

## Lo Spirito Santo negli autori monastici del medio evo occidentale

Un'esposizione della dottrina dei padri del monachesimo medievale d'Occidente relativa alla persona e all'opera dello Spirito Santo non è stata finora tentata, nel suo insieme, forse perché gli storici della teologia hanno pensato che i monaci medievali non abbiano detto nulla d'importante su questo argomento, difficile e complesso, mentre per gli storici della spiritualità tale argomento è apparso forse troppo carico di implicazioni dogmatiche (1). In realtà, gli autori monastici occidentali, così fedeli alla Bibbia di cui avevano assimilato profondamente la *mens* e il linguaggio, non hanno ignorato — e come, del resto, sarebbe stato possibile? — l'importanza e la funzione dello Spirito Santo nel mistero della Trinità e nella vita della Chiesa e delle anime. Il monachesimo occidentale produceva, poi, i suoi autori più importanti, riscoperti e rivalutati da una benemerita corrente di studi dei nostri tempi, proprio nei secoli XI-XII, allorché lo sviluppo dottrinale attraversava, a questo riguardo, una fase determinante. Non che gli ambienti monastici fossero particolarmente sensibili a questo genere di dibattiti e di speculazioni, giacché — cessate le grandi controversie dottrinali dell'epoca patristica — il monachesimo prolungava il pensiero dei Padri in forma per lo più irenica e oggettiva, ma in tale epoca i monaci, in Occidente, erano i più autorevoli rappresentanti del pensiero teologico, prima che il ben noto « divorzio » fra teologia e spiritualità — tipico del mondo occidentale — facesse sorgere, con la Scolastica, tutt'altro genere di approfondimento del dogma. Alla fede, alla S. Scrittura, alla dottrina della Chiesa i monaci medievali chiedevano (e a loro volta offrivano) non un sistema, ma un'esperienza spirituale e questa esperienza appariva inseparabile dalla preghiera, dalla contemplazione, dalla compunzione del cuore.

I doni dello Spirito Santo, in particolare, anteriormente ad ogni sistematizzazione della scuola, erano ciò che in maniera più naturale veniva da loro richiamato allorché il loro animo si innalzava alla considerazione delle realtà dello Spirito in tutta la sua ricchezza e multiformità. Vivere nello Spirito, camminare secondo lo Spirito, essere sostenuti dalla sua forza vivificante e trasformante, tutto questo contava

ai loro occhi molto più di ogni discussione o distinzione. Ciò non toglie ovviamente che, specialmente nei secoli XI-XII, allorché la teologia monastica giunge alla sua stagione più ricca, i singoli autori assumano, sull'argomento, posizioni diverse, diversità dovuta, in gran parte, alla loro formazione, ai loro scopi, al loro uditorio. In base al differente uso delle fonti — specialmente di S. Agostino — e alla differente considerazione degli aspetti antropologici o teologici ne risultava una riflessione che presentava accentuazioni diverse. Ma questa varietà di atteggiamenti va collocata in un contesto altrettanto vario per quanto riguarda la dottrina della vita contemplativa e della vita apostolica, della soteriologia e della cristologia, per non parlare dei diversi orientamenti spirituali e delle diverse osservanze monastiche facenti capo ai diversi *ordines* (Cluniacensi, Cisterciensi, Canonici Regolari) ormai nettamente differenziati ed autonomi. Tali diversificazioni rimanevano ed erano considerate pienamente legittime, tanto più che anche uno stesso autore ha potuto conoscere, al riguardo, sfumature diverse a seconda degli scritti in cui trattava di tale argomento, con accenni per lo più occasionali ed incompleti e con finalità per lo più ascetiche e parenetiche. L'importante era, per la maggioranza di tali autori, porre l'accento sullo Spirito quale principio di vita nuova, contrapposta alla vita del mondo e alle opere della carne, in una prospettiva quindi eminentemente pratica e spirituale.

Certo, i monaci dell'Occidente medievale hanno scritto — in maniera esplicita — relativamente poco sullo Spirito Santo, ma questo fatto non è di per sé molto indicativo, dato che un analogo rilievo sarebbe possibile a riguardo della liturgia che costituì invece, come è ben noto, l'elemento unificatore di tutta la loro vita spirituale. Senza dubbio l'aspetto cristologico rimaneva in loro prevalente, anche per la netta preponderanza del genere agiografico, in cui il tema della « imitazione di Cristo » offriva larghe possibilità di applicazione alla figura del *vir Dei* (2). Ma, a parte il fatto che anche nella tradizione agiografica la persona dello Spirito Santo veniva talvolta esplicitamente ricordata (3), proprio questa prevalenza dell'aspetto cristologico determinava, nei grandi padri del monachesimo, il ben noto sviluppo della mistica nuziale che trovava la sua espressione più significativa nel tema del « bacio ». Ora, questo è un'effusione dello Spirito, dato appunto che nella Trinità lo Spirito è il bacio e la Sposa lo chiede non alle altre Persone divine ma direttamente allo Spirito: « osculum ab osculo oris ». Di conseguenza la Sposa « petit ergo audenter dari sibi osculum, hoc est Spiritum illum, in quo sibi et Filius revelabatur et Pater. Alter enim sine altero nequaquam innotescit » (4). E questa concezione verrà ulteriormente sviluppata, pur con notevoli modifiche, da un altro insigne rappresentante della scuola cisterciense, Guglielmo di S. Thierry, di cui è ben nota l'accentuazione trinitaria assegnata

al processo dell'ascensione mistica (5). Così pure, se non è molto frequente, nella letteratura monastica occidentale, l'esplicito riferimento all'abate come padre spirituale, si può tuttavia ricordare il caso in cui S. Benedetto Biscop consiglia di eleggere come suo successore un monaco che sia « dotato di più abbondante grazia dello Spirito Santo », pensiero in cui è ravvisabile un'eco della dottrina dei padri del deserto (6).

Il richiamo allo Spirito Santo è già implicito, da parte della tradizione monastica, nel fatto che essa ha amato riferirsi, specialmente per opera dei suoi grandi legislatori, alla Chiesa gerosolimitana nata dalla Pentecoste, in cui, in forza appunto dello Spirito Santo, v'era perfetta comunione di beni e di cuori. Per tale motivo i padri del monachesimo occidentale — primi fra tutti S. Agostino e S. Benedetto — hanno considerato quella comunità come il prototipo di ogni forma di vita religiosa associata sorta nella Chiesa. Di fatto, la tradizione monastica ci mostra i monaci come creature docili allo Spirito, intenti alle opere, ai colloqui, agli esercizi spirituali (7), mentre non pochi erano i monasteri di ogni regione intitolati allo Spirito Santo (8).

Dall'imitazione di Cristo che si ritira nel deserto condottovi dallo Spirito (Marco, 1, 12-13) fino ai gradi supremi delle ascensioni spirituali, l'azione dello Spirito Santo è sempre presente, anche se più supposta che descritta, più vissuta che analizzata. Dallo Spirito provengono i diversi carismi di cui è dotato l'« uomo di Dio » e soprattutto quel discernimento (*discretio*, *διακρισις*) che ne costituisce il legame reciproco e la condizione essenziale. In base a tali doni non solo è possibile giungere ad una vera esperienza « in Spiritu » delle Sacre Scritture le quali prolungano nel fedele tutta la loro forza di testi « ispirati » — tale è infatti il senso dell'esegesi monastica medievale e della stessa teologia da S. Gregorio a S. Bernardo (9) — ma il più profondo contatto con la realtà si stabilisce mediante quei « sensi spirituali » (udito, vista, odorato, gusto, tatto) che permettono di percepire in qualche modo i beni celesti (10). Specialmente l'ebbrezza spirituale, la *sobria ebrietas*, ha anche nella tradizione occidentale una storia assai lunga che, pure in questo caso, trova in S. Bernardo il suo esponente più rappresentativo e il suo culmine più elevato (11). La stessa conoscenza di Cristo è ormai, per l'anima ascesa spiritualmente, una conoscenza nello Spirito (12). Anche la lotta con i sette vizi capitali è vista come possibile perché sostenuta dai doni dello Spirito Santo (13).

Un appello all'opera dello Spirito Santo è presente in maniera del tutto particolare nella conclusione del capitolo VII della Regola di S. Benedetto dedicato all'umiltà, in cui si afferma che tutto il progresso nelle virtù sarà manifestato dal Signore nel suo operaio (il monaco),

ormai purificato dai suoi vizi e dai suoi peccati, per opera dello Spirito Santo. Si potrà in tal modo passare da un'esecuzione ispirata al timore ad un'altra ispirata unicamente all'amore. La tradizione benedettina ha compreso assai bene un simile principio come è attestato dai più antichi commentatori della Regola. Uno di essi, Smaragdo, che scriveva intorno all'820, illustra in questo modo il testo sopra citato: « Avendo ricevuto il dono dello Spirito Santo, essi trovano la loro gioia in ciò che è giusto, santo e retto; e, ciò che fa la loro gioia, essi si impegnano a compierlo con gioia per meritare di diventare il tempio santo di Colui a cui in seguito alla loro conversione si sono consacrati come monaci; in tal modo adempiono in se stessi la parola dell'Apostolo: "Voi siete il tempio di Dio e lo Spirito Santo abita in voi". Istruiti da questo Spirito essi compiono ciò che Egli fa compiere; con il suo aiuto lo attuano perfettamente; trascinati da Lui percorrono con lo slancio del desiderio lo stadio delle azioni virtuose e nella loro corsa procedono di virtù in virtù, cercando di raggiungere il termine definitivo in cui saranno colmati da tutti i beni e dalla gioia eterna. Amen » (14). Del resto, già alle origini della tradizione benedettina S. Gregorio Magno aveva insistito sulla tranquillità e la pace che devono regnare nell'anima come espressione della docilità allo Spirito Santo (15). Rifacendosi poi all'antico mito della caverna formulato per la prima volta da Platone, *Republ.* 7, 1-2 e ripreso da alcuni Padri, secondo cui l'uomo in questa vita è simile al fanciullo nato in un carcere e al quale è difficile far credere che esistano astri e montagne, S. Gregorio dichiara che la Chiesa può testimoniare dell'esistenza delle cose invisibili perché ha l'esperienza dello Spirito Santo (16).

A questo riguardo rimane sempre un compito difficile e delicato un confronto troppo stretto con la parallela dottrina spirituale del monachesimo d'Oriente, dato che la pneumatologia ha conosciuto, nei due diversi ambiti, sviluppi differenti ed ha variamente risentito dei diversi condizionamenti teologici e culturali. D'altra parte, se c'è un mondo spirituale in cui gli influssi dell'Oriente potevano agire in larga misura questo è proprio il mondo monastico dato che, fin dagli inizi, era avvenuto un significativo apporto di testi, temi e dottrine sul nascente monachesimo occidentale che ne conserverà sempre un vivo ricordo (17); ed è ancora da precisare quanto lo stesso maestro di tutto il Medio Evo monastico d'Occidente, S. Gregorio Magno, abbia attinto dal patrimonio spirituale dell'Oriente anche in conseguenza del suo soggiorno a Costantinopoli (18). E' significativo, ad esempio, il fatto che per Guglielmo di S. Thierry la debolezza dell'intelligenza umana di fronte al mistero divino provochi un'ignoranza che lo Spirito Santo rende « docta ». In tal modo v'è nell'uomo « quaedam docta ignorantia, docta a Spiritu Dei », ove l'espressione « docta ignorantia » è di origine agostiniana, ma il contenuto è netta-

mente dionisiano (19): e si sa quale lungo cammino percorrerà questa dottrina fino all'aurora del Rinascimento.

Certamente anche i monaci, per i motivi già esposti, ebbero occasione, nei secoli XI-XII, di occuparsi delle importanti questioni dottrinali che si dibattevano in Occidente a riguardo dello Spirito Santo, questioni delle quali — come tutti sanno — quella più scottante era costituita dal dibattito sul *Filioque*. A proposito di tale questione S. Pier Damiano, rispondendo alla lettera inviata dal patriarca di Costantinopoli Costantino III Lichoudés a papa Alessandro II intorno al 1061-63 — dunque a pochi anni dalla rottura del 1054 — componeva un apposito scritto, l'*Opuscolo XXXVIII*, dedicato a simile argomento (20). Egli, naturalmente, assumeva la difesa della posizione sostenuta dal pensiero teologico occidentale, citando testi e sviluppando considerazioni appropriate, ma soprattutto dando prova di una grande cortesia e moderazione che, senza dubbio, introducevano un tono nuovo negli aspri dibattiti degli anni precedenti (21). Veniva poi S. Anselmo d'Aosta (22) e qualche decennio più tardi, fra il 1127 e il 1128, Ruperto di Deutz componeva il *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti* (23).

Ma, a ben guardare, non stava qui l'interesse vero e proprio dei monaci medievali verso la persona dello Spirito Santo. Nel quadro di una vita contemplativa, il loro sguardo si rivolgeva innanzi tutto agli aspetti mistici e spirituali di una simile realtà. Così, nel dibattito sul problema dell'immagine e della somiglianza, mentre quest'ultima era considerata dalla tradizione patristica essenzialmente come una partecipazione dello Spirito Santo, la tradizione monastica medievale proseguiva sulla medesima linea con una posizione nettamente condivisa, ad esempio, proprio da Ruperto di Deutz. Questi afferma, al proposito, che « Spiritus Sanctus venit ad facturam hominis perficiendam, ut perduceret hominem ad similitudinem Dei, ad quam non pervenit homo nisi participatione Eius, id est Spiritus Sancti » (24). Lo Spirito Santo è infatti il comune amore del Padre e del Figlio e la loro comune somiglianza, perfezionando l'opera del Figlio nelle creature e trasfigurandone le menti con la luce divina. Di conseguenza, l'uomo che, in quanto creatura non può essere simile a Dio, diviene tale mediante la grazia dello Spirito Santo (25). Per Guglielmo di S. Thierry, poi, lo Spirito Santo, conoscenza e amore del Padre e del Figlio, con la sua unione alla creatura rende quest'ultima « un solo spirito con Dio », inserendola nel ciclo trinitario della vita divina. Lo Spirito Santo non è quindi soltanto l'agente, ma il vincolo stesso di una simile unione trasformante al cui vertice si attua la più alta somiglianza dell'uomo con Dio (26). Diverso è poi l'atteggiamento di Guglielmo e di Ruperto, come del resto di S. Bernardo, nei confronti della dottrina agostiniana.

Ma Ruperto aveva sviluppato pure una vasta teologia della storia, nella quale l'operatore principale è Cristo, presente nel suo popolo, e l'età della Chiesa è l'età dello Spirito Santo e, anzi, aveva spinto tanto oltre questa concezione da comporre uno schema in cui le sette età della Chiesa sarebbero state subordinate ai singoli doni dello Spirito. In realtà, una simile concezione non andava molto al di là di un semplice schema, ma esprimeva, a modo suo, un'ansia di interpretazione di tutta la storia di cui, in quel medesimo periodo, si sarebbero fatti più numerosi e significativi gli esperimenti, con Ottone di Frisinga e con Gerhoh di Reichersberg. Quest'ultimo (+ 1169) avrebbe ripetuto abbastanza fedelmente lo schema di Ruperto considerando la storia della Chiesa come caratterizzata dai sette doni dello Spirito Santo: così nel *Libellus de Ordine donorum Spiritus Sancti* (27). Ma tutto questo sforzo avrebbe trovato la sua espressione più grandiosa e sconcertante nel messaggio storico e spirituale dell'abate Gioacchino da Fiore (+ 1202), sul quale ritorneremo tra breve.

Nell'ambito della tradizione monastica occidentale non si può certo dimenticare una personalità come Aelredo di Rievaulx. Secondo questo abate cisterciense Dio solo, mediante il suo Santo Spirito, può unificare le sue creature unendole in carità perfetta e congiungendo la volontà divina con quella umana. Questa unione si opera allorché lo Spirito Santo, che è precisamente la volontà e l'amore di Dio, e che è Dio, si porta e s'infonde nella volontà umana, la solleva dal basso in alto, la trasforma secondo il modo e la qualità del suo essere, dimodoché, aderendogli col cemento di una indissolubile unità, diviene un solo Spirito con lui, secondo l'affermazione nettissima dell'Apostolo: « Chi aderisce al Signore, diviene un solo spirito con Lui » (I Cor. 6, 17) (28).

Specialmente Guglielmo di S. Thierry, confidente e biografo di S. Bernardo, deve essere ricordato per il suo approfondimento della funzione dello Spirito Santo nell'ascesa dell'anima. L'ultima tappa del cammino spirituale consiste, secondo Guglielmo, proprio nel passaggio dalla scienza alla sapienza delle cose divine, sentite e conosciute come Cristo conosce il Padre, nell'amore, e in un amore sostanziale che è interamente lo Spirito Santo. Questa conoscenza d'amore suppone quindi l'intervento dello Spirito Santo ed è informata ed alimentata da Lui (29). « Il nostro amore a riguardo di Dio è lo Spirito Santo che ci è stato donato e mediante il quale la carità è stata effusa nei nostri cuori » (30). È mediante questo dono costituito dallo Spirito Santo stesso che ci è possibile « gustare e vedere come è buono il Signore », superando tutte le incapacità e i limiti della natura umana. Di grado in grado l'anima può così salire ascendendo fino all'unione mistica e alla visione, allorché si trova presa come in questa stretta e in questo bacio del Padre e del Figlio che è appunto lo Spirito Santo (31). L'anima in tal modo non è più sola con se stessa, ma è

con Dio e in Dio, perché è lo Spirito Santo che la trasforma e la compenetra; né è più soltanto amica di Dio ma sua sposa (32). Dal punto di vista strettamente dottrinale il pensiero trinitario di Guglielmo è tributario di Origene e, insieme, di Agostino, benché di quest'ultimo trascuri completamente la prospettiva psicologica. Questo vale specialmente per la dottrina relativa allo Spirito Santo concepito come l'unità del Padre e del Figlio, l'amore di entrambi e quindi la radice della somiglianza tra l'uomo e Dio (33). Da ciò deriva tutto lo sviluppo di quella che si può chiamare la mistica trinitaria di Guglielmo e la sua teologia dello Spirito Santo, amore di Dio per gli uomini e amore degli uomini per Dio. Lo Spirito Santo diviene quindi come un termine del cammino trinitario, iniziatosi mediante il contatto con Cristo, un cammino che culmina nel raggiungimento della condizione spirituale (34).

L'interesse verso una simile tematica ben si accordava con l'importanza che la corrente cisterciense assegnava al processo di interiorizzazione di tutta quanta la vita spirituale e, quindi, ad un suo incontro con le questioni strettamente antropologiche, come suggeriscono i numerosi trattati *De anima* usciti da tale corrente monastica. Quanto al campo liturgico, il cui sviluppo è così strettamente legato alla tradizione monastica, la persona dello Spirito Santo acquistava gradualmente maggior rilievo nella liturgia del tempo pasquale a mano a mano che ci si avvicinava a Pentecoste. Va da sé, inoltre, che una « devozione allo Spirito Santo » come sarebbe stata praticata in Occidente nei secoli XVII-XVIII con numerose istituzioni religiose intitolate a tale Persona divina, sarebbe parsa inconcepibile ai padri medievali, i quali continuavano a vivere nel clima teologico e spirituale dell'età patristica. Ciò non impedisce che si vada formando, al riguardo, una nuova sensibilità e che, come nel campo cristologico, così anche per ciò che riguarda lo Spirito Santo si faccia strada un nuovo stile di devozione. Nel *Libellus Trecentis* del secolo IX, espressione della pietà del monachesimo carolingio, è contenuta, tra l'altro, una *Oratio sancti Efremit ad personam Spiritus Sancti* che, dopo averne ricordato le mirabili opere, supplica « Depelle a me quae sunt tenebras totius iniquitatis et perfidiae, et accende in me lumen tuae misericordiae et ignem sanctissimi ac suavissimi amoris tui » (35). Nel *Libellus Turonensi*, proveniente dalla abbazia di Corbie, una *Oratio pro lacrimis*, dopo aver supplicato Gesù affinché attiri il fedele a sé come la peccatrice, chiede « Sicque me per infusionem Sancti Spiritus fletuum ubertate et lacrimarum infusione exuberata » (36).

Accanto a queste preghiere allo Spirito Santo che compaiono nei *Libelli precum* altomedievali, è soprattutto la ricerca e l'affermazione di una connaturalità tra lo spirito dell'uomo e lo Spirito di Dio che costituisce un po' il sottofondo di tutta la mistica del pieno Medio

Evo. Non per nulla l'espressione paolina più frequentemente citata da S. Bernardo è: « Qui adhaeret Domino unus Spiritus est » (37). Lo Spirito Santo è infatti considerato come il principio operativo della crescita spirituale, dalla teologia dell'immagine (il cui recupero riconduce l'uomo alla dignità originaria) all'assimilazione allo stato angelico e alla vera e propria deificazione, tema per altro — quest'ultimo — assai meno frequente che presso i padri orientali. Lo Spirito Santo è, secondo Aelredo di Rievaulx, il segno dei tre gradi di progresso dell'anima che comprendono la purificazione, la prova, la glorificazione, in parallelo con le manifestazioni dello Spirito Santo al Battesimo, alla Trasfigurazione, alla Pentecoste. Quest'ultimo evento consiste in una « vacatio quaedam et requies » simbolo della « tranquillità » e del « sabbatum », mediante cui l'anima vince il timore, giunge alla sicurezza e si dispone alle opere proprie dello stato monastico da compiersi « nel gemito, nelle lacrime, nella compunzione, nel timore, nella rinuncia al mondo, nel rigetto delle cose proprie e nell'accettazione della vita comune, nella consolazione, nell'illuminazione » (38).

S. Bernardo, dal canto suo, sviluppa il tema dell'esperienza cristiana divenuta perfetta e radicata nell'interiorità allorché Gesù è scomparso dagli sguardi degli uomini. Ciò è avvenuto con l'Ascensione e la Pentecoste, allorché il dono dello Spirito Santo ha diffuso nei cuori la carità comunicandosi alle anime: e in ciò sono state riconosciute non due esperienze, ma due aspetti inseparabili dell'unica esperienza cristiana (39). Ne deriva una crescita dell'amore filiale — che elimina il timore servile — e della libertà spirituale, perché « là dove è lo Spirito, ivi è la libertà » (2 Cor. 3, 17), rendendo possibile l'esperienza soprannaturale e personale della Parola di Dio, in modo particolare di quel libro, il Cantico dei Cantici, che era stato fin dai tempi di Origene il testo privilegiato per le anime contemplative. Non la carne né il sangue, ma solo Colui che scruta le profondità di Dio, lo Spirito Santo, può rivelare il gran segreto del bacio chiesto dalla Sposa; e questa rivelazione, opera propria dello Spirito, non può essere conosciuta se non da chi la attua, la Chiesa e l'anima santa. L'esperienza dello Spirito è insieme conoscenza e amore, manifestazione e invocazione, dono dello Spirito che vivifica al di là della lettera che uccide, illuminazione del cuore e preghiera confidente.

Riassumendo fedelmente il pensiero del grande abate di Chiaravalle, uno studioso ha potuto affermare a questo riguardo: « Tale è dunque l'esperienza dello Spirito. Essa è tutta l'esperienza cristiana: quella dello spirito filiale in cui diveniamo figli di Dio e quella della forza divina di cui abbiamo un bisogno quotidiano affinché il peccato non regni in noi; quella, infine, della fede mediante cui Cristo vive nei nostri cuori. È l'esperienza di tutti coloro che Cristo ha riscattato a prezzo del suo Sangue. Lo scopo dei Sermoni sul Cantico consiste precisa-

mente nel mostrare come in noi si realizza la salvezza mediante lo Spirito Santo che ci è stato donato dal Padre in seguito alla glorificazione di Gesù; mostrare come, mediante questa azione divina, noi ci avviciniamo a Dio. Lo Spirito Santo stesso non disdegna di mostrarci nella sua luce il lavoro assiduo che compie in noi. Quest'opera divina, tuttavia esige da parte nostra una grande vigilanza. Non sappiamo né l'ora in cui lo Spirito verrà né quella in cui si ritirerà. Dobbiamo essere come dei servi che attendono il loro padrone quando tornerà dalle nozze. Lo Spirito, quando viene, non deve mai trovarci impreparati, ma con lo sguardo in alto nell'attesa della sua venuta e con tutti i sensi aperti per ricevere la generosa benedizione divina » (40). Nulla esprime meglio tale pensiero di S. Bernardo che questo testo dei *Sermones super Cantica*: « Lo Spirito va e ritorna... e non cessa di sottomettere alle sue alternative di presenza e di assenza quelli che sono spirituali o, per meglio dire, quelli che mediante queste stesse alternative, Egli vuole rendere spirituali » (41). È la *vicissitudo*, l'alternanza di parola e di silenzio, ben nota alle anime contemplative. E se lo Spirito Santo, che ispira la S. Scrittura, è anche Colui che santifica l'anima, ciò significa che l'anima e la S. Scrittura sono come due libri scritti dalla stessa mano divina e che solo la santità può darci la piena intelligenza dei testi sacri (42).

È stato notato che, mentre in Oriente al « ciclo cristologico » segue in maniera sempre più decisa, a partire dal secolo IX, lo sviluppo dell'aspetto pneumatologico, in Occidente « con Rabbano Mauro, con Pascasio Radberto appaiono gli ultimi barlumi di una pneumatologia nella linea dei Padri greci. La teologia del medioevo monastico susseguente, malgrado il suo sforzo per continuare la linea patristica e per rinnovarla, ha perso di vista l'importanza di una teologia dello Spirito Santo approfondita, e la scolastica posteriore, anche tra i suoi più eminenti rappresentanti, non ha più saputo reintegrarla » (43). A nostro parere, tuttavia, non è ancora chiaro quanto, in questo processo di stasi, abbia giocato negativamente la concezione gioachimita con la sua esasperata esaltazione del ruolo dello Spirito Santo quale elemento determinante di un'epoca successiva a quelle del Padre e del Figlio, nel senso che, per opporsi a pericolose deviazioni di indole spiritualistica, la teologia occidentale si sarebbe vista nella necessità di bloccare ogni ulteriore sviluppo della dottrina pneumatologica. Lo stesso S. Tommaso nutrirà scarsa simpatia per il pensiero di Gioacchino da Fiore. In tal modo ne sarebbe stata accentuata la considerazione cristologica e, soprattutto, la devozione all'umanità di Cristo, tipica del periodo tardo-medievale e ben più accessibile alla psicologia popolare (44).

Analogamente, ancora poco studiate sono le eventuali fonti greche del pensiero di Gioacchino da Fiore che tanto influsso avrebbe esercitato, anche fuori del campo monastico e di quello teologico, nella vita eccle-

siale del basso Medio Evo e del primo Rinascimento, determinando l'attesa di quell'età nuova — l'età appunto dello Spirito Santo — che avrebbe animato tanti movimenti di più o meno sicura ortodossia ed alimentato tante correnti profetiche e millenaristiche. In tal modo Gioacchino da Fiore apparirebbe non soltanto come il punto cruciale del trapasso tra Medio Evo e Rinascimento, ma anche come l'ostacolo ad un più normale sviluppo della pneumatologia occidentale, esposta — qualora avesse accettato incondizionatamente il suo pensiero — al pericolo di una eccessiva estimazione del ruolo dello Spirito Santo nello stesso sviluppo dell'economia salvifica. Beghini, begardi, fraticelli, fratelli del Libero Spirito avrebbero contribuito, per parte loro, ad accrescere queste diffidenze da parte dell'autorità ecclesiastica occidentale che attraversava per giunta, in questo periodo, una delle fasi più critiche della sua storia a causa della crisi della religiosità medievale dovuta ai ben noti fattori storici. Per ciò che riguarda il problema di Gioacchino si tratta di una semplice ipotesi, da approfondire e valutare alla luce di ricerche interdisciplinari nel campo degli studi storici e teologici e dei rapporti tra Oriente ed Occidente.

Un altro tema che i padri monastici hanno sviluppato è quello relativo al « dito di Dio ». L'espressione « *digitus paternae dexteræ* » dell'inno *Veni Creator Spiritus* venne interpretata dai monaci medievali, proseguendo nella linea patristica, come riferita allo Spirito Santo, giacché il Padre stende la sua mano su di noi inviandoci il Figlio e questi ci tocca inviandoci lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo è quindi il « dito di Dio ». I padri hanno cura di ribadire che la distinzione nell'unità è sia la condizione delle Persone della Trinità sia la condizione dei membri della Chiesa, giacché gli stessi doni dello Spirito Santo sono diversi. Così, a riguardo del miracolo del sordomuto (Marco 7, 33), S. Gregorio Magno afferma che « le dita del Redentore sono i doni dello Spirito Santo. Mettere le dita nelle orecchie significa aprire lo spirito del sordo all'obbedienza mediante tali doni » (45). Nel secolo VIII S. Beda sviluppa ulteriormente il simbolismo usato da S. Gregorio affermando che « lo Spirito Santo è chiamato dito a causa della distribuzione dei doni a ciascuna delle creature, agli angeli come agli uomini, e questo permette di esprimere nello stesso tempo la distinzione e la proprietà dei doni da esso accordati ad ognuno: in nessun membro si osserva una distribuzione e un adattamento tanto perfetto degli organi; tra i doni dello Spirito Santo c'è diversità ed unità come tra le dita di una mano » (46). Nel secolo XIII un autore anonimo, eco fedele di tutta la tradizione precedente, innalza allo Spirito Santo una preghiera appassionata: « vieni dolcissimo mio Signore, stendi verso di me il tuo dito e rialzami. Si posi il tuo dito sotto di me e mi sollevi, mi regga e mi conduca a te... Mi tocchi, o Spirito Santo, il tuo dito che stilla il vino, l'olio e la mirra! Mi tocchi il tuo dito, o amatissimo Signore,

mi liberi dall'infezione e restituisca alle mie carni l'integrità, affinché io divenga una dimora immacolata, fondata sulla verità della fede, elevata nella certezza della speranza, edificata sul fervore dell'amore e pronta per riceverti » (47).

Molti padri monastici del secolo XII, tra cui Isacco della Stella e Giuliano di Vézelay, si servono della attribuzione della Potenza alla persona del Padre, della Sapienza a quella del Figlio, della Carità a quella dello Spirito Santo. Soprattutto i sette doni dello Spirito Santo vengono ricordati per sviluppare ulteriormente la dottrina dei « sette settenari » della vita umana e della milizia di Cristo, come dice appunto Isacco della Stella: « In tal modo i carismi o grazie o doni che appartengono allo Spirito e che hanno la loro fonte in Cristo sono sette nel loro genere, molteplici nelle loro specie, infiniti nel loro numero. Queste grazie producono e formano nell'anima, mediante il consenso che esse creano, delle virtù che meritano le diverse beatitudini proprie a ciascuna di esse » (48). Un altro cisterciense, Adamo di Perseigne, distingue nell'anima sette tappe che corrispondono insieme ai sette giorni della creazione e ai sette doni dello Spirito Santo, ciò che dispone l'anima alla celebrazione delle « ferie solenni ». Si tratta di quella piena fruizione di Dio che gli autori di quella corrente monastica chiamano anche « sabato » perpetuo, giorno senza tramonto, festa del santo amore. « Sono quindi sette le ferie solenni nelle quali si cessa, per Dio, da ogni lavoro, e nelle quali, per dedicarsi più liberamente a Dio, l'anima si astiene da ogni opera servile. La prima feria è lo spirito del timore del Signore... » (49). Ma non può essere dimenticato che altrettante vengono considerate le « liquefazioni dell'anima » manifestantisi nelle lacrime di compunzione, di devozione, di amore, di pietà, di carità, di contemplazione, di buon odore di consolazione » (50).

Pensiamo che la conclusione più adatta di queste brevi note sia un celebre testo di Guglielmo di S. Thierry, appartenente a quella *Lettera d'oro* che si apre con l'elogio dell'*Oriente lumen*: « Quando il pensiero si intrattiene in Dio e la volontà progredisce fino a diventare amore, subito, mediante l'amore, si effonde lo Spirito Santo, lo spirito di vita che tutto vivifica, aiutando nella preghiera, nella meditazione o nello studio la debolezza di colui che pensa. La memoria diviene allora sapienza e l'intelligenza di chi pensa diviene contemplazione di chi ama, trasformando ogni cosa in esperienze e gioie spirituali » (51). Questo modo di pensare a proposito di Dio non è tuttavia in arbitrio di chi pensa, ma dipende dalla grazia di chi dona, poiché lo Spirito soffia dove vuole, quando vuole e come vuole. L'uomo deve però preparare il suo cuore, purificando la memoria e la volontà (52). Il progresso dell'anima consiste nel giungere all'unità di spirito, così chiamata non solo perché è lo Spirito Santo ad attuarla e a disporvi lo spirito dell'uomo, ma perché essa è effettivamente lo Spirito Santo, il Dio amore.

Essa si produce allorché Colui che è l'Amore del Padre e del Figlio, la loro unità e soavità, il loro bene e il loro bacio, il loro amplesso e tutto ciò che può essere comune all'uno e all'altro in questa unità sovrana della verità e dell'unità, diviene per l'uomo, in qualche modo, nei confronti di Dio una partecipazione dell'unione esistente tra Padre e Figlio. L'uomo diviene per grazia ciò che Dio è per natura. Per questo l'Apostolo inserisce opportunamente nell'elenco degli esercizi spirituali lo Spirito Santo dicendo: « Nella castità, nella scienza, nella longanimità, nella soavità, nello Spirito Santo, nella carità non falsa, nella parola di verità, nella potenza di Dio » (53). È questo, forse, il messaggio più alto lasciatici dai padri monastici dell'Occidente medievale a riguardo dello Spirito Santo.

## NOTE

(1) Lo farebbe credere il fatto che la « voce » dedicata allo Spirito Santo nel *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1960, 1257-1283 tratta soltanto degli antichi padri greci e latini, interrompendosi proprio quando si sarebbe dovuto trattare degli autori medievali.

(2) G. PENCO, *L'imitazione di Cristo nell'agiografia monastica*, in *Collecanea Cisterciense*, 28 (1966) 17-34; ID., *Gesù Cristo nella spiritualità monastica medievale*, in AA.VV., *Gesù Cristo: mistero e presenza*, Roma 1972, pp. 407-445.

(3) Come nella singolare visione avuta dal padre di S. Romualdo al quale era apparso appunto lo Spirito Santo, il duca Sergio, ritornato ad una pratica di vita spirituale più fervorosa, vide infatti un giorno, mentre più attentamente si dedicava alla preghiera davanti ad un'immagine del Salvatore, lo Spirito Santo non si sa con precisione sotto quale specie. Sergio lo interrogò e quello dichiarò apertamente di essere lo Spirito Santo; subito, però, quasi passando oltre, si sottrasse al suo sguardo. Il fatto determinò un'estasi che precedette di poco la sua morte: S. PIER DAMIANO, *Vita B. Romualdi*, 14, ed. G. TABACCO, Roma 1957, p. 36.

(4) S. BERNARDO, *Sermo VIII super Cantica*, in *Opera*, I, Roma 1957, p. 37.

(5) GUGLIELMO DI S. THIERRY, *Super Cantica Cantorum*, 95 e 132, in *Sources chrétiennes*, 82, 1962, pp. 220 e 282.

(6) S. BEDA, *Vita S. Benedicti Biscopi*, I, 11, in *Acta SS. OSB.*, II, Venezia 1734, p. 967; cfr. F. VON LILIENFELD, *Anthropos Pneumatikos-Pater Pneumatophoros: Neues Testament und Apophthegmata Patrum*, in *Studia Patristica*, V, Berlin 1962, pp. 382-392.

(7) Per l'evoluzione semantica del termine *spiritualitas* v. J. LECLERCQ, « *Spiritualitas* » in *Studi medievali*, 3 (1962) 279-296.

(8) Per il più famoso di essi, il monastero di Eloisa, v. P. GUILLOUX, *Abélard et le couvent du Paraclet*, in *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 21 (1925) 465-471.

(9) G. PENCO, *La teologia monastica: bilancio di un dibattito*, in *Benedictina*, 26 (1979) 189-198.

(10) Per un caso particolare, ma con ampi riferimenti alla problematica generale, v. G. PENCO, *La dottrina dei sensi spirituali in S. Gregorio*, in *Benedictina*, 17 (1970) 161-201.

(11) G. PENCO, *La « sobria ebrietas » in S. Bernardo*, in *Rivista di Asceutica e Mistica*, 14 (1969) 249-255.

(12) CL. BODARD, *Christus-Spiritus, Incarnation et Résurrection dans la théologie de S. Bernard*, in *Sant Bernardus van Clairvaux*, Amsterdam 1953, pp. 89-104.

(13) M. CALIARO, *I doni dello Spirito Santo secondo S. Bernardo*, in *Divus Thomas* (Piac.), 47-49 (1944-1946) 267-290; F. VANDENBROUCKE, *Dons du Saint-Esprit*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 1957, 1589-1591. Per altri testi di S. Bernardo sullo stesso argomento scoperti successivamente v. H. M. ROCHAIS, *Inédits bernardins dans le manuscrit Harvard 185*, in *Analecta monastica*, VI (*Studia Anselmiana*, 50), Roma 1962, nn. 109-112 e 168; G. PENCO, *La classificazione dei peccati capitali in alcuni testi ascetici del secolo XII*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 5 (1969) 134-139.

(14) PL 102, 828-829.

(15) F. WESTHOFF, *Die Lehre Gregors des Grossen über die Gaben des hl. Geistes*, Münster 1940, pp. 10-59; J. LÉCUYER, *Docilité au S. Esprit*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 1957, 1486-1487.

- (16) S. GREGORIO, *Dialogi*, IV, 3-5, in *Sources chrétiennes*, 265, 1980, p. 20.
- (17) G. PENCO, *Il ricordo dell'ascetismo orientale nella tradizione monastica del Medio Evo europeo*, in *Studi medievali*, 4 (1963) 571-587.
- (18) Già nel secolo VII S. Gregorio Magno era considerato come uno scrittore ispirato dallo Spirito Santo. « Beatus Gregorius papa cui afflatu Sancto Spiritu magnam atque altissimam gratiam Dominus contulit »: *De convivio monachorum*, in *Corpus Consuetudinum monasticarum*, I, Siegburg 1963, p. 59; v. anche p. 60. Il caso è tutt'altro che isolato. Il *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem* cita Paolo, Serapione, Macario, Basilio, Agostino, Cassiano quali « organi dello Spirito Santo »: E. MARTÈNE-U. DURAND, *Thesaurus novus anedoctorum*, I, Parigi 1717, coll. 1593-1594; per altri testi del genere v. Y. M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni* (trad. ital.), Roma 1961, p. 235.
- (19) GUGLIELMO DI S. THIERRY, *In epist. ad Romanos*, in PL 180, 638 C; cfr. *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 336.
- (20) PL 145, 633-642.
- (21) J. LECLERCQ, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Eglise*, Roma 1960, pp. 225-227.
- (22) S. ANSELMO, *De processione Spiritus Sancti*, in *Opera omnia*, ed. F. S. SCHMITT, II, Roma 1940, pp. 175-219.
- (23) PL 169, 11-202.
- (24) RUPERTO, *De Trinitate et operibus eius*, I, 11, in PL 167, 1581.
- (25) V. altri testi di Ruperto in M. MAGRASSI, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Roma 1959, pp. 114-116.
- (26) GUGLIELMO DI S. THIERRY, *Speculum fidei*, in PL 180, 393; G. MALEVEZ, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de S. Thierry*, in *Recherches de science religieuse*, 22 (1932) 257 e segg.; L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris 1955, pp. 151-152.
- (27) MGH, *Libelli de lite*, III, pp. 273 e segg.; MAGRASSI, *op. cit.*, pp. 126-129.
- (28) AELREDO, *Speculum caritatis*, II, 18, in PL 195, 566.
- (29) GUGLIELMO DI S. THIERRY, *Speculum fidei*, 7, in PL 180, 386-390.
- (30) ID., *In epist. ad Romanos*, 3, 5, in PL 180, 593.
- (31) ID., *Speculum fidei*, 9, ivi, 394.
- (32) J. DÉCHANET, *Guillaume de S. Thierry*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, 1967, 1251-1253: « Dans l'Esprit Saint ».
- (33) GUGLIELMO DI S. THIERRY, *Aenigma fidei*, in PL 180, 399.
- (34) DÉCHANET, *art. cit.*, col. 1255.
- (35) A. WILMART, *Precum libelli quattuor aevi karolini*, Roma 1940, p. 15; il medesimo testo ricompare nel *Libellus Turonensis*, p. 139.
- (36) WILMART, *op. cit.*, p. 101.
- (37) Utili indicazioni sono contenute, al riguardo, in D. FARKASFALVY, *L'inspiration de l'écriture Sainte dans la théologie de saint Bernard* (*Studia Anselmiana*, 53), Roma 1964.
- (38) AELREDO, *Sermones inediti*, ed. C. H. TALBOT, I, Roma 1952, pp. 106-112: *Sermo in die Pentecosten*.
- (39) CL. BODARD, *La Bible, expression d'une expérience religieuse chez S. Bernard*, in *S. Bernard théologien*, Roma 1953, p. 36.
- (40) ID., *art. cit.*, pp. 43-44.
- (41) S. BERNARDO, *Sermo XVII super Cantica*, in *Opera*, cit., p. 99.

- (42) ID., *De consideratione*, V, 14, 30, in *Opera*, III, Roma 1963, p. 492.
- (43) E. LANNE, *L'opera di Vladimir Lossky: un importante messaggio del cristianesimo ortodosso*, in VL. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (trad. ital.), Bologna 1967, p. XXVI.
- (44) G. PENCO, *Il mondo monastico italiano e la crisi della religiosità medievale*, in *Benedictina*, 25 (1978) 1-13.
- (45) PL 76, 894.
- (46) PL 92, 477.
- (47) A. WILMART, *Les méditations sur le Saint-Esprit attribuées à saint Augustin*, in *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin*, Paris 1932 (rist. 1971), p. 430, completato da J. LECLERCQ, *Come Dio tocca le anime. Lo Spirito Santo nella Chiesa*, in *La liturgia e i paradossi cristiani*, Milano 1967, pp. 63-79 in base al ms. B. N. lat. 3638, f. 26.
- (48) ISACCO DELLA STELLA, *Sermo* 6, 19, in *Sources chrétiennes*, 130, 1967, p. 176; GIULIANO DI VÉZELAY, *Sermo* 12, ivi, 192, 1972, p. 254.
- (49) ADAMO DI PERSEIGNE, *Lettera* VI, 68-74, in *Sources chrétiennes*, 66, 1960, pp. 134-138.
- (50) ID., *op. cit.*, pp. 140-142. Per un parallelo tra i sette doni dello Spirito Santo e i sette gradi dell'ordine sacro v. il Commento di Stefano di Parigi alla Regola di S. Benedetto ed. da J. LECLERCQ in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 47 (1971) 140-141.
- (51) GUGLIELMO DI S. THIERRY, *Lettera d'oro*, III, 1, in *Sources chrétiennes*, 223, 1975, p. 342.
- (52) Ivi, p. 344.
- (53) Ivi, pp. 354-356; cfr. 2 Cor. 6, 6.