

TRE ASPETTI COSTITUTIVI DELLA MISTICA CRISTIANA

L'esperienza mistica segue il ritmo del mistero della salvezza, perché ne costituisce la percezione vissuta e sperimentale. Dio si manifesta: gli uomini lo conoscono e mettono in Lui ogni fiducia; Dio li ghermisce con la potenza e l'amore, ed essi con la forza di Dio diventano capaci di superare la debolezza della carne e riamare Dio con lo stesso amore divino; Dio consegna agli uomini il proprio Figlio, ed essi — se Lo accolgono con la fede e l'amore — diventano partecipi della sua vita, del suo essere e della sua gloria.

A questo triplice offrirsi di Dio corrisponde dunque una triplice esperienza soprannaturale: di conoscenza, di amore, e di unione in Cristo con la Trinità. Con tale distinzione non intendiamo affermare che un aspetto dell'esperienza mistica escluda l'altro; essa vuole avere solo una funzione chiarificatrice. I grandi mistici sono normalmente arricchiti di tutta la pienezza dei doni, cioè di tutte le esperienze: la conoscenza dei misteri divini non solo si fonda sulla carità, ma è facilmente accompagnata da una invasione dell'amore divino; l'esperienza dello Spirito Santo che travolge l'anima nell'impeto del suo amore porta normalmente con sé una illuminazione conoscitiva; l'esperienza intima dell'unione con Cristo e con la Trinità concede il più delle volte una chiaroveggenza dei misteri divini e rende l'anima incandescente di amore.

Tuttavia nei singoli mistici prevale facilmente l'una o l'altra forma di queste esperienze soprannaturali, secondo che in determinati momenti della loro evoluzione spirituale sperimentano più potentemente l'invasione della luce, in altri quella dell'amo-

re, e in altri ancora prevale l'intima percezione della propria trasfigurazione in Cristo e della partecipazione alla vita trinitaria.

CONOSCENZA MISTICA

Di quei privilegiati che già nell'Antico Testamento furono dotati di un'esperienza mistica, la Sacra Scrittura ci dà ampia relazione: discendenti di Abramo, di quel patriarca che godette una incomparabile intimità con Dio, costituiscono il popolo eletto e conoscono il loro Dio per mezzo della fede, trasmessa loro da Abramo, a differenza dei Gentili che dovevano elevarsi al Dio invisibile attraverso la creazione visibile.

È caratteristico che il vocabolo *de^eah* (derivato dal verbo *jada^c*), che ha il significato di conoscenza, vuole indicare una conoscenza non concettuale, ma esistenziale, anzi, per così dire, possessiva, cioè una conoscenza che s'impadronisce dell'oggetto attraverso un'esperienza affettiva; se si riferisce ad una persona, equivale ad entrare in relazione d'intimità ed affetto, e in questo senso viene usato anche per esprimere la relazione coniugale. Il termine, applicato al rapporto tra Dio e il popolo eletto, acquista un significato religioso: « In quel giorno avverrà, dice il Signore, che tu mi chiamerai: marito mio [...], ti fidanzerò con me per sempre [...] ti fidanzerò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore » (Os 2, 15. 18-19). Quando viene detto quindi che Dio conosce qualcuno, significa che Egli si china verso quest'essere con un amore preveniente, come verso un amico: Dio « conosce » Abramo (Gen 18, 19), « conosce » il suo popolo (Am 3, 2), i suoi profeti prima della loro nascita (Ger 1, 5). Viceversa l'Israelita conosce Dio solo quando è entrato nel patto con Lui: è in virtù di questo patto che riceve un cuore per conoscere (Deut 29, 3). È in questo senso che va interpretato pure il passo dell'Esodo: « Il Signore parlava a Mosè a faccia a faccia, come uno parla al suo amico » (Es 33, 11, cf. Num 12, 6). Questo parlare di Dio con Mosè « faccia a faccia », non significa che il profeta potesse vedere Dio — poiché Iahweh stesso dice categoricamente: « Tu non puoi vedere la mia faccia, poiché un uomo non può vedere me e vivere » (Es 33, 20) —, ma che Mosè aveva di Lui una conoscenza più profonda di

quella posseduta dal popolo, vale a dire una conoscenza mitica.

Il « conoscere » veterotestamentario, come contatto interpersonale tra Dio e il suo popolo, tra Dio e il suo eletto, acquista nella nuova alleanza una nuova profondità attraverso la mediazione di Cristo. « Nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre eccetto il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto rivelarlo » (Mt 11, 27; cf. Lc 10, 21). Giovanni nel suo vangelo presenta Gesù come unico rivelatore del Padre « Dio nessuno l'ha mai visto, proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre lui lo ha rivelato » (Gv 1, 18) e aggiunge che lo Spirito Santo approfondirà questa conoscenza guidando i credenti « alla verità tutta intera » (Gv 16, 13).

Nel Nuovo Testamento viene inoltre sottolineata la correlazione tra fede e conoscenza, perché l'oggetto della fede è il medesimo della conoscenza e perché la conoscenza presuppone la fede. Questa è la risposta dell'uomo ad una illuminazione divina, data sotto l'impulso dell'amore. Meglio ancora: l'uomo, che si sente amato da Dio ed entra in intimità con Lui, ha un'esperienza di quel Dio che per la sua trascendenza, la sua invisibilità ed ineffabilità sarebbe infinitamente lontano ed inafferrabile, ma che si fa vicino per amore e si lascia trovare da quelli che con amore lo cercano. La vita soprannaturale si fonda su una *gnosis*, cioè sulla conoscenza che il cristiano ha del suo Dio, la quale, pur presupponendo un elemento affettivo sperimentale, rimane sempre un atto conoscitivo.

Gli autori moderni, fondandosi sulla Scrittura, spiegano che questa *gnosis* è una conoscenza che viene data da « un contatto con Dio, Dio percepito in maniera immediata ». La citazione che abbiamo riportata è del Cerfaux¹, che altrove, trattando del medesimo argomento, scrive: « Il carattere soprannaturale della conoscenza non le toglie quello di una reale conoscenza. La medesima intelligenza che assimilerebbe una scienza profana riceve i doni della conoscenza soprannaturale. Essa li riceve in una maniera vitale, non come forme che le siano imposte dal di

¹ L. CERFAUX, *La mystique paulinienne*, in *Vie Sp. Suppl.*, 23 (1952) p. 419.

fuori, ma come una attività che, pur essendo ricevuta, procede da se stessa, prodotta direttamente da Dio »². La « conoscenza superiore e profonda (che noi possiamo chiamare *epignosis*) [...] è un vero sviluppo dell'intelligenza mossa da Dio »³.

« La conoscenza dell'amore di Cristo che supera ogni conoscenza concettuale — scrive Hans U. von Balthasar — si può incontrare solo nell'incontro personale della preghiera con la verità personale di Dio in atto di rivelarsi »⁴. « La conoscenza deve essere personale — insiste lo stesso autore — e attuarsi nel fondo orante del cuore, dove lo Spirito introduce all'invocazione del Padre da parte del Figlio »⁵. « Secondo la nostra convinzione — scrive il P. Rahner — [...] l'azione dello Spirito di Dio nel senso autentico di una grazia divinizzante, radicalmente nuova [...] è qualcosa che [...] si esplica in quanto tale anche nella coscienza umana. Lo Pneuma per noi significa una reale autocomunicazione di Dio in se stesso. [...] Il compimento di questo movimento spiritualmente trascendente viene ad essere [...] la conoscenza diretta di Dio nella contemplazione e nell'amore, in cui Dio viene posseduto senza mediazione di una realtà creaturale »⁶.

IRRUZIONE DELL'AMORE DI DIO NELL'ANIMA

Il medesimo Spirito Santo che, illuminando « gli occhi del cuore », comunica al credente una conoscenza superiore, lo investe con la sua potenza. Lo Spirito del Signore — *ruach Jahweh* — che evoca l'idea di misteriosa intimità e di potenza travolgente, la quale si impadronisce degli uomini con una forza irresistibile, causa nel loro intimo una misteriosa trasforma-

² L. CERFAUX, *Le chretien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, pp. 464-465.

³ *Ivi*, p. 465.

⁴ HANS URS VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Brescia 1972, p. 154.

⁵ *Op. cit.*, p. 155.

⁶ KARL RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, Roma 1980, pp. 71-73.

zione. I personaggi che hanno una missione storica nel popolo d'Israele, specialmente i profeti, realizzano la loro missione guidati dallo Spirito, avvertendo sperimentalmente di agire sostenuti da una forza superiore, anzi da essa dominati; hanno l'impressione che un altro agisca in loro. Questo « altro », che s'inserisce nella loro vita, è lo Spirito di Jahweh. Al momento della chiamata, questi eletti si sentono inesorabilmente afferrati nel corpo e nell'anima, come se qualche cosa di violento cadesse su di loro⁷. Essi, quindi, non sono solo arricchiti di una conoscenza sperimentale di Dio, ma anche dell'impulso dello Spirito che si impossessa della loro volontà. Lo Spirito di potenza, sostenendo la loro fragilità umana, investe pure del fuoco di amore tutto il loro essere.

Quando poi, giunta la pienezza dei tempi, Dio volle travolgere tutta l'umanità col suo amore, mandò nel mondo il suo stesso Figlio quale ponte gettato sull'abisso che separava da Lui l'umanità peccatrice. « Dio ha tanto amato il mondo che ha sacrificato il suo Figlio unigenito, affinché ognuno che crede in Lui [...] abbia la vita eterna » (Gv 3, 16). È attraverso la morte e resurrezione di questo Figlio che l'amore divino invade l'umanità. Il Figlio dal canto suo testimonia nella preghiera che rivolge al Padre di andare incontro alla « sua ora », all'ora cioè della sua immolazione e glorificazione: affinché — dice — « il mondo conosca che tu mi hai mandato e li hai amati (cioè i credenti), come hai amato me [...]; ho loro reso noto il tuo Nome e lo rendo noto ancora affinché l'amore col quale tu hai amato me sia in loro » (Gv 17, 23. 26). Dunque, attraverso Cristo, il palpito di amore divino che vivifica il seno della Trinità penetra nei credenti, e vi penetra mediante il dono dello Spirito.

« Colui che non ama — dice ancora Giovanni, che misticamente ha sperimentato in sé la presenza di questo amore divino e divinizzante — non ha conosciuto Dio, perché Iddio è amore [...]. In questo consiste l'amore: non che noi abbiamo amato Iddio, ma che Egli ha amato noi e ha mandato il suo Figlio vittima di espiazione per i nostri peccati [...]. Se ci amia-

⁷ Cf. G. RINALDI, *I Profeti minori* I, p. 41, Torino 1953.

mo l'un l'altro Iddio abita in noi, e il suo amore è perfetto in noi. Da questo conosciamo che noi siamo in Lui ed Egli in noi, perché ci ha dato del suo Spirito » (1 Gv 4, 8-10. 12-13). È dunque per mezzo dello Spirito Santo che i cristiani amano Dio e amano i fratelli con lo stesso amore con cui il Padre ama il Figlio, e quelli che in Lui gli sono diventati figli. Quando questo amore irrompe nel cristiano con tutta la veemenza, senza trovare resistenze, diventa sperimentale, diventa principio di una esperienza mistica di meravigliosa ricchezza.

Il progresso dell'amore che infine sboccia nell'amore mistico, cioè sperimentalmente avvertito, consiste in uno scambio amoroso: ogni atto di amore che l'uomo rivolge a Dio trova in Lui la risposta di una nuova effusione di carità, ed ogni effusione di carità da parte di Dio accende nell'anima un più ardente amore verso Colui da cui si sa amata. « È necessario notare che Dio infonde nell'anima la sua grazia e il suo amore in proporzione alla volontà e all'amore di essa. Per questo il vero innamorato deve procurare che tale amore non venga mai meno poiché, per mezzo di esso, spingerà di più il Signore, se così si può dire, ad amarlo di più e a trovare maggiormente diletto nell'anima sua »⁸.

Quanto più prepotente e incontenibile diventa l'amore, tanto più il cristiano anela verso il possesso totale, verso l'unione consumata che si può realizzare solo in cielo. Secondo S. Gregorio di Nissa, l'amore infuso passivamente da Dio accende l'anima in tale maniera, che essa non si accontenta di aspirare alla visione di Dio, ma anela al suo possesso e ad essere da Lui posseduta. « Colui dunque che desidera vedere la divina bellezza, e tende verso lei, non si fermi mai dal riconoscerla. Vedere Dio veramente è non cessare dal desiderarlo. Bisogna, dunque, mentre lo contempliamo, infiammarci, in quanto è concesso, con un desiderio cocente; in tale modo nessuna fine troncherà la nostra salita verso Lui, perché non esiste termine alla sua bellezza, e il nostro desiderio è insaziabile »⁹.

⁸ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale* B str. 13, n. 12, *Opere*, Roma 1963, p. 573.

⁹ S. GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis II*, numeri 238-239, Ed. Danielou, 2^a ed., Sources Chrét., Paris 1955, pp. 108-109.

Il desiderio insaziabile trova dunque pienezza e sazietà solo al di là della morte: l'ardente gemito dei primi martiri di raggiungere la morte per essere trasformati nel Crocifisso e possedere il Signore glorioso nell'eternità dell'amore, costituisce il desiderio dei mistici di tutti i tempi, che sotto l'impulso dello Spirito Santo rivolgono a Dio la domanda di essere liberati dalla vita terrena per raggiungere la perfezione dell'amore.

Di fronte a questo impeto amoroso, che possiamo chiamare verticale, sta quello orizzontale: l'impulso divino dello Spirito che investe gli Apostoli stimolandoli a percorrere la terra per annunciare « con franchezza la parola di Dio » (Atti, 4, 31), a rendere « testimonianza della resurrezione del Signore Gesù » (Atti, 4, 33) e a convertire a Lui tutti i popoli. L'incontenibile ardore dei missionari di tutti i tempi per l'evangelizzazione di chi non conosce ancora il Cristo, e la misteriosa forza che sostiene la loro umanità fragile, è il segno del mistico irrompere dello Spirito.

L'amore preveniente e gratuito di Dio si impossessa dei cristiani manifestandosi come una potenza sovrumana, invadendoli, donando loro, attraverso lo Spirito, l'anelito ardente del Cristo è la salvezza universale.

L'amore di Dio che spinge al possesso, e l'amore dei fratelli che diventa potenza salvifica, provengono sempre dall'unica invasione dello stesso amore di Dio che afferra e trasforma.

ESPERIENZA INTERIORE DELLA TRASFORMAZIONE ESISTENZIALE

Questa esperienza si distingue dalle altre due per la sua interiorità: non si tratta più di un oggetto che si presenta come distinto dall'anima stessa e viene percepito dalla potenza dell'intelletto e della volontà, ma di una realtà di cui l'anima è diventata partecipe, una realtà esistenziale, una realtà che si presenta come la vita stessa dell'anima.

Se vogliamo esprimerci con categorie bibliche, potremo dire che si tratta dell'esperienza del mistero di salvezza ormai realizzato nell'intimo dello spirito umano; oppure di un'anticipata escatologia già presente; oppure del possesso già attuale

della vita eterna, della vita divina; dell'esperienza della comunione con il Cristo glorificato, di essere cioè il tralcio della Vite che è Cristo; dell'esperienza di essere uniti al Padre, di essere nel Padre per mezzo di Cristo.

Non è possibile constatare una tale esperienza nell'Antico Testamento, perché non esiste ancora la realtà oggettiva. I profeti hanno vaticinato per i tempi messianici la nuova creazione dell'uomo: « Darò loro un altro cuore, metterò nel loro intimo uno spirito nuovo; toglierò dal loro petto il cuore di pietra e darò loro un cuore di carne » (Ez 11, 19); ma non è possibile affermare con certezza che ne abbiano intravisto anche l'esperienza.

Saranno i grandi apostoli mistici, Paolo e Giovanni, a rivelare all'umanità che i credenti sono una cosa sola in Cristo e tra loro, come il Padre è in Lui e Lui nel Padre. Giovanni ci riferisce la realizzazione stupenda del mistero della salvezza che ha appreso dalle labbra del Signore: « Prego [...] per quelli che crederanno in me [...], affinché siano tutti una cosa sola come Tu sei in me, o Padre, ed io in Te, affinché anche loro siano una sola cosa in noi [...] come noi siamo una cosa sola, io in essi e Tu in me; affinché siano perfetti nell'unità, e il mondo conosca che Tu mi hai mandato, e li hai amati, come hai amato me » (Gv 17, 20-23). S. Giovanni ci dice inoltre che Gesù ha la vita in sé come l'ha il Padre (Gv 6, 57; 14, 19), anzi che Egli è la Vita (Gv 6, 33; 10, 10; 1 Gv 4, 9); che i fedeli, partecipi della vita del Cristo e arricchiti del dono dello Spirito (Gv 7, 39; 14, 15-17), entrano in comunione col Padre: « Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita » (1 Gv 3, 14). « Da questo noi sappiamo che Egli dimora in noi, dallo Spirito che Egli ci ha dato » (1 Gv 3, 24). Non ci sembra poter mettere in dubbio che i vari *sappiamo* di Giovanni indicano semplicemente la certezza della sua fede, ma sono una testimonianza della sua esperienza.

Il cristiano normalmente conosce solo per fede questa trasformazione nell'essere e nella vita di Cristo, e ne prende coscienza solo quando ha raggiunto il vertice della esperienza mistica. Verso questo vertice porta un itinerario spirituale, nel quale agiscono due dinamismi che si influenzano a vicenda: il progresso nella fede provoca un intensificarsi della trasforma-

zione esistenziale, cioè accresce l'unione a Cristo e la partecipazione alla vita trinitaria; l'intensificarsi di tale trasformazione sul piano esistenziale illumina e approfondisce la fede e ne accresce la luce fino a renderla sperimentale.

Per esporre come nella psicologia umana avvenga questo prendere coscienza dell'unione con Cristo e con Dio Trinità, bisogna dimostrare in che modo questa unione si realizzi dal punto di vista teologico.

Secondo l'insegnamento di S. Tommaso e di un gran numero di teologi posteriori, la grazia tocca l'io umano introducendolo in una nuova forma di esistenza: è, cioè, « una realtà che afferra l'intima essenza dell'individuo, vale a dire quella parte più profonda dell'essere in cui intelletto, volontà e sentimento non sono ancora facoltà distinte »¹⁰. « Il tocco divino è una mozione soprannaturale delle più profonde che si esercita sul fondo stesso della volontà e dell'intelligenza, dove queste facoltà si radicano nella sostanza dell'anima da cui esse emanano. Dio [...] con una ispirazione specialissima muove ab intus il fondo della nostra volontà e della nostra intelligenza per portarlo verso di Lui. *Vi è qui un contatto [...] sopraspaziale, spirituale e assolutamente immediato dell'essenza divina con la sostanza dell'anima.* [...] L'anima non può agire che per mezzo delle sue facoltà, conoscere che per mezzo della sua intelligenza, amare e volere che per mezzo della sua volontà, ma qui, *sotto il tocco divino, essa agisce per mezzo del fondo più intimo delle sue facoltà, là dove esse si radicano nell'essenza dell'anima. Vi è qui come una stretta spirituale di Dio...* »¹¹.

In altre parole, mentre la conoscenza mistica si realizza nella facoltà dell'intelletto, e l'atto di carità sperimentale attraverso un impulso nella volontà umana, l'esperienza interiore dell'unione esistenziale si percepisce in quelle regioni profonde dove queste facoltà hanno la loro radice.

Dopo questo accenno di spiegazione teorica, riportiamo qualche testimonianza di chi parla per propria esperienza.

¹⁰ M. SCHMAUS, *Dommatica cattolica* III/2, Torino 1963, p. 116.

¹¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le tre età della vita interiore*, IV vol., Padova 1963, pp. 217-218.

Taulero: « L'immagine della SS. Trinità riposa nel fondo dell'anima, nel fondo più interiore, più nascosto, più profondo, dove Iddio opera secondo il suo essere [...] e fruisce di se stesso »¹². « Lì, in quell'abisso senza fondo è la dimora di Dio, molto più pienamente che nel cielo o nelle altre creature. Chi vi può penetrare trova veramente Dio e trova se stesso unito a Dio [...]. Questo fondo [abissale] non può essere illuminato da nessuna luce creata, poiché qui si trova la dimora e l'abitazione di Dio solo. [...] A questo abisso corrisponde l'abisso divino. *Abyssus abyssum invocat*. [...] Se l'uomo ascoltasse la voce amorosa che chiama nella solitudine di questo abisso! [...] Lì regna una tale solitudine, che nessun pensiero vi può penetrare. Oh, no! Tutti i concetti che gli uomini si sono fatti della SS. Trinità [...] non possono penetrare in quella solitudine. No, per davvero, certamente no! Perché [questa presenza della Trinità nel fondo dell'anima] è così interiore, così profondamente intima, cioè al di là del tempo e dello spazio [...] che colui che la raggiunge [...] ha l'impressione di essersi trovato fin da tutta l'eternità »¹³.

S. Teresa di Gesù dice che « questa misteriosa unione si fa nel centro più intimo dell'anima, ove deve abitare lo stesso Dio che per entrarvi non ha bisogno di alcuna porta »¹⁴, cioè non si serve dei sensi o delle potenze per rendere sperimentale la sua presenza. « Ed è un segreto così grande, un così intenso diletto, un così sublime e subitaneo favore che non so a qual paragone ricorrere. [...] Soltanto questo si può dire: che l'anima, o meglio il suo spirtio, diviene una cosa sola con Dio »¹⁵. « La pace interiore in cui sono, scrive la Santa in una relazione spirituale un anno prima della sua morte, [...] la presenza delle Tre divine Persone che mi dura sì a lungo da non poterne dubitare, mi fanno pensare a quello che dice S. Giovanni, cioè, che la SS. Trinità stabilisce la sua dimora nelle anime; e ciò non soltanto con la

¹² J. TAULERO, *Predigten*. Vollständige Ausgabe. Übertragen von G. HOFFMANN, Freiburg in Breisgau 1969, p. 202.

¹³ *Op. cit.*, pp. 336-367.

¹⁴ S. TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, VII mans., c. 2, *Opere*, Roma 1963, p. 943.

¹⁵ *Loc. cit.*

grazia, ma anche con la sensazione della sua presenza »¹⁶. « Lo stupore dell'anima — così nel *Castello interiore* — va ogni giorno aumentando, perché le pare che le Tre divine Persone non l'abbandonino più [...]. Sente la loro divina compagnia nella parte più intima di se stessa, come in un abisso molto profondo »¹⁷.

« In questo centro esiste Dio solo — dice il P. Ancilli nel suo studio sulle VII mansioni del *Castello interiore* — e vi introduce l'anima che ha resistito alla prova del fuoco ed è rimasta fedele in un intimo martirio, e vi dimora solo a solo con essa. Vi è dunque in noi un punto che costituisce il cielo della nostra anima, la dimora di Dio-Trinità santissima »¹⁸. « Dio si comunica direttamente all'anima e il contatto con Lui avviene appunto nell'essenza di questa, nella sua parte più profonda, in regioni che sembrano oltrepassarla in interiorità e che essa stessa raggiunge con la sua punta più sottile. La grazia è inserita nell'anima a titolo di qualità entitativa, tocca quindi le radici stesse delle facoltà sulle quali sono innestate le virtù teologali. Proprio in queste regioni profonde, dunque, al centro del castello, l'anima percepirà la presenza attiva di Dio, del suo Dio santificatore [...]. L'incontro tra Dio e l'uomo si opera propriamente in questo fondo dell'anima, in questa zona diafana e misteriosa, dove si radica la volontà e l'intelligenza e dove il nostro io più intimo ritrova se stesso; in questa parte più riservata e impenetrabile dell'essere, in cui siamo completamente noi soli e che costituisce la sorgente da cui prorompe continuamente la vita »¹⁹.

S. Giovanni della Croce parla di una unione da sostanza a sostanza: « Le intime e segrete comunicazioni [...] prodotte dal Signore in persona sono totalmente divine e sovrane, in quanto sono tocchi sostanziali di divina unione tra Dio e l'anima »²⁰. « Il tocco di cui ora si parla, essendo sostanziale, cioè della di-

¹⁶ S. TERESA DI GESÙ, *Relazioni spirituali*, n. 7, *Opere*, p. 482.

¹⁷ S. TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, VII mans., c. 1, n. 7, p. 439.

¹⁸ E. ANCILLI, *Le sette mansioni*, in S. Teresa maestra di orazione, Roma 1963, p. 228.

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 229-230.

²⁰ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, 1. 2, c. 23, n. 11, *Opere*, pp. 480-481.

vina sostanza, è ineffabile »²¹. Si tratta dunque di un tocco ineffabilmente delicato, perché fatto nell'anima del Verbo Figlio di Dio con la sua « semplicissima sostanza » e con il suo « semplicissimo essere » e l'anima lo gusta, « godendo [...] secondo le sue potenze e la sua sostanza »²². « Per mezzo di questa trasformazione sostanziale ella (l'anima) fa in Lui e per Lui, nello stesso modo di Lui, quello che il Signore fa da sé in lei. [...] Poiché in questo stato ella capisce che Dio è veramente suo e che lo possiede in possesso ereditario, come figlia adottiva, con tutti i diritti in forza della grazia che il Signore le ha fatto di donarsi a lei »²³.

Questa esperienza nella sua ineffabilità, benché si realizzi nel campo della fede, confina già con lo stato di gloria, e perciò il Santo non trova più parole e non ha l'ardire di darne una descrizione. « Io non vorrei, anzi non voglio parlare di questo spirar di Dio nell'anima in cui, per mezzo del risveglio dell'alta conoscenza della divinità, lo Spirito Santo spira in lei con la stessa proporzione dell'intelligenza e della notizia divina, nella quale l'assorbe profondamente in sé, innamorandola con forza e delicatezza secondo quanto ella ha veduto in Dio. Infatti, essendo tale spirazione piena di bene e di gloria, lo Spirito Santo ne ha ricolmata l'anima innamorata di sé più di quanto si possa dire o sentire immergendola nelle profondità di Dio, a cui sia onore e gloria. Amen »²⁴.

M. M. S., O.C.D. *

²¹ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva d'amore* B str. 2, n. 20, *Opere*, p. 765.

²² Cf. *op. cit.*, pp. 765-766.

²³ *Op. cit.*, pp. 818-819.

²⁴ *Op. cit.*, p. 830.

* Questo articolo fa parte dell'introduzione ad un ampio studio sulla mistica paolina: *San Paolo mistico, un'esperienza ed un magistero* che sarà pubblicato nella rivista « Teresianum ».