

PRATICHE SPIRITUALI e PENITENZIALI
Presenti un po' in tutte le religioni e in tutti i monachesimi, costituiscono uno degli elementi con cui l'uomo religioso cerca di migliorare la propria posizione di fronte all'Assoluto. Nell'impossibilità di offrire una visione d'insieme, ci limitiamo a mettere in luce alcuni periodi nonché le p. di alcuni Ordini religiosi. Conviene però notare subito che sia il termine di « asceti » sia quello di « pratica », ripetendo un fenomeno analogo ad altre espressioni della vita spirituale, hanno un significato molto più ricco e vario alle origini del monachesimo e si restringono, fin quasi a divenire angusti, lungo il cammino che li porta a noi.

I. L'antichità greco-romana e l'antichità cristiana.

I. La tradizione filosofica antica - II. Il cristianesimo.

1. *Platone e la p. spirituale della morte.* - Questo concetto della filosofia si rivela già chiaramente nel *Fedone* (64A, 67C-E, 80E) di Platone: « filosofare è imparare a morire », cioè a separare l'anima dal corpo, placando le passioni, sottomettendosi alla ragione (*logos*) e alla norma del Bene, volgendosi verso il divino, rinunciando all'individualità egoistica e guardando le cose in una prospettiva universale. Filosofare implica qui veramente un esercizio, cioè la ripetizione di atti coscienti e voluti, secondo un certo metodo, per giungere a un determinato fine. In effetti Platone dice che occorre « abituare » l'anima a raccogliersi in se stessa, a vivere, per quanto è possibile, distaccata dal corpo. Platone raccomanda particolarmente (*Repubblica*, 571D) di sforzarsi ogni giorno, ma soprattutto la sera, per mettere in ordine le tre parti dell'anima: calmare la parte che desidera, addolcire la parte che si irrita, riempire di buoni pensieri la parte che ragiona, affinché l'anima sia liberata dai sogni cattivi, indice del proprio disordine interiore, e contempli soltanto la verità. La filosofia è, dunque, per Platone una conversione radicale (*metastrophê*) che trasforma la totalità dell'anima (*Repubblica*, 525C-532C). Mediante questa conversione l'anima si leva alla contemplazione della totalità del divino dell'umano, del tempo e dell'essere, per giungere così a non temere la morte e a non prendere in alcuna considerazione la propria vita individuale (*ivi*, 486A).

2. *Lo stoicismo* - La stessa concezione della filosofia si ritrova presso gli Stoici, ma sotto una forma più sistematizzata. La vera natura dell'uomo è il *Logos*, poiché l'anima umana è una particella del *Logos*. Vivere da filosofo è, quindi, vivere secondo il *Logos*, cioè secondo natura. Come il corpo deve compiere esercizi fisici conformi alla natura, cioè praticare i movimenti che gli sono naturali, per essere in buona salute (sarebbe come a dire: in uno stato conforme alla natura), così l'anima deve compiere degli esercizi

zi spirituali che la libereranno dagli stati con-
trari alla sua natura e la faranno progredire verso
lo stato di perfetta conformità con la natura, cioè
con il *Logos*. Le p. spirituali tenderanno a ren-
dere l'anima cosciente di se stessa al più alto
grado, cioè di quanto accade in essa e nel mon-
do, cosciente del suo rapporto con il *Logos*. Gli
Stoici non ci hanno lasciato elenchi di p. spiri-
tuali, ma presso Filone di Alessandria di p. spiri-
tuali, § 253; *Legum allegoriarum* III, § 18) che sem-
brano veramente di ispirazione stoica, forse con
sfumature di platonismo. Studieremo ora succe-
ssivamente le principali tra queste p. spirituali
che ritroveremo poi nel cristianesimo e che ven-
gono raccomandate e descritte da Seneca
feto e Marco Aurelio.

a) *Attenzione a se stesso (prosochê)*. È la più spirituale fondamentale: si tratta di una vigilanza e di una presenza di spirito continue, di una tensione (*iónos*) costante dell'anima. Questa attenzione a se stesso viene esercitata in modi diversi. Innanzitutto bisogna avere sempre presenti allo spirito, « a portata di mano » (*prôcheiron*), i principi che devono presiedere a ciascuna delle nostre azioni, cioè la legge del *Logos*. Nello stoicismo la regola fondamentale di vita sarà la distinzione tra le cose che dipendono dalla nostra libertà morale e che, esse soltanto, hanno un valore in sé: il bene morale e il male morale, e le cose che non dipendono dalla nostra libertà morale: la ricchezza, la gloria, la salute, la vita e la morte, e che perciò non hanno valore in sé, ma sono indifferenti. Lo stoicismo (come, del resto, l'epicureismo) si sforza così di fornire ai suoi adepti un numero ristretto di principi fondamentali, semplici e chiari, espressi in formule a effetto, proprio perché si possa averli a portata di mano in ogni istante.

Infatti l'attenzione a se stesso è anche concentrazione dell'anima sul momento presente. Si tratta di applicare la legge del *Logos* a ciascuna particolare circostanza della vita, di rinnovare in ogni momento l'adesione dell'anima al Bene. Del resto, questa concentrazione sull'istante presente è anche un metodo per liberarsi dalle passioni, poichè queste sono quasi sempre provocate dal ricordo del passato o dalla preoccupazione del futuro. Solo il presente dipende da noi, soltanto esso ha un valore morale. Tale concentrazione sul presente viene intensificata dal pensiero della morte che ci fa avvertire l'urgenza della conversione e del suo continuo rinnovamento. Perciò l'attenzione a se stesso è finalmente un atteggiamento in cui l'anima resta costantemente cosciente di sé e controlla a ogni istante la propria attività e i principi di questa.

b) *Esame di coscienza.* L'attenzione a se stesso si prolunga naturalmente nella p. dell'esame di coscienza. Ogni sera si farà un attento esame per rendersi conto delle mancanze o dei progressi compiuti. Come consiglia Zenone, si esamineranno anche i sogni per avere coscienza del proprio autentico stato: si ritrova qui una concezione platonica, precedentemente ricordata.

c) *Meditazione (melêtê) e memorizzazione (mnêmê)*. La meditazione non è una riflessione astratta, ma un esercizio (è, del resto, il senso etimologico di *melêtê*) nel quale ci si allena mentalmente, con un dialogo interiore, scritto od orale, all'attenzione a se stesso.

[illegible]

...e tradizionali.
...l'Abitudine mora
...o direttamente a
...ragione sulle passioni
...della curiosità, del
...scienza ecc. Molti t
...propongono p. dest
...tato. Il principio
...ali p. è quello del
...indifferenti alle co
...che non sono né
...non dipendono da
...siste nella lotta con
...ta abitudine e r
...questa nuova abi
...cole cose.

3. Il cinismo. - Il movimento filosofico ed esercitato gradualmente dire che, in un cinico c'è lo stesso ordinario quando Epitteto dedica a Il cinico ha rinunciato patria, senza per meglio rivelare missione divina, mali. Si comprendenti predominanti rituali.

4. L'epicureismo
dera la filosofia
zione e una
anch'esso comp
dizione, alime
lenziali o delle
altresì l'esame
dizione spiri

L'esempio migliore di questo esercizio si trova nei *Ricordi* di Marco Aurelio. Vi si scorge l'imperatore filosofo che si prepara in anticipo alle varie circostanze difficili che potrebbero sorprenderlo. Fin dal mattino egli si raffigura in anticipo ciò che dovrà fare nel corso della giornata e si sforza di fissare stabilmente nel suo spirito i principi che dovranno guidare la sua attività. In una prospettiva più generale, egli si raffigura in anticipo gli eventi che potrebbero sorgere inopinatamente. Allo stesso tempo egli ripete a se stesso, con formule brevi e toccanti, le fondamentali regole di vita, e sviluppa argomenti persuasivi che potrà ripetere a se stesso al momento opportuno. Egli cerca anche di trasformare il proprio modo di vedere le cose, totalmente il proprio modo di posto nell'universo, di prendere coscienza del suo posto nell'universo, di sostituire un punto di vista individualistico ed egoistico con una visione cosmica e universalistica della totalità del reale (è la « fisica » filosofica). Egli tenta, infine, di rendersi attento alla presenza del *Logos*, cioè del divino in lui. Tutto ciò si accompagna a un grande sforzo dell'immaginazione per rendere più efficaci e più vive queste meditazioni.

d) *Lettura*. Per alimentare la meditazione bisogna leggere le sentenze dei poeti o dei filosofi, gli apoftegmi attribuiti agli antichi filosofi; occorre anche leggere attentamente gli scritti dei fondatori della scuola, cercare di comprendere meglio i dogmi tradizionali.

e) *Abitudine morale (ethismós)*. Queste p. mirano direttamente a garantire il controllo della ragione sulle passioni: soppressione della collera, della curiosità, del pettegolezzo, della concupiscenza ecc. Molti trattati di morale di Plutarco propongono p. destinate a ottenere questo risultato. Il principio fondamentale che presiede a tali p. è quello dell'indifferenza: bisogna restare indifferenti alle cose indifferenti, cioè alle cose che non sono né buone né cattive, poiché esse non dipendono da noi. Il metodo consueto consiste nella lotta contro un'abitudine mediante un'altra abitudine e nell'acquisizione progressiva di questa nuova abitudine cominciando dalle piccole cose.

3. *Il cinismo*. - Fin dalle sue origini (con Diogene) il movimento dei → Cinici ha identificato filosofia ed esercizio (*askêsis*). Esso si è avvicinato gradualmente allo stoicismo, tanto da poter dire che, in un certo senso, tra lo stoico e il cinico c'è lo stesso rapporto che esiste tra il cristiano ordinario e il monaco. Ciò appare chiaramente quando si legge il capitolo (III, 22) che Epitteto dedica al cinismo nelle sue *Dissertazioni*. Il cinico ha rinunciato a tutto: egli è senza tetto, senza patria, senza risorse, senza relazioni sociali, per meglio rivelare agli uomini, in forza di una missione divina, dove sono i veri beni e i veri mali. Si comprende, quindi, come nel cinismo diventi predominante la parte ascetica delle p. spirituali.

4. *L'epicureismo*. - Anche questo sistema considera la filosofia come una conversione, una guarigione e una trasformazione dell'anima; quindi anch'esso comporta delle p., in particolare la meditazione, alimentata dalla lettura di raccolte sentenziali o delle opere dogmatiche di Epicuro, ma altresì l'esame di coscienza, legato alla p. della direzione spirituale e della vita comune.

5. *Il neoplatonismo e il neopitagorismo*. - Benché i Neoplatonici concedano uno spazio notevole alla speculazione teorica, non restano tuttavia meno fedeli alla concezione platonico-stoica della filosofia. Per essi la scienza corrisponde sempre a una esperienza morale e spirituale e a una trasformazione interiore. Perciò Plotino afferma che non si può essere persuasi dell'immortalità dell'anima se non si trasforma la propria anima per renderle la sua purezza essenziale, liberandola dalle passioni (*Enneadi*, IV, 7, 10, 27). Non si conosce l'anima, cioè il proprio vero io, se non divenendo ciò che si è essenzialmente. Questa trasformazione interiore implica delle p. spirituali, innanzitutto l'esercizio platonico della morte, cioè la separazione spirituale dal corpo.

È vero che molte p. spirituali stoiche si ritrovano nel neoplatonismo: Porfirio, ad es., parla della incessante « attenzione a se stesso » (*prosochê*) di Plotino (*Vita Plotini* 8, 20). Ma i Neoplatonici rifiutano di riconoscere questa filiazione e preferiscono riallacciarsi alla tradizione pitagorica. Si tratta effettivamente del neopitagorismo, cioè di una raffigurazione ideale di Pitagora, la quale proietta su questa figura mitica concezioni stoico-platoniche. Porfirio e Giamblico, redigendo le loro *Vite* di Pitagora, tratteggiano i lineamenti di uno stile di vita filosofico, in cui le p. spirituali (esame di coscienza, silenzio, ritiro nel deserto, vegetarianismo, rinuncia alla proprietà, fuga del sensibile, meditazione) hanno lo scopo di consentire all'anima di elevarsi gradualmente alla contemplazione delle realtà eterne e incorporee e all'unione con Dio. Quest'ultima era anche il fine ricercato dagli Stoici, ma, per essi, si trattava di un Dio interiore al mondo; qui si tratta di un Dio extracosmico: lo sforzo ascetico sarà quindi più radicale. Come mostrano la *Vita Procli* di Marino e la *Vita Isidori* di Damascio, il neoplatonismo esige un severo ascetismo: astensione dal matrimonio, vegetarianismo stretto, veglie prolungate, meditazione e contemplazione ininterrotte. All'età di 65 anni Proclo era completamente prostrato dalle mortificazioni che aveva inflitto al suo corpo; il precetto platonico: esercitarsi a morire, in un certo senso viene inteso alla lettera.

II. IL CRISTIANESIMO. - 1. *Continuità con la tradizione antica*. - Per motivi di chiarezza, prima di riferire sulla specificità delle p. spirituali cristiane, mostriamo l'influsso della tradizione antica sulla spiritualità cristiana.

A) *Il cristianesimo come filosofia*. - Sin dal sec. II il cristianesimo è stato presentato dagli apologeti come una filosofia, cioè come uno stile di vita, un modo di vivere secondo la ragione. Una assimilazione analoga era già stata fatta da Filone tra il giudaismo e la filosofia. Per i cristiani questa assimilazione è giustificata dal concetto di *Logos*. Cristo è il *Logos*, cioè la Ragione divina. Se filosofare consiste nel vivere in conformità alla Ragione, i cristiani filosofano, poiché vivono in conformità al *Logos*. Il tema, di tono stoico, sarà abbondantemente ripreso e sviluppato, con tratti nettamente platonici, da Clemente di Alessandria, → Origene, Eusebio di Cesarea, i Cappadoci e → Giovanni Crisostomo. Il cristianesimo sarà dunque la « filosofia barbara », la « vera filosofia », la « filosofia secondo il Cristo », la « filosofia totale ».

Più tardi, quando il monachesimo apparirà come la perfezione della vita cristiana, sarà anch'esso una « filosofia » (Eusebio di Cesarea, i Cappadoci, Giovanni Crisostomo, Teodoreto di Ciro) e, come ha ben dimostrato il Leclercq (cf. bibl.), questa denominazione resterà viva sino alla fine del medioevo. Anche qui Filone aveva aperto la strada, dando il nome di « filosofi » ai → Terapeuti, dei quali ci dice che vivevano nella solitudine meditando la Legge e dedicandosi alla contemplazione.

B) *P. spirituali*. - Nessuna meraviglia, quindi, se ritroviamo le p. di questa « filosofia secondo il Cristo » descritte sul modello delle p. spirituali filosofiche. Come nello stoicismo, queste p. spirituali sono d'altronde presentate quale metodo per ritrovare la « conformità con la natura », il *katà physin*; nulla è più naturale — di ci dicono i teorici della vita monastica — di queste p. spirituali (Atanasio, *Vita Antonii*: PG 26, 872-3; Evagrio, *Practicos*, § 86; Teodoreto di Ciro, *Historia religiosa*, VIII, 1, 1). Secondo → Atanasio (865A), → Antonio era come « governato dal Logos » e « stabilmente fissato nella conformità alla natura ».

Dall'uno all'altro di questi teorici variano molto l'interesse per p. definite e la misura dell'influsso delle filosofie. San → Basilio, per es., malgrado la sua cultura, si regola innanzitutto sul Vangelo e l'Apostolo, con una grande libertà rispetto ai mezzi. → Evagrio, al contrario, ama le Sentenze, ispirate dalla raccolta di Sesto; così, in maniera del tutto particolare, nel suo *Practicos*. Ciò si fa sentire anche nei suoi discepoli che tendono nondimeno a riallacciare queste p. ai più grandi nomi dei Padri del deserto e alle tradizioni create da costoro (*Historia monachorum*: PL 21, 410D; *Historia lausiaca*: ed. Butler, p. 10, lin. 17s; Cassiano in tutta la sua opera; tutte le *Centurie* dei secoli posteriori). Ritroveremo perciò le p. filosofiche nell'ordine enumerato precedentemente: p. spirituali stoiche, ma reinterpretate in una prospettiva platonica e cristiana.

a) *Attenzione a se stesso (prosochê)*. Secondo Atanasio nella sua *Vita Antonii* (PG 26, 844B, 969B), è questa la definizione stessa del comportamento monastico: Antonio si consacra all'asceti « facendo attenzione a se stesso ». La stessa cosa si trova nelle *Conferenze spirituali* e nelle *Lettere* di → Doroteo di Gaza (*Oeuvres spirituelles*: ed. L. Regnault - J. de Préville, § 52, 72, 73, 95, 114, 129, 149, 180: SC 92, Parigi 1963). Questa attenzione dev'essere rinnovata a ogni istante. Antonio — ci dice Atanasio (ivi, col. 853A, 868A, 969B) — non cercava di ricordarsi del tempo che aveva già trascorso nell'esercizio dell'asceti, ma ogni giorno, come per un nuovo avvio, faceva uno sforzo nuovo per progredire. Questo incessante rinnovamento della conversione è reso molto efficace dal pensiero della morte: alzarsi al mattino pensando che non si vivrà fino alla sera (*Vita Antonii*, ivi, col. 872A), concentrare i propri pensieri nel ricordo della morte (Evagrio, in *Apophthegmata*: PG 65, 173A-B).

b) *Esame di coscienza*. È già raccomandato da Origene (*In Cant. II*: ed. Baehrens [GCS] p. 143, 27): bisogna che l'anima si esamini per sapere se tale buona o cattiva, se ha fatto dei progressi, se, per es., va ancora in collera con qualcuno

o se ha represso completamente questa passione; lo stesso esame dovrà fare in merito alla tristezza, alla paura, all'amore della gloria, alla tristezza di dare o ricevere, al modo di giudicare la maniera. La *Vita Antonii* (ivi, col. 924A) raccomanda l'esame di coscienza quotidiano sulle azioni del giorno e della notte; bisogna notare per iscritto gli atti e i movimenti dell'anima, come se si dovesse comunicarli ad altri. Con questo sistema si temerà che le nostre mancanze vengano conosciute e si avrà vergogna di commetterle in avvenire. Doroteo di Gaza chiede ai suoi discepoli di esaminarsi molte volte al giorno (ed. cit., § 52, 117) e di fare un esame generale ogni settimana, ogni mese e ogni anno (§ 111). Evagrio raccomanda, come Platone e Zenone, di esaminare i propri sogni per conoscere lo stato dell'anima (*Practicos*, § 54-6). Raccomandazioni circa l'esame di coscienza si trovano in Basilio di Cesarea e in Giovanni Crisostomo.

c) *Meditazione e lettura*. Per i cristiani il contenuto della meditazione e delle letture è chiaramente diverso da quello della tradizione filosofica, senza tuttavia che questa venga esclusa (cf. per alcune analogie formali. Innanzitutto nei cristiani si ritrova lo sforzo intenso dell'immaginazione: ne abbiamo un esempio, tra gli altri, in Evagrio (*Apophthegmata*, 173A-B) che invita il suo discepolo a immaginare la propria morte, la decomposizione del corpo, le anime nell'inferno, i loro terrori e le loro sofferenze, il giudizio finale, il fuoco eterno e, di fronte a ciò, la felicità dei giusti. D'altra parte, come nella tradizione filosofica, la meditazione ama nutrirsi di apoftegmi e di brevi sentenze: è l'origine del genere letterario dei *Kephalaia* e delle *Centurie*, come ha sottolineato E. von Ivanka (cf. bibl.).

d) *Ascesi*. Molti teorici della vita monastica presentano lo sforzo morale di purificazione in termini completamente identici al vocabolario della tradizione filosofica. Evagrio, per es., utilizza la divisione platonica delle parti dell'anima per descrivere lo scopo da raggiungere in questa purificazione: la parte appetitiva dell'anima non deve desiderare che la virtù; la parte irascibile non deve combattere per essa; la parte razionale non deve aderire che alla contemplazione delle vere realtà (*Practicos*, § 15, 86). In tale contesto si ritrova il principio stoico della indifferenza alle cose indifferenti (ivi, § 88). In questo spirito bisogna liberarsi totalmente dall'affezione agli oggetti (Doroteo di Gaza, ed. cit., § 8 e 14): è tramite la *aprosphatheia* (distacco) che si giungerà alla → *apatheia*, alla totale assenza di passioni. D'altronde questo distacco mira al conseguimento di uno stato di pace e di calma: la calma (*anemimnia*) è più importante della cosa che si fa ed è meglio rinunciare a questa che perdere quella (Doroteo, § 58-60). Bisogna combattere una passione mediante la passione che le si oppone (per es., la fornicazione mediante la cura della propria reputazione) per arrivare gradualmente a combattere la passione attraverso la virtù opposta (Evagrio, *Practicos*, § 58).

Le p. dell'asceti monastica vanno al di là del semplice dominio della ragione sulle passioni: vi sono in ciò motivi propriamente cristiani che ora vedremo, ma bisogna contare pure sull'influsso delle concezioni neoplatoniche. Come afferma Evagrio, la vita monastica non è altro che l'esse-

(CSCO 184 e 197); K. S. Frank, *Aggelikos Bios*, Münster 1964; P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, 3 vol., Parigi 1974-5.

P. HADOT

II. Il monachesimo.

Riguardo al monachesimo dell'epoca moderna si può parlare di «p. penitenziali», e con tale espressione, recepita da parecchi secoli negli stessi ambienti monastici, si designa senza equivoci un settore ben delimitato della loro spiritualità. Anche a proposito del monachesimo primitivo si può certamente parlare di «p. penitenziali»; ma, in tal caso, si deve essere coscienti: a) che sulla spiritualità di quest'epoca si proietta una categoria che non le appartiene in quanto tale; b) che non troveremo espressioni adeguatamente corrispondenti ad essa; c) che probabilmente ci si troverà a cavallo di parecchie tematiche. D'altra parte, dobbiamo qui considerare tutto lo sviluppo storico del monachesimo: dal sec. IV al XX. Perciò fermeremo l'attenzione soprattutto su tale evoluzione di concetti e di vocabolario, in quanto particolarmente significativa della evoluzione della «p.» del monachesimo, esaminando più attentamente i primi secoli che costituiranno in seguito, in misura maggiore o minore, un punto privilegiato di riferimento.

I. Da s. Antonio a s. Benedetto - II. In Occidente: da s. Benedetto al Vaticano II.

I. DA S. ANTONIO A S. BENEDETTO. - A. Nozioni. - Il monachesimo primitivo conosce la «pratica» e delle pratiche. Le due nozioni sono connesse, ma non devono essere confuse. Prima di cercare di seguirne l'evoluzione in base alle testimonianze letterarie, tenteremo brevemente di determinarne l'origine, il senso generale, il vocabolario e le qualifiche.

1. *Pratica*. - Il termine «pratica», sotto la forma aggettivale *praktikos* sostantivato al femminile o al neutro, è una delle parole-chiavi della filosofia volgarizzata nel mondo ellenistico durante i primi secoli di diffusione del cristianesimo. Il suo significato e la sua storia risultano molto chiaramente dagli accostamenti, dalle opposizioni e costellazioni di vocaboli in cui lo si trova utilizzato.

Platone lo adopera per designare coloro che si dedicano a una attività manuale e lo oppone a *gnōstikos*. Aristotele lo oppone a *theōrētikos*, quale caratteristica di chi mira alla efficacia. Con gli stoici, il termine si specializza per indicare l'attività politica e sociale (di qui la sua affinità con il vocabolo *politeia*, costituzione politica, poi genere di vita in conformità al bene comune). In questa fase, un terzo termine viene aggiunto alla opposizione aristotelica: fra il *theōrētikos* e il *praktikos* vi è un terzo genere di vita, il *logikos*, una via di mezzo tra i due precedenti e al quale conviene dare la preferenza. Dai generi di vita si passa alla divisione della filosofia: fisica, morale e logica, il secondo termine corrispondendo alla «vita pratica». Gli elementi di questa triade salgono a un livello propriamente religioso allorché Filone la utilizza come quadro della sua rappresentazione allegorica della vita dei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. Così il *theōrētikos bios* viene a coronare il *praktikos bios* in Giacobbe, divenuto Israele, «colui che vede Dio». In tal mo-

do, ciò che era complementarità di forme di vita distinte e stabili tende a gerarchizzarsi in linea di progresso. Ma, d'altra parte, Filone identifica la «p.» di Giacobbe con l'*askesis*, la quale a sua volta s'inserisce, come termine medio, in una triade, ereditata anch'essa dalla tradizione greca e comprendente gli elementi della *Paideia* greca e *askesis* (o *melete*) e *mathesis* (o *didaskalia* o *physis*, *chne*). Si può, infatti, considerare come tratto perenne, una via di transizione fra due termini estremi che, passando nel mondo giudeo-cristiano, tendono a subire una metamorfosi o a scomparire (la visione diventa visione di Dio, la natura diventa ambivalente, l'insegnamento conosce la stessa ambivalenza...).

I Padri della Chiesa, nella loro utilizzazione del termine «pratica», si ispireranno alla concezione aristotelica o stoica o a quella di Filone. Così, s. Gregorio di Nazianzo l'applica a coloro che, hanno scelto la «vita attiva», i chierici e i vescovi, in opposizione ai monaci che si consacrano alla *hēsychia*, mentre s. Origene ne fa, come Filone, un processo di carattere morale che egli subordina alla *theōria*. s. Evagrio attinge a questa una trilogia alle tre tappe della vita spirituale degli anacoreti, il trattato concernente la prima tappa reca, in maniera emblematica, il duplice titolo di *Trattato pratico o il monaco*. Egli lo ricollega a una divisione simile a quella della filosofia: «Il cristianesimo è la dottrina di Cristo, nostro Salvatore, e comprende la pratica, la fisica e la teologia» (Pr. 1) e ne dà la seguente definizione: «La p. è il metodo spirituale che purifica la parte passionale dell'anima» (c. LXXVIII). Qualunque sia il nome che gli viene dato nonché il ruolo di Evagrio nella sistematizzazione di questo «metodo», non c'è dubbio che esso esisteva già prima di lui. Questa parte della sua dottrina si confonde con l'eredità che egli ha ricevuto dai Padri del deserto: l'ascesi.

Sul *Praktikos* di Evagrio, il suo titolo, la definizione della *praktikē* e la sua storia, cf l'introduzione di A. Guillaumont, *Evagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, I, Parigi 1971 [SC 170] 38-63, 399-408. Sulla triade *physis*, *askesis*, *mathesis*, cf una bibl. sommaria in: G. Couilleau, *La liberté d'Antoine*, in *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, Roma 1977 [StudAns 70] p. 28, nota 51.

2. *Pratica e pratiche*. - Se la «p.» fa il monaco, il polimorfismo del monachesimo delle origini non consente ovviamente di supporre che questo termine sottintenda una concezione rigida e uniforme dell'ascesi. Esiste certamente un denominatore comune, di cui la maggior parte degli elementi — digiuni, veglie, lavoro manuale (ed elemosina), preghiera, astinenza, povertà, celibato, rinuncia — vengono desunti dalla tradizione ascetica che la Chiesa delle origini aveva ricevuta dal giudaismo (cf il *Trattato delle due vie*, le tre «opere di misericordia» o «frutti di penitenza», ricordati in Mt 6 per essere fatti «nel segreto»), arricchita dal contatto con la filosofia popolare ellenistica. Il monachesimo vi aggiungerà la tendenza a tradurre — sotto forma geografica, sensibile — la rottura esigita dalle rinunce: anacoresi, *xeniteia* (che non erano sconosciute nel mondo ellenistico: cf A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954, c. IV: *The Inclination to Retirement*; cf anche, dello stesso A.: *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit*).

dans un monde raffiné, Parigi [1977]). Ma, per l'accento posto su questa o quella p., per le istituzioni allegate, regna la diversità e l'invenzione creativa è di prammatica.

C'è di più: la lettura degli *Apostegmi*, che costituiscono il compendio di una esperienza di parecchi secoli di monachesimo, ci indica chiaramente che la scelta di una «p.», anzi di parecchie consecutivamente, in funzione dei bisogni, delle attrattive, dei nemici, del livello di evoluzione spirituale di ciascuno, rappresenta uno degli oggetti principali del discernimento, e che l'interesse rivolto alla «p.» particolare di un Padre poteva giustificare lo sforzo di una visita di edificazione (cf già *Vita Antonii*: PG 26, 845AB) e spingere a viaggiare gli anacoreti desiderosi di conoscere il segreto dei grandi vegliardi, come ne fa fede la letteratura della cronaca monastica (→ Palladio, la *Historia monachorum in Aegypto*, → Cassiano). Si ritrova qui il tema biblico della Sapienza cercata in capo al mondo come un tesoro, un segreto perduto, e che si rivela, tutto considerato, inaccessibile, irriducibile come la persona nei suoi rapporti con la Sapienza divina o lo Spirito Santo: «Noi non mangeremo finché tu non ci avrai rivelato la tua *ergasia*!» (Eucharistos). Evagrio fa seguire il suo trattato sistematico della Pratica da una serie di testimonianze personali, che costituisce una delle nostre prime raccolte di *apostegmi*, e il penultimo capitolo della serie sistematica si compone di p. «degne di nota», inclassificabili. L'adattamento al caso particolare è quindi più importante del riferimento a un modello.

Sotto questo aspetto è illuminante l'evoluzione del termine *politeia* negli ambienti monastici. Se, all'inizio, esso designa ancora un «genere di vita» in rapporto a una realtà sociale — la città del deserto, immagine della città celeste, in opposizione alla città ellenistica idolatra e corrotta (*Vita Antonii*, 14: PG 26, 865B: «il deserto divenne città per il fatto che i monaci abbandonavano ciò che avevano di proprio per aderire alla *politeia* che è nei cieli»; cf *Eb* 12, 23 e *Fil* 3, 20 con il passaggio dalla traduzione *municipatus* a *conversatio*: K. Aland, *Die Christen und der Staat nach Phil. 3, 20*, in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Mélanges M. Simon* [Parigi 1978] 247-59) — ben presto sarà utilizzato per indicare il particolare adattamento di questo genere di vita proprio a un determinato anziano, poi per designare qualsiasi «pratica» suscettibile di una specializzazione. Al termine dell'evoluzione, il vocabolo ha un forte sapore di originalità che costituisce tutto il suo merito (cf A. Guillaumont, *Pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontaine 1979. Sulle «opere di misericordia», *gemilut hasadim*, cf W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1966, p. 305-8).

3. P. «penitenziali»? - Prendendo come riferimento gli → *Apophthegmata Patrum*, per designare le «p.» particolari troviamo, senza sfumature molto sensibili di significato, *praxis*, *politeia*, *ergasia*. Un monaco diligente è detto *ergatès* e diverse p. vengono date come «strumenti» (*ergaleia*): «lasciarsi cadere davanti a Dio, non valutare se stessi e lasciare dietro di sé ogni volontà propria, questi sono gli strumenti dell'anima» (Poemen, 36); «la povertà, l'afflizione, l'austerità, la pena, tali sono gli strumenti della vita solitaria» (Poemen, 60; cf *Regula Benedicti* = RB, c. IV: «Quae

sunt instrumenta bonorum operum»). In alcuni detti attribuiti ad anziani posteriori a Evagrio, leggiamo raccomandazioni sulla «Pratica» abbastanza rispondenti alla sua definizione: «Se ci atteniamo alla Pratica... non troveremo colpe in noi stessi» (Poemen, 165), oppure: «È pericoloso l'insegnamento di chi non è stato educato nella Pratica...» (per accogliere il discepolo bisogna innanzitutto edificare la dimora interiore; Sineletica, 12). Tuttavia, come aggettivo, lo stesso termine è utilizzato solo per tributare encomi equivoci, seguiti da un «ma» chiaramente condiscendente: «grande *praktikos*, ma semplice nella sua fede» (Daniele, 7), oppure: «(Carione) era *praktikos*, ma non si mostrò *akribès*» (a proposito di una visione - *theoria*, Zaccaria, 4). Le p. particolari sono spesso relativizzate allo stesso modo nella misura in cui, applicandosi come esercizio a un dettaglio, il discepolo intende ricondurre, attraverso il maestro, la sua intenzione alla virtù-madre, oppure, di virtù in virtù, alla carità. Inversamente, il pensiero generoso, il pio desiderio o la parola edificante sono invitati a concretizzarsi in p. Buoni o cattivi, «se non si realizzano materialmente, i pensieri scompaiono» (Poemen, 20). Si ha in tal modo un movimento di va e vieni ascendente e discendente tra la Pratica, le principali p. o virtù del deserto (raggruppate volentieri in triadi, talvolta specializzate per eremiti e cenobiti), la pratica propria di quel tal anziano che si va a scovare come un tesoro e che può ridursi a un modo di mettersi il cappuccio per lavorare (Silvano, 4).

Nell'insieme e considerate semplicemente nella loro materialità, si può dire che tutte queste p. possono ridursi a ciò che noi chiameremmo mortificazioni. Ma il ventaglio risulta più aperto e si estende alla pietà (preghiera di Gesù, preghiera incessante: «La pratica più penosa è la preghiera»: Agatone, 9). L'elemento afflittivo non è isolato e non basta mai a se stesso. Le grandi p. sono talora poste sotto il patrocinio di santi dell'AT: Abramo, Mosè, Elia, Noè, Giobbe, Daniele, che sono altrettanti tipi delle diverse personalità spirituali, in cui ciascuno può ritrovarsi. Vi è indubbiamente una certa competizione tra i sostenitori di queste p. (monaci e secolari): si fanno confronti, si prova invidia, ma — a parte l'intensità, il *tonos*, in cui ciascuno si esprime — si conclude generalmente che sono tutte uguali (Nisteroo, 2), poiché, «se la pratica di questo santo è diversa dalla pratica di quello, è sempre lo Spirito Santo che opera in tutti» (Giovanni Kolobos [Nano], 29). Il qualificativo che ritorna più frequentemente per distinguerle è l'aggettivo «corporeo». Quel che di più concreto v'è nella vita pratica nasce dalle esigenze del corpo: nutrimento, sonno, riposo, comodità, ma altresì pettegolezzi, familiarità e anche, penetrando di un gradino nell'interiorità, lotta dei pensieri, aspetto negativo dell'attenzione a Dio. Ciò che si oppone logicamente al «corporeo», di fatto, non è lo «spirituale», ma l'«interiore» e abbiamo visto che questa opposizione logica suppone una complementarità. Affinché le stesse p. corporali non si perdano nella vanagloria, si insisterà sul loro carattere nascosto, segreto (cf Mt 6): «Se qualcuno scoprisse la pratica degli Scetioti, essi non la riterebbero più una virtù» (L. Regnault, *Les sentences des Pères du désert*, III, Solesmes 1976, n° 1672). Comunque, in nessun testo, salvo errori, le

p. in questione sono presentate esplicitamente come «p. penitenziali» o «di penitenza», anche se tutte dipendono senz'altro da un proposito di penitenza in senso largo e se un certo numero (per es., ed. F. Nau, nn. 174 e 176) si inserisce in un processo di penitenza in senso proprio. Vi sono tuttavia tre motivi che ci autorizzano a considerarle come tali.

Se si considera la penitenza come eco della predicazione del Battista o di Gesù e il monachesimo come un movimento di ritorno al kerigma evangelico, bisogna aspettarsi che l'una sia interamente coestensiva all'altra. Anche se non si è spinti nel deserto dal tormento di una esperienza personale di peccato o dal timore del castigo, l'esperienza comune della «schiaffatura» delle passioni, origine e conseguenza del peccato, è sufficiente — in un'epoca in cui non si distingue chiaramente tra *reatus culpae* e *reatus poenae* e la Chiesa non riconcilia che dopo un lungo processo di conversione — per dare un carattere veramente penitenziale a tutta la pratica monastica. È proprio ciò che intendeva la definizione di Evagrio: «il metodo che purifica la parte passionale dell'anima» (cf. *supra*).

Ma questa motivazione, inizialmente meno esplicita perché ovvia e che è stata indubbiamente sottovalutata, vedrà crescere la propria importanza. Sotto una forma e in una misura che sono oggetto di controversia, il monachesimo — che, sin dall'inizio, in merito alla penitenza ecclesiastica ha uno statuto a parte, da non confondersi semplicemente con quello del clero — sarà indotto a fare della penitenza, virtù e sacramento, la sua specialità. La vita monastica con le sue p., e in particolare la paternità spirituale carismatica che ordina, ripartisce e dichiara concluso il processo penitenziale, diverrà la forma, il modello della penitenza. Bisogna dire che fu proprio studiando → Simeone il Nuovo Teologo, un autore del sec. XI, che K. Holl venne indotto a sottolineare, in modo forse un po' unilaterale, questo carattere del monachesimo «entusiasta». E in un'epoca molto tardiva e in Oriente che il fenomeno raggiunge tutta la sua vastità; ma non è illegittimo riconoscere le radici nella costituzione originaria del movimento monastico.

Infine, sono in buona parte le p. di cui abbiamo parlato che costituiranno l'oggetto, fino ai nostri giorni, di un capitolo dei trattati di ascetica o di formazione religiosa, abbastanza classico per farne un articolo di dizionario.

Le p. dei primi monaci non possono, tuttavia, ridursi soltanto a questo motivo penitenziale, per quanto importante. Si ha l'impressione che, nel corso dei secoli, abbia avuto luogo una specie di dissociazione di motivi inizialmente legati tra loro organicamente. A tale fenomeno, più che alla evoluzione delle stesse osservanze, ci collegheremo nella successiva esposizione storica. Notiamo anzitutto che questa motivazione penitenziale, se è essenzialmente evangelica, non è però estranea alla pietà filosofica dell'epoca ellenistica, in cui il modal momento che lo stesso Plinio può caratterizzare con essa per i suoi lettori l'ideale dell'ascetismo degli → Esseni: «Gens aeterna est, in qua poenitentia est» (*Nat. Hist.* V, 15, 73). Anche in questo campo si può dunque pensare a un influo della cultura ambientale.

K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Lipsia 1898, Hildesheim 1969; J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte. Ein Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte*, Donauwörth 1913; I. Hausherr, *Penitence. La doctrine de la composition dans l'Orient chrétien*, Paris 1930, (*OrChristAnal* 132); J. Leclercq, *La vie parfaite*, Turnhout-Paris 1948, p. 68-81; A. Stolz, *L'ascèse chrétienne*, Turnhout-Paris 1948, p. 225-45; AA.VV., *L'ascèse chrétienne*, Turnhout-Paris 1948, p. 225-45; H. Dörries, *Die Beichte im alten Christentum*, in *Wort und Stunde* 1 (Göttinga 1966) 225-50. - Per la generalizzazione delle p.: L. Regnault, *Les Apophtegmes et l'idéal du désert*, in *Commandements du Seigneur et libération eschatologique* (Roma 1977) 56-7. - Sul motivo penitenziale nel paganesimo: A. Nock, *Conversion*, Oxford 1969 (trad. ital.: Bari 1974).

B. Storia. - 1. Antonio non è stato probabilmente il primo monaco in ordine cronologico (ammesso che un tale ordine sia mai stato fissato), ma è da lui che procedono (*Lettere*) ed è a suo riguardo che sono stati scritti (*Vita*) i primi testi di questa letteratura che meglio caratterizza il monachesimo. Quale posto vi occupa ciò che si è convenuto chiamare «p. penitenziali»?

a) Nelle *Lettere* non bisogna cercare testimonianze su p. particolari, ma, nel quadro di una promulgazione kerigmatica di penitenza, un programma motivato in modo più chiaro e più profondo che nell'insieme della letteratura posteriore.

— In uno schema della storia della salvezza, chiaramente tinto di origenismo, la vita monastica appare come un mezzo privilegiato per tornare all'unità perduta dell'*ousia noëra*, da cui sono derivate tutte le creature ragionevoli (ultime sei lettere).

— La prima lettera descrive questo processo penitenziale come un'opera di discernimento (nei due sensi del termine: distinzione e separazione) a riguardo del corpo e dell'anima e che utilizza, come strumenti, il digiuno, le veglie, la continenza (33).

— Il monaco riceve, quale maestro interiore, «lo spirito di penitenza» (che → Ammonas distingue esplicitamente dallo Spirito Santo: cf. *Ep.* XIII, 2: *PO* X, 6, n° 51, p. 608; *Ep. dub.* II, 5: *ivi*, p. 630; *Ep.* VII: *PO* XI, 4, n° 55, p. 25) che ha il compito di «separare ciò che è stato mescolato» per riportare alla prima creazione (29) finché sia scomparso ciò che era «estraneo», proveniente dallo spirito malvagio (30).

— Un'applicazione del principio viene estesa a ciascun membro del corpo (49-70). «E io penso — conclude Antonio — che un tale corpo abbia ricevuto una parte di quel corpo spirituale che avrà al momento della risurrezione dei giusti» (71).

b) → Atanasio colloca la *Vita* in un contesto teologico più ortodosso, ma anche più colorito dalla polemica — o dalla competizione — con l'ascesi pagana. Con questa *Vita* il termine «asceti» (numericamente superiore agli altri nel vocabolario spirituale: 39 volte) penetra decisamente nella lingua cristiana. La descrizione del genere di vita di Antonio (c. VII) ci presenta le «p. corporali» a cui egli si dedica: *agrypnia*, digiuno abituale con pasto dopo il tramonto, digiuni di due o tre giorni, alimentazione a base di pane, sale e acqua, astinenza dalla carne e dal vino, da unzioni d'olio, *chameunia* (si aggiungano con il c. XLVII: d'olio, astensione dai bagni). Certo tutto ciò è inseparabile dal movimento che costituisce la sostanza del progresso: anacoresi verso il deserto interiore, preghiera del cuore, superamento della cultura (le «lettere»). Per dare un fondamento a questa

«p.». Atanasio sembra riferirsi, benché velatamente, al motivo primario e autentico di Antonio, quando gli attribuisce, come scopo, la restituzione del *to noeron* dell'anima alla vera natura della sua creazione originaria (20; l'espressione, che ritorna 5 volte nella *Vita*, è assente in tutto il resto dell'opera autentica di Atanasio), oppure quando ci presenta il suo eroe «al momento di mangiare, o di dormire, o di attendere ad altre esigenze del corpo, e ne ha vergogna pensando al *to noeron* dell'anima» (45). Ma a queste motivazioni egli ne aggiunge altre che non si presentano allo stesso modo nelle *Lettere*: nei due capitoli che seguono quello appena citato, la p. ascetica viene a sostituire il mancato martirio (46-7). Nel programma del c. VII, diminuire i piaceri del corpo significa accrescere il vigore dell'anima. Nel c. XIV egli non esita a ispirarsi a modelli pagani per descrivere lo splendore che il lavoro ascetico reca all'umanità: ma non è forse l'anticipazione del corpo glorioso di cui parlava Antonio? Nell'ampio discorso, il fine dell'ascesi è certamente, come in Giamblico e Porfirio, l'acquisizione di «potenze» soprannaturali, ma la sola desiderabile, come nelle *Lettere*, è il discernimento, benché concepito in tutt'altro modo, più contemplativo che penitenziale.

I riferimenti alla I *Lettera* di Antonio rinviano alla versione georgiana, edita e tradotta da G. Garitte, Lovanio 1955 (CSCO 149). Per la *Vita*, cf. A. Meredith, *Asceticism - Christian and Greek*, in *JThSt*, ns, 27 (1976) 313-32 e il mio art. *La libertà d'Antoine*, sopra cit. 1/A/1; J. A. Francis, *Pagan and Christian Philosophy in Athanasius 'Vita Antonii'*, in *AmBenRev* 32 (1981) 100-13.

2. I Pacomiani non si distinguono per una concezione radicalmente diversa della p. monastica, tuttavia l'accentuata istituzionalizzazione della loro vita comune e la personalità fortemente carismatica del loro fondatore portano a una codificazione, a una mitigazione relativa delle p. e a una evoluzione dei motivi.

— Ciò che il vecchio Palamone presenta al giovane → Pacomio come «misura» o «regola» del monachesimo (*Bo* 10, p. 85), costituisce un buon compendio delle p. tradizionali: veglie, lavoro, regime alimentare con digiuni, preghiera.

— Dopo la fondazione, pur mantenendo personalmente un'osservanza particolarmente stretta (cf. per es., *S* 5, 48, p. 244) in relazione con la sua mansione pastorale, Pacomio è indotto a moderare le sue p. (cilicio: *S* 3, p. 57) e, ancor più, quelle ch'egli prescrive ai monaci, tenendo conto dei più deboli (*S* 10, p. 28; *S* 3, p. 65; *Praecepta*, 5). Il peso dell'obbedienza e della vita fraterna sostituisce vantaggiosamente le prodezze ascetiche degli eremiti (*Bo* 105, p. 178; cf. *S* 2, p. 11) che possono digiunare di più, poiché sono «esenti da impegni umani» (*Bo* 35, p. 106). La vita eremitica, con il suo rigore, pare persino riservata ai casi più difficili (*Bo* 107, p. 183, ma si tratta forse di uno spunto polemico).

— Il carisma proprio di Pacomio («lavorare le anime umane per presentarle pure a Dio»: *S* 1, p. 1) lo porta a conferire ai suoi rapporti pastorali in genere, ma soprattutto in un certo numero di casi riferiti dalle *Vite*, un carattere penitenziale piuttosto audace, tanto da porre dei problemi ai vescovi riuniti nel sinodo di Latopoli (*Vita greca*, 112). Pacomio ha un dono di *diorasis* che gli consente di vedere chi può essere ammesso nella *koinônia*, a chi può essere permessa la penitenza,

a quali condizioni, e quali p. bisogna imporgli. Le istruzioni di Pacomio a Teodoro (*Bo* 90, p. 155) mostrano che si tratta di un elemento permanente ed essenziale della istituzione pacomiana, il quale — più che le altre forme del monachesimo antico — ne fa un equivalente dell'ordo *poenitentium* mediante lo sviluppo originale, ma non unico nel suo genere, del carisma di paternità spirituale (*S* 10, p. 33 e 36; *S* 3, p. 71; *Bo* 77, p. 139; 88, p. 151; 92, p. 156; 102, p. 172; 106-8, p. 179-86; *S* 5, 92-107, p. 258-63).

— Da notare che questo rapporto penitenziale sembra trovare una espressione privilegiata nella nozione di «patto», di «alleanza» che già si trova in Antonio (cf. G. Couilleau, *L'alliance aux origines du monachisme égyptien*, in *CollCist* 39 [1977] 170-93; aggiungere ai riferimenti: *Ammonii ep.* X, 3, ed. M. Kmosko, p. 597).

— La legislazione pacomiana sistematizza e ordina le p. tradizionali, lasciando tuttavia uno spazio all'iniziativa personale. Per una buona parte, essa prende l'andamento di un penitenziale (*Praecepta et Iudicia*, in particolare) che distingue tra peccato per ignoranza e peccato con cognizione di causa, ma in cui la parte disciplinare non è separata da quella morale e spirituale.

I riferimenti sono desunti dalle *Vies coptes de st Pachôme et de ses successeurs*, ed. francese di L.-Th. Lefort, Lovanio 1943 (= 1966).

3. La corrente evagriana contribuirà, più di qualsiasi altra, ad attribuire alle p. una finalità, delle motivazioni, una gerarchia, un metodo basato su una precisa analisi psicologica, utilizzando i dati scientifici dell'epoca, ma rilevandone anche i limiti, il carattere indispensabile ma sussidiario. A → Evagrio ricollegiamo opere che hanno subito il suo influsso: → Cassiano, → Palladio e la → *Historia monachorum in Aegypto*.

— Nella prospettiva evagriana (già origenista come quella di Antonio, ma in modo molto più esplicito e quasi per eccellenza) il fine ultimo del monaco è certamente il ritorno all'unità originaria degli intelletti puri, ma attraverso tappe, la cui conoscenza non dev'essere rivelata prematuramente. Lo scopo che si prefigge la *praktikè*, la prima di queste tappe, di cui si è già letta la definizione, è la purificazione dalle passioni, la → *apatheia*, che apre la porta alla carità. Cassiano (*Conl.* I) proporrà, in modo equivalente, al monaco il Regno dei cieli come *telos* e la purezza del cuore come *skopos*. Tale risulta lo schema penitenziale in senso largo, a cui vengono subordinate tutte le p. Se è stato possibile considerare la prospettiva dell'apocatastasi evagriana come la rovina del fervore penitenziale perché «fa seccare le lacrime» (Barsanufio, *Lettera* 600), è perché essa era imprudentemente aperta a coloro che non risultavano preparati a riceverla. A questi, a quanti sono ancora alla *praktikè*, Evagrio propone la meditazione sulla morte e sul giudizio, che figura in testa ai suoi apoftegmi (Evagrio, 1: *Rer. monac. rationes*, IX).

— Partendo da questo principio, Evagrio elabora un sistema d'una coerenza ammirevole. Al monaco che si è sottratto al mondo degli oggetti, le passioni si manifesteranno attraverso i pensieri, i ricordi, i sogni. L'esperienza degli antichi, formulata nelle categorie antropologiche del tempo, consente di compilarne una specie di nomenclatura fornita dei rimedi appropriati: «Quando

l'intelletto girovaga, la lettura, la veglia e la preghiera lo fermano. Quando la concupiscenza è spenta, la fame, la fatica, l'anacoresi la spengono. Quando la parte irascibile è agitata, la salmodia, la pazienza e la misericordia la calmano. E tutto ciò va compiuto al momento e nella misura opportuna, poiché ciò che è immoderato e inopportuno dura poco» (*Prak.* 15).

Il corpo, lungi dall'essere un nemico in questo processo, è uno strumento di conoscenza, corruzione e contemplazione, dato da Dio perché tale processo abbia esito positivo: «Coloro che hanno il torto di nutrire troppo bene la propria carne e che, avendone cura, eccitano i suoi desideri, se la prendano con se stessi, non con essa. Giacché conoscono la grazia del Creatore quelli che, per mezzo di questo corpo, hanno ottenuto l'impassibilità dell'anima e percepiscono, in una certa misura, la contemplazione degli esseri» (*ivi*, 53).

Finalizzata con questa precisazione, la prescrizione ascetica avrà un carattere essenzialmente funzionale, quasi medicinale, privo di qualsiasi scopo direttamente afflittivo o meritorio, di qualsiasi automatismo. La si baserà volentieri su una teoria fisiologica, come nel caso del controllo delle polluzioni (*ivi*, 17: cf la nota di A. Guillaumont; e Cassiano, *Conl.* XXII). Volentieri si parlerà di «regime» in un senso affine a *politeia* («un regime piuttosto secco e regolare, unito alla carità, conduce rapidamente il monaco alla soglia dell'impassibilità»: *ivi*, 91). Palladio nota, da tecnico, questi differenti «regimi» nei monaci illustri che è andato a visitare, e l'*Antirretico* di Evagrio non è soltanto una raccolta di passi scritturali da opporre ai «pensieri», ma innanzitutto un vero catalogo di resistenze alla terapia, che fa apparire, al negativo, le diverse p. di cui essa è composta con le loro giustificazioni.

Il che è come dire che questa cura purificatrice dev'essere praticata «con scienza» (*ivi*, 50: l'espressione sarà, più tardi, caratteristica della Scuola di Gaza), il che significa per Evagrio che «l'azione dei comandamenti (cioè: le p., come una prescrizione medica) non basta a guarire perfettamente le potenze dell'anima, se nell'intelletto non si avvicinano le contemplazioni corrispondenti» (*ivi*, 79). La percezione chiara della finalità deve sostenere l'azione di continuo. Il discernimento viene innanzitutto. In questa linea la *discretio* assumerà con Cassiano il significato di scelta del giusto mezzo, di moderazione, di «via regia». Ed è anche per questo che bisogna astenersi dal vincolare la propria «pratica» con giuramenti (*Antirr.*, *gastirmargia*, 27; Cassiano, *Conl.* XVII, 28-30), dal cedere all'attrattiva dell'eccesso (*Antirr.*, *ivi*, 37), dell'inedito e della eccentricità (Cassiano, *Inst.* I, 2, 3; V, 23, 2; XI, 19, 1; *Conl.* I, 20; II, 11). Le «p.» devono essere interpretate nello spirito dell'insegnamento paolino sulla libertà (cf il Prologo della *Storia lausiaca*).

4. I monaci della Siria, come ce li descrive Teodoro nella sua *Storia filotea*, contrastano sotto molti aspetti, nella loro concezione delle p. ascetiche, con quanto abbiamo trovato in Evagrio.

Si resta innanzitutto colpiti dall'eccesso e dalla ingegnosità afflittiva delle loro p.: dimora troppo angusta o troppo bassa, catene, cinghie di ferro, gogne, sporcizia, esposizione al calore, al gelo, alle intemperie, reclusioni di ogni genere, perfino in una cassa o gabbia sospesa (c. XXVII-XXVIII).

Alcune di queste p. sembrano mirare a un ritorno alla natura nel suo stato originario, al di là di tutte le superfluità della civilizzazione: vita all'aria aperta (*hypèthres*) o in caverne, «dove non è giunta la mano dell'uomo», alimentazione tratta da ciò che cresce spontaneamente e senza cottura, capelli e barba lasciati crescere liberamente.

Teodoreto è «preso d'ammirazione per la sagacia (di Thalelaios che si era sospeso per la gabbia), poiché non solo egli combatteva in una limiti del campo regolamentare e inventava altre tre lotte di sua iniziativa, ma anche perché egli sapeva per qual motivo agiva così e lo insegnava agli altri» (c. XXVIII, 4). Si ha quindi l'impressione che la maggior parte di questi asceti sarebbe stata incapace di formulare le motivazioni del proprio agire. Le p. più folli possono costituire una specie di linguaggio religioso costato che ha le sue radici, come lo stesso elementissimo siro, in una tradizione di ascetismo monachissimo. Si digiuna come si piange, prima di poter dire perché.

Ma proprio Thalelaios sa dire il perché (a cose fatte) e la sua motivazione è penitenziale: «Sono coperto da numerosi peccati e, poiché credo ai supplizi che incombono su di noi, ho immaginato questo genere di vita e ideato dei tormenti proporzionati alle mie forze fisiche, per sottrarre qualcosa alla massa di quelli che mi aspettano».

Lo stesso Teodoreto ricorda, nel suo prologo (5-6), i motivi che abbiamo già individuato in Egitto: vittoria sulle passioni, dominio dei sensi. Ma, nel comportamento dei suoi eroi e, in particolare, del più illustre, → Simeone Stilite, c'è qualcosa di deliberatamente spettacolare che trova il suo parallelo esplicativo nei gesti simbolici dei profeti dell'AT: «Come il Dio dell'universo prescriveva ciascuno di questi gesti, così egli ha promosso questo spettacolo nuovo e paradossale per attirare, con la sua stranezza, tutti gli uomini a vederlo e per far accettare ai visitatori l'esortazione che veniva loro rivolta» (c. XXVI, 12).

La pratica dell'ascesi siriana rientra, perciò, nel campo del linguaggio simbolico. Essa è un segno: segno penitenziale, segno di affrancamento dalle condizioni della natura decaduta e del mondo, segno soprattutto cristologico. Gli eccessi dei Siri, in stretto contatto con il popolo più dei loro confratelli egiziani, manifestano la follia della croce: «Mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (*Rm* 5, 8). Quando rifletto su queste parole e su altre dello stesso genere, io non vorrei ottenere il Regno dei cieli senza la carità che le avvolge: non vorrei sfuggire al supplizio della geenna, se tuttavia si potesse ammettere che con la carità è possibile subire un castigo» (c. XXXI, 8).

CF P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Parigi 1977.

5. → Giovanni Scolastico (o Climaco) merita un posto a parte, poiché — analogamente a s. → Benedetto in Occidente, ma in modo più sistematico e didattico — sintetizza tutta la tradizione anteriore e diventa così il maestro più ascoltato dei monachesimo orientale fino ai nostri giorni. Ora la pratica monastica, di cui egli è testimone, si contraddistingue per una asceti esplicitamente e rigorosamente penitenziale, strettamente legata con

l'esercizio di una paternità spirituale molto esigente. Il suo influsso sul monachesimo occidentale è stato sensibilissimo, ma giunto in ritardo (non prima del sec. XIV) e fuori contesto.

— L'origenismo di Evagrio è stato condannato nel 553. Perciò Giovanni Climaco prende le distanze nei suoi confronti (in merito alla apocastasi: *Scala*, gr. V, 780D; al battesimo: gr. XXIII, 980A; al peccato di gola: gr. XIV, 865AC), ma, di fatto, egli resta completamente all'interno del suo sistema ascetico.

— C'è tuttavia un elemento di sintesi che appare con Climaco e assume un rilievo straordinario. Il discernimento della pratica adeguata al male passionale da cui guarire si attua nell'obbedienza, « rinuncia al discernimento per sovrabbondanza di discernimento » (gr. IV, 680A). Obbedienza cieca dopo il contratto stipulato con il maestro di penitenza che è il padre spirituale, ma che suppone almeno un atto di attento discernimento nella scelta del maestro, prima del contratto (gr. IV, 680CD) in funzione delle passioni da combattere (ivi, 725C).

— Questa obbedienza ha un carattere nettamente penitenziale, in senso ampio e in senso proprio. Il IV gradino (*dell'obbedienza*), in particolare, abbonda di esempi sulla penitenza, in cui l'abate svolge il compito di mediatore e di guida. In questo stesso gradino, e poi nel seguente, si parla di quel « monastero-prigione », dove l'abate manda coloro che ha fatto entrare nell'« ordine dei penitenti » (ivi, 740A). La descrizione che ne dà Climaco è di una esagerazione che rasenta l'inverosimile. L'angoscia per la salvezza, drammatizzata oltre misura, del penitente in senso proprio, è data quale modello all'innocente. È il motivo efficace che — nella compassione, nella meditazione della morte, e perfino nell'espedito delle accuse fittizie — si finisce col ricercare per la sua utilità spirituale (696C). In rapporto alla tradizione anteriore, la p. della manifestazione dei pensieri assume più chiaramente la forma di accusa dei peccati (681B, 708D-709B), più marcato risulta il ruolo espiatorio delle umiliazioni, ma anche il legame di fede e di amore (677D, 693BC) che unisce al Padre, immagine di Gesù Cristo (692B), e che solo giustifica l'estremo rigore della direzione.

— Da Evagrio, Climaco ha ricevuto la scienza della *Pratica*. Come lui, egli sa, ha letto, ha appreso (Giovanni lo Scolastico!), ma diffida delle regole, insiste sul particolare, sull'irrazionale, sull'irriducibile a una legge, sul paradossale. In questo egli, maestro dell'obbedienza cieca, è nel contesto maestro di libertà cristiana. Per questo egli si sforza di contraddirsi, di far appello a una saggezza basata sull'esperienza, superiore a quella razionale e veramente affrancata dalla legge perché donata dallo Spirito (cf gr. XXVI e, in particolare, 1061AB: le regole comuni e accettate, che pongono un nesso di causa-effetto fra la tale pratica e il tale fenomeno, vengono contrariate dai demoni e lo sono già dalla differenza dei temperamenti). La penitenza monastica esige un mediatore carismatico (cf gr. I, 636B). Alla penitenza ecclesiale, che è in pieno mutamento, i monaci non si limiteranno a fornire dei modelli: ne saranno essi stessi i propagatori e i ministri.

II. IN OCCIDENTE: DA S. BENEDETTO AL VATICANO
II. - Costretti a limitarci ad alcuni autori si-

gnificativi, ci siamo tuttavia dilungati sulla fase costitutiva del monachesimo, dato che, proprio durante questo periodo, si è formato un corpo di p. tradizionali, ancora troppo elastiche perché possano definirsi osservanze, basato su motivazioni, divenute anch'esse, inseparabilmente dalle p., patrimonio comune del monachesimo cristiano. Se tali motivazioni non possono ridursi alla sola angoscia penitenziale, abbiamo però constatato che la scelta di una vita penitente, sia come alternativa alla penitenza pubblica della Chiesa, sia come stimolante della lotta contro le passioni, sia per solidarietà redentrice con i peccatori sull'esempio di Cristo, caratterizzava, fin dalle origini, la vocazione monastica e tendeva, in seguito, ad affermarsi e strutturarsi. È molto sorprendente che la distinta evoluzione del monachesimo orientale e del monachesimo latino coincida con l'evoluzione della p. penitenziale in Oriente e in Occidente e con il ruolo — analogo in linea di principio, ma molto diverso nelle applicazioni — che vi avrebbe svolto il monachesimo dei due poli della cristianità. In entrambi, il rapporto di padre a discepolo nello sviluppo del processo penitenziale monastico avrebbe preso il posto della istituzione penitenziale ecclesiale, resa inapplicabile per il suo crescente rigorismo. In ambedue, i monaci avrebbero avuto, per un certo tempo, un compito più o meno esteso (e rivendicato) nell'amministrazione del sacramento. Tuttavia, mentre in Oriente — dove non era universale il principio della non-reiterabilità della penitenza — l'evoluzione avvenne insensibilmente e senza comportare modifiche notevoli nelle p. monastiche e nelle rispettive motivazioni, l'Occidente monastico sarebbe stato fortemente influenzato dalle conseguenze della evoluzione ecclesiale, il cui impulso iniziale è a lui dovuto in larga misura. Per questo motivo, senza escludere altri fattori (e soprattutto l'evoluzione culturale che mette in causa l'antropologia ereditata dai Padri), appare giudizioso collocare l'evoluzione della p. monastica in rapporto a quella della p. penitenziale.

a) In seno a tale evoluzione, la → *Regola di s. Benedetto* costituisce un punto fisso di riferimento. Se, in passato, si è cercato di far valere la sua originalità, la sua moderazione, il suo inserimento nell'ambito culturale romano e la sua funzione di adattamento, è maggiormente ai nostri giorni, e soprattutto dopo la scoperta della sua stretta dipendenza dalla → *Regula Magistri*, che essa ci appare quale testimonianza fedele ed equilibrata della p. tradizionale.

Questo documento — una tra le varie testimonianze, regola di un monastero — diverrà, dopo tre secoli di diffusione in libera concorrenza o in accordo con altre regole, per la volontà unificatrice dell'imperatore e sotto l'ispirazione di → *Benedetto d'Aniane*, la regola del monachesimo. Non si può sopravvalutare l'impatto di una tale decisione sulla concezione delle p. monastiche nel monachesimo occidentale né sull'evoluzione che essa suppone. Per la prima volta si trova canonizzato un corpo di osservanze, anche se abbastanza elastico. L'intento di Benedetto d'Aniane di cercarvi una specie di compendio della legislazione monastica anteriore si tradisce chiaramente nel fatto che egli le dà come scorta il *Codex regularum* (che si doveva leggere al capitolo di Prima) e la *Concordia regularum*. Dal punto di vista strettamente penitenziale, la Regola — nella natura

Bisogna ricordare l'infatuazione, provocata dagli ambienti di → Port-Royal, per le antiche traduzioni dei classici della letteratura monastica, di cui si moltiplicano le edizioni. Vi si mescolano anche influssi stoici, più esattamente di uno stoicismo già molto cristianizzato che si sposa molto bene con quello di cui sono tinte le fonti monastiche. E di queste convinzioni penitenziali, gli interlocutori polemici di Rancé sono spesso imbevuti quanto lui. Dom Hesbert ha così potuto constatare che, tra le parole-chiavi da lui rilevate nella storia dei → Maurini, il termine «penitenza» è quello che ritorna più sovente, e l'esposizione delle p. concrete conferma che non si tratta soltanto di un tema letterario (cf R. Hesbert, *La Congrégation de Saint-Maur, in Théologie de la vie monastique d'après quelques grands moines des époques moderne et contemporaine* [Ligugé 1961] 1966). Nelle motivazioni compaiono nuove sfumature, come quella di → riparazione (per es.: J. Leclercq, *Lumières nouvelles sur Catherine de Bar*, in *StudMon* 20 [1978] 397-407). La controversia manifesta nondimeno quali siano i problemi che l'ermeneutica dei testi antichi, l'evoluzione dei costumi, ma soprattutto l'evoluzione delle strutture ecclesiali pongono già ai monaci che vogliono assumere il loro patrimonio.

f) La difficoltà di conservare alle p. penitenziali la loro funzione organica, senza farne una specializzazione, senza separarle dalle loro motivazioni, potrebbe essere illustrata dal susseguirsi dei direttori che gli eredi di Rancé si sono dati nel sec. XIX. Una svolta significativa si avrà nel 1900 con la pubblicazione del direttorio di dom Vitale Lehoudey, che intende subordinare penitenza a contemplazione, presentatate dal direttorio come i due poli della vita cistercense. Ciò diventerà la parola d'ordine per mezzo secolo. È sintomatico il fatto di essere stati indotti a pensare in termini di alternativa. Per favorire il rinnovamento dello studio dei Padri e della storia dell'Ordine, si deciderà la redazione di un nuovo direttorio meglio ragguagliato sulle fonti e sostenuto da riferimenti storici — ma quali fonti e quali riferimenti? — e, nel 1962, verranno proposti due progetti: il primo, fondato sui Cistercensi del periodo aureo; il secondo, sulle loro fonti del monacismo primitivo. Tuttavia il → Vaticano II avrebbe modificato la prospettiva in modo così inatteso e radicale, da far apparire improvvisamente del tutto inadeguata la questione del direttorio. (Cf anche § VII, infra).

g) È ancora troppo presto per fare un bilancio dei risultati concreti del Concilio in materia di p. penitenziali. In tema di principi, il decr. *Perfectae caritatis* definisce la forma di vita degli istituti integralmente dediti alla contemplazione con termini in cui i monaci non hanno difficoltà a ritrovare la propria eredità: «Gli istituti dediti interamente alla contemplazione, tanto che i loro membri si occupano solo di Dio nella solitudine e nel silenzio, in assidua preghiera e gioiosa penitenza, conservano sempre... un posto assai eminente nel Corpo mistico di Cristo» (PC 7).

Il qualificativo con cui è caratterizzata la penitenza corrisponde a una intenzione che sembra aver ben chiarito il c. II delle *Propositiones*, approvate dal congresso degli abati benedettini nel 1967: «La nota pasquale dello spirito benedettino e la penitenza». La lettera di Paolo VI a don Ignazio Gillet, abate generale dei Trappisti (8.12.1968),

precisa: «Senza dubbio è prudente pensare a legittimi adattamenti, per es. a quelli richiesti dalle condizioni di salute. Tuttavia, bisogna vigilare affinché l'austerità e la penitenza siano tenute in grande stima. Le veglie, i digiuni, il lavoro manuale, anche quello umile e disprezzato, il silenzio rigorosamente osservato, per non parlare della vita comune e dell'obbedienza, di cui a volte sentite il peso, non sono forse queste le cose gravose e aspre che s. Benedetto presenta a chi viene nel monastero? Ma egli si affretta a far notare che il monaco va a Dio per mezzo di esse e non malgrado esse».

Da parte loro, le Propositioni sopra citate rinviavano congiuntamente alla tradizione e all'attuale contesto ecclesiale e locale: «Se questa ascesi è innanzitutto uno sforzo interiore, essa non potrebbe fare a meno di quegli atti esterni di penitenza, che sono segni e mezzi della conversione a Dio e del progresso nella carità. Il più tradizionale di essi, il digiuno (RB, c. IV, 13), non ha perduto attualmente nulla della sua efficacia... E secondo questi principi, e secondo le direttive della cost. ap. *Paenitemini* (17.2.1966), che spetta a ciascun monastero di rinnovare le forme concrete della penitenza» (c. II, d).

Alla bibl. indicata nel corso dell'articolo, aggiungere: Anon., *Des austerités dans les Ordres religieux. Bénédictins réformés*, in *Analecta juris pontificii* 2 (1857) 2297-2307; R. Grégoire, *Cilicium induere*, in *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel, OSB*, II, Silos 1977, p. 299-320.

G. COUILLEAU

III. I Premostratensi.

Il fondatore dell'Ordine premostratense, → Norberto di Gennep, pur essendo canonico a Xanten, aveva condotto una vita piuttosto mondana alla corte dell'arcv. Federico di Colonia e a quella dell'imperatore Enrico V. Egli si convertì nel 1115, e nel 1118 divenne predicatore itinerante. Con uno zelo da neofita e ispirandosi alle direttive del Signore ai suoi discepoli, soprattutto al discorso sulla loro missione, egli predicava in una povertà radicale: vestito di un rozzo abito di lana, camminava a piedi nudi, anche sulla neve; a ciò si aggiungevano veglie prolungate e un continuo digiuno. Prostrati da tali austerità, i suoi tre compagni morirono tutti durante l'ottava di Pasqua del 1119 e, poco tempo dopo, egli stesso cadde gravemente malato. Allora il papa Callisto II lo affidò alle cure del vesc. Bartolomeo di Laon, che lo trattene presso di sé durante l'inverno 1119-20 e ottenne finalmente che si stabilisse nella sua diocesi, esattamente nella vallata di Prémontré. Qui, nel Natale 1121, fecero la professione religiosa i primi canonici regolari dell'Ordine premostratense.

Se l'Ordine deve in qualche modo la sua origine alle austerità di Norberto, ne conservò pure l'impronta. Dovendo scegliere una determinata forma di vita, il fondatore optò per la vita apostolica che aveva condotta durante le sue predicazioni e di cui aveva sentito dire che s. → Agostino l'aveva organizzata e rimessa in auge. Da allora egli adottò una regola che credeva essere di questo Santo, cioè l'*Ordo monasterii*, che in più egli intendeva applicare alla lettera. Le austerità della giovane fondazione furono presto oggetto di ammirazione e più ancora di critiche, specialmente da parte di altri canonici regolari. Ne fanno fede gli scritti di Gualtiero di Maguelonne, Ponzio di S.

Rufo, Arnone di Reichersberg, Ugo Métel di Toul, come pure il *Libellus de diversis ordinibus et professionibus quae sunt in Ecclesia*, composto tra il 1125 e il 1130, probabilmente da Rambaldo di Liegi. In genere essi vi scorgevano un danno alla moderazione agostiniana; le critiche più aspre erano rivolte contro l'abito di lana, il lavoro manuale, il digiuno continuato e il silenzio perpetuo, imposti da Norberto ai suoi discepoli.

Queste austerità, contestate dall'esterno, provocarono, fin dall'inizio, parecchie controversie nella stessa comunità di Prémontré. Norberto riuscì a sedarle insistendo sulla carità, il primo precetto dell'*Ordo monasterii*. In seguito i Premostratensi si amaron vantarsi della loro osservanza più stretta. Ciò potrebbe spiegare le parole che il *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem*, scritto tra il 1153 e il 1173, mette in bocca al Cluniacense, affermando che i Premostratensi non vogliono essere chiamati né monaci né norbertini: «Norbertini ideo forsitan nolunt dici, quia auctor eorum dominus Norbertus dicitur apostatasse, factus de nudipede ascensore asini bene calceatus et bene vestitus ascensor falerati equi, de heremita curialis in curia Lotharii imperatoris, de pane cibario et vili pulmentario ad regales et splendidas epulas, de magno contemptore mundi magnus actor causarum mundi».

Malgrado le austerità delle origini, e forse grazie ad esse, l'Ordine ebbe uno sviluppo sorprendente. Per tutelare l'unità tra le abbazie sempre più numerose, queste furono obbligate a conformarsi in tutto all'abbazia-madre. Fin dal 1131 furono emanati statuti che comprendevano norme più o meno dettagliate concernenti, tra l'altro, la povertà e il lavoro, l'abito, le veglie, il digiuno e l'astinenza, la clausura, il silenzio, il capitolo delle colpe: tutte p. costituenti quello che si è denominato «uno strumento di penitenza estremamente aspra». A dire il vero, nel corso dei secoli queste p. sono state molto attenuate, e più le leggi furono mitigate, meno venivano osservate: a tal punto che, nel 1464, Pio II dovette imporre un programma minimo, comprendente alcune osservanze che bisognava mantenere a qualunque costo o ripristinare immediatamente, in attesa di poter tornare a una disciplina più dignitosa.

Tuttavia la riforma non fu iniziata energicamente che nel sec. XVI, con l'applicazione dei decreti del concilio di Trento. In Spagna essa portò alla fondazione della «Congregatio hispanica», che si separò dall'Ordine. Verso il 1620 il movimento noto sotto il nome di «Reformatio Lotharingiae» assunse una forma definitiva nella «Congregatio antiqui rigoris», rimasta unita all'Ordine e da questo differenziatasi soprattutto per il ripristino di alcune p. antiche, che la comune osservanza preferiva non riprendere. Per quest'ultima, la riforma fu perfezionata con la promulgazione degli statuti del 1630, le cui prescrizioni sono passate per la maggior parte nelle codificazioni statutarie posteriori. Pur risultando molto meno austere di quelle del sec. XII, esse lo sono ancora sensibilmente, almeno secondo la valutazione odierna: sino a non molto tempo fa, era ancora attuale menzionare, tra le 5 caratteristiche dell'Ordine, lo «spiritus iugis paenitentiae».

Nel 1970 gli statuti sono stati sostituiti da costituzioni. Queste, alludendo senza dubbio alle osservanze prescritte un tempo dagli statuti, dico-

no: «Ex traditione Ordinis nostri et elementa potius monastica tenemus quae communem christianis ac religiosi necnon missioni ecclesiali communitatum nostrarum promovendis revera inserviunt. Eum in finem hodiernis conditionibus inservire communi aptanda sunt. Semper vero interpretanda sunt in contextu canonicali, non autem monastico».

Ciò che segue in merito alle diverse penitenziali non può essere che un prospetto storico letterario sommario. (Ulteriori particolari alla voce: → Premostratensi).

Povertà. In quanto canonici regolari, i Premostratensi sono stati sempre obbligati alla vita comune con la rinuncia a qualsiasi proprietà personale. Ma Norberto andò oltre: egli volle una povertà reale, sia individuale che collettiva: Prémontré era per lui «domus paupertatis nostrae» e i Premostratensi «pauperes Christi».

Man mano che le abbazie diventavano più ricche per le molte donazioni e lo sfruttamento razionale dei terreni, la povertà reale scompariva, a meno di essere imposta da circostanze particolari come incendi, guerre, spoliazioni ecc. Anche la vita comune subiva gravi infrazioni, dovute all'uso sempre più generalizzato del → peculio. Già nel 1236 gli statuti dovettero obbligare gli abati a scomunicare tre volte l'anno i «proprietatem habentes» e inoltre a minacciarli di carcerazione e di privazione della sepoltura ecclesiastica. Sembra tuttavia che queste ingiunzioni rimanessero molto spesso lettera morta.

All'epoca dei movimenti di riforma in seno all'Ordine, nei sec. XVI-XVII, la vita comune conobbe in genere un rinnovamento relativo. Gli statuti del 1630 si limitano a scomunicare, tre volte l'anno, gli «obstinate proprietatem habentes», ed esigono che ciascuno consegni annualmente al proprio abate un inventario «omnium rerum sibi ad usum concessarum». L'obbligo dell'inventario annuale si trova ancora nelle codificazioni statutarie posteriori.

Lavoro. Questo è una conseguenza quasi naturale della povertà reale, voluta da Norberto. Di fatto, come rileva Filippo di Harveng, uno dei più importanti scrittori premostratensi del sec. XII, benché i chierici abbiano il diritto di essere sostenuti dai fedeli, è più perfetto che essi imitino l'esempio di s. Paolo e si guadagnino di che vivere lavorando. All'inizio dell'Ordine, non solo i fratelli conversi, ma anche i canonici attendevano ai lavori manuali, soprattutto agricoli. Questi ultimi, tuttavia, si dedicarono sempre più ad attività intellettuali o artistiche e apostoliche. Gli statuti del 1630 hanno conservato il tradizionale capitolo sul lavoro manuale, benché a questa data pare che esso avesse soltanto un interesse storico.

Abito. Inizialmente i Premostratensi portavano, a contatto diretto della pelle, indumenti di lana rozza, non tinta. Era l'abito dei poveri, ma Norberto volle che i suoi discepoli lo portassero in segno di penitenza: segno molto efficace, dato che essi lo indossavano anche nel coricarsi sul proprio letto duro. Un Premostratense ardennese reputava la più pesante mortificazione «questi abiti impregnati dei sudori del giorno e della notte e che brulicano sempre di insetti se non si ha cura di scuoterli spesso».

Questa primitiva austerità non durò molto. Tuttavia gli statuti del 1630 la ripristinarono, pur lasciando la facoltà di ricorrere a dispense. La « Congregatio antiqui rigoris » ci teneva in modo particolare. Gli statuti più recenti non prescrivono più la lana.

Veglie. All'inizio i Premostratensi si alzavano sempre verso mezzanotte per recarsi a cantare il Mattutino. Gli statuti del 1630 contengono ancora questa disposizione, pur lasciando intravedere la possibilità di dispense. Di fatto, già nel 1625, le abbazie belghe avevano ottenuto l'autorizzazione di recitare il Mattutino alle ore 4 antimeridiane. La « Congregatio antiqui rigoris » ne mantenne la recita a mezzanotte. Gli statuti del 1924 raccomandano di coricarsi alle 20,30, per alzarsi alle 3,30 e iniziare il Mattutino alle 4. Gli statuti del 1947 non precisano più l'ora del Mattutino.

Digiuno e astinenza. Norberto impose ai suoi discepoli un regime di digiuno perpetuo, cioè un solo pasto al giorno e l'astinenza perenne dalla carne e dai cibi grassi. Tuttavia fu presto necessario concedere delle mitigazioni, vivente ancora il fondatore. Infatti se ne trovano già negli statuti del 1131: l'astinenza perpetua vi resta obbligatoria, ma il digiuno lo è soltanto dal 14 settembre (Esaltazione della S. Croce) a Pasqua, tutti i mercoledì e venerdì fuori del tempo pasquale, nei giorni di s. Marco, delle Rogazioni, delle Quattro tempora, come pure in alcune viglie; durante la quaresima, l'astinenza comprendeva non solo la carne, ma anche i latticini. Nei giorni di digiuno non si mangiava che verso mezzogiorno; la sera ci si limitava a bere, ascoltando una lettura delle *Conlationes* di → Cassiano o altro. Da notare però che non si digiunava la domenica e il giorno di Natale; inoltre, la legge del digiuno ammetteva qualche eccezione per i malati e i fratelli conversi.

In seguito furono introdotte altre mitigazioni, anche per ciò che riguardava l'astinenza, come risulta dal programma minimo imposto da Pio II nel 1464: in attesa che potesse ripristinarsi una più stretta osservanza, l'astinenza si doveva osservare ogni mercoledì e sabato dell'anno, nonché durante tutto l'Avvento e dalla Settuagesima a Pasqua; inoltre, tutti i venerdì dell'anno era obbligatorio il digiuno.

La « Congregatio antiqui rigoris » rimise in vigore l'antica tradizione del digiuno dal 14 settembre a Pasqua e dell'astinenza perpetua. La comune osservanza si attenne agli statuti del 1630, prescrivendo il digiuno con l'astinenza durante l'Avvento e la Quaresima, nei giorni di s. Marco, delle Rogazioni o delle Quattro tempora, tutti i venerdì dell'anno e per una decina di viglie; inoltre l'astinenza era obbligatoria nel tempo di Settuagesima, come pure ogni mercoledì e sabato dell'anno. Tranne qualche dettaglio, come il trasferimento dell'astinenza dalla Settuagesima a 15 giorni prima di Ognissanti, le prescrizioni del 1630 rimasero in vigore fino alla promulgazione delle costituzioni del 1970.

Clausura. Gli statuti del sec. XII non contengono ingiunzioni sulla clausura, ma in molti passi la suppongono. Fin dall'inizio questa legge dovette proibire ai religiosi sia di uscire senza autorizzazione dai luoghi loro riservati, sia di ammettere estranei o almeno donne. Gli statuti del

1236 vietavano formalmente a queste ultime l'accesso al chiostro, al refettorio, al dormitorio e all'infermeria dei canonici.

Pio II, nel suo programma minimo del 1464, esige, da una parte, che, tranne qualche rara eccezione, tutti i canonici consumino il loro pasto nel refettorio conventuale e dormano nel dormitorio comune, e, dall'altra, che il coro, il chiostro, il dormitorio e il refettorio siano inaccessibili alle donne.

Nel sec. XVII l'inviolabilità della clausura fu sanzionata da misure sempre più severe. Gli statuti del 1630 prescrivono di ritenere soggetti alla clausura: il dormitorio, la biblioteca, il chiostro, la sala capitolare, il refettorio, l'infermeria, il giardino conventuale e tutti gli altri luoghi in cui i religiosi hanno libero accesso; le sanzioni più gravi sono comminate a chi volesse introdurre qualsiasi donna. Questi stessi statuti dispongono che i superiori controllino tutti i rapporti dei conventuali con l'esterno, compresi quelli epistolari. Tali ingiunzioni resteranno in vigore negli statuti successivi, ma con gli adeguamenti imposti dal CIC¹, per es., quelli concernenti una certa libertà nelle relazioni epistolari.

Silenzi. Norberto aveva esortato i suoi discepoli a mantenere il silenzio in ogni luogo e sempre. Gli statuti del 1131 suppongono questa osservanza più che imporla. Per una conversazione necessaria si poteva ottenere il permesso di recarsi nell'uditorio. Gli statuti del 1236 si limitano a esigere il silenzio assoluto nei 4 luoghi regolari propriamente detti: la chiesa, il dormitorio, il refettorio e il chiostro, ma ciò sotto pena di un giorno di digiuno a pane e acqua.

Il silenzio assoluto nei luoghi citati fa parte del programma minimo di Pio II nel 1464. Gli statuti del 1630 ne riprendono la prescrizione, pur concedendo ai religiosi di conversare insieme, ogni giorno, per lo spazio di un'ora circa, dopo i pasti del mezzogiorno e della sera, e accordando loro, ogni settimana, un colloquio a tavola e una o due ricreazioni durante il pomeriggio. La « Congregatio antiqui rigoris » conservò, in linea di principio, l'obbligo del silenzio perpetuo. Nella comune osservanza, sempre in linea di principio, fino al 1970 si è mantenuto press'a poco il regime degli statuti del 1630.

Capitolo delle colpe. Lo stesso Norberto teneva molto al capitolo delle colpe e lo raccomandava spesso ai suoi discepoli come una delle leve più potenti della disciplina conventuale. Perciò lo si trova imposto in tutte le codificazioni degli statuti e restò in auge, almeno ufficialmente, fino al 1970. Esso si teneva ogni mattina alla riunione capitolare: chiunque avesse commesso pubblicamente una colpa contro la disciplina, se ne accusava in ginocchio e poi si prostrava a terra per ricevere la pena dal presidente. Se ometteva di accusare se stesso, rischiava che lo facesse qualcun altro, e la pena non era meno grave. Generalmente essa consisteva nella recita di una preghiera o in qualche mortificazione corporale; un tempo si arrivava talvolta alla disciplina corporale, cioè la flagellazione a dorso nudo. Essa era inflitta a tutti i religiosi ogni venerdì, in memoria della passione del Signore, come pure in occasione di funerali e il giorno dei morti, in suffragio dei defunti. Tuttavia, da molto tempo, essa era praticata sul dorso della mano destra, posta sulla

Liturgia penitenziale. Benché le p. penitenziali siano quotidiane, la quaresima ne è stata sempre considerata il « tempus acceptabile ». La liturgia premostratense ha disposto nella cornice quaresimale due riti molto toccanti, che risalgono alle origini dell'Ordine e non sono stati ancora soppressi ufficialmente: quello del mercoledì delle Ceneri richiama l'espulsione dei peccatori pubblici, in vigore un tempo; quello corrispondente del giovedì santo rievoca l'assoluzione e la riconciliazione dei penitenti.

Studi: H. Lamy, *L'abbaye de Tongerlo*, Lovanio 1914; Pl. F. Lefèvre, *L'abbaye norbertine d'Averbode*, ivi 1924; F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, Parigi 1947; Ch. Dereine, *Les origines de Prémontré*, in *RevHistEcc* 42 (1947) 352-78; Id., *Le premier «Ordo» de Prémontré*, in *Rev-Bén* 58 (1948) 84-92; Pl. F. Lefèvre, *La liturgie de Prémontré*, Lovanio 1957 (*Bibl. Anal. Praem.* 1); E. Delcambre, *Servais de Latrielz et la réforme des Prémontrés*, Averbode 1964 (*Bibl. Anal. Praem.* 5); N. J. Weyns, *La réforme des Prémontrés aux XVI^e et XVII^e siècles, particulièrement dans la circonscription de Brabant*, in *AnalPraem* 46 (1970) 5-51; Id., *De geestelijke geschiedenis van de Premonstratenzen in de Lage Landen*, in *De Glans van Prémontré* (Heverlee 1973) 17-45.

IV. Il francescanesimo.

Nella sua biografia ufficiale di s. Francesco, s. → Bonaventura non manca di sottolineare le austerità del Santo e di farne una specie di bilancio. Francesco (*Legenda maior*, c. V, *ivi*, p. 577-82) difficilmente accettava cibi cotti e si sforzava di far loro perdere il sapore aggiungendovi cenere o acqua fredda, rifiutava il vino e si limitava anche nell'uso dell'acqua, dormiva sulla nuda terra, senza materasso né coperte, con un sasso per guanciale, portava un cilizio e s'immergeva nell'acqua gelida o tra le spine, e si flagellava per vincere le tentazioni. Oltre ai digiuni previsti dalla regola, egli digiunava per 40 giorni prima della festa dei ss. Pietro e Paolo, poi da questa ricorrenza fino all'Assunzione e dall'Assunzione a s. Michele (*Legenda maior*, c. IX, nn. 2-3, *ivi*, p. 598). Bartolomeo da Pisa (*De conformitate, fructus* 19, pars 2, *ivi* 5 [1912] 189-98) ha raccolto e ordinato sistematicamente i racconti delle Leggende che riferiscono le mortificazioni di Francesco.

2. *La Regola*. - Le disposizioni della Regola circa le p. ascetiche riguardano (*Opuscula s.p. Francisci*, p. 228-31) la povertà dell'abito, il digiuno, la proibizione di cavalcare (c. III), il lavoro manuale (c. V). L'abito prescritto si compone di una tonaca, un cappuccio, una corda. I frati non devono portare calzature che in caso di evidente necessità. Chi lo desidera, può indossare sotto l'abito una seconda tonaca senza cappuccio. L'abito potrà essere rinforzato con pezze di stoffa rozza. L'interpretazione più o meno rigorosa di queste prescrizioni fu spesso considerata come un simbolo della fedeltà all'austerità di vita, voluta dalla Regola.

L'importanza del lavoro manuale è lineata nella Regola non bollata (c. VII, in *Opuscula s.p. Francisci*, p. 253), ma la Regola del 1225 lo richiede solo dai frati che ne avranno ricevuto la grazia (c. V, *ivi*, p. 231). Il massiccio ingresso del

chierici nell'Ordine spiega questo cambiamento. Nel suo *Testamento* Francesco ricorda che egli ha sempre voluto lavorare con le proprie mani e vuole che i frati seguano il suo esempio (ivi, p. 311).

3. *Le costituzioni generali fino al 1517.* - Le costituzioni di Narbona del 1260 (*ArchFranchHist* 34 [1941] 13-94, 284-358) e la loro interpretazione ufficiale (ivi 18 [1925] 511-24) apportarono notevoli precisazioni per l'applicazione della Regola. Le costituzioni successive, nel corso del medioevo, se ne sono allontanate solo in materia di astinenza. Il c. II regolamenta la qualità dell'abito, l'uso della seconda tonaca e prescrive di dormire con l'abito, senza materasso né guancia di piume. Si può altresì rilevare il silenzio imposto da Compieta a Prima e dopo il pasto fino a Nona (c. IV, nn. 10-5), la confessione almeno due volte la settimana (c. IV, n° 23), il capitolo settimanale delle colpe (c. VII, n° 20), l'indicazione dei casi di necessità in cui si potrà accettare un viaggio in carozza a cavalli (c. V, n° 19). Una serie di disposizioni determina le precise condizioni quantitative e qualitative dei digiuni (c. IV, nn. 1-9). Rispetto alla Regola vengono introdotte alcune innovazioni: il digiuno nelle viglie degli apostoli (tranne Filippo, Giacomo, Giovanni e Barnaba) e in quella di s. Francesco, il condimento magro dei cibi nel giorno di sabato, l'astinenza totale dalla carne. Quest'ultimo divieto poteva sembrare in contraddizione con la libertà lasciata dalla Regola. Il testo dell'*Expositio super regulam*, attribuita a s. Bonaventura (*Opera omnia*, t. VIII, Quaracchi 1898, p. 411, n° 15), sottolinea che il passo di *Le 10*, 8 è una semplice concessione ai predicatori del Vangelo. I frati possono rinunciare in spirito di austerità e per evitare lo scandalo dei fedeli.

Le costituzioni di Assisi del 1316 autorizzarono nuovamente la carne, ma non al pasto serale. Con Benedetto XII, nel 1336, si tornò all'astinenza perpetua. In seguito i testi oscillarono tra una proibizione completa, o parziale, o semplice raccomandazione della moderazione (cf Cl. Schmitt, *Un pape réformateur*, p. 15, 109; v. bibl.).

Nelle costituzioni di Narbona, p. di mortificazione — come la disciplina, i digiuni a pane e acqua, la rinuncia al vino, il pasto preso seduti per terra — vengono menzionate in quanto punizioni, non già come esercizi penitenziali abituali.

4. *L'Osservanza.* - In una prima fase — con il ripristino (1368) dell'eremo di Brogliano da parte di → Paolo Trinci da Foligno, poi con Giovanni da Stroncone († 1418) — il movimento dell'Osservanza assunse la forma di un eremitismo rigoroso. I frati dei suoi eremi praticavano un'astinenza perpetua, si nutrivano di erbe e frutta, osservavano numerosi digiuni e una stretta povertà (cf *Misc-Franc* 6 [1895] 106).

L'orientamento apostolico, preso da s. Bernardino e s. → Giovanni da Capestrano, portò a una prassi meno drastica. Le costituzioni di Giovanni da Capestrano, nel 1443 (*Chron. historico-legalis*, t. I, Napoli 1650, p. 102-12), concedono la carne una volta al giorno. Per la prima volta esse introducono l'esercizio della disciplina trisettimanale. All'ufficio divino «de debito», esse aggiungono un ufficio «de gratia» che comprende l'ufficio dei defunti, i salmi penitenziali e il piccolo ufficio della Madonna, chiamato *Benedicta* (su quest'ulti-

mo, cf Wadding *AnnMin*, ad a. 1247, n° 5, t. III, Quaracchi 1931, p. 196; *ArchFranchHist* 8 [1915] 100). Queste disposizioni furono riprese negli statuti particolari delle province dell'Osservanza (cf *ArchFranchHist*, cit., p. 92, 158). Le costituzioni di Barcellona del 1451 imposero, per la prima volta nella legislazione, l'antica consuetudine di un tempo riservato alla meditazione e alla preghiera. Essa non ne stabilisce la durata, ma, fin dal 1452, Giovanni da Capestrano prescrive un'ora di preghiera ai novizi del convento di Vienna. Si prese presto l'abitudine di collocare il tempo della preghiera dopo la recita di Compieta e quella del Mattutino (cf Brady, *The History of Mental Prayer*, p. 323-40; v. bibl.).

Nella Spagna l'eremitismo si strutturò in modo solido e duraturo nei movimenti creati da → Pietro di Villacreces († 1422) e quello degli «Scalzi» con → Giovanni da Puebla († 1495), → Giovanni da Guadalupe († 1505), poi s. → Pietro d'Alcantara († 1562).

Il gruppo di Pietro da Villacreces si sviluppò nella provincia di Castiglia. Esso seguì i desideri del capitolo tenuto a Cuenca nel 1413, che aveva chiesto l'apertura, in ogni custodia, di case in cui i frati potessero vivere «secundum Regulam et totalem traditionem beati Francisci... ipsamque Regulam stricte et firmiter observarent» (*ArchIbAmer* 17 [1957] 155). Gli statuti redatti da Lope de Salazar y Salinas († 1463) nel 1457 per la custodia di S. María de los Menores, propongono esplicitamente ai frati i modelli di vita lasciati da s. Francesco per il convento della Porziuncola e per gli eremi (cf *ivi*, p. 581-2, 724-6, 736, 750, 755). Il termine «mortificazione» si trova quasi in ogni pagina. Si può notare: il silenzio e la clausura stretta, la libertà per ciascuno di camminare a piedi nudi, la povertà dei letti (tavole di legno, sacco di paglia, coperte scadenti), l'austerità degli edifici e dei mobili, il lavoro manuale obbligatorio per tutti (1 ora per i chierici, 1 ora e mezzo per i laici), l'astinenza perpetua, il digiuno da Ognisanti a Pasqua come pure il mercoledì e il venerdì nonché nella vigilia di alcune feste. La qualità e la quantità del cibo è precisata. La disciplina (25 colpi!) si fa ogni giorno, dopo Compieta, ed è seguita da «stazioni» (= 5 Pater-Ave-Gloria recitati in ginocchio con le braccia in croce) dinanzi ai vari altari della chiesa e nel chiostro, e da un'ora di orazione. Un'altra mezz'ora di preghiera è prevista durante il giorno. In coro si recita un ufficio «de gratia» (ufficio della Croce e dello Spirito Santo). All'interno dell'eremo, secondo l'esempio di s. Francesco, una speciale cella è sistemata in un luogo appartato per i frati che vogliono vivere nella solitudine (cf *ArchIbAmer* 17 [1957] 657, 752-3).

Gli «Scalzi» (o → Alcantarini) mutuarono press'a poco lo stesso programma. Si può tuttavia constatare un incremento di austerità tra le costituzioni di Giovanni da Guadalupe per la custodia del S. Vangelo nel 1501, e quelle di s. Pietro d'Alcantara per le province di S. Gabriele nel 1540 e di S. Giuseppe nel 1560 (testi editi parallelamente in *ArchIbAmer* 22 [1962] 532-9). Il testo del 1501 prescrive la disciplina tutti i giorni dell'Avvento e della Quaresima, per le viglie delle feste principali e, in tempi ordinari, tre volte la settimana. Il tempo di preghiera è di due ore. I frati vengono esortati a rinunciare alla seconda tonaca concessa dalla Regola. L'abito e il mantello devono

essere corti e senza pieghe superflue. Nella provincia di S. Giuseppe, la disciplina si fa tutti i giorni. L'ufficio divino è recitato e non cantato, lasciando così un tempo di tre ore per la preghiera. Una o due celle sono riservate a coloro che hanno l'autorizzazione di vivere nella solitudine. Le austerità sono oggetto di un'accurata codificazione, per es.: i frati non hanno diritto ad alcuna coperta sul loro letto dal mese di maggio al mese di agosto; nei mesi di marzo, aprile, settembre e ottobre ne hanno una; da novembre a febbraio, due. I materiali per la costruzione degli edifici conventuali e le loro dimensioni sono fissati nei dettagli: non si utilizzeranno pietre sagomate, non vi saranno più di 8 celle, la chiesa non dovrà misurare più di 8 x 24 piedi, ecc.

5. *Le case di recollezione.* - All'inizio del sec. XVI il vicario generale, Marziale Boulier, fin dal 1502 aveva proposto l'apertura, in ciascuna provincia, di alcune case di recollezione, dove i frati potessero vivere la Regola in uno spirito più rigorista. Egli intendeva così canalizzare le forze di rinnovamento emergenti all'interno dell'Osservanza. Le costituzioni accordate nel 1523 dal ministro generale Francisco de Quinones alla custodia spagnola dell'Immacolata Concezione (cf D. de Gubernatis, *Orbis Seraphicus*, t. III, Roma 1684, p. 262-5) diedero a questa iniziativa una base giuridica e spirituale. Esse furono adottate per l'Italia nel 1526 e 1582, poi nel 1583 per i Recolletti ultramontani (cf Wagner, *Historia constitutionum generalium OFM*, p. 134: v. bibl.).

Questa legislazione prescrive di non cantare l'ufficio divino, ma di recitarlo soltanto per poter disporre di due ore e mezzo per la preghiera (1 ora dopo Compieta, 1 ora dopo Mattutino, mezz'ora dopo Terza, per l'orario invernale; nell'estate, l'ora dopo Mattutino è trasferita a dopo Nona per la brevità delle notti). Allo scopo di privilegiare la preghiera interiore sulla lettura, i frati non potranno avere candele in cella. Viene raccomandata l'osservanza delle quaresime della *benedicta* e dello Spirito Santo (= dall'Ascensione a Pentecoste). Si deve digiunare a pane e acqua nelle viglie delle feste del Signore, della Vergine, di s. Francesco, di Ognissanti e di altre feste principali, nonché tutti i venerdì di quaresima, e in tali giorni si mangerà inginocchiati per terra. La carne è vietata nei pasti serali. Durante l'anno si farà la disciplina il lunedì, mercoledì e venerdì, ma tutti i giorni nel periodo quaresimale. Il capitolo delle colpe si terrà nei tre giorni della disciplina. I superiori vengono esortati a far esercitare l'umiltà ai religiosi, soprattutto ai giovani, mediante penitenze in refettorio: consumare il proprio pasto in terra, mescolare cenere ai cibi per togliere loro il sapore, baciare i piedi dei confratelli, portare un bastoncino in bocca (punizione abituale delle mancanze al silenzio!), allungarsi per terra davanti alla porta del refettorio sotto i piedi dei religiosi che entrano ecc. Quanto qui esemplificato per i conventi maschili trova analogo riscontro in quelli femminili. (Ulteriori particolari: → Recol-

Nel sec. XVIII, in alcune province, il repertorio di tali esercizi si era talmente sviluppato da diventare una vessazione assurda dei novizi. Nel 1741 il ministro generale Gaetano da Laurino protestò vigorosamente, in una lettera enciclica, contro

queste p. (cf *Chron. historico-legalis*, t. III, p. 248-9).

6. *I Cappuccini.* - Le loro costituzioni, rimaste press'a poco identiche nel corso dei secoli, offrono una delle espressioni più coerenti dell'ascesi francescana. Il richiamo e la meditazione degli esempi di Cristo e di s. Francesco vi sono presenti quasi in tutti i paragrafi. Ciò infonde alle p. ascetiche proposte un dinamismo stimolato al continuo superamento di se stesso e del « routine ». L'accento è posto sulla ricerca di un contatto personale e interiore con Dio: la ricchezza delle preghiere vocali non dovrà costituire un ostacolo. Come per i Recolletti, le ore canoniche non sono cantate, ma recitate, peraltro con la sola aggiunta dell'ufficio della Vergine e non di altri. In coro sono previste due ore di preghiera (cf *Liber memorialis OFM Capuccinorum*, Roma 1928, p. 372-3).

Le prime costituzioni del 1529 e quelle del 1538 prescrivevano la costruzione, vicino a ciascuna casa, di una o due celle appartate, dove i frati potessero vivere in solitudine (cf *ivi*, p. 387, n° 79). La soppressione di questa norma nel testo del 1552 non impedì numerose iniziative di vita ritirata nelle grotte e nei deserti (cf Melchior de Pobladora, *Déserts*, in *DS* 3 [1957] 547-9). Per il digiuno, i frati sono invitati a rispettare le quaresime che praticava s. Francesco (cf *Legenda maior*, c. IX, nn. 2-3) e a mangiare di magro il mercoledì. Chi volesse digiunare più spesso, o astenersi dal vino, dalla carne, dalle uova o altro, è libero di farlo (cf *Liber memorialis*, p. 376-7). Si deve fare la disciplina tre volte la settimana, ma un giorno durante la settimana santa (cf *ivi*, p. 378). Chi è in grado di farlo, camminerà a piedi nudi (cf *ivi*, p. 367). L'austerità dell'abito, del mobilio e degli edifici viene regolata nei dettagli (cf *ivi*, p. 365-8, 386-7).

7. *Orientamenti a partire dal sec. XVII.* - Sebbene tracciate dalla legislazione dei Cappuccini e degli Alcantarini, gli altri gruppi francescani manifestarono una tendenza ad allargare lo spazio accordato alle p. ascetiche. Per i Recolletti la svolta si verifica nel 1595 con gli statuti concessi da Bonaventura da Caltagirone ai Belgi e ai Francesi (cf *Orbis Seraphicus*, t. III, p. 568-74). I superiori dei conventi sono pregati (c. IV, n° 3) di non proibire ai frati, col pretesto di uniformità per tutti, le austerità supplementari che essi volessero praticare: dovranno poter privarsi di carne e vino, camminare a piedi nudi o compiere qualsiasi altra penitenza o austerità di propria scelta nei limiti del buonsenso. Gli statuti di Urbano VIII per i Riformati italiani nel 1642, poi quelli della Riformella di Bonaventura Gran da Barcellona nel 1684 (→ Riformelle francescane), contengono disposizioni simili (cf *Chron. historico-legalis*, t. III, pars I, p. 33, n° 25; p. 298, n° 3).

Anche le espressioni della spiritualità post-ridentina — come l'esame di coscienza quotidiano, la « via crucis », le processioni, le litanie, le esecuzioni del SS. Sacramento — occuparono uno spazio crescente negli orari giornalieri. Sempre più rigido delle p. ascetiche. Ormai la distribuzione delle attività conventuali è regolata in ogni istante dall'orologio, dalla clessidra o dalla bella oraria. Gli statuti della provincia della Germa-

nia inferiore, 1597-1601, illustrano la legislazione crescente per la meticolosità e l'evoluzione a partire dal 1684, quando quelli che erano approdati all'Ordine dell'Ordine, l. p. 295-304.

La fondazione della nautica da parte di s. Leonardo da Vinci, la gloria da Firenze, modelli degli In alcune cose del mondo si è templazione la loro missione 9 ore in esec. domenica ha attuale e, nel luto silenzio su tavole di frutta e legumi che praticavano ogni notte nella solitudine 2 (Roma).

8. Il sec. XVIII dal Vaticano II, masto nelle Così, le costituzioni prescrivono: la confessione, la disciplina trivenieri, l'esercizio spirituale eremo o di to del 1905

vedeva: l'ufficio e mezzo di p. della *benedicta* per il confessore, i tati, ma in

Le costituzioni pubblicate dal 1969: OFMCo in risalto le ziali ed eremitiche manente nei capitoli provate a tradurre o cultura. La generale ridi-

Alcuni religiosi hanno in una pia → Frati Minori chiama quel

nia inferiore, nel 1598 (cf *ArchFranchHist* 25 [1932] 39-76), illustrano convenientemente questo modo di fare. La legislazione del sec. XVIII esprime una crescente preoccupazione nel regolamentare con meticolosità ciascun esercizio. Si può seguire tale evoluzione attraverso gli statuti della Riformella nel 1684, quelli di → Tommaso da Cori nel 1706 e quelli che il ministro generale Clemente da Palermo approvò nel 1759 per tutte le case di ritiro dell'Ordine (cf *Chron. historico-legalis*, t. III, pars I, p. 295-304, 498-510; t. IV, p. 308-27).

La fondazione di «solitudini» da parte di Bonaventura da Barcellona († 1684), s. Giovanni Giuseppe della Croce († 1734) e s. → Leonardo da Porto Maurizio († 1751) testimonia la persistenza di un'importante corrente di spiritualità, orientata verso l'eremitismo considerato, secondo la tradizione francescana, un complemento necessario all'attività apostolica. Il regolamento dato (1716) da s. Leonardo alla solitudine dell'Incontro (a 6 miglia da Firenze) si ispira ancora una volta ai modelli degli eremi dei primi tempi dell'Ordine. In alcune celle molto povere i frati separati dal mondo si dedicano per un certo tempo alla contemplazione e alla penitenza, prima di tornare alla loro missione evangelizzatrice. Essi trascorrono 9 ore in esercizi di pietà nel coro, il giovedì e la domenica hanno in comune una conferenza spirituale e, nel tempo che resta, osservano un assoluto silenzio. Camminano a piedi nudi, dormono su tavole di legno, si nutrono soltanto di erbe, frutta e legumi, rispettano i tempi del digiuno che praticava s. Francesco e prendono la disciplina ogni notte (s. Leonardo, *Del modo di vivere nella solitudine*, in *Collezione completa delle opere* 2 [Roma 1853] 61-74).

8. Il sec. XX. - Fino al rinnovamento approvato dal Vaticano II, il quadro delle p. ascetiche è rimasto nelle prospettive dei periodi precedenti. Così, le costituzioni generali OFM (Roma 1953) prescrivono: almeno un'ora di orazione al giorno, la confessione almeno una volta la settimana, la disciplina trisettimanale, il capitolo delle colpe il venerdì, l'esame di coscienza quotidiano, gli esercizi spirituali annuali di 8 giorni. I conventi di eremo o di recollezione osservavano il regolamento del 1905 (cf *ActaOFM* 24 [1905] 156-9) che prevedeva: l'ufficio divino diurno e notturno, un'ora e mezzo di preghiera, l'osservanza della quaresima della *benedicta*, la carne a un solo pasto, la libertà per ciascuno, con il consiglio del proprio confessore, di praticare mortificazioni supplementari, ma in privato.

Le costituzioni generali dei tre rami dell'Ordine, pubblicate dopo il Vaticano II (OFM^{Cap}, Roma 1969; OFM^{Conv}, ivi 1969-72; OFM, ivi 1973), pongono in risalto le grandi linee delle tradizioni penitenziali ed eremitiche dell'Ordine e il loro valore permanente nella Chiesa di oggi. Esse rimettono ai capitoli provinciali e locali il compito di determinare concretamente le forme di p. ascetiche più atte a tradurre queste tradizioni in un dato paese o cultura. La tendenza dominante è quella d'una generale riduzione delle p. ascetico-penitenziali.

Alcuni religiosi usciti dai differenti rami dell'Ordine hanno preferito conservare le forme penitenziali delle epoche precedenti e si sono raggruppati in una pia unione diocesana sotto il nome di → Frati Minori Rinnovati. Il loro stile di vita richiama quello degli inizi dell'Osservanza italiana

o dei gruppi riformisti spagnoli del sec. XV. (Per una breve analisi delle loro costituzioni [Palermo 1977], cf *ArchFranchHist* 72 [1979] 548-9).

Il modo di concepire le p. ascetiche nel corso dei tempi ha avuto ripercussioni nel campo dell'iconografia francescana. Fino a oggi ne sono stati segnalati solo alcuni aspetti: a partire dal sec. XVI s. Francesco viene spesso raffigurato in preghiera in una grotta o solitudine, dinanzi a un crocifisso, a una disciplina e a un teschio; la vita religiosa è simboleggiata da un frate inchiodato sulla croce, con un cero in una mano e una disciplina nell'altra (cf *DIP* 4 [1977] 1596-1604).

Teodorico da Castel S. Pietro, *Il «Liber conformitatum» e le costituzioni dei Frati Minori Cappuccini*, in *ItalFranch* 4 (1929) 407-27; I. Brady, *The History of Mental Prayer in the Order of Friars Minor*, in *FranchStud* 11 (1951) 317-45; E. Wagner, *Historia constitutionum generalium OFM*, Roma 1954; Melchior de Pohlatura, *Déserts*, in *DS* 3 (1957) 539-49; J. J. Sullivan, *Fast and Abstinence in the First Order of Saint Francis*, Washington D.C. 1957; D. Bluma, *De vita recessuali in historia et legislatione OFM*, Roma 1959; Cl. Schmitt, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise. Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs*, Quaracchi 1959.

Da segnalare i numeri speciali di *ArchibAmer* 17 (1957) e 22 (1962), pubblicati rispettivamente in occasione del V centenario della morte di s. Pietro Regalato e del IV centenario della morte di s. Pietro d'Alcantara.

J. POULENC

V. I Minimi.

Francesco di Paola ottiene da Alessandro VI e da Giulio II il riconoscimento a un movimento penitenziale — giuridicamente costituitosi nell'Ordine dei → Minimi — che si era formato attorno a lui nell'attesa di fine secolo. Francesco è additato come il grande penitente, secondo solo a s. Giovanni Battista. Trasferitosi dal primitivo eremitismo della Calabria a Tours in Francia, per volontà di Sisto IV, egli ha visto una evoluzione del suo movimento eremitico, incanalato nel più vasto problema della riforma della vita religiosa, aiutato in questo da alcuni monaci e religiosi associatisi a lui e provenienti da altri ambiti ed esperienze religiose. In questa situazione il suo regime austerrissimo di vita — rivissuto in un ambiente così diverso dai romitori calabresi — è adottato dai seguaci, tanto che la sua osservanza è inserita in un voto, detto propriamente di «vita quaresimale». (La seconda stesura della regola, al c. I, così si esprime: «videntes sub voto paupertatis, castitatis, obedientie et vite quadragesimalis»). Questo voto — frutto del contrasto tra contesto eremitico e contesto urbano — è in pratica la vita penitente-eremitica vissuta al di fuori del romitorio e fatta propria da un movimento che, in linea con la riforma cattolica, voleva essere la risposta penitente alle esigenze della Chiesa e il ricupero, nella linea umanistica, del grande ruolo della penitenza nella Chiesa dei Padri. Il rigore penitente del romitorio, con il vitto «quaresimale» (cioè l'astensione dal mangiare carne, burro, latte, uova, latticini e loro derivati), con i digiuni e altri accorgimenti di forte ascesi, costituisce il nucleo centrale del «voto di vita quaresimale» e rende i Minimi i «penitenti» per antonomasia, poiché in pieno umanesimo propongono un genere di vita in contrasto con la prassi vigente allora nella Chiesa, con l'intento di riparare, con le austerità e le penitenze proprie della quaresima, i mali del tempo.

L'espressione che Francesco di Paola inserisce nella regola per esortare i religiosi a produrre

«dignos penitentie fructus in cibo quadragesimali», corrisponde perfettamente alla formulazione giuridica del digiuno, data dal Panormitano († 1445) nella sua *Commentaria in tertium Decretalium libri VI* (Venezia 1588, f. 335r); la novità è che Francesco prolunga i quaranta giorni del digiuno e dell'astinenza quaresimale per la durata, festività comprese, dell'anno solare.

Questo filone penitente è stato istituzionalizzato nella Regola, che ebbe ben 4 redazioni. Mentre nella prima (1493) le pratiche penitenziali erano ancora eremitiche — viene in essa ripreso il concetto «ieiunia iuxta posse continuant» dei primitivi statuti di Paola, testimoniati dalla supplica a Sisto IV di mons. Pirro Caracciolo (1471) —, si va poi, nella seconda redazione, verso una loro sistematizzazione che tiene conto e dell'ambiente urbano e del desiderio di presentare l'Ordine come il più austero nella Chiesa. Così, ad es., il digiuno, prima ininterrotto, ora è computato in questo modo: i venerdì e mercoledì dell'anno, le viglie, da Quinquagesima a Pasqua, dai Santi a Natale, cioè 178 giorni più le viglie; l'uniformità del vitto deve essere garantita a ogni costo e chi non la pratica è ritenuto inabile a ogni ufficio comunitario ecc.

Le successive regole consacrano questo rigore e chiedono ai «correttori» (termine usato per indicare i superiori) di mettere ogni sforzo per conservare la penitenza e i suoi frutti. In questa linea penitente sono inserite tante prescrizioni sul vestito, sulla povertà, sul silenzio, sulla preghiera e sulla correzione fraterna.

Un confronto con la prassi di altri Ordini fa notare meglio le diversità: anche gli ospiti di conventi dei Minimi osservano il regime quaresimale, mentre nei monasteri benedettini, mangiando con l'abate, essi ne erano dispensati; mentre le costituzioni di altri Ordini permettevano ai monaci di cibarsi di uova, formaggio o pesce, per i Minimi quest'ultimo rimaneva il solo nutrimento, ecc. Dove però la regola di Francesco di Paola supera le prescrizioni degli altri Ordini è a proposito dei malati: divisi in due categorie, cioè secondo la loro gravità, si permette che essi vengano ricoverati o nell'infermeria claustrale (dove continueranno il regime quaresimale) o nell'infermeria esterna (sempre però nella clausura del convento), ove potranno mangiare di qualsiasi cibo al fine di poter recuperare presto la salute e tornare al regime quaresimale.

La Regola motiva in questo modo il voto di vita quaresimale: «Poiché è risaputo che il digiuno corporale schiaccia i vizi, incrementa le virtù e mette in fuga i demoni, i religiosi osserveranno il digiuno...» (seconda redazione della Regola, c. IX).

Questi testi sono ancora in vigore nell'Ordine, anche se le forme penitenziali nella revisione delle costituzioni (1975) hanno subito un ridimensionamento in attuazione della cost. *Poenitemini*, facendo nel contempo risaltare maggiormente altri valori presenti nel carisma dell'Ordine, costituiti dal motto evangelico «poenitentiam agite». Oggi l'Ordine pratica una penitenza comunitaria, espressa anche nella singolarità del vitto — sono stati permessi soltanto il latte e le uova —, nel digiuno in alcuni tempi e giorni dell'anno con destinazione ai poveri di quanto risparmiato, ecc., e una penitenza personale, costituita dal desiderio di una «maggior penitenza» (Regola, c. II).

G. F. Morosini, *L'aspetto penitenziale nella spiritualità dei Minimi*, Roma 1976; *Redazioni della regola e correttore dei Minimi*. Testo latino e versione italiana, a cura di A. Castiglione, Roma 1978.

VI. La Compagnia di Gesù.

Le norme sancite da s. Ignazio circa la p. penitenziale nella Compagnia di Gesù (= CdG) dipendono da fattori diversi: dalla propria esperienza personale, da quella dei suoi primi compagni e delle comunità formatesi durante il suo generalato; dalla strumentalità di tali p. rispetto alla perfezione cristiana; e soprattutto dallo scopo essenzialmente apostolico dell'Ordine, al quale tutta la formazione e la vita del Gesuita viene rapportata: veste, cibo e asceti compresi. Quest'ultimo fattore, oltre alla concezione del Gesuita come «prete riformato», determinò la novità istituzionale stabilita nella *Formula Instituti*, cioè «l'uso comune e approvato dei sacerdoti di specchiata onestà», concernente «il vitto, il vestito e le altre cose esterne» (Giulio III, *Exposcit debitum*, 8). In coerenza con questo principio fondamentale, che diversificava l'Ordine dalle istituzioni monacali e mendicanti e che suscitò accuse e recriminazioni da parte di Melchior Cano, OP, s. Ignazio non prescrisse alcuna forma di penitenza obbligatoria, comune a tutti i membri dell'Ordine. Ma ciò non significò l'eliminazione della p. penitenziale nelle sue diverse forme tradizionali: digiuno, astinenza, veglie prolungate di preghiera, disciplina, cilizi e catenelle.

S. Ignazio, infatti, nelle «Regole per sentire con la Chiesa» degli Esercizi spirituali (= Ex) richiede un sincero consenso alla legislazione ecclesiastica sulla prassi penitenziale (digiuni e astinenze) secondo i periodi e i giorni liturgici prescritti, e chiede anche, genericamente, il consenso alle forme di penitenza «non solo interne, ma anche esterne» (Ex, 359). Nell'*Addizione decima* specifica, però, le forme di «penitenza esterna», il loro uso razionale e discreto per evitare danni alla salute, e i tre «effetti» o finalità spirituali da conseguire con il loro uso: la riparazione per i peccati commessi; il dominio delle passioni, nell'intento di sottomettere la sensualità alla ragione e «tutte le parti inferiori alle superiori»; la ricerca e il conseguimento di «qualche grazia o dono» desiderato, come la contrizione profonda, lacrime abbondanti sui propri peccati e sulle sofferenze di Cristo, la soluzione di «qualche dubbio, nel quale uno venga a trovarsi» (Ex, 82-87). Tali finalità o «effetti» non possono essere circoscritti alla esperienza degli Esercizi spirituali e allo scopo fondamentale inteso con essi dal loro Autore. Essi presentano una validità anche per lo sviluppo della conversione e, quindi, per la stessa vita cristiana dentro l'Ordine con la sua esigenza di perfezione. Per un apostolo poi, come il Gesuita, la p. penitenziale poteva costituire sia un mezzo per ottenere efficacia alla preghiera e all'azione apostolica, sia un'offerta riparatrice per i peccati altrui. Logicamente, quindi, la p. penitenziale, benché non sancita come legge comune per tutti, dev'essere presente nella vita dei Gesuiti. Ciò appare chiaro dalle *Costituzioni*, dai decreti delle congregazioni generali e dagli interventi dei prepositi generali.

1. *La legislazione.* - L'*Examen generale* propone già al candidato la direttiva essenziale dell'Ordine, ossia la «vita comune» nel senso indicato dalla *Formula Instituti*: assenza di «penitenze ordi-

A. GALUZZI

narie o austerità corporali obbligatorie» e la conseguente libertà per ciascuno di scegliersi, con l'approvazione del superiore o del confessore, le p. penitenziali ritenute da lui più utili alla propria vita spirituale, ma anche l'impegno ad accettare quelle «che allo stesso fine i superiori potranno imporgli». Tra queste ultime dovranno includersi le sanzioni irrogate per infrazioni alle regole e per altri difetti commessi, dette anch'esse «penitenze» (*Examen*, I, 6; IV, 33 e 41). Questi principi fondamentali vengono precisati ulteriormente nelle *Costituzioni* con la loro applicazione ai tre diversi tempi della vita del Gesuita: quelli della formazione specificamente religiosa e della formazione intellettuale, e quello posteriore alla incorporazione definitiva all'Ordine. L'applicazione dev'essere guidata nei tre tempi dalla «discreta caritas» che è la norma che i superiori, i confessori e il singolo religioso devono tener presente. Essa, per la sua determinazione pratica, ha come punti di riferimento la necessità o la crescita spirituale e le forze fisiche di ciascuno, le esigenze apostoliche della vocazione e, durante il tempo della formazione intellettuale, le esigenze dello studio. La necessità spirituale potrà postulare, secondo le situazioni esistenziali, una intensificazione delle p. penitenziali come pure un prolungamento del tempo dedicato all'orazione, che ciascuno decide in dipendenza dal superiore (tempo di probazione e di studi) o almeno con il consiglio del confessore (gesuita formato).

In linea generale e sul piano oggettivo la «discreta caritas» deve evitare, in tutti gli stadi della vita religiosa, sia un esagerato uso delle p. penitenziali, che danneggi la salute o impedisca «beni maggiori», sottraendo forze e tempo prima allo studio e poi all'azione apostolica e pastorale; sia il rilassamento della vita spirituale con la conseguente risorgenza della sensualità e delle altre passioni disordinate (*Costituzioni*, parte III, c. I, n° 5 e 28; c. II, n° 3 e 5; parte IV, c. IV, n° 2; c. VI, n° 3; parte VI, c. II, n° 16; c. III, n° 1).

Dalle norme costituzionali non è difficile dedurre che s. Ignazio recepi la p. penitenziale della tradizione come valore strumentale per lo sviluppo della vita spirituale, quindi variabile nella sua misura secondo le esigenze personali e quelle dell'apostolato di ciascuno, per cui ai Gesuiti professi, considerati «uomini spirituali» dopo la lunga formazione, non viene prescritto alcun limite preciso in fatto di p. penitenziali, come pure di orazione e di studio. L'altro aspetto deducibile dal pensiero ignaziano è l'estensione del concetto di «penitenza» a forme diverse dalle solite indicate sopra, per l'applicazione del termine alle sanzioni richieste dal religioso o imposte dal superiore per le infrazioni all'osservanza e per difetti seri commessi. Un elenco redatto dal p. Gerolamo Nadal, riflettente il pensiero e la prassi ignaziani, segnala, oltre alle forme afflittive solite (digiuno, astinenza, disciplina ecc.), una forma ancora tradizionale, il pellegrinaggio a piedi scalzi e chiedendo l'elemosina, ma inoltre: servire in cucina e negli ospedali, chiedere l'elemosina di porta in porta in città, baciare i piedi ai confratelli laici e altre forme simili, che dovevano servire a sviluppare soprattutto l'umiltà del religioso.

Regolata con queste norme nuove l'ascesi penitenziale, due erano le tendenze contrastanti che potevano insorgere dopo la morte del fondatore: quella di decretare, sotto la spinta della critica,

forme obbligatorie comuni di penitenza esterna, oppure quella del rilassamento nella p. penitenziale proprio per la carenza di un obbligo di regola e anche per l'illusoria concezione della sufficienza della mortificazione interiore. Nella storia dell'Ordine si manifestarono le due tendenze. La richiesta d'imporre con decreto della congregazione generale (= CG) una p. penitenziale particolare fu avanzata almeno 4 volte, ma venne altrettante volte respinta, sia nell'antica che nella nuova Compagnia nel 1558, nel 1594, nel 1608 e nel 1829, rispettivamente dalle CG I^a (decr. 96), V^a (decr. 27), VI^a (decr. 9) e XXI^a (decr. 27, 3). I postulati chiedevano in un primo tempo il digiuno al venerdì e durante l'Avvento anche al mercoledì, poi il digiuno o almeno l'astinenza nell'Avvento, almeno in quelle città e regioni dove si verificava l'«offensio» o lo scandalo del popolo per il fatto che i Gesuiti non praticavano penitenze particolari durante questo periodo liturgico.

Se l'adesione alle costituzioni ignaziane si manifestò esemplare nel rifiuto, si può dire anche esemplare l'equilibrio elastico, anch'esso tipicamente ignaziano, con cui si cercava di ovviare a situazioni oggettive imbarazzanti. Pur rifiutando d'imporre obbligatoriamente penitenze particolari, le stesse CG lasciavano liberi i superiori locali di concedere «secundum mensuram rectae rationis» il permesso di digiunare ai sudditi che lo richiedessero; inoltre concedevano ai provinciali di determinate regioni di formulare su questo punto al preposito generale proposte tali che ovviassero agli inconvenienti, ma che allo stesso tempo lasciassero apparire chiaro che non s'introduceva un obbligo.

Insieme con le CG anche i prepositi generali dell'antica CdG impedirono l'instaurazione di consuetudini penitenziali obbligatorie da parte di superiori locali. Così il p. Goswin Nickel, richiamandosi a decisioni dei suoi predecessori, prese per «vari luoghi», e alle regole del preposito della casa professa e del rettore dei collegi, che proibiscono l'introduzione di penitenze obbligatorie, abrogava la norma sancita dal provinciale della Renania di far la disciplina pubblica in refettorio 10 volte l'anno, alla vigilia delle feste maggiori.

Tuttavia non mancò e non manca qualche eccezione a questa norma. Fin dall'inizio della sua esistenza venne introdotta nell'Ordine la consuetudine, inizialmente libera ma, dopo la morte di Ignazio, obbligatoria, del digiuno o di una forma particolare di astinenza ogni venerdì. Più tardi, nel 1615-6, la VII^a CG (decr. 16) stabiliva il digiuno con l'astinenza nella vigilia della festa di s. Ignazio. Un'altra eccezione è l'astinenza e la disciplina prescritte alla vigilia della rinnovazione semestrale dei voti, che tutti i Gesuiti fanno prima degli «ultimi voti» (*Epitome Instituti*, 424, 1). Infine nella *Formula congregationis generalis*, varata dalla IV^a CG e rinnovata più volte fino alla CG XXXI^a, per il quattriduo preparatorio alla elezione del generale, insieme con le preghiere si prescrivono digiuni e altre penitenze afflittive.

Anche la tendenza opposta del rilassamento, già accennata, non mancò di manifestarsi. Se la tendenza a stabilire norme obbligatorie si manifestò nella prima Compagnia, dalle CG della nuova Compagnia sembra emergere la preoccupazione del rilassamento nelle p. penitenziali. Nel 1820 e nel 1829 le CG XX^a (decr. 16) e XXI^a (decr. 27,

«Non trasalciare le norme ascetiche».
Più espliciti nel richiamare tutti i membri dell'Ordine alla p. della penitenza esterna, allo spirito e alle norme ignaziane, i prepositi generali, da Claudio → Acquaviva (1581-1615) a Giovanni B. Janssens (1946-64). La lettera dell'Acquaviva (1590), determinata da p. penitenziali spinte al di là della «discreta caritas», ripropone e precisa in una sintesi di magistrale equilibrio i principi costituzionali, rilevando marcatamente il rapporto tra l'ascesi penitenziale e il fine dell'Ordine, cioè la perfezione personale e l'apostolato, e tracciando, in base a questo e alle sue esigenze, la linea divisoria tra la discrezione e l'indiscrezione nell'uso delle p. penitenziali. Allo stesso tempo escluso come «errore gravissimo» la concezione che sia sufficiente la sola mortificazione interna dell'ubbidienza, della rinuncia alla propria volontà e di altre virtù simili. Più tardi, verso l'inizio del secondo secolo della Compagnia, il p. Vincenzo Carafa (1646-9), tra gli altri mezzi proposti per mantenere lo spirito iniziale dell'Ordine, indica anche le «afflictiones corporales» come strumento per raggiungere la perfezione proposta dalle istituzioni. Anche negli anni drammatici del generalato di Lorenzo Ricci (1755-73) la p. penitenziale non era caduta in disuso, se il generale chiese per due volte di aggiungere alla preghiera inusata «poenas sponte susceptas» e «mortificationis exercitia» (1761 e 1769).

Nella Compagnia ristabilita le norme non cambiarono. E neppure la pratica. Il generale Giovanni Roothaan (1829-53), infatti, può chiedere e imporre per due volte p. determinate senza specifici richiami o esortazioni all'osservanza delle norme costituzionali. Le esortazioni, però, cominciano con il suo successore Pietro Beckx (1853-87), che dentro i limiti della discrezione ignaziana indica la penitenza esterna come mezzo per l'osservanza del voto di castità. Sullo stesso argomento ritorna il suo successore Antonio M. Anderledy (1884-92), esaltando l'esempio delle penitenze straordinarie di s. Pietro Claver. Il richiamo diviene più insistente, articolato e approfondito teologicamente nelle lettere e nelle esortazioni dei generali Wlodimiro Ledóchowski (1915-42) e Giovanni Battista Janssens (1946-64). Il primo ritorna sull'argomento a tre riprese tra il 1925 e il 1938, anzitutto per indicare nelle penitenze uno strumento di efficacia apostolica, riproponendo a questo scopo le penitenze eroiche di tre martiri canadesi (Brébeuf, Jogues e Garnier) e quella molto dura del Canisio, obbligato alla moderazione dai superiori; inoltre, 5 anni più tardi, per condannare sia il « perniciosissimo spirito mondano » che svalutava oltre alla povertà anche la « mortificazione esterna », sia il « falso misticismo » che fa consistere la vita religiosa soltanto nell'amore che si esprime direttamente e soavemente a Dio, e che doveva sostituire la « rigida ascesi ». Nel 1938 insisteva sulla « penitenza riparatrice » propria del-

Tre volte ritorna pure sull'argomento il p. Janssens nel giro di tre anni (1949-52). La prima volta, indicando la via della «penitenza», in base alle motivazioni degli Esercizi, «la vita austera e vera» con la «privazione volontaria di molte cose» per ovviare, insieme con la preghiera e la carità, ai mali attuali e riparare peccati e lacerazioni; la seconda volta per rilevare l'urgenza di suscitare l'amore per la penitenza e alla croce con la contemplazione della passione del Signore. Nel 1952 egli inviava a tutta la Compagnia una lettera sulla *continua mortificazione*, che costituisce in sé il rito, e fino a oggi, il documento più importante della nuova Compagnia. Con essa il generale benedictino intendeva opporsi alle conseguenze bel spirituali derivanti da alcune tesi della teologia nuova, riprovate dalla *Humani generis* di Pio XII, circa la nozione di peccato, specialmente del peccato originale, e circa il valore satisfattorio del peccato di Cristo. Tali conseguenze tendevano a escludere la «penitenza riparatrice» e quella impetratoria. Avendo davanti gli Esercizi, l'Esame generale e le costituzioni, il p. Janssens ripropone e lo spirito e le norme di S. Ignazio, compresa la «discreta caritas», e ammonisce che la rinuncia immotivata alle p. della penitenza è rinuncia al fervore della vita spirituale. Approfondendo le motivazioni tradizionali, egli evidenzia, inoltre, l'utilità di una p. penitenziale prudente, ma forte e austera, per irrobustire la volontà e la stessa salute; ne mette in risalto il valore espiatorio e quello impetratorio in favore dell'azione apostolica, i cui nuovi metodi restano privi di vera efficacia senza la preghiera e la penitenza. Benché le p. penitenziali (digiuni, flagelli, cilizi e altre asperità) debbano restare nascoste agli uomini secondo la norma di Cristo (cf Mt 6, 16-8) ed essere controllate dal direttore spirituale o dal superiore, esse tuttavia devono essere insegnate e inculcate ai giovani gesuiti fino al terzo anno di probazione e devono costituire oggetto del rendiconto di coscienza anche per i professi.

2. *La prassi.* - Le indicazioni sull'esercizio effettivo delle penitenze afflittive non possono non essere frammentarie. Data la particolare norma ignaziana, e, quindi, dato l'uso individuale della p. rispondente alla necessità o spiritualità di ciascuno, che era un segreto conosciuto unicamente dal confessore e (ma non sempre) dal superiore, una esposizione soddisfacente della p. penitenziale nella Compagnia e una specie di statistica della medesima risultano impossibili.

Uno degli aspetti caratteristici della conversione di Ignazio fu il desiderio di emulare le imprese penitenziali dei grandi santi, che lo condusse a quelle forme estreme che ne menomavano la salute. La stessa caratteristica si nota nel periodo della conversione, durante gli Esercizi spirituali, in non pochi membri del primo nucleo dell'Ordine. Digiuni assoluti prolungati da 2 a 7 giorni di seguito, oltre alle penitenze affittive (discipline di ferro, cilizi, catenelle) e alla sottra-

...ione del sommo
...ione, furono pre
...ri Pardo, Pietro
...Ovando, nell'U
...re, Landolfi e
...entrarono nell'U
...ne dimostrano
...gnazio, in base
...e agli altri me
...norma già gene
...sto molto gene
...re, secondo la g
...come i digiuni
...pubbliche, pel
...na; ma evitò lo
...si comportava
...tesa con Ignazi
...sudditi vennero
...lari e anche p
...casa e secondo
...tre si pensò, a
...camera, con q
...pareti e la cu
...periore o del
...re gli strumen
...ritirare per la
...loghe.

Ignazio, una
va soprattutto
prio, la forma
imponendo co
umilianti, più
struttura spir
fin dal genera
staurare una
plina in comun
in qualche ci
della rinnovaz
nerali richieste
giuno e disci
vita dell'Ordin
difficoltà insc
1602, al Ricci
nel 1845 e nel
le sofferte da
secondo le in
s'introdussero
fin verso la
es, disciplina
to, digiuno e
Sacro Cuore).

Tutto ciò l
ze afflittive è
cennio fa nel
direttive trad
ne, dal novizi
l'abitudine in
e le catenelle
e le vacanze
do le diverse
ti di peniten
disciplina, d
aggiungere la
sonale che
tale p. penit
formazione.

La libertà
che del super
la norma ign
noranza esat
me fatto su

zione del sonno necessario e al riposo preso sul duro, furono praticati da Francesco Saverio, Pietro Fabro, Pietro Codacio, Diego Mirón, Andrea de Oviedo, Francesco Borgia, Battista Barma, Silvestro Landini e altri, quindi anche da persone che entrarono nell'Ordine dopo la sua fondazione, come dimostrano gli ultimi 5 nomi. Anche se poi, in base alla esperienza sua e dei suoi, Ignazio, in base agli altri motivi indicati inizialmente, varò la norma già vista, tuttavia come superiore egli restò molto generoso nel concedere e nell'imporre, secondo la gravità dei difetti, penitenze severe come i digiuni fino a pane e acqua, discipline pubbliche, pellegrinaggi lunghi chiedendo l'elemosina; ma evitò le forme estreme. Nello stesso modo si comportava a Messina Gerolamo Nadal, d'intesa con Ignazio. Per soddisfare le richieste dei sudditi vennero permesse discipline pubbliche in casa e anche per le strade, in circostanze particolari e secondo la mentalità della popolazione; inoltre si pensò, a Roma e a Messina, di riservare una camera, con quadri della passione di Cristo alle pareti e la cui chiave restava in mano del superiore o del confessore, dove si potevano trovare gli strumenti della penitenza e ci si poteva ritirare per la disciplina e per altre penitenze analoghe.

Ignazio, una volta domata la sensualità, puntava soprattutto sulla mortificazione dell'amor proprio, la formazione all'umiltà e alla obbedienza, imponendo conseguentemente «penitenze» molto umilianti, più efficaci di quelle afflittive per la struttura spirituale del Gesuita. Eppure, almeno fin dal generalato del Laínez, pur senza voler instaurare una consuetudine obbligatoria, la disciplina in comune, o in privato, appare tradizionale in qualche circostanza speciale, come alla vigilia della rinnovazione dei voti. Più di una volta i generali richiesero o prescrissero p. penitenziali (digiuno e disciplina) in circostanze gravi per la vita dell'Ordine o per la Chiesa, dal Laínez per le difficoltà insorte con Paolo IV, all'Acquaviva nel 1602, al Ricci negli a. '60 del sec. XVIII, al Roothaan nel 1845 e nel 1848 in circostanze analoghe a quelle sofferte dal Ricci, e al Ledóchowski nel 1940, secondo le intenzioni del Papa. Usanze particolari s'introdussero in province diverse, che durarono fin verso la metà di questo nostro secolo (per es. disciplina pubblica in refettorio al venerdì santo, digiuno e astinenza alla vigilia della festa del Sacro Cuore).

Tutto ciò lascia capire che la p. delle penitenze afflittive è rimasta in vigore fino a qualche decennio fa nella CdG. L'illusione è confermata dalle direttive tradizionali seguite nella lunga formazione, dal noviziato al terzo anno di probazione; dall'abitudine inculcata a tutti di usare la disciplina e le catenelle nei giorni feriali, eccetto il giovedì e le vacanze. Alla varietà della frequenza, secondo le diverse province, nell'uso di questi strumenti di penitenza (da 2 a 4 volte alla settimana la disciplina, da 2 a 3 volte le catenelle), si deve aggiungere la varietà derivante dalla devozione personale che spingeva solitamente ad aumentare la p. penitenziale, anche durante il tempo della formazione.

La libertà, sotto la guida del confessore o anche del superiore, concessa ai Gesuiti professi dalla norma ignaziana, impedisce di offrire un panorama esatto della loro p. penitenziale. Un esame fatto su una quarantina di gesuiti eminenti

per la santità — santi, beati, venerabili, grandi missionari popolari, maestri spirituali e formatori delle giovani generazioni dell'Ordine, superiori e fratelli —, dei quali è stata scritta una biografia e che vanno dal sec. XVI al XX, lascia soltanto intravedere la realtà delle decine di migliaia di Gesuiti protagonisti di una storia che dura da oltre 4 secoli, che certamente può presentare altri religiosi emuli dello spirito di penitenza di questi pochi, che in fatto di p. penitenziale toccarono spesso i limiti dell'eroismo e talvolta anche dell'esagerazione, che soltanto una spinta interiore personale, degna di ogni rispetto, può spiegare. È il caso di Paolo Segneri sr. nel sec. XVII e dell'irlandese William Doyle nel primo ventennio di questo secolo. Ma anche gli altri, i generali Laínez, Borgia, Carafa e Roothaan; i missionari popolari Segneri jr., Balducci, Jeningen, Maunoir, Mozzi, Tarin e molti altri; i missionari esteri Claver, Almeida, Le Fèvre, Mastrilli e i Martiri canadesi già menzionati; gli apostoli del confessionale, Realino e Cappello (†1962); i formatori spirituali ed educatori dei giovani gesuiti: Surin, Cayron, Ginac, Eberschweiler e Friedl; i superiori Bellarmino, Pignatelli e Fernández (†1973); i fratelli Rodríguez, Mocchi e Winter furono molto generosi e costanti nell'uso di tutte le forme penitenziali tradizionali: digiuno, astinenza, discipline di ferro o armate di ferro e laceranti, cilizi, catenelle a punte e funicelle di ogni genere. Le motivazioni spirituali di una tale p. vanno arricchendosi nel corso dei secoli. A quelle dell'Addizione decima degli Esercizi si aggiunge l'espiazione dei peccati altrui, l'assimilazione al Cristo sofferente, la conversione di peccatori induriti, la riparazione al Sacro Cuore, particolarmente dei peccati dei sacerdoti, che costituì la vocazione personale e il motivo spirituale dominante delle terribili penitenze del Doyle. Da queste motivazioni appare chiaro, oltre al resto, il carattere strumentale della p. penitenziale, che accompagnava la preghiera del Gesuita-apostolo e costituiva, insieme con questa e con la meditazione talvolta prolungata per ore, l'aspetto contemplativo della sua azione apostolica.

Fonti: *Institutum Societatis Jesu. I: Bullarium et compendium privilegiorum*, Firenze 1886-91; II: *Examen et Constitutiones. Decreta congregationum generalium. Formulae congregationum*; III: *Regulae, Ratio studiorum, Ordinationes...*, ivi 1893; *Epistolae praepositorum generalium Societatis Jesu*, vol. I-II, Gand 1847; vol. III, Roeselare 1909; vol. IV, Bruxelles 1908; *Acta romana Societatis Jesu* 5 (1924-7); 6 (1928-31); 9 (1938-40); 11 (1946-51); 12 (1952-5); 14 (1961-6); contengono i decreti delle congregazioni generali del sec. XX, le lettere e i discorsi dei citati generali Ledóchowski e Janssens; *Epitome Instituti Societatis Jesu*, Roma 1962 (adattamento delle costituzioni al CIC del 1917, continuamente aggiornato fino al 1962); s. Ignazio di Loyola, *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Milano 1969 (contiene la trad. italiana della bolla *Exposcit debitum* di Giulio III, l'Esame generale e le costituzioni); anche in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Torino 1977.

Non esiste una trattazione sull'argomento né un articolo organico, almeno conosciuto. Indicazioni sia sulla legislazione, sia sulla prassi si trovano nei commenti alle costituzioni e alle regole: A. Gagliardi (†1607), *De plena cognitione Instituti Societatis Jesu*, Roma 1844; A. Oswald, *Commentarium in decem partes Constitutionum Societatis Jesu*, Desclée de Brouwer [s.l.] 1892 (p. 653; lettera citata del generale Nickel); J. M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, vol. II e IV, Madrid 1920 e 1930; A. Coemans, *Commentaire citate e soprattutto il vol. II dell'Aicardo contengono molti dati e indicazioni sulla p. della penitenza esterna al tempo di s. Ignazio e anche al tempo del Laínez*).

VII. Dal sec. XVI al sec. XX.

I. L'epoca della « Riforma » e la determinazione del quadro penitenziale - II. Linee generali dell'evoluzione storica: sec. XVI-XX.

Interessa qui una visione panoramica degli ultimi 4 secoli circa l'evoluzione delle forme di vita religiosa e insieme di queste p. penitenziali, che spesso si identificano con altre espressioni o altri concetti affini, soprattutto con asceti (cf DIP 1 [1974] 908-26), abnegazione, esercizio di virtù e mortificazione. Risulta priva di significato l'analisi del contesto penitenziale proprio di ciascun istituto religioso, cosa peraltro impossibile se si considera il numero elevatissimo degli stessi nei tempi moderni. Neppure risulta utile, nel nostro caso, la disposizione o sequenza secondo le diverse categorie canoniche, poiché non vi è corrispondenza tra di esse e un determinato sistema di p. penitenziali. È quindi preferibile uno schema basilare rispondente alle linee peculiari dei vari momenti che si evidenziano nella evoluzione delle p. penitenziali.

I. L'EPOCA DELLA « RIFORMA » E LA DETERMINAZIONE DEL QUADRO PENITENZIALE. - Nei suoi orientamenti generali questo periodo storico non offre grandi novità sul piano delle nuove forme penitenziali, poiché esso assume quelle del passato adattandole a situazioni nuove. Senza dubbio esso implica un incremento o intensificazione generale se lo si raffronta con il periodo immediatamente precedente: rappresenta infatti una svolta verso i momenti più floridi del medioevo, sorpassandoli anche nelle applicazioni pratiche in non pochi istituti religiosi. A sua volta, la Riforma consolida un quadro penitenziale di base che rimane sostanzialmente inalterato fino a tempi relativamente recenti, benché non interessi allo stesso modo tutta la vita religiosa in questi secoli. Esaminiamo dapprima le linee generali, poi i suoi elementi o aspetti più rappresentativi.

1. *Tratti caratteristici dell'epoca religiosa.* - Non si vuol dire che questi siano esclusivi di allora: alcuni si riscontrano in altri periodi, ma con diversa insistenza e tonalità. Emergono, a quanto pare, i seguenti.

a) Le p. penitenziali sono accettate quale componente distintiva della vita religiosa, in cui deve esistere una mortificazione più intensa che non nella vita cristiana ordinaria. La p. dei consigli evangelici si presenta come esclusiva della vita religiosa, la quale deve esprimerli in forma esterna e comunitaria attraverso una disciplina ascetica ben strutturata. Con l'esercizio della preghiera e del lavoro organizzato, essa si manifesta allora come una caratteristica particolare della vita religiosa. All'interno di questa, alcune istituzioni si differenziano spesso soltanto per determinate p. penitenziali o per una maggiore o minore intensità di quelle comuni ad altri istituti. È il caso della Stretta Osservanza di Cîteaux, prima che si affermasse La Trappa (cf DIP 2 [1975] 1102). Gli esempi potrebbero moltiplicarsi facilmente.

b) *Osservanza regolare e p. penitenziali* finiscono per essere considerate quasi identiche nella realtà della vita, malgrado le chiare distinzioni nella realtà. Tutte le realtà della vita religiosa consentono quali espressioni di mortificazione, in quanto comportano una disciplina o un ritmo imposto e accettato; tuttavia, hanno un significato

più immediato in quegli atti e gesti che si prescrivono o praticano come penitenza religiosa. Ne consegue che, senza una fedeltà alla stessa, non vi è un'autentica osservanza regolare.

c) *Osservanza regolare e « movimento dell'Osservanza ».* Proprio perché questa fedeltà era venuta meno, praticamente tutti gli Ordini furono coinvolti nella « riforma »: riforma che iniziò come si sa, con il movimento di « Osservanza » all'interno delle singole istituzioni. In fondo, la riforma religiosa di carattere autonomo (non imposta in linea generale dalla Chiesa) coincide con il movimento dell'Osservanza. A sua volta, questo in conclusione non era altro che un ritorno alle p. penitenziali cadute in disuso nei sec. XIV-XV, provate dalla S. Sede. Mitigazione-decadenza e Osservanza-riforma sono le due categorie che polarizzano la vita religiosa dell'epoca, ma in cui l'osservanza regolare è la prospettiva dominante della preghiera e la vita comune, costituisce uno dei pilastri del rinnovamento religioso dei sec. XVI-XVII.

d) *Valutazione del rigore e dell'austerità.* L'importanza concessa nell'Osservanza-riforma alle p. penitenziali si inserisce senz'altro nella mentalità dell'epoca e produce una supervalutazione di questo elemento rispetto ad altri, certamente più importanti in una visione teologica adeguata. Non è tanto un'inversione concettuale o teorica di termini, quanto piuttosto una tendenza pratica dominante. Di qui il convincimento generalizzato che a un maggior rigore o austerità corrisponda una espressione di vita religiosa in sé più perfetta; di qui ancora, l'insistenza nel gerarchizzare gli Ordini religiosi in più o meno perfetti secondo un quadro penitenziale, nonché l'emulazione di fondatori e riformatori nel moltiplicare la casistica o reiterazione delle p. penitenziali fin quasi a esaurirne le possibilità.

e) Tutto ciò fece sorgere questioni sul problema del → passaggio dall'una all'altra religione. Accettato il principio del transito a un Ordine più perfetto perché più austero, si crearono non poche situazioni imbarazzanti a livello personale e istituzionale. Come si sa, l'Ordine dei → Certosini fu il punto generale di riferimento. Se, da una parte, il passaggio da questo a un altro Ordine diventava impensabile non essendo possibile altra forma di vita più esigente (cf DIP 2 [1975] 805-7), dall'altra, le porte della Certosa restavano aperte a quasi tutte le rimanenti religioni. L'Ordine certosino, in quanto non deformato, non aveva bisogno di riforma e poteva costituire sempre il punto d'arrivo per quanti si credevano chiamati a una maggiore austerità di vita. Altre religioni, come quella dei → Camaldolesi, condivisero questo primato. Stabilito il principio del passaggio unicamente ad altri Ordini più severi da parte del diritto generale della Chiesa, ciascun Ordine determinava nella sua legislazione le opzioni o possibilità in base a quelli ritenuti « più rigorosi ». A livello ufficiale, logicamente, si stabilivano i limiti non sempre rispondenti alla realtà. Tutti erano molto esigenti. Per lungo tempo la materia fu regolata dalla disposizione della S.C. del Concilio nel suo decreto del 21.9.1624, in cui si prescriveva che, a evitare « l'occasione di apostasia », non era consentito ad alcun religioso di passare ad altra religione più severa senza che il legittimo

superiore fosse sicuro che detta religione era disposta ad accettarlo; vi era poi l'obbligo di un'attenta vigilanza perché fossero accuratamente soddisfatte le condizioni richieste (cf *CIC Fontes* V, n° 2454). La proibizione di passare a una religione «meno austera» si ripeterà insistentemente nel periodo della decadenza (cf sinodo del Monte Li-bano nel 1736, in *Coll'ac* II, col. 376-7) e implicitamente resterà in vigore fino al CIC¹ (c. 632). A titolo di esempio della normativa particolare si può citare il caso dei → Carmelitani scalzi. Già fin dalla sua stessa esistenza giuridica come provincia indipendente, quest'Ordine ottiene nel breve *Pia consideratione* di Gregorio XIII (22.6.1580) che nessun religioso potrà mai passare né ai → Carmelitani (calzati) né ad altro Ordine che non sia quello Certosino, e ciò previa autorizzazione pontificia. Si eviterà così il «rilassamento» della nuova istituzione (cf *Monumenta historica Carmeli Teresiani*, II: 1578-81, Roma 1973, p. 197). La norma viene subito inserita nelle prime costituzioni, basate sull'autorità del breve suddetto (*Cost.* 1581, parte III, c. I, n° 6), ed essa resterà poi inalterata. Alla stessa motivazione di evitare il «rilassamento» si appellavano altri Ordini per stabilire norme analoghe.

2. *Forme ed elementi più differenziati della penitenza.* - Occorre partire da un dato ben conosciuto: l'interferenza o intercausalità tra le forme ed espressioni penitenziali proposte dalla Chiesa a livello generale e quelle che sono peculiari della vita religiosa. Nel corso della storia esse si condizionano a vicenda: da quelle che la Chiesa propone per i fedeli derivano quelle religiose; queste, a loro volta, ne condizionano ancora altre che vengono sanzionate con carattere più generale. Questo processo si verifica anche nell'epoca della Riforma. C'è peraltro da rilevare che il quadro generale non viene alterato nelle sue forme basilari; queste subiscono amplificazioni, modifiche e combinazioni in mille forme, partendo tuttavia dai fattori tradizionali che interessano l'*alimmentazione* (digiuno e astinenza), la *veglia* che modera sonno e riposo, il *lavoro manuale*, le *p. private e afflittive* come la flagellazione, la reclusione, il silenzio perpetuo o più mitigato ecc. Per tracciare un quadro almeno generico, conviene stabilire un certo ordine o gerarchia.

a) Due forme o categorie fondamentali di penitenze vengono adottate invariabilmente fino a epoche recenti: p. penitenziali di tipo ascetico o mortificazioni proposte per la comunità e per gli individui come esercizio di abnegazione evangelica; penitenze penali, cioè imposte quale castigo o pena per inosservanza di leggi comuni o particolari, più concretamente per infedeltà a quelle anteriori. Ambedue le forme saranno mantenute in quasi tutti i regolamenti fino alla comparsa delle società di vita comune e poi delle congregazioni religiose laicali. In queste, come in forme o istituzioni posteriori, per es. gli → istituti secolari, furono conservate unicamente le penitenze penali proprie del diritto comune della Chiesa (a tenore di quanto stabilito nel CIC¹, c. 2313s). La casistica nell'epoca della Riforma fu eccezionalmente varia ed estesa. In tutte le famiglie religiose fu predisposto un quadro molto poche trasgressioni restarono al di fuori di una penitenza penale corrispondente alla gravità va-

lutata. Tali pene andavano da quelle più lievi — una prostrazione, una preghiera supplementare, una privazione ricreativa ecc. — fino a periodi più o meno lunghi di → carcere conventuale (cf *DIP* 2 [1975] 261-76).

b) L'accusa volontaria o imposta rappresenta una specie di ponte tra le due forme segnalate. La confessione personale di una trasgressione o negligenza è, in sé, una forma penitenziale mortificativa ben regolata nella maggior parte delle istituzioni. Essa comprende generalmente due parti o aspetti: l'accusa o confessione e la pena imposta secondo quanto prescritto nelle leggi o in base al criterio del superiore o del confratello che interviene nella correzione. Accusa o correzione fraterna formano così una specie di settore o unità all'interno delle p. penitenziali. Benché nelle forme comunitarie prevalga il carattere personale, si danno manifestazioni anche strettamente comunitarie. Tra le più rappresentative, tradizionali e diffuse vi è il → capitolo delle colpe o conventuale o di correzione fraterna: una p. molto radicata nella vita monastica e mendicante. C'è varietà di forme e frequenze, ma il rituale è molto simile nelle diverse famiglie religiose (cf *DIP* 2 [1975] 177-9). Tale p. fu mantenuta nella maggior parte delle istituzioni a partire dalla Riforma, persino in famiglie non caratterizzate da un rigorismo penitenziale comunitario, per es. nella → Congregazione della Missione (cf Escobar 2 [1953] 963). Complemento o prolungamento di questo atto comunitario fu spesso considerata la p. dell'accusa quotidiana dei religiosi in un atto comune di refezione o di esame. Come nel suddetto capitolo delle colpe, l'accusa poteva essere personale e volontaria, o da parte del superiore o dell'incaricato della disciplina religiosa nella comunità. A questa specie di controllo dell'osservanza di tipo penitenziale e penale possono ricondursi anche le visite canoniche dei superiori maggiori per verificare il livello di osservanza delle comunità. Nel corso delle stesse avevano luogo la confessione volontaria, quella imposta e le conseguenti penitenze. Oltre quanto già stabilito nel diritto comune, la maggior parte delle istituzioni osservava una propria normativa complementare. Il quadro di questo tipo penitenziale si completa con la revisione dello stesso genere, effettuata nei capitoli regolari di elezioni e di controllo dell'osservanza o applicazione di nuove leggi ecc. Perfino in istituzioni tanto speciali, come in quella degli → Ospedalieri di san Giovanni di Dio, l'ammonizione-correzione ebbe una importanza notevole a cominciare dallo stesso fondatore (cf Holste VI, p. 292 e 342).

c) Povertà e p. penitenziali specifiche, più direttamente vincolate all'osservanza di questo voto, sono una caratteristica sempre molto generalizzata, ma di particolare risonanza in quest'epoca. Sebbene si insistesse frequentemente perché qualsiasi mortificazione fosse contrassegnata dall'obbedienza (insistenza peculiare negli autori spirituali dell'epoca) e contribuisse alla tutela della castità (per cui furono determinati particolari schemi, come mortificazione dei sensi), non v'è dubbio che il quadro delle penitenze, specialmente di quelle comunitarie, si effettuava con riferimento più diretto e immediato al voto e alla virtù della povertà. La tradizione mendicante e più decisiva dei Francescani finì con il dominare il panorama generale. La sua sfera di applicazione fu

molto ampia: iniziando dalle norme più o meno severe circa la proprietà personale e comunitaria, passava a quelle sugli edifici conventuali, sull'ornamentazione di chiese, sull'arredamento dei locali comunitari e delle celle individuali, per terminare alle direttive sugli indumenti personali, dall'abito esteriore a quelli più intimi, prestando un'attenzione particolare alla nudità totale o differenziata dei piedi. Da un dato così concreto derivano nomi di molte istituzioni, generalmente riforme, che simboleggiarono la loro «strictior observantia» nella scalzatura: Francescani scalzi, Agostiniani scalzi, Carmelitani scalzi, Trinitari scalzi. La regolamentazione, già rigorosa nel medioevo, si estese fino a limiti incredibili, raggiungendo estremi oggi quasi inverosimili. La casistica è così minuziosa da renderne impossibile una sintesi. Nulla rimase senza determinazione: materiali di costruzione per conventi, per decorazione di chiese, oratori, altari, celle ecc.; dimensioni delle chiese, comuni e individuali, del letto, delle fiamme, dell'abito e delle sue parti, ecc. Nella emulazione bisognava sopprimere il più possibile, relazione bisognava indispensabile: pavimento per dormire, lenzuola solo per infermi, sandali per gli stessi o, in considerazione del luogo, per celebrare la messa. L'abito doveva essere ben distinto, ma la mortificazione esigeva un tessuto non solo modesto, ma anche afflittivo per il corpo; perciò la stessa tunica interna doveva essere ben definita quanto a stoffa e modello. Se furono numerose le congregazioni che si ispirarono al criterio di conformarsi al modo di vestire dei poveri, molte altre insistettero nel contrassegno religioso della austerità, benché questa non rispondesse sempre fedelmente alla povertà a causa della normativa così minuziosa.

d) Il lavoro come forma penitenziale, e in stretto rapporto con la povertà, fu tenuto parimenti in alta considerazione, completando in buona parte l'austerità derivante dall'abitazione, dall'abito e dalla mortificazione alimentare. È comprensibile che il lavoro manuale, nei campi o in mansioni monastico-religiose, avesse maggior spazio e importanza nella vita monastica che in quella dei Mendicanti e delle nuove istituzioni (chierici regolari, società di vita comune senza voti, congregazioni clericali e laicali), dato il tenore di vita apostolica che occupava buona parte del tempo. In questi casi il lavoro manuale venne spesso affidato ai religiosi non sacerdoti. Per contraccambio, dagli Ordini mendicanti la mendicizia passò in quasi tutti gli altri Ordini, con un carattere fortemente penitenziale.

e) Penitenze di tipo ascetico-afflittivo si moltiplicarono in modo straordinario. La loro interminabile casistica può essere raggruppata nei seguenti settori più rappresentativi:

— *Astinenza e digiuno* o privazioni relative all'alimentazione, che, partendo dalle norme della Chiesa per tutti i fedeli, si fanno più austere ed estese. La maggior parte delle congregazioni monastiche ripristinano, con l'osservanza, l'astinenza perpetua dalle carni, che si diffonde notevolmente anche tra le riforme mendicanti (Francescani, Carmelitani scalzi ecc.). In queste ultime si estese discretamente l'astinenza pure dal vino, mentre in riforme monastiche posteriori si giunse perfino alla eliminazione del pesce. Il digiuno oscillò tra forme più o meno rigoriste all'interno del quadro generale che comprendeva, oltre a tutti

i venerdì, il periodo incluso tra la festa della Esaltazione della Croce (14 settembre) e la Pasqua, frequente anche il digiuno bisettimanale dalla Pentecoste alla Esaltazione. Non poche istituzioni monastiche e mendicanti moltiplicarono le viglie con digiuno e i giorni di digiuno a pane e acqua. Sembrava che il limite estremo sia stato raggiunto nella Strada Osservanza cistercense, nella Trappa e, con maggior rigore, a La Valsainte (cf DIP 2 [1975] 11024). In questo settore, la tendenza esigente e rigorista, tipica di pochi periodi, si manifesta e rigiorista, istituzioni particolari come quella dei Fatebenefratelli (cf Holste VI, p. 276) o degli Scolopi (ivi, p. 476), senza giungere ovviamente agli estremi registrati in Ordini di fondazione meno recente, come gli Eremiti di fra Pietro da Pisa (ivi, p. 8990, 97) o i Gerolamini spagnoli (ivi, p. 71-2) o in forme tanto rappresentative in questo campo, come i Trinitari (ivi, p. 142, 161-2; cf DIP 3 [1976] 498-500).

— *Veglia notturna* o diminuzione delle ore di sonno e di riposo, in rapporto ad altre forme similari, concernenti la ricreazione, il riposo ecc. Di grande tradizione monastica e religiosa, essa viene intensificata anche in questo periodo: si determinano le ore consentite per il riposo e la sua interruzione per riunirsi comunitariamente o in preghiera personale nella lode del Signore. Vengono fissate le ore di sonno, come le misure dell'alimentazione. Più frequente è l'interruzione del sonno a mezzanotte per recarsi a recitare il Matutino, come pure la levata di buon'ora per iniziare la giornata di preghiera e lavoro, ecc. Entrano in questa casistica anche certe norme relative al letto e al dormire con l'abito completo o con parte di esso. È altresì evidente una notevole differenza tra monaci, Mendicanti e le nuove forme di vita religiosa più apostolica.

— *Silenzi, ritiro, clausura* formano un'altra categoria di austerità religiosa, in cui si esercita la penitenza afflittiva. Si completano all'interno di un orientamento che tende a creare una «*conversio morum*» e un ambiente favorevole alla vita di preghiera. Il silenzio ha limiti elastici, ma è oggetto di una osservanza generalmente molto esigente: dal silenzio praticamente assoluto (Cretosini, Trappisti) alla distinzione tra grande silenzio e piccolo silenzio in determinate ore. Sempre in rapporto ad esso, ma non sempre da identificarsi con una sua interruzione, vi sono le ore concesse alla ricreazione comunitaria. La normativa su questa p. si colloca anche in relazione ai giorni più o meno penitenziali rispetto al digiuno, l'astinenza e la veglia. Le festività sono, perciò, giorni in cui viene consentito uno spazio maggiore di tempo per la ricreazione e le uscite. Questo fatto è in rapporto diretto con la clausura che non mira soltanto alla tutela della castità, soprattutto per le istituzioni femminili, ma vuol essere anche mortificazione e aiuto al raccoglimento. Ne consegue che tutti gli aspetti delle norme tridentine e di Pio V vengono ampliati o specificati nella legislazione particolare. Un elemento peculiare di questa legislazione riguarda la visita di estranei e l'uscita dei religiosi. La nota più severa concerne la separazione dai familiari, i viaggi in compagnia di un altro religioso, ecc. In questa categoria è inclusa la normativa, sempre molto minuziosa, del cosiddetto «ritiro delle celle», tanto nelle istituzioni di tipo monastico che in quelle conventuali correnti. Il ritiro e l'ambiente conten-

plativo si ritenevano protetti da questa esigenza disciplinare.

— *Penitenze mortificative* suppletorie e di p. personalizzate di varia indole andarono moltiplicandosi nella tradizione religiosa e acquisirono certificato di cittadinanza obbligata in questo periodo storico. Tra le più correnti e determinate nella normativa si devono ricordare le positure corporali dolorose in atti comunitari o in situazioni particolari, fra le quali emergono lo stare in ginocchio, la posizione a croce, in piedi ecc. Alla stessa categoria si riconducono le frequenti prostrazioni, il baciare la terra, gli inchini e altri gesti simili. Maggiore diffusione in altre aree geografiche della vita religiosa acquista l'uso della disciplina o flagellazione, erede di una lunga tradizione. Anche la sua frequenza e durata sono oggetto di una casistica molto varia: dalla disciplina bisettimanale durante la quaresima e tre volte la settimana nel corso dell'anno, fino a quella quotidiana in quaresima e ogni tre giorni nel resto dell'anno. È una delle p. che caratterizzarono tutte le istituzioni religiose del sec. XVI e i primi anni del XVII, ma che andò scedendo con le nuove forme di vita religiosa. Alla flagellazione o disciplina si aggiunge spesso l'obbligo o la facoltà (a seconda delle istituzioni) di portare il cilicio, secondo modalità diverse.

— *Autorizzazioni, permessi, dispense* rappresentano un altro importante settore della p. penitenziale. Mentre le dispense si basano regolarmente sulle leggi, che però segnalano come, quando e a quali condizioni possano concedersi, tutto il resto non autorizzato esplicitamente dev'essere sottoposto alla supervisione o al benessere del superiore. Ne consegue che praticamente si esige un permesso esplicito per tutto, fin per le minime cose. In tal modo, tutto viene posto sotto l'obbedienza e si pratica la mortificazione in una duplice accezione: sottomissione interiore del proprio impulso e disponibilità ad accettare un rifiuto. Con una normativa così minuziosa si giunge a una delle forme più sensibili di penitenza religiosa, che spesso ne comportava altre adeguate, come la p. del silenzio. Poiché questo non doveva rompersi, neanche per chiedere permessi, ciascuna istituzione aveva il proprio linguaggio codificato in un sistema di segni creati dalla tradizione e raccolti nelle cosiddette «sante consuetudini», sul tipo delle *Consuetudines monasticae*.

f) *Casi, statuti e disposizioni speciali di penitenza*. Nella maggior parte delle istituzioni, alle p. di indole generale si aggiunsero, fin dalle origini o con l'andar del tempo, situazioni e casi particolari. Tra i più rappresentativi si devono porre le case ritenute luoghi destinati a intensificare la vita di austerità, come le cosiddette case di → *recollezione* (Agostiniani recolletti), di *ritiro* (Francescani, Domenicani, Trinitari ecc.), di *romitaggio* o di *deserto* (Carmelitani scalzi ecc.). Logicamente, in queste case si stabilì un tenore di vita più rigoroso che non negli altri conventi. Ancor più generalizzato è il caso dei noviziati, concepiti universalmente (fino ai tempi moderni) quali comunità in cui l'osservanza regolare e l'austerità dovevano essere esemplari, quindi più severe che nelle restanti comunità della stessa famiglia religiosa. Di conseguenza, per i novizi e i neoprofessi furono preparate particolari istruzioni o norme, con p. supplementari di penitenza. I novizi che devono formarsi alla vita religiosa di perfe-

zione, devono anzitutto abituarsi alla mortificazione e alla penitenza. I codici degli Ordini monastici e mendicanti, poi quelli un po' più ridotti delle congregazioni posteriori, sono praticamente una minuziosa propedeutica alla vita penitente. Un esempio che riflette abbastanza bene una situazione generalizzata può essere il *Vademecum novitiorum OCD*, che formò generazioni di Carmelitani scalzi a partire dal sec. XVII. L'esercizio delle virtù cardinali implica il seguente ricettario di mortificazioni: «Esercizio di mortificazioni in comune, mortificazione di ciascun senso esterno (con la più varia esemplificazione e applicazione), mortificazione dei sensi interni (fantasia, estimativa e memoria), mortificazione dell'appetito sensitivo e delle passioni, mortificazione dell'intelligenza e del proprio giudizio, mortificazione della volontà». Nulla restava ai margini dell'ascesi penitenziale e della mortificazione: lo esigeva il cammino della virtù.

II. LINEE GENERALI DELL'EVOLUZIONE STORICA: SEC. XVI-XX. - Il quadro delineato si riferisce all'epoca della Riforma e domina il panorama della vita religiosa in periodi posteriori, fino alla comparsa di nuove forme di vita consacrata, che alterano notevolmente la situazione dominante nella tradizione secolare. L'evoluzione sembra potersi inquadrare nelle seguenti tappe fondamentali.

1. *Le forze convergenti della Riforma*. - Secondo quanto già riferito, la configurazione del quadro penitenziale tracciato è frutto del movimento della Osservanza e di altri fenomeni similari contemporanei o che lo prolungano. Da questa radice nascono, in un primo tempo o momento, le case, le abbazie, i monasteri e le congregazioni che ottengono una certa autonomia, alcune perfino una indipendenza praticamente completa rispetto alla situazione generale della «conventualità». Il caso si ripete soprattutto tra i monaci. Costituito il movimento, si ha una casistica tipicamente riformista con:

a) Province, congregazioni che si separano dal tronco di un Ordine e ottengono l'autonomia, sino a formare, in alcuni casi, Ordini paralleli a quelli non riformati, e che risultano più d'uno all'interno di una stessa famiglia. Da non dimenticare che a tale situazione si giunge proprio per l'austerità di vita o di norme penitenziali ripristinate o create: è il caso, tra i Francescani, delle riforme di → Pietro da Villacreces, di → Giovanni da Puebla e, soprattutto, degli → Alcantarini, dei → Cappuccini ecc.; tra gli Agostiniani, degli → Agostiniani recolletti e degli → Agostiniani scalzi; tra i Carmelitani, dei → Carmelitani scalzi che erano stati preceduti da altre riforme, come quella di Albi e di Mantova (cf DIP 2 [1975] 462-3); tra i Trinitari, dei → Trinitari scalzi e lo stesso avviene nel caso dei → Mercedari scalzi.

b) In questo ambiente di rigorismo si rende possibile la ristrutturazione di Ordini monastici particolarmente rilevanti per il loro contributo alle forme penitenziali, come i → Basiliani spagnoli e i → Gerolamini, una delle forme più caratterizzate dall'austerità di vita. Non è il caso di ricordare qui tutti gli Ordini e congregazioni sorti in questo periodo, ma non si può dimenticare un altro dato interessante, cioè:

c) La progressiva accentuazione penitenziale degli stessi Ordini che si mantennero nello *statu quo* anteriore alla Osservanza-riforma e si conformaro-

no legalmente e in un primo momento alla riforma generale imposta da → Trento. L'ambiente del tempo e la pressione di visitatori che si ispiravano alle rispettive riforme, favorirono questa accentuazione di austerità, senza trascurare elementi interni che seguivano questa linea.

d) Probabilmente l'ultimo fenomeno tipico di « riforma », tendente a instaurare tale movimento a base di p. penitenziali più austere, è la stretta Osservanza cistercense, con la sua derivazione a → La Trappe e la sua estrema espressione a → La Valsainte (cf DIP 2 [1975] 1101-4): termine del movimento riformatore e anche limite massimo della prassi penitenziale con la intensificazione delle p. tradizionali del lavoro manuale, del silenzio e della astinenza-digiuno.

e) Tra le nuove forme di vita religiosa, nate all'epoca della Riforma, si mantiene un livello penitenziale elevato; ma, dato il loro carattere più attivo e apostolico, necessariamente esse insistettero più nelle p. a carattere personale che in quelle comunitarie. Tentativi posteriori di avvicinarsi alla prospettiva monastica o mendicante, come nel caso dei Picpusiani o congregazione dei → Sacri Cuori (cf Escobar 2 [1953] 1127), fallirono, mentre si imposero linee più realistiche e più consone alla propria fisionomia. Ciò non significa che tra i chierici regolari, le società di vita comune senza voti e le congregazioni clericali dei sec. XVI-XVII non si desse risalto alla p. penitenziale; al contrario, il discernimento, la prudenza e la disciplina interiore (che si rafforzarono molto rispetto alle altre forme tradizionali di vita) contribuirono a creare un'idea più esatta del valore della mortificazione interiore e del dominio personale, adattando al proprio tenore di vita penitenze tradizionali. Ciò può essere illustrato dai seguenti esempi:

— fra i *Teatini* le osservanze proposte nella parte II delle costituzioni presentano un notevole rigore riguardo all'abito, al letto, all'ornamento (*Cost.*, c. II: cf Holste V, p. 355); alla refezione e al digiuno, al prendere i pasti in silenzio, all'accusa e correzione durante la cena ecc. (c. III: cf *ivi*, p. 355-6); al silenzio generale e a quello rigoroso dall'Angelus della sera al levar del sole (c. VII: cf *ivi*, p. 358-9), nonché all'uscire di casa (c. VIII: cf *ivi*, p. 359-60). I primi capitoli generali determinarono in dettagli molto particolareggiati le prescrizioni generali (cf *ivi*, p. 374-9).

— Maggiore austerità e rigore si nota tra i *Barnabiti*, benché il quadro penitenziale si basi essenzialmente sulle stesse p. fondamentali relative all'abito interiore ed esteriore (*Cost.*, lib. I, c. III: cf *ivi*, p. 457), al digiuno, all'astinenza e alla disciplina o flagellazione settimanale (lib. II, 7: cf *ivi*, p. 467), all'ornamentazione delle chiese (lib. II, 8: cf *ivi*, p. 467-8) e, in modo particolare, al capitolo delle colpe e alla correzione fraterna, a cui sono dedicati ben tre capitoli (lib. II, c. X-XII: cf *ivi*, p. 468-70) con una minuziosità degna di qualsiasi Ordine religioso medievale. Dettagliata risulta anche la normativa sul silenzio in determinati luoghi e ore, secondo quanto stabilito nel capitolo generale del 1582 (c. XIII: cf *ivi*, p. 471-2). (Per i Gesuiti: v. sopra).

f) Ancor più sintomatico per l'ambiente dell'epoca è il caso di nuove istituzioni che dovettero armonizzare uno specifico apostolato intensivo con una prassi penitenziale notevolmente austera, ispirata alla tradizione monastica e mendicante. Valgano come esempio i seguenti casi:

— i *Fatebenefratelli*, la cui Regola agostiniana fu completata con alcune costituzioni (approvate da Paolo V il 15.4.1617) che determinano i giorni di digiuno e astinenza, nonché le penitenze da imporsi dopo l'accusa delle colpe in refettorio con piedi dei fratelli, riprensioni pubbliche, baciare i propria colpa pubblicamente, digiuno ordinario (c. VI: cf Holste VI, p. 296). Non poteva mancare una dettagliata normativa sull'abito (c. XIV), la clausura (c. XVII) e la flagellazione o disciplina, ampliando le disposizioni della Regola (c. VII). Ben dettagliata anche la penitenza penale (c. XXXIV, XXXVII: cf *ivi*, p. 293-325). Molto particolare la tendenza all'austerità che andò imponendosi con le visite generali e provinciali, come pure con ulteriori norme pontificie (cf *ivi*, p. 341-438).

— Pur essendo meno esigente, risulta sintomatica la prassi penitenziale stabilita nell'*Oratorio di s. Filippo Neri*, dove emergono, quali precipue forme comunitarie, l'accusa delle colpe nel capitolo da celebrarsi ogni dieci giorni, la stessa accusa quotidiana e rispettiva correzione nella refezione pomeridiana, la lettura e il silenzio durante i pasti, il ritiro e la clausura severi, la povertà nell'abito con la eliminazione, tra l'altro, di qualsiasi indumento di lino (cf le norme approvate da Paolo V il 22.6.1613: cf Holste VI, p. 244-63).

— Rilevante importanza è attribuita alla p. penitenziale anche dagli *Scolopi*. In forma breve e con semplici enunciati si propongono norme abbastanza rigorose circa la separazione dei laici dalla vita comunitaria (lib. I, c. IV: cf *ivi*, p. 463-6) e il comportamento con gli stessi, circa il silenzio abituale, quello straordinario della notte, della quaresima e dell'Avvento (c. VI: cf *ivi*, p. 468). Il capitolo delle colpe si celebra ogni venerdì, quello della esortazione tutte le domeniche, mentre le mortificazioni si dividono in ordinarie e straordinarie. Le prime offrono la seguente casistica: « Mortificationes ordinariae sunt: pedes confratrum deosculari, genibus flexis in loco refectionis vesci, flagellis ibidem se caedere, in pane tantum et aqua jejuna, cilicium super nudo circumferre, lances detergere, araneas divellere et hujusmodi pro discreto superiorum arbitrio » (c. XI: cf *ivi*, p. 472). Una buona parte della legislazione relativa all'esercizio delle virtù (parte II, c. VI: cf *ivi*, p. 480-1) si riferisce alla penitenza, come nella regolamentazione del vestiario (c. VI). Si nota in ciò un chiaro riflesso dell'influsso carmelitano.

2. Verso un nuovo equilibrio penitenziale. Verso la metà del sec. XVII può ritenersi concluso il processo o ciclo della vita religiosa tradizionale nelle forme monastiche e degli Ordini mendicanti con le rispettive « riforme », compresa quella dei canonici regolari o affini, con manifestazioni analoghe nei → Bartolomiti in questo periodo di transito. Tale ciclo si conclude con le forme monastiche già ricordate. Proseguono il loro corso storico le forme esistenti fino alle esclusioni del sec. XIX, ma non si verificano nuove fondazioni importanti. In compenso si affermano e moltiplicano le nuove forme di chierici regolari, di congregazioni clericali o laicali e di società di vita comune senza voti. Il loro tenore di vita cercava necessariamente una riduzione della vita cerebrale claustrale per le esigenze apostoliche e si ripercuoteva inevitabilmente nel quadro penitenziale.

le. Da un punto di vista quantitativo si tratta di una riduzione che comporta un diverso equilibrio tra mortificazioni comunitarie e mortificazioni personali, tra vita religiosa e penitenza corporale. È uno dei fattori che concorrono a creare il nuovo ambiente o il nuovo equilibrio. Ciò si deve ai seguenti elementi convergenti:

a) *Decadenza progressiva delle antiche istituzioni religiose*, incluse le « riforme » dell'epoca classica. Proprio perché l'osservanza regolare veniva valutata soprattutto dalla fedeltà alle p. penitenziali e complementari, il rilassamento coincideva con la ripetizione meccanica o l'inadempimento delle stesse. Passato il fervore iniziale, il processo risultava — come sempre — inevitabile. Non si danno attenuazioni giuridiche né dispense sanzionate legalmente dall'alto, ma il progressivo rilassamento nel corso del sec. XVII-XVIII è indiscutibile. Basta rivedere le prove sintomatiche: decreti di capitoli, disposizioni di visitatori, interventi della S. Sede, come la → soppressione dei piccoli conventi o comunità (anch'essi causa di rilassamento) da parte di Innocenzo X attraverso la S.C. sopra lo stato dei Regolari (marzo 1649), simile alla Commissione dei Regolari al tempo di Innocenzo XII. Interventi analoghi della S. Sede si succedono durante il sec. XVIII quasi ininterrottamente.

b) *Predominio delle nuove forme di vita religiosa*, specialmente delle società di vita comune senza voti e delle congregazioni clericali con una intensa attività apostolica, incompatibile con i rigori della penitenza comunitaria tradizionale. Malgrado la stima della tradizione religiosa e dell'austerità di molti fondatori, si dovettero evitare le dettagliate prescrizioni penitenziali dei periodi precedenti. Esempio eloquente è quello di s. → Vincenzo de' Paoli che, perfino nel linguaggio, si astiene da tutto ciò che possa far riferimento per i suoi figli a un Ordine religioso (cf Escobar 2 [1953] 961). Senza giungere a tanto, altri fondatori mitigano le proprie penitenze al momento di legiferare per le loro rispettive istituzioni religiose, maschili e femminili.

c) Il processo o fenomeno si accentuò necessariamente nelle congregazioni laicali del sec. XVIII e, in genere, nelle più importanti istituzioni sorte nel nuovo ambiente liberale. Tra le prime emerge, per la sua importanza sotto un duplice aspetto, la famiglia dei *Fratelli delle Scuole cristiane*. È ben nota la spiritualità esigente e quasi rigorista del fondatore; tuttavia egli insistette sempre perché la sua famiglia religiosa considerasse come forma essenziale di mortificazione penitenziale la fedeltà alla propria vita e missione apostolica. Perciò giunge a escludere positivamente qualsiasi prescrizione legale: « Non vi sarà alcuna mortificazione corporale di regola in questo istituto » (*Règles communes*, V, 1: cf DIP 4 [1977] 735-6). Siamo a una distanza insuperabile dalle religioni con voto di penitenza o « quaresima », come → i Minimi di s. Francesco di Paola. Atteggiamenti analoghi di discrezione o prudenza ispirarono molti altri fondatori e istituti posteriori; esempi eloquenti sono, fra tanti, i *Rosminiani* e i *Salesiani* in pieno sec. XIX (cf Escobar 2 [1953] 1222 e 1295 rispettivamente).

d) Questa constatazione non vuol dire che manchino forme di vita religiosa con accentuato carattere penitenziale e perfino con notevole originalità nella sua formulazione. A titolo di esempio può ricordarsi il caso dei *Passionisti* di s. Paolo

della Croce; molto comprensibile se si considera la sua specificità e spiritualità, centrata nella passione e nella croce. Il regolamento iniziale corrispondeva a quello di qualsiasi Ordine antico, e fu lo stesso fondatore, su consiglio dei papi Benedetto XIV e Clemente XIV, a iniziare una revisione a carattere attenuativo, eliminando la scalatura assoluta, riducendo il digiuno (da quotidiano a tre volte la settimana, oltre l'Avvento e la quaresima), introducendo la carne nei giorni esenti dal digiuno (innovazione realizzata dieci anni dopo la morte del fondatore). In seguito venne anche ridotta la veglia notturna per il coro: da due ore a un'ora e mezzo e, più tardi, a un'ora soltanto. Però, anche così, il quadro di singolare austerità rimase: digiuno tre volte la settimana, disciplina altre tre volte settimanalmente, ufficio corale notturno, silenzio quasi permanente, abito di penitenza, riposo « sopra un giaciglio di paglia » senza spogliarsi, piedi scalzi con sandali di cuoio; dura la penitenza penale, perfino senza colpa, per collaudare la virtù. Siamo in pieno medioevo o nei tempi di euforia penitenziale della Riforma (cf Tito di s. Paolo, *Expositio historica juris particularis C.P.*, Torino 1946; Escobar 2 [1953] 1111-7).

Senza giungere a questo livello penitenziale, altre istituzioni, clericali o no, del sec. XVIII mantennero esigenze notevoli. Tra le congregazioni più rilevanti sono da ricordare i *Redentoristi* (astinenza il sabato; digiuno in Avvento, nella novena di Pentecoste e la vigilia delle feste mariane; disciplina ogni mercoledì e venerdì; letto duro ecc.), i *Marianisti* ecc.

3. *La « restaurazione » del sec. XIX.* - Dopo le scosse provocate dalle rivoluzioni ed esclaustrazioni, la vita religiosa conosce un'insolita fioritura durante il sec. XIX. La « restaurazione » non abbraccia tutta la fenomenologia religiosa, poiché sorgono numerose forme nuove, specialmente femminili; tuttavia, per quanto qui interessa, si può parlare di un fenomeno generalizzato di rinnovamento in un doppio senso: primo, perché gli Ordini antichi riprendono il loro corso con uno spirito di autentica restaurazione dei tempi migliori; secondo, perché le nuove istituzioni apportano valori che elevano il livello penitenziale molto al di sopra della situazione esistente alla vigilia della rivoluzione francese. Gli elementi più importanti da evidenziare sembrano essere i seguenti.

a) Gli antichi Ordini monastici, canonicali e mendicanti riprendono con nuovo slancio e con un deciso impegno a « restaurare » non già la situazione immediatamente precedente, generalmente di decadenza, bensì quella esistente in tempi ritenuti di maggiore osservanza. Ne consegue che le austerità delle prime generazioni del rinnovamento non hanno nulla da invidiare all'epoca della « riforma ». Restaurazione e riforma coincidono fondamentalmente nell'impegno di un ritorno al meglio del passato. Forse questo comportò qualche tratto negativo, poiché si perse un'occasione di adeguarsi a nuove situazioni; ma ciò fu più eccezione che regola.

b) A contrassegnare un elevato livello di vita povera, austera e penitente contribuiscono le innumerevoli istituzioni religiose, soprattutto femminili, che nascono nella nuova situazione per dedicarsi a nuove forme di apostolato. Almeno ini-

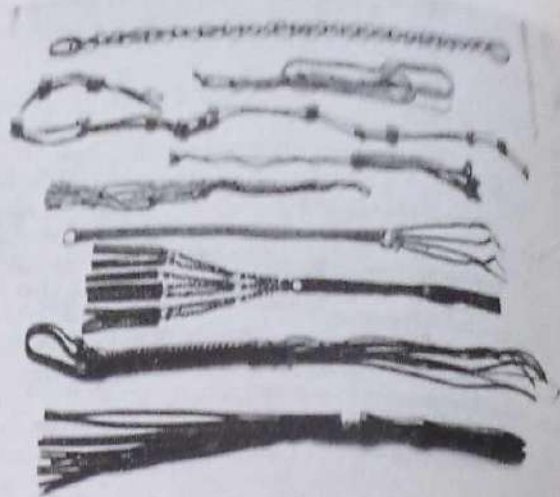
zialmente una buona parte di esse si presenta vincolata (talvolta come Terz'ordine regolare, tal'altra in forma diversa) a una delle famiglie religiose tradizionali: in molti casi, queste, sopresse, sono sostituite da quelle, che instaurano abitualmente una disciplina regolare e una prassi penitenziale, ricalcate sulla famiglia che serve da ispirazione. Per ciascuno degli antichi Ordini è facile contare varie congregazioni nuove. Benché non sia sempre possibile riprodurre alla lettera la tradizione penitenziale, l'adattamento registra normalmente notevole conformità e rigore. Perché meno citato, può menzionarsi il caso di rinnovamenti che riproducono l'antico, come nei → *Canonici regolari dell'Immacolata Concezione*, una delle istituzioni che indubbiamente ha dato maggior rilievo alla vita liturgica e penitente (veglia notturna, dormire vestiti, digiuno con unico pasto serale ecc.).

c) Meno esigenti sotto l'aspetto penitenziale comunitario, ma più originali in quello personale, si presentano le istituzioni religiose nuove che non hanno vincoli con quelle antiche. Tranne casi eccezionali, la vita apostolica sempre più compromessa non è compatibile con forme che risultavano adeguate per la vita contemplativa o mista secondo lo stile antico. Entro un piano generale di equilibrio e di uguaglianza sintomatica, vi sono istituzioni che attribuiscono notevole importanza alla mortificazione e al sacrificio, ritenuti palestra spirituale che prepara lo spirito all'apostolato: ne troviamo un esempio nei *Salvatoriani* di J.B. → Jordan.

d) Si danno anche situazioni singolari di fondatori che, per rispondere a una duplice esigenza — apostolato e vita penitenziale —, istituiscono famiglie religiose differenti. Forse l'esempio più illuminante è quello di s. → Giuseppe Agostino Benedetto Cottolengo, che fonda addirittura sei famiglie diverse, benché non tutte sopravvissute né di uguale importanza. Il suo caso è inoltre sintomatico perché una di tali famiglie, dalla vita effimera (circa 10 anni), è nientemeno che una istituzione di vita eremitica: gli → Eremiti di san Romualdo (installati a pochi km da Torino), con una p. penitenziale degna dei tempi migliori delle laure palestinesi o egiziane. Pur non sopravvivendo, questa laura è una testimonianza, tra varie altre, dello spirito, mai estintosi, di una tendenza che oggi riemerge come superamento della normativa canonica degli ultimi decenni (C. Gaddo, *La sagra di S. Michele in Val di Susa*, Domodossola 1958; V. Di Meo, *La spiritualità di s. Giuseppe Benedetto Cottolengo...*, Pinerolo 1959).

Queste e altre realizzazioni dell'epoca conferiscono al sec. XIX una importanza sempre più riconosciuta nel settore della vita religiosa e concretamente nell'aspetto che qui interessa. Se si considera il numero straordinario di istituzioni, è facile stendere un bilancio molto favorevole e positivo.

4. Verso nuove forme di penitenza religiosa? - La corrente tipica del sec. XIX si è prolungata nel XX. A cavallo tra i due secoli sorgono gli → istituti secolari, senza uno speciale contributo alla specifica problematica qui studiata. Benché non sia possibile stabilire una rigorosa connessione cronologica, si constata che, quanto più ci avviciniamo al momento attuale, tanto più va restringendosi il quadro penitenziale delle nuove istituzioni e perfino di quelle nate anteriormente. Ciò suole ritenersi una conseguenza naturale e inevi-



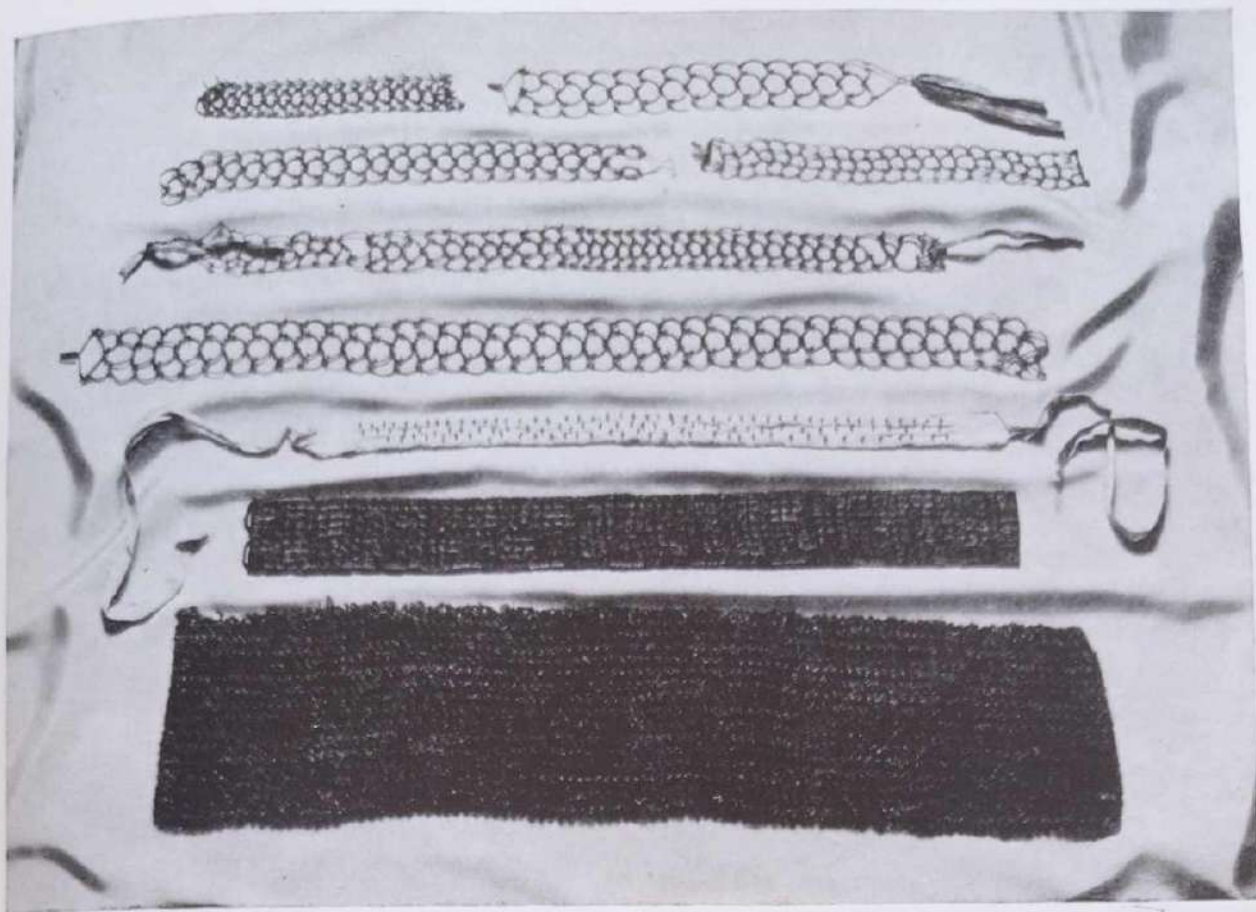
Strumenti di penitenza abitualmente in uso in vari istituti religiosi sino ai primi decenni del sec. XX. Le due foto di queste pagine riproducono specificamente quelli adottati dal b. Luigi Scrosoppi († 1884), fondatore delle Suore della Provvidenza, di Udine.

tabile di un maggiore inserimento nel contesto socio-culturale. Se le nuove istituzioni non incontrano difficoltà, non può affermarsi lo stesso di quelle che contano una tradizione secolare. Come per tanti altri aspetti, da un certo tempo a questa parte si è avvertita la necessità di un « adeguamento ». Persiste il convincimento che la vita religiosa sia particolarmente vincolata alla penitenza, secondo la costante dottrina della Chiesa; ma, nello stesso tempo, è universale la persuasione che essa non possa rimanere legata a espressioni e forme nate secoli or sono. È indubbio che attualmente si sia verificata una trasformazione di atteggiamenti e mentalità tali da richiedere importanti modifiche.

Tuttavia il fenomeno non è limitato alla vita religiosa: esso interessa la stessa vita cristiana, inserita in una società in piena trasformazione di valori. Limitandoci all'ambito della vita religiosa, bisogna individuare le radici di questi postulati di aggiornamento nella mentalità dell'americanismo, non ristretto peraltro al caso del p. Isaac Thomas → Hecker, ma alle istanze che sorsero intorno a lui e ai suoi criteri, forse più in Europa che in America. Il suo caso è semplicemente un simbolo emblematico di un evidente cambiamento di mentalità e atteggiamenti, più o meno come furono segnalati nella lettera *Testem benevolentiae* di Leone XIII (22.1.1899). Come indica il Papa, la vita religiosa resta priva di contenuto se le virtù soprannaturali devono essere sostituite da quelle naturali, le passive dalle attive. È chiaro che un movimento non si ferma con un decreto, e l'americanismo trasferì le sue istanze alla mentalità modernista con postulati ancor più radicalizzati. È ben dimostrata la convergenza o coincidenza con posizioni attualmente generalizzate.

Parallelamente ai criteri mai scomparsi dell'adeguamento, sullo stato attuale ha inciso la cosiddetta tendenza naturalista o materialista, denunciata spesso dal Magistero come un pericolo per la vita cristiana e, più direttamente, per la vita religiosa: pericolo che, per quest'ultima, si estende allo stesso fatto della compatibilità tra un austero tenore di penitenza e un incremento con-

tinuo di
50 si giun
compatibi
sta concr
adeguame
va situazi
Ammess
trovare la
di fronte
razione»,
zioni radi
ben noti
del → Vati
chiaramen
della penit
e altrettan
da seguire
tamente la
penitenziali
sono realm
ne nuove
(Eg II, 22)
rola d'ordi
di revisioni
namente c
l'oro emette
dell'adeguam
siano state
a livello di
serie. Cert
ze e valori
sentire che
sua. Analit
di storia
della rev



tinuo di benessere e di comodità. Tra gli a. 1930-50 si giunse perfino a formularne esplicitamente la compatibilità pratica. Ancora una volta la risposta concreta si trovò nella soluzione ideale: un adeguamento delle esigenze penitenziali alla nuova situazione o mentalità.

Ammissa la validità della soluzione, bisognava trovare la formula adeguata, tanto più urgente di fronte alla spinta della cosiddetta «secolarizzazione», soprattutto quando questa adottò posizioni radicali equivalenti a «secolarismo». Sono ben noti i promotori dell'«adattamento» prima del → Vaticano II. Questo Concilio ha sanzionato chiaramente l'importanza della mortificazione e della penitenza nella vita religiosa (cf PC 7, 12) e altrettanto chiaramente ha indicato il cammino da seguire. Infatti Paolo VI proponeva esplicitamente la «revisione» delle «proprie osservanze penitenziali, se è necessario, in modo che... possano realmente» essere praticate, «anche in forme nuove improntate al modo di vita attuale» (ES II, 22). Indubbiamente questa è stata la parola d'ordine; si è prodotto uno sforzo ingente di revisione del passato e si è parlato continuamente delle «forme nuove». Sarebbe prematuro emettere un giudizio definitivo. Persiste l'idea dell'adeguamento, ma appare molto dubbio che siano state trovate realmente «forme nuove», né a livello di famiglia particolare, né a livello generale. Certamente vi sono orientamenti, tendenze e valorizzazioni nuove o combinate, ma non sembra che sia stata raggiunta una nuova tipologia, analoga a quella apparsa in altri incroci storici.

Nelle revisioni ufficiali (capitoli speciali e nuo-

ve costituzioni) di tutte le istituzioni — o almeno della maggior parte di esse — si propone esplicitamente la p. della penitenza e si rileva la sua importanza nella vita religiosa individuale; tuttavia la formulazione delle espressioni o p. concrete enuncia appena delle linee generali, lasciandone la regolamentazione a codici complementari o aggiuntivi. Se questo orientamento si integra con la realtà concreta, è facile constatare che si è giunti a una diminuzione quantitativa molto notevole. Non sembra esagerato parlare di una eliminazione che non ha ancora ottenuto una «sostituzione», almeno su scala generale. L'orientamento più esteso indica come forme penitenziali più adeguate e praticate quelle che appaiono naturali o inerenti alla stessa vita religiosa: la fedeltà e la valorizzazione positiva del lavoro quotidiano e professionale, le esigenze della convivenza comunitaria, il servizio generoso agli altri, la disponibilità disinteressata, l'accettazione sofferta dei condizionamenti sociali ecc. Esiste una specie di convincimento secondo cui le norme antiche di mortificazione corporale sarebbero insopportabili anche fisicamente da parte delle nuove generazioni, pur se accettate volentieri e se non avessero una proiezione fuori dell'ambito conventuale. Qualcuno ha presentato il panorama attuale come una specie di rifiuto positivo della penitenza, termine che sarebbe diventato una «parola proibita» o un tabù. Non è facile emettere un giudizio su una situazione di fatto, senza il vantaggio offerto dalla prospettiva storica. Vi sono tuttavia dati sintomatici che palesano atteggiamenti rivelatori. Basterà indicarne uno fra tanti: il documento del Magistero più direttamente attinente alla p. peni-

tenziale e alla vita religiosa, la *Paenitemini*, citata in tutte le nuove normative, è stata la meno studiata e commentata nelle riviste e pubblicazioni che regolarmente illustrano questi documenti.

Per parte sua, il CIC² parla di p. ascetiche nei c. 1249-50 fissando particolari giorni di penitenza (tutti i venerdì dell'anno e il periodo quaresimale), in cui i fedeli, quindi anche i religiosi, uniti in una comune osservanza, si dedicano in modo particolare alla preghiera, alle opere di carità, si esercitano nell'abnegazione di se stessi, e osservano il digiuno e l'astinenza come fissato nei c. 1251-3. Per il resto, esso lascia ai singoli istituti, come già il CIC¹, fissare nel diritto proprio altre p. ascetiche adatte al loro carattere, missione e apostolato.

C. Mazón, *Reglas de los religiosos*, Roma 1940; AA.VV., *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, Parigi 1951 (*Cahiers de la Vie Spirituelle*); AA. Vari, *Ascesi della preghiera*, Roma 1961; C. Berutti, *Mortificazione e penitenza nella vita religiosa*, in *VitaRel* 1 (1965) n° 4, p. 36-45; A. de Lugo, *Reflexión sobre la observancia religiosa*, in *Confer* 11 (1967) 195-7; A. Galuzzi, *Orbita dell'Ordine dei Minimi*, Roma 1967; J. Rousse, *Actualité de l'ascèse*, in *Collicist* 33 (1971) 129-40; T. Egido López, *Revisión de la ascética tradicional*, in *RevEspir* 31 (1972) 149-71; J. Roig Girone, *Una palabra prohibida: penitencia*, in *Roca viva* 5 (1973) 185-91; D. Azevedo, *Considerações sobre o capítulo conventual*, in *Itinerarium* 19 (1973) 341-69; J. Rousse, *Ascèse et pénitence*, in *VS* 126 (1974) 890-904; J. M. Guerrero, *El religioso, signo de renuncia y reconciliación*, in *Bilbao* 1974; J. Leclercq, *La ascética, valor permanente en el monaquismo de hoy*, in *VitaRel* 38 (1975) 437-55; J. Winandy, *Vie érémitique. Essai d'initiation*, Bégrolles 1976; AA. Vari, *Ascesi cristiana*, Roma 1977; J. D. Gaitán-J. M. García Rojo, *Teología de la cruz y ascética cristiana*, n° 14, in *Comunidades* 6 (1978) n° 20 (schedario di temi e bibl.); L. del Burgo, *De la «fuga mundi» al compromiso con el mundo en la vida religiosa*, in *RevEspir* 38 (1979) 295-308; J. D. Whitehead, *An Asceticism of Time*, in *RevRel* 39 (1980) 3-17.

E. PACHO

VIII. Aspetti psicologici.

Le p. ascetico-penitenziali non rispondono più oggi allo stesso bisogno che, nei secoli passati, si era espresso in una storia molto ricca e varia, in parte illustrata nei paragrafi precedenti. La Chiesa stessa ha cambiato le sue norme sul digiuno e sull'astinenza, il celibato del clero è posto in discussione, si parla di povertà più di quanto la si pratici, si respingono determinate p. ascetiche del passato come contrarie al sano sviluppo della persona... Come giudicare questa evoluzione? Poiché l'argomento non tocca solo le p. ascetiche propriamente dette, ma la vita di povertà, castità e obbedienza nel suo insieme, non sarà inutile esaminare il tema da un punto di vista più largo, che abbracci cioè la totalità dell'ascesi.

1. *Precisazioni iniziali.* - a) Innanzitutto è il termine *psicologia* che va precisato chiarendo che, di fatto, non esiste «la» psicologia, ma «diverse» psicologie. Rivolgendosi a fenomeni religiosi in genere e a fenomeni specifici quali le p. penitenziali, nelle varie teorie di parte psicologica si incontreranno differenze non solo di presupposti antropologici ma anche di scelte metodologiche, di dati e fenomeni presi in considerazione in modo preferenziale, ma soprattutto di fattori esplicativi invocati. Queste differenze non potranno essere qui discusse analiticamente, ma solo accennate per qualche loro aspetto di interesse antropologico.

b) Benché «p. penitenziali» e «ascesi» siano concetti distinti, ci si riferirà a essi in modo intercambiabile a causa della loro comune relazione a certi aspetti psicologici, soprattutto in riferimento alla o alle motivazioni della persona

che dell'ascesi e delle p. ascetico-penitenziali è il soggetto. Per distinzioni importanti tra i vari concetti di «abnegazione», «mortificazione», «rinuncia» o «penitenza», il lettore è rinviato alle fonti appropriate (De Guibert, Daeschler, Olphe-Galliard, Viller 1937; Bouyer 1965; AA.VV., *L'ascetica cristiana* 1967; Cognet 1967). Lo stesso vale per la distinzione tra asceti negativi e asceti positivi (Bourguignon-Wenner 1935, Wulf 1968, Morel 1980) e il fatto che alcune p. straordinarie di austerità possano appartenere, più che al campo dell'ascesi, a quello della mistica purificatrice.

c) Poiché l'ascesi cristiana è considerata fondamentalmente opera della grazia di Dio, molte questioni di carattere teologico trovano una discussione appropriata nei testi di teologia spirituale, e verranno qui omesse: si tratteranno solo alcuni aspetti del comportamento umano che risponda all'iniziativa di Dio, che chiama alla conversione, alla trasformazione e quindi all'ascesi (De Lubac, 1980).

2. *Dimensioni della questione.* - Come già accennato, le varie teorie psicologiche correnti (Corsini, 1977; Hall-Lindzey, 1978; Maddi, 1980), implicando una antropologia, possono essere distribuite su di un arco che va dal materialismo (Skinner, Bandura e Walters) a un idealismo quasi mistico (Jung, Brown); dal pessimismo (Freud) all'ottimismo (Rogers); dalla preoccupazione per il livello intellettuale-cognitivo (Piaget) a quella per i condizionamenti legati alle pulsioni (Hull, Miller e Dollard). Anche i metodi di ricerca e i processi con cui si cerca di verificare le ipotesi e proposizioni concettualmente legate alle teorie, si estendono dall'approccio che si vuole empirico-sperimentale e scientificamente misurabile a quelli di tipo fenomenologico-filosofico (May-Angel-Elzenberger, 1958), come pure alle varie presentazioni del metodo «clinico» (Holt, 1978).

La scelta di una visione teorica determina in genere non solo il metodo di ricerca, ma anche la selezione — almeno preferenziale — dei fatti da spiegare e dei principali elementi esplicativi o causali (Overton-Reese, 1973; Looft, 1973). Le «teorie del comportamento», per esempio, danno meno attenzione allo studio dei comportamenti più complessi, religiosi; e le teorie «esistenziali» non prediligono i processi bio-fisiologici o anche le sindromi psichiatriche tradizionali. Esempio classico di interpretazione riduzionistica si trova nell'insieme di interpretazioni-spiegazioni psicoanalitiche della religione; un esempio di «monolitismo» (Loevinger, 1969), nelle teorie di autorealizzazione (Rogers, Maslow, Goldstein, White), dove la motivazione ipotizzata per lo stadio più elevato di sviluppo della persona viene assunta a spiegazione di ogni altro comportamento umano. J. Loevinger denuncia in questo una «fallacia ontologica», che porta a confondere l'ordine dell'essere con quello dell'agire. L'essere «umano» non si manifesta sempre in ognuno e tutti gli atti dell'uomo. I moventi umani e i tipi di operazione sono, infatti, di qualità diverse.

Non è quindi sorprendente se l'attenzione di gran parte delle psicologie che si rivolgono ai fenomeni delle p. penitenziali si ritrovi spesso — di fatto — in funzione critica degli stessi.

3. *La posizione critica della «psicopatologia» di fronte all'ascesi cristiana.* - La maggioranza delle po-

sizioni psicologiche correnti, seguendo determinate scelte di carattere antropologico, tende a escludere o a non prendere in considerazione la possibilità che valori trascendenti (e quindi, per es., la carità cristiana) costituiscano la motivazione prevalente di una rinuncia o di una ascesi espressa in determinati p. e comportamenti. Queste posizioni sono condotte da una logica interna a interpretare ogni espressione di rinuncia a valori positivi all'interno del mondo umano non solo come gesti sprovvisti di un significato trascendente, ma anche come espressioni di significati e motivazioni propri dei fenomeni psicopatologici, e quindi distorti e perversi. Ecco alcuni esempi indicativi, se non del tutto rappresentativi. Per W. James (1961) esistono sei tipi di ascetismo: 1) ascetismo può essere una pura espressione di durezza organica, disgustata da una eccessiva facilità (della vita); 2) temperanza nell'uso di carni e bevande, semplicità nel vestire, castità e limiti all'indulgenza verso il corpo in generale possono essere frutti di un amore per la purezza urtato da tutto ciò che sa di sensuale; 3) possono anche essere frutti di amore, cioè possono attrarre il soggetto alla luce di un sacrificio che egli è felice di fare a una divinità che egli riconosce; 4) mortificazione e tormenti possono essere dovuti a sentimenti pessimistici verso se stessi, in combinazione con credenze teologiche riguardo alla espiazione; il devoto può credere di redimersi o di sfuggire a sofferenze più grandi nell'al di là facendo penitenza adesso; 5) in persone psicopatiche, le mortificazioni possono essere intraprese come una specie di ossessione o idea fissa che viene come una sfida e deve essere affrontata perché solo così il soggetto riconduce la propria coscienza a sentirsi in ordine; 6) finalmente, gli esercizi ascetici possono, in casi più rari, essere provocati da autentiche perversioni della sensibilità del corpo, in seguito alle quali stimoli che normalmente danno dolore sono attualmente sperimentati come piacere (p. 238-9).

Nella visione psicanalitica «classica», espressa per es. da Fenichel (1954), l'ascesi «nella pubertà è un segno di paura della sessualità e una difesa da essa» (p. 111); «umiliazioni e sofferenze sono cercate in relazione a bisogni sessuali, a un superego severo o come orgoglio ascetico, un autosacrificarsi allo scopo di ritrovare una partecipazione all'onnipotenza» (p. 364); «i casi più estremi di caratteri reattivi sono asceti la cui intera vita è spesa lottando contro le domande dell'istinto» (p. 472).

Per K. Menninger (1938), l'ascesi «con i suoi svariati e ingegnosi accorgimenti per prolungare l'esistenza allo scopo di sopportare più privazioni, è un modo molto raffinato di morte lenta» (p. 77). L'ascetismo viene studiato da questo autore in un capitolo dedicato al «suicidio cronico» che si articola in due parti: a) studi clinici del martirio e dell'ascetismo; b) maestri e asceti della storia. I paragrafi di questa seconda parte si intitolano: la componente autopunitiva, la componente aggressiva, la componente di provocazione dell'aggressione, la componente erotica. Una distinzione viene tuttavia indicata infine tra comportamento «normale», dove le rinunce sono dettate da richieste della realtà esterna, quali la salute, la società, le necessità economiche, e sono perseguite in vista di ricompense reali e accettate come condizioni della vita, e il caso delle «vittime del suicidio

cronico», dove le rinunce sono dettate più da necessità interiori che da realtà esterne, e, benché l'individuo possa riguardarle come mezzi al fine di perpetuare la vita, esse appaiono all'osservatore esterno come esplicite «autodistruzione» (p. 126s).

In una prospettiva «umanistica» Allport (1959) scrive: «le teorie di rinuncia e ascetismo fanno l'errore di presupporre che l'uomo ricerca una vita a metà, anziché una vita piena e abbondante. In questa visione la moralità è questione di repressione o negazione, è un rinnegare gran parte o quasi tutto il potenziale di crescita umano» (p. 138).

Nel suo Dizionario di psichiatria (1981) Campbell alla voce «Carattere ascetico» dà la definizione seguente: «modo di vita caratterizzato da rigore, abnegazione e mortificazione della carne. L'ascetismo è vissuto tipicamente come una fase della pubertà, dove viene a indicare paura della sessualità e al tempo stesso difesa della sessualità. L'ascetismo è visto anche come un tipo estremo di disordine del carattere masochista, dove quasi ogni attività è proibita perché rappresenta domande istintuali intollerabili. In tali casi, l'atto stesso di mortificazione può divenire l'espressione distorta di una sessualità bloccata e produrre piacere masochistico».

Le citazioni dei «maestri del sospetto» a questo riguardo potrebbero facilmente moltiplicarsi: la loro eredità è di fatto già così penetrata in un certo modo di pensare quotidiano da rendere superflua ogni insistenza.

4. *I limiti delle interpretazioni critiche.* - Essi derivano in gran parte dalle scelte antropologiche di tipo riduzionistico, alla luce delle quali il quadro umano nel suo insieme viene spiegato a partire da uno solo o pochi elementi, tendenti a interpretare l'ascesi in modo negativo per lo sviluppo della persona o puramente in relazione allo sviluppo dell'io (Vitz, 1977).

Visto però il fenomeno in un quadro anche strettamente umano, le critiche non implicano sempre né possono provare che una certa ascesi espressa in austerità di vita, in quella capacità di rinuncia alla soddisfazione immediata di tutti i desideri e impulsi implicita in ogni forma di vita umana etica e matura, sia priva di valore, anche a prescindere dal significato più profondo e specifico che l'ascesi cristiana le conferisce. Essa è infatti condizione, anzi legge dello sviluppo.

L'etologo K. Lorenz (1972) ha indicato che (anche ai livelli più semplici dell'organizzazione della vita, l'istinto è regolato nella sua ricerca di soddisfazione da una legge di alternanza di soddisfazione (piacere) e di privazione (sofferenza), e che la perdita dell'equilibrio tra i due mette in pericolo non solo l'esistenza della soddisfazione, ma anche la sopravvivenza della vita. Anche gli esponenti delle teorie psicodinamiche e psicanalitiche, pur avendo rivolto dal canto loro le note critiche riduzionistiche a ogni fenomeno religioso, riconoscono che legge inevitabile della crescita non è la gratificazione incondizionata dei desideri e bisogni umani, come neppure una loro indiscriminata frustrazione, ma che ogni crescita umano-psichica deve avvenire secondo la legge della «frustrazione ottimale». L'eccessiva indulgenza blocca lo sviluppo (S. Freud, 1956, p. 211; A. Freud, 1966, p. 96; Fenichel, 1945, p. 65-6). «Il trattamen-

to analitico (processo di crescita per eccellenza), deve essere portato avanti, per quanto è possibile, in una certa privazione, in stato di astinenza» (Menninger, 1958, p. 56; Ricoeur, 1970, p. 417). Infatti, secondo questo principio che avvie- ne lo sviluppo psichico umano: «la gratifica- zione dei bisogni favorisce la relazione con l'og- getto (persona) gratificante, la frustrazione dei bi- sogni favorisce il formarsi di strutture della per- sonalità», cioè la vera crescita. Una certa ascesi è quindi necessaria a ogni processo di crescita psi- cologica umana (Wittkool, 1937; Horney, 1950).

Recentemente, e in reazione forse a un fenome- no culturale per cui psichiatria e psicologia han- no insistito in genere sulla liberazione dalla re- pressione psichica e sociale, viene invocata da par- te degli psicologi stessi una più grande attenzione al contributo di controllo e di limite che l'ele- mento morale religioso presente nelle culture può offrire e senza il quale la vita sociale corre il rischio di distruggersi (D. Campbell, 1975).

Se il valore positivo dell'asceti, come elemento di ordinamento e di razionalizzazione dell'esisten- za, è facilmente visibile nella disciplina (rifiuto del consumismo, fuga delle dispersioni ecc.) che i singoli accettano per raggiungere un loro ideale (sportivi, scienziati, ad es., ecc.), esso è nondime- no riscontrabile pure nella vita della società. Per- sino studiosi marxisti ne riconoscono la validità, sia pure in maniera temporanea, cioè fino all'in- staurazione della società socialista. Basta osser- vare la vita di alcune società socialiste (la Cina, ad es.) per rendersi conto di quanta ascesi (al- meno in senso generale) sia presente nella disci- plina che individui e collettività accettano, «libera- ti» dal peso di fardelli inutili, per raggiungere più facilmente e più velocemente il loro ideale so- ciale. In altre parole, il futuro che si intende raggiungere, qualunque esso sia, fa riscoprire la validità dell'asceti. (Per il marxismo: J. Séguy, 1977). Non fanno altrettanto anche i pagani? (M 5, 47).

Questa presenza dell'asceti in varie forme del- la vita umana invita, perciò, a un ripensamento: se, cioè, le p. penitenziali del passato siano real- mente tutte inficiate da deviazioni psicologiche, se l'asceti sia realmente oggi scomparsa o se in- vece essa non si esprima o richieda altre forme di espressione e come se ne possano discernere il significato e il valore umano-personale e cristiano.

5. Una interpretazione della evoluzione delle p. ascetiche del passato. - Senza negare che nella p. dell'asceti, così come la conosciamo storicamente, si possano facilmente trovare deviazioni psico- logiche (perplexità, ad es., possono sorgere per il movimento dei → Flagellanti, per la → reclusione, per gli → stiliti, ecc.) e senza negare che le p. penitenziali in alcuni individui o santi abbiano raggiunto livelli e stranezze non sempre raccoman- dabili neppure ai loro contemporanei (vedi, tanto per citare un caso, le penitenze del p. → Lacor- tenza monastica), conviene notare che le p. peni- tenziali, oltre che un problema psicologico, sono an- che una questione storica.

Questo modo di vedere il problema è stato par- ticularmente sviluppato nell'opera in collaborazio- ne, *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain* (Parigi, ed. du Cerf, 1951). Una sintesi di questi stu- di vede l'asceti tradizionale (somatica) come un

fenomeno storico, economico-sociale-culturale: l'u- mo (occidentale) odierno non sarebbe più quello che era ai primi secoli della nostra era, nel mo- dioevo e nel rinascimento. Il suo modello di vita e il suo corpo stesso sarebbero mutati. Queste modi- fiche vengono, tra il resto, dalla considerevole diminuzione della mortalità infantile, dall'alimen- tamento della vita, dal mutamento delle abitudini di nutrizione, dal progresso della medicina, dal- l'igiene, dalla iper-cerebralizzazione (istruzione, dal- l'ipertensione prolungata), dall'urbanizzazione (istruzione, dal- l'urbanizzazione), dalla specialità ormai praticata su scala mondiale ecc. L'uomo dei secoli precedenti — si crede — era un rurale, abbastanza forte per aver superato le malattie infantili, poco istruito, più « sanguigno » che nervoso. A lui era particolarmente adatta una ascesi di tipo somatico: digiuni, veglie, cilici ecc. Si riteneva, ad es., che i monaci non potessero osservare la → castità senza subire almeno al- cuni salassi ogni anno (→ Medicina, → Vita quo- tidiana).

Questa ascesi di tipo somatico sembra aver perso, per la cultura e la società in cui vive l'uomo moderno, gran parte del suo significato e della sua utilità.

Oggi si cerca di più (in Occidente) un'asceti psichica e psico-somatica: liberazione dall'agitazione febbrile, dal nervosismo (vedi lo sviluppo delle malattie nervose); si sottolinea un'asceti ottenuta mediante la calma interiore, il silenzio, la solitudine (periodicamente), l'aerazione in cam- pagna o al mare, la virtù della temperanza nel- l'uso dei mass-media per non lasciarsi signoreggia- re dall'eccesso di informazioni (non di rado con- traddittorie e dispersive), nell'uso dei piaceri ecc. È l'uomo tutto intero — anima e corpo nella loro unità — che si trova impegnato in questa ascesi psicosomatica. Che essa non sia affatto scomparsa lo dimostrano la p. crescente dei mo-odi orientali (yoga, zen, ecc.) e le applicazioni di varie forme che si vogliono psicoterapeutiche (me- todo Vittoz, analisi transazionale, rilassamento, espressione corporea). Si ricerca una « saggezza del corpo » a servizio dello spirito. Viene sottolineata una ascetica « umana ».

Questa interpretazione della evoluzione delle p. penitenziali ha in sé degli elementi di semplifi- cazione, come tutte le interpretazioni. Essa per- mette però: anzitutto di comprendere meglio per- ché le p. penitenziali nel passato siano state acce- tate con minor difficoltà (l'ambiente, la mentalità e i valori culturali le ritenevano ovvie e praticabili), e poi di situare meglio il contributo che la psico- logia offre nell'esame critico delle p. ascetiche.

6. Il contributo costruttivo della psicologia. - Esso si pone decisamente sul piano delle analisi delle motivazioni sottostanti l'asceti e le p. asce- tiche in genere, in vista di un discernimento e di una pedagogia che contribuiscano a rendere queste p. espressione prevalente di valori cristiani fondamentali, tra cui la carità, la rinuncia, la cro- ce, piuttosto che di componenti psicopatologiche o altri motivi meno trascendenti.

In tutte le epoche gli autentici spirituali hanno attirato l'attenzione dei principianti sui pericoli di confusione nel campo delle austerità in riferi- mento a una più o meno grande purezza di intenzio- ne. Senza aver analizzato esplicitamente il subcon- scio e le sue pulsioni, essi avevano già notato, non soltanto i risultati a lunga scadenza delle p. asce-

riche, ma lo spirito di carità, di umiltà, di gioia e di perseveranza nel quale esse venivano svolte (Giuliani 1962, Manaranche 1971, Bernard 1979, Goffi 1979, come già → Cassiano, s. Gregorio Magno e 1979, come già → i maestri spirituali).

Oggi, quest'esame può essere approfondito e facilitato dai metodi di cui psicologia e psicopatologia dispongono per esaminare il *subconscio* (l'insieme dell'esperienza psichica che non è presente alla coscienza attuale dell'individuo), che si presenta come *preconscio* (l'esperienza psichica che può essere richiamata alla coscienza mediante metodi razionali ordinari come lo sforzo riflessivo, l'esame di coscienza, l'introspezione, la meditazione, ecc.) o come *inconscio* (contenuti psichici che possono essere portati alla coscienza solo per mezzo di strumenti professionali, come, per es., la psicoterapia).

Queste analisi a carattere psicologico debbono però venir inquadrare in una visione antropologica, che, pur accettando la realtà del *subconscio*, rispetta la presenza di valori trascendenti come dimensione fondamentale della persona umana (Rulla, 1975; 1978; Browning, 1979; Godin, 1981). Dopo tutto, solo questi valori possono giustificare la rinuncia a dei beni non solo « utili », ma « onesti ».

a) *La molteplicità e ambiguità delle motivazioni.* Di fatto, le motivazioni sottostanti l'ascesi possono essere legate a bisogni compulsivi, a forme di disorganizzazione della personalità e altre forme psicopatologiche, più che alla carità cristiana e ai valori trascendenti. In questo senso, le indicazioni provenienti dalla psicopatologia e dalla psichiatria sono utili. Ci si trova allora di fronte a problemi relativamente chiari in vista della loro individuazione e discernimento, poiché in genere coesistono con sintomi e manifestazioni di psicopatologia manifesta (Godin, 1966). Si tratta di casi di psicosi, nevrosi o di cosiddetti « casi limite », descritti e studiati nei trattati di psicopatologia e psichiatria (Cameron, 1963; Panken, 1973; Beirnaert, 1956). La motivazione fondamentale, anche religiosa, è allora chiaramente viziata, secondo la gravità del disordine; la libertà stessa viene limitata nel suo esercizio se non nella sua essenza (Rulla, 1975, p. 186s).

Il contributo della psicologia, soprattutto di quella del profondo, non si limita tuttavia al campo più « negativo » della psicopatologia, ma può offrire un contributo valido, più « positivo » e a lungo invocato dalle guide spirituali (Bernard, 1979), nel campo del discernimento (Rulla, 1978) delle motivazioni in persone libere da sintomi di psicopatologia.

Alcune ricerche recenti (Rulla-Ridick-Imoda, 1976; Rulla-Imoda-Ridick, 1977), anche se non direttamente centrate sulle p. ascetiche, hanno studiato in un quadro teorico informato dall'antropologia cristiana le varie componenti motivazionali di gruppi di religiosi, seminaristi e laici. È stato rilevato che nel 60-80% delle persone si trovano serie mancanze di integrazione tra i vari sistemi motivazionali. Tali mancanze non possono essere ridotte alla presenza di psicopatologia, ma possono essere rilevate in quanti risultano immuni da sintomi di carattere psichiatrico o psicopatologico. Quanto la persona dichiara volere come suo ideale (in genere in armonia con i valori più elevati e trascendenti) non trova una corrispondente forza motivazionale a livello dei bisogni, di quelle tendenze cioè iscritte nella struttura fisico-psicologica della persona.

Spesso queste tendenze sono presenti, ma come non integrate o anche come opposte agli ideali di chi ne è portatore. Le incoerenze o inconsistenze che ne derivano sono per la maggior parte subconscie e quindi sottratte al controllo dell'individuo e ai suoi tentativi di integrazione. Esse — proprio in quanto subconscie — tendono a persistere nonostante le svariate esperienze cui la persona è di fatto esposta. Tutto ciò permette non solo di comprendere perché certi problemi di crescita spirituale finiscano per non trovare una soluzione, nonostante la volontà e gli sforzi ripetuti, ma anche di individuare quei fattori che si oppongono all'integrazione e, attraverso opportuni interventi, di integrare motivazioni fino a prima sconosciute, rendendo possibile la « liberazione della carità » (Bernard, 1979).

Nello sforzo di purificare la motivazione, sorge il problema di come evitare che la ricerca della retta intenzione non si riduca a rilevare la presenza di una motivazione esteriore che non « informa » l'azione stessa. Come imparare a « non falsare interiormente il senso della propria azione con immaginazione, orgoglio, autosufficienza » (Rahner, 1964, p. 120)? Se l'inconscio non è tenuto in conto, non è inevitabile che le soluzioni proposte rimangano « problema »? In questi casi, la mancata integrazione tra la componente ideale-conscia e quella attuale-subconscia della motivazione, impedisce di fatto quella purificazione dei motivi che si richiede per un dinamico sviluppo dell'intenzione retta che sola deve presiedere alle caratteristiche cristiane dell'ascesi informata dalla carità evangelica. La persona « crede » di accettare o imporsi una rinuncia per certi motivi, di fatto è mossa anche e forse prevalentemente da altre forze motivanti subconscie. Se la santità soggettiva o personale è indipendente da questi processi psicodinamici che investono la motivazione subconscia (vedi santi canonizzati che presentano chiari segni di psicopatologia), resta vero che viene limitata la santità oggettiva cui quella soggettiva tende. Non hanno allora ragione, almeno in parte, i critici dell'ascesi che, dal punto di vista sociale, culturale, storico e anche psicologico, hanno messo e continuamente mettono in evidenza gli aspetti distorti, antiumani e antiapostolici di certe manifestazioni di ascesi (Simon, 1979)?

b) *Riflessi sull'ascesi.* Di fronte alla molteplicità di motivazioni spesso non integrate, quali riflessi e ripercussioni può avere questa analisi sulla natura dell'ascesi?

Una delle conseguenze derivanti dalla mancata soluzione di questi conflitti è che l'ascesi in questi casi non riesce a porsi come *cristiana*, come rinuncia determinata dalla carità a beni positivi non solo utili ma « onesti », cioè buoni in sé (Rahner, 1964, p. 5). In altre parole, la motivazione cristiana resta in questi casi del tutto esterna, non « informa » l'azione, per cui nella persona restano due campi motivazionali ben distinti, non integrati tra loro, generanti a loro volta conflitto, come in un circolo vizioso (Rulla-Imoda-Ridick, 1977, p. 124).

Rahner (1964) ha proposto di distinguere le forme *morale*, *culturale*, come pure quella *mistica* della tradizione ascetica ellenistica, dall'ascesi *cristiana*. Secondo questa concezione, l'ascesi *morale* (l'*enkrateia* degli stoici) è mezzo per giungere alla virtù, al dominio di sé, esercizio di disciplina personale e di controllo che tende allo sviluppo,

in senso umanista, dell'essere umano in quanto esso ha di positivo. È una dimensione importante per il cristiano che deve osservare la legge morale e anche per la salvezza. Non si può però spingere le rinunce, privazioni e penitenze quali si vedono — nei loro estremi — nelle vite dei santi, ricorrendo come spiegazione esclusivamente al tentativo di conservare e sviluppare le capacità più elevate dello spirito contro le pressioni di una sessualità predominante. L'ascesi *culturale* è presente invece in manifestazioni ascetiche legate al culto e alla sua preparazione, intese a rendere l'uomo « sacro », staccato dal profano, legato alla divinità. In essa l'uomo cerca di entrare in relazione con la divinità. L'ascesi *mistica* è infine presente nelle p. di digiuno, astinenza sessuale, mortificazione corporale, ecc., che riappaiono nella storia delle religioni come preparazione e mezzo per raggiungere l'entusiasmo religioso (Induismo, Buddismo, Taoismo, Islam, Sufismo, Gnosticismo, Manicheismo, Orfismo, Pitagorismo, e religioni ellenistiche dei misteri presentano tutte qualche forma di questo tipo). È descritta come uno stato psichico che rende possibile l'unione mistica, e come tale viene a trovarsi in opposizione al messaggio cristiano di una vita divina donata dall'amore libero e gratuito di Dio.

Distinta da queste tre forme si pone l'ascesi *cristiana*: anticipazione della morte cristiana, come fede esistenziale che si realizza in una passione che non può ricevere un senso positivo all'interno del mondo (Rahner, 1964, p. 85). Allora il ruolo che l'approfondimento delle conoscenze fornite dalla psicologia del profondo può svolgere nei confronti dell'educazione della coscienza cristiana è quello di una continua purificazione ed elevazione verso una ascesi che non sia soltanto *morale, culturale o mistica*, ma tenda a divenire più profondamente *cristiana*.

L'analisi di Rahner ha certamente il suo valore. Si possono però muovere alcune osservazioni:

a) È vero che i Padri, dopo aver fatto una critica radicale delle tradizioni ascetiche precristiane, si sono dimostrati molto sensibili ai valori positivi della loro → « filosofia ». Non hanno interamente opposto l'entusiasmo religioso alla relazione culturale con Dio, tanto meno alla preparazione morale, e hanno considerato l'ascesi come un dono gratuito di Dio, non come uno sforzo orgoglioso dell'uomo. (Per ulteriori particolari in questo senso, cf la prima parte di questo articolo).

b) La motivazione cristiana, in quanto motivazione, non si trova al di fuori di una certa evoluzione delle p. penitenziali e non può da sola spiegare la loro varietà, né perché alcune siano state preferite ad altre, né perché alcune siano scomparse o siano state sostituite. La loro configurazione nel tempo va compresa anche nell'evoluzione di una cultura, della mentalità, nell'uso di conoscenze anche mediche, igieniche, ecc. (Vedi, ad es., il caso della levata notturna per il Mattutino: fissato nella tradizione monastica verso le 2.00-3.00 del mattino, dopo il primo sonno, venne portato da alcuni Ordini alla mezzanotte, interrompendo il primo sonno e provocando disagi che convinsero a riportarlo all'ora tradizionale).

γ) Resta però vero che, non solo al di là ma proprio nelle forme concrete che la rinuncia cristiana ha preso o prenderà nella storia, il discernimento della motivazione cristiana costituisce un

punto fondamentale. La psicologia del profondo può, anzi dovrebbe in maggior misura, contribuire, nell'educazione e guida spirituale, a una analisi dell'autenticità degli atti di rinuncia umana (cf quanto detto del 60-80% di motivazioni motivazionali in persone non affette da psicopatologia manifesta) può facilmente operare una riduzione dell'ascesi cristiana agli altri tipi di ascesi (morale, culturale, mistico) o creare opposizioni tra essi e l'ascesi cristiana.

Le forme esterne dell'ascesi dovrebbero essere sensibili, per esigenze di carità e di testimonianza, alle diversità dei tempi e delle circostanze in cui i valori fondamentali debbono incarnarsi, ma i criteri di autenticità non potranno misurarsi confrontandosi soltanto alla cultura prevalente. Essi dovranno confrontarsi con la verità interiore di una ascesi autenticamente cristiana, radicata nei valori evangelici.

c) *Elementi per un discernimento.* Alcuni sono già stati indicati nel corso della trattazione. Una sintesi potrebbe ritenere i seguenti:

— anche con retta intenzione può trovarsi in alcuni una certa tendenza naturale alle p. ascetiche-penitenziali, ammantata di motivazioni varie: correzione della natura, sua purificazione, ricerca di sé, sadismo, paura, ecc. Questa tendenza naturale alla penitenza deve essere portata sul piano della consapevolezza, che sola permette gli opportuni interventi;

— l'evoluzione stessa delle p. penitenziali nel corso della storia porta a tener conto della loro relatività, quindi della possibilità che esse vengano o conservate o abbandonate o corrette o sostituite. Maggiori conoscenze igieniche, mediche, psicologiche, ecc. di cui oggi si è in grado di usufruire, possono essere motivo sufficiente per il cambiamento o per la ricerca di nuovi tipi di espressione ascetica, non solo adatti alla situazione odierna, ma necessari (vedi, ad es., la necessità di un minimo di « deserto interiore », se si vuole evitare la dispersione cui portano oggi i mass-media);

— molte acquisizioni della psicologia concordano nel sottolineare l'importanza fondamentale di una certa rinuncia nella vita umana, come legge di sviluppo;

— la ricerca psicologica può mettere in evidenza e aiutare a individuare incoerenze o inconsistenze nella motivazione umana che, fortemente condizionate da elementi subconsci, finiscono per diminuire il raggio concreto dell'esercizio della libertà nel rispondere all'istanza dei valori trascendenti, anche nel campo della rinuncia cristiana;

— la psicopatologia offre il suo contributo di chiarezza circa i criteri di presenza di una motivazione turbata da disorganizzazione più o meno profonda della persona;

— più positivamente, con appropriata preparazione, lo psicologo — soprattutto se formato alla disciplina che insegna ad affrontare il subconscio — contribuisce, attraverso uno speciale « discernimento » (diagnosi) e un processo di integrazione (terapia), ad aprire alla libertà aree della persona che spesso (vedi sopra: 60-80%) rimangono chiuse alla responsabilità e all'integrazione della persona;

— è anche necessario un discernimento delle « psicologie » che implicitamente o esplicitamente

sottostanno a ogni intervento pedagogico-educativo; per i loro presupposti antropologici, alcune tendono a una critica radicale di ogni espressione religiosa, altre lasciano da parte di fatto ogni riconoscimento di valori trascendenti, altre invece indicano che è ormai possibile una integrazione tra valori cristiani e psicologia del profondo;

— un tale discernimento rimanda, oltre ai principi generali spesso riaffermati dai maestri di vita spirituale — e, oltre essi, al Vangelo —, anche alla retta applicazione nei casi concreti delle acquisizioni della psicologia del profondo e si presenta quindi come arte, oltre che come scienza;

— data la relativa complessità e delicatezza dei processi chiamati in causa dalla psicologia del profondo, una adeguata preparazione di educatori secondo i principi del rispetto dei valori trascendenti come pure della professionalità nel campo della psicologia del profondo, appare oggi più che mai come una esigenza irrinunciabile.

Per questo paragrafo la bibl. segue l'ordine alfabetico. (Nel corso dell'articolo i riferimenti agli autori sono stati fatti indicando il nome dell'Autore e l'anno della pubblicazione).

AA.VV., *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, Parigi 1961; G. W. Allport, *Normative compatibility in the light of social science*, in *New Knowledge in Human Values*, a cura di A. A. Maslow, Chicago 1959; L. Beirnaert, *Illusion et vérité dans le renoncement*, in *Christus* 3 (1956) 39-51; Id., *Combat spirituel et conflits*, ivi 9 (1962) 43-51; P. Berger, *Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion*, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 1974, p. 125-33; C. Bernard, *Ascesi*, in *Dizionario di spiritualità*, Roma 1979, p. 65-79; P. Bourguignon - F. Wenner, *Combat spirituel*, in *DS* 11/1 (1953) 1135-42; L. Bouyer, *Introduzione alla vita spirituale*, Torino 1965; L. Breger, *From Instinct to Identity*, Englewood-Cliffs (N. J.) 1974; N. O. Brown, *Life against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*, Nuova York 1959; D. Browning, *Images of man in Contemporary Models of pastoral Care*, in *Interpretation* 1979, p. 144-58; N. Cameron, *Personality Development and Psychopathology*, Boston 1936; D. Campbell, *On the conflict between biological and social evolution and between psychology and moral tradition*, in *American Psychologist* 1975, p. 1103-26; R. J. Cambell, *Psychiatric Dictionary*, Nuova York 1981; Cassiano, *Coll. 3: PL* 49, 566, 567, 572; L. Cognet, *Introduction à la vie chrétienne*, II, *L'ascèse chrétienne*, Parigi 1967; R. J. Corsini, *Current Personality Theories*, Ithaca (Ill.) 1977; R. Daeschler, *Abnegation*, in *DS* 1 (1937) 73-101; J. de Guibert, *Abnegation*, ivi, 67-73, 101-10; Id., *Ascèse*, ivi, 936-8, 977-1001, 1010-7; O. Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, Nuova York 1945; A. Freud, *Normality and Pathology in Childhood, assessment of development*, Londra 1966; S. Freud, *Three Essays on Sexuality. The Complete Psychological Work of S. Freud*, ivi 1956, vol. II; M. Giuliani, *Se vaincre soi-même pour trouver Dieu*, in *Christus* (1962) 23-42; A. Godin, *Per individuare i disturbi mentali*, Milano 1966; Id., *Psychologie des expériences religieuses*, Parigi 1981; T. Goffi, *Ascesi*, in *Dizionario di spiritualità*, a cura di S. De Flores - T. Goffi, Roma 1979, p. 79-85; C. Hall - G. Lindzey, *Theories of Personality*, Nuova York 1978; R. Holt, *Methods in Clinical Psychology*, Nuova York 1978; K. Horney, *Neurosis and Human Growth*, ivi 1950; W. James, *The Varieties of Religious Experience*, ivi 1902; I. L. Janis - G. F. Mahl - J. Kagan - R. Holt, *Personality: Dynamics Development and Assessment*, ivi 1969, p. 239-42; L. S. Kubie, *Social forces and the neurotic process*, in *Explorations in Social Psychology*, a cura di A. Leighton - J. A. Clausen - R. N. Wilson, ivi 1957, p. 78-99; J. Loewinger, *Theories of Ego development*, in L. Breger, *Clinical Cognitive Psychology*, Englewood Cliffs (N. J.) 1969, p. 83-115; W. R. Looft, *Socialization and Personality throughout the life span: an examination of contemporary psychological approaches*, in *Life-Span Developmental Psychology*, a cura di P. B. Baltes e K. W. Schaie, Nuova York 1973, p. 26-52; K. Lorenz, *The enmity between generations, in Play and Development*, a cura di M. W. Piers, ivi 1972, p. 64-118; H. de Lubac, *Petite Catéchèse sur nature et grâce*, Parigi 1980; S. R. Maddi, *Personality Theories: A Comparative Analysis*, Homewood (Ill.) 1980; A. Manaranche, *Un chemin de liberté. Essai de théologie spirituelle*, Parigi 1971; R. May - E. Angel - H. F. Ellenberger, *Existence: A new Dimension in Psychiatry & Psychology*, Nuova York 1958; L. K. Menninger, *Man Against Himself*, ivi 1938; Id., *Theory of Psychoanalytic Technique*, ivi 1958; C. Morel, *Mortification*, in *DS* 10 (1980) 1791-9; M. Olphe-Gaillard, *Ascèse*, in *DS* 1 (1937) 936-60; W. F. Overton - H. W. Reese, *Models of Development: Methodological Implications*, in *Life-Span Developmental Psy-*

chology, a cura di J. R. Nesselroade e H. W. Reese, Nuova York 1973, p. 65-86; S. Panken, *The Joy of Suffering: Psychoanalytic Theory and Therapy of Masochism*, ivi 1973; K. Rahner, *Passion et ascèse*, in *Éléments de théologie spirituelle*, Parigi 1964, p. 65-99 (a); Id., *Pour une théologie du renoncement*, ivi, p. 51-65 (b); Id., *De la bonne intention*, ivi, p. 99-128 (c); P. Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven 1970; L. M. Rulla, *Psicologia del profondo e vocazione: le persone*, Torino 1975; L. M. Rulla - F. Imoda - J. Riddick, *Struttura psicologica e vocazione*, Torino 1977; Id., *Entering and leaving Vocation: Intrapsychic Dynamics*, Roma-Chicago 1976; L. M. Rulla, *Psicologia e formazione sacerdotale: premesse per un dialogo*, in *Seminarium* 30 (1978) 438-59; J. Ségué, *The Marxist Classics and Asceticism...*, in *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1 (1977) 79-101; R. Simon, *Ascèse*, in *TRE* 4 (Berlino-Nuova York 1979) 242-50; M. Viller, *Agere contra*, in *DS* 1 (1937) 250-1; P. C. Vitz, *Psychology as Religion: The Cult of Self Worship*, Grand Rapids (Mich.) 1977; W. Willwoll, *Ascèse*, in *DS* 1 (1937) 1001-10; F. Wulf, *Asceticism, in Sacramentum mundi*, a cura di K. Rahner - C. Ernst - K. Smith, I, Nuova York 1968, 110-6.

F. IMODA

PRATIKRAMANA e PRĀYASCITTA (confessione e penitenza → Giainismo). — Il complesso delle discipline interiori comprende la confessione e la penitenza dei peccati. Ogni trasgressione delle regole di condotta viene giornalmente espiata con la cerimonia della confessione; i peccati più gravi devono essere oggetto di confessione e di penitenza dinanzi a un superiore. La penitenza normale per i più leggeri consiste nello stare dritto in una certa posizione per un tempo determinato; per i peccati gravi il superiore prescrive altre penitenze e, nel peggiore dei casi, una nuova consacrazione del monaco colpevole (retrocessione nella gerarchia). Talvolta, per una trasgressione gravissima, il monaco corre il rischio di essere espulso dall'Ordine.

M. DHAVAMONY

PRATIMOKṢA (pāli: *Pātimokkha*). — Il termine designa le regole del monacato buddhista. È prebuddhico ed etimologicamente indica un vincolo: la radice *muc* (eleggere) e l'antecedente negativo *prāti*. Nel sec. III a.C. la strutturazione delle regole era stata già raggiunta e per più di 24 secoli esse hanno diretto la vita monastica di uno dei grandi movimenti religiosi della storia. Vediamone l'origine.

Nella tradizione primitiva del → buddhismo non esistevano regole. Un testo rappresentativo di questo periodo sottolinea il valore soggettivo della condotta, avvertendo che per la → perfezione non bastano le regole esterne (*Sutta Nipāta*, v. 1080-2). In questo primo tempo tutta l'attenzione ricadeva sull'essere. Altri testi antichi citano il P. presentandolo come un regolamento di contenuto ancora molto rudimentale (*Dhammapada*, v. 183, 185). Si insiste sempre che la cosa fondamentale nella vita del monaco è l'atteggiamento interiore. A poco a poco, però, appaiono i primi regolamenti monastici. In parte ciò è dovuto all'ideale della vita cenobitica che andava raggiungendo nuove mete nell'evoluzione del monacato buddhista, e, in parte, alla nozione dinamica dell'arrivare ad essere che s'impone nel buddhismo, ed è ispirata a una filosofia dell'impegno che si trova ben riflessa in molte regole.

Storicamente il nucleo più antico delle regole è formato dai 10 comandamenti o precetti morali: non ammazzare, non rubare, non comportarsi in modo impuro, non mentire, non bere bibite inebrianti, non mangiare alimenti dopo mezzo-