Signore.

Teologicamente diremmo che la consolazione è una grazia attuale, attraverso la quale diventano esperienza psicologica nell'uomo gli effetti beatificanti dell'attrazione di Dio nella sua creatura e della sua azione in essa.

I pensieri o ispirazioni che vengono: se consideriamo la definizione data in precedenza, osserviamo che in essa non entrano necessariamente ispirazioni o pensieri specifici, qualche illustrazione di misteri determinati o inclinazione per qualche proposito o azione concreta che dobbiamo realizzare. Ma non sono neanche esclusi. Sant'Ignazio presuppone che tali pensieri o inclinazioni possono esistere nella stessa consolazione o come sue conseguenze¹⁸. Considera la consolazione una lezione «data»

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ «Questa consolazione illumina alcuni, ad altri scopre molti segreti... Questa consolazione ci rivela il cammino che dobbiamo seguire e quello che dobbiamo fuggire» (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 30). Nella quarta regola afferma che «i pensieri che nascono dalla consolazione sono opposti ai pensieri che nascono dalla desolazione». E nella quinta che «mentre nella consolazione ci guida e ci consiglia di più lo spirito

da Dio, che dobbiamo saper capire per trarne vantaggio. In essa l'anima riceve l'orientamento in una direzione o nell'altra, per un'operazione o l'altra. Questo orientamento concreto dev'essere in sintonia con il contenuto espresso nel decalogo e nelle disposizioni dell'autorità legittima, perché, volendo Dio l'obbedienza, è il suo Spirito che ci muove a essa e lo Spirito divino non può contraddire se stesso, come accadrebbe se ci chiedesse una cosa attraverso un suo canale e il contrario attraverso un altro:

Accade spesso che N.S. apra l'anima, la muova spingendola ad un'azione o a un'altra. Ciò parla all'interno di essa senza alcun rumore di parole, la solleva tutta al suo amore divino, senza che sia possibile, anche volendo, resistere al suo sentimento. Questo indirizzo che è suo e che noi facciamo nostro, deve necessariamente conformarci ai comandamenti, ai precetti della Chiesa e all'ubbidienza ai nostri superiori, e pieno d'umiltà, perché è lo stesso spirito divino presente in tutto¹⁹.

buono, nella desolazione ci guida quello cattivo con i consigli del quale non possiamo imbrogliare nessuna strada giusta» (n. 318). E osserviamo che considera quei pensieri o ispirazioni come «consigli» che l'anima riceve su una strada da seguire. La consolazione è considerata come illuminante, momento in cui Dio illumina o comunica i suoi segreti, la sua volontà all'anima. La lascia disponibile perché, inebriata dal suo amore, la fa distaccare dagli amori o dalle affezioni per altri esseri all'infuori di Dio, e la lascia aperta alla visione (il cuore puro vede Dio) e all'accettazione della volontà divina.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 30-31. Notiamo che quando parla dell'«indirizzo» che ci comunica questa consolazione, e che deve andare d'accordo con la rivelazione già fatta da Dio e il significato che le ha dato il Magistero della Chiesa, suppone che nella stessa consolazione si stia comunicando un contenuto oggettivo (oggettuale), un'inclinazione per una determinata affermazione o un determinato proposito. Aggiunge che dove possiamo molte volte sbagliare è «dopo tale consolazione o ispirazione». Perché l'anima resta gioiosa o, come dirà in *Esercizi*, n. 336: «...fervida e favorita dal dono e dalla risonanza della consolazione passata»; e in questo tempo l'anima, per il proprio ragionamento abituale e per le conseguenze dei suoi giudizi e concetti, può formare propositi o pareri che non sono dati immediatamente da Dio. Come anche il nemico si può avvicinare a lei, in questa occasione, «con aspetto allegro e luminoso», per farle aggiungere qualcosa, sconcertare in tutto e disordinare quello che aveva sentito da Dio nostro Signore (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 31). Perciò è necessario in questo secondo tempo, seguente alla consolazione, esaminare se l'ispirazione che si è seguita è o no dello spirito buono (*Esercizi*, n. 336). Su questo punto credo che K. Rahner non abbia letto con esattezza sant'Ignazio, quando attribuisce alla consolazione senza causa previa una natura di esperienza interna necessariamente «non oggettuale». Il testo ignaziano parla di consolazione senza causa o con causa previa. È nella stessa consolazione senza causa che Dio comunica qualcosa a cui l'interpretazione personale o un altro spirito possono aggiungere un'altra cosa che non è più solo quello che Dio comunicava, secondo sant'Ignazio (n. 336).

Avvertiamo sin da ora che ciò che qui abbiamo spiegato sulla consolazione si applica a qualsiasi consolazione autentica, alla consolazione in quanto tale, sia con causa previa che senza. Converrà tenerne conto quando sant'Ignazio più avanti ci farà studiare diligentemente queste due specie di consolazione.

2. *La desolazione spirituale* (reg. 4). I caratteri con cui è descritta sono: è il contrario della consolazione, è oscurità, tristezza, turbamento dell'anima che si sente incline «alle cose basse e terrene» (reg. 4), come senza speranza e senza amore per le cose celesti e spirituali, come priva di fiducia, e come separata dal suo Creatore e Signore. E si aggiunge che, a volte, l'anima sperimenta aridità²⁰, o tentazione, o tiepidezza o pigrizia. La mente vaga per le cose basse invece di sentirsi elevata. L'anima si sente vessata: sente di non poter pregare con devozione, né parlare o anche sentir parlare di Dio con sapore e gusto interiore, come incentrata su se stessa e sulla propria fiacchezza²¹.

Non è che tutte le caratteristiche descritte entrino in ogni caso di desolazione. In alcuni predominano certe, in altri altre. Quando ciò che si sente è aridità o disgusto per la preghiera, potrebbe essere dovuto al mancato adeguamento della forma di preghiera personale allo stato dell'anima²². In questo caso, non si tratta di vera desolazione, a nostro giudizio, perché non si sente disaffezione e disgusto per le cose divine, neanche come impossibilità di sintonizzarsi con esse e attrazione per quelle basse, poiché questa aridità nella preghiera, dovuta al modo di farla, è accompagnata da un grande desiderio e sete di Dio, grande devozione per il suo servizio e disaffezione e disgusto per le cose del mondo e per i piaceri terreni. Per il resto, non si

²⁰ Nel *Direttorio autografo*, n. 12, tra le altre è contenuta questa nota: «La desolazione sta nell'opposto, è cosa dello spirito malvagio e dei doni suoi, per esempio, guerra contro pace, tristezza contro gaudium spirituale, speranza nelle cose terrene contro la speranza nelle celesti, similmente amore carnale contro quello spirituale, aridità contro lacrime, divagare della mente in cose basse opposto alla elevazione della mente». Cfr. n. 18 dove la desolazione è descritta come «tristezza, sfiducia, mancanza d'amore, aridità ecc.».

²¹ Si veda la descrizione della lettera a Teresa Rejadell del 18 giugno 1536 (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 30).

²² Mi riferisco al caso di una persona che è chiamata, secondo san Giovanni della Croce, al passaggio dallo stato di meditazione a quello di contemplazione. Il caso di un principiante che non sa fare la preghiera con il metodo adeguato è più facile da distinguere per il livello della sua vita spirituale e per la mancanza di consuetudine acquisita alla preghiera.

esclude che in qualsiasi stadio della vita spirituale possa anche sperimentarsi occasionalmente la completa aridità, la tentazione o il disgusto delle cose spirituali e come un'assenza di Dio. Allora c'è vera desolazione²³.

I pensieri che vengono: di solito nella desolazione sono neri, per chiudere l'uomo nei suoi limiti e nelle sue deboli forze, per sprofondarlo sempre di più nella sua miseria e sfiducia, finché arriva a sentirsi come se fosse dimenticato da Dio²⁴.

Dal punto di vista teologico diremmo che la desolazione è uno stato d'animo in cui l'anima sperimenta psicologicamente gli effetti di infelicità e turbamento propri del suo attuale decentramento affettivo (anche quando non fosse volontario) da Dio, con le tendenze che la allontanano da Lui.

I pensieri che nascono dalla desolazione sono opposti a quelli che nascono dalla consolazione (reg. 4). Nella desolazione ci guida e ci consiglia di più lo spirito cattivo (reg. 5)²⁵. Questi procura di portare pensieri di sfiducia e di concentrare la persona sulla sua miseria, fino a condurla, se potesse, alla disperazione.

Però la desolazione è una lezione che, secondo sant'Ignazio, il Signore «permette»²⁶. Il Signore lascia l'uomo «nella prova affidato alle sue forze naturali, perché resista alle molte agitazioni e tentazioni del nemico» (reg. 7). Conviene imparare come poter capire questa lezione e trarne profitto.

Comportamento che si deve osservare: regole 5-11

a) Proprio perché in tempo di desolazione «ci guida e ci consiglia di più» lo spirito cattivo, «con i consigli del quale non

²³ Qui ci differenziamo dall'opinione espressa dal padre Toner nell'«Appendice II» al commento delle regole ignaziane: *A Commentary on saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits*, Inst. of Jesuit Sources, St. Louis 1982. Ricordo, a questo proposito, la situazione d'animo di santa Teresa al momento della fondazione di Siviglia, malgrado avesse già ricevuto tante e così straordinarie grazie divine: «...mi veniva alle volte da pensare che forse non stava bene avere là un monastero. Non so se ciò dipendesse dallo stesso clima del paese, perché ho sempre sentito dire che là i demoni hanno maggior libertà di tentare, così permettendo il Signore. Certo è che ne fui assalita in tal modo che mai in vita mia mi sono trovata così pusillanime e vile come allora... Capivo che Iddio ritirava alquanto la sua mano per lasciarmi a me stessa e farmi vedere che il coraggio di cui ero stata animata non veniva da me» (*Fondazioni* 25,1).

²⁴ *Il messaggio del suo epistolario*, p. 30.

²⁵ Nel *Direttorio autografo* arriva a dire: «La desolazione sta nell'opposto, è cosa dello spirito malvagio e dei doni suoi, per esempio, guerra contro pace...» (n. 12).

²⁶ *Il messaggio del suo epistolario*, p. 30.

possiamo imbroggiare nessuna strada giusta» (reg. 5)²⁷, la prima norma che il desolato deve rispettare a ogni costo è «non si facciano mai mutamenti» per il momento; «ma si resti saldi e costanti nei propositi e nelle decisioni che si avevano il giorno precedente a tale desolazione o nella decisione che si aveva nella precedente consolazione» (*ibid.*). Anche umanamente è una regola di prudenza non insistere nel continuare a camminare a caso, quando tutto è buio o si è smarrita la strada.

Anzi, gli viene chiesto di reagire contro la desolazione. Dato che normalmente la desolazione rende inclini alla tiepidezza e alla pigrizia, ad abbreviare o ad abbandonare (totalmente o in parte) la preghiera e gli esercizi di penitenza, la prima reazione consisterà nel restare «più tempo nella preghiera e nella meditazione, allungando gli esami e protraendo, secondo che sarà meglio, qualche tipo di penitenza»²⁸. È la reazione dell'umile, il quale sa che solo in Dio può trovare ogni suo rimedio, e dell'uomo prudente che già deve sapere che nella desolazione «ci guida di più lo spirito cattivo» e, di conseguenza, deve fare il contrario del consiglio o della tendenza che gli viene da tale spirito²⁹.

Nel frattempo, deve aspettare con pazienza la consolazione del Signore, quando Egli vorrà darla di nuovo, contro la disperazione a cui vuole condurlo il nemico³⁰ (reg. 8). E reagire anche contro la tendenza a chiudersi in se stesso e a prendere in considerazione solo la propria debolezza, stimolando il pensiero che lo apre alla forza e alla provvidenza divina: «Il Signore gli ha sottratto il suo grande fervore, l'intensità dell'amore e

²⁷ «5ª regola: In tempo di desolazione non si facciano mai mutamenti, ma si resti saldi e costanti nei propositi e nelle decisioni che si avevano il giorno precedente a tale desolazione o nella decisione che si aveva nella precedente consolazione. Perché, mentre nella consolazione ci guida e ci consiglia di più lo spirito buono, nella desolazione ci guida quello cattivo con i consigli del quale non possiamo imbroggiare nessuna strada giusta» (*Esercizi*, n. 318).

²⁸ «Visto che durante la desolazione non dobbiamo cambiare i primi propositi, gioverà molto reagire intensamente contro la stessa desolazione...» (regola 6ª: *Esercizi*, n. 319).

²⁹ «Se viene la tentazione, l'oscurità o la tristezza, reagire, ma senza prendersela e aspettare con pazienza la consolazione del Signore che dissiperà tutti i turbamenti e le tenebre esteriori» (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 30).

³⁰ «Chi si trova nella desolazione si sforzi di perseverare in quella pazienza che è contraria alle vessazioni subite e pensi che presto sarà consolato; e usi ogni diligenza contro tale desolazione, come è detto nella sesta regola» (regola 8ª: *Esercizi*, n. 321).

della grazia»³¹, però gli lascia la grazia sufficiente per resistere al nemico e ottenere con il suo aiuto — «che gli resta sempre, sebbene non lo senta» (reg. 7) — la salvezza.

I consigli e le norme che si offrono qui non possono fare a meno di risultare un'eco della raccomandazione della parola di Dio, quando ci esorta a reagire contro le insidie del diavolo, resistendogli (*ho antistete*, opponetevi a lui) «saldi nella fede» (1Pt 5,8-9)³². Con il diavolo non si entra in dialogo, bisogna resistergli frontalmente, disprezzare le sue insinuazioni, respingerlo.

In genere aiuterà, inoltre, tener presenti le possibili cause della desolazione. «Aiuterà»: a tempo debito, sarà d'aiuto o alla guida spirituale o alla persona desolata. La prima causa che conviene tener presente, come possibile, è che la consolazione si sia allontanata da noi per mancanze nostre, perché siamo tiepidi, neglienti o pigri³³. Perciò la raccomandazione d'insistere nell'esame, per quanto si può, sereno e umile. Esso può aiutare a identificare un richiamo di Dio, per mezzo della desolazione, a evitare distrazioni e mancanze concrete che danneggiano e mettono in pericolo la nostra vita spirituale.

La seconda causa possibile e che si può passare a considerare, una volta scartata a sufficienza o rimediata la prima, è quella che è già stata suggerita precedentemente: il Signore ci ha lasciato in stato di prova. Vuole che meritiamo di più, compiendo il suo servizio con un amore più puro, distaccati dal diletto dei doni divini, «senza tanta elargizione di consolazione e grandi grazie» (reg. 9). Ed è, inoltre, una pedagogia divina perché esercitiamo sempre di più la virtù della pazienza e della speranza e perché apprendiamo essenzialmente l'umiltà, giacché speriamo internamente che non è nelle nostre mani «avere de-

³¹ «Chi si trova nella desolazione, consideri come il Signore lo lascia nella prova delle sue forze naturali, perché resista alle molte agitazioni e tentazioni del nemico; infatti può fare ciò con l'aiuto divino che gli resta sempre, sebbene non lo senta chiaramente perché il Signore gli ha sottratto il suo grande fervore, l'intensità dell'amore e della grazia, pur lasciandogli la grazia sufficiente per la salvezza eterna» (regola 7ª: *Esercizi*, n. 320).

³² Si paragoni a: «Opponetevi (*antistete*) al diavolo ed egli fuggirà da voi» (Gc 4,7).

³³ «9ª regola: Tre sono le cause principali per cui ci troviamo desolati: la prima è perché siamo lenti, pigri o neglienti nei nostri esercizi spirituali; e così, per le nostre colpe, la consolazione spirituale si allontana da noi. La seconda, perché Dio vuole dimostrarci quello che siamo e quanto avanziamo nel suo servizio e lode senza tanta elargizione di consolazione e grandi grazie...» (regola 9ª: *Esercizi*, n. 322).

vozione, amore intenso, lacrime, e qualunque altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio Nostro Signore» (*ibid.*). Così non attribuiremo a noi stessi, con superbia o vanagloria, ciò che è puro dono di Dio³⁴.

Questa lezione può avvantaggiare anche le anime più elevate nella vita di preghiera, anzi loro in particolare.

In entrambi i casi è necessario reagire contro la desolazione e i pensieri di sfiducia, tentazione o tiepidezza che ci vengono in essa³⁵, e fomentare la fiducia nel ritorno della consolazione, con la quale tornerà di nuovo a farsi sentire la presenza del Signore, che non abbandona nessuno al di là delle forze che gli dà per resistere nel tempo della prova³⁶.

b) *In tempo di consolazione*, invece, è molto necessario che l'uomo conservi la verità del suo essere, senza credersi più grande o migliore per qualcosa che non è suo, ma puro dono divino e che non è in suo potere avere quando vuole. A ciò lo aiuterà ricordare quanto poco vale in tempo di desolazione e pensare che deve prepararsi per non dimenticare, nei tempi difficili, che il Signore è la sua forza e la sua salvezza; che deve usare con

³⁴ «...La terza, perché siamo convinti e sappiamo, con intima cognizione di causa, che non sta a noi procurarci o avere devozione, amore intenso, lacrime, e qualunque altra consolazione spirituale, ma che tutto è dono e grazia di Dio Nostro Signore e perciò ci guardiamo dal fare il nido in casa altrui, inorgogliendo il nostro intelletto con superbia o vanagloria e attribuendo a noi stessi la devozione o le altre forme della consolazione spirituale» (regola 9^a: *Esercizi*, n. 322).

³⁵ Rispondiamo così alla questione posta da J. J. Toner (*A Commentary on St. Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits*, St. Louis 1982, pp. 271-282) a proposito della possibile applicazione delle regole ignaziane sulla desolazione allo stadio contemplativo, o a quella che san Giovanni della Croce chiama «notte oscura», poiché, come abbiamo detto prima, la desolazione si può trovare in qualunque stadio della vita spirituale. Ciò che importa è non confondere la desolazione con l'aridità dovuta semplicemente alla mancanza di adattamento alla nuova tappa di contemplazione voluta da Dio per l'anima. Lì abbiamo dato le caratteristiche che la distinguono: disgusto delle cose di Dio, tiepidezza o pigrizia per pregare nella desolazione (contrapposti alla «conoscenza confusa, amorosa, pacifica e quieta, in cui beve sapienza, amore e diletto»: san Giovanni della Croce, *Salita*, lib. 2, c. 14,2, e all'amore e alla grande tranquillità e pace di stare con Lui); tentazione e inclinazione a cose basse (opposte al disgusto per tutto ciò che è terreno, se non è in Dio, nel contemplativo).

³⁶ La fine della regola 11^a consiglia: «Al contrario, chi sta nella desolazione, pensi che, con la grazia sufficiente, può molto per resistere a tutti i suoi nemici, prendendo forza dal suo Creatore e Signore» (*Esercizi*, n. 324). In tutta questa dottrina sant'Ignazio sembra esprimere la sua stessa esperienza. Ma sappiamo che a Manresa ebbe, e poi conservò sempre, l'influenza dell'*Imitazione di Cristo* (cfr. in particolare a questo riguardo i capp. 9 del lib. II, 7 del lib. III).

fermezza le energie che adesso riceve per mantenersi fedele nel tempo della desolazione (regg. 10-11)³⁷.

Le insidie del nemico: regole 12-14

Lo stile del nemico non cambia, anche se a volte deve cambiare la sua strategia. Lo stile è la persona. E, nel caso di Satana, la Sacra Scrittura lo descrive come «padre della menzogna» (Gv 8,44), «principe di questo mondo» (Gv 12,31) e «delle tenebre», che si presenta minaccioso ostentando forza (1Pt 5,8: «Come un leone ruggente»), quando in realtà è stato già vinto da Cristo (Lc 11,20-22; Gv 16,11); ma ciruisce, assedia, tende lacci e insidie per perdere l'uomo (1Tm 3,7; 6,9; Ef 6,11: *tas methodèias tou diabolou*).

Inoltre avvertiamo che qui non si tratta necessariamente di «tempi abitualmente prolungati» o di «periodi di crisi»³⁸. Si può trattare a volte di situazioni momentanee o passeggere, di casi circostanziali, come prova l'esperienza personale.

Sin dal principio della vita spirituale conviene che la persona conosca questo stile per non farsi ingannare dal nemico. A questo scopo sant'Ignazio indirizza le regole 12-14.

a) La prima caratteristica della strategia del nemico, che sant'Ignazio fa scoprire all'esercitante, è tipica del suo stile: mostrarsi con una potenza dominatrice che non ha, per far credere che è impossibile resistergli, che è più potente dell'anima che vuole guidare sulla strada tracciata con le sue imponenti suggestioni. A questo deve corrispondere la reazione dell'anima avveduta, che non deve scoraggiarsi o avvilitarsi davanti alla prepoten-

³⁷ «10ª regola: Chi è in consolazione pensi a come si troverà nella desolazione che in seguito verrà e accumuli nuove forze per allora. 11ª regola: Chi è consolato pensi a umiliarsi e a ridimensionarsi quanto più potrà, pensando al poco che vale nel tempo della desolazione, senza quella grazia o consolazione...» (*Esercizi*, nn. 323-324). Anche qui si nota l'assimilazione dei consigli dell'*Imitazione di Cristo*, lib. III, c. 7: «Consilium bonum est ut, fervoris spiritu concepto, mediteris quid futurum sit abscedente lumine... Nam merita non sunt ex hoc aestimanda, si quis plures visiones aut consolationes habeat...; sed si fuerit humilitate fundatus, et divina charitate repletus; si Dei honorem pure et integre semper quaerat; si seipsum nihil reputet, et in veritate despiciat, atque ab aliis etiam despici et humiliari magis gaudeat, quam honorari».

³⁸ Qui non siamo d'accordo con quello che suggerisce S. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, p. 673.

za del nemico, ma replicare con energia e forte coraggio³⁹.

Non mi arrischio a dire se sant'Ignazio abbia dedotto questa caratteristica dai testi sacri, o soltanto dalla sua esperienza personale. Può essere da entrambe le fonti, come afferma il testo del breve di Paolo III, *Pastoralis officii cura*, che precede la prima edizione degli *Esercizi*⁴⁰.

In ogni caso, possiamo osservare la coincidenza del suo insegnamento con quello del Nuovo Testamento, sia quando presenta Satana come nemico che lotta per ingannare⁴¹, che desidera apparire dominatore e prepotente (1Pt 5,8); sia quando raccomanda all'uomo di reagire e di resistere con fermezza e con tutta la forza⁴², di non impaurirsi davanti alla minacciosa presenza del tentatore⁴³.

b) La seconda caratteristica, tipica di Satana, è che la sua ispirazione malvagia induce a nascondere quello che uno sente a chi potrebbe aiutarlo a fuggire l'inganno contenuto nella sua tentazione. Sant'Ignazio, in questo caso, ricorre al paragone dell'uomo che vuole sedurre una donna⁴⁴. Farà in modo di persuaderla a non dire niente delle sue lusinghe né a suo marito, né

³⁹ «Il nemico si comporta come la donna che diventa debole davanti alla forza e forte davanti alla dolcezza. Infatti, come è proprio della donna che litiga con qualche uomo perdersi d'animo e fuggire quando l'uomo le mostra il viso duro — mentre al contrario, se l'uomo comincia a fuggire e a perdersi d'animo, l'ira, la vendetta e la ferocia della donna sono molto grandi e smisurate —; così è proprio del nemico indebolirsi, perdersi d'animo e indietreggiare con le sue tentazioni quando la persona che si esercita nelle cose spirituali si oppone con fermezza alle sue tentazioni, facendo in modo diametralmente opposto. Ma se, al contrario, la persona che si esercita comincia ad avere timore o a perdersi d'animo nel fronteggiare le tentazioni, non c'è sulla faccia della terra bestia più feroce del nemico della natura umana che persegua con maggiore malizia il proprio dannato intento» (regola 12^a: *Esercizi*, n. 325).

⁴⁰ «...ex Sacris Scripturis et vitae spiritualis experimentis elicta» (*Exercitia spiritualia*, [IHSI, Roma 1969] MHSI 100, p. 76).

⁴¹ Cfr. Ef 6,10ss; 1Pt 5,8; 1Tm 3,7; 6,9ss.

⁴² Cfr. 1Pt 5,9; Gc 4,7.

⁴³ L'allegoria che usa sant'Ignazio, della donna debole nella lotta contro l'uomo, e dell'uomo come simbolo di forza e vigore, è classica. In qualche modo la userà anche santa Teresa per consigliare nelle *Mansioni* (2,1, n. 6): «Ma stia bene in guardia per non lasciarsi vincere dal demonio. Se il maligno la vedrà fermamente risoluta a perdere la vita, il riposo e tutto ciò che le presenta... lascerà presto di combatterla. Ma occorre che sia di animo virile, e non già di coloro che andando alla guerra, non mi ricordo bene con chi, si gettarono a bere bocconi...».

⁴⁴ «13^a regola: Ugualmente, il nemico si comporta come un falso amante che vuole restare nascosto e non vuole venire scoperto: infatti, come l'uomo falso parla maliziosamente e adesca la figlia di un buon padre o la moglie di un buon marito, desiderando che le sue parole e persuasioni restino segrete...» (*Esercizi*, n. 326).

a suo padre, che potrebbero svelare in tempo all'interessata le cattive intenzioni dell'uomo, o farebbero tutto il possibile per impedirgli di andare avanti con il suo progetto⁴⁵.

L'insegnamento è chiaro e in consonanza con la tradizione dei padri del deserto⁴⁶ e di tutta la tradizione spirituale cristiana: è necessario essere franco e trasparente davanti al padre spirituale, al maestro o all'aiuto competente, per non essere ingannati dalle seduzioni del nemico, per apprendere il discernimento dei suoi inganni e dei suoi perversi suggerimenti⁴⁷. La stessa esperienza dice che a volte basta soltanto aver manifestato la tentazione perché la sua forza scompaia. Basta solo aprirla alla luce, perché si scopra quello che è e smetta di avere importanza o potere di turbare⁴⁸.

⁴⁵ Anche in questo caso l'esperienza e la dottrina del santo sulle caratteristiche di Satana e della sua strategia e stile coincidono con la Sacra Scrittura. Li Satana ci viene presentato come il tipico seduttore (1Tm 2,14; Ap 12,9; 20,10 ecc.), padre della menzogna e nell'ambito delle tenebre (Gv 8,44; 1Ts 5,5; Ef 6,11-12). «...al contrario, gli dispiace molto se la figlia scopre al padre o la moglie al marito quelle sue false parole e quella sua depravata intenzione, perché comprende che non potrà più portare a compimento l'impresa cominciata; allo stesso modo, quando il nemico della natura umana suggerisce ad un'anima retta le sue astuzie e persuasioni, vuole e desidera che siano accolte e tenute in segreto: mentre gli dispiace molto se questa le scopre al proprio buon confessore o ad altra persona spirituale esperta nel conoscere i suoi inganni e le sue cattiverie, perché si rende conto di non poter portare avanti l'opera incominciata, dal momento che sono stati scoperti i suoi inganni» (regola 13^a: *Esercizi*, n. 326).

⁴⁶ Possiamo vedere un compendio di questa tradizione nella 2^a conferenza di Cassiano, 10-12. La sua conclusione si riassumerebbe così: «Illic namque ut patefacta fuerit cogitatio maligna marcescit, et antequam discretionis iudicium proferatur, serpens teterrimo velut e tenebroso ac subterraneo specu virtute confessionis protractus ad lucem et traductus quodammodo ac dehonestatus abscedit. Tandem enim suggestiones eius noxiae dominantur in nobis, quam diu celantur in corde» (*Conférences*, ed. SC, 42 [Paris 1955] col. 2,10, p. 120).

⁴⁷ Cfr. J. Cassien, *Conférences XVI*, 11 (SC, 54, p. 231): «Etenim saepe illud quod apostolus dicit probatum est evenire: Ipse enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis (2Cor 11,14) ut obscuram ac taetram caliginem sensuum pro vero scientiae lumine fraudulenter offundat. Qui nisi humili et mansueto corde suscepti maturissimi fratris et probatissimi senioris reserventur examini... pro angelo lucis angelum tenebrarum gravissimo feriemur interitu». San Francesco di Sales considera questa apertura e sottomissione ai superiori come un segno che l'ispirazione è legittima (cfr. *Traité de l'amour de Dieu*, lib. VIII, cc. 13-14).

⁴⁸ Cfr. nota 4, cap. IV; Dorotheus, *Doctrina 5^a* n. 4 (PG 88,1679); sant'Agostino, *Epist. 137* (PL 33,282). G. González Dávila (*Pláticas sobre las Reglas de la Compañía de Jesús*, Flors, Barcelona 1964) basa abbondantemente la sua dottrina sull'importanza di aprire la coscienza ai superiori nella tradizione dei padri del deserto e degli autori spirituali; e, passando al suo linguaggio sincero e popolare e all'argomentazione, interroga: «Poiché, fratello mio, se non vuoi approfittare del balsamo che c'è in Galaad (cfr. Ger 8,22), né osservi la fedeltà che devi con il tuo pastore, come vuoi che Dio rimedi alle tue piaghe e infermità? Gli effetti che derivano da questo sono: inquietudi-

Attualmente esiste con maggior frequenza di prima la voglia di aprirsi e manifestare le proprie tentazioni o situazioni psichiche, con mancanza di pudore e di prudenza, a chiunque indiscriminatamente; a volte, con somma imprudenza e ignoranza, proprio a chi sarà danneggiato dal conoscere i nostri pensieri occulti o tentazioni, soprattutto se si riferiscono alla stessa persona a cui vengono comunicati.

c) La terza caratteristica dei comportamenti di Satana è quella di osservare come un buon stratega da che parte deve attaccare ognuno, riconoscendo per prima cosa i suoi punti deboli. Sant'Ignazio lascia trarre la conseguenza al lettore del suo testo: è necessario che vegli⁴⁹, particolarmente su quelle che sono le sue debolezze; conoscere i suoi punti deboli per rinforzarli, o rimediare a quelle debolezze.

Anche qui il linguaggio preso dall'esperienza di sant'Ignazio e dalle sue categorie mentali di gioventù ci ricorda il consiglio della Sacra Scrittura: «Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret: cui resistite fortes in fide...» (1Pt 5,8-9), dove siamo prevenuti contro il nemico che si presenta in agguato (come chi gira intorno alla vittima per divorarla — *peripatei zeton tina katapiein* —, o a una fortezza per trovare il modo migliore di impadronirsi di essa). E ci viene consigliato di resistergli con fermezza e premunirci con la vigilanza.

ne di coscienza, amarezza, malinconia, timore di essere scoperto, tremare se quello che lo vide e l'udì lo deve sindacare, non osare apparire davanti ai superiori. Di tutto questo è causa il demonio che mette nella tua anima questa dottrina; e così dà quello che ha: egli è tenebra, tu cammini al buio; egli è la malinconia, tu sei malinconico; egli sta come sta, e tu come stai» (p. 146).

⁴⁹ «Similmente, nel vincere e raziare ciò che vuole, il nemico si comporta come un capo militare. Infatti come un capitano comandante di un esercito, dopo aver piantato la tenda di comando e osservato le postazioni o la posizione di un castello, lo attacca dalla parte più debole, così il nemico della natura umana, circondandoci, esamina tutte le nostre virtù teologali, cardinali e morali, e ci attacca e cerca di prenderci dove ci trova più deboli e più bisognosi in ordine alla nostra salvezza eterna» (regola 14^a: *Esercizi*, n. 327).

Regole della seconda serie

Sono 8 e possono distribuirsi così:

Regole 1 e 7: segni dello spirito buono e cattivo.

Regole 3-6: per la consolazione con causa previa.

Regole 2 e 8: per la consolazione senza causa previa.

Si suppone che preparino a un discernimento più sottile e profondo di quelle della prima serie. Per questo non conviene darle prima che l'esercitante cominci a essere tentato sotto apparenza di bene (Annot. 9-10). È il segnale che egli, nella sua evoluzione spirituale, è arrivato a darsi al Signore, senza paura delle difficoltà o degli scherni che possa comportare la sua generosa dedizione, superando vergogne, rispetti umani e altre resistenze della natura. Per questo il nemico trova la porta per entrare solo mascherandosi con l'apparenza di chi propone qualcosa di buono.

Ci sarà chi preferirà chiamare questa serie «Regole sulla consolazione». Ma credo che non sarebbe del tutto esatto, poiché nelle regole 1 e 4-7 si parla anche del turbamento ecc. (desolazione che può indurre il nemico).

Segni dello spirito buono e di quello cattivo: regole 1 e 7

Nel tipo di anime a cui si riferiscono queste regole c'è già una sintonia affettiva e tendenziale con la volontà di Dio, che è l'unica cosa che desiderano. La partecipazione alla natura divina, che è stata loro concessa con la grazia santificante, ha sviluppato in esse, con l'azione ripetuta delle loro potenze soprannaturali nell'esercizio della virtù e nella cooperazione con le grazie attuali, un senso di connaturalità per captare i movimenti e gli impulsi dello spirito buono⁵⁰. Questa sintonia fa sì che la presenza e l'opera dello spirito buono si faccia sentire con effetti di pacifica soavità, dolcezza, felicità e gioia spirituale⁵¹, togliendo ogni turbamento che possa aver precedentemente in-

⁵⁰ «1ª regola: È proprio di Dio e dei suoi angeli dare con le loro mozioni vera letizia e godimento spirituale, togliendo qualsiasi tristezza e turbamento inoculati dal nemico; per questi è connaturale combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, adducendo ragioni speciose, sofismi e continue falsità» (*Esercizi*, n. 329).

⁵¹ «7ª regola: A quelli che procedono di bene in meglio l'angelo buono tocca l'anima dolcemente e soavemente, come una goccia d'acqua che entri in una spugna; men-

dotto il nemico: «Come una goccia d'acqua che entra in una spugna; ...in silenzio, come in casa propria e a porte aperte».

Al contrario, la presenza e l'opera dello spirito cattivo non possono fare a meno di produrre dissonanza e inquietudine, poiché le sue insinuazioni e il suo stile non vanno d'accordo (anche se per un po' lo dissimula mascherandosi da «angelo di luce», 2Cor 11,14) con la tendenza e l'orientamento affettivo più profondo e decisivo della persona: «Come quando la goccia d'acqua cade sulla pietra... con strepito e sensazioni percettibili» (*Esercizi*, n. 335).

Invece, se cominciano ad andare di male in peggio, a raffreddarsi, a perdere spirito e a dissiparsi, cadono nella tiepidezza e, secondo l'interpretazione di A. Gagliardi, sono equiparabili, nel loro atteggiamento rispetto alla perfezione, ai cattivi nel loro atteggiamento verso la grazia. E così nel loro caso bisogna applicare le regole riguardo ai segni che lasciano gli spiriti⁵². In essi non trovano consonanza né sintonia i suggerimenti o i segnali dello spirito buono che tende alla perfezione e, di conseguenza, produrranno disgusto, inquietudine, turbamento della loro falsa pace. Mentre quelli dello spirito cattivo entreranno in sintonia con la posizione spirituale che hanno queste persone e tenderanno a lasciarle tranquille nella loro falsa pace, nata dalla tiepidezza, e a consolidarli nella loro direzione deviata.

Un'osservazione che può servire come norma è quella della regola 1: «È proprio di Dio e dei suoi angeli dare con le loro mozioni vera letizia e godimento spirituale [non falsa pace e soddisfazione delle tendenze della "carne"], togliendo qualsiasi tristezza e turbamento inoculati dal nemico»⁵³, perché l'anima

tre il cattivo la tocca acutamente con strepito e inquietudine, come quando la goccia d'acqua cade sulla pietra. Invece i suddetti spiriti toccano in modo contrario quelli che procedono di male in peggio. La causa di questo è la disposizione dell'anima, contraria o simile a tali angeli; perché, quando è contraria, entrano con strepito e sensazioni percettibili; quando è simile entrano in silenzio, come in casa propria e a porte aperte» (*Esercizi*, n. 335).

⁵² *Sti. Ignatii de discretione spirituum regulae explanatae* (Neapoli 1851), pp. 46-47. «Intentum autem P. Ignatii est, demonstrare spiritum malum contrarium esse bono; et utrumque similes sibi placide tractare, ut diximus, dissimiles vero urgere ac perturbare» (*ibid.*, p. 46).

⁵³ *Esercizi*, n. 329. San Francesco di Sales consiglia con perseveranza ai suoi diretti quello spirito di letizia: «Risvegliate in voi lo spirito di giocondità e di soavità, e credete fermamente che questo è il vero spirito di divozione. E se, qualche volta, siete assalita dallo spirito opposto della tristezza e dell' amarezza, lanciate violentemente il vostro cuore in Dio e raccomandatelo a Lui, applicandovi immediatamente in esercizi contrari...» scrive a M.me de Rye, religiosa dell'abbazia di Baumes-les-Dames: cfr. *Tutte le lettere*, Ed. Paoline, Roma 1967, p. 712.

continui ad andare avanti, senza ostacoli che la trattengano, con gioia e generosità, progredendo sempre nel servizio divino. Invece è proprio dello spirito cattivo «combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, adducendo ragioni speciose, sofismi e continue falsità»⁵⁴, poiché così, se non può condurla al male direttamente, almeno la frena nella sua marcia generosa, la fa preoccupare di se stessa e a volte riesce a renderle triste⁵⁵, sgradevole, la strada della virtù per persuaderla a rinunciare allo sforzo dell'impegno e allontanarla dal bene.

È interessante notare che i mezzi di cui suole servirsi il nemico in questo caso, secondo sant'Ignazio, riguardano piuttosto la sfera della conoscenza («ragioni speciose..., continue falsità», che a volte vengono a confondersi con gli scrupoli)⁵⁶. Quando troverebbe solo opposizione attaccandola direttamente nell'affetto, poiché l'anima già gode soltanto di ciò che è gradito a Dio, il nemico procura di entrare indirettamente attraverso suggestioni portate alla fantasia, false ragioni o sottigliezze, che si presentano all'anima come maggior servizio e adesione alla volontà divina, ma che, in realtà, aspirano ad allontanarla da essa⁵⁷.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ San Francesco di Sales scrive alla sua diretta, M.me de Villevain: «Non capisco come potete accogliere quelle smisurate tristezze nel vostro cuore essendo figlia di Dio, posta da molto tempo nel seno della sua misericordia e consacrata al suo amore. Dovete consolarvi, disprezzando tutte quelle suggestioni tristi e malinconiche che il nemico ci presenta con la sola intenzione di farci stancare e di inquietarci» (cfr. *Oeuvres*, ed. Anney, XVIII, 417).

⁵⁶ Cfr. il titolo delle Regole (*Esercizi*, nn. 345-351) «per identificare e capire gli scrupoli e le insinuazioni del nostro nemico». E come osserva nella regola 4^a: «E, se è delicata, fa in modo da renderla delicata fino all'eccesso, per poi maggiormente angosciarla e confonderla. Se vede, per esempio, che un'anima non ammette in sé nessun peccato mortale o veniale, né qualunque apparenza di peccato deliberato, allora il nemico, poiché non può indurla a cadere neppure in qualcosa che sembri peccato, cerca di farle ritenere peccato ciò che peccato non è, per esempio, una parola o un pensiero irrilevanti» (*Esercizi*, n. 349).

⁵⁷ In santa Teresa troviamo un brano esemplificatore della dottrina ignaziana. Verte sull'insegnare a distinguere la vera umiltà, che viene da Dio, da quella che è tentazione di Satana: «Per profonda che sia, la vera umiltà non inquieta mai, non agita, non disturba, ma inonda l'anima di pace, di soavità e di riposo. La vista della nostra miseria ci mostra che meritiamo l'inferno, ci riempie l'anima di afflizione, ci toglie quasi il coraggio di domandare misericordia. Ma se c'è vera umiltà, questa pena è temperata da tanta pace e dolcezza, da desiderare di non andarne mai privi. Non solo non inquieta e non stringe l'anima, ma la dilata e la rende più abile a servire Iddio, mentre l'umiltà del demonio disturba, scompiglia, mette tutto sossopra ed è molto penosa. Se il maligno ci vuol far credere che siamo umili, penso che sia per poi indurci, potendolo, a diffidare di Dio» (*Cammino di perfezione*, CV, c. 39,2).

Per la consolazione con causa previa: regole 3-6

a) Identificazione dell'esperienza (regg. 3-4; cfr. reg. 2)

Per «causa previa» sant'Ignazio intende qualche «precedente sentimento o conoscenza di un determinato oggetto da cui possa venire» all'anima «quella consolazione mediante gli atti propri dell'intelletto e della volontà» (*Esercizi*, n. 330).

Pertanto presuppone che, prima della consolazione e in stretta relazione a essa — attraverso gli atti propri dell'intelletto (riflessione, intuizione penetrante, deduzione ragionata ecc.) —, ci sia stato nella persona qualche sentimento, sensazione o conoscenza di un determinato oggetto⁵⁸. E afferma che in questo caso la consolazione (reale o apparente) può venire dallo spirito buono o da quello cattivo. Da quello buono, perché progredisca nel bene e proceda di bene in meglio. Da quello cattivo, per portarla al male («...al suo dannato intento cattivo»: *Esercizi*, n. 331; «...verso i suoi inganni occulti e le sue perverse intenzioni»: *Esercizi*, n. 332), servendosi per questo di «buoni e santi pensieri conformi all'anima pia» (*ibid.*), per portarla a poco a poco ai suoi fini nascosti e perversi.

Qui sant'Ignazio sembra indicare che in certe occasioni la consolazione non è vera, ma falsa, poiché non possiamo supporre che sia nella capacità del nemico produrre gli effetti autentici della consolazione. Può contraffarli in qualche modo.

b) Modo di comportarsi (regg. 5-6)

Ciò che interessa soprattutto a sant'Ignazio è indicare all'esercitante il modo di comportarsi in queste occasioni. Per prima cosa, bisogna avvertire la presenza dell'astuto nemico per mezzo di vari indizi⁵⁹. Uno di questi è che il nemico entra in

⁵⁸ «3ª regola: In base a una causa, può consolare l'anima sia l'angelo buono quanto quello cattivo, ma per fini opposti. L'angelo buono per il bene dell'anima affinché cresca e proceda di bene in meglio; e l'angelo cattivo, al contrario, per trascinarla al suo dannato intento cattivo. 4ª regola: È proprio dell'angelo cattivo, quando si trasfigura in angelo di luce, introdursi in conformità con l'anima devota e poi concludere con se stesso; insinua cioè buoni e santi pensieri conformi all'anima pia e dopo, a poco a poco, cerca di avere la meglio trascinando l'anima verso i suoi inganni occulti e le sue perverse intenzioni» (*Esercizi*, nn. 331-332).

⁵⁹ «5ª regola: 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 distraente, oppure meno buona di quella che l'anima si era proposta di fare prima,

conformità «con l'anima devota», suggerendole «buoni e santi pensieri conforme all'anima pia». Se, per esempio, l'anima è molto zelante per quel che riguarda la gloria di Dio e il bene delle anime, il suggerimento del nemico può apparire colorato di queste luminose prospettive; anche se in fondo nasconde una proposta di qualcosa alla quale tale persona non è adatta, o non è chiamata da Dio, perché comporterebbe qualche erronea presunzione delle proprie forze, o la svierebbe dalla sua vocazione, dai doveri del suo stato, o da necessità più urgenti ed evangeliche. E così in altri casi.

L'altro indizio per avvertire la presenza nemica si riferisce all'affettività. Bisognerà considerare il modo soave, dolce e «come in casa propria» con cui si presenta lo spirito buono, come con il suo biglietto da visita, a quelli che sono in sintonia con lui; o, al contrario, lo strepito, il rumore e l'inquietudine che porta con sé (*Esercizi*, n. 335) la presenza e l'opera di quello cattivo. E dopo, prima o poi, si farà notare per i progetti o le proposte a cui conduce con il corso dei pensieri provocati⁶⁰; perché includeranno «una cosa cattiva, distraente, oppure meno buona di quella che l'anima si era proposta di fare prima» (*Esercizi*, n. 333). E come conseguenza naturale produrranno nell'anima, già identificata con il progetto di Cristo, inquietudine o turbamento davanti alla sola possibilità di allontanarsene. Andrà perdendo la pace, la tranquillità di spirito, la sicurezza e la fiducia del suo appoggio in Dio: turbamento, insicurezza e sfiducia che sono segnali dell'opera dello spirito cattivo nell'anima, poiché ciò che egli desidera è staccarla dal suo ap-

o indebolisca, inquieti e conturbi l'anima, togliendole la pace, la tranquillità e la calma che prima aveva, è un segno chiaro che ciò proviene dal cattivo spirito, nemico del nostro bene e della salute eterna. 6ª regola: Quando il nemico della natura umana viene scoperto e riconosciuto dalla sua coda serpentina e dal cattivo fine a cui porta, alla persona che da lui fu tentata conviene molto esaminare subito il corso dei buoni pensieri che egli le suggerì e l'inizio di essi e come, a poco a poco, cercò di farla scendere dalla soavità e dal godimento spirituale in cui si trovava, fino a trascinarla al suo intento depravato. Questo affinché per mezzo di tale esperienza, analizzata e ben osservata, possa guardarsi in seguito dai suoi soliti inganni» (*Esercizi*, nn. 333-334).

⁶⁰ «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 distraente, oppure meno buona di quella che l'anima si era proposta di fare prima, o indebolisca, inquieti e conturbi l'anima, togliendole la pace, la tranquillità e la calma che prima aveva, è un segno chiaro che ciò proviene dal cattivo spirito, nemico del nostro bene e della salute eterna» (regola 5ª: *Esercizi*, n. 333).

poggio in Dio, lasciarla concentrata su se stessa, tenerla così più indebolita e angosciata, affinché, se non la porta a tutto il male che desidera, che almeno le renda odiosa la vita spirituale e possa più facilmente suggerirle di abbandonarla o di diminuire la sua intensità (che è ciò che persegue il «suo intento depravato»).

Per questo, il consiglio di sant'Ignazio è che l'esercitante deve reagire, esaminando il corso dei pensieri che gli sono stati suggeriti, per controllarne gli effetti. E constatando per quale strada il nemico lo ha portato a fargli perdere la soavità e la gioia spirituale del servizio divino in cui si trovava, per condurlo alla mancanza di tranquillità attuale o suggerirgli una cosa cattiva o distraente o meno buona di quella che progettava prima, potrà più facilmente guardarsi dagli inganni di Satana in questa e nelle occasioni che potranno venire.

In ogni caso potrà scoprire come il nemico generalmente si adatti alla personalità del soggetto da lui falsamente consolato, proponendo come tema delle sue consolazioni (attrazione verso qualcosa di buono o di migliore, ma che non lascia in pace con Dio) indotte ciò che è più in consonanza con le inclinazioni o i difetti che predominano in lui. Se è un apostolo pieno di zelo, gli metterà davanti il sèguito che otterrà, le anime che convertirà ecc. Se è una persona caritatevole o misericordiosa, la consolazione o il rimedio materiale o morale che conseguirà. Se è impulsiva o nervosa, l'efficacia e la rapidità con cui l'otterrà ecc. Se è un conoscitore e un affezionato della Sacra Scrittura, o dei documenti ecclesiastici, mettendogli davanti qualche frase o qualche paragrafo isolato, fuori dal contesto, o capito male, per provocare all'inizio l'attrazione buona e, più o meno presto, l'inquietudine conseguente.

Se è affetto da qualche conflitto inconscio, può servirsi di quei fondi oscuri o dell'ansia di uscirne e di curare le sue «inconsistenze», per attrarlo verso risoluzioni irrazionali o impossibili ecc.

Per la consolazione senza causa previa: regole 2 e 8

a) Natura della consolazione senza causa previa⁶¹ (reg. 2)
Sant'Ignazio comincia con l'affermare che un'esperienza di

⁶¹ «Solo Dio Nostro Signore può dare consolazione all'anima senza una causa previa, perché è proprio del Creatore entrare, uscire e fare mozione in essa, elevandola interamente all'amore della sua divina grandezza. 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» (*Esercizi*, n. 330).

questo tipo può soltanto provenire da Dio nostro Signore⁶².

In questa esperienza si suppone che non ci sia stato un atto precedente dell'intelletto e della volontà (esercitato nella conoscenza di un determinato oggetto o in qualche sentimento, movimento affettivo o inclinazione) dal quale deriva (e al quale è legata, come luogo di provenienza da cui riceve il suo significato) la presente consolazione. L'esercizio di tale conoscenza o sentimento precedenti dovrebbe essersi normalmente basato sul «fantasma» (immagine interna, impressa) specifico corrispondente. Ma come osserva opportunamente E. Hernández:

Non dice senza nessuna conoscenza né sentimento attuale della consolazione, ma che la conoscenza o il sentimento non sia precedente alla consolazione. Cioè che la consolazione non abbia il suo punto di origine in una conoscenza o un sentimento anteriore. Evidentemente questa consolazione deve produrre da se stessa la sua conoscenza e il suo sentimento; ma come effetto, non come precedente né come origine della consolazione⁶³.

Però senza questo esercizio precedente dei suoi atti d'intelletto o di volontà rispetto a questo oggetto, l'anima in questo momento sperimenta una mozione interiore che la eleva e la indirizza tutta in amore a Dio, suo Creatore e Signore. È la consolazione di cui parlò sant'Ignazio (*Esercizi*, n. 316), descrivendola come «intima letizia che sollecita e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, rasserendandola e pacifican-

⁶² Non dà la ragione su cui basa la sua affermazione. Nel testo autografo degli *Esercizi*, troviamo che alla fine di questa 2ª regola è stata cancellata un po' più di una riga nella quale faceva riferimento al brano della *Summa* di san Tommaso 1-2, q. 9, a. 6 e q. 10, a. 4. Questo ci può indicare che il suo fondamento è scolastico, anche se forse alla fine si è voluto evitare che il testo pastorale degli *Esercizi* restasse implicato nelle intricate questioni dei teologi. Ma la dottrina fondamentale a cui allude e sulla quale tutti gli autori scolastici sogliono concordare è che solo Dio, da autore qual è dell'anima spirituale dell'uomo, può penetrare e muovere direttamente la volontà («entrare, uscire e fare mozione in essa») senza passare prima attraverso l'intelletto, il sentimento o la fantasia umana. Solo Dio può muovere la volontà dell'uomo *ab intrinseco*; gli altri esseri creati possono soltanto muoverla *ab extrinseco*, attraverso un'esperienza conoscitiva o sensitiva precedente. Ma sant'Ignazio aggiunge: «Elevandola interamente all'amore della sua divina grandezza» (*Esercizi*, n. 330), e in questo fa entrare già la qualità dell'esperienza. È come se dicesse che questo amore totalmente unificante e assorbente dell'anima in Dio è effetto di una virtù teologale che proviene soltanto da Dio; che ciò che ci viene comunicato in questa esperienza è effetto divino, procede direttamente da Dio.

⁶³ Cfr. *Sicología de la discreción de espíritu*: Miscelánea Comillas 33 (1959) p. 215.

dola nel proprio Creatore e Signore»; amore che la infiamma e la concentra talmente in Dio che «non riesce ad amare per se stessa nessuna cosa creata sulla faccia della terra, ma solamente in relazione al Creatore di tutto». È la persona — siamo d'accordo su queste parole con K. Rahner — che, «dal profondo del suo essere», si sente trascinata da un amore che, al di là di ogni oggetto determinato, la porta direttamente all'infinità di Dio in quanto Dio⁶⁴.

Ma ciò implica che, in quell'assorbimento dinamico in Dio, non vada inclusa la rappresentazione simultanea — e non previa — di nessun oggetto, dato immediatamente da Dio? Penso di no. Ed è in questo che crediamo che Rahner non ci troverebbe in sintonia se, come sembra affermare, vuole escludere da ogni esperienza di consolazione senza causa previa la presenza di un oggetto intenzionale⁶⁵. Ma su questo punto ci soffermeremo più avanti.

Credo che sant'Ignazio, spiegando come deve comportarsi l'uomo nella consolazione senza causa previa, sostenga la mia opinione; poiché vuole che il soggetto distingua tra i «pareri che non sono ispirati direttamente da Dio» e quelli che lo sono perché corrispondono al tempo dell'«attuale consolazione» (*Esercizi*, n. 336).

b) Come comportarsi? (reg. 8)

Bisogna imparare a procedere con prudenza. Perché, anche se la consolazione senza causa previa può solo provenire da Dio Nostro Signore, secondo l'affermazione fatta nella regola 2, l'uomo può far confusione se si precipita senza la necessaria vigilanza e attenzione⁶⁶. Con grande vigilanza e attenzione deve

⁶⁴ K. Rahner, *Die ignatianische Logik der existenziellen Erkenntnis*, in *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, p. 380.

⁶⁵ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Basel-Freiburg-Wien 1958, pp. 114-118. Con ciò non voglio escludere che in alcune occasioni l'esperienza della consolazione s'identifichi con la pura elevazione d'amore a Dio senza oggetto limitato concomitante. Ma sant'Ignazio suppone che possiamo amare le cose concrete in Dio e Dio in loro (cfr. *Esercizi*, n. 316 e *Costituzioni* n. 288). D'altra parte, non c'è dubbio che la consolazione non si identifica con il suo oggetto; poiché può presentarsi con esso o senza, o con un altro oggetto. Ma questo si può dire ugualmente della consolazione con causa previa e della consolazione senza causa previa. Una cosa è la consolazione come tale, e un'altra il suo oggetto (una determinata opzione o decisione alla quale avvia) o la sua causa.

⁶⁶ «8ª regola: Quando la consolazione è senza causa, benché in essa non ci sia inganno, perché viene solo da Dio Nostro Signore, come si è già detto, la persona spiri-

procurare di distinguere il tempo della consolazione sperimentata dal tempo seguente⁶⁷. Ciò che corrisponde all'«attuale consolazione» sarebbe proveniente da Dio («direttamente da Dio Nostro Signore», n. 336). Invece sant'Ignazio indica il tempo seguente come una conseguenza, perché con quell'esperienza consolante l'anima resta nel fervore. Le resta come la brace della consolazione. E in quel tempo l'anima agisce già con il proprio corso di pensieri o giudizi. Per questo nella lettura, nell'interpretazione personale o nelle conseguenze che trae con l'esercizio dei suoi pensieri e giudizi, sono contenuti propositi o pareri che non possono essere attribuiti direttamente e necessariamente a Dio, ma che possono essere stati suggeriti dallo spirito buono o da quello cattivo. In quel tempo non agisce più Dio direttamente, ma siamo entrati nel caso del pensiero o proposito umano originato dalla consolazione precedente. Sarà necessario esaminarlo con diligenza, prima di dargli completamente credito o di metterlo in pratica.

Consideriamo un'applicazione di questa regola di comportamento il consiglio dato da sant'Ignazio a Teresa Rejadell nella sua celebre lettera sul discernimento:

Accade spesso che Nostro Signore apra l'anima, la muova spingendola a un'azione o a un'altra. Cioè parla all'interno di essa sen-

tuale alla quale Dio dà tale consolazione, deve notare e distinguere, con molto acume e attenzione, il tempo proprio di questa attuale consolazione da quello seguente, quando cioè l'anima resta fervida e favorita dal dono e dalla risonanza della consolazione passata. Infatti, molte volte, in questo secondo tempo essa formula diversi propositi e pareri che non sono ispirati direttamente da Dio Nostro Signore, e questo sia a causa di un discorso che le sia consueto, sia per l'associazione di idee e di giudizi, sia per l'azione dello spirito buono o di quello cattivo. Pertanto bisogna esaminare molto bene tali cose, prima che si dia loro tutto il credito o che si agisca in conseguenza» (*Esercizi*, n. 336).

⁶⁷ Qui entra la categoria di tempo. Però se il presente psicologico non s'interrompe con l'esperienza della consolazione, sarà difficile distinguere la coscienza mentale umana, contenuto corrispondente al presente psicologico della persona prima che inizi la consolazione, e quello che procede direttamente da Dio durante la consolazione; o tra quest'ultimo e quello che appartiene al presente psicologico della persona dopo questa comunicazione diretta di Dio, se non facciamo entrare in gioco la categoria di qualità delle diverse esperienze. Forse sarà conveniente discernere tra gli elementi che formano il corpo della mozione o ispirazione divina che non possono essere separati da essa, perché si trovano nella stessa esperienza consolante e non esistevano prima di essa, e quelli che precedono o seguono il corpo (nucleo) centrale di questa esperienza, nei quali entra il componente o l'impronta propria del pensiero — attività mentale d'interpretazione o riflessione meramente umana — che ragiona per leggere o trarre le conseguenze dell'esperienza consolante.

za alcun rumore di parole, la solleva tutta al suo amore divino, senza che sia possibile, anche volendo, resistere al suo indirizzo. Questo indirizzo, che è suo e che noi facciamo nostro, deve necessariamente conformarci ai comandamenti, ai precetti della Chiesa e all'ubbidienza ai nostri superiori; è un indirizzo pieno d'umiltà, perché è lo stesso spirito divino presente in tutto. Ma qui assai spesso possiamo ingannarci: dopo la consolazione o l'ispirazione, l'anima rimane nella gioia; ed ecco allora avvicinarsi il nemico con aspetto allegro e ben colorito per farci aggiungere qualcosa, per metterci nel disordine e sconcertarci totalmente⁶⁸.

Già l'abbiamo annunciato prima, trattando della consolazione nelle regole più adatte alla prima settimana. In questo paragrafo ignaziano, lo stesso su cui si basa Rahner per la sua descrizione di ciò che intende per consolazione senza causa previa⁶⁹, si vede che sant'Ignazio suppone che nella stessa consolazione il Signore muova l'anima in una direzione concreta, in un determinato senso o proposito; ma che l'uomo poi possa aggiungere, animato dal fuoco o dalla brace che lascia la consolazione, qualcosa che può provenire dal nemico, «con aspetto allegro e ben colorito»⁷⁰, e in questa aggiunta può entrare l'in-

⁶⁸ Sant'Ignazio di Loyola, *Il messaggio del suo epistolario*, pp. 30-31. Questo stesso paragrafo è quello che cita Rahner quando vuole spiegare la sua teoria sulla consolazione senza causa previa. Ci risulta curioso che non abbia avvertito la relazione di questo consiglio ignaziano con la 6ª regola del discernimento (tra quelle più adatte alla seconda settimana) e la chiara affermazione che si tratta di un'esperienza in cui Dio apre l'anima «a un'azione o a un'altra»; anche se è senza rumore di parole: «Al suo amore divino» e a un sentimento che, anche se volessimo, non potremmo contrastare (si confronti quest'ultima asserzione con ciò che dice sant'Ignazio nella prima modalità della scelta: *Esercizi*, n. 175; senza che per questo io voglia dire che la prima modalità, «tempo», debba sempre verificarsi con l'esperienza attuale di una consolazione).

⁶⁹ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, op. cit., pp. 132-134. Se non è che vuole distinguere il nucleo di questa esperienza (*Kernerfahrung*) esistenziale — che sarebbe di tipo piuttosto affettivo — dall'oggetto di elezione (conoscenza oggettiva) in esso comunicato. Ma se è esperienza in cui l'oggetto viene direttamente dato nella consolazione — e perciò indubitabile —, non si può fare questa separazione reale, che porterebbe a lasciare l'oggetto fuori dall'esperienza in se stessa della consolazione senza causa previa, e a perdere il suo carattere di proveniente necessariamente da Dio, secondo le regole ignaziane (2ª e 8ª del discernimento più adatto alla seconda settimana) che si vogliono spiegare con tale commento.

⁷⁰ Cfr. 2Cor 11,14-15, dove afferma che non bisogna meravigliarsi che i falsi profeti si presentino come apostoli di Cristo; poiché lo stesso Satana, del quale sono servitori («ministri eius»), «transfiguratur se in angelum lucis».

flusso di Satana per metterci nel disordine e sconcertarci⁷¹.

Perciò sant'Ignazio, nella stessa lettera, applicando la regola al comportamento da tenere con gli altri, consiglia Teresa Rejadell:

Altre volte ci fa ridurre la lezione ricevuta, suscitando ostacoli e inconvenienti in modo che non compiamo interamente tutto ciò che ci è stato mostrato. Qui è necessaria un'attenzione maggiore che in tutto il resto. Molte volte si metterà un freno alla gran voglia di parlare delle cose di Dio N.S.; altre volte se ne parlerà più di quanto il desiderio o la mozione non ci spinga. In questo si dovrà tener conto più delle altrui capacità che dei desideri personali. Quando il nemico si sforza così di aggiungere o di togliere ai buoni sentimenti ricevuti, se vogliamo aiutare gli altri, dobbiamo comportarci come chi tenta di guadagnare: se c'è un buon passaggio o speranza di qualche vantaggio, andare avanti; se il guado è torbido e si avrà scandalo dalle nostre buone parole, tener sempre le redini, cercando il tempo o l'ora più favorevole per parlare⁷².

Vale a dire, si deve applicare il giudizio prudente alla condotta cristiana, dato che non si può dar credito, come a cosa sicuramente proveniente da Dio, a ciò che la persona con i suoi desideri (o il nemico con il suo inganno nascosto) aggiunge o toglie a quello che era il nucleo dell'ispirazione divina.

ULTERIORI RIFLESSIONI

SULLA «CONSOLAZIONE SENZA CAUSA PREVIA»

Sono già stati molti i teologi, soprattutto negli ultimi tempi, che si sono occupati di approfondire tale questione. Specialmente dopo le suggestive riflessioni di K. Rahner nel libro già citato varie volte, *Das dynamische in der Kirche*. Però, per non limitare il nostro punto di vista a una sola prospettiva, riassumerò

⁷¹ Osserviamo inoltre che sant'Ignazio nota la conformità dello Spirito divino con se stesso: quando muove internamente con le sue ispirazioni verso qualcosa, e quando ci obbliga attraverso le mediazioni della legittima autorità esterna, che rappresenta Dio. Cfr. analoga argomentazione nella regola 13^a per il vero atteggiamento ecclesiale: «...quello spirito che ci governa e ci sorregge, per la salvezza delle nostre anime, è lo stesso» (*Esercizi*, n. 365), «...perché è lo stesso spirito presente in tutto».

⁷² *Il messaggio del suo epistolario*, p. 31.

alcune opinioni che si possono considerare caratterizzanti delle diverse linee seguite nella speculazione sul tema.

Posizione di F. Suárez

Una delle linee più profonde e tenuta in considerazione dallo stesso Rahner è stata quella di F. Suárez⁷³. Potremmo dire che per lui tale consolazione senza causa previa è un'esperienza «rara» (poco frequente): sarebbe riservata ad alcune persone sane. La ragione principale che lo porta a considerarla così è la difficoltà che offre alla spiegazione naturale il tipo di atto conoscitivo che implica. Perché per lui deve consistere in un'illuminazione o mozione attuata immediatamente nell'intelletto o nella volontà dell'uomo⁷⁴.

Se si esclude in assoluto ogni oggetto conosciuto precedentemente alla consolazione, si supporrebbe (secondo l'affermazione «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu») un superamento delle normali leggi dell'intelletto umano che esigono di passare all'astrazione, anche se fosse di terzo grado, attraverso la specie impressa (o «fantasma»). Ciò implica la presenza, secondo Suárez, di un oggetto in qualche modo conosciuto, precedente (almeno logicamente) alla consolazione sperimentata nell'affetto (o volontà): «Quia non potest moveri affectus, nisi medio intellectu»⁷⁵.

Di conseguenza, questa consolazione, per lui, si presenterebbe alla persona come inesplicabile «hic et nunc» per la sproporzione tra ciò che sperimenta e l'esperienza della conoscenza normale, come repentina (mancando di un atto di conoscenza o di affetto esplicito precedenti) e con una comprensione della verità talmente grande che non si è potuta acquisire con nessuna «fantasia»⁷⁶, penetrante come nessun'altra; ma non senza oggetto (o astrazione del «fantasma») precedente (o concomitan-

⁷³ *Das Dynamische in der Kirche*, op. cit., pp. 119-123. Cfr. F. Suárez, *De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5, nn. 30-41.

⁷⁴ Per «immediate» intende: «...quia non sistit in speciebus, sed immediate versatur super actus secundos intelligendi, iudicando, vel saltem apprehendendo; et voluntatis, amando, timendo, etc. saltem per actus simplices, seu imperfectos» (*De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5, n. 38).

⁷⁵ *De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5, 39.

⁷⁶ «...quia fit tam subito, vel cum tanta intelligentia veritatis, ut ex vi phantasmatum comparari non potuerit» (*ibid.*, n. 40).

te) in senso assoluto (che sarebbe una cosa «quasi miracolosa»). Le caratteristiche che la distinguono nell'affetto sono quelle proprie di qualsiasi consolazione autentica: soavità e veemenza insieme, il suo modo semplice e inevitabile di imporsi all'esperienza, e il suo orientamento (indirizza l'anima verso Dio, verso beni superiori e buoni in se stessi)⁷⁷.

Eusebio Hernández

Non solo non vede difficoltà nell'ammettere questo tipo di esperienza illuminante e consolante, senza immagine né residuo di immagine spaziale. Anzi, considera queste come caratteristiche proprie della consolazione senza causa previa. Pertanto, ciò che essa comunica all'anima non deriva da precedente astrazione, né può originare un giudizio con soggetto e predicato, è ineffabile. Per tale motivo, la giudica infusa e miracolosa⁷⁸; ma non per questo bisogna credere che sia rara e infrequente. Dio la dà quando vuole; però, secondo lui, l'esperienza dei mistici sembra indicare che è più frequente di quanto si pensi.

È una specie di influsso mistico che porta, nel suo stesso processo psicologico, la certezza che non siamo noi stessi, né un angelo, a produrlo. Il processo psicologico di questa esperienza è di per sé il criterio di cui l'anima ha bisogno per sapere che proviene da Dio. Non ha bisogno di nessun altro criterio. Dio, che dimora nell'essenza e sostanza stessa dell'anima come in casa propria, dispone anche di essa, del suo essere e delle sue attività come di cosa propria⁷⁹.

⁷⁷ Questo accade, secondo lui, soprattutto nei giudizi pratici: sull'amare Dio, fare penitenza, seguire la perfezione: «Nam aliquando tam subito, et tam vehementer proponuntur menti, ut fere aperte constet non habere originem ab objectis sensibilibus, et phantasmaticibus, sed potius si aliqua phantasiae apprehensio tunc comitatur, a mentis cogitatione excitatam esse» (*ibid.*, n. 40). E aggiunge, per quel che riguarda i segni della volontà: «...signum est, ab ipso Spiritu Sancto movente voluntatem immediate fieri; quia nulla creatura habet tantam efficacitatem in humanam voluntatem» (*ibid.*).

⁷⁸ «Si opera direttamente nella parte spirituale, lì dove non possono arrivare, senza prima passare per i sensi, né angeli, né demoni; in quel fondo della mente la cui attività uno non può governare da se stesso né porre in azione senza un atto precedente il cui oggetto sia stato astratto dal sensibile, senza che questo presenti almeno qualche alone d'immagine e, come minimo, qualche residuo d'immagine spaziale»: F. Hernández, *Sicología de la discreción de espíritu*: Miscelánea Comillas 33 (1959) 216.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 217.

Definisce tale consolazione senza causa previa come un'esperienza tematica della trascendenza divina, in quanto tale e in quanto soprannaturale, «non oggettuale» (in quanto non verte su un oggetto determinato e limitato), e non ottenuta mediante la *conversio ad phantasmata*. In essa Dio attrae l'anima verso di sé, e la lascia completamente orientata verso di Lui, disponibile e docile a Lui. Si contrappone alla concezione di Suárez che vede una difficoltà molto forte in questo tipo di esperienza «non oggettuale».

In fondo, l'uno e l'altro sembrano non tener sufficientemente conto che il caso che cercano di esaminare è proposto da sant'Ignazio, non come consolazione senza «oggetto» determinato, ma «senza causa previa». E nella sua spiegazione (*Esercizi*, n. 330), già studiata prima, non identifica «causa» con «oggetto», ma con «sentimento o conoscenza di un determinato oggetto» da cui possa venire tale consolazione: in quanto la percezione di quell'oggetto, con un atto precedente a quello della consolazione, produce in conseguenza, come effetto, l'atto della consolazione. Ma ciò non toglie che, come suppone il n. 336 (regola 8) degli *Esercizi*, anche nella consolazione senza causa previa ci è dato, almeno a volte, di sentire o conoscere qualcosa di determinato, diverso dalla sola esperienza della trascendenza divina, contro quello che sembra dire Rahner⁸⁰.

Rahner aggiunge, come sappiamo, il proposito di fare di questa esperienza il principio fondamentale e il punto di riferimento obbligato, di certezza per ogni elezione secondo sant'Ignazio. Lo vedremo nel capitolo seguente e lo abbiamo già introdotto esponendo una sintesi del suo pensiero nella *Parte seconda* di questo libro⁸¹.

⁸⁰ Lo stesso è confermato nel paragrafo ignaziano — citato da Rahner, e spiegato da me prima — della lettera a Teresa Rejadell: *Epp.* 1,105-107.

⁸¹ Per quanto riguarda le modalità (= «tempi») della scelta, Toner riassume così il pensiero di K. Rahner: «a) La consolazione senza causa previa è il primo principio *sine quo non* di ogni discernimento degli spiriti e discernimento della volontà di Dio. b) Pertanto, ogni discernimento ignaziano della volontà di Dio è in ultima analisi discernimento di seconda modalità o "tempo". La prima modalità della scelta, secondo Rahner, è solo il "caso limite" del secondo "tempo" di scelta e sant'Ignazio la menziona più per completezza sistematica che per la sua importanza pratica. Il terzo modo di scelta è sussidiario, prepara, tende a, ed è elemento intrinseco della seconda modalità. Se gli togliamo la sua relazione al secondo "tempo", il terzo non ha valore positivo

Fissa l'attenzione sul carattere impreveduto del suo arrivo. Come Gesù risorto si presentò agli Apostoli nel cenacolo a porte chiuse, Dio entra ed esce, senza necessità di passare attraverso i normali requisiti. Innalza l'anima verso di Lui nella pace e l'infiamma nel suo amore, lasciandola libera e agile al suo servizio. Due note concorrono a specificarla: a) è consolazione autentica: elevazione d'amore, accesa, gioiosa, pacificatrice; allo stesso tempo distacca l'anima e la rende disponibile al servizio divino; b) avviene senza annunciarsi, come il vento che non sa donde arriva e dove va: «Nel tempo che precede la consolazione, né la sensibilità, né l'intelligenza, né la volontà hanno esercitato la loro attività su qualcosa che abbia potuto portare quella consolazione che eleva in quel modo all'amore»⁸³, mentre nella consolazione con causa, anche se viene suggerita da fuori, si presuppone un'attività da parte nostra che contribuisce all'apparizione della consolazione.

Però, spiegando sant'Ignazio, Gouvernaire esorta a distinguere tra quello che appartiene al nucleo sostanziale dell'esperienza (conoscitivo-volitiva o affettiva) in quanto tale (senza di esso non esisterebbe nella sua realtà concreta e nel suo stesso signi-

per trovare la volontà di Dio. In esso non c'è un'assistenza positiva dello Spirito Santo; piuttosto, chi discerne è lasciato soltanto con il "modesto aiuto della sua riflessione razionale" e deve "decidere da se stesso". c) Il tempo per trovare la volontà di Dio con il secondo modo di scelta non è il tempo della reale consolazione senza causa previa nella sua forma pura. Durante tale consolazione, secondo Rahner, non ci può essere alcun pensiero su un oggetto circoscritto di scelta, né inclinazione o consiglio rispetto a un atto da realizzare; e, pertanto, nessun processo di scelta può essere portato a termine nel tempo di tale consolazione. Il tempo per tale processo è piuttosto quello "immediatamente seguente" alla consolazione senza causa previa. In quel tempo, la consolazione è ancora attuale ma non resta nella sua purezza; in quel momento è già consolazione "di secondo grado", mescolata a pensieri e impulsi che hanno oggetti circoscritti. Solo in questo tempo che segue alla pura consolazione senza causa previa è possibile attuare il discernimento della volontà di Dio... Per Rahner, ciò che dà l'evidenza della volontà di Dio non è né l'esperienza della pura consolazione senza causa previa, né l'immediata consolazione seguente di secondo grado, né nessun impulso volitivo verso un determinato modo di agire, originato con o da dentro la consolazione; è piuttosto l'esperienza d'armonia, la coerenza della consolazione con la proposta personale di chi discerne, quando si confrontano tra loro» (*Discerning God's Will*, pp. 318-319). Diremo a suo tempo la nostra opinione. Qui riportiamo questa esposizione per la sua relazione intrinseca con la concezione di Rahner sulla consolazione senza causa previa.

⁸² *Quand Dieu entre à l'improviste*, Desclée-Bellarmin, Paris 1980 = col. Christus 50.

⁸³ Cfr. J. Gouvernaire, *Quand Dieu entre à l'improviste*, Paris 1980, p. 57.

ficato), e gli elementi accidentali che l'accompagnano o la seguono, come interpretazione personale o conseguenze derivate successivamente.

La consolazione non s'identifica necessariamente con il contenuto di una scelta; ma quando in essa ci viene dato il contenuto di una scelta, nel suo nucleo è inclusa questa inclinazione verso un determinato oggetto di scelta, secondo l'insegnamento di sant'Ignazio⁸⁴. Ed è quello il contenuto a cui possiamo aggiungere o togliere qualcosa, o che possiamo interpretare male⁸⁵.

La nostra opinione

Nella cornice della probabilità in cui sono esposti questi giudizi, ci sembra di orientarci per la seguente posizione:

a) L'esperienza della consolazione senza causa previa, da vera consolazione qual è, per la persona già esperta presenta i caratteri di inconfondibilità con ciò che non è consolazione autentica. Quell'esperienza della trascendenza divina che invade, eleva l'anima, l'infiamma nell'amore del suo Creatore e la lascia disponibile nelle sue mani divine, non può contraffarla nessuno. Non è tanto rara. Che accada senza relazione con una causa precedente, non sarà sempre facile da distinguere.

b) Però la causa precedente, quando la consolazione è con causa previa, non è l'oggetto della consolazione o l'impegno concreto a cui dispone. Questo oggetto o questa direzione concreta, comunicata nella consolazione e per mezzo di essa, possono essere presenti nella cosiddetta consolazione senza causa precedente. Ciò che manca in quest'ultima è un atto diverso da quello della consolazione e precedente a essa, dal quale sia derivata tale consolazione. È così che si può intendere il complesso dei testi ignaziani⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. lettera a Teresa Rejadell, *Il messaggio del suo epistolario*, p. 30.

⁸⁵ *Ibid.*, cfr. *Esercizi*, n. 336.

⁸⁶ Vedo che non sono l'unico a pensarla così. Il solo libro monografico dedicato tutto alle tre circostanze della scelta e il più recente è quello di J. J. Toner, *Discerning God's Will*, St. Louis 1991, p. 319, n. 4, che sembra pensarla allo stesso modo. Ma per me è chiaro il testo di *Esercizi*, n. 336, dove la prima ipotesi è che nella consolazione senza causa previa c'è qualcosa che procede direttamente da Dio nella stessa consolazione. È quel contenuto che bisogna distinguere da ciò che è aggiunto, nel fervore che ne risulta, da noi stessi, dall'angelo buono, o dal nemico in un momento successivo.

c) Il nucleo fondamentale che ci è dato nella consolazione senza causa previa, nel quale può essere contenuto l'oggetto di elezione voluto da Dio per noi, è quello che conviene distinguere dal momento successivo, in cui l'anima opera (o è operato qualcosa in essa) al calore della detta consolazione. Lì può già esserci qualcosa che non è dato direttamente da Dio, proveniente dalla nostra interpretazione o dalle nostre tendenze personali, dallo spirito buono o da quello cattivo. Cioè, abbiamo bisogno di sottoporlo a ulteriore discernimento.

d) Sono incline a pensare che ordinariamente la consolazione, anche senza causa previa, abbia qualche immagine mentale («fantasma») che la sostiene. Il che non vuol dire che per questo smetta di essere senza causa previa. La causa della consolazione non è il «fantasma»: questo è semplicemente il supporto psicologico necessario all'atto di conoscenza intellettuale. Né il «fantasma» costituisce un atto del sentire o del conoscere precedente a quello che esiste nell'atto presente della consolazione.

Perciò, non vedo la necessità di ricorrere a nessun miracolo speciale nella spiegazione di questo caso.

e) Come nel caso della spiegazione della conoscenza profetica di san Tommaso, possiamo affermare che quello che Dio dà nella consolazione senza causa previa si basa su qualche immagine o immagini preesistenti nell'anima per conoscenza o esperienze più o meno lontane, o suscitate da Lui stesso in quel momento⁸⁷.

f) Sulla relazione con i «tempi» della scelta, esprimeremo la nostra opinione nel capitolo seguente. In ogni caso, non c'è motivo di riferire alla consolazione senza causa previa, secondo il pensiero ignaziano, qualsiasi contenuto di elezione, anche se sembra chiaro che il risultato della scelta ben fatta contribuirà al progresso spirituale e a una maggior sintonia della persona che la fa con Dio nostro Signore. E, in questo senso, si troverà in armonia con la vera consolazione di Dio, che guida l'affetto e suscita la totale disponibilità dell'anima in quella direzione. Ma non possiamo disporre della consolazione di Dio

⁸⁷ Cfr. *Summa Th.* 2-2, q. 173, a. 2 c, ad 1 e ad 3.

a nostra volontà, né esigere da Dio che ce la dia quando dobbiamo decidere su qualche questione. A noi tocca accettare il tempo che Dio ci offre e scegliere nelle condizioni che Dio ci pone.

Neanche nel primo «tempo» è necessaria la consolazione, ma la convinzione impressa da Dio, e che l'anima non può mettere in dubbio, sull'oggetto di elezione; la qual cosa può essere data senza speciale consolazione, se questa si deve intendere in tutto il suo pieno significato, e non solo come serenità e pace dell'anima.

g) È chiaro che la consolazione senza causa previa, essendo per ipotesi vera consolazione, poiché può venire solo da Dio nel suo nucleo fondamentale, presenterà sempre le qualità della vera consolazione. È un'esperienza spirituale in cui l'anima si sente innalzata verso Dio nell'amore, nella gioia profonda e nella pace, completamente nella direzione del Signore, umile e flessibile alla sua volontà, che a volte appare concretamente manifestata in un oggetto o una proposta circoscritta; altre volte, lascia nell'apertura universale e nella totale donazione a Dio, Signore trascendente della vita e della morte, creatore, salvatore e santificatore.

BIBLIOGRAFIA

- Bakker L., *Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg 1970 (trad. spagn.: *Libertad y experiencia*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995).
- Baumert N., *Zur Unterscheidung der Geister*: Zeitschrift für Katholische Theologie 111 (1989) 183-195.
- Cantin R., *Le discernement spirituel personnel et communautaire*: Cahiers de spiritualité ignatienne. Suppléments n. 12/13 (1983).
- Costa M., *Direzione spirituale e discernimento*, A.D.P., Roma 1993.
- Dulles A., *Finding God's Will*, in *Jesuit Spirit in a Time of Change*, Newman Press, Westminster Md. 1968.
- Federici G. C., *Criteri per il discernimento spirituale. Significato e valori attuali*: Vita consacrata 23 (1987) 129-142, 553-564; 24 (1988) 332-343, 421-429.

- Fessard G., *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1956, pp. 233-304 e Appendix.
- Fiorito M. A., *Discernimiento y lucha espiritual. Comentario de las Reglas de discernir de la primera semana de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, Ed. Diego de Torres, Buenos Aires 1985.
- Gagliardi A., *Sancti P. Ignatii de discretione spirituum regulae explanatae*, Neapoli 1851.
- García-Hirschfeld C., *Las reglas de discreción de primera semana (EE 313-327)*: Manresa 60 (1988) 331-342 e 61 (1989) 17-30.
- Gil D., *Discernimiento según san Ignacio*, CIS, Roma 1980.
- Gil D., *La consolación sin causa precedente*, PUG, Roma 1971.
- Gil D., *Gagliardi y la consolación sin causa*: Manresa 45 (1973) 61-80.
- González de Mendoza R., *Stimmung und Transzendenz*, Duncker und Humblot, Berlin 1970.
- Gouvernaire J., *Guiados por el Espíritu a la hora de discernir*, Sal Terrae, Santander 1984.
- Gouvernaire J., *Quand Dieu entre à l'improviste. L'énigme ignatienne de la «consolation sans cause»*, Desclée-Bellarmin, Paris 1980 = Christus 50.
- Grafenstein I. von, *Trost und Trostlosigkeit in den verschiedenen Phasen des Exerzitienweges: Korrespondenz zur Spiritualität des Exerzitien* 51 (1986) 36-71.
- Guibert J. de, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1946, lec. 25.
- Hernández E., *La discreción de espíritus en los Ejercicios de san Ignacio*: Manresa 28 (1956) 233-252.
- Hernández E., *Sicología de la discreción de espíritus*: Miscelánea Comillas 33 (1959) 199-221.
- Lewis J., *El director de Ejercicios como factor de integración de lo psicológico y de lo espiritual para el ejercitante*: Manresa 51 (1979) 77-84.
- Mendiboure B., *Sens de la désolation spirituelle selon saint Ignace*: Christus 35 (1988) 227-240.
- Mondel J., *«Consolation sans cause» et «effusion de l'Esprit»*: Christus 24 (1977) 482-491.
- Penning de Vries P., *Discernment of Spirits according to the Life and Teachings of St. Ignatius of Loyola*, Exposition Press, New York 1973.
- Rahner K., *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg 1958.
- Suárez F., *De Religione S.I.*, lib. 9, c. 5.
- Switek G., *«Discretio spirituum», un aporte a la historia de la espiritualidad*: Cuadernos monásticos 24 (1989) 323-344.

Toner J. J., *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1982.

Toner J. J., *Discerning God's Will. Ignatius of Loyola's Teaching on Christian Decision Making*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1991.

Tornos A., *Fundamentos bíblico-teológicos del discernimiento*: Manresa 60 (1988) 319-329.

DISCERNIMENTO DI SPIRITI E SCELTA

IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA

Sant'Ignazio, nei suoi *Esercizi*, applica in particolare la «discrezione di spiriti» alla scelta dello stato di vita o ad altre scelte che dovrà operare l'esercitante per riformare «la vita o lo stato proprio».

PRESUPPOSTI TEOLOGICI

È nel contatto della preghiera con i misteri della vita di Cristo, sotto l'azione dello Spirito divino, che la persona deve scoprire la forma concreta in cui Dio vuole che dia l'immagine di Gesù Cristo che nel suo piano di santificazione le ha assegnato: «Poiché coloro che da sempre egli ha fatto oggetto delle sue premure, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo»¹. Il presupposto ignaziano, alla base del suo metodo della seconda settimana, è che Gesù Cristo è la via, la verità e la vita dell'uomo: l'unica via della vera vita. Egli ci ha invitati tutti a fare come Lui, perché «soffriamo insieme a Lui, per poter essere con lui glorificati»².

Perciò sant'Ignazio si aspetta che la persona debba sentire le inclinazioni dello Spirito per continuare a conformarsi sem-

¹ «Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui» (Rm 8,29).

² Cfr. *Esercizi*, n. 95 e Rm 8,17.

pre di più a Cristo, secondo il particolare disegno di Dio sulla sua vita e il suo tempo.

Ma egli sa anche che gli attacchi e le inclinazioni del nemico e del suo stesso «amore carnale e terreno» verranno e cercheranno di disordinare e sconcertare, o di opporre resistenze a quel disegno e all'opera divina. Per aiutare l'esercitante in questa lotta e illuminare il suo necessario discernimento nel tempo delle scelte, propone specialmente, oltre alle meditazioni preparatorie, le norme sulle «tre modalità (tempi) della scelta» e insiste nel ricordargli le regole sulla consolazione e desolazione³. Non c'è bisogno di dire che queste norme sono anche un aiuto prezioso, al di fuori del periodo degli *Esercizi*, per qualsiasi scelta seriamente cristiana.

Con questa impostazione sant'Ignazio non si colloca in una posizione da «illuminato» che deve decidere solo sotto l'immediata mozione dei suoi sentimenti interiori, confondendo le sue idee o sentimenti con l'azione dello Spirito Santo.

Prima di tutto perché la prima norma che dà è che non possono essere oggetto di scelta le cose cattive o che la Chiesa non ammetta come «indifferenti o in se stesse buone» (*Esercizi*, n. 170). Né si tratta di sostituire la volontà di Dio espressa nella legge (nella manifestazione autentica dell'autorità legittima) con la decisione autonoma della creatura, espressa nella scelta; ma di manifestare con essa ulteriormente la sua dipendenza amorosa e di creatura da Dio, cercando di conformare la propria volontà a quella di Dio, anche nelle cose in cui prima Egli non ha manifestato apertamente la sua volontà e adesso si degnava di manifestarla⁴.

In secondo luogo perché, come ben avverte Suárez a questo proposito⁵, l'uomo nell'attuazione del disegno divino può muoversi in due modi: *a*) sotto l'unzione diretta dello Spirito, con la quale, più che muoversi, è mosso nell'esercizio dei doni di quello stesso Spirito; *b*) sotto il criterio e il giudizio della propria ragione, anche se non senza sottomettersi alla luce e all'aiuto della grazia ordinaria. Questo sembra supporre sant'Ignazio, distinguendo tre circostanze per fare la scelta. Perché non sem-

³ *Esercizi*, nn. 169-189: *Direttorio autografo* c. 1 (nn. 6-12) e c. 3.

⁴ «I punto. È necessario che tutte le cose oggetto della nostra scelta siano indifferenti o in se stesse buone e che siano ammesse nell'ambito della santa madre Chiesa gerarchica e che non siano cattive o in contrasto con essa» (*Esercizi*, n. 170).

⁵ *De Religione S.I.*, lib. IX, c. 5.

pre l'uomo si sente mosso direttamente da un'azione della grazia speciale o unzione diretta dello Spirito, sentita in modo immediato; giacché egli non può disporre quando vuole degli interventi e della provvidenza di Dio, specialmente gratuiti: non è nelle nostre mani attrarre le sue grazie al dettato della nostra volontà⁶. E, tuttavia, uno può essere obbligato a scegliere qualcosa.

Perciò, in conformità a questi presupposti teologici e al pensiero ignaziano, credo che non si debba pretendere di ridurre le tre modalità a una e questa carismatica, o di intervento diretto e sentito dello Spirito, senza accettare quella che Dio ci concede quando dobbiamo scegliere. Così affermava sant'Ignazio al canonico A. Ramírez de Vergara, dottore in Alcalá:

Il mezzo per gustare affettivamente e per eseguire con soavità quanto la ragione suggerisce essere di maggior servizio e gloria divina, lo Spirito Santo glielo insegnerà meglio di ogni altro. È vero tuttavia che *per seguire le cose migliori e più perfette è mozione sufficiente quella della ragione*; l'altra della volontà, qualora non preceda la decisione e l'esecuzione, potrebbe facilmente seguirla, perché Dio N.S. ricompensa la fiducia che si pone nella sua provvidenza, il pieno abbandono di se stessi e la rinuncia alle consolazioni personali, accordando molta contentezza e gusto e tanta maggiore abbondanza di consolazione spirituale quanto meno se ne pretende e più puramente si cerca la sua gloria e il suo beneplacito⁷.

⁶ «Non sta a noi procurarci o avere devozione, amore intenso, lacrime, e qualunque altra consolazione spirituale» (*Esercizi*, n. 322). Si veda anche la lettera a san Francesco Borgia: «I quali (santissimi doni) intendo essere quelli che non stanno in *nostro* potere per suscitarli *quando vogliamo*, ma che sono puramente dati da chi dà e può ogni bene...» (*Obras*, 5ª ed., p. 382). E a Teresa Rejadell sulla consolazione: «Essa non è sempre con noi; viene in momenti determinati secondo il disegno di Dio. E tutto questo per nostra utilità» (*Il messaggio del suo epistolario*, p. 30).

⁷ Il problema di Ramírez era «...che, anche se le ragioni lo convincono, non trovando nella volontà quel soave e gustoso sentire nel darsi che nostro Signore gli ha dato nell'essere dispensiere della Compagnia e spendere ciò che ha con gli studenti di questa [era un grande benefattore del collegio di Alcalá], si trattiene, desiderando essere sicuro in che cosa il Signore sarà da lui più servito» (*Epp. Mixt.* 5;147). La risposta di sant'Ignazio è che quella della ragione è una mozione sufficiente. Se abbandonandosi alla provvidenza di Dio fa il passo che la ragione gli mostra come conducente alla sua maggiore gloria, che è entrare nella Compagnia (e sappiamo quanto era restio sant'Ignazio a muovere qualcuno alla determinazione di ciò che doveva scegliere), allora probabilmente Dio, in premio per quella generosità e quell'abbandono da parte sua, poi lo ricompenserà con il diletto, la soddisfazione e la consolazione seguenti. Abbiamo introdotto il corsivo nel testo per sottolineare l'essenziale del pensiero al quale volevamo riferirci.

L'uomo sceglierà in base alla «prima», «seconda» o «terza» modalità, come Dio gli concederà⁸. In fin dei conti, ciò che sant'Ignazio desidera, e per questo prepara l'esercitante, è che riconosca che Dio lo ha scelto perché faccia una determinata opzione, giacché gli ha manifestato che è quella la sua volontà. Il tempo o il modo in cui gliela manifesta (con la grazia ordinaria, o con l'unzione immediata dello Spirito) è scelto da Dio, non dall'uomo, e nessuno può pretendere d'imporlo a Dio.

Ciò che in ogni caso deve osservare è di non alterare l'ordine della buona scelta cristiana, cioè: non fare del mezzo il fine e del fine il mezzo. «Infatti, come prima cosa dobbiamo proporci per oggetto il servire Dio, cioè il fine, e dopo, se è più conveniente, l'accettare un beneficio o il prendere moglie, che sono mezzi per il fine»⁹. E l'occhio dell'intenzione deve essere pulito, puro, semplice¹⁰; e non cercare altra cosa che il miglior servizio e gloria del Signore nella salvezza eterna della propria anima (cfr. *Esercizi*, nn. 169 e 189).

PRESUPPOSTI PSICOLOGICO-SPIRITUALI

Sant'Ignazio suppone che l'uomo si disponga a essere capace, con la grazia divina, di ascoltare e seguire la volontà di Dio con diversi modi e ritmi.

⁸ In questo senso capiamo l'autonomia e la validità di ognuna delle modalità o «tempi» per se stessi, di cui parla Toner nella sua opera già citata *Discerning God's Will*, pp. 320-322.

⁹ *Esercizi*, n. 169. Sant'Ignazio dà esempi del suo tempo. Come quello di un chierico se deve ricevere o non ricevere un beneficio; o di un laico che decida di sposarsi o no. Sono mezzi, come qualunque altra realtà creata, temporale o spirituale, soggetta a scelta. Servire Dio è il fine al quale bisogna unicamente mirare per scegliere il mezzo che meglio ci conduce: «Infatti ogni vocazione divina è sempre pura e limpida, senza mescolanza di sensualità né di nessun'altra propensione disordinata» (*Esercizi*, n. 172).

¹⁰ Baldovino di Canterbury insegnava già nel secolo XII: «Non licet nobis aliud facere quam quod [Deus] praecipit aut permittit, aut consultit; non licet nos aliud sperare quam quod ille promittit, et quia promittit... Recta est cogitatio faciendorum quae Dei nutu regitur, pia est intentio quae simpliciter in Ipsum dirigitur. Ita demum totum corpus vitae nostrae vel cuiuscumque actionis nostrae lucidum erit, si fuerit oculus simplex, quia per rectam cogitationem videt quid faciendum est, et per piam intentionem simpliciter agit» (*Tractatus* 6: PL 204, coll. 466-467). Non ci sembra impossibile che sant'Ignazio abbia avuto notizia di questo testo nei suoi studi di Parigi. L'allusione al fondamento evangelico è chiara: «Si oculus tuus erit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, si autem nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit» (Lc 11,34; cfr. Mt 6,22ss).

Prima di tutto si deve insistere che colui che le deve fare, entri nelle elezioni con piena disponibilità della sua volontà; e, se è possibile, raggiunga il III grado di umiltà, nel quale da parte sua, se fosse uguale il servizio di Dio, sta più inclinato a ciò che è maggiormente conforme ai consigli e all'esempio di Cristo nostro Signore. Chi non sta nell'indifferenza del II grado non è pronto per affrontare le elezioni, ed è meglio trattenerlo in altri esercizi fino a che la raggiunga¹¹.

Perciò considera che deve accedere alle scelte solo chi è preparato spiritualmente. Per questo ha fatto precedere il periodo d'intensa purificazione della prima settimana degli *Esercizi* e la trasformazione della mentalità terrena in cristiana, attraverso la familiarità con la persona e i valori che Cristo porta al progetto vitale dell'uomo (l'«uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità», Ef 4,24), nella seconda settimana. Così ha seguito praticamente il consiglio paolino di non conformare la vita alla mentalità di questo mondo, ma di rinnovarsi secondo la mentalità dell'uomo nuovo, per poter discernere qual è la volontà di Dio, ciò che è buono, a Lui gradito e perfetto (cfr. Rm 12,2)¹². E ha inquadrato tutto questo in un ambiente di petizione, messe, preghiera vocale e mentale, penitenze ed esercizio delle virtù teologali e dei doni dello Spirito.

Quando si tratta di una scelta fuori del tempo degli *Esercizi*, bisognerà procurare una disposizione spirituale come quella richiesta da sant'Ignazio e descritta prima.

¹¹ *Direttorio autografo*, c. 3, n. 17: *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, p. 194. Sul terzo grado di umiltà (*Esercizi*, n. 167). L'indifferenza qui chiamata del secondo grado (*Esercizi*, n. 166).

¹² Se chi è di fronte alla scelta avverte che ha già fatto indebitamente («non... retamente e sinceramente») qualche scelta precedente, farà bene a farla adesso come si deve per mettere la sua vita d'accordo con ciò che è gradito a Dio (*Esercizi*, n. 174). Se la precedente scelta disordinata è mutabile, adesso la potrebbe cambiare con quella che Dio gli manifesta come sua volontà. Se fosse immutabile, per sua natura o per prescrizione divina o ecclesiastica, potrà soltanto pentirsi del disordine con cui la scelse prima, e procurare di condurre una vita onesta in quella situazione che ormai, per ipotesi, non può cambiare (*Esercizi*, n. 172). Se quello che aveva scelto prima era stato scelto nel modo dovuto, non ha motivo di fare un'altra scelta, ma di perfezionarsi nella scelta già fatta nel modo in cui Dio adesso gli manifesta che desidera da lui (*Esercizi*, n. 173).

LE TRE MODALITÀ DELLA SCELTA

Si potrebbe dire che sono tre occasioni diverse, o modi di presentarsi all'uomo della volontà di Dio su di lui: dandogli una persuasione e una certezza che non può mettere in dubbio (prima modalità); o con una certezza acquisita progressivamente attraverso il proprio discernimento applicato all'esperienza spirituale di consolazioni e desolazioni (seconda); o per mezzo del libero esercizio delle sue facoltà, sottomesse all'influsso della grazia ordinaria (terza).

Sant'Ignazio suppone espressamente che durante gli *Esercizi* (e possiamo pensare lo stesso fuori di essi) Dio può muovere l'esercitante con il primo modo di fare la scelta; ma non spetta all'uomo scegliere il modo in cui Dio gli deve comunicare la sua volontà, ma cercare di riconoscerla e abbracciarla come Dio voglia comunicargliela. Perciò afferma:

Se Dio non muovesse nel primo modo, si deve insistere nel secondo, per conoscere la propria vocazione attraverso l'esperienza delle consolazioni e delle desolazioni; di maniera che, procedendo nelle sue meditazioni di Cristo nostro Signore, osservi, quando si trova nella consolazione, da qual parte Dio lo muova, e altrettanto nella desolazione... Quando non si arriva alla soluzione col secondo modo, o [essa] non sembra buona a chi dà gli esercizi (al quale tocca aiutare a discernere gli effetti del buono e del cattivo spirito), si passi al terzo modo del ragionamento intellettuale con i sei punti (cfr. *Esercizi*, nn. 178-183)¹³.

In questo testo, per molti sconosciuto oppure omesso, si vede che solo se Dio non si è comunicato all'uomo nel primo modo, si consiglia di passare a una scelta della seconda modalità; e soltanto se neanche con la seconda la volontà di Dio su di lui si rendesse sufficientemente certa, gli si propone di ricorrere alla terza modalità di scelta. Niente si afferma riguardo a seguire un processo nella direzione contraria. Ma sembra chiaro che, se Dio non si comunicasse neanche con la terza modalità, o non con la certezza sufficiente con la quale l'uomo deve agire moralmente, resta libero di continuare a cercare e ad aspettare la

¹³ *Direttorio autografo*, c. 3, nn. 18-19.

manifestazione della volontà di Dio in qualsiasi modo Egli voglia comunicargliela.

La prima modalità (= tempo)

Cominciamo con il dissipare una confusione, a mio parere abbastanza estesa, a proposito della relazione di questa prima modalità di scelta con la consolazione con o senza causa previa. Sant'Ignazio non stabilisce tale relazione nei suoi testi, e neanche stabilì una necessaria relazione tra la consolazione spirituale e la scelta, come abbiamo dimostrato in precedenza. Qualsiasi delle tre modalità, pertanto, è valida secondo lui, anche quella in cui non c'è consolazione¹⁴.

Neppure la prima modalità implica necessariamente una consolazione con o senza causa previa. Secondo noi, può avvenire in tempo sereno, in tempo di consolazione e in tempo di desolazione¹⁵. La descrizione ignaziana insiste nel caratterizzarla per la sicurezza e certezza con cui l'anima si sente attratta («senza dubitare né poter dubitare»: *Esercizi*, n. 175) a fare una determinata scelta, del tutto persuasa che è ciò che Dio vuole da lei. E questa persuasione persevera in essa. Non la potrebbe negare neanche se volesse.

Gli esempi che dà di san Paolo o di san Matteo sono solo questo: esempi. Non sappiamo se ci fu consolazione o no in ognuno dei casi. Ciò che è evidente è la certezza con cui si sentirono chiamati, di cui non poterono dubitare, e con essa seguirono Gesù¹⁶.

Crediamo che non siano tanto eccezionali i casi di sacerdoti o persone consacrate che, a partire da una certa età o da un cer-

¹⁴ Si ricordi il caso di Alfonso Ramírez de Vergara al quale ci siamo riferiti prima. Però neanche nella seconda modalità è decisiva — in sé — la consolazione da sola, ma il discernimento applicato a consolazioni e desolazioni (*Esercizi*, n. 176).

¹⁵ Concordo, su questa opinione, con l'unico autore di una tesi di dottorato (nella Pontificia Università Gregoriana) su questo tema specifico, L. González Hernández, *El primer tiempo de elección según san Ignacio*, Madrid 1956, p. 202: è il lavoro più ampiamente elaborato sulla prima modalità (= «tempo») della scelta. Si veda anche la stessa opinione in E. Hernández García, *La elección en los Ejercicios de san Ignacio*, Comillas 1956, p. 19.

¹⁶ Allo stesso tipo di certezza della prima modalità ci sembra alludere il santo nella sua *Autobiografía* (n. 27) quando, malgrado fosse deciso a perseverare nel suo proposito di non mangiare carne, avvertì «un deciso assenso della volontà perché da allora in poi ne mangiasse. Di tale assenso, pur ricordando bene il proposito di prima, non poteva avere dubbi... non poté mai dubitarne».

to momento, non possono dubitare con una certezza serena, infusa¹⁷, che Dio li chiama a essere sacerdoti o religiosi; malgrado le loro dimenticanze, o perfino i loro tradimenti. E questa certezza è indipendente dalle motivazioni che inoltre possano avere per prendere la rispettiva decisione, o dalle consolazioni o desolazioni che abbiano potuto sperimentare a questo riguardo.

Del resto è normale che tale certezza infusa, che ordina lo stato della vita secondo la volontà di Dio, vada accompagnata dalla pace e dalla serenità dell'anima. Poiché non c'è niente, in sé, più pacificatore della coscienza della sintonia con la volontà divina. E questo non impedisce necessariamente che la volontà possa opporre resistenze a seguire tale convinzione, o che possa anche tradirla¹⁸.

La seconda modalità (= tempo)

Ma non sempre Dio manifesta la sua volontà all'uomo in questo modo o con questo tipo di certezza superiore infusa. A volte una luce che orienta la persona verso una determinata opzione si va come aprendo il passaggio tra le tenebre o l'oscurità dell'anima, forgiando a poco a poco la sicurezza della sua convinzione su ciò che Dio vuole da lei, attraverso le sue esperienze di consolazioni e desolazioni, sottoposte al discernimento spirituale.

Le consolazioni o desolazioni alle quali allude il testo degli *Esercizi* sono generalmente riferite alle contemplazioni della vita di Cristo; giacché è in Cristo che si manifesta all'uomo la volontà del Padre e conforme all'immagine di Cristo deve santificarsi secondo il disegno del Padre (Rm 8,29). È in questo contatto contemplativo con i misteri di Cristo che lo Spirito illumina e muove ognuno di quelli che si aprono alla sua misteriosa azione interiore a quei gesti, parole o sentimenti che vuo-

¹⁷ Così la considera anche L. González nella tesi sopra citata. E. Hernández la chiama straordinaria con G. González Dávila: cfr. *La elección en los Ejercicios de san Ignacio*, op. cit., pp. 18-20.

¹⁸ E. Hernández, nel lavoro citato prima, ricorda a questo proposito il caso del giovane ricco (Mt 19,16-22). Sant'Ignazio, quando descrive questa modalità o «tempo», dice che l'anima «segue quello che le viene mostrato» (insegnato, dato a conoscere), «senza dubitare né poter dubitare» (atto dell'intelletto); non dice niente dell'affetto o della consolazione.

le specialmente imprimere nella figura spirituale di ciascuno, e gli fa vedere, rendendolo incline a realizzarlo, il proprio modo di portarli a esecuzione nel suo mondo concreto, nelle sue determinate circostanze. Davanti allo stesso brano evangelico, per esempio quello dell'invito a pranzo di Simone a Cristo (Lc 7,36-50), una persona potrà sentirsi spinta dallo Spirito del Signore a usare tutte le energie che prima dedicava al peccato, come la donna peccatrice, per darsi alla penitenza; un'altra potrà sentirsi illuminata, la sua attenzione attratta e mossa dallo stesso Spirito a essere un sacerdote per portare pace e umiltà alle anime come il Buon Pastore, Gesù, fa in quel brano ecc.

Sarà normale, pertanto, che quell'attrazione dello Spirito si faccia notare nell'anima per i suoi effetti, descritti nelle regole per discernere gli spiriti più adatte per questa tappa. Come è anche probabile che si faccia sentire l'azione dello spirito cattivo con le caratteristiche che gli sono proprie (sofismi, ragioni apparenti, turbamenti ecc.), per impedire che scopra e scelga quei determinati tratti di Cristo, ai quali lo Spirito lo rende incline¹⁹.

La differenza con la «prima modalità» di scelta si avverte specialmente nel fatto che la persuasione, il convincimento o la certezza che per quella via il Signore comunicava alla persona in una donazione unitaria e totale, in questo caso le è data a poco a poco in grado e figura. E quella figura si vede a volte contrastata dall'esperienza di opposizioni dello spirito cattivo, che fanno breccia nell'anima fino a farla dubitare e inquietare. Un'azione debilitante che niente poteva contro la sicurezza comunicata all'anima, per grazia speciale, nella manifestazione della volontà di Dio secondo la «prima modalità». L'applicazione del discernimento degli spiriti a questi movimenti contrari potrà scoprire il senso di quelle tendenze, fino a dare all'anima una certezza sufficiente — quella che si richiede per agire nell'ambito delle decisioni morali: «Una sufficiente chiarezza di idee» (*Esercizi*, n. 176) — sul significato che hanno in relazione a ciò che cerca: quello che Dio vuole da lei²⁰.

¹⁹ Nel suo *Direttorio autografo*, sant'Ignazio insiste circa la necessità di spiegare a chi entra nella scelta le regole del discernimento, soprattutto ciò che si riferisce a consolazione e desolazione; specialmente se non gli è stata concessa con una «prima modalità» la conoscenza della volontà di Dio su di lui, e deve cercare di scoprirla con la «seconda».

²⁰ Così sembra che accadde a sant'Ignazio nel caso della sua decisione di non confessare più peccati passati già perdonati, raccontata nell'*Autobiografia* (n. 25): «Dopo

Neanche qui si rende necessario un confronto con la consolazione senza causa previa. Con o senza causa previa²¹, le consolazioni da sole nella seconda circostanza non portano l'anima a una certezza sul punto concreto che si discerne — questo è il presupposto —, se non attraverso l'uso del discernimento degli spiriti. E questo discernimento deve tener presente non solo quello a cui spinge la consolazione, ma quello a cui spinge la desolazione o i pensieri che vengono nella desolazione. A volte essi possono essere decisivi nel discernimento applicato alla desolazione per confermare, per opposizione, la direzione o decisione voluta da Dio per l'anima. Poiché è chiaro che quello a cui spinge il nemico nella desolazione divide o allontana dalla volontà di Dio. Il punto al quale il nemico si oppone a ogni costo, è quello voluto da Dio²².

J. Ayerra avverte che conviene osservare se la persona che vuole discernere in questo secondo tipo di scelta la volontà di Dio ha qualche tara o qualche difetto: «...idee fisse, ossessioni, nevristenia, isteria, propensione a illusioni...». In tali casi non si dovrebbe far uso di questa modalità²³. Ma questo, a mio giudizio, deve servire piuttosto a indicare l'importanza dell'avvertimento dato da sant'Ignazio che non si può permettere l'accesso nella seconda settimana, tanto meno in processo di scelte, a chi non ha le dovute disposizioni (umane e religiose)²⁴. Con questo provvedimento usato bene non arriveranno al pun-

tutto questo groviglio di pensieri sopravvenne un gran disgusto della vita che stava conducendo e un insistente impulso ad abbandonarla. Ma a questo punto piacque al Signore che egli si svegliasse come da un sogno. E poiché, in seguito alle illuminazioni che Dio gli aveva dato, aveva ormai qualche esperienza della diversità degli spiriti, si soffermò a considerare attraverso quali gradi intermedi era maturata questa condizione spirituale; e stabilì... convinto che era stato nostro Signore a liberarlo per sua misericordia». Una decisione simile sembra notarsi al termine della sua scelta sulla povertà delle sacrestie delle case professe, come racconta nel *Diario* (nn. 151-152): si noti che allude anche come a un risveglio da un sogno scoprendo negli inganni del nemico, per contrasto, la conferma della decisione che Dio voleva da lui.

²¹ Non sempre la consolazione senza causa previa porta con sé un oggetto concreto di scelta.

²² Così sant'Ignazio sembra aver chiaramente deciso la questione dei suoi scrupoli a Manresa (cfr. *Autobiografia*, n. 25) e quella di smettere di cercare ulteriore conferma alla sua celebre deliberazione sulla povertà della sacrestia delle case professe (cfr. *Diario*, n. 152) Cfr. nota 20.

²³ *Psicologia del secondo tempo*: Miscelánea Comillas 33 (1959) 287.

²⁴ Cfr. Annotazione 18 degli *Esercizi*; M. Nicolau, *A quiénes se deben dar todos los Ejercicios y a quiénes sólo algunos*: Manresa 26 (1954) 23-29; *Direttorio autografo* c. 3, n. 17: «Chi non sta nell'indifferenza del II grado non è pronto per affrontare le elezioni, ed è meglio trattenerlo in altri esercizi fino a che la raggiunga».

to di entrare nelle «elezioni», secondo il metodo ignaziano, persone del tipo indicato prima. Anche verso la fine della sua vita scriveva: «La prima settimana può essere data a molti, aggiungendo un qualche modo di orare, ma, per darli integralmente, bisognerebbe trovare soggetti capaci e atti ad aiutare gli altri, dopo di essere stati aiutati loro; diversamente non bisognerebbe passare oltre la prima settimana»²⁵.

Riassumendo: non si tratta di essere guidati solo dai sentimenti, ma di applicare la discrezione degli spiriti ai fenomeni interiori (consolazioni e desolazioni) per scoprire attraverso di essi, come segni, gli indizi della volontà di Dio sulla persona in qualche faccenda determinata. L'applicazione del discernimento spirituale richiede tutte le condizioni indicate nella *Parte prima* di questo libro, e quelle che toccano i fenomeni interiori, trattate nella *Parte terza*. C'è una sensibilità per il discernimento che cresce con la maturità spirituale. I segni hanno un significato diverso secondo la disposizione della persona interessata. Bisogna considerarli in relazione all'orientamento globale e attuale della persona.

Del resto, se la persona non è sufficientemente matura, non dovrà fidarsi con facilità solo del suo stesso giudizio. E se lo è, non lo farà; proprio perché sarà sufficientemente umile.

La terza modalità (= tempo)

Se neanche con la «seconda modalità» di scelta il Signore comunica all'anima sufficiente certezza a proposito dell'argomento sottoposto all'elezione, o la soluzione a cui si è arrivati «non sembra buona a chi dà gli esercizi (al quale tocca aiutare a discernere gli effetti del buono e del cattivo spirito), si passi al terzo modo»²⁶.

Così il *Direttorio* orienta il direttore degli *Esercizi*; ma l'orientamento ha valore anche per la vita ordinaria, quando la scelta si fa nelle condizioni dovute.

In questo «terzo modo» (o circostanza) si raccomanda prima di tutto il primo procedimento, che comprende sei punti. È «per

²⁵ Lettera al P. Fulvio Androzzi, 18 luglio 1556: *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, UTET, Torino 1977, p. 925.

²⁶ *Direttorio autografo*, n. 19.

ultimo si prenderà il modo che dopo di questo si propone in quattro punti, come l'ultimo che possa usarsi»²⁷.

Caratteri della terza modalità: questo «terzo modo» è caratterizzato dalla «tranquillità» (*Esercizi*, n. 177), perché si suppone che in esso l'anima non sia agitata da una varietà di spiriti e perché usa «le proprie potenze naturali liberamente e tranquillamente» (*ibid.*)²⁸. Come insegnerà Suárez, l'anima in questo caso (quando non si sente mossa direttamente dallo Spirito divino) usa le sue potenze naturali al servizio di Dio, sottoponendole alla luce della fede, con l'aiuto della grazia ordinaria, per trovare la volontà di Dio nel suo caso concreto.

Dato che l'uomo non può imporre a Dio il modo in cui deve manifestargli la sua volontà, si attiene a ciò che Dio gli rivela con l'ausilio ordinario della sua grazia. Perché, come scrisse sant'Ignazio al canonico Ramírez de Vergara, «...per seguire le cose migliori e più perfette, sufficiente mozione è quella della ragione; e l'altra della volontà, anche se non precede la determinazione e l'esecuzione, potrebbe facilmente seguirla, perché Dio Nostro Signore rimunerà la fiducia che si ha nella sua provvidenza»²⁹.

Siamo d'accordo con lo studio pubblicato recentemente da J. J. Toner, al quale abbiamo già fatto riferimento varie volte³⁰, nel considerare autonoma e sufficiente, secondo sant'Ignazio, questa terza modalità di scelta. Sant'Ignazio non dà nessuna indicazione che l'offerta con cui si conclude questo terzo modo debba farsi in tempo di consolazione, e tanto meno che si debba mettere in riferimento a qualche consolazione senza causa previa per ottenere tale conferma divina. Ma nemmeno, per le ragioni dette prima, è necessaria un'esperienza del secondo tipo di scelta. Basta la ragione illuminata dalla fede, come dice il santo a Ramírez de Vergara. Il soggetto non può imporre a Dio il tempo o il modo in cui gli verrà comunicata la sua volontà. Neanche dovrà rifiutare, è chiaro, ma esserne grato, nel ca-

²⁷ *Ibid.*, n. 20.

²⁸ Alcuni *Direttori* (per esempio, quelli di González Dávila e Polanco) avvertono che, se in chi sceglie non ci fosse tale tranquillità e pace, sarebbe meglio trattenerlo in alcuni esercizi di contemplazione dei misteri della vita di Cristo fino a che recuperasse la pace e si calmasse l'agitazione: MHSI 76 = *Directoria*, Roma 1953, p. 316 [89], 519 [130].

²⁹ *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, op. cit., p. 745.

³⁰ J. J. Toner, *Discerning God's Will*, op. cit., p. 154, nota 7 e pp. 320-322.

so che Dio voglia dargli una consolazione speciale a conferma, quando gli fa questa sua offerta³¹.

I due procedimenti che sono suggeriti in questa circostanza presuppongono la disposizione generale richiesta prima di entrare in materia di elezione. Entrambi insistono nell'assicurarla nel caso concreto: il primo procedimento aprendosi alla considerazione delle ragioni o dei motivi oggettivi che presenta la possibile alternativa; e il secondo prestando maggiore attenzione all'amore con cui si sceglie, per purificarlo alla presenza divina.

a) *Primo procedimento*: Proporre, identificandola con obiettività, la scelta di cui si tratta (I punto); controllare l'atteggiamento personale d'indifferenza rispetto a questa opzione o a quella contraria (II punto); chiedere al Signore che voglia muovere la volontà a scegliere quello che con ragionamento fedele si trovi a essere più «conforme alla sua santissima e benevolente volontà» (III punto). Di seguito, si userà la ragione per poter considerare i vantaggi o gli svantaggi che tale scelta o quella contraria presentano nel caso concreto, mirando solo alla «lode di Dio e alla salvezza della mia anima» (IV punto). Una volta terminata questa considerazione, si vedrà dove propende la ragione (non il gusto né il capriccio o l'affezione «carnale») illuminata dalla fede, nella faccenda, con quell'unica mira proposta (V punto). Fatta questa deliberazione (o scelta), la persona deve diligentemente andare a presentarla a Dio Nostro Signore perché si degni di accettarla e confermarla (VI punto).

Qualcuno potrà pensare che in quest'ultimo punto s'insinui una specie di svolta verso la consolazione come elemento affettivo e decisivo della scelta. Penso che non sia così. La conferma che si desidera non consiste necessariamente in una consolazione o in un elemento affettivo specialmente notevole. Trattando della prima circostanza, parliamo della differenza tra convincimento e consolazione. Potremmo ricordare qui la differenza tra pace della coscienza e consolazione specialmente sentita. Ci sono una pace e una sicurezza mentale e una coscienza illumi-

³¹ Ricordiamo la fine della suddetta lettera: «...qualora non preceda la decisione e la esecuzione (qualche mozione speciale dello Spirito Santo sulla volontà), potrebbe facilmente seguirla, perché Dio N.S. ricompensa la fiducia che si pone nella sua provvidenza, il pieno abbandono di se stessi e la rinuncia alle consolazioni personali, accordando molta contentezza e gusto e tanta maggiore abbondanza di consolazione spirituale quanto meno se ne pretende e più puramente si cerca la sua gloria e il suo beneplacito» (*Gli scritti di Ignazio di Loyola, op. cit.*, p. 745).

nate dalla fede, sostenute dalla speranza e dalla carità della grazia ordinaria, che non sono specificamente la consolazione spirituale, e che possono essere il segno della conferma di Dio sul punto messo a scelta, quando con questa disposizione la persona si trova serenamente alla sua presenza³².

b) *L'ultimo procedimento* che è proposto nel *Direttorio* (se con il precedente non si è raggiunta una sufficiente chiarezza) è quello detto dei quattro punti, che il testo degli *Esercizi* chiama regole, e considera in modo particolare la purificazione dell'intenzione e dell'affetto di chi sceglie: I) che la persona «senta... in sé che l'amore, che più o meno ha verso la cosa che sceglie, è solo per il suo Creatore e Signore»; II) considerare ciò che consiglierebbe a una persona sconosciuta, ma per la quale desidera ogni perfezione, se gli proponesse questo stesso caso di scelta, per dare a se stesso quel consiglio; III) pensare che cosa vorrebbe aver scelto nel presente caso, se fosse già al momento della morte; IV) riferirsi nello stesso modo a che cosa vorrebbe aver fatto in questa scelta, considerandosi al momento del giudizio divino definitivo. Anche qui sembra applicarsi la nota che aggiunge il testo ignaziano (*Esercizi*, n. 188) di offrire a Dio Nostro Signore la scelta o deliberazione fatta, perché Egli si degni di accettarla e confermarla.

Questo procedimento che ho appena esposto si potrebbe usare nella forma suggerita dal *Direttorio autografo* (n. 21):

...presentare a Dio Nostro Signore un giorno una soluzione, il giorno seguente l'altra; cioè, un giorno i consigli e l'altro i precetti, e osservare dove Dio Nostro Signore gli dà maggiore segno della sua volontà, a somiglianza di colui che presenta diverse pietanze ad un principe e osserva quale gradisca di esse³³.

³² Nel caso di Ramírez de Vergara, al quale già varie volte ci siamo riferiti, sant'Ignazio considerava sufficiente mozione quella della ragione; perché Ramírez de Vergara vedeva chiaramente, con la mente illuminata dalla fede, che nel suo caso il modo in cui poteva dare maggior gloria a Dio era entrando nella Compagnia. Non poteva esigere da Dio altri segni speciali di consolazione e affettività, per abbandonarsi nelle sue mani con una scelta così confermata.

³³ Il testo si riferisce al caso della scelta di stato; ma, essendo un'altra la materia, si può applicare a qualsiasi altra scelta. Diciamo anche che, siccome noi non siamo padroni di ciò che Dio vuole fare, non sarebbe strano che Dio nostro Signore in quel momento muovesse colui che sceglie e lo sottoponesse a una nuova modalità di scelta, con l'esperienza di consolazioni e desolazioni. La scelta allora si farebbe secondo quanto detto nella «seconda modalità o "tempo"». Questa potrebbe essere una spiegazione del processo occorso a sant'Ignazio nei giorni della scelta sulla povertà che ci ha lasciato nel suo *Diario*.

Ma non crediamo che con questo l'uomo troverà necessariamente la soluzione che cercava al suo problema. A Dio non possiamo imporre né tempi né modi. La cosa più probabile, come afferma l'esperienza, è che sia così; perché Dio è più desideroso di comunicare i suoi doni che noi di riceverli³⁴, e possiamo sperare che ascolterà, in questo senso, le preghiere di chi ha sperato in Lui e ha messo ogni diligenza per trovare la sua volontà e seguirla. Ma, a volte, per il momento comunica all'uomo solo una parte di ciò che cercava, perché continui nel suo umile atteggiamento di ricerca e seguiti a coltivare la sua totale disponibilità alla volontà divina³⁵.

SINTESE FINALE

Nell'insieme possiamo dire che, secondo sant'Ignazio, la scelta non si basa semplicemente sulla consolazione o su altri sentimenti dell'anima. Suppone che l'azione di Dio sia una realtà che si esercita nel tempo, che l'uomo può afferrarla, secondo le premesse indicate dalla Sacra Scrittura e dall'insegnamento del Magistero, e che l'azione, attraverso la quale Dio manifesta la sua volontà e l'uomo la discerne e la capta, presenta varie forme. Spetta all'uomo disporsi a captarla con la grazia ordinaria e stare attento, usando i mezzi adeguati, a riconoscerla con la certezza necessaria per la condotta morale umana. Il tempo e il modo sono scelti da Dio e l'uomo non può imporli.

³⁴ «Purché dalla nostra [parte] ci sia vaso d'umiltà e desiderio di ricevere le sue grazie, e purché Egli ci veda usar bene dei doni ricevuti e chiedere attivamente e diligentemente la sua grazia» (*Obras*, 5ª ed., p. 796).

³⁵ I fratelli Ortiz nelle loro note offrono alcune righe molto interessanti su questo finale della scelta: «Dopo aver fatto l'oblazione e l'offerta della sua scelta umana nel IV punto, se non raggiunge dentro di sé la luce e la conoscenza spirituale esposta nel V, non metta poi in atto la scelta fatta, ma prima la persona, per il tempo e per il numero di volte che secondo la grandezza della cosa conviene, proceda con tale conclusione per i suoi esercizi di contemplazione attraverso i misteri della vita di nostro Signore, ascoltando i vari pensieri che i diversi spiriti portano all'anima, nei diversi tempi di consolazioni e desolazioni dello spirito, sulla cosa che vuole scegliere e anche notando la varietà di consolazioni e desolazioni divine che occorrono nelle offerte delle parti contrarie, come poi si dirà di più; perché poi con la maggior chiarezza avuta da queste due esperienze spirituali, ne conosca la parte migliore e, mettendola in effetto, di essa perfettamente faccia a Dio nostro Signore l'oblazione e l'offerta che le conviene» (MHSI, 100 = *Exercitia*, p. 645). Penso che questo testo appoggi l'interpretazione da me esposta precedentemente: «Se non raggiunge dentro di sé la luce e la conoscenza spirituale...». Il resto è continuare nella ricerca della volontà di Dio attraverso la contemplazione dei misteri della vita di Cristo.

Ciò che importa è che la scelta sia fatta in piena armonia con le esigenze di Dio in ognuno dei «tempi» spiegati, quello che Lui sceglierà. Da tutto l'insegnamento impartito nel metodo, si vede che nelle tre modalità indicate la conclusione include come decisiva la convinzione, creata da Dio nella coscienza di chi discerne, di uniformarsi in ciò che decide a quello che in questo momento Dio vuole da lui. Nella prima modalità, questa convinzione si crea nell'anima in modo diretto e infuso che non permette di dubitare. Nella seconda, si arriva alla certezza di un grado adeguato di convinzione attraverso il discernimento, applicato alle mozioni sperimentate, secondo le regole corrispondenti. E nella terza, con il discernimento spirituale applicato non alle mozioni, che per ipotesi non sono presenti, o non in modo sufficiente per dare certezza, ma ai motivi che portano alla determinazione, illuminati con la luce della grazia e in purezza d'intenzione.

La consolazione è importante come tempo in cui «ci guida e ci consiglia di più lo spirito buono» (*Esercizi*, n. 318) e perché in essa, a volte, «ci rivela il cammino che dobbiamo seguire e quello che dobbiamo fuggire»³⁶; anche se non sempre, sia che si tratti della consolazione senza causa previa o della consolazione con causa. Né sappiamo sempre distinguere con la certezza sufficiente, o mantenerci nel nucleo di quello che ci viene comunicato, ma aggiungiamo o togliamo a quello che Dio vuole comunicarci, o lo interpretiamo a modo nostro³⁷. Ma non sempre è nelle nostre mani avere la consolazione, né possiamo esigerla come conferma. In ogni caso, resta sempre salva l'obiettività della conformità previa con ciò che è buono in sé³⁸. E si suppone sempre la prudenza della consultazione del direttore esperto³⁹.

³⁶ *Il messaggio del suo epistolario*, op. cit., p. 30.

³⁷ *Ibid.*, p. 31.

³⁸ Cfr. *Esercizi*, n. 170 e la lettera a Teresa Rejadell, *Il messaggio del suo epistolario*, op. cit., p. 31: «Questo indirizzo, che è suo e che noi facciamo nostro, deve necessariamente conformarci ai comandamenti, ai precetti della Chiesa e all'ubbidienza ai nostri superiori; e pieno d'umiltà, perché è lo stesso spirito divino presente in tutto».

³⁹ *Direttorio autografo*, c. 3.

BIBLIOGRAFIA

- Ayerra J., *Función electiva de la consolación en el segundo tiempo de elección*, San Sebastián 1956.
- Ayerra J., *Psicología del segundo tiempo*: Miscelánea Comillas 33 (1959) 274-291.
- Calveras J., *Buscar y ballar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio*: Manresa 15 (1943) 252-270, 324-340.
- Fessard G., *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola I. Liberté-Temps-Grâce*, Aubier, Paris 1966.
- Fiorito M. A., *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*: Ciencia y fe 19 (1963) 401-417 e 20 (1964) 93-123.
- García-Lomas S., *Contemplación y discernimiento en los Ejercicios Espirituales*: Manresa 57 (1985) 91-102.
- Giuliani M., *Prière et action*, Desclée, Paris 1966.
- González Hernández L., *El primer tiempo de elección según san Ignacio*, Studium, Madrid-Buenos Aires 1956.
- González Hernández L., *La psicología del primer tiempo de elección*: Miscelánea Comillas 33 (1959) 267-271.
- Iturriz J., *Elecciones apostólicas de san Francisco Javier por discreción espiritual*: Manresa 54 (1982) 133-146, 329-347.
- Juanes B., *La elección ignaciana por el segundo y tercer tiempo*, CIS, Roma 1980.
- Ledrus M., *Discernimento ed elezione*, Roma 1986.
- Lepers E., *Les pièges de la décision*: Christus 32 (1985) 331-343.
- Rahner K., *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 79-152.
- Rahner K., *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.
- Roi J., *L'élection d'après saint Ignace. Interprétations diverses*: RAM 42 (1962) 305-323.
- Santiago J., *The election vs. the third week*: Woodstock Letters 94 (1965) 165-190.
- Toner J. J., *Discerning God's Will. Ignatius of Loyola's Teaching on Christian Decision*, Inst. of Jesuit Sources, St. Louis 1991.
- Viard C., *Trois temps pour choisir. E.S. n. 175-188*: Christus n. 124, fuori serie (1984) 165-176.

VIII

DISCERNIMENTO DELLA VOCAZIONE

INTRODUZIONE

1. Abbiamo lasciato questo tema per adesso, perché in esso entrano in gioco varie questioni tra quelle esposte in precedenza. Paolo VI, in coincidenza con un momento importante del concilio Vaticano II, tenne un discorso sulla vocazione, che contiene una celebre frase che fu poi citata dal testo conciliare in materia:

La voce di Dio che chiama si esprime in due modi diversi, meravigliosi e convergenti: uno interiore, quello della grazia, quello dello Spirito Santo, quello ineffabile del fascino interiore che la «voce silenziosa» e potente del Signore esercita nelle insondabili profondità dell'anima umana; e uno esteriore, umano, sensibile, sociale, giuridico, concreto, quello del ministro qualificato della parola di Dio, quello dell'Apostolo, quello della Gerarchia, strumento indispensabile, istituito e voluto da Cristo, come veicolo incaricato di tradurre in linguaggio sperimentabile il messaggio del Verbo e del precetto divino. Così insegna con san Paolo la dottrina cattolica: *Quomodo audient sine praedicante?*... (Rm 10,14)¹.

Vocazione interna e vocazione esterna che contribuiscono a una sola e stessa vocazione. Nel testo conciliare si alludeva al

¹ Discorso del 5 maggio 1965: *L'Osservatore Romano*, 6 maggio 1965, p. 1. Nell'enciclica di Pio XII, *Menti nostrae*, si diceva che la vocazione consta di due elementi: quello divino e quello ecclesiastico, AAS 42 (1950) 657-704.

fatto che non bisogna aspettare, come se la voce di Dio dovesse arrivare in modo straordinario all'orecchio di coloro che sono chiamati a essere futuri sacerdoti, persone consacrate o incaricate di una particolare missione nella Chiesa; ma bisogna saperla riconoscere ed esaminare attraverso i segni ordinari con cui la volontà di Dio è data a conoscere ai cristiani prudenti nella vita di ogni giorno².

2. «Vocazione», secondo la sua etimologia (*vocare* = chiamare), suppone una chiamata personale: la persona che chiama e la persona a cui è rivolta la chiamata. Per il cristiano è Dio che chiama, manifestando così all'uomo la sua volontà affinché egli lo segua in un determinato modo o stato di vita.

Siccome tutti i chiamati da Dio sono destinati a dare con le loro vite un'immagine di Cristo (Rm 8,29), discernere la vocazione personale è trovare lo stato o modo di vita in cui sono espressi quei tratti di Cristo che Dio vuole realizzare nella vita di quella determinata persona. E quando Dio chiama una persona per una missione speciale, dà anche grazie speciali per compierla.

3. Sono consapevole del fatto che oggi si usa spesso il termine «vocazione» nell'accezione più ampia, e si considera vocazione anche l'inclinazione naturale dipendente dalle qualità che Dio ha dato per nascita a un individuo, chiamandolo così all'esistenza. Ma qui prendiamo il termine in un significato più stretto, nel quale si tiene in considerazione tutta la realtà globale della persona, con la sua dotazione di qualità create e i doni e le grazie soprannaturali ricevuti da Dio, per la realizzazione dei suoi disegni santificatori su quella persona nel posto e nella missione che desidera da lei nella Chiesa. Anche così, qui ci limitiamo al caso della chiamata speciale di Dio alla vita sacerdotale, o di consacrazione laicale o religiosa.

In questo senso, la vocazione è un atto di predilezione divina, attraverso il quale Dio manifesta a una persona che la sceglie per una determinata missione o un posto particolare nel piano salvifico che Egli porta a compimento nel Corpo mistico di Cristo e, di conseguenza, destina a essa tutte le qualità e le grazie necessarie perché possa realizzare questo incarico divino³.

L'esempio evangelico della diversità delle chiamate fatte da

² Decreto sul ministero e sulla vita dei presbiteri, *Presbyterorum ordinis*, n. 11.

³ Cfr. Pio XII, enciclica *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943) 218.

Gesù è facilmente riconoscibile. Tra quelli che lo seguivano, scelse alcuni perché stessero con lui e per mandarli a predicare (Mc 3,13ss) con poteri speciali e anche indicandoli con il loro nome.

4. Del resto in questo capitolo non ci occuperemo tanto del discernimento che la persona interessata deve operare per captare la voce di Dio, quanto di quello che spetta ai padri spirituali che devono aiutare l'interessato o ai superiori che devono decidere l'ammissione del candidato alla consacrazione speciale o al sacerdozio.

Nel primo caso, in cui ci si preoccupa di cercare e trovare la volontà di Dio sulla propria vita, servono le «circostanze o modi» con i quali la volontà di Dio si manifesta alla persona, secondo la dottrina di sant'Ignazio. Anche nel secondo, quello che spetta ai padri spirituali e ai superiori, si dovrebbe tener conto di quella stessa dottrina; ma essi devono considerare inoltre altri aspetti, attinenti all'aiuto che devono prestare al discernimento e alla coltivazione o maturazione della grazia della vocazione nel candidato⁴.

5. Se ci chiediamo perché è necessario il discernimento della vocazione, troveremo molteplici ragioni. Non sempre il soggetto è aperto a captare la voce di Dio, o la percepisce a volte in mezzo a molte inclinazioni disordinate, che finiscono per imporre le loro esigenze e lasciare da parte i richiami divini. Altre volte può confondere i suoi stessi desideri o le sue ambizioni con la voce divina, senza tener conto delle sue possibilità e della libera scelta divina (cfr. Mc 3,13). Del resto, la chiamata di Dio non si presenta sempre all'improvviso e nella totalità della sua comprensione, ma come un'attrazione o inclinazione che si completa e si definisce a poco a poco. E non si presenta neanche allo stesso modo, come abbiamo potuto verificare studiando i «tre tempi» di sant'Ignazio e le diverse rispettive modalità che li si suggerivano.

D'altra parte, nemmeno il soggetto completa di colpo la maturazione necessaria delle qualità richieste, perché la Chiesa con giudizio maturo possa confermare la sua vocazione con l'accettazione ufficiale alla consacrazione sacerdotale o religiosa. Perciò, secondo la *Pastores dabo vobis*, si deve sviluppare l'azione

⁴ Riferendosi ai direttori spirituali, l'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* lo chiama « ministero di collaboratori dello Spirito nell'illuminazione e guida dei chiamati » (n. 40).

pastorale di «discernimento delle vocazioni sacerdotali e di formazione dei chiamati» (n. 11).

Per tutte queste ragioni, tra le altre, è necessario il discernimento spirituale che sappia riconoscere la grazia della vocazione nei suoi diversi stadi e specialmente riguardo alla maturità necessaria per poter decidere con fondatezza l'ordinazione o l'ammissione alla consacrazione definitiva di una persona.

NORME PER IL DISCERNIMENTO

Presupposto irrinunciabile

L'esortazione apostolica postsinodale di Giovanni Paolo II che abbiamo appena citato afferma:

La conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale è il presupposto irrinunciabile, e nello stesso tempo la guida più sicura e lo stimolo più incisivo, per sviluppare nella Chiesa l'azione pastorale di promozione e di discernimento delle vocazioni sacerdotali e di formazione dei chiamati al ministero ordinato⁵.

Lo stesso si potrebbe dire, per analogia, quando si tratta del discernimento di qualsiasi vocazione alla vita consacrata. Il presupposto irrinunciabile per discernere tali vocazioni è, prima di tutto, aver presente la natura e la missione di quello stato e tipo di vita nella Chiesa. In qualunque caso di vita consacrata, si tratta di una chiamata a stare con Cristo, dedicando a lui e agli interessi del suo Regno l'affetto («con amore indiviso») e la totalità della propria vita. Nel caso del sacerdozio si tratta inoltre di rappresentare davanti ai fedeli nella Chiesa la presenza di Cristo sacerdote, Buon Pastore e guida del suo popolo⁶.

⁵ *Pastores dabo vobis*, n. 11.

⁶ *Pastores dabo vobis*, n. 22. Essendo costituito nella sua persona testimone dell'amore sponsale di Cristo per la sua Chiesa, viene descritto come «capace di amare la gente con cuore nuovo, grande e puro, con autentico distacco da sé, con dedizione piena, continua e fedele, e insieme a una specie di *gelosia* divina» (cfr. 2Cor 11,2), con una tenerezza che si riveste delle sfumature dell'affetto materno, capace di sentire i «dolori del parto finché Cristo non sia formato nei fedeli» (cfr. Gal 4,19) (*ibid.*).

Le qualità

Dato che il Signore dà le qualità e le grazie necessarie per seguire la vocazione a coloro che chiama a un determinato posto o missione, bisognerà in primo luogo fare attenzione per verificare che nel soggetto ci siano tali qualità e doni divini; o, al momento di ammetterlo alla formazione, dovrà mostrare segni che diano speranze che possa arrivare ad averli. Secondo l'espressione evangelica: dare fondata speranza che potrà arrivare a terminare la costruzione di quella torre (Lc 14,27-30).

Uno dei segni che Dio chiama un soggetto a una determinata missione o a uno stato di vita sarà il fatto che gliene ha dato le qualità necessarie. La mancanza di esse è segno che non è stato scelto per quello. Secondo san Tommaso: «Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit, ut ad id ad quod eliguntur, inveniatur idonei, secundum illud (2Cor 3,6): Idoneos nos fecit ministros novi testamenti»⁷.

Già la risposta della commissione cardinalizia, nominata a proposito del libro di Lahitton, *La vocation sacerdotale*, affermava che ciò che si richiede in un candidato al sacerdozio, perché il vescovo lo ordini nel modo dovuto, non è altro che la retta intenzione e l'idoneità⁸. Per idoneità sono intese le qualità o doti naturali e di grazia, l'esempio di vita e la sufficiente dottrina che offrano una fondata speranza che il candidato potrà adempiere rettamente agli obblighi inerenti al sacerdozio⁹. Ma queste qualità devono essere ravvisate nel soggetto, perché il vescovo non imponga le mani a persone indegne (cfr. 1Tm 5,22; Tt 1,5-16) e per non imbarcare una persona nei problemi susse-

⁷ *Summa Theol.* 3, q. 27, a. 4. Il padre J. Nadal pensa al caso di alcuni che, essendo stati chiamati da Dio, si rendono posteriormente indegni. Tratta degli ammessi alla formazione e afferma, contrariamente a quello che alcuni penserebbero: «Iidem eo prolixius erunt probandi et maiori cum difficultate eiciendi», *Scholium in Constitutiones S.I.* in n. 243, ed. critica, Granada 1976, p. 59. Non perché consigli di trattenerne gli indegni o che possano danneggiare gli altri, ma per indicare che, quando è possibile, bisogna agire per evitare che l'uomo disobbedisca a Dio, e poiché risulta che Dio lo chiama, che si converta e perseveri nel seguire la vocazione divina.

⁸ La risposta fu approvata completamente dal papa san Pio X: AAS 4 (1912) 485. È chiaro che nell'idoneità bisogna includere l'assenza di impedimenti canonici e la libertà del candidato.

⁹ Si affermava inoltre che nessuno ha un diritto al sacerdozio, prima della libera decisione del vescovo di procedere all'ordinazione. E che non bisogna discernere la vocazione sacerdotale tenendo conto di un'aspirazione interna del soggetto, o di pretesi inviti dello Spirito Santo perché abbracci il sacerdozio (*ibid.*).

guenti. Quello che si dice qui rispetto al sacerdozio si può applicare per analogia a qualsiasi tipo di vita consacrata, tenendo conto delle caratteristiche dello stato o della vocazione particolare ai quali venga applicato.

Anche il discernimento iniziale per accogliere alla formazione deve fondarsi sulle qualità oggettive che danno speranza di poter maturare nel candidato quelle richieste per la vita consacrata. Ma è necessario che già all'ammissione siano in grado sufficiente per permettere la realizzazione di un corretto processo educativo. Nell'ammissione definitiva (al diaconato o alla consacrazione dei voti) sarà necessario che abbiano raggiunto l'attesa maturità.

I segni relativi a quella maturità non sono solo puramente naturali, come potrebbero essere la sufficiente abilità, il giudizio equilibrato, la capacità di comunicazione e di collaborazione, la sufficiente docilità e dominio di sé, mostrati con la consuetudine di una vita disciplinata e attraverso le diverse prove della formazione; ma, soprattutto, soprannaturali, manifestati nella piena adesione alla fede, nella devozione sincera e nella vita di preghiera e nei sacramenti, nell'autentica sollecitudine per gli interessi del Regno¹⁰.

Direi che esiste un indizio globale che li abbraccia tutti. Nel candidato si deve osservare un'affettività e un orientamento vitale che, attraverso la formazione, siano incentrati sempre più totalmente e in esclusiva sull'intima amicizia con Cristo e sugli interessi del suo Regno¹¹ (coltivati nella preghiera personale e nell'apostolato che può praticare). Le tentazioni o deviazioni da questa linea di orientamento vitale possono verificarsi come fenomeni accidentali che, se sono stati superati attraverso un pacifico assorbimento nella personalità globale con l'aiuto della grazia, possono aver contribuito alla maturazione della propria vocazione. Ma se questo orientamento globale non è stato conseguito nella pace e nella letizia della persona, sarebbe meglio che il candidato lasciasse la via intrapresa e cercasse un'altra

¹⁰ Paolo VI, lettera apostolica *Summi Dei Verbum*: AAS 55 (1963) 979-995.

¹¹ Il celibato è un dono che non tutti capiscono e si giustifica evangelicamente quando si vive per il Regno dei cieli (Mt 19, 11-12). Per l'idoneità all'ordinazione sacerdotale in Occidente, la Chiesa esige la presenza di questo dono accettato e voluto. Non vuole ordinare se non «quibus Deus, praeter caetera sacrae vocationis indicia, etiam sacri coelibatus donum concesserit»: enciclica di Paolo VI, *Sacerdotalis coelibatus*: AAS 59 (1967) 682 n. 62.

realizzazione della sua personalità cristiana, in qualche altro stato o posto della vita ecclesiale, prima di essere ammesso al suo impegno definitivo.

In una questione tanto seria, penso che la pietà apparente può essere criminale, sia per l'insieme della vita della Chiesa che per la persona interessata.

La retta intenzione

a) Uno degli aspetti più difficili del discernimento è quello della retta intenzione del chiamato; orientando il dinamismo globale della persona, è quella che interessa specialmente qui; non è sempre facile da riconoscere con la sola osservazione di alcune attività o per la sola dichiarazione della persona. A volte, una è l'intenzione prevalente, anche se ce ne sono altre che si uniscono a quella e l'inquinano; ma può essere verificata, perché in assenza delle motivazioni secondarie è capace di restare prevalente. Altre volte, quell'intenzione prevalente si va aprendo la strada a poco a poco, fino ad assorbire e centrare totalmente la persona, attraverso l'assimilazione vitale delle motivazioni cristiane, le prove e la formazione.

b) Ma all'inizio possono esserci motivazioni non valide o insufficienti: come sarebbe quella di trovare una specie di rifugio alla propria paura vitale, la comodità o vantaggi materiali egoistici, il desiderio di ottenere un riconoscimento o un prestigio personale, o anche l'aiuto agli altri puramente umano o sociale. A volte, forse, intenzioni di sacrificio personale, di espiatione per qualche colpa propria o altrui: e compiere così qualche gesto che sembra eroico ma del quale la persona non ha idea sufficiente o non è stata invitata da Dio a metterlo in pratica.

Tali motivazioni si possono manifestare anche come gusti o attrazioni devozionali, i desideri della madre o del padre, o di qualche persona cara che esercita una pressione vitale sul soggetto. Non sono da considerare, senz'altro, un'autentica chiamata di Dio.

Nessuna di queste intenzioni da sola può essere sufficiente per sostenere la chiamata, se la vocazione non esiste. Ma, se esiste, possono essere eliminate e superate con una buona formazione che deve a mano a mano mettere alla prova¹² il can-

¹² Già la vita ordinaria mantenuta in equilibrio e disciplina con perseveranza può essere una buona prova. Ma aiuta anche osservare come reagisce il candidato in circo-

didato ed eliminare in lui tutte quelle che non sono motivazioni valide, finché non si veda l'orientamento globale della persona incentrato solo sulla completa consacrazione della sua vita, del suo affetto e della sua attività a Cristo e agli interessi del Regno, nella pace e nella fermezza della sua personalità. Per questo sono particolarmente di aiuto la vita di preghiera e gli *Esercizi spirituali* ignaziani, praticati per intero (mese di esercizi), che procurano l'eliminazione di ogni inclinazione disordinata, aprono la persona all'ascolto disinteressato della possibile ispirazione o chiamata dello Spirito Santo a realizzare nella sua vita quei tratti di Cristo che si manifestano nella supposta vocazione, o l'allontanano da essa perché la persona scelga soltanto quello che è più gradito a Dio.

c) L'educatore accorto deve stare attento a persone che possono essere affette da varie patologie¹³. In esse, le motivazioni profonde — preconscie o inconscie — si manifestano solo indirettamente, attraverso segni di incongruenze o incoerenze nella condotta, che trascendono i limiti ordinari della libertà. Sono tanto più osservabili nelle occasioni in cui l'individuo si trova meno controllato, come nel gioco, a tavola o nei momenti di distensione. Ci sono reazioni eccessive, vistose, che rispondono a meccanismi di difesa della propria personalità, aumentati da qualche conflitto non sufficientemente assimilato. Per questo gli orientamenti della Chiesa consigliano in alcuni casi un esame psicologico previo del candidato¹⁴. Se il conflitto è serio e non facilmente superabile, ma può aggravarsi con gli obblighi futuri che deve contrarre, sarà consigliabile che lasci il cammino di formazione intrapreso, almeno finché non scompaia questo pericolo. In altri casi, sarà necessario osservare che

stanze difficili, per esempio, mandandolo a un ministero o a un lavoro difficile, o che non ha ricompensa materiale, ma la gioia della coscienza del dovere compiuto, dell'aiuto spirituale o materiale a un bisognoso, a un povero, a qualcuno che è difficile da trattare, a un minorato ecc. O fare attenzione alla sua fedeltà alla preghiera, al suo esame di coscienza e alla pratica dei sacramenti, o di collaborazione apostolica nella parrocchia in tempo di vacanze, alla sua abnegazione nel servizio, alla sua lotta contro egoismi e vanità.

¹³ Si veda, per esempio, A. Godin, *Guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux*, Bruxelles 1961; L. M. Rulla, *Psicologia del profondo e vocazione: le persone*, Torino 1975; A. Cencini - A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamiismi*, Bologna 1987.

¹⁴ *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, documento della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi 1965, pp. 356-357.

nell'orientamento globale della persona siano superate quelle incoerenze della condotta e della personalità, in modo che non ostacolino la sua tendenza alla santità voluta da Dio nel sacerdote¹⁵, né danneggino la sua opera di ministero in grado inaccettabile.

Di tutto questo, come del processo di formazione, è il soggetto che deve farsi responsabile. Il direttore spirituale, o il rettore, deve cercare di ottenere quella cooperazione responsabile, giacché l'azione degli educatori «risulta veramente e pienamente efficace solo se il futuro sacerdote (o religioso, diciamo anche qui) offre ad essa la sua personale convinta e cordiale collaborazione»¹⁶. Anche — quando è auspicabile — nel caso che debba prendere un'altra strada nella sua vita, lo dovrebbe fare con la coscienza in pace e senza traumi, perché ha scoperto che quella è la volontà di Dio su di lui, per la maggior gloria di Dio, il bene della Chiesa e il suo.

CONCLUSIONE

Il protagonista del discernimento spirituale, come della formazione e maturazione della vocazione, deve essere lo Spirito Santo. È lui che con i suoi doni e le sue grazie «configura e assimila a Gesù Cristo buon Pastore»¹⁷, e dev'essere invocato perché illumini e guidi tutti, superiori ecclesiastici, direttore spirituale e candidato, a riconoscere la sua opera (1Cor 2,10-16) quando si tratta della vocazione sacerdotale nella Chiesa. E lui, anche, dev'essere invocato perché guidi chiunque deve riconoscere la propria vocazione nella Chiesa e coloro che devono aiutarlo a scoprirla o incoraggiarlo a seguirla.

¹⁵ Chi non dimostra di aver superato certe condotte che riflettono la preponderanza orientatrice di un amore captativo (autismo o edonismo, per esempio) e di essere passato a un amore oblativo di se stesso al servizio di Cristo e del suo Regno, non può essere un autentico rappresentante dell'amore sacerdotale (cfr. *Pastores dabo vobis*, n. 44).

¹⁶ *Pastores dabo vobis*, n. 69.

¹⁷ *Ibidem*.

BIBLIOGRAFIA

Concilio Vaticano II, decreti *Presbyterorum ordinis* e *Optatam totius*.
Giovanni Paolo II, esortazione apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis* (1992).

La formazione spirituale nei seminari, PUG, Roma 1957.

Paolo VI, enciclica *Sacerdotalis coelibatus* (1967).

Pio XI, enciclica *Ad catholici sacerdotii*, AAS (1936).

Sacerdocio y celibato, BAC, Madrid 1972.

Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi, *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, Città del Vaticano 1965.

Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, Roma 1974; e *Orientamenti educativi sull'amore umano*, in *L'Osservatore Romano*, 12 febbraio 1983.

Balthasar H. U. von, *La vita secondo i consigli oggi: Vita consacrata* 7 (1971) 187-196.

Beyer J., *I consigli evangelici: Vita consacrata* 26 (1990) 52-67.

«Vocation», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 16, 1993, coll. 1082ss.

Martini C. M. - Vanhoye A., *Bibbia e vocazione*, Morcelliana, Brescia 1982.

Palacios J. M., *Los signos vocacionales en S. Antonio M. Claret: Claretianum* 11 (1971) 97-137.

Rotsaërt M., *Accompagnement spirituel et pastoral des vocations: Seminarium* 3 (1995) 545-563.

Stock K. L., *Boten aus dem Mit-Him-Sein*, Roma 1975.

Wojtyla K., *La sainteté sacerdotale comme carte d'identité: Seminarium* 1 (1978) 167-181.

IL DISCERNIMENTO NELLA DIREZIONE SPIRITUALE

INTRODUZIONE

1. La direzione spirituale, intesa come aiuto che si presta a un cristiano per farlo maturare nella fede e nella vita spirituale¹, comporta necessariamente un esercizio del discernimento spirituale e un'assistenza speciale in esso. Già nei primi capitoli di questo libro abbiamo riflettuto sulla stretta relazione che la stessa Sacra Scrittura stabilisce tra maturità cristiana e discernimento spirituale. Il cristiano in quanto tale non è destinato da Dio a un'autorealizzazione, se non secondo l'immagine del Figlio unigenito del Padre, Gesù Cristo, che non visse in questo mondo per fare la propria volontà, ma quella del Padre: aperto costantemente all'ascolto obbediente del Padre, per eseguire la sua opera sotto la guida dello Spirito divino.

Non potendo immaginare altro tipo e modello di santità cristiana che non s'inquadri in queste coordinate fondamentali: sequela di Cristo, obbedienza e docilità allo Spirito divino, è chiaro che il discernimento spirituale della volontà di Dio entra necessariamente nell'apprendistato di chi desidera arrivare alla maturazione della sua vita cristiana. E chi desideri aiutarlo a conseguire questa maturazione deve includere, nella sua col-

¹ In periodi diversi questo tipo di aiuto ha ricevuto denominazioni differenti, o ne è stato particolarmente accentuato qualche aspetto: per esempio, è stato chiamato paternità spirituale (il diretto è generato alla vita spirituale ed allevato dal padre; così potrebbe dire san Paolo: 1Cor 4,15); o magistero spirituale (così il diretto è discepolo, si esercita nella pratica del discepolato cristiano).

laborazione fondamentale con lo Spirito, l'aiuto affinché il diretto diventi un *theodidaktos* (istruito, guidato da Dio).

2. Forse i verbi neotestamentari che riassumono meglio in che cosa consiste questo aiuto cristiano della direzione spirituale sono *aedificare* (cfr. 1Ts 5,11) e *docere* (cfr. Mt 28,19). Il primo, riferendosi in generale a ogni cristiano, può essere applicato al caso in cui l'assistenza si presti a livello di semplici cristiani, senza uno speciale mandato gerarchico: «edificandovi scambievolmente»: nel contesto della vigilanza e dell'attività cristiana, in ordine alla vita eterna che ci acquistò Cristo Gesù al prezzo del suo sangue. Il verbo *oikodomeo* (edificare), usato da san Paolo in tante occasioni², allude alla costruzione organica dell'edificio della fede e della carità che, crescendo in ognuno, per la mutua congiunzione delle membra del Corpo mistico di Cristo, contribuisce anche alla crescita ordinata di tutto il Corpo (Ef 4,16): quello che con altri termini chiamerà crescita di Cristo in ognuna delle sue membra fino a raggiungere in esse la pienezza del Cristo adulto (Gal 4,19; Ef 4,13-16). Alla reciproca coedificazione, alla crescita della vita nuova (di Cristo in ognuna delle sue membra e nell'insieme del Corpo) tutti siamo chiamati. Il testo al quale abbiamo fatto riferimento sin dall'inizio aggiunge una sfumatura che completa il tipo di aiuto in cui consiste la direzione spirituale: «Consolamini invicem», consolatevi reciprocamente (*parakaleïte allélous*: 1Ts 5,11). L'effetto della direzione spirituale di solito è di conforto e di forza interiore, di forza per continuare la strada.

Invece l'altra espressione, *matheteúsate* (fate discepoli) tutte le genti, sembra completata dal contenuto dell'insegnamento che bisogna trasmettere a tutti: «Insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho ordinato» (Mt 28,20). In questo caso, l'operazione di direzione spirituale sarà anche l'adempimento del mandato ricevuto gerarchicamente di esercitare il magistero anche in questo aspetto dell'edificazione.

3. Nel corso della storia della Chiesa, sono stati vari i termini usati per indicare il tipo di relazione che si stabilisce tra due cristiani nella direzione spirituale. La relazione più antica parla di magistero-discepolato (secondo il mandato evangelico) e di paternità spirituale-filiazione (su esempio di san Paolo). Quest'ultima ha prevalso nei primi secoli (padri del deserto, santi

² Cfr. 1Cor 14,26; Ef 2,22; 4,29.

Padri) e non ha perso la sua forza nei secoli seguenti quando si parlava della direzione spirituale; ma si è anche usata quella di maestro-discepolo. Entrambe si completano e non sono esclusive. Oggi alcuni sogliono preferire il termine accompagnamento spirituale per sottolineare l'aspetto fraterno; ma il significato smetterebbe di essere direzione spirituale (aiuto alla maturazione cristiana e all'atteggiamento di discepolato interiore necessario nel Regno), se non si accettasse il contenuto di comunicazione del messaggio rivelato e dell'esperienza di fede e di vita spirituale, che è ciò che rende in qualche modo imprescindibili gli aspetti di magistero e paternità spirituale. San Paolo non dubitava nell'applicarsi questo vocabolario di paternità e filiazione spirituale e non si accontentava di rimandare all'esemplarità o magistero (1Cor 4,14-17; cfr. Gal 4,19; Fil 2,20-23). In ogni caso, la relazione è di carità e servizio di assistenza, che in quanto evangelica deve essere indicata dall'atteggiamento di profonda umiltà, di convinzione della propria povertà e nullità, dal senso di strumentalità e condiscipolato nella fede di entrambi i cristiani: chi aiuta e chi è aiutato, il padre spirituale e il figlio spirituale, il maestro (perché così ha voluto Dio) e il discepolo. Senso di superiorità o complessi d'inferiorità con le espressioni usate non corrisponderebbero qui alla relazione evangelica cercata. Ciò non toglie che nella realtà in questo, come in ogni cosa buona finché viviamo in questo mondo, ci sia sempre la minaccia di snaturare o deteriorare quello che in sé è santo. Ciò deve spingere a un'attenzione e a uno sforzo costanti per purificare e mantenere la relazione al livello evangelico che le spetta, senza mai scendere a patti con le proprie tendenze che la possano svigorire.

APPLICAZIONE DEL DISCERNIMENTO

Nella vita ordinaria

1. Vista così la direzione spirituale, come aiuto alla maturazione spirituale, è chiaro che spetta al direttore accorto aiutare, prima di tutto, a far sì che esistano le basi necessarie perché la persona che gli si affida possa ascoltare la voce di Dio, aprirsi alla guida dello Spirito. Senza vita interiore, senza silenzio e tempi di familiarità personale con Dio, nella meditazione della sua parola e nella ricezione fruttuosa dei sacramenti, è im-

possibile una vita spirituale, una crescita che porti verso la maturità cristiana. È anche evidente che non si può pretendere una comunicazione di sintonia spirituale con lo Spirito divino senza una vita morale sana. È condizione indispensabile della vita spirituale.

Ma, inoltre, tutti i condizionamenti positivi e negativi del discernimento, di cui abbiamo parlato nella prima parte di questo libro, devono essere tenuti in conto per incoraggiare gli atteggiamenti che dispongono al discernimento spirituale ed evitare quelli che l'ostacolano.

2. Si devono a mano a mano schivare e prevenire gli scogli delle illusioni o tentazioni possibili³, perché il discepolo si trovi sempre più preparato ad affrontare e decidere personalmente in modo favorevole le diverse situazioni.

Nella misura in cui cresce la vita di preghiera e di abnegazione, deve andar crescendo l'attenzione e la docilità alle ispirazioni e mozioni dello Spirito; ma anche la maturità di sapersi decidere nei tempi di desolazione o tranquilli, per eseguire la volontà di Dio in ogni momento.

È importante che il diretto diventi sempre più consapevole che la vita spirituale si realizza e si sviluppa in una forma di comunicazione interpersonale amorosa, nella quale Dio deve prendere l'iniziativa sempre di più. Tale comunicazione ha i suoi segni, come accade in qualsiasi comunicazione interpersonale, che si distinguono ordinariamente perché sono composti da due aspetti: quello conoscitivo e quello affettivo o di sentimento. Per questo servirà tutto ciò che abbiamo detto prima a proposito di consolazioni, desolazioni e segni dello spirito cattivo o delle operazioni meramente naturali.

L'aiuto più ordinario consisterà nell'insegnare a colui che si fa dirigere a saper distinguere quelle che sono circostanze personali o situazioni affettive naturali, dalle mozioni, dai suggerimenti o dalle ispirazioni della grazia⁴. E questo senza smet-

³ Su questo punto si tenga conto del capitolo dedicato alla materia nella *Parte prima* di questo libro.

⁴ Questo non vuol dire che le grazie ricevute non possano agire e di fatto agiscano anche sui sentimenti e sugli affetti meramente naturali per purificarli, elevarli. Possono far sentire maggior illusione anche naturale, entusiasmo o forza ecc. Però al di là dei loro effetti c'è la persona che li causa nella sua comunicazione personale, alla quale è necessario prestare attenzione, senza confonderla con i suoi doni. E Dio può manifestare la sua volontà in molti modi, anche per mezzo della desolazione.

tere di praticare continuamente la virtù richiesta in ogni momento con l'aiuto della grazia ordinaria, senza necessità di incorrere nell'abbaglio di credere che si possa camminare nella vita spirituale solo a colpi di movimenti sentiti direttamente dello Spirito Santo. Più sottile è l'inganno che porta a confondere le proprie aspirazioni o idee, progetti che sono proiezione della vanità oppure oscuro desiderio di protagonismo, con i doni dati da Dio e con la missione profetica concessa a qualcuno⁵. Peggio ancora è l'illusione di chi vede con l'intelletto che è una nullità e un peccatore e così crede di avere un gran dono di umiltà; ma nel suo cuore e nella realtà è superbo alla presenza del Signore e nel preferirsi agli altri, nelle reazioni che provengono dal più profondo del suo essere.

3. È molto importante, perché l'aiuto spirituale sia adeguato, che il direttore sappia distinguere tra quelli che sono limiti naturali del diretto, temperamentali o di educazione, che si traducono in fragilità non completamente volontarie o tendenze preponderanti, e i cedimenti volontari, i tradimenti degli impegni presi, la mancanza di attenzione o di docilità allo Spirito. Conviene far prendere consapevolezza di questo al diretto, per centrare debitamente i suoi sforzi e riconoscere i suoi veri ostacoli. La pazienza e la carità nell'avvertimento opportuno, la fermezza e l'esortazione o il rafforzamento delle motivazioni, avranno il loro giusto posto quando si ha sempre davanti agli occhi il bene e il progresso volontario e libero, la risposta migliore al dono di Dio, la fedeltà alla coscienza ben formata.

4. L'incarnazione della vita spirituale nelle circostanze di luogo, tempo, cultura, consuetudini di ogni epoca e persona non è questione d'inventiva personale o di gusti del direttore, ma il risultato dell'azione dello Spirito Santo nel rapporto con ogni persona, che la porta a distinguere secondo la sua situazione e vocazione particolare l'immagine di Cristo che è chiamata a realizzare. Per questo gioverà tener conto di ciò che abbiamo detto in questa terza parte sul discernimento dei segni dei tempi, dei carismi o grazie speciali e della propria vocazione.

5. Dato che la vita spirituale cristiana deve realizzarsi nella Chiesa, nella direzione spirituale è necessario tener molto con-

⁵ La tenacia ostinata, la durezza di giudizio, l'amarezza e la mancanza di docilità, quando si è contraddetti, saranno il segno che sono illusioni, perché non provengono dallo Spirito di Dio o non si fanno permeare da Lui.

to del «senso» di Chiesa: l'aspetto di edificazione e apostolato che deve svilupparsi nella carità, essenza della vita spirituale. Qui bisogna tenere presenti gli avvertimenti dati sul vero atteggiamento ecclesiale, convinti che da una vita spirituale impostata sin dall'inizio in sintonia vitale con la Chiesa, dipende in gran parte il frutto autentico che si deve produrre nella santità personale e per il bene degli altri. In relazione a questo punto, resta inoltre l'aiuto speciale che esige il tema della vocazione a uno stato di vita o a una posizione carismatica particolare nella Chiesa. In questo ambito si richiede uno squisito disinteresse e la libertà da attaccamenti individuali o di gruppo, per assistere il diretto nella ricerca e nella decisione dello stato o servizio personale a cui Dio lo chiama nella Chiesa. Normalmente non basterà una breve conoscenza della persona. Di solito la grazia della vocazione s'incarna in una storia con la quale Dio è andato preparando la persona a un determinato stato o servizio nella Chiesa.

Nelle crisi

Sarà anche necessaria l'attenzione ai possibili cambiamenti: di circostanze ambientali o di situazione interiore. I momenti di crisi possono venire e bisogna aspettarsi come componente normale della crescita spirituale. Non c'è cammino cristiano che non passi alla vita attraverso la morte. Ogni periodo di croce e di oscurità dovrebbe essere l'anticamera di un incontro con Dio nel suo Cristo, di una maggiore profondità, di un abbandono più completo di tutto l'essere e di tutta l'attività in Dio. Non confondere la crisi o l'oscurità con un abbandono volontario della vita spirituale, con la pigrizia o il rilassamento.

Da un'epoca o periodo in cui la persona è ancora troppo preoccupata del suo «io» spirituale o religioso, si deve passare a una serena diminuzione del protagonismo e della stima di se stessi, a favore di un aumento e una crescita della presenza e dell'azione di Dio. E questo non perché la persona diminuisca la sua fedeltà in tutto, ma perché si persuade che è la grazia che deve avere il primato e che la santificazione è opera di Dio, «l'unico Santo».

La crescita e le crisi possono interessare la vita di preghiera o la vita di apostolato e collaborazione: insuccessi, ferite, sentimento d'inutilità, e altre volte invidie, ingiurie, calunnie, op-

posizioni, disistima, oscurità, non sapere da che parte andare ecc. L'importante è che non diminuisca la fedeltà dell'interessato, che al di sopra delle nubi che coprono l'orizzonte sappia (anche se non lo vede) fidarsi di Dio che lo conduce alla luce e porta avanti il suo Regno, proprio attraverso l'opera della sua partecipazione personale alla croce di Cristo, in spirito di fede e di preghiera.

Nella vita di preghiera richiederà particolare discernimento il cosiddetto «passaggio (se Dio lo vuole e quando lo vuole) alla contemplazione». Su questo abbiamo già riportato gli avvertimenti di san Giovanni della Croce. La perdita del gusto e della possibilità concreta di meditazione riflessiva non è segnale di dissipatezza o rilassamento in chi non ha altra gioia che la volontà di Dio ed è interessato solo alla sua gloria. Molto meno è segno che ha sbagliato la sua vocazione o il suo stato. È in esso che il Signore lo ha condotto a questa consuetudine delle virtù teologali che adesso gli semplificano la preghiera e gli fanno sperimentare passivamente la sua presenza e la sua azione, anche se la persona non sia consapevole o ancora non lo capisce. Lasciarsi guidare da Dio, nel nuovo modo di trattare con Lui, dev'essere la sua fiduciosa risposta. Da parte del direttore: non sbagliare nella diagnosi. I segnali della chiamata a fare questo passaggio alla contemplazione devono verificarsi insieme. L'oscurità e l'impotenza nei propri ragionamenti di solito sono accompagnate nel contemplativo da una grande lucidità per trovare in ogni occasione la focalizzazione evangelica.

D'altra parte, il direttore deve rendersi conto che si tratta solo di fare ciò che si può e che Dio vuole in ogni momento. Non si è migliore o peggiore se non per la mancanza di risposta alle esigenze divine, non per il modo in cui in ogni momento preghiamo. E quando Dio sopprime una possibilità, si accetta quella che Egli apre. Quando non la sopprime, si segue quella che Egli conserva e vuole per alimentare l'anima e guidarla nella sua strada. Bisogna evitare d'ingannarsi in un senso e nell'altro⁶. Non chiudersi mai in se stessi, né contare mai soltanto sulle proprie forze. Sarà sempre necessario aiutare alla perseveranza nel silenzio e nella speranza e mantenere aperto l'orizzonte della fede al di sopra e al di là di ogni apparenza umana.

⁶ Cfr. san Giovanni della Croce, *Salita*, 2, c. 14 e c. 15,1.

Nella scelta di stato o vocazione

Una delle occasioni privilegiate, in cui ordinariamente si richiede l'aiuto del direttore spirituale, è quando arriva l'ora di decidere uno stato di vita, o di riconoscere la propria vocazione nella Chiesa. Dell'argomento abbiamo già trattato in precedenza. Però, per quanto concerne il direttore, sarà necessario ricordare la posizione aperta e senza partigianerie o pregiudizi con cui deve prestare questo servizio a chi ne ha bisogno o lo desidera. Non si tratta di far proseliti, o di guadagnare adepti alla propria causa, mentalità o Istituto; né di imporre le nostre preferenze a nessuno. Il direttore deve fare attenzione ai dati oggettivi del diretto (situazione attuale, storia, qualità e grazie ricevute) e aiutarlo a riconoscere obiettivamente la situazione, le ispirazioni autentiche del Signore, se esistono, e i modi o le circostanze della scelta attraverso i quali può trovare la volontà di Dio nella propria vita. La sua funzione è aiutare a creare le disposizioni adeguate per ascoltare la chiamata divina e far sì che maturino nel diretto le qualità e le condizioni necessarie per seguirla. Il suo aiuto sarà di grande importanza anche per difendersi dalle tentazioni o dai pericoli che ne minacciano la fedeltà.

Il concilio Vaticano II ricorda ai sacerdoti l'importanza che la direzione spirituale accorta e diligente può avere nel campo vocazionale⁷. Si è incaricati di creare nel chiamato le disposizioni adeguate perché la vocazione si verifichi e germogli. Non bisogna aspettare che la voce del Signore che chiama arrivi al chiamato in modo straordinario. «Essa va piuttosto riconosciuta ed esaminata attraverso quei segni di cui si serve ogni giorno il Signore per far capire la sua volontà ai cristiani prudenti...»⁸.

Al direttore e agli educatori tocca incoraggiare l'atteggiamento di oblazione e la coscienza della situazione ecclesiale, la giusta predicazione del significato e della dignità del ministero sacerdotale e della vita consacrata nella Chiesa. Se il direttore spirituale ha impostato il suo aiuto come un aiuto al discernimento spirituale, e se la vita spirituale è considerata come risposta alla chiamata e all'iniziativa della grazia divina, lenta o no, mature-

⁷ *Presbyterorum ordinis*, n. 11.

⁸ *Ibid.*: «Potius ex signis intelligenda et diiudicanda est, quibus cotidie voluntas Dei prudentibus christianis innotescit; quae signa attente a Presbyteris consideranda sunt».

rà nel diretto la coscienza del dono ricevuto e sentirà a suo tempo la necessità di prendere una decisione sul proprio stato o sulla propria vocazione.

Spetterà al direttore spirituale stare attento a questa decisione tanto importante e risolutiva per il futuro del cristiano e il bene della Chiesa, perché sia affrontata nel modo opportuno e nelle condizioni richieste per rispondere con generosità e sincerità. Sarà molto conveniente che, oltre a confortarlo con la sua testimonianza come conoscitore delle sue qualità e deficienze, dei doni ricevuti e delle possibili difficoltà della persona, gli consigli un ambiente di ritiro ed *Esercizi spirituali*, se possibile per intero, per una più completa responsabilità e consapevolezza personale della sua risposta. In ogni caso, la conoscenza di quanto detto nel precedente capitolo sulla vocazione e l'applicazione prudente e diligente delle regole del discernimento e delle modalità («tempi») della scelta sarà di grande aiuto per il direttore e per il diretto, per quanto lo concerne.

D'altra parte, è necessario tenere conto che le diverse circostanze d'età, epoca, familiari, culturali e anche politiche ecc., entrano a far parte dell'insieme che costituisce in concreto la voce di Dio, quando arriva l'occasione di discernere. Sono queste a volte il segnale della volontà di Dio che in quei determinati momenti realizziamo la scelta di stato o del nostro proprio posto carismatico nella Chiesa. Ricordiamo a tal fine ciò che abbiamo detto nel capitolo sui segni dei tempi.

La vocazione, quando è arrivata alla sua maturità, di solito presenta i caratteri di profonda gioia (che può essere accompagnata dalla paura, o anche da una certa ripugnanza considerata superabile e integrabile nell'insieme della decisione) e sicurezza pacificatrice (convincione di prendere la decisione più gradita al Signore nelle proprie circostanze), con la prospettiva che è così che si progredirà verso Dio, nel miglior servizio che secondo i propri limiti gli si può offrire.

BIBLIOGRAFIA

Aa.vv., «Direction spirituelle», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, coll. 1002-1214.

Bernard Ch. A., *L'aiuto spirituale personale*, Rogate, Roma 1985³.

Costa M., *Direzione spirituale e discernimento*, ADP, Roma 1993.

- Mendizábal L. M., *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, BAC, Madrid 1978 (trad. it.: *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Edb, Bologna 1990).
- Mercatali A., «Direzione spirituale», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, pp. 1116-1134.
- Rotsaërt M., *Accompagnement spirituel et pastoral des vocations: Séminarium 3* (1995) 545-563.
- Rulla L., *Antropologia della vocazione cristiana. Basi interdisciplinari*, Piemme, Roma 1985.
- Rulla L. - Imoda F. - Ridick J., *Antropologia della vocazione cristiana. Conferme esistenziali*, Piemme, Roma 1986.
- Schiavone P., *Direzione spirituale e maturità cristiana*, Ignatianum, Messina 1971.

EPILOGO

SULL'ESPERIENZA DI DIO

INTRODUZIONE

Oggi si ha un concetto di esperienza molto più ampio e sfumato che nel secolo passato. L'esperienza non è semplicemente il contrario della conoscenza astratta, né soltanto la conoscenza arricchita dall'esperienza vissuta del sentimento, dalle tendenze volitive, dalla condotta globale dell'uomo, ma la conoscenza acquisita attraverso la vita come *medium quo*. L'esperienza religiosa di Dio è la vivida consapevolezza della realtà di Dio, in quanto la persona non solo sa che esiste Dio, ma prende una consapevolezza vissuta diretta della presenza o dell'azione di Dio in lei, nella sua vita.

Quando dico «diretta» non escludo le mediazioni. Non voglio intendere l'esperienza «immediata» di cui si parla trattando dell'esperienza mistica o straordinaria. Può verificarsi anche nell'esperienza più ordinaria, con l'esercizio delle virtù teologali e dei doni dello Spirito. È l'esperienza spirituale di chi riconosce nel complesso della sua esistenza dati che non sono presenti se non quando Dio rende l'anima consapevole della sua presenza o della sua opera, inconfondibili con altri tipi di esperienza. Questa esperienza si realizza solo nell'ambito della fede, dell'esercizio delle virtù teologali in generale o in particolare. È, a nostro avviso, la comunicazione analogica, oscura e limitata di ciò che sarà l'esperienza di Dio nella vita eterna. Lì la fede sarà trasformata in «*lumen gloriae*»; non sarà più fede, ma visione; qui la si ha, a volte, per mezzo della consolazione, quando è autentica. Quella illuminazione della fede, rettitudi-

ne della volontà ed elevazione verso Dio che la centrano solo in Lui, con l'aumento di forze e la generosità che l'accompagnano, sono esperienza inconfondibile dell'azione di Dio nell'anima.

Ma, senza consolazione speciale, anche quando la persona acquista la consapevolezza, per mezzo di un certo esercizio intenso delle virtù teologali come grazia attuale di Dio, della sua presenza o azione in lei o nelle sue circostanze, non è lo stesso che sapere solamente che Dio abita in lei e che sta in tutti i luoghi con la sua opera: in quell'esperienza vissuta, lo sperimenta come tale¹.

La Sacra Scrittura ci dà l'esempio e ci stimola a questo tipo di esperienza, come nel salmo 34 (33),9, quando il salmista esorta: «Gustate e vedete che buono è il Signore». È chiaro che il confronto con l'esperienza sensibile allude a una consapevolezza nella vita reale che tocca tutto l'essere, e non solo al sapere e conoscere che una cosa è così senza averlo sperimentato come esperienza vissuta. La lettera 1Pt 2,3 suppone questo tipo di esperienza di Dio nel cristiano, quando incita affinché, rifiutando ogni malizia e ogni inganno, i rigenerati in Cristo anelino «al latte spirituale e genuino», per crescere con esso in vista della salvezza, dato che hanno «gustato quanto è amabile il Signore». L'allusione è a un tipo di esperienza vitale molto diversa dalle altre esperienze terrene. Nel momento in cui Giacobbe, dopo aver ascoltato le parole del Signore: «Ed ecco che io sono con te e ti custodirò dovunque andrai e poi ti farò ritornare in questo paese, perché non ti abbandonerò se prima non avrò fatto tutto quello che ti ho detto», esclama: «Veramente c'è il Signore in questo luogo e io non lo sapevo!» e aggiunge spaventato: «Com'è terribile questo luogo! Questa è nientemeno che la casa di Dio e la porta del cielo» (cfr. Gn 28,13-17), ha appena avuto un'esperienza di Dio nella sua vita.

Quando il profeta Isaia racconta la sua vocazione, ci introduce in quella che possiamo chiamare la sua esperienza di Dio in quel momento sublime. Sapere dalla Bibbia che Dio è maestoso, non è lo stesso che sperimentare, come il profeta in quell'occasione, la Maestà divina che riempie il tempio, ascoltare

¹ Con questo non crediamo di dire nulla contro l'esperienza «interiore» attribuita da G. Bataille ai carmelitani (cfr. *La experiencia interior*, Ed. Taurus, Madrid 1973, p. 25), in contrapposizione a quella che propone sant'Ignazio negli *Esercizi*. Si tratta della stessa, se viene intesa nel suo vero significato mistico cristiano.

quel triplice grido serafico: «Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti» e sentire che gli stipiti delle porte tremano a tale immenso grido di reverente adorazione, fino a dover esclamare commosso: «Ohimè!... perché sono un uomo dalle labbra impure; eppure i miei occhi hanno visto il Re» (Is 6,1-5).

Per passare a tempi cristiani nella vita della Chiesa, abbiamo tante narrazioni autentiche di persone che hanno vissuto esperienze di Dio, inconfondibili con le altre esperienze della loro vita. Quando sant'Ignazio racconta nella sua *Autobiografia*² l'episodio dei suoi scrupoli e come ne uscì, commenta che «piacque al Signore che egli si svegliasse come da un sogno..., convinto che era stato nostro Signore a liberarlo per sua misericordia»³. Aveva avuto l'esperienza dell'azione di Dio nella propria vita. Come dirà in seguito: «In questo periodo Dio si comportava con lui come fa un maestro di scuola con un bambino: gli insegnava. Ciò poteva dipendere o dal suo ingegno rozzo e incolto, o dal non avere altri che lo istruisse, o dal fatto che aveva ricevuto da Dio ferma volontà di servirlo. In ogni caso era per lui evidente, e lo fu poi sempre, che Dio lo trattava in quel modo; anzi crederebbe di offendere la sua divina maestà se ammettesse dubbi a questo proposito»⁴. Non si trattava di insegnamenti che riceveva sul modo di agire di Dio con gli uomini, ma di ciò che aveva vissuto per esperienza.

Nel suo caso non erano soltanto consolazioni, ma anche esperienze di liberazione da mali o pericoli. Non solo in occasione di visioni o di audizioni straordinarie, come quelle che racconterà più avanti, e soprattutto nel suo *Diario spirituale*, ma anche nella vita ordinaria; afferma, verso la fine della sua esistenza, che era sempre andato «crescendo in devozione, cioè nella facilità di trovare Dio. E adesso molto più che nella vita passata. E poteva trovare Dio in qualunque momento lo desiderasse»⁵. E questo trovare si riferisce a esperienze vitali diverse da quelle della vita ordinaria.

Quando santa Teresa racconta l'effetto causato nella sua anima dalle parole ascoltate interiormente, lo descrive così: «Con quelle sole parole mi sentii subito tranquilla, piena di coraggio, di forza, di sicurezza e di luce. In un istante vidi la mia anima tra-

² Cfr. n. 25.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibid.*, n. 27.

⁵ *Autobiografia*, n. 99.

sformata in un'altra, pronta a sostenere, contro tutti, che era Dio. Oh, com'è buono il Signore!». Le veniva in mente il brano del vangelo (Mt 8,26) in cui si manifesta il potere di Gesù sulla tempesta e sui venti, e lei stessa commentava: «... Chi è costui che si fa obbedire da tutte le mie potenze, che d'improvviso rischiarava tenebre così profonde, intenerisce questo mio cuore di pietra e con abbondante acqua di lacrime irriga una terra che pareva dover stare a lungo inaridita? Chi pone in me questi desideri? Chi m'infonde così trepido coraggio? E mi veniva pure di chiedermi: "Di che dunque avrò paura?"»⁶.

La capacità di avvertire questa distinzione l'ha concessa Dio. Lo sappiamo già per quanto è stato detto all'inizio di questo lavoro. Se soltanto lo Spirito di Dio è capace di penetrare e conoscere le intimità di Dio, a noi è stato concesso lo Spirito di Dio «per conoscere i doni che egli ci ha elargito» (1Cor 2,12).

Ciò che costituirà il nostro interesse, arrivando a questo punto nel trattato del discernimento, è trovare le caratteristiche con cui si presenta quest'esperienza di Dio, per poterla distinguere da quella che non è esperienza di Dio.

APPLICAZIONE DEL DISCERNIMENTO

Finora abbiamo procurato di applicare il discernimento a sfere esterne o interne all'uomo che lo esercita e in tutte abbiamo visto in qualche modo la loro relazione con la volontà di Dio: se sono accettabili o no i messaggi o le mozioni, qual è il contenuto della volontà di Dio su di noi che ci viene comunicato attraverso i segni dei tempi, i fenomeni carismatici nella Chiesa, le ispirazioni o gli impulsi ecc.

È chiaro che nel trovare la volontà di Dio, in qualunque di questi casi, abbiamo una certa consapevolezza dell'azione di Dio nel mondo o nella nostra realtà interna. Forse interrogandoci, infine, sui segni per discernere l'esperienza di Dio nella persona umana, troviamo qualcosa che tocca tutta la persona e questo anche quando in essa non sia esplicitamente contenuta la manifestazione di una volontà specifica di Dio su ciò che dobbiamo fare, ma sentiamo semplicemente la sua presenza o la sua azione nelle nostre vite.

⁶ *Vita*, c. 25,18-19.

Cambiamo con questo l'oggetto formale di ciò che abbiamo chiamato discernimento spirituale fin dall'inizio di questo lavoro? Crediamo di no. Perché, cristianamente, non si cerca soltanto di gioire di un'esperienza o di saperla riconoscere per il solo fatto di sapere qualcosa in più e di soddisfare una semplice curiosità, ma tutto quello che accade (anche l'esperienza di Dio che Egli ci concede) è ordinato al bene degli eletti (Rm 8,28), cioè alla realizzazione del piano di Dio in Cristo per ognuno degli eletti, in relazione al suo fine ultimo, che non può essere altro che la realizzazione perfetta della volontà salvifica di Dio. Per questo, discernere l'autentica esperienza di Dio da quella che non lo è, deve servire a scoprire in essa la finalità che Dio vuole, a utilizzarla per il fine al quale siamo stati creati.

SEGNİ DELL'ESPERIENZA DI DIO

È difficile riunire e identificare i segni fondamentali con cui l'esperienza di Dio si presenta nell'uomo. Forse la stessa esperienza di Dio è tanto diversa come sono diverse le persone le une dalle altre e innumerevoli i modi in cui Dio fa sentire all'uomo la sua presenza e la sua azione in circostanze diversissime e con segni molto differenti. Basterebbe leggere le testimonianze così varie che ci sono state trasmesse nella Sacra Scrittura e nella storia della vita spirituale⁷. Ma come trovare alcune caratteristiche comuni che ci aiutino a discernere in una qualsiasi di esse l'«esperienza di Dio» da quella che non lo è?

1. Penso che in tutte le occasioni in cui ci sia esperienza di Dio dobbiamo trovare il senso di meraviglia e un'ammirazione attraverso la quale l'uomo si riconosce nella sua totale piccolezza (nullità di fondo) e dipendenza dal Dio trascendente. Pertanto c'è anche una «sensazione», nel suo significato più elevato, che include il significato spirituale, di incontro con la trascendenza di Dio senza necessità di argomentazione⁸.

⁷ San Giovanni della Croce, per prevenire i direttori poco accorti, afferma: «Dio conduce ciascuna anima per una via diversa, talché difficilmente si troverà uno spirito che nel modo di procedere convenga solo a metà con il modo di procedere di un altro» (*Fiamma viva d'amore*, 3,59).

⁸ Riferendosi all'esperienza di Dio anche non mistica, L. Borriello e Giovanna della Croce alludono a quella che chiamano «esperienza estetica di Dio» nella creazione; ma in realtà suppongono che in essa san Giovanni della Croce metta in evidenza so-

2. Ma tale ammirazione, e può perfino essere un certo timore, non respinge, ma affascina, attrae verso di Lui, accoglie, libera, salva. C'è la coscienza della gratuità di Dio, che costituisce l'uomo e lo rilancia nella realizzazione della sua esistenza per amore.

3. D'altra parte, lascia l'uomo disponibile. Mette le sue energie e i suoi dinamismi al servizio di Dio. E direi che si possa parlare di esperienza anche prima che l'uomo dia il suo assenso alla possibile missione o occupazione. È come un mettere la potenza e l'attrazione della volontà verso il suo vero destino⁹.

4. Di conseguenza, c'è l'esperienza di trovarsi nella vera direzione della bussola dell'anima, dove essa trova la sua sintonia più profonda e la sua pace più autentica. Si avverte una continuità con la memoria di altre esperienze precedenti simili¹⁰: continuità dell'uomo nella sua progressiva direzione verso Dio.

5. Se direttamente non appare, almeno di riflesso si vedrà la sintonia di tale esperienza e dei suoi effetti con qualcuna delle esperienze evangeliche¹¹, con la figura di Gesù, alla cui immagine sono configurati, secondo il piano di Dio, tutti gli eletti; e, pertanto, nel quale confluiscono e per mezzo del quale ci viene ogni grazia (cfr. Gv 1,16; Rm 8,29).

CONCLUSIONE

Non ho indicato altri segni che potrebbero essere caratteristici dell'esperienza straordinaria in quanto tale. I segni che ho qui riunito sono realizzabili nell'esperienza ordinaria delle vir-

prattutto la comunicazione della grazia di Dio e di Cristo, il suo intervento amoroso nella vita dell'uomo, « come pure il suo aiuto efficace attraverso illuminazioni interiori e fenomeni simili » (*Conoscere Dio è la vocazione dell'uomo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 134).

⁹ Per descrivere i diletti che causano vero profitto all'anima, san Giovanni della Croce insegna: « ...coloro ai quali questi beni producono l'effetto spirituale di cui sto parlando non ne hanno l'appetito né li stimano quantunque provino un grande diletto allorché li ricevono a causa del gusto di Dio che essi producono. Perciò non si affannano per acquistarli e, qualora si offrono loro, ritirano la volontà da essi e li lasciano per mettersi in Dio » (*Salita*, lib. 3, c. 24,5).

¹⁰ Anche per la guida spirituale san Giovanni della Croce avverte: « ...è necessario che sia saggia, prudente e ricca d'esperienza. Infatti se è vero che per guidare uno spirito sono fondamentali la scienza e la discrezione, se il direttore non ha anche l'esperienza di ciò che è puro e vero spirito, non riuscirà ad incamminarvi l'anima allorché Dio ce la vorrà condurre, anzi non lo riconoscerà neppure » (*Fiamma B*, 3,30).

¹¹ Si ricordi il caso di santa Teresa citato precedentemente, *Vita*, 25,19.

tù teologici, esercitate con l'aiuto della grazia attuale, quando e nel grado particolare e con la modalità in cui Dio voglia far notare all'uomo la sua presenza e la sua azione autentica come esperienza vissuta, e non solo come scienza o sapere teorico.

In nessun modo ho preteso di esaurire la materia e ancor meno per ciò che si riferisce a questo tema dell'esperienza di Dio, che è servito solo a mostrare una delle possibili focalizzazioni comuni e la strada aperta alla ricerca.

Essendo anche un tema globalizzante, mi è sembrato più opportuno non prescindere completamente da esso.

Speriamo che i lettori, alla fine di questo libro, abbiano ottenuto una luce maggiore, anche se di poco, su ciò che è il discernimento spirituale. E che, soprattutto, sentano nei loro cuori uno stimolo e un santo desiderio di procurare le condizioni spirituali necessarie per poterlo praticare fruttuosamente e camminare verso la maturità cristiana che implica, come già sappiamo, una maturazione nella capacità del discernimento spirituale.

BIBLIOGRAFIA

- Bernard Ch. A., *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, Roma 1982, in particolare: cc. 1-3 e 16.
- Blanchard P., *Expérience trinitaire et vision béatifique d'après saint Jean de la Croix*: L'Année théologique 9 (1948) 293-310.
- Borriello L. - Giovanna della Croce, *Conoscere Dio è la vocazione dell'uomo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
- Costa M., *Esercizi, esperienza di Dio*, in *La preghiera negli Esercizi*, Como 1970, pp. 42-61.
- Leonard A., «Expérience spirituelle», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4,2, coll. 2004-2026.
- Labourdette M. M., *La foi théologique et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix*: Revue Thomiste 41 (1936) 593-629 e 42 (1937) 16-57, 191-229.
- Mouroux J., *L'expérience chrétienne*, Paris 1952.
- Padberg J. W., *Personal Experience and the Spiritual Exercises*: Studies in the Spirituality of Jesuits 10 (1978) III-X, 245-329.
- Ruiz Jurado M., *S. Ignacio de Loyola, promotor de experiencia espiritual*: Manresa 58 (1986) 129-143.

Thio S., *La experiencia de Dios en los Ejercicios y en el Diario espiritual de san Ignacio*: Manresa 61 (1989) 343-354.

Thomas J., *Ignace de Loyola, pèlerin de Dieu. Jalons, Vie chrétienne*, Paris 1986 = Supplément à Vie chrétienne, 298.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

FONTI

- Agostino, *De Genesi ad litteram*, in *Obras completas*, t. XV, ed. B. Martín, Madrid 1957 = BAC 168: cfr. XII,13-14 e 28; *De Civitate Dei*, in *Obras completas*, t. XVI, ed. D. Morán, Madrid 1958 = BAC 170-171: cfr. 14,28.
- Álvarez de Paz D., *De inquisitione pacis*, in *Opera*, vol. 6, Vivès, Paris 1826: «Appendix ad librum IV».
- Atanasio sant', *Vita Antonii*, cc. 16-43 = PG 26, coll. 835-976.
- Bernardino san, *De inspirationum discretione*, in *Opera omnia*, t. 6, ed. Quarachi, 1959, pp. 233-311.
- Bernardo san, *Sermones: De diversis* 23,26 e 88; *In Cantica* 32,5-7; 33,9-10 e 74; *In circumcissione* 3,11, Madrid 1985-1988 = BAC 469, 473, 491, 497.
- Boland P., *The Concept of «Discretio spirituum» in John Gerson's «De probatione spirituum» and «De distinctione verarum visionum a falsis»*, Washington 1959.
- Bona card., *De discretione spirituum in vita spirituali deducendorum*, Bruxelles 1671.
- Cassiano G., *Conferenze spirituali* (a cura di O. Lari), Edizioni Paoline, 1966: cfr. conf. 2, 7, 9, 18, 20, 22; e *Institutions cénobitiques*, ed. J.-C. Guy, Cerf, Paris 1965 = SC 109: cfr. lib. 5,16-22 e 12,17-33.
- Caterina da Siena santa, *Dialogo*, cc. 9-11, 68-71, 97-98, 105-106.
- Cirillo di Gerusalemme san, *Catechesis*, ed. Migne, Paris 1857 = PG 33: cfr. coll. 938-942 = cat. 16,15-16.
- Diadoco di Fotica, *Cento considerazioni sulla fede* (a cura di V. Messina), Città Nuova Editrice, Roma 1978: cfr. 6, 26-40 e 74-91.

- Dingjan F., *Discretio. Les origines patristiques de la doctrine sur la prudence, chez S. Thomas d'Aquin*, Assen 1967.
- Dingjan F., *La discrétion dans les Apophtegmes des Pères*: Angelicum 39 (1962) 403-415.
- Dingjan F., *La pratique de la discrétion d'après les Lettres de S. Cathérine de Sienna*: RAM 47 (1971) 3-24.
- Erma, *Il Pastore*, in *I Padri Apostolici*, traduzione, introduzione e note di G. Corti, Città Nuova, Roma 1966: cfr. «Precetti» V,1; VI,2; XI,7-17; XII,1-5 = pp. 279-294.
- Francesco di Sales san, *Trattato dell'amore di Dio*, lib. VIII, cc. 10-13.
- Friemar H. de, *De quattuor instinctibus*, Anvers 1652.
- Gagliardi A., *Commentarii seu explanationes in Exercitia Spiritualia*, Bruges 1882, pp. 107-197.
- Gerson J., *De examinatione doctrinarum, De probatione spirituum, De distinctione verarum revelationum a falsis*, in *Oeuvres complètes*, ed. Glorieux, 10 voll., Paris-Tournai-Rome-New York 1960-1973: cfr. t. 9 e t. 3.
- Giovanni Climaco san, *Scala Paradisi II*, ed. P. Trevisan, Sei, Torino 1941: cfr. grad. XXVI.
- Giovanni d'Avila san, *Audi filia* cc. 50-55, in *Obras completas*, ed. L. Sala Balust - F. Martín Hernández, t. 1, Madrid 1970², pp. 681-697.
- Giovanni della Croce san, *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1975: cfr. *Salita del Monte Carmelo*, lib. 2, c. 18,3-7; 22,12.19; 30,5; *Fiamma viva d'amore*, 3,30-1,56-57.61-62.
- Godínez M., «Examen de los espíritus» e «Sobre las revelaciones y los raptos», in *Práctica de la teología mística*, Puebla 1681, lib. VIII e IX.
- Gouvernaire J., *Quand Dieu entre à l'improviste*, Paris 1980.
- Gregorio san, *Morales*: cfr. IX,13-16, ed. Migne = PL 75, coll. 870-874.
- Hausherr I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955.
- Ignazio di Loyola san, *Esercizi spirituali*, Edizioni Paoline, 1992²: nn. 169-189; 313-336; *Lettere*, nn. 5-6, 36, 51-52, 168, in *Il messaggio del suo epistolario*, Stella Mattutina, Roma 1955; *Costituzioni S.I.*, nn. 142-144, 161, 414, 618, 633-634 ecc., in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Utet, Torino 1972.
- Imitazione di Cristo*, lib. 3, cc. 1-3, 50-54.
- Kempf N. de, *Tractatus de discretione*, ed. B. Pez, vol. 9, Freiburg 1894, pp. 369-532.
- La Puente L. de, *Guía espiritual*, Valladolid 1609, cc. 20-24.

- Mouroux J., *L'expérience chrétienne*, Paris 1952 = Théologie 26.
- Origene, *De principiis*, ed. H. Crouzel - M. Simonetti, Cerf, Paris 1980 = SC 268: cfr. III, cc. 1-3; *In Iesu Nave*, ed. Annie Jaubert, Cerf, Paris 1960 = SC 71: cfr. cc. 12,2-3; 23,3; *Homiliae in Ezechielem*, ed. M. Borret, Cerf, Paris 1989 = SC 352: cfr. hom. 2; *In Lucam*, ed. H. Crouzel - F. Fournier - P. Perichon, Cerf, Paris 1962 = SC 87: cfr. hom. 35; *De martyrio e De oratione* 31,6, in *Origenes*, Band 1 e 2, ed. GCS, Leipzig 1899.
- Pseudo-Macario, *Homiliae* 1 e 3, in *Oeuvres spirituelles*, ed. V. Desprez, Cerf, Paris 1980 = SC 275.
- Rahner H., «*Werde kundige Geldwechsler*». *Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister*: Gregorianum 37 (1956) 444-483.
- Rahner K., *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Basel-Freiburg-Wien 1960.
- Reguera M. I. de la, «*Examen spiritus*» e «*De revelationibus et raptibus*», in *Praxis theologiae mysticae*, vol. II, Romae 1745.
- Rijkel (= il Certosino) D., *De discretione et examinatione spirituum*, in *Opera Omnia*, Montreuil-sur-Mont/Tournai 1896-1913, t. 40, 267-305.
- Rossignoli B., *De disciplina christiana perfectionis*, Ingolstadt 1600, lib. 3, cc. 13-21.
- Scaramelli G., *Discernimento degli spiriti*, Venezia 1733.
- Suárez F., *De religione S.I.*, lib. IX, c. 5.
- Teresa di Gesù santa, *Castello interiore o mansioni*, VI,3, in *Opere*, 5ª ed., Postulazione Generale O.C.D., Roma 1969.
- Tommaso d'Aquino san, *Summa Theologica* 1-2 q. 111 a. 4; 2-2 q. 171-174; *Contra gentes* 3,154; *In 1Cor* 12 lect. 2; *In 2Cor* 11 lect. 3.
- Victor R. de san, *Benjamin minor*, 66, ed. Migne, PL 196, coll. 1-64.
- Wittmann, *De discretione spirituum apud Dionysium Cartusianum*, Rome-Debrecen 1939.

STUDI E COMMENTI

- Aubert J.-M., *La fonction de la foi dans les décisions étiques*: Supplément de la Vie Spirituelle (1979) n. 29, pp. 251-273.
- Bakker L., *Freiheit und Erfahrung*, Würzburg 1970.
- Beinaert L., *Discernement et psychisme*: Christus 4 (1954) 50-61.
- Cantin R., *Le discernement spirituel*, Montréal 1979.
- Chollet A., «*Discernement des esprits*»: DTC, vol. 4, coll. 1412-1415;

- «Discernement des esprits», in *Dictionnaire de spiritualité*, t. III, coll. 1222-1291.
- Fiorito M. A., *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus: Ciencia y fe* 20 (1964) 93-123 e *Discernimiento y lucha espiritual*, Diego de Torres, Buenos Aires 1985.
- García Domínguez L. M., *Las «afecciones desordenadas». Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Manresa-Sal Terrae, Bilbao 1992.
- Garrigou-Lagrange R., *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, Paris 1938, c. 23.
- Gil D. mons., *Discernimiento según S. Ignacio*, CIS, Roma 1980.
- González Hernández L., *El primer tiempo de elección según san Ignacio*, Studium, Madrid-Buenos Aires 1956 = Biblioteca de Ejercicios, 1.
- Gouvernaire J., *Guiados por el Espíritu a la hora de discernir*, Sal Terrae, Santander 1984.
- Guibert J. de, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1946, lec. 24-25.
- Hernández E., *La psicología de la discreción de espíritus*, in *Miscelánea Comillas* 33 (1960) 197-221.
- Juanes B. de, *La elección ignaciana en el segundo y tercer tiempo*, CIS, Roma 1980.
- L'accompagnement spirituel*: Christus n. 153, Assas ed., Paris 1992: contiene vari articoli sul discernimento spirituale e la sua applicazione alla direzione spirituale.
- Laplace J., *L'expérience du discernement dans les «Exercices spirituels» de S. Ignace*: Christus (oct. 1954) 28-49.
- Lepesant B., *Dynamique de groupe et conversion charismatique: essai sur l'expérience spirituelle et son discernement*, Pneumatique, Paris 1976.
- Mehl R., *Le discernement théologique et ses critères*: Supplément de la Vie Spirituelle (1979) n. 129, pp. 237-249.
- Mendizábal L., *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, Madrid 1978 = BAC 396, pp. 190-270.
- Penning de Vries P., *Discernement des esprits. Ignace de Loyola*, Beauchesne, Paris 1979.
- Rahner K., *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.
- Rulla L. M., *Discernimiento de espíritus y antropología cristiana*: Manresa 51 (1979) 41-64; *Psicología del profundo e vocazione: le persone*, Torino 1975.
- Schiavone P., *Il discernimento evangelico oggi*, ESUR-CIS, Messina-Roma 1988.
- Schneider M., «*Unterscheidung der Geister*». *Die ignatianischen Exer-*

- zities in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1983.
- Switek G., «*Discretio spirituum*», un aporte a la historia de la espiritualidad: Cuadernos monásticos 24 (1989) 323-344: trad. da Theologie und Philosophie 117 (1989) 36-76.
- Toner J. J., *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1982; *Discerning God's Will: Ignatius of Loyola's Teaching on Christian Decision Making*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1991.
- Tornos A., *Fundamentos bíblico-teológicos del discernimiento*: Manresa 60 (1988) 319-329.

INDICE BIBLICO

ANTICO TESTAMENTO

<i>Genesi</i>	118,73 47
3,1 107	142,10 86
19,16-17 110	
22,11-14 113	<i>Proverbi</i>
28,13-17 280	1,32-33 44
32,1-2 113	9,5-6 48
<i>Numeri</i>	9,10 48
22,22-26 110	14,12 13
24,17 95	21,1 111
<i>Giosuè</i>	22,11 48
19,15 113	28,5 45
<i>Tobia</i>	28,18 102
12,6 110	<i>Qobèlet</i>
<i>Giobbe</i>	9,1 13, 115
1,21 106	10,4 205
<i>Salmi</i>	<i>Cantico dei Cantici</i>
34(33),9 280	2,4 90
37,8 54	3,5 122
41,2 86	6,8 195
65,12 82	<i>Isaia</i>
73,1-2 73	6,1-5 281
75,11 205	6,6-7 110
76,6-7 206	55,8-9 158
83,6 205	<i>Geremia</i>
84,9 206	8,22 220
90,11-12 110	28,9 184
93,11 206	<i>Daniele</i>
118 47, 123	2 110
118,37-40 48	9,22ss 110

Osea
1,11 195

Zaccaria
1,53 206
3,4 110

NUOVO TESTAMENTO

Matteo
1,20-25 28
2,8-20 28
2,10-12 28
4,6ss 103
5,8 34, 48, 49
5,10 184
5,45-46 77
5,48 34
6,22-23 75
6,22ss 245
7,15-16 55, 182
7,15-20 16
7,16 30
7,17 110
7,21 30
7,22-23 78
8,26 282
9,4 206
10,20 206
11,25 34, 48
11,25-27 29
12,50 31
13,13.15 33
13,18-23 33
16,3 15, 27, 155
16,16-17 18, 29
16,18-19 31
16,23 18, 22
18,3 31, 34
18,15ss 97
18,17 31
18,18 31
18,19-20 176
19,11-12 264
19,16-22 249
19,21 16
23,3.25.27 30
24,4-6 182
25,27 77
25,31-46 32
26,18 161
28,16-20 195
28,19-20 270

Marco
1,1 28
3,13ss 261
4,13-20 33
6,5-6 78
9,32-36 34
9,35 31

Luca
1,1-4 28
1,12-13 114
1,30.39 96
1,41-43 28
2,8-20 28
2,25-35 28
2,34 28
4,27 78
7,36-50 250
8,11-15 33
9,46-48 34
9,48 31
9,55 109
10,16 198
10,21 34
10,27 84
11,15-23 110
11,20-22 218
11,34 245
12,48 190
12,56 15, 27
14,27-30 263
14,33 34
21,24 161

Giovanni
1,4-5 28
1,11 28
1,12-13 34
1,14-16 29
1,16 284
1,19 113
3,5-7 34
3,20 130
3,34-35 29

5,44 33, 220
7,37-39 177
8,15-16 160
8,44 218
11,49-52 94
12,31 218
12,43 33
13,2 205, 206
14,21 115
14,26 29
15,10 177
15,10.14 111, 184
15,26 29
16,11 218
16,13 195
16,13-15 29
17,20-21 168
17,21 32
20,31 28
21,20-23 35

Atti degli Apostoli

1,15-26 172
5,3 206
6,1-6 173
9,17 110
10,5 110
15,6-29 173
19,7-9 195
21,2.9-14 195

Romani

2,14-15 113
5,5 184
8,5ss 40
8,8 43
8,14 24, 31, 34, 41, 106, 123
8,16 115
8,17 242
8,28 158, 283
8,29 29, 34, 42, 63, 242, 249, 260,
284
10,14 259
12 90
12,2 16, 17, 22, 23, 35, 38, 42, 48,
49, 62, 246
14,23 143

1 Corinzi

1,10 17
1,22-31 35

2,6 34
2,10-16 267
2,12 23, 115, 143, 282
2,12-15 22, 143
2,12-16 43
2,14 24, 26
2,14-15 110
2,15 24, 35, 45
2,15-16 160
2,16 40, 43, 61, 165, 194
3,1-3 22
3,9 38
4,4 115
4,7 143
4,14-17 271
4,15 269
4,16ss 144
4,21 125
6,17 41, 91, 93, 195
7,17 144
11,16 144
11,28-29 14
12,1ss 206, 289
12,7 185
12,10 27, 40, 75, 89, 92, 124, 143
12,12-30 166
13,3 106
13,4-7 198
13,4ss 121
13,12 60
14,26 185, 270

2 Corinzi

3,5 89
3,6 263
5,7 83
5,17 34
8,16 205
10,5 205
11,1ss 262
11,14 206, 223
11,14ss 124
11,13-15 16, 55, 96, 123, 124, 182,
231
13,5 115

Galati

1,8 121
4,19 34, 262, 270, 271
4,4-5.26-31 195
5,17-21 208

5,19-21 30
5,19-24 30, 168
5,16-21 199
5,22-23 30, 111, 144, 169
5,22-25 199
6,3-4 16
6,15 34

Efesini

1,10 160
2,22 270
4,13 144
4,13-16 34, 270
4,16 270
4,23-24 41
4,24 160, 246
4,26 75
4,29 270
5,10 16
5,23-32 195
6,10ss 219
6,10-13 205
6,10-18 55
6,11 218
6,11-12 220
6,12 205

Filippesi

1,9 144
1,9-10 17, 82, 145, 165
1,9-11 26, 38
2,1-4 32
2,12 201
2,13 111
2,20-23 271
3,15 93
4,13 184

Colossesi

1,9-10 144
2,9 29
3,1-10 35
3,9-10 41
4,12 34

1 Tessalonicesi

5 124
5,5 220
5,11 270
5,12-19 125, 167
5,19-20 15

5,19-21 182, 199
5,21 15

2 Tessalonicesi

2,6 161
3,6 167

1 Timoteo

2,14 220
3,7.15 218, 219
3,15 195
4,1-5 182
5,22 263
6,9 218
6,9ss 219
6,20 103, 202

2 Timoteo

3,14 202

Tito

1,5-16 263

Ebrei

1,1 120
1,14 73
4,12 75, 109
5,1 106
5,14 17, 37, 40, 42, 61, 75, 93, 143,
165
10,31 110

Giacomo

1,5 137
1,14-15 205
3,17 90, 101, 111
4,7 130, 216, 219

1 Pietro

2,3 280
5,8-9 73, 205, 216, 218, 219, 221

2 Pietro

1,10 115

1 Giovanni

2,5 115
2,20.24.27 35
3,24 35
4,1 15, 27, 55, 99, 123, 124, 125, 182
4,6.13 35
4,17-18 35
5,6-9 35

Giuda

vv. 19 109

vv. 21-22 110

Apocalisse

2,1-2 110

3,15-16 79

3,18 110

12,9 220

19,7-9 195

20,10 219

21,2.9-14 195

INDICE DEI NOMI

- Agostino sant', 54, 112, 155, 199,
 220, 287
 Aguirre R., 166
 Alberione G., 163
 Alessandro di Hales, 115
 Altisiodoro G., 115
 Álvarez de Paz D., 8, 50, 127, 128,
 206, 287
 Androzzi F., 252
 Arrupe P., 181
 Arzubialde S., 207, 218
 Asselin D., 42
 Atanasio sant', 90, 114, 287
 Aubert J.-M., 289
 Ayerra J., 251, 258

 Bailly M. A., 21
 Bakker L., 239, 289
 Baldovino di Canterbury, 245
 Balthasar H. U. von, 268
 Barnaba, 7
 Barruffo A., 171
 Bataille G., 280
 Bauer W., 21
 Baumert N., 239
 Beda, 114
 Beirnaert L., 289
 Bernard Ch. A., 20, 26, 277, 285
 Bernardino da Siena san, 8, 55, 206,
 287
 Bernardo san, 8, 19, 56, 89, 90, 91,
 116, 206, 287

 Beyer J., 268
 Blanchard P., 285
 Boland P., 287
 Bona card., 206, 287
 Bonaventura san, 199
 Borgia F. san, 20, 244
 Borriello L., 283, 285
 Bots J., 181
 Bottereau G., 90
 Brien L., 203
 Brigida santa, 99

 Caba J., 177
 Calveras J., 46, 47, 258
 Camilleri N., 24
 Cantin R., 181, 239, 289
 Capmany J., 171
 Cassiano G., 8, 56, 74, 75, 79, 80,
 87, 205, 206, 220, 287
 Catalan J.-F., 65
 Caterina da Siena santa, 8, 96, 97,
 206, 287
 Cavallini G., 97
 Cencini A., 60, 266
 Champoux R., 65
 Charlier (Jean), *vedi*: Gerson J.
 Chenu M.-D., 165
 Chollet A., 289
 Cirillo di Gerusalemme san, 287
 Climaco G., *vedi*: Giovanni Climaco
 Corella J., 203
 Costa M., 239, 277, 285

- Crisostomo Giovanni san, 113
 Cusson G., 181
- Daniele abate, 79
 Derville A., 51, 57
 Dhotel J.-Cl., 203
 Diadoco di Fotica, 8, 40, 42, 45, 47,
 55, 80-84, 206, 287
 Dingjan F., 288
 Dionisio (il Certosino), *vedi*: Rijkel
 Dionisio
 Doroteo, 220
 Dulles A., 239
 Dumeige G., 181
- Enrico di Friemar, 112, 113
 Enrico di Langestein (d'Assia), 109,
 114
 Erasmo Desiderio, 196
 Erma, 7, 69, 288
 Espinosa C., 47
 Esquerda Biffet J., 165
- Favale A., 171
 Federici G. C., 239
 Fessard G., 57, 240, 258
 Filippo II, 185
 Filloux J.-C., 59
 Fiorito M. A., 240, 258, 290
 Fisichella R., 26
 Forcellini Aegidius, 21
 Francesco di Sales san, 9, 57, 206,
 220, 223, 224, 288
 Francesco san, 199
 Friemar H. de, 288
- Gagliardi A., 240, 288
 Gandía, 54
 García Dominguez L. M., 50, 63, 65,
 290
 García-Hirschfeld C., 240
 García-Lomas S., 258
 García-Monge J. A., 43
 Garrigou-Lagrange R., 290
 Gerson J., 8, 40, 49, 50, 53, 57, 99,
 100, 101, 102, 104-106, 114, 152,
 183-185, 206, 288
 Gil D., 9, 50, 240, 290
 Gioia M., 56
 Giovanna della Croce, 43, 283
- Giovanni Climaco san, 8, 20, 22, 34,
 42, 52, 84, 85, 87, 116, 184, 207,
 288
 Giovanni Crisostomo san, 113
 Giovanni d'Avila san, 288
 Giovanni della Croce san, 46, 84,
 119, 120, 121, 186, 192, 213, 217,
 275, 283, 284, 288
 Giovanni di Dio san, 163
 Giovanni III del Portogallo, 20
 Giovanni Paolo II papa (Wojtyla Ka-
 rol), 162, 268
 Girolamo san, 199
 Giuliani M., 258
 Godin A., 57, 266
 Godínez M., 9, 131, 206, 288
 González Dávila G., 220, 249, 253
 González de Mendoza R., 240
 González Hernández L., 248, 249,
 258, 290
 González L., 181
 Gouvernaire J., 9, 20, 26, 143-146,
 236, 240, 288, 290
 Grafenstein Ingeborg von, 240
 Granada Fr. Luis de, 186
 Granero Jesús M., 204
 Green Th., 36
 Gregorio di Nissa san, 38
 Gregorio Magno san, 53, 199, 288
 Gregorio XIII papa, 185
 Guibert J. de, 9, 26, 27, 135, 192,
 240, 290
 Guillet J., 9, 36
 Guilloret Fr., 57
 Guzzetti G. B., 192
- Hausherr I., 288
 Hernández E., 43, 228, 234, 240,
 249, 290
 Hernández F., 234
 Hernández García E., 248
 Hernández H., 38, 228
 Huerga A., 186
 Hughes G. J., 41
- Ignazio di Loyola sant', 9, 16, 20, 41,
 46-49, 52, 54, 56, 62, 63, 78-80,
 90, 95, 96, 100, 117, 118,
 123-127, 146-149, 174, 175,
 193-196, 198, 200, 201, 203,

- 206-214, 217-219, 221, 225,
227-232, 235, 236, 242-245,
247-251, 253, 255, 280, 281, 288
- Imoda F., 59, 63, 65, 278
Introvigne M., 192
Itturrioz J., 258
- Jossua J. P., 165
Juanes B. de, 258, 290
- Kempf N. de, 288
Kiely B., 59
Kolvenbach P. H., 181
Kurz W. S., 192
- Labourdette M.-M., 285
Lahitton R., 263
Lalande A., 51
Lallemant L., 43
Laplace J., 50, 290
La Puente L. de, 288
La Reguera M. I., *vedi*: Reguera Ma-
nuel I. de la
- Lari O., 75
Lécuyer J., 43
Ledrus M., 258
Lefèvre A., 50
Léon-Dufour F. X., 20
Léonard A., 285
Leone XIII papa, 158, 205
Lepers E., 258
Lepesant B., 290
Leturia P. de, 204
Lewis J., 49, 240
Lombardo P. (Maestro delle senten-
ze), 199
Lonergan B. J. F., 38
Losada J., 204
Loser W., 204
Luzárraga J., 33
Lyonnet St., 26, 36
- Macario (Pseudo), 289
Manenti A., 57, 60, 266
Marcozzi V., 192
Maria della Visitazione suor, 186
Martini C. M. card., 268
Mehl R., 290
Mellinato G., 50
Mendibuore B., 240
- Mendizábal L., 20, 50, 204, 278,
290
Mercatalli A., 278
Meures F., 47
Mico J. L., 26
Mondel J., 240
Montagne E., 63
Mosè abate, 56, 76
Mouroux J., 43, 140-142, 285, 289
- Nadal J., 263
Negus, 195
Neri F. san, 138
Nicolau M., 251
Nuttin J., 65
- Onfroy F., 54
Origene, 8, 72-74, 205, 206, 289
Ortiz (fratelli), 256
Ouellet C., 192
Oviedo A. de, 54
- Padberg J. W., 285
Palacios J. M., 268
Palmés C., 181
Paolo III papa, 48, 219
Paolo VI papa, 155, 161, 162, 165,
168, 259, 264, 268
Pavlidou E., 165
Penning de Vries Piet, 50, 240, 290
Pietro d'Alcantara san, 132
Pingault P., 171
Pio X papa, 263
Pio XI papa, 48, 268
Pio XII papa, 259, 260
Places E. des, 81
Polanco, 253
Potterie I. de la, 26, 36, 181
Poulain A.-Fr., 137, 138
Prat F., 23
- Rahner H., 289
Rahner K., 9, 115, 146-148, 150,
212, 229, 231-233, 235, 236, 240,
258, 289, 290
Ramirez de Vergara A., 244, 248,
253, 255
Reguera Manuel I. de la, 9, 26, 50,
131, 133, 134, 289

- Rejadell T., 20, 200, 213, 230, 232,
 235, 237, 244, 257
 Rendina S., 50
 Riccardo di san Vittore, 8, 111
 Ridick J., 278
 Rijkel Dionisio (il Certosino), 8,
 108-111, 113-116, 152, 206, 289
 Roi J., 258
 Rondet M., 181
 Rossi de Gasperis Fr., 181
 Rossignoli B., 289
 Rotsaërt M., 268, 278
 Ruiz Jurado M., 47, 165, 204, 285
 Rulla L. M., 266, 278, 290
 Rye M.me de, 223

 Salvucci R., 189, 192
 Santiago J., 258
 Scaramelli G. B., 135, 137, 206,
 289
 Schaller J.-P., 57
 Schelling F., 59
 Schiavone P., 9, 20, 26, 278, 290
 Schneider M., 290
 Schram D., 9, 131
 Segarra J., 119
 Segura F., 204
 Sisto Fabri, 186
 Stock K. L., 268
 Stöger A., 15
 Suárez F., 9, 43, 123-127, 150, 233,
 235, 240, 243, 253, 289

 Sudbrack J., 43
 Switek G., 53, 240, 291

 Teixidor J., 47
 Teresa di Gesù santa, 50, 53, 57,
 119, 120, 185-187, 192, 214, 219,
 224, 281, 289
 Therrien G., 9, 20, 26, 143
 Thio S., 286
 Thomas J., 286
 Tommaso d'Aquino san, 8, 40, 43, 73,
 91, 93-95, 111, 112, 115, 123, 147,
 152, 199, 206, 228, 238, 263, 289
 Toner J. J., 9, 214, 217, 235, 237,
 241, 245, 253, 258, 291
 Tornos A., 36, 240, 291
 Trevisan P., 22
 Trilling W., 15, 18
 Tuya M. de, 15

 Valadier P., 165
 Valentino D., 165
 Vanhoyer A., 168
 Viard C., 258
 Victor Ricardo de san, 290
 Villesavin M.me de, 224
 Vincenzo de' Paoli san, 163

 Wittmann, 289
 Wojtyła Karol, *vedi*: Giovanni Paolo
 II papa

 Zorell F., 21, 155

INDICE DELLE MATERIE

- Abnegazione*: dell'amor proprio 61; cfr. *Cuore*, *Purificazione*.
- Abominio*: l'a. del peccato, frutto dell'esperienza di Dio 280-281; cfr. *Penitenza*.
- Affettività*: il dono della vita nuova in Cristo implica una nuova a. 140-141.
- Affetto*: l'a. ordinato e quello disordinato 46-47, 53; cfr. *Propensioni*.
- Alternanza*: l'a. di consolazione e desolazione è cosa normale 78-79, 191-192.
- Amarezza*: l'a. segno dello spirito cattivo 70.
- Ambizione*: l'a. segno dello spirito cattivo 70, 101; l'a. causa di illusioni 54-55, 101-102.
- Amore*: l'a. proprio deve essere purificato 17-18, 55; buon segno il distacco dall'a. proprio 31, 33; cfr. *Carità*.
- Angelo*: Satana si maschera da a. della luce 18, 54, 96, 112, 225; gli angeli buoni 72-73, 123-124; effetti degli angeli nei diversi tipi di persone 110-111, 208-210, 222-224; gli angeli cattivi 72-73, 82, 87, 124-125; gli angeli non possono muovere direttamente la volontà dell'uomo 123; cfr. *Spirito*.
- Antichità*: il discernimento nell'A. cristiana 69-71.
- Anziano*: ruolo dell'a. nel discernimento monacale 75-76, 80, 85.
- Apertura*: l'a. di coscienza raccomandabile 219-220.
- Applicazioni*: ai segni dei tempi 155-165; ai carismi 166-171, 182-192; a gruppi o movimenti ecclesiali 166-171; all'esperienza di Dio 279-284; ai movimenti interiori 205-239; alla scelta 242-268; nella direzione spirituale 269-278; nella vocazione 259-268.
- Aridità*: l'a. come segno della chiamata alla contemplazione 213; l'a. come desolazione 78-79.
- Arroganza*: l'a. segno dello spirito cattivo 70.
- Ascesi*: l'a. e il discernimento 80, 87; cfr. *Direzione spirituale*, *Purificazione*.
- Aspetti*: sottoporre a discernimento gli a. positivi e quelli negativi 159-163; non accettare né rifiutare in blocco 161.
- Aspirazioni*: le a. più diffuse 156-159, 160-163; le a. mutevoli degli uomini 157-160.
- Assimilazione*: dei criteri evangelici, necessaria per il discernimento 17, 23-24, 34-36, 164, 245-247.
- Assorbimento*: l'a. dinamico in Dio 229.

- Atteggiamento:** richiami a cambiare a. 156, 163-164; cfr. *Senso*.
- Attenzione:** necessaria per il discernimento 160, 164-165; la mancanza di a. causa di illusioni 52, 58.
- Atto:** schema dell'a. intenzionale umano 38; a. precedente nella consolazione con causa previa 225, 228; gli a. interni delle virtù teologiche mettono in comunicazione con Dio 242.
- Autonomia:** arbitraria ed egoistica 168-170.
- Autorità:** accettazione dell'a. come segno positivo 168; cfr. *Carisma, Gruppi, Movimenti, Chiesa*.
- Avvenimenti:** lettura degli a. 159-160; cfr. *Segni dei tempi*.
- Azione:** l'a. di Dio nella vita dell'uomo 105, 155, 163-165, 182ss, 205ss; cfr. *Comportamento, Libertà*.
- Beneplacito:** discernere il b. divino 16-17.
- Bibbia:** discernimento nella B. 13-50; in san Paolo 14-18; esortazioni del Nuovo Testamento al discernimento 14-23; termini usati nella B. per indicare il discernimento 14-18; 21-22.
- Binari:** meditazione dei tre b. 63-64; cfr. *Scelta*.
- Bontà:** non basta la b. del fine 128-129.
- Campi:** diversi c. di discernimento 14-18; 19-20.
- Carismi:** discernimento dei c. 15, 182-192; il c. del discernimento degli spiriti 40, 100; ci sono manifestazioni carismatiche in tutti i secoli della Chiesa 182; cfr. *Direzione spirituale, Gruppi, Movimenti, Vocazione*.
- Carità:** segno dello spirito buono 111, 114, 184; la consolazione nella crescita di c. 211, 213-214; il raffreddamento della c. segno negativo 142, 145; la pazienza e la c. nell'avvertimento opportuno 273; la c. benigna e disinteressata segno dello spirito divino 135-136; cfr. *Virtù*.
- Carne:** noi stessi già carnali 8, 13-14, 23-24; c. e spirito secondo san Paolo 22.
- Casi:** c. di discernimento 99, 133-134.
- Castità:** segno dello spirito buono 70; cfr. *Frutti dello Spirito*.
- Cause:** le c. delle illusioni 52-53; c. psicologiche delle illusioni 54-56; c. teologiche 54-55; c. della desolazione 81-83, 216-217; cfr. *Consolazione, Illusione, Desolazione*.
- Certezza:** nel discernimento 49, 115-116, 123-125; la c. della prima circostanza della scelta 247-249; c. congetturale sullo stare in grazia 116; la c. infusa 115-116; la c. graduale 115-116; cfr. *Discernimento, Scelta, Grazia*.
- Chiave:** c. per trovare i criteri del discernimento 32.
- Chiesa:** vero «senso» di C. 180-182, 193, 204; regole per il discernimento 193-194; natura carismatica della C. 167, 182, 198-199; lo Spirito Santo guida la C. 194-196, 199; la C. Sposa di Cristo e Madre nostra 193-195, 199; le autorità nella C. 196-199; modo di predicare o insegnare nella C. 200-203; suscitare il vero «senso» (atteggiamento) ecclesiale nella direzione spirituale 271-272; l'edificazione fu parte del «senso» di C. 197-199; la disciplina culturale e sacramentale nell'atteggiamento ecclesiale 196-197.
- Collazioni:** spirituali usate nella storia 177.
- Comportamento:** in tempo di consolazione 217-218; in tempo di desolazione 214-218; c. del direttore o maestro di fronte alle confidenze 138-139, 190; cfr. *Direttore, Confidenze*.
- Compunzione:** la c. segno dello spirito buono 85-86, 110-111, 208-209.
- Comunitario:** discernimento c. o in comune 172-181; novità del discer-

- nimento c. 172-176; discussione sulle sue basi 172-177; influssi del capitalismo o del comunismo 173-174; condizioni per il discernimento in comune 178-180.
- Concilio:** di Trento 115; Vaticano I 158; Vaticano II: insegnamenti sul discernimento 15, 155-157, 159-162, 164, 259-260.
- Concupiscenza:** sulla c. si appoggia il nemico 54-56, 72-73, 82-83; l'uomo è tentato per la sua c. 205-206.
- Condiscendenza:** la c. di Dio 39-42, 83-84, 104-107, 142.
- Condizionamenti:** i c. positivi e negativi del discernimento 44-50.
- Confidenze:** a chi bisogna farle 112-113, 218-220; come ricevere le c. 114, 138; ragioni per fare le c. 75-76, 101, 121; cfr. *Direttore*.
- Connaturalità:** la c. nel discernimento 41-42, 156-161, 164-165; dottrina tomista 93; c. per captare i movimenti della grazia 222.
- Conoscenza:** oggettuale o non oggettuale 147-148, 213, 233, 235, 237-239; cfr. *Oggetto*, *Intelligenza*.
- Consiglio:** dono del c. per il discernimento 23, 37-41, 42-43, 76.
- Consolazione:** descrizioni 210-213; definizione 211; c. autentica 81, 210-211, 223, 228-229, 233-239; c. falsa 225; c. con causa previa 225-227; c. senza causa previa 227-230; il nucleo fondamentale della c. 236-237; come comportarsi nella c. 217-218, 225-227, 229-232; opinioni sulla c. senza causa previa 232-239; la c. senza causa porta nel suo stesso processo e nelle sue qualità il marchio della sua autenticità 234, 237; sistema di K. Rahner sulla c. 235; la c. secondo Diadoco 80-81, 84.
- Consuetudine:** e maturità nel discernimento 37, 41-43; quando si è raggiunta la c. della meditazione 122; cfr. *Psicologia del discernimento*.
- Consultazione:** applicazione del discernimento alle c. 179-181.
- Contemplazione:** la c. esercizio dei doni dello Spirito 111; effetti della c. 110-112, 121-122, 138; discernimento della chiamata alla c. 121-122, 274-275; c. e la desolazione 213.
- Continenza:** la c. e lo spirito buono 70-71, 85-86.
- Coraggio:** è proprio dello spirito buono dare c. 209, 223-224.
- Correzione:** la c. fraterna frutto della carità 97; accettare la c. fraterna segno dello spirito buono 101, 103, 169.
- Cosciente:** campo del c. 58-59.
- Coscienza:** discernimento della propria c. 14-15; esame di c. e segno dei tempi 163-164; campo della c. 58-59; c. personale e discernimento in comune 176-177.
- Cristo:** cfr. *Gesù Cristo*.
- Criteri:** del discernimento nella Bibbia 29-32; chiave per trovare i c. nella Bibbia 32-34.
- Croce:** l'esperienza cristiana deve partecipare alla c. 141.
- Cuore:** il c. nel discernimento 69, 73-74, 81, 87, 89-90; la purezza di c. per il discernimento 48, 49, 76, 85, 141-142; lacrime che allietano il c. 98-99.
- Delezzazione:** cfr. *Gusto*.
- Deliberazione:** la d. dei primi compagni di sant'Ignazio 174-176; la d. finale doveva essere sottoposta alla Santa Sede 176; sapere in anticipo se si tratta di d. 179; come applicare il discernimento individuale alla d. 178-181.
- Demonio:** il d. nella sua condotta 142; gli inganni del d. 209, 218-219, 223-227; il d. può suggerire a volte il bene, ma non perché si faccia il bene 124-125; il d. si finge teologo 107; il mondo e la carne strumenti di cui si serve molte volte il d. 129-130; lusinghe del d. 218-221; stile del d. 218; cfr. *Diavolo*, *Spirito cattivo*, *Satana*.

- Desolazione:** descrizioni della d. 83, 213-214; definizione della d. 214; la d. secondo Diadoco 83-84; la d. secondo sant' Ignazio 213-214; varie classi di d. 83; regole sulla d. negli Esercizi spirituali 208, 214-218; i pensieri che vengono nella d. 214; modo di comportarsi nella d. 214-218; cause della d. 79, 216-217; la d. dei contemplativi 213; cfr. *Aridità, Tristezza*.
- Devozione:** non sta a noi procurarci o avere d. 216-217.
- Devozioni:** conseguenze delle d. indiscriminate 52, 75, 78, 86-87, 90, 183-184; differenze tra l'uomo devoto e quello spirituale 134-135.
- Diavolo:** non dar spazio al d. 69-70, 72, 79, 96.
- Difetti:** distinguere i d. individuali dai d. del gruppo 169-170.
- Diletto:** cfr. *Delezzazione, Gusto*.
- Dio:** discernimento della volontà di D. 13, 15-16, 18-19; è libero di comunicare 13; è autore della consolazione senza causa previa 227-232; non abbandona chi lo cerca sinceramente 86-87, 89; D. dà l'illuminazione interiore al profeta 92, 94-95; solo D. può influire direttamente sulla volontà umana 105, 228; non possiamo imporre a D. il modo di comunicarci la sua volontà 127, 245, 247-248, 253, 255-256; cfr. *Volontà di Dio, Gesù Cristo, Spirito Santo*.
- Dionisio (il Certosino):** opposizione di D. a Friemar 112-113.
- Direttore:** padre? maestro? nella direzione 269-271; nel NT sulla materia 270; atteggiamenti del d. 271; consigli al d. o maestro spirituale 100-102, 130, 138-139, 270-278; funzioni del d. spirituale 270-275.
- Direttorio:** degli Esercizi 210, 213-214, 246-247, 252, 255.
- Direzione spirituale:** aiuto per la maturazione della vita cristiana 269; applicazione del discernimento nella d. s. 271-279; nella vita ordinaria 271-274; per prevenire e superare gli ostacoli 271-274; per incarnare la vita spirituale nel tempo 274; la d. nelle crisi 274-275; nel discernimento della vocazione personale 276-277; nella maturazione della vocazione 276; nell'apostolato 274.
- Discepolato:** il d. spirituale 165, 269-271.
- Discernimento:** problematica generale 7-10, 13-14; livelli diversi 22-23; d. e psicologia 38-42, 52-56, 58-65; il d. è un giudizio 38-39, 42; campi del d. 14-19; oggetto formale del d. 18, 20; d. in comune 172-181; il d. morale presume la prudenza 143-144; considera la volontà di Dio in un atto in situazione 144; non può contraddire la legge universale 143; d. degli spiriti 8-9, 21, 24-26, 92; d. spirituale 23-26; d. nei vangeli 15, 18, 27-29; d. spirituale e maturità cristiana 37-40; storia del d. 69-146; il d. secondo san Paolo 14-18, 23-26, 69-74; nel monacato 79-87; nel Medioevo 88-108; nell'Età Moderna 118-130; nei secoli XVIII-XIX 131-139; nel nostro tempo 140-150; applicazioni del d. 155-286; cfr. *Discernimento spirituale*.
- Discernimento spirituale:** che cosa s'intende per d. s. 23-24, 38-41; d. s. non è lo stesso che d. degli spiriti 9, 21, 25; possibilità del d. s. 23, 39, 42-43; livello del d. s. 22-23, 25; condizioni favorevoli al d. s. 44-47; condizioni sfavorevoli al d. s. 33-34, 47-50; disposizioni personali per il d. s. 18, 44-45, 49, 245-246; d. s. e inconscio umano 62-65; teologia del d. s. 13, 65; d. delle dottrine 15-16, 94-95, 100-104, 118, 198-199, 200-201; dei segni dei tempi 15; dei gruppi ecclesiali 166-171; nei gruppi 172-181; dei carismi o doni speciali 182-192; della vocazione 259-268;

- del vero criterio ecclesiale 193-204; nella direzione spirituale 269-278; d. s. attuato da Cristo 18; regole per iniziare al d. s. 208-221; regole per un maggior d. s. 222-232; cfr. *Discernimento*.
- Discrezione*: la sua relazione con il discernimento 8, 74-75, 90-93, 97; la d. include l'umiltà 76; la d. segno di autenticità del carisma 183; una delle virtù che riassume il sistema di perfezione cristiana 97.
- Disobbedienza*: la d. causa della divisione nella sensibilità 81-83; cfr. *Obbedienza*.
- Disponibilità*: d. a Dio segno dello spirito buono 142, 145, 148; la d. si sperimenta nella consolazione 211, 235-237; cfr. *Obbedienza*.
- Disposizione*: le d. per discernere 13-14, 16-17, 29, 44-45, 48, 245-246; la d. alla profezia 94-95; d. alle illusioni 51-57, 94-95, 184-185; solo l'uomo può cercare di ottenere la d. nel campo della grazia 141-142; non deve entrare nella scelta chi non ha la dovuta d. 63, 245, 251-252; cfr. *Gusto*, *Grazia*.
- Disprezzo*: il d. o ingiuria per le visioni 83-84, 101, 114, 120-121, 138; accettazione del d. segno dello spirito buono 103.
- Divinum illud*: insegnamenti dell'enciclica D. i. 205.
- Divisione*: la d. segno dello spirito cattivo 167-170, 185, 193-194.
- Docilità*: la d. allo Spirito Santo nel discernimento 16-17, 23, 35, 39, 42; l'affettività dell'uomo nuovo si sviluppa nella d. allo Spirito 140; gli uomini non sempre hanno la d. allo Spirito 158; cfr. *Disponibilità*, *Obbedienza*, *Umiltà*.
- Doni*: i d. dello Spirito Santo nel discernimento 23, 39-40, 43, 112; altri d. straordinari 92, 119, 121, 124, 130, 132-134, 137-139, 184-190; cfr. *Grazia*.
- Dottrine*: discernimento delle d. 15, 94, 99-104, 108, 198-199, 200-203; badare alle qualità del maestro che la propone 70-71, 73, 100-104, 107; a quale fine aspira comunicandola 101, 107; paragone con il discernimento delle monete 182-185; deve essere disposto a essere esaminato nella sua d. 183-184; la d. deve essere conforme alla S. Scrittura 184-185; cfr. *Maestri*.
- Dubbio*: l'assenza di d. nel riconoscimento della volontà di Dio 49, 115-116, 124-125, 147-149, 227-230.
- Effetti*: gli e. della contemplazione 121-122, 130, 133, 138-139.
- Errore*: distinzione tra e. e illusione 51; cfr. *Illusione*.
- Erudizione*: l'e. nella S. Scrittura può aiutare il discernimento 40, 99, 128, 137.
- Esercizi spirituali*: e discernimento degli spiriti 9, 207-258; E. e discernimento della vocazione 242-258, 276-277; regole del discernimento negli E. 207-221; preparano al discernimento spirituale 207-208, 256-258; accusati di fare troppo affidamento sull'illuminazione 123-124, 126; e di volontarismo 126; mostrano la giusta concordia tra libertà e grazia 226-227.
- Esperienza*: e psicologia 22-24, 38-40, 58-59, 210-211; la mancanza di e. causa di illusioni 44, 49, 52; e. spirituale 59-61; e. di Dio 279-286; segni dell'autentica e. di Dio 283-284; la e. di Dio come oggetto di discernimento 282-283; e della consolazione senza causa previa 227-229; e. rara? soprannaturale? tematizzata 232-239; imprevista 233, 236; evangelica 239, 284.
- Estasi*: l'e. nell'ispirazione profetica? 73, 94-95; cfr. *Straordinario*, *Fenomeni*.
- Facoltà*: la f. discerne 39, 41.
- Fantasma*: il f. nella conoscenza intel-

- lettuale 94, 233-234, 238-239; cfr. *Consolazione*.
- Fede:** necessaria per il discernimento spirituale 18, 23-25, 34-36, 39-40, 42, 235, 243-246, 256-257; differenza tra il mondo tenebroso e l'ambiente della fede 189; cfr. *Virtù teologici*.
- Fenomeni straordinari:** nella preghiera 114, 130; f. esterni al soggetto 182-183; come si deve comportare il soggetto di fronte ai f. straordinari 83-84, 97, 101, 130, 189-190; come si deve comportare il direttore di fronte a chi li riceve 138-139, 190; applicazione del discernimento ai f. straordinari 130, 135-136, 138-139, 186-192; segni interni al f. sperimentato 186-189; cfr. *Straordinario*.
- Fiducia:** f. in Dio, disposizione al discernimento 33, 44, 47-48, 87.
- Finalità:** la f. delle mozioni dev'essere esaminata 100-101, 105-107, 110-112, 124, 140, 142; esaminare la f. del gruppo 124, 189-190; 225-227.
- Frutti:** i f. sono le virtù, le opere 110-112, 114, 135-136, 183-185; i f. dello Spirito come segno 30, 169, 184.
- Gaudium et Spes:** 160, 176.
- Gesù Cristo:** riferire a G. ogni ispirazione 29; G. il grande segno di Dio 28-29; crescita dell'uomo in G. 34-35; la volontà di Dio è stata manifestata in G. 28-29, 242; conformando la propria mentalità a quella di G. l'uomo si dispone a trovare la volontà divina 45, 243, 245-246, 249-252; discernimento applicato da G. 18; G. rimprovera la mancanza di fede 15, 18; G. esorta al discernimento 16, 30; l'uomo è chiamato a essere un'immagine di G. 34, 242; avere il *sensum* di G. 35-36, 93; attraverso l'umanità di G. l'uomo penetra nella divinità 98; diletto nella croce di G. 98.
- Gioia:** la g. come segno dello spirito buono 97-98, 116, 133-134; distinguere g. umana e consolazione 210-211; la g. che supera ogni sentimento non è condivisa a volte dalla parte inferiore sensibile 141; cfr. *Sentire, Sentimento, Consolazione*.
- Giudizio:** il discernimento è un g. 38-39, 42, 176; come si forma 39-42, 75; la rettitudine di g. e il discernimento 52, 54, 56, 100, 110; fidarsi del proprio g. conduce alla perdizione 75; sottoporre la dottrina al g. dell'autorità 102-103; il g. secondo la carne 39; il g. secondo lo spirito 39-41; cfr. *Discernimento*.
- Grazia:** la g. *gratis data*; cfr. *Carisma*; il discernimento spirituale è g. 75; g. per sentire e compiere la volontà di Dio 20; carattere inconscio della presenza della g. 60; si può avere certezza della g. *gratum faciens?* 115-116; attività della g. nella terza circostanza della scelta 127, 253, 256-257; il demonio agisce da fuori sull'anima in g. 82; la consolazione è una g. attuale 211; cfr. *Doni*.
- Gruppi:** il g. come oggetto di discernimento 166-167; criteri di discernimento di g. ecclesiali e movimenti 167-171; i g. possono essere soggetto di discernimento 42, 172, 176-177; come sfruttare il discernimento nei g. 178-181; condizioni favorevoli e sfavorevoli 174-176, 178-181; il fenomeno dei g. nel nostro tempo 173-177; esaminare la finalità dei g. 168; i loro frutti 169; la loro relazione con l'individuo membro del g. 169-170; esame dei g. 170-171.
- Gusto:** i g. spirituali che avvantaggiano 81; il g. personale 142; nel campo della grazia solo l'uomo può prepararsi ai g. che il Signore voglia dargli 141; cfr. *Grazia*.
- Ignazio di Loyola:** contributo al discernimento 9, 19-20, 118-119; regole del discernimento 215-258;

- della prima settimana 208-221; della seconda settimana 222-232; circostanze della scelta 242-258; sul vero criterio di Chiesa 193-204; cfr. *Esercizi*.
- Illuminazione*: gli *Esercizi* accusati di far troppo affidamento sull'illuminazione 123.
- Illuminazioni*: nella consolazione 213-214, 225; cfr. *Ispirazioni*.
- Illusioni*: natura delle i. 51-52; causa delle i. 54-55; fonti di i. 52-54; psicologia e i. 51-54; teologia e i. 54-55; rimedi delle i. 56.
- Impazienza*: effetti dell'i. 69; applicazione del discernimento all'i. 71, 84-86, 90, 101, 135-136, 183-184.
- Impulsi*: gli i. secondo Gerson 104-108; la pace sta nell'obbedire all'i. divino 105; i. naturali 104-105; gli i. della grazia 104-108; non confondere qualsiasi i. del cuore con quelli dello Spirito 105-106; sospetti gli i. urgenti e veementi 105; l'i. violento di Satana 106-107; l'i. fraudolento 106-107; gli i. divini 105-108; cfr. *Ispirazioni*, *Mozioni*, *Inclinazioni*.
- Inclinazioni*: le i. dello Spirito 242-244; le i. razionali o sentimenti umani 243-244; i. naturali alla comodità 243; cfr. *Impulsi*.
- Incoerenze*: i. e discernimento 63-64, 266; il nemico si può servire delle i. 226.
- Inconfondibilità*: i. della consolazione senza causa 234, 237; la i. dell'esperienza di Dio con altre esperienze 281.
- Inconscio*: il campo dell'i. 58-61; conflitti dell'i. 63-65.
- Individuo*: esaminare la relazione dell'opera con l'i. 169; la responsabilità del discernimento è dell'i. 42, 176-177.
- Infallibilità*: in che senso ci può essere nel discernimento 115-116.
- Infanzia*: l'i. spirituale come segno 31.
- Inganno*: l'i. nella consolazione senza causa previa 230-232; gli i. nelle rivelazioni 81, 114; l'i. di Satana 82, 96, 106-107; i. per mezzo di cose meravigliose 77-78, 191-192.
- Insubordinazione*: l'i. sistematica è segno negativo 167-169, 183-184, 197-199.
- Intelligenza*: l'i. umana nel discernimento 18, 38-43.
- Intenzione*: retta 265-267; pura 245; prevalente 265-268.
- Interpretazione*: il problema dell'i. dei segni 159-163.
- Intuizione*: l'i. religiosa profonda 159.
- Inutilità*: l'i. del preteso dono è segno che non viene da Dio 101.
- Irenismo*: niente è tanto alieno all'ecumenismo come il falso i. 193.
- Ispirazioni*: di Dio 110-112; trattato sulle i. di san Bernardino 8, 206.
- Istinto*: l'i. umano 129; l'i. naturale secondo Dionisio il Certosino 112-113; gli i. primordiali 60; livello dell'i. 23, 39-40; l'i. umano si oppone a volte alla ragione e alla legge divina 129.
- Lacrime*: discernimento delle diverse classi di l. 98-99; le l. di fuoco 99; le l. dolci 99; le l. piene di speranza 98.
- Laici*: cfr. *Secolari*.
- Legge*: nel cammino spirituale 143, 243; istinto umano a volte contro la l. divina 112-113.
- Lettura*: la l. degli avvenimenti 155-165.
- Lezioni*: le l. che dà il Signore 211; la l. che permette il Signore 214, 216-217.
- Liberazione*: esperienza di l. interiore 111-112.
- Libertà*: la l. autentica per il discernimento 105; l. per seguire o no i pensieri che vengono 72-73, 206; la l. confermata nel cielo 106.
- Linguaggio*: Dio comunica con il l. che ogni epoca capisce 157-163; richiami a cambiare l. 163-164.
- Livello*: diverso l. del discernimento 22-23.

Locuzioni: cfr. *Parole*.

Lotta: la l. è necessaria 72-73, 76-80, 85-86, 342-343.

Maestri: discernimento dei m. buoni e cattivi 29-31, 73; come deve ricevere le confidenze il maestro spirituale? 101-102, 114, 121, 130, 138-139; ricorrere al m. 56, 86, 93, 102-103, 121.

Magistero spirituale: la direzione spirituale è anche m. s. 270-271; cfr. *Direttore*.

Maligno: cfr. *Satana*, *Demonio*, *Diavolo*, *Spirito cattivo*.

Manifestazioni: discernimento delle m. carismatiche 182-190.

Maturità: la m. cristiana e il discernimento 29-31, 73; processo della m. cristiana 41-43; promuovere la m. dei cristiani 40-41, 48-49, 142-143, 163-165.

Meditazione: le m. precedenti alla scelta 62-64, 243, 245-246.

Misericordia: segno dello spirito buono 31, 85-86, 135-136.

Mistica: fenomeni secondari della m. 130, 138.

Mitezza: la m. segno dello spirito buono 69-71.

Modalità (= «*tempi*»): le tre m. della scelta 247-259; Dio sceglie la m. 245, 256-257; presupposti teologici della scelta 245-246; la prima m. 248-249; la seconda m. non prende la sua forza dal confronto con la consolazione senza causa previa 251-252; la terza m. è sussidiaria? 252-255; primo modo della terza m. 253-254; secondo modo della terza m. 254-255; attenersi alla m. che Dio concede per la scelta 245, 247-248, 252-253; cfr. *Tempi*.

Monacato: il discernimento tra i monaci 74, 87-88.

Mondo: la sapienza di questo m. 16-18; lo spirito del m. 131; il m. e la carne strumenti di cui si serve il demonio 70-71, 128.

Morale: il discernimento morale e

quello spirituale 143-144; è necessario che ciò che si presenta come divino non contraddica la m. cristiana 182.

Mortificazione: la m. delle tendenze 145-146.

Motivazione (= *motivo*): m. profonda 63-64, 265-268; a volte non coincide con la m. espressa 58-59, 261-262; m. prevalente 265-266; m. insufficiente per la vocazione 266-267.

Movimenti: cfr. *Mozioni*.

Mozioni: discernimento delle m. 205-232; le m. divine 104-106, 140, 142; le m. desiderabili 130; le m. diaboliche 132, 135-136, 142; naturali 129; m. dello spirito terreno 131; distinguere il corpo della m. da quello che precede o segue 236-239; per seguire le cose migliori è sufficiente la m. della ragione 252-253, 256-257.

Nemico: cfr. *Demonio*.

Obbedienza: l'o. alla voce di Dio cercata nella direzione spirituale 271, 276-278; l'o. e docilità alla volontà di Dio oggetto di petizione 254; l'o. a Dio presupposto della scelta 243, 245-246; la consolazione induce all'o. 211-213; l'o. segno dello spirito buono 184-185; cfr. *Virà*, *Volontà di Dio*.

Obbligo: l'o. di discernimento dei segni dei tempi 155-156.

Oblazione: cfr. *Offerta*.

Occhio: l'o. del cuore 245; cfr. *Intenzione*, *Motivazione*.

Occultare: il demonio induce a o. 75-76; conseguenze dell'o. 219-220.

Occultismo: fenomeni di o. 191-192; differenze dell'o. con la fede 291; cause 191-192; criteri sull'o. 191-192.

Offerta: l'o. della scelta 254-256; note dei fratelli Ortiz sull'o. 256; cfr. *Pace*.

- Oggetto:** o. del discernimento spirituale 14, 20; rappresentazione dell'o. nella consolazione senza causa previa 232-235, 237-239; la consolazione non si identifica con l'o. che la motiva 148.
- Opinioni:** relativizzare le proprie o. 180.
- Orientamento:** l'o. deciso verso Dio 222-224.
- Ostacoli:** il nemico suscita gli o. sulla strada della santità 208-209; lo spirito buono contribuisce a superare gli o. 209-210; cfr. *Lotta*.
- Pace:** la p. è segno dello spirito buono 30, 69-70, 135-136, 222-224; la consolazione dà p. 211, 228, 236; il nemico turba la p. 223, 226; la p. che segue l'offerta della scelta 254; le parole di Dio lasciano grande p. 187.
- Parole:** discernimento delle p. interiori 186-190; le p. che provengono da Dio 187-188; le p. che provengono dallo spirito cattivo 188-189; le p. frutto della propria mente o fantasia 188.
- Passioni:** non sempre d'accordo con i desideri divini 69-70; le p. disordinate 71, 76; non basta vincere le p. 79; c'è una sensibilità che segue le p. 81-82; cfr. *Affetti, Propensioni*.
- Pastoralis officii cura:** sugli Esercizi 219.
- Pastores dabo vobis:** discernimento applicato al nostro tempo 162.
- Pazienza:** segno dello spirito buono 69-71; aspettare con p. la consolazione 215-216.
- Pedagogia:** la p. ignaziana del discernimento 62-64, 205-232.
- Penitenza:** per tutti è necessario passare per la p. corporale 85; nella desolazione insistere nella p. 215.
- Pensieri:** i tre p. secondo Origene 72, 206; discernere i p. 76-77; strappare il p. cattivo alle origini 77; i p. che vengono nella consolazione e nella desolazione 211-212, 214; i p. che provengono da noi stessi 71, 206; la negligenza e la tiepidezza generano cattivi p. 79; i p. di Dio non sono quelli degli uomini 158; p. secondo sant'Ignazio 207; cfr. *Ispirazioni*.
- Perfetti:** il discernimento proprio dei p. 16-18.
- Persona:** qualità della p. che pensa di aver avuto fenomeni straordinari 101-103, 114, 135-136, 189-190; volontà di Dio sulla p. in concreto 126-127, 242-257.
- Piano:** il p. di Dio manifestato in Cristo 28-29, 35, 242, 249-251, 260; il p. di Dio è configurare tutti gli eletti a Cristo 242, 284; inserimento di ogni proposta nel p. di Dio 179.
- Piccolezza:** esperienza di Dio e p. 283; la p. santa come effetto delle tribolazioni 107.
- Pigrizia:** la p. causa di desolazione 216.
- Populorum progressio:** il discernimento dei segni dei tempi 161-162.
- Precipitazione:** la p. nel giudizio causa di illusioni 52.
- Preconscio:** relazione con il subconsciente 58, 60-61; relazione del p. con il conscio 53-54, 58; segni con i quali si manifesta il p. 59, 61-62, 64.
- Preghiera:** non abbandonare né accorciare la p. in tempo di desolazione 215; insistere nella p. quando si è desolati 215; la p. necessaria per il discernimento 35-36; p. con il discernimento 16-17, 20; clima di p. nei gruppi 180; l'importanza che si dà alla p. criterio di discernimento 170; attenzione particolare nella direzione spirituale alla vita di p. 271-272, 274-275.
- Preparazione:** al discernimento, mezzi 33-36.
- Presbiteri:** i p. e il discernimento ecclesiale 156, 271.
- Presbyterorum ordinis:** il discernimento maturità cristiana 164.

- Presenza:** esperienza della p. di Dio 279-282.
- Principianti:** discernimento dei p. 85.
- Prodigi:** l'attaccamento ai p. causa di inganni 77-78; non guardare tanto ai p. quanto alla virtù 77-78.
- Profeta:** come riceve l'illuminazione il p. 94-95; discernimento tra veri e falsi p. 16, 30, 70, 73, 99-104, 138-139, 183-186, 189-190; il vero p. non sempre conosce quello che Dio richiede con la profezia 95; cfr. *Profezie*.
- Profezie:** discernimento delle p. 70, 73, 94-95, 99-104, 183-186, 189-190; san Tommaso sulle p. 94-95; cfr. *Profeta*.
- Proficienti:** discernimento nei p. 86-87, 222-232; in che cosa si devono occupare i p. 86.
- Progresso:** il p. nel discernimento 35, 37, 41-43, 92-93, 222-224, 271-274; il vero p. deve trovarsi in armonia con la parola di Dio 35, 41-43, 86-87, 110, 146, 269; non c'è p. nello spirito senza le mozioni divine 205, 269; il direttore deve badare al p. del diretto nel discernimento 143, 271-274.
- Propensioni:** p. disordinate e discernimento 46-47, 53; è necessario purificarle 49, 61-62, 76, 86; le p. disordinate e le incoerenze 62-63; le p. disordinate causa principale delle illusioni 53-57.
- Prova:** la desolazione come p. 79, 82-83, 214, 216-217; cfr. *Lotta, Desolazione, Tentazione*.
- Provvidenza:** la P. divina non sopprime la libertà dell'uomo 72, 126-127; la P. non permette che nessuno sia tentato al di sopra delle sue forze 72; la P. esalta l'umile 107.
- Prudenza:** l'esercizio della p. nel discernimento 94, 142; la p. naturale e quella soprannaturale 96; p. e consultazione del direttore 102-103; p. nell'esaminatore 100; nel cattivo desiderio non c'è p. 70-71; cfr. *Discrezione*.
- Psicologia:** del discernimento 38-41; operazione del discernimento 38-39, 42-43; badare alla p. della persona per attuare il discernimento 57, 64; cfr. *Subcosciente*.
- Purezza:** la p. d'intenzione 74, 85; la p. del cuore 74-76; la p. segno d'autenticità 114; cfr. *Castità*.
- Purificazione:** la p. necessaria per il discernimento 24, 33, 45-49, 74-75, 85-86; p. di elementi personali e sociali 161-163, 179-180.
- Qualità:** le q. dell'ispirazione divina 90-91, 104-107, 110-112, 141-143, 208-209, 211-213, 222-227, 248-249, 272, 283-285; q. dei suggerimenti dello spirito cattivo 69-71, 82-83, 92-93, 96, 105-107, 208-209, 214, 218-227, 231-232; q. dell'istinto naturale 104-106, 112-113; cfr. *Segni*.
- Ragioni:** le r. vere e quelle apparenti 209, 224-227.
- Rapimento:** persona che aveva r. 133; discernimento dei r. 133-134.
- Razionalizzazione:** la r. che distrugge il mistero è cattivo segno 201-203.
- Regole:** per discernere gli spiriti 207-232; r. per la settimana 208-221; r. per la 2ª settimana 222-232; r. per il criterio di Chiesa 193-204.
- Rinnovamento:** r. di criteri necessario per il discernimento 23-24, 40-43, 160-161.
- Rivelazioni:** la r. profetica 94-95; discernimento delle r. vere e di quelle false 73, 100-103, 111, 114, 186-190; non c'è nessun nuovo articolo di fede da rivelare 120; modo di comportarsi di fronte alle r. 120-121, 138-139; cfr. *Fenomeni straordinari, Ispirazioni, Profezie*.
- Sacerdozio:** nessuno ha diritto al s. 263; osservare l'orientamento globale della persona per discernere la vocazione al s. 265-266; cfr. *Vocazione, Presbiteri*.

- Sacralizzazione:** la s. indebita 178.
- Santità:** la s. segno di verità nelle rivelazioni? 30-31; badare alla s. della persona 30-31, 138-139, 184-185.
- Sapienza:** la s. di Dio 16-17; la s. della croce 16, 23-24, 35.
- Satana:** cfr. *Demonio, Diavolo, Spirito cattivo, Maligno*.
- Scala Paradisi:** il discernimento nella S. 84-85; offre un tentativo di discernimento evolutivo 84-87.
- Scelta:** circostanze della s. 126-127; discernimento e circostanze della s. 242-245; presupposti teologici della s. 242-243; presupposti spirituali 245-246; prima circostanza della s. 248-249; è frequente? 248; seconda circostanza 248-252; funzione della desolazione nella seconda circostanza 249-250; terza circostanza 252-253; i due modi della terza circostanza 253-257; si possono considerare indipendenti le tre circostanze della s.? 252-253; bisogna ridurre la terza circostanza a quelle precedenti? 244-245, 253-254; si arriva sempre alla s. negli Esercizi? 255-256; libera attività di Dio e dell'uomo nella s. 126-245; qualsiasi scelta deve andare d'accordo con il disegno di Dio rivelato in Cristo 242-243; le circostanze della s. nella teoria di Suárez 125-127; in quella di K. Rahner 148-150; le s. precedenti 245-246; modo di procedere nella s. 245-246.
- Secolari:** i s. e il discernimento nella Chiesa 156.
- Segno:** funzione del s. 156-157; Gesù il grande s. di Dio 28-29; i fatti storici come s. 156-159; s. dello spirito buono 104-105, 135-136; dello spirito cattivo 106-107, 113-114, 135-136; dello spirito naturale umano 112-113; osservare la connessione del s. con il prima e il dopo della persona 144-146; un s. isolato può essere ingannevole 145; i s. dei tempi 155-165; carattere bi-
- fronte dei s. dei tempi 161-163; i s. dei tempi sono strumenti della chiamata divina sul piano individuale e sociale 163; s. per discernimento dell'esperienza di Dio 282-284; il problema dell'interpretazione dei s. 159-163.
- Semplicità:** la s. secondo Gerson 102-103.
- Sensibilità:** esercitarla nel discernimento 26, 39-40, 42, 140-142, 279-280; integrare la s. spirituale nell'esperienza cristiana 140-142, 279-280; cfr. *Sensitività*.
- Sensitività:** sencillez (spagnolo) del cuore 31, 33.
- Senso:** s. di Chiesa 180-182, 193-204; cfr. *Atteggiamento*.
- Sentimento:** il s. di pace che invade la persona 145; i s. naturali e gli impulsi morali 105; la parte inferiore sensibile a volte non condivide la gioia che supera ogni s. 141.
- Sentire:** il s. deve restare sottomesso alla luce dell'intelligenza 145; i diversi modi di s. 140-143; il s. soprannaturale garantito nell'esercizio delle virtù teologali 142; Dio fa s. a volte la sua assenza 141; solo l'uomo può disporsi a s. ciò che Dio voglia fargli s. nel campo della grazia 141-142.
- Significato:** il s. spontaneo e naturale non basta per il discernimento spirituale 147; il s. terreno e quello spirituale 140-141; s. positivo o negativo con cui si presentano le mozioni 208-209, 222-224; s. dei pensieri 211-214, 222-224.
- Singularità:** la s. deve mettere in guardia 136.
- Sintonia:** niente è più pacificatore della s. con la volontà divina 249; la s. con lo Spirito divino 24-25, 93; s. con i disegni di Dio 158; con le precedenti esperienze di Dio 281-284; cfr. *Connaturalità, Consolazione*.
- Situazione:** apertura alle s. della storia 155-156; interpretazione della s. 159-161.

- Sogno:** e discernimento 83-84; diverse classi di s. 83; non fidarsi di nessun s. secondo Diadoco 84.
- Spiriti:** discernimento degli s. non è lo stesso che discernimento spirituale 24-26; iniziazione al discernimento degli s. 208-221; regole per un maggior discernimento degli s. 222-232; carisma del discernimento degli s. 92, 100, 124; cfr. *Spirito, Mozione, Ispirazione, Discernimento*.
- Spirito:** diversi significati di s. 109, 123-125, 135; carne e s. in san Paolo 16-17, 23; lo s. buono 89, 106, 136, 208-212, 222-225, 227-232; quello umano naturale 128-130; lo s. cattivo 106-107, 122-123, 125, 130, 135, 208-210, 214-215, 218-227; lo s. cattivo aizza le inclinazioni personali 129, 135-136, 225-227; lo s. terreno 131; s. dubbioso o incerto 135-136; cfr. *Angelo, Demonio, Dio, Spirito Santo, Discernimento, Impulso, Mozione*.
- Spirito Santo:** dono per poter discernere 23, 26, 29, 81, 86, 90, 116; attenzione allo S. S. 22-24, 140, 269; l'azione dello S. S. si distingue dall'azione di quello diabolico 105; i frutti dello S. S. nel discernimento spirituale 16, 77, 107-108, 112-113, 145; per apprezzare la croce 16-21; lo S. S. nel *Pastore* di Erma 69, 71; azione diretta dello S. S. sull'anima 126-127, 227-239; lo S. S. concorda con se stesso quando parla direttamente e quando parla attraverso le mediazioni volute da lui 196, 232; lo S. S. illumina e muove 141-143; protagonista del discernimento 267; cfr. *Dio, Doni, Frutti*.
- Spirituale:** differenze tra il devoto e lo s. 134-135.
- Stato:** gli s. d'animo 210-211, 213-214; la desolazione è uno s. d'animo 214.
- Stigmate:** uno che aveva le s. 133, 185; cfr. *Fenomeni straordinari*.
- Stile:** lo s. di Satana 218-227.
- Storia:** il discernimento durante la s. 69-150; teologia della s. 155-159, 161-163; il discernimento nell'Antichità cristiana 69-71; nel Medioevo 88-108; nell'Età Moderna 108-131; nei secoli XVIII-XIX 131-138; nel nostro tempo 140-150; la s. individuale come segno dei tempi 163-164.
- Strordinario:** l'attaccamento allo s. deve prevenire verso chi lo ha 101, 104, 136, 138; i fenomeni s. devono essere accolti con grande cautela 114, 130; comunicare lo s. al padre spirituale 86, 101, 130; non manifestare ammirazione per i fenomeni s. 77, 188.
- Strategia:** la s. di Satana 218-221, 226-227; cfr. *Stile*.
- Struttura:** l'elemento trova il suo significato nell'insieme della s. 142-143.
- Subcosciente:** definizione del s. 58-59; contenuto del s. 59-60; come portare alla luce il s. 58, 61, 64; il s. e il discernimento spirituale 60-64; cfr. *Psicologia, Motivazioni*.
- Superiore:** responsabilità del s. in un gruppo 177.
- Tempi:** i segni dei t. 155-165; i segni dei t. non sono in se stessi salvifici 164; segni dei t. ed esame di coscienza 164; e S. Scrittura 159-160; il Magistero sui segni dei t. 155-156, 158, 161-162; il t. seguente alla consolazione 229-232; i tre «t.» di scelta 247; cfr. *Modalità*.
- Tentazione:** respingerla agli inizi 72; l'uomo può cadere in t. anche senza l'incitamento del diavolo 72.
- Teologi:** incomprendimento degli Esercizi da parte di alcuni t. 123.
- Terrore:** il t. segno dello spirito cattivo 71, 83.
- Tiepidizza:** la t. condannata dalla S. Scrittura 79; ciò che contribuisce alla t. è segno negativo 129, 131.
- Timore:** il t. di Dio 124; ammirazione e t. 280, 284; il t. dell'inizio che è

buono 90, 96; il t. della mortificazione segno dello spirito cattivo 130.
Tradizione: la t. spirituale sul discernimento 8, 10, 68.

Tristezza: la t. segno dello spirito cattivo 209-210, 223-224; a volte nella vita bisogna passare attraverso la t. 78-79.

Turbamento: la consolazione toglie il t. dall'anima 211; la desolazione produce t. 213; il nemico causa t. 226-227; cfr. *Timore, Terrore*.

Umiltà: preparazione al discernimento 33, 137; segno dello spirito buono 31, 71, 135, 142, 183-184; l'u. del cuore 142, 189-190; apparenze di u. 185; u. vera e falsa 131; chi discerne ha bisogno di u. 137, 139; l'u. segno dell'autentica esperienza di Dio 283; l'u. una delle virtù che riassumono il sistema di perfezione cristiana 97; cfr. *Piccolezza, Virtù*.

Unzione: l'uomo si può muovere per u. diretta dello Spirito 243.

Uomo: u. nuovo 18, 34-36, 41-43; l'u. devoto 134-135; l'u. spirituale 34-36, 41-42, 134-135.

Utilità: l'u. segno necessario dello spirito buono 135, 184.

Valori: i v. nella maturità della personalità 41-42, 63.

Vangelo: esortazioni al discernimento nei V. 15-16, 27, 29; criteri per il discernimento 28-34; come trovare le chiavi del discernimento nei V. 32; disposizioni al discernimento nei V. 33-36, 47-48.

Veemenza: la v. dei movimenti segno sospetto 105; cfr. *Impulsi*.

Verità: la v. segno necessario dello spirito buono 101; il desiderio di v. condizione del discernimento 145.

Violenza: la v. nell'impulso come cattivo segno 105-107.

Virtù: esercizio ordinario delle v. teologiche nella scelta 127, 243-244,

252-253, 257; le v. teologiche e il discernimento 141-142; la nuova affettività del cristiano nasce dalle v. teologiche 140; tre v. che riassumono la perfezione cristiana secondo santa Caterina da Siena 97; le v. morali infuse tendono a integrare il dinamismo umano in quello soprannaturale 140; la consolazione autentica dà profondo attaccamento alle vere v. 142; la struttura delle v. cristiane è animata dalla carità 142; crescita nelle v. teologiche 43.

Visione: la v. intuitiva ontologista 148; la v. beatifica 148.

Visioni: eminenza delle v. provenienti da Dio 114; le v. profetiche 94-95; discernimento delle v. 95, 101-102; rifiutare le v. 114, 138; le v. sono un pericolo 83, 114, 138; cfr. *Fenomeni straordinari*.

Visite: le v. divine 78.

Vita: la v. nuova nello Spirito 37-43; cfr. *Uomo nuovo*.

Vocazione: significato stretto della v. 260-263; v. interna ed esterna 259-260; discernimento della v. 259-269; la v. nei suoi diversi stadi 261-262, 264-267; qualità del chiamato 263-265; retta intenzione 265-267; motivi insufficienti 265-266; motivazioni valide della v. 266-267; segni della v. 259, 261, 263-265; motivazioni profonde 266-267; autodiscernimento e responsabilità nella v. sacerdotale e religiosa 261, 267.

Volontà: la v. di Dio oggetto formale del discernimento 18-20; il criterio principale sullo spirito buono è il compimento della v. di Dio 21; lasciare le inclinazioni disordinate per trovare la v. di Dio 265-266; la v. di Dio già manifestata nell'esempio di Cristo 29, 243, 249, 260; la v. umana può offrire resistenze 249; cfr. *Dio, Scelta, Vocazione*.

Volontarismo: gli *Esercizi* accusati di v. 125-126.

INDICE GENERALE

<i>Prefazione all'edizione italiana</i>	pag.	5
<i>Introduzione</i>	»	7

PARTE PRIMA IL DISCERNIMENTO SPIRITUALE IN GENERALE

I.	ESORTAZIONE BIBLICA AL DISCERNIMENTO	»	13
	Il perché del discernimento	»	13
	Esortazioni neotestamentarie	»	14
	Campi aperti al discernimento	»	14
	L'attuazione di Cristo	»	18
	Oggetto formale del discernimento	»	18
	Conclusione	»	19
	Bibliografia	»	20
II.	DISCERNIMENTO SPIRITUALE E DISCERNIMENTO DEGLI SPIRITI	»	21
	Significato dei termini	»	21
	Diversi livelli di discernimento	»	22
	Il discernimento spirituale	»	23
	Il discernimento degli spiriti	»	24

	Relazione tra le due realtà	pag. 25
	Conclusione	» 25
	Bibliografia	» 26
III.	IL DISCERNIMENTO NEI VANGELI. RIFLESSIONE SUI DATI BIBLICI	» 27
	Oggetto evangelico del discernimento	» 27
	Gesù, il grande segno di Dio	» 28
	Criteri per il discernimento	» 29
	La chiave per trovarli	» 32
	Disposizioni evangeliche al discernimento	» 33
	L'uomo nuovo: uomo spirituale	» 34
	Conclusioni	» 35
	Bibliografia	» 36
IV.	DISCERNIMENTO E MATURITÀ CRISTIANA	» 37
	La maturità cristiana	» 37
	Psicologia del discernimento spirituale	» 38
	Facoltà che discerne	» 39
	Maturazione cristiana	» 41
	Conclusioni	» 42
	Bibliografia	» 43
V.	CONDIZIONI FAVOREVOLI E SFAVOREVOLI	» 44
	I diversi livelli di collocazione	» 44
	Le inclinazioni disordinate	» 46
	Condizioni favorevoli	» 47
	Conclusioni	» 49
	Bibliografia	» 50
VI.	LE ILLUSIONI	» 51
	Natura delle illusioni	» 51
	Classi di illusioni	» 52
	Fonti delle illusioni	» 52
	Riflessioni per aiutare il discernimento	» 54
	Rimedi	» 56

Conclusioni	pag.	56
Bibliografia	»	57
VII. IL SUBCOSCIENTE	»	58
Introduzione	»	58
Il contenuto	»	59
Nel campo spirituale	»	60
Nell'esercizio del discernimento spirituale	»	61
Pedagogia spirituale	»	62
Conclusioni	»	64
Bibliografia	»	65

PARTE SECONDA
IL DISCERNIMENTO
NEL CORSO DELLA STORIA

I. IL DISCERNIMENTO NELL'ANTICHITÀ CRISTIANA	»	69
Testimoni patristici	»	69
Erma	»	69
Riassunto	»	71
Origene (c. 185 - c. 254)	»	72
Riassunto	»	74
Il monacato	»	74
Giovanni Cassiano (c. 360 - c. 435)	»	74
Introduzione	»	74
La sua dottrina sul discernimento	»	74
Riassunto	»	80
Diadoco (sec. V)	»	80
Le due consolazioni e le due desolazioni	»	80
I sogni e le visioni	»	83
Riassunto	»	84
San Giovanni Climaco (c. 575 - c. 650)	»	84
Il fondo del progresso nel discernimento	»	86
Riassunto	»	87

II.	IL DISCERNIMENTO NEL MEDIOEVO	pag.	88
	Introduzione	»	88
	San Bernardo († 1153)	»	89
	Gli spiriti	»	89
	Discernimento e discrezione	»	90
	Riassunto	»	91
	San Tommaso d'Aquino († 1274)	»	91
	Il carisma del discernimento degli spiriti	»	92
	La virtù del discernimento	»	92
	Applicazione alla profezia	»	94
	Satana si trasforma in angelo di luce	»	96
	Santa Caterina da Siena (1347-1380)	»	96
	La discrezione	»	97
	Applicazione indicata	»	97
	Le consolazioni	»	97
	Le lacrime	»	98
	Jean Charlier (Gerson) (1363-1429)	»	99
	Introduzione	»	99
	Discernimento di fenomeni carismatici	»	100
	Criteri per discernere	»	100
	Discernimento delle dottrine	»	102
	Gli impulsi	»	104
	Dionisio Rijkel (il Certosino) († 1471)	»	108
	Introduzione	»	108
	Principali posizioni dottrinali di Dionisio	»	109
	Segni dello spirito buono	»	110
	L'istinto naturale	»	112
	Segnali dello spirito maligno	»	113
	Applicazione a rivelazioni e visioni	»	114
	La certezza nel discernimento	»	115
	Riassunto	»	116
III.	IL DISCERNIMENTO NELL'ETÀ MODERNA	»	118
	Il Secolo d'Oro spagnolo	»	118
	Sant'Ignazio di Loyola (1491-1556)	»	118
	Santa Teresa di Gesù (1515-1582)	»	119
	San Giovanni della Croce (1542-1591)	»	119
	Visioni e rivelazioni	»	120

Il passaggio alla contemplazione	pag. 121
Francisco Suárez (1548-1617)	» 123
Introduzione	» 123
I diversi spiriti	» 123
Principi della distinzione	» 124
Conclusioni	» 125
Sulle circostanze della scelta	» 125
Diego Álvarez de Paz (1560-1620)	» 127
Secoli XVIII-XIX	» 131
Manuel I. de la Reguera (1668-1747)	» 131
La prassi	» 133
Discernimento delle estasi	» 133
Differenza tra uomo devoto e spirituale	» 134
Giovanni Battista Scaramelli (1687-1752)	» 135
Mezzi per prepararsi a saper discernere	» 137
Augustin-François Poulain (1836-1919)	» 137
Per quelli che credono di avere visioni o rivelazioni	» 138
Per i direttori e i maestri spirituali	» 138

IV. IL DISCERNIMENTO NEL NOSTRO TEMPO	» 140
Jean Mouroux (1901-1973)	» 140
Il sentire spirituale nell'esperienza cristiana	» 140
I diversi modi di sentire o mozioni	» 141
Conclusione	» 142
Jean Gouvernaire e Gérard Therrien	» 143
Livello e condizioni del discernimento spirituale	» 144
Indicazioni per il discernimento spirituale	» 144
Karl Rahner (1904-1984)	» 146
Punto di partenza	» 146
L'esperienza fondamentale che non inganna	» 147
Applicazione nelle scelte	» 148
Conclusione	» 150

PARTE TERZA
DISCERNIMENTO APPLICATO

I.	I SEGNI DEI TEMPI	pag. 155
	Proposta del tema	» 155
	I tempi come segni	» 156
	Il problema dell'interpretazione	» 159
	Carattere bifronte dei segni dei tempi	» 161
	Risultati del discernimento	» 163
	Conclusioni	» 164
	Bibliografia	» 165
II.	DISCERNIMENTO DI GRUPPI E MOVIMENTI ECCLESIALI	» 166
	Il gruppo come oggetto di discernimento	» 166
	Criteri di discernimento	» 167
	Presupposti dottrinali	» 167
	Punti di riferimento	» 167
	Considerazioni specifiche	» 169
	Applicazioni	» 170
	Bibliografia	» 171
III.	DISCERNIMENTO SPIRITUALE «COMUNITARIO» O «IN COMUNE»?	» 172
	Chiarimento dei termini	» 172
	Stato della questione	» 172
	Riflessioni sul tema	» 176
	Applicazione	» 178
	Conclusioni	» 180
	Bibliografia	» 181
IV.	DISCERNIMENTO DEI FENOMENI CARISMATICI. PROFEZIE, RIVELAZIONI E ALTRE MANIFESTAZIONI	» 182
	Introduzione	» 182
	Segni per l'osservatore esterno	» 183
	Segni interni al fenomeno sperimentato	» 186
	Consigli pratici	» 189

Appendice sull'occultismo	pag. 191
Bibliografia	» 192
V. DISCERNIMENTO DEL VERO ATTEGGIAMENTO ECCLESIALE	» 193
Il problema	» 193
I criteri di questo discernimento	» 194
Alcune applicazioni concrete	» 196
Disciplina culturale e sacramentale	» 196
Convivenza ecclesiale	» 197
Modo di comunicare la dottrina	» 200
Conclusione	» 203
Bibliografia	» 203
VI. DISCERNIMENTO DI ISPIRAZIONI E MOZIONI INTERIORI	» 205
Stato della questione	» 205
Discernimento ignaziano	» 207
Iniziazione al discernimento degli spiriti	» 208
Le regole della prima serie	» 208
Regole 1-4: punti di riferimento e segni	» 208
Comportamento che si deve osservare: regole 5-11	» 214
Le insidie del nemico: regole 12-14	» 218
Per un maggior discernimento	» 222
Regole della seconda serie	» 222
Segni dello spirito buono e di quello cattivo: regole 1 e 7	» 222
Per la consolazione con causa previa: regole 3-6	» 225
Per la consolazione senza causa previa: regole 2 e 8	» 227
Ulteriori riflessioni sulla «consolazione senza causa previa»	» 232
Posizione di F. Suárez	» 233
Eusebio Hernández	» 234
Karl Rahner	» 235
J. Gouvernaire	» 236
La nostra opinione	» 237

Bibliografia	pag. 239
VII. DISCERNIMENTO DI SPIRITI E SCELTA	» 242
Impostazione del problema	» 242
Presupposti teologici	» 242
Presupposti psicologico-spirituali	» 245
Le tre modalità della scelta	» 247
La prima modalità (= tempo)	» 248
La seconda modalità (= tempo)	» 249
La terza modalità (= tempo)	» 252
Sintesi finale	» 256
Bibliografia	» 258
VIII. DISCERNIMENTO DELLA VOCAZIONE	» 259
Introduzione	» 259
Norme per il discernimento	» 262
Presupposto irrinunciabile	» 262
Le qualità	» 263
La retta intenzione	» 265
Conclusione	» 267
Bibliografia	» 268
IX. IL DISCERNIMENTO NELLA DIREZIONE SPIRITUALE	» 269
Introduzione	» 269
Applicazione del discernimento	» 271
Nella vita ordinaria	» 271
Nelle crisi	» 274
Nella scelta di stato o vocazione	» 276
Bibliografia	» 277
EPILOGO. SULL'ESPERIENZA DI DIO	» 279
Introduzione	» 279
Applicazione del discernimento	» 282
Segni dell'esperienza di Dio	» 283
Conclusione	» 284

Bibliografia

pag. 285

Bibliografia generale

» 287

Indice biblico

» 293

Indice dei nomi

» 299

Indice delle materie

» 303