



J.-J. Surin e la scienza sperimentale

Una proposta di mistica ignaziana

di FRANCESCO ASTI

Figura affascinante e controversa è quella di J. J. Surin (1600-1665)¹. Durante la sua infanzia e la sua giovinezza si avvicina alla spiritualità teresiana avendo conosciuto di persona madre Isabella degli Angeli che è stata tra le prime a fondare un monastero carmelitano in terra francese sotto la guida di Bérulle². La lettura della vita di santa Teresa e l'entrata in religione di sua sorella Jeanne confermano la sua profonda convinzione di donarsi totalmente a Dio. Entra nel noviziato dei gesuiti nel 1616 con un gran desiderio di conoscere il carisma ignaziano, nutrendo da sempre una sincera ammirazione per la Compagnia di Gesù. Infatti il suo vissuto è in piena conformità alle regole dell'Istituto approfondendo due aspetti fondamentali del suo essere gesuita: l'apostolato e la preghiera di contemplazione. La possibilità di coniugare la vita attiva con la contemplazione affascina non poco la mente del padre gesuita che accoglie e custodisce con entusiasmo le indicazioni del suo maestro Louis Lallemant sviluppandole nel corso della sua vita in maniera originale.

Data l'importanza di questo approccio per la storia della spiritualità, in genere, e per la spiritualità ignaziana in particolare, la presente ricerca vuole mettere a fuoco la sintesi teologica che il Surin riesce a proporre a partire dalla sua riflessione sul rapporto tra vita contemplativa e vita apostolica. Per tale motivo riprendiamo una felice espressione, *scienza sperimentale*. Su tale espressione si concentra il nostro studio, volendo mostrare le implicanze insite nella teologia mistica. Un primo passo porterà a presentare tale *scienza*, e poi successivamente il suo oggetto, il soggetto di tale scienza e la coscienza mistica che ne deriva.

¹ Cf. H. BREMOND, *La conquête mystique: l'école du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*, Bloud et Gay, Paris 1920; L. COGNET, *A propos des lettres du Père Surin*, in *Recherches de Science religieuse* 56 (1968) 269-282; M. DE CERTEAU, *Histoire et mystique*, in *Revue de Histoire de la Spiritualité* 48 (1972) 69-82; ID., *L'absent de l'histoire*, Mame, Paris 1973; P. COUSIN, *Un enfant perdu de la mystique sous Louis XIII et la Fronde. Le Père Jean-Joseph Surin (1600-1665)*, in *L'Ami du Clergé* 77 (1967) 327-330; M. OLPHE-GALLIARD, *Surin Jean-Joseph*, in E. O'NEILL - J. M. DOMINGUEZ, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Istitutum Historicum-Universidad Comillas, Roma-Madrid 2001, 3671-3673.

² Cf. P. BLANCHARD, *Un fils de sainte Thérèse d'Avila: Jean-Joseph Surin*, in *Carmel* (Petit Castelet) (1969) 199-209; M. DE CERTEAU, *Jean-Joseph Surin, interprète de saint Jean de la Coix*, in *Revue Ascétique et Mystique* 46 (1970) 45-70; P. GOUJON, *La mystique selon Surin. A propos de Thérèse d'Avila*, in *Christus* (Paris) 49 (2002) 102-109; P. GOUJON, *Surin, une mystique communicative: de l'exemple de Thérèse à l'exhortation pour tuos*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* (Firenze) 38 (2002) 333-344.



1. La scienza sperimentale

«Surin ne vise pas à construire un système théologique, et pas davantage à raconter des états intérieurs. Pas plus que des traités doctrinaux, ses œuvres ne sont des récits ou des descriptions psychologiques. Sans quitter le domaine des faits, il entreprend une “science expérimentale” de la vie spirituelle. Il veut en marquer la logique interne et dégager, dans les phénomènes successivement éprouvés, la façon dont se développe une vie née de Dieu»³.

Le affermazioni dello studioso francese de Certeau impongono una riflessione sulla costituzione dell'espressione *scienza sperimentale* a partire non solo dall'esperienza personale del Surin, ma da quanto il padre gesuita ha riflettuto sulla natura della teologia mistica. È vero: non vuole costruire una architettura di pensiero nei suoi libri, ma è ben evidente che essi sono nella loro struttura opere compiute e indirizzate ad un determinato fine. Solo chi fa esperienza di Dio comunica Dio e scrive di Dio⁴. Surin prende a modello per costruire una scienza sperimentale la serrata convinzione di J. Gerson: «coloro che non hanno fatto questa esperienza interiore non potranno mai sapere intimamente e direttamente che cosa essa sia, come chi non avesse mai amato non potrebbe dire con perfetta e intima cognizione di causa che cosa sia l'amore»⁵. Infatti se prendiamo in esame alcune affermazioni della *Teologia mistica* di Gerson, possiamo notare come il suo pensiero costituisca la base teologica e spirituale dell'esperienza mistica di Surin. I contenuti sono frutto del suo personale incontro con Dio e della sua amicizia con Lallemand, mentre la struttura scientifica è mediata dal pensiero di J. Gerson (1363-1429).

L'idea del cancelliere della Sorbona è di dare vita ad una scienza mistica che abbia metodo e struttura epistemologica al pari delle discipline che sono studiate all'università con una grande differenza: si rivolge al cuore del credente e ha come fine l'unione con Cristo. Tale scienza ha per oggetto la vita interiore e per metodo l'osservazione induttiva. Ciò significa che non può rientrare nella struttura classica delle scienze ideata prima da Aristotele e poi confermata e formalizzata da Tommaso D'Aquino. La subalternità è il principio che regola gerarchicamente le varie discipline, per cui coloro che si interessano dell'esperienza poco possono dirsi scienziati, in quanto non si rivolgono ai principi primi quanto piuttosto ad un qualcosa di troppo cangiante che non costituisce scienza. Gerson attacca il cuore della scolastica, rivoluzionando l'idea di scienza e proponendo un nuovo corso dato dall'osservazione dei dati esperienziali. La logica di tipo deduttivistico cede il passo alle scienze della natura, per cui lo stesso Gerson intuisce il mutamento epocale quando paragona la teologia mistica alla medicina o all'astrologia. Essa può essere insegnata e può essere acquisita al pari di altre scienze, perché parte dall'osservazione del

³ M. DE CERTEAU, *Introduction*, in J.J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, 22.

⁴ Cf. J. J. SURIN, *Les fondaments de la vie spirituelle*, 329.

⁵ J. GERSON, *Teologia mistica: considerazione* L. I, II, 65, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992: «per enucleare la propria dottrina la teologia mistica si fonda sull'esperienza interiore delle anime devote, come le altre due forme di teologia si basano sulle operazioni interiori».



fatto interiore. La convinzione fondamentale è che la vita interiore è un fenomeno visibile e controllabile, perché riguarda un rapporto originale ed originario che si è instaurato con Dio. Infatti anche la metodologia proposta dal teologo rispecchia la nuova logica: «perché allora negare che qualcosa di simile possa succedere nel nostro caso, cioè che un uomo poco o punto devoto possa studiare gli scritti di altri devoti, confrontarli tra di loro, trarne conclusioni o deduzioni, contestare o difendere l'uno o l'altro punto? Un esercizio del genere lo si fa ogni giorno nella scuola di teologia sugli articoli di fede, da parte di coloro che non li hanno sperimentati»⁶. Il metodo di coloro che studiano la teologia mistica sarà improntato sul confronto serio e scientifico delle fonti, su ciò che la Sacra Scrittura afferma ed è trasmesso dalla Tradizione, nonché dal giudizio della Chiesa e degli stessi teologi. Gerson propone un modo per esaminare gli scritti dei mistici, superando il problema delle esagerazioni linguistiche e delle eresie che vi possono insorgere⁷. Offre anche agli studiosi della materia strumenti metodologici utili all'osservazione dell'esperienza spirituale non dimenticando che «la teologia mistica si coglie con l'esperienza interiore ed è di gran lunga più sublime, oltre ogni dire più piacevole, più sapida e più penetrante di tutte le altre conoscenze provenienti dall'esterno, poiché queste si diffondono strisciando come serpi tra gli esseri deboli di mente e intorpiditi, mentre quella vola con ali libere da ogni impaccio, si leva in alto e sta sopra di tutto»⁸. Essa deve condurre ad un incontro più saporoso di Dio e non semplicemente ad un'analisi delle circostanze e dei contenuti di un fatto interiore. La scuola è quella dell'affetto e chi vi partecipa vuole approfondire la propria esperienza di Dio impegnando ogni potenza dell'anima.

Il tratto polemico con gli scolastici di Gerson è fin troppo evidente: mentre i nuovi teologi intendono parlare di Dio partendo dall'esperienza, i teologi della scolastica lo fanno grazie a ragionamenti, per cui il risultato, pur essendo ottimo, non dà senso alla vita e né fa pregustare le realtà ultime.

Surin fa sue le considerazioni di Gerson, per cui afferma nel libro *Les fondemens*: «la théologie mystique est science à part, qui a ses principes, ses conclusions, et ses termes propres, indépendamment de toute autre science»⁹. In piena polemica con gli scolastici e i denigratori della mistica, Surin afferma la necessità di considerare teologicamente anche le vie dell'interiorità. I teologi si impegnano a scrutare le Scritture e ad offrire ragionamenti utili alla fede. Tali riflessioni sono confermate dai Concili sotto l'assistenza dello Spirito Santo, ma in materia di spiritualità tali dottori non risultano veramente preparati, perché non sono sostenuti «d'un long usage des choses de Dieu». La consuetudine per Surin è fondamentale nel delineare una scienza mistica, in quanto essa non è il frutto di ragionamenti umani, quanto un dono dall'alto sperimentato nel concreto di un'esistenza¹⁰. Di conseguenza tale scienza, come le altre, ha i suoi principi e le sue

⁶ J. GERSON, *Teologia mistica: considerazione*, L. I, VII, 77.

⁷ Cf. J. GERSON, *De examinatione doctrinarum*, in ID., *Oeuvres complètes*, vol. IX, Paris 1973, 458-475.

⁸ J. GERSON, *Teologia mistica: considerazione*, L. I, V, 73.

⁹ J. J. SURIN, *Les fondemens de la vie spirituelle*, 297.

¹⁰ Cf. *ib.*, 89.

conclusioni e dispone di un bagaglio linguistico proprio, per cui gli stessi termini che per alcuni dottori possono sembrare eccessivi e stravaganti, letti e studiati da tale scienza sono perfettamente coerenti. La polemica con gli scolastici si basa su un grosso equivoco interpretativo, in quanto si vogliono leggere gli autori della teologia mistica con gli strumenti logici della scolastica, senza considerare che il principale fine dei contemplativi consiste nell'infiammare la volontà¹¹. La scolastica è utile ad illuminare l'intelletto, ma per avere un'esperienza di Dio bisogna che il cuore sia disposto a ricevere la visita del Signore, ardendo di desiderio per tale incontro.

Surin difende il campo di indagine della teologia mistica anche da coloro che scorgono solo delle mistificazioni da parte di alcune persone esaltate. Il libro *Guide spirituel* è una sua opera che propone sì un cammino di perfezione, ma nasce come risposta ad una polemica in corso. Il carmelitano Chéron intende esaminare la teologia mistica mostrando la sicura, vera e cattolica via della perfezione rispetto ad una moda che pone sotto il termine affettività tutta la ragione e la dottrina¹². È evidente che l'intento del carmelitano è demolire l'impianto scientifico della teologia mistica, partendo dalle sue fondamenta.

La risposta di Surin, invece, ristabilisce il valore scientifico della mistica, sostenendo che l'esperienza spirituale è oggetto proprio di tale scienza¹³. L'autore definisce il campo di indagine: «nous n'entendons pas pour docteurs mystiques tous ceux qui ont traité de Dieu ou de choses spirituelles, mais ceux qui ont parlé des secrètes opérations de la grâces»¹⁴. Non tutti i teologi possono dirsi mistici, ma solo quelli che hanno sperimentato tali vie. Vi è, quindi, una prima distinzione fra gli studiosi che riflettono sulla mistica e coloro che, facendone esperienza, scrivono delle operazioni dello Spirito Santo nell'anima del credente. Tale suddivisione potrebbe non includere i tanti che hanno una forte esperienza di Dio, ma che non hanno prodotto alcun scritto in questione. Tali credenti sono i soggetti attivi della scienza mistica che saranno considerati da Surin solo in un secondo momento. Ora Surin ha bisogno di circoscrivere il campo di indagine per favorire la seconda riflessione.

Le diverse esperienze narrate dai mistici non si contraddicono, in quanto hanno un sostrato comune, un filo conduttore che le raccorda tutte. Il problema è suscitato non già dall'esperienza, quanto dalle opinioni sorte attorno a tali argomenti. Spesso i dottori non hanno una conoscenza diretta degli scritti dei mistici, per cui si costruiscono le loro opinioni senza le vere fondamenta teologiche. La differenza sta proprio nel considerare tali opinioni come un qualcosa di veramente opinabile, per cui senza una vera critica scientifica restano solo considerazioni vaghe e deleterie. La scienza nuova si costruisce sull'osservazione dell'esperienza spirituale, sulla propria esperienza di Dio, per cui lo scritto è solo l'oggettivizzazione di un contenuto e di un percorso che si sta producendo nella vita del credente. Surin insiste sul valore dell'esperienza come manifestazione del-

¹¹ Cf. *ib.*, 361-262.

¹² Cf. M. DE CERTEAU, *Introduction*, 39-50.

¹³ Cf. J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 247-260.

¹⁴ *Ib.*, 245.



l'agire di Dio nell'uomo. Vuole mostrare che essa ha una consistenza oggettiva data dall'incontro con Dio vivo e presente nell'esistenza del credente. I dati di fede non nutrono solo l'intelletto, ma sono primariamente Persone divine che intendono conversare con la loro creatura.

Dall'incontro trasformante con Dio scaturiscono le narrazioni scritte dell'esperienza mistica, ma anche e soprattutto i linguaggi verbali per comunicare un tale tipo di vissuto. Le espressioni mistiche non sono stravaganti o ridicole, poiché tentano di descrivere una relazione che supera di gran lunga la piccolezza della parola¹⁵. Il mistico fa uso della metafora per spiegare un fatto mistico. Le similitudini producono un effetto iperbolico, capace di aiutare il lettore ad entrare in punta di piedi nel sacrario della coscienza dove Dio incontra l'uomo. Ripensare i criteri interpretativi risulta necessario per comprendere l'originario pensiero dei mistici. Surin prende coscienza che il dato mistico ha bisogno di essere conosciuto sotto ogni aspetto facendo uso non solo della propria esperienza, ma anche delle conoscenze in ordine alla psicologia o alla teologia. L'ermeneutica è utile per far emergere quel sostrato comune presente nelle diverse e molteplici esperienze. Il testo *Guide spiritual* può essere, a ben ragione, descritto come un manuale di ermeneutica del vissuto mistico ad uso di coloro che vogliono procedere nel cammino di perfezione. Surin come un buon interprete prende in esame il contenuto ed il contenente per delineare linee programmatiche adatte al prosieguo del cammino.

La principale difficoltà della scienza mistica è data dal fatto che non basta il ragionamento umano, c'è bisogno di un'apertura allo Spirito Santo, perché possa operare nel cuore del credente le meraviglie di Dio Padre. Surin non vuole sottolineare solo ed esclusivamente il valore della volontà sull'intelletto quanto dimostrare che la ragione e l'esperienza sono da tenere unite¹⁶. La scolastica ha diviso ciò che in realtà era considerato come una unità perfetta nell'uomo. Le potenze dell'anima sono unificate dalla forza dell'amore, per cui i dottori erano santi e mistici. Surin fa riferimento alla vita di Teresa d'Avila che scelse come suoi direttori due uomini non solo di ingegno teologico, ma soprattutto di santità di vita: Pietro d'Alcantara e il gesuita Francesco Borgia. La santità di vita e la riflessione critica non sono in opposizione quando si tratta di camminare nelle vie dell'interiorità¹⁷. I dotti hanno bisogno dello spirito di orazione se vogliono che le proprie acquisizioni scientifiche passino dall'intelletto al cuore: «la doctrine est une très excellente chose pour rendre service à Dieu, mais que, si elle est destituée de l'esprit de piété et d'oraison, elle peut plus nuire que servir, comme il paraît en ceux qui ont établi des erreurs dans l'Eglise, qui n'ont pas été les plus ignorants»¹⁸. La scienza teologica sarà in questo modo umile e virtuosa, in quanto coloro che la coltiveranno hanno fatto esperienza di Dio.

¹⁵ Cf. ib., 249-250; ID., *Les fondamens de la vie spirituelle*, 139.

¹⁶ Cf. J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 252.

¹⁷ Cf. TERESA D'AVILA, *Vita* 13, 16-22, in ID., *Opere*, Postulazione Generale O.C.D., Roma 1985.

¹⁸ J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 260.

Altro problema presente nella Compagnia di Gesù è considerare sant'Ignazio come un antimistico: «Ils disent qu'il a exactement recommandé à ses religieux qu'ils se détournassent de tels livres, en quoi il a fait, selon leur dire, comme ceux qui disent que ces choses sont tout à fait éloignées de cette Compagnie»¹⁹. Per Surin il suo fondatore vive l'apostolato con un animo da contemplativo. Non vi è alcun documento che provi il contrario, anzi sant'Ignazio affermava che chi pratica l'orazione di contemplazione e non vive le virtù e la mortificazione spesso si ritrova ad essere ostinato e amante di se stesso. Tale esempio al negativo mostra che il fondatore unisce la contemplazione ad una rigorosa ascesi. Non può, infatti, esistere l'una senza l'altra. Il problema evinto nella lettera di P. Everardo Mercuriano riguarda la lettura dei testi mistici fatta dai giovani gesuiti che si possono infervorare senza una solida base di mortificazione. Surin porta a sostegno della sua tesi sul valore mistico esistente nella spiritualità dei gesuiti un'altra lettera scritta dal generale Aquaviva che incita alla preghiera perché favorisca lo zelo per la salvezza delle anime²⁰.

La proposta di Surin per quanto riguarda il contenuto della scienza mistica è la seguente: le vie dell'interiorità si esprimono nell'apostolato attivo e fecondo. Ciò significa che si può parlare di una vita mista in cui domina la carità che tutto trasforma fino a rendere il credente vera immagine di Cristo: «en quoi consiste la perfection chrétienne? Elle consiste dans la charité...J'entends outre l'habitude infuse de la charité, qui est le principe de l'amour de Dieu et du prochain, une disposition fixe et habituelle à faire en toute chose la volonté de Dieu par le désir de lui plaire, et à traiter le prochain comme nous nous traitons nous mêmes»²¹. Nel libro *Guide spirituel* così definisce la *vie mêlée*: «c'est celle qui joint la piété et l'intérieur véritable avec les occupations qui sont nécessaires à la vie humaine ou sans lesquelles ne peut subsister le service divin»²².

La vita attiva e quella contemplativa si completano a vicenda, per cui l'ideale per un buon cammino di perfezione è dato dall'esempio di Ignazio che unifica le due forme nel concreto della propria esistenza²³. Si potrebbe parlare di una vita mistica, in cui dal battesimo fino al godere dei beni promessi il credente sviluppa i doni dello Spirito Santo applicandosi ad una vita di ascesi e di abnegazione²⁴. La vita mista si compendia in un'unica espressione: «demander incessamment à Dieu cette grâce de l'aimer, ne vouloir et ne chercher que lui; avoir un cœur disposé au bien plus parfait, le désirant et soupirant après sans relâche»²⁵.

¹⁹ *Ib.*, 257.

²⁰ *Ib.*, 258.

²¹ J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, col. 1123.

²² J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 113.

²³ Cf. J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, col. 1521.

²⁴ Cf. J. J. SURIN, *Les fondamens de la vie spirituelle*, 275; 335

²⁵ J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 117.

2. L'oggetto della scienza sperimentale

«Cet incomparable Objet/, quoi qu'il me soit le sujet/ d'un tourment Véhément»²⁶. La poesia esprime più di tutti gli altri linguaggi la profondità di un'esperienza vissuta nella piena unione con Dio. Essa è capace di trasmettere i sentimenti più alti grazie alla duttilità delle parole che tentano di esprimere l'inesprimibile.

Il rapporto d'amore si stabilisce fra l'Oggetto incomparabile ed il soggetto finito. Non è semplicemente un'antitesi, ma la concreta realtà di un Dio che si apre alla sua creatura e di una creatura che viene attratta ed avvinta dall'amore divino. Tutto l'universo è retto dalla sua provvidenza. Tutto obbedisce al suo amore, per cui la creatura percepisce il suo trattarsi nelle catene di Dio.

Surin ascolta non solo la propria esperienza di Dio, ma la stessa tradizione spirituale cristiana, per cui osserva come nel vissuto mistico vi sia un intrecciarsi fra l'Oggetto adorabile ed il soggetto desideroso di far parte di quella oggettività. Tale esperienza non può essere descritta solo a livello cognitivo, ma riguarda tutto l'uomo, anzi soprattutto la sua sfera affettiva. L'oggettività è tale, perché si confronta con una soggettività. Nella reciprocità delle persone divine e quella umana il senso dell'oggettivo e del soggettivo prende forma, acquista un significato. Dio si manifesta nella sua alterità non riducibile in un concetto umano. La sua realtà è sempre oltre quella dell'uomo; è incomparabile, in quanto non vi è alcun oggetto né soggetto capace di creare e di supportare un tale confronto. La sua alterità è segno e garanzia dell'oggettività, per cui proprio da questo fondamento nasce la soggettività umana. Infatti per il padre gesuita quest'ultima è il primo frutto dell'alterità di Dio. Non già l'uomo pensa Dio e crea la sua idea, ma è Dio stesso che viene prima dell'idea e quando dice, crea. In questo modo non si vuole affermare un nominalismo spirituale, né contribuire ad un aumento dell'astrattismo mistico tanto presente negli anni di Surin, quanto piuttosto si vuole riconoscere che la relazione è un vero incontro in cui l'Oggetto e il soggetto si desiderano e si amano. Surin ha ben compreso che la contemplazione passa attraverso le relazioni con la Santissima Trinità. Non vi è un vago teismo mistico, ma la manifestazione delle persone divine nel cuore del giusto. Il suo pensiero è lontano da certe forme di spiritualità che Cognet descrive come astratte. La mistica dell'essenze è la materia di studio di un gruppo che si può descrivere come *scuola astratta*, una definizione già in voga nel Seicento francese, ma che Surin non adotta²⁷.

Il suo riferimento all'oggettività di Dio si concretizza grazie alla vita di Cristo nell'anima del credente dove viene ad abitare. Infatti quando Surin parla di "impero dolce" intende dimostrare che solo Dio rende più umano l'uomo, anzi lo riporta alla sua originaria felicità che godrà in forma piena nella patria beata. Il grido dell'amante potrà essere ascoltato da tutti, perché è una confessione pubblica del suo amore: «Dieu, Dieu, Dieu,

²⁶ J. J. SURIN, *Cantiques spirituels de l'Amour divin*, 78-79.

²⁷ Cf. L. COGNET, *Spiritualità moderna. La scuola francese (1500-1650)*, Dehoniane, Bologna 1973-1974, 13-64.

je ne veux que Dieu, vive son doux Empire»²⁸. Per Surin, quindi, l'impero di Dio si costruisce nel soggetto facendogli gustare la sua presenza oggettiva. Il suo impero consiste nel regnare in ogni dimensione dell'uomo senza soffocarlo o dimezzarlo nelle sue capacità, anzi portandolo alla sua perfetta statura di figlio nel Figlio Unigenito. In questo modo la presenza di Dio nel cuore del giusto rende reale e concreto il cammino che si intende compiere per essere sempre e ovunque in comunione con Lui. Ciò è possibile per la mediazione salvifica di Cristo e per l'azione santificatrice dello Spirito Santo.

La comunione con il Padre è constatabile storicamente grazie alle missioni del Figlio e dello Spirito, per cui l'esperienza di unione è un percepire le operazioni che lo Spirito compie nell'anima del credente perché possa essere immagine perfetta del Verbo di Dio. Il mistero della Santissima Trinità è vissuto come presenza oggettiva a cui il credente fa il suo ossequio come schiavo. Lo stesso autore è sotto il potere dell'Amore ed è per questo suo legame inscindibile che lo servirà sempre. L'augusta Trinità è tutt'Amore, in cui lo Sposo manifesta i suoi attributi magnifici grazie alle relazioni che intercorrono fra il Padre, la sua Persona e lo Spirito Santo: « Il la conduit dans le Conclave/ de cette auguste Trinité,/ Qui pour jamais la rend enclave/ de son adorable bonté; /On lui fait nourrir tous les vices/ Avec d'immortelles délices. Je suis au pouvoir de l'Amour,/ Je lui servirai nuit et jour»²⁹. La Trinità fa sentire la sua presenza avvolgendo la creatura nell'amore. Quando i mistici contemplano, ad esempio, la natura, vogliono affermare che tutta quanta la Trinità è all'opera nella creazione. Tutte le cose rimandano alla sua presenza che governa sapientemente l'universo: «est véritablement être tout à fait environné de Dieu comme dans océan d'amour et de bonté puisque toutes choses sont plutôt des marques, effets et vestiges de Dieu...»³⁰. La natura mostra i segni del suo amore misericordioso, per cui ascoltandola si può cogliere una voce della divina presenza. Surin ripercorre la via maestra della creazione associandosi al pensiero di San Francesco e di San Bonaventura che indicavano il creato come un mezzo per la contemplazione. Il vero mediatore del Padre è Gesù Cristo attraverso cui tutte le cose hanno preso forma e nome. Lo sviluppo del pensiero di Surin è verso l'umanità di Cristo caratteristica propria della spiritualità ignaziana e teresiana.

L'amore a Dio Padre passa attraverso la croce di Gesù Cristo: «Je suis Jésus en croix, où l'Amour l'a pendu». L'amore di Dio per ogni uomo e per ogni donna è palpabile nel sacrificio della croce. Ma tale esperienza è anche offerta dello Spirito dell'Amore che conduce il credente nella familiarità di Dio. Immaginare la passione non è solo un esercizio ascetico per acquistare un perfetto amore, quanto piuttosto vivere insieme con Cristo i patimenti della croce e ogni ignominia a cui è ancora sottoposto³¹. Fare l'esperienza della croce significa compatire Gesù Cristo, ossia entrare nel vivo dei suoi dolori, associarsi ad essi per entrare in punta di piedi nella sofferenza che attanaglia l'umanità.

²⁸ J. J. SURIN, *Cantiques spirituels de l'Amour divin* 48.

²⁹ *Ib.*, 104.

³⁰ J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 139.

³¹ Cf. J. J. SURIN, *Les fondamens de la vie spirituelle*, 390-396.



Surin propone la meditazione della passione, perché sia sempre vivo il ricordo dell'amore: «Cet embrassement souhaitable/ Est un bonheur si délectable,/ Qu'aucun ne le peut rapporter/ que celui qui l'expérimente;/ mais afin qu'un autre le sente/ a tous il le doit raconter»³². Lo slancio affettivo riconosce in Gesù lo sposo celeste che conduce l'umanità dinanzi al Padre per renderla sua sposa³³. Gesù è descritto nelle poesie con termini che richiamano le nozze, perché l'intento di Surin è mostrare la familiarità di Dio con l'uomo. La realizzazione dell'oggettività e della soggettività consiste proprio nel vivere l'intimità della Santissima Trinità. Chi abita nel cuore di Cristo sperimenta l'amore del Padre e si inabissa nella pace dello Spirito. Infatti il credente percepisce nel cuore di Gesù sulla croce la tenerezza del Padre, la sua generosità e il desiderio che ha di riportare tutto l'universo nella sua comunione. Dio fa sperimentare la dolcezza dell'essere stati salvati da Cristo. La salvezza non è un dato astratto della fede, ma è esperienza diretta e costante di chi vive in comunione d'amore con Gesù Cristo. In questa unione percepisce il disegno del Padre che si è realizzato grazie all'obbedienza del Figlio. Il Signore Gesù non ha considerato il suo essere uguale a Dio come qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente o come un tesoro da nascondere per paura dei ladri, ma ha riversato tale ricchezza abbondantemente nei cuori di ciascun uomo di buona volontà (Fil 2,6).

Dio Padre entra nel cuore del credente con gli stessi sentimenti che provava Gesù per l'umanità sofferente³⁴. Entrare nella familiarità di Dio significa sperimentare che tali sentimenti hanno un valore oggettivo che trasforma l'intera esistenza umana. Per Surin provare la passione di Cristo non vuol dire chiudersi in uno sterile solipsismo, ma vivere in un attivo apostolato dove il credente fa sentire la vicinanza di Dio. Infatti segno di tale realtà è proprio il conversare con Lui amichevolmente. Surin esprime quest'aspetto dell'incontro con l'espressione "intrattenersi con lui nel fondo del cuore oggi e in questo momento storico"³⁵. La conversazione con Lui diventa fondamentale per conoscerlo sempre più e per proseguire speditamente nella vie dell'interiorità³⁶. Nel dialogare con Gesù Maestro il discepolo scorge non solo i tratti fondamentali della sua dottrina, ma soprattutto la sua vita santa, l'esercizio costante e abituale di tutte le virtù umane. Quando conversa con Lui il credente percepisce le grandezze di Gesù Cristo come uomo e come Dio; sperimenta il suo essere totalmente per l'altro in un continuo abbandono nelle mani del Padre. Da questo confronto scaturisce per il credente uno slancio nella vita interiore. Legarsi alla sua vita significa sperimentare un familiare commercio che coinvolge la mente, il cuore, la memoria. Il riferimento di Surin è alla riforma delle potenze dell'anima grazie ad una costante relazione con la vita di Gesù assimilata con la meditazione quotidiana della Sacra Scrittura. È evidente che familiarizzare con Gesù conduce il fedele a vivere i consigli evangelici. Essi sono proposti a tutti i battezzati, per

³² J. J. SURIN, *Cantiques spirituels de l'Amour divin* 175.

³³ Cf. *ib.*, 177.

³⁴ Cf. J. J. SURIN, *Les fondamens de la vie spirituelle*, 343-349.

³⁵ Cf. *ib.*, 78-88.

³⁶ Cf. J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, col. 1394; 1171-1172.

cui le vie dell'interiorità possono essere praticate da ogni uomo e da ogni donna nel proprio stato di vita. La difficoltà consiste spesso nel voler essere troppo presi dai legacci del mondo, per cui a molti risulta difficile seguire Gesù nei consigli evangelici³⁷.

L'unione con Cristo avviene grazie all'azione dello Spirito Santo che offrendo i suoi doni perfeziona l'umanità deificandola. Per Surin Gesù abita in un'anima «ce n'est pas par la seule grâce habituelle et sanctifiante, c'est encore par un goût et un sentiment délicieux que cause sa divine présence, et qui est ou plus grand ou plus petit, selon la différente manière de se donner et de s'appliquer, pour ainsi dire, à l'âme dans laquelle il fait sa demeure»³⁸. Lo Spirito Santo riempie l'anima con i suoi doni specialmente quello della sapienza, dell'intelletto e della scienza. Surin segue nel tracciare le operazioni dello Spirito l'insegnamento di Lallemant, per cui osserva dall'angolo della sua personale esperienza che la Terza Persona della Santa Trinità opera lo sviluppo delle vie interiori grazie ad una proficua collaborazione con le strutture umane³⁹. Non vi è segno di quietismo, anzi l'autore interpella le energie dell'uomo per realizzare in pienezza i doni offerti da Dio. Il credente ha il compito di trafficare i talenti, per cui lo Spirito Santo lavora nel suo cuore per renderlo sempre più uniforme alla vita di Cristo. L'azione purificatrice dello Spirito mostra agli occhi del fedele gli ostacoli presenti nella sua vita, cioè quelle difficoltà che non fanno sviluppare la grazia dello Spirito, anzi la rendono neutrale. Surin individua, ad esempio, l'amore proprio e l'amor sregolato che riguardano l'interno e l'esterno dell'uomo⁴⁰.

Lo Spirito Santo comunica la sua grazia in tutte le facoltà dell'anima, perché siano orientate verso l'unico loro scopo: Dio⁴¹. La grazia ordinaria rende l'uomo santo e lo aiuta nel praticare le virtù, mentre quella straordinaria lo rende superiore a se stesso, per cui partecipa alle sublimi altezze di Dio. Tale grazia non trasforma solo i sensi interni, ma anche il corpo. Surin avverte che la seconda comunicazione della grazia non deve diventare motivo di vanto per il credente e non si deve attaccare ad essa, perché può essere fonte di grandi illusioni. Può provocare un abbassamento del cammino di perfezione, in quanto il credente si sofferma troppo ai doni dello Spirito senza impegnarsi nel duro e costante esercizio delle virtù teologali e morali.

3. Il soggetto della scienza sperimentale

Il credente che intende approfondire il proprio cammino di perfezione è il vero soggetto della nuova scienza sperimentale. È innanzitutto il partner di Dio, per cui desidera conoscere in profondità la qualità del proprio rapporto. Nella dinamica dell'incontro il credente riconoscendo il suo partner individua anche le proprie caratteristiche. Nel dia-

³⁷ Cf. *ib.*, coll. 1319; 1329

³⁸ J. J. SURIN, *Les fondamens de la vie spirituelle*, 195-196.

³⁹ Cf. *ib.*, 131-140.

⁴⁰ Cf. J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, coll. 1205-1211.

⁴¹ Cf. *ib.*, coll. 1306-1308.



logare con Dio scopre sempre più se stesso. Il riconoscimento delle proprie dinamiche psico-fisiche può essere considerato come il risvolto antropologico della rivelazione ebraico-cristiana. Dio manifestando il suo volere rende chiaro all'uomo la sua natura e il suo fine. Nel cammino di perfezione tale realtà è ben presente e determina la qualità della fede e aziona le scelte quotidiane del credente.

Surin intende, definendo il concetto di perfezione, dare un volto al credente che si incammina per le vie dell'interiorità. È necessario, infatti, conoscere le idee fondamentali che il fedele sottende al discorso sulla perfezione. Allo stesso modo bisogna delineare la struttura portante dell'uomo, perché si possa concretamente attuare un percorso di perfezione.

La domanda principale viene risolta dall'autore con un'affermazione forte: la perfezione è lo stato migliore che l'uomo possa raggiungere su questa terra:

«quelle idée avez-vous de la perfection? La perfection prise en toute son étendue est le meilleur état que l'homme puisse avoir en cette vie, enseigné par Jésus Christ et acquis par ses mérites. Cet état dit la satisfaction du cœur humain, accompagnée de la plus grande sainteté et pureté de vie que l'on puisse avoir, et se peut nommer la béatitude de la vie présente et pour autant que le cœur humain a trois principaux instincts qui le portent à chercher ce qui fait le plus à son parfait contentement»⁴².

Tale stato viene offerto al credente grazie ai meriti di Cristo che ha donato se stesso al Padre e ha mostrato la via maestra per ritornare nel suo regno. La felicità per il credente consisterà, quindi, nell'appagare il proprio cuore con la grazia di Cristo. Tale beatitudine è ancora storica e si sviluppa nel contesto delle difficoltà personali, per cui raggiungere oggi la felicità significa perseguire l'ideale cristiano che spesso è poco redditizio per la mentalità del secolo.

Surin vuole dimostrare che la felicità del credente è possibile, ma richiede abnegazione e mortificazione finalizzate al possesso del regno. Osserva che l'uomo presenta tre istinti fondamentali che lo portano a soddisfare la propria sete di appagamento: la grandezza, il godimento, il possesso. Da fine psicologo entra nei meandri della psiche individuando le fonti delle pulsioni umane, quelle forze che lo determinano ad agire. Il padre gesuita non intende demitizzare tali istinti, né vuole surclassarli con un atteggiamento irenico, ma cerca di analizzarli per utilizzarli nel campo della santità. La sua ricerca è frutto della sua personale esperienza negli anni della malattia/possessione diabolica, per cui riconosce che tali istinti se non sono incanalati dominano l'uomo fino ad allontanarlo da Dio.

Il cuore dell'uomo tende con grande forza verso le fonti del piacere, per cui viene avvinto e trascinato nei meandri più bui della sua mente se non interviene la ragionevolezza e l'azione dello Spirito Santo. Le forze descritte possono essere distruttrici se non sono considerate coscientemente e utilizzate al meglio, ma possono essere energie positive se il credente le sfrutta nel campo della santità. Il credente deve sempre avere una coscienza chiara delle passioni e dei sentimenti distruttore, perché possa procedere speditamente nelle vie dell'interiorità. Il godimento dei piaceri, il possesso delle cose e l'istinto

⁴² J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 65.



a dominare possono creare lo stato più felice dell'uomo, a patto che sono in perfetto equilibrio, anzi sono visitati e trasformati dalla grazia. Infatti per Surin lo Spirito Santo agisce nel cuore del credente che in questo modo si lascia condurre dalle sue mozioni⁴³. La perfezione sarà, quindi, un lasciarsi muovere dallo Spirito Santo che libera il percorso da impedimenti umani. La Persona divina visita il credente e gli mostra le strutture dinamiche che lo compongono al fine di unificare le potenze dell'anima in vista del possesso del regno eterno. È lo Spirito che illumina l'intelletto e la volontà per dare vita ad un giudizio sano e coerente con la realtà che vive il credente.

La santità è esperienza di Dio che trasforma l'uomo dal suo interno rendendolo cosciente dei doni che ha ricevuto e che mette a disposizione della Chiesa intera. L'idea di Surin consiste in un continuo superarsi del credente nel suo rapporto con Dio. L'eccessività è da intendersi come processo di trascendenza che il credente opera con la grazia di Dio nel voler seguire tutti gli insegnamenti di Cristo. L'uomo si vuole donare senza riserve in un processo oblativo⁴⁴. Ciò è la caratteristica principale del primo passo o seconda conversione: non rifiutare nulla a Dio. Il credente, specialmente il religioso, intende eliminare dalla sua coscienza ogni specie di mali testimoniando così il suo amore a Cristo che non ha risparmiato niente di sé al Padre per la salvezza dell'uomo. Questo atto di riconoscenza implica una totale adesione al Vangelo e un desiderio di servire Cristo nei poveri⁴⁵.

Le strutture esterne ed interne dell'uomo per compiere un trascendersi nell'amore hanno bisogno di una vera e propria riforma. Nel *Catechismo spirituale* Surin individua il percorso di purificazione indicandolo come una vera e propria riforma⁴⁶. L'espressione potrebbe sembrare lontana dal contenuto e dalla forma che San Giovanni della Croce aveva dettato nella *Salita del Monte Carmelo* e nella *Notte Oscura*, ma tale termine è proprio della cultura spirituale del Nord Europa, particolarmente di quella inglese. Walter Hilton nella *Scala della perfezione* lega la fede all'esperienza, realtà indispensabili per dare vita ad un percorso di santità⁴⁷. Nel concreto della vita la fede si purifica e rende evidente l'Oggetto del credere in un continuo riferimento alla prassi. In questo rapporto il credente ha coscienza che il peccato limita le potenze dell'anima, anzi le deforma. La lezione genuina di Sant'Agostino insegna che la de-formità dell'anima non è permanente, ma risulta essere solo una momentanea caduta che Cristo ha redento e Spirito Santo ha sanato.

La bellezza originaria dell'anima viene ristabilita grazie ad un processo di riformazione. Per Hilton, quindi, si crea un binomio storico *de-formazione ri-formazione* che coinvolge tutto l'uomo nella sua cooperazione con la grazia divina. Non è il senso che Lutero darà al termine riforma, ma esso è inserito nella dinamica natura-grazia, per cui il peccato dei progenitori e quello personale attuale sono lavati dal sangue di Cristo che ridona forma filiale all'anima: «se si doveva ri-formare l'anima dell'uomo, se si voleva che i guasti

⁴³ Cf. *Ib.*, 86-87.

⁴⁴ Cf. S. BRETON, La "voie excessive" de J.J. Surin, in *Recherches de Science Religieuse* 70 (1982) 213-228. S. BRETON, *Deux mystiques de l'exces: J.-J. Surin et maître Eckhart*, Cerf, Paris 1985.

⁴⁵ Cf. J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 74-78.

⁴⁶ Cf. J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, coll. 1439-1456.

⁴⁷ Cf. W. HILTON, *La scala della perfezione*, Gribaudi, Torino 1989², 161.



del peccato venissero riparati, era necessario che a compiere questa espiazione e a riformare quest'immagine non fosse nessun altro che lo stesso Signore Dio, dal momento che l'uomo non era in grado di farlo»⁴⁸. Cristo ha pagato il debito all'Eterno Padre espiano per i peccati dell'uomo. La ri-forma causata dal sangue di Cristo produce due effetti importanti: risollewa l'umana natura e offre il possesso dei beni eterni. Tali effetti possono essere goduti anche nell'oggi, se pur l'uomo percepisce che è un'esperienza ancora soggetta al tempo e, quindi, imperfetta⁴⁹. La visione che Hilton consegna è profondamente realistica, per cui Surin accoglie tale insegnamento proponendo l'espressione riformazione come una vera e propria opera di trasformazione di tutto l'uomo dinanzi a Dio. Il suo trascendersi, senza riserve e totalmente, inizia con la realtà del corpo, con i sensi esterni.

Il processo adottato da Surin è dall'esterno all'interno seguendo la via classica nel descrivere la costituzione dell'uomo soggetta alla riforma. L'esterno è rappresentato dal corpo, mezzo di relazione e strumento di comunicazione. L'uomo nella sua costituzione corporea ha bisogno della grazia per corrispondere a pieno ai voleri di Dio⁵⁰. Il corpo non è una realtà dannosa all'uomo, ma è creazione di Dio soggetta, però, al peccato. La grazia visita anche l'uomo esteriore, la sua natura conducendolo alla pienezza di vita in Cristo. Per raggiungere l'unione a Cristo è evidente che bisogna sradicare il peccato causato dalla carne, per cui il credente deve prendere coscienza della pesantezza e della pigrizia che provengono dai sensi esterni. Dalla constatazione dei limiti dei sensi si giunge alla proposta di riforma che la grazia opera in loro. Il gusto, il tatto, l'odorato, l'azione dell'occhio quando sono visitati dalla grazia non sono solo regolati per esercitare le virtù, ma sono resi atti a ricevere funzioni spirituali che sono dell'ordine soprannaturale. Surin vuole affermare che il corpo in ogni sua parte è soggetto attivo nell'esperienza spirituale. Non vi è un vuoto sentimentalismo o un acceso intellettualismo, ma tutto l'uomo si dispone ad accogliere e vivere la presenza di Dio. La sua posizione è chiara: la natura è fondamentale per fare esperienza di Dio. Ciò che è naturale come il provare piacere diventa alimento dell'amore divino quando agisce lo Spirito Santo. La sensualità può certamente trasformarsi in perversioni, ma se è mossa dalla grazia è fonte di godimento di Dio. La fruizione divina è possibile nel presente, in quanto i sensi sono unificati e orientati verso il Piacere Sommo che è Dio.

Surin parte da una visione realistica dell'uomo; ne delinea la struttura relazionale fondamentale dell'incontro con Dio, per cui i sensi sono una parte importante per realizzare un legame stabile. Essi sono i mezzi della comunicazione dell'amore di Dio per la sua creatura, per cui sono da custodire e da elevare con la grazia divina. Si potrebbe in queste pagine a giusta ragione individuare un filone di *sensualismo spirituale* tipico della mentalità dei mistici che osservano come l'incontro con Dio determina anche l'aspetto fisico.

Quando il corpo è tutto illuminato dallo Spirito, ciò che viene recepito è stato vagliato e assimilato dall'attività della memoria, dell'intelletto e della volontà. La luce dello Spirito illumina la struttura e l'operazioni delle tre facoltà dell'anima.

⁴⁸ *Ib.*, 153.

⁴⁹ *Cf. ib.*, 162-163.

⁵⁰ *Cf. J. J. SURIN, Catéchisme Spirituel*, coll. 1442-1444.



Riformare l'immaginazione significa elevarla, purificarla e regolarla. In queste tre operazioni la grazia agisce portando il naturale ad un livello superiore e più perfetto. L'elevazione consiste nell'imprimere idee nobili e soprannaturali che contrastano con le fantasie basse che l'uomo custodisce nella sua mente e che la volontà difende dall'azione dello Spirito. La purificazione è il passaggio necessario, perché l'immaginazione possa accogliere Dio. Le sue resistenze contrastano con il volere di Dio, per cui la lotta che si produce è una vera e propria purificazione. La grazia e le energie dell'uomo sono indispensabili per compiere questo lavoro. In questo modo l'immaginazione viene regolata sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale, producendo un migliore modo di conoscere e di amare.

La memoria conserva le immagini, per cui il lavoro che Dio attua consiste nello svuotarla di ogni affetto e ragionamento umano e nel riempirla dei beni soprannaturali⁵¹. Per Surin, dopo che avviene la purificazione della memoria, l'uomo si sente inabissato in Dio, anzi assorbito in Dio, per cui guarda il mondo con gli occhi stessi di Dio. La memoria viene riformata ordinando tutte le immagini conservate ad un fine maggiore, cioè l'unione con Dio. Ciò non significa che l'uomo perde la sua libertà quando Dio agisce e libera la memoria dal passato ingombrante, ma collabora in questa operazione adeguandosi all'azione di Dio. Il confidare nella sua potenza dispone il credente ad entrare in un circolo virtuoso in cui i nuovi oggetti che riempiono la memoria sono le intelligenze che Dio offre per essere unito a Lui. Più la memoria si esercita su questi oggetti più il credente sperimenta la sua unione.

Anche l'intelletto si applica alle nuove conoscenze che Dio ha donato liberandosi da ciò che è superfluo e mondano⁵². Tale facoltà ha come oggetto di ricerca la verità, per cui il credente sperimenta l'umiltà del suo agire e l'oscurità delle conoscenze divine. Solo una mente docile allo Spirito Santo si dispone ad approfondire il mistero di Dio che gli viene svelato senza mai violentare la sua natura umana. L'umiltà salvaguarda dall'arroganza del sapere e la docilità apre il credente a nuove sfaccettature del suo incontro con Cristo. Se l'intelletto segue il vero, la volontà è attratta dal piacere, dall'amore⁵³. La riforma avviene purificando tale potenza da ogni forma di desiderio. Il distacco, la rettitudine e l'amore sublime dirigono la volontà verso il Somme Bene. Il duro lavoro ascetico del credente consiste nel mortificare la volontà attaccandosi fortemente a Dio che gli fa provare un amore tenero e sublime più forte di ogni altro piacere.

La purificazione dell'uomo interiore ed esteriore non è sottoposta solo ed esclusivamente ad una operazione dello Spirito o alla sola volontà umano. Se accadesse che una delle parti prendesse il sopravvento, si cadrebbe nelle due forme estreme della vita spirituale: o un facile quietismo o un duro pelagianesimo. Surin non intende sbilanciarsi, per cui vuole mostrare che la via giusta è un sano apostolato retto dalla contemplazione, per cui l'uomo interiore è anche e soprattutto un apostolo di Cristo.

⁵¹ Cf. *ib.*, 1444-1449.

⁵² Cf. *ib.*, 1449-1451.

⁵³ Cf. *ib.*, 1451-1452.

4. La coscienza mistica

Anima, fondo dell'anima, coscienza non rappresentano delle parti che compongono l'uomo interiore, quanto una realtà dalle tante facce. L'anima è l'immagine di Cristo sbiadita dal peccato dell'origine e dai peccati attuali ed è anche la presenza, per partecipazione, della vita divina. Il suo fondo è il sacrario segreto in cui l'amore per Dio è puro ed unico. Surin descrive l'apice dell'anima come una casa composta da molte stanze dove vi sono molte persone che vi sostano: «pour comprendre ce que c'est, il faut comparer l'âme à une maison où il y a plusieurs membres et divers appartements»⁵⁴. Tale realtà è condizionata dai troppi affetti, dalle cose e dai propri peccati. La si potrebbe chiamare anche coscienza che per essere totalmente vuota e unita a Dio deve necessariamente essere tranquilla, chiara e pienamente libera. Infatti se il fondo dell'anima non è staccato dalla mondanità, non può ricercare Dio e non può unirsi a Lui essendo impedito dall'accumulo di altre situazioni. La coscienza si presenta come un *luogo* dove il passato, il presente e le prospettive del futuro si identificano con persone, oggetti e situazioni. È un vero flusso della propria storia in cui Dio viene a mettere tenda. Essa si rende evidente come consapevolezza del proprio stato di vita, un vero *esserci nella vita*. Tale stato cosciente è ancora più forte quando si vuole sottolineare il proprio incontro con Dio. In questo legame tutta la vita del credente scorre dinanzi agli occhi e ogni situazione acquista senso e significato per il presente.

Quando la coscienza è deformata dal peccato anche il concetto di perfezione viene ad essere colpito, per cui facilmente si può confondere l'umano con il divino, l'esteriore con l'interiore e l'imperfetto con il perfetto. Ciò accade particolarmente per i principianti che presi dal sacro fuoco corrono nelle vie dell'interiorità senza ponderare anche il peccato e le imperfezioni. La coscienza è allenata, invece, dal morire a se stessa, dal vivere le virtù in maniera coerente amando di imitare Gesù in ogni suo stato di vita⁵⁵.

Per superare una coscienza erronea Surin propone un verifica dettagliata del proprio stato interiore. Da buon gesuita l'esame di coscienza è offerto al credente non solo per alimentare maggiormente la consapevolezza della propria vita, ma soprattutto per controllare l'effettivo cammino di santità fatto insieme a Dio. Surin descrive così il metodo proposto: «c'est une réflexion que l'âme fait sur soi-même pour connaître ses défauts, s'en repentir, s'en humilier et s'en amender»⁵⁶. Conoscere in profondità la propria coscienza significa delineare coraggiosamente ogni tratto della propria vita; significa chiarire dinanzi a Dio il proprio stato interiore e pentirsi del male commesso per iniziare una nuova vita⁵⁷.

La coscienza non è solo consapevolezza del peccato, ma è anche conoscenza che, per Surin, si traduce in dinamismo affettivo. Seguendo la lezione di Lallemant si sofferma

⁵⁴ *Ib.*, 1452.

⁵⁵ Cf. J. J. SURIN, *Guide spirituel*, 94: «c'est de former mal sa conscience touchant l'idée de cette même perfection».

⁵⁶ *Ib.*, 172.

⁵⁷ Cf. J. J. SURIN, *Catéchisme Spirituel*, 1483.

sull'orazione affettiva come manifestazione di una conoscenza sperimentale di Dio. Sottolineando l'aspetto affettivo vuole così superare l'intellettualizzazione della vita interiore prodotta nei secoli e recuperare il valore della mistica nel campo teologico. La conoscenza sperimentale di Dio avviene grazie all'affetto, per cui l'orazione più saporosa è proprio quella in cui «l'âme déjà instruite se porte à aimer les vérités divines sans avoir besoin d'employer le raisonnement pour s'y exciter»⁵⁸. Il ruolo dell'intelletto non viene negato, anzi esso è legato intimamente alla volontà che si spinge verso il bene considerato come vero. L'unità delle potenze dell'anima dimostra come nell'uomo l'unione con Dio avviene in un assorbimento di tutte le dimensioni nel suo amore. Ancora una volta possiamo notare quanto peso ha avuto Lallemand, il maestro del terzo anno di probazione, nella formazione dei suoi discepoli. Per Surin la contemplazione è «un regard amoureux de l'âme par lequel elle se porte à Dieu sans peine, et pénètre les vérités divines sans se donner aucun soin»⁵⁹. La contemplazione ordinaria è un dolce riposo dell'anima che si fissa nell'amore di Dio. Il credente trova diletto nel tenersi dinanzi a Dio. La contemplazione straordinaria è segnata non solo da ciò che è tipico di orazione ordinaria, ma particolarmente dai doni mistici, dai rapimenti e dall'estasi. Tale distinzione ci consente di osservare come i fenomeni della mistica rientrano per l'autore nella contemplazione straordinaria. In realtà la straordinarietà consiste in una infusione dello Spirito che unisce l'anima a Dio. I fenomeni sono solo un corollario di un'essenza che bisogna esplicitare per non cadere negli eccessi mistici. Il riposo dolce è uno stato della preghiera in cui l'uomo è ancora protagonista, ma negli alti stadi della contemplazione è Dio che muove, mentre l'uomo si apre totalmente al suo amore.

È evidente che bisogna distinguere fra la meditazione, l'orazione affettiva e gli alti stadi della contemplazione, in quanto la partecipazione dell'uomo è diversa a secondo del grado a cui Dio lo ha chiamato. Surin, per spiegare la differenza, adduce un esempio: chi cammina a piedi procede lentamente, mentre chi sta a cavallo più speditamente, ma chi va in calesse va comodamente e arriva prima. I primi due tipi di orazione mostrano ancora che l'uomo procede più o meno speditamente nel cammino mistico, ma nell'ultimo caso si sottolinea il ruolo del cocchio che fa procedere l'uomo senza grande fatica.

La conoscenza per essere sperimentale ha bisogno del ruolo della volontà che, eccitata dall'amore, si apre a Dio senza riserve. L'uniformità ai desideri di Dio e la docilità allo Spirito rendono la conoscenza saporosa o amorosa, per cui essa è sperimentata quale incontro unico e assoluto con Dio. In che modo si può parlare di passività ed attività nella conoscenza sperimentale? Surin risponde che lo stato passivo è «lorsqu'un doux calme vient à saisir l'âme et à fixer ses puissances dans une espèce de sainte immobilité»⁶⁰.

L'immobilità delle facoltà non significa che esse sono assenti nel processo di collaborazione con la grazia di Dio. Surin sostiene che tale calma è effetto della grazia e non già dello sforzo umano. È un dono di Dio che consente all'uomo di riposare in Lui. L'ozio-

⁵⁸ *Ib.*, 1126-1127.

⁵⁹ *Ib.*, 1127.

⁶⁰ *Ib.*, 1377.



sità che qualche critico addita per coloro che vivono la contemplazione non è sinonimo di quietismo, bensì è una disposizione dell'uomo nell'incontrare Dio. La cooperazione con Dio consiste proprio nel gustarlo in pace. La passività risulta, quindi, necessaria per formulare l'incontro con Dio. Nell'accoglierlo l'uomo non solo è parte attiva, ma anche passiva, in quanto nel creare relazione mette in campo tutti e due gli aspetti ora privilegiando l'uno ora l'altro a secondo di chi fa la prima mossa.

Differentemente lo stato attivo coinvolge le facoltà intellettive che si orientano verso l'oggetto da riflettere, per cui si maturano santi propositi che aiutano l'anima ad amare in profondità Dio. Anche in questo stato che sembra frutto della sola volontà ed intelligenza dell'uomo, Dio è presente non solo come oggetto da apprendere e da amare, ma anche come Signore e Re della propria vita. L'aspetto esistenziale dell'orazione è fondamentale sia nell'uno che nell'altro aspetto, in quanto produce un migliore inserimento del credente nella chiesa e nella società. La preghiera è, quindi, il mezzo, perché l'uomo annunci la presenza trasformante di Dio. Il contemplativo serve la chiesa e la società, perché è profondamente plasmato da Dio per essere totalmente degli altri.

5. Conclusione

Surin si presenta come vero discepolo di Sant'Ignazio nella ricerca di coniugare la via contemplativa con quella attiva. Egli ha un alto senso della spiritualità ignaziana e dell'appartenenza alla Compagnia, per cui afferma che lo spirito dell'Istituto è quello di essere familiare di Dio, in quanto si è inseriti nell'opera di redenzione realizzata da Cristo. La salvezza delle anime è il fine della Compagnia che si dispone a conseguire tale scopo con tutti i mezzi a disposizione. È evidente che il padre gesuita intende utilizzare per un proficuo apostolato anche la contemplazione non volendola opporre all'azione pastorale.

Ignazio insegna a coniugare le due vie: la via attiva e quella contemplativa. La contemplazione non è qualcosa di estraneo alla Compagnia. Infatti quando Surin tratta dei mezzi propri della perfezione ricorda il valore della meditazione che tende a perfezionare la volontà rendendola santa. La contemplazione è l'altro aspetto della meditazione, in quanto la volontà è attirata dall'amore di Dio a compiere azioni esterne conformi al suo modello: Cristo stesso. La preoccupazione di Surin è di ricomporre la separazione fra l'agire e la fede in Cristo. L'apostolato è solo l'espressione compiuta di un'incontro che il credente nutre nel profondo del suo cuore. La via da seguire è l'unità perseguita da Sant'Ignazio. Un vero apostolo vive una profonda dimensione interiore caratterizzata dalla preghiera contemplativa considerata nella sua realtà di unione a Cristo.