

L'INABITAZIONE TRINITARIA
La sua presenza nella coscienza cristiana
al tempo di san Francesco d'Assisi

Guglielmo Spirito, OFMConv

In questo lavoro desideriamo illustrare il tema dell'inabitazione nella seconda metà del secolo XII e nella prima metà del secolo XIII. Lo studio risulterà necessariamente e volutamente incompleto. Ci proponiamo soltanto di rischiarare il panorama al fine di comprendere più facilmente il contesto vitale che nutre san Francesco, nella cui esperienza spirituale l'arcana presenza della Trinità nel cuore è palese, ma rimane uno degli aspetti spesso trascurati, come ho avuto modo di mostrare in uno studio del 1994, pubblicato in spagnolo da *Miscellanea Francescana*.

I. UN PERIODO TRINITARIO

Il secolo XII si presenta come un secolo estremamente interessante: grandi fermenti intellettuali e di rinnovamento, che abbracciano un po' tutti i settori della vita, ne fanno un secolo complesso, testimone della tradizione e, contemporaneamente, annunciatore di novità.

1. Ambientazione storica

Dopo un lungo periodo (più o meno dal secolo VI al secolo VIII) nel quale in un tranquillo possesso della dottrina tradizionale il mistero della Trinità è considerato senza esitazioni il fondamento della vita cristiana, la Chiesa dell'Occidente entra gradualmente in un'atmosfera di fervore trinitario così vivo che, per trovare qualcosa di simile, dobbiamo risalire al IV secolo. Il secolo XII non si accontenta, di fronte al mistero, di "possederlo" in tranquilla sicurezza, né di far luce su di esso o di difenderlo: si tratta di una penetrazione entusiasta. È emblematica, ad esempio, la polemica tra san Bernardo e Abelardo. Questo «fervore di vivacissimo interesse» trova, secondo D. Zorzi¹, una spiegazione nelle stesse

¹ Cf. D. ZORZI, *Valori religiosi nella letteratura provenzale: la spiritualità trinitaria*, Milano 1954, 9.

origini della dottrina medievale latina, totalmente dominata dal *De Trinitate* del geniale e passionale sant'Agostino. Quest'atmosfera trinitaria generale si accentuerà nel periodo del Concilio Lateranense IV del 1215 e, più tardi, in quello del Concilio di Lione del 1274². Il rinnovato contatto con i testi dei Padri grazie agli spostamenti dell'epoca delle Crociate; le riforme monastiche e la vita mistica fiorenti in Europa, trovarono per opera dello Spirito di Dio un respiro trinitario di giovanile vigore.

1.1. *La linfa patristica nel medioevo europeo*

Possiamo affermare che l'autorità dei Padri era ancora determinante. È opportuno sottolineare inoltre che, nel secolo XII, con la scuola di San Vittore, si inizierà a rivendicare interpretazioni della Scrittura in disaccordo con i Padri³. Questo ci consente di evidenziare un particolare importante, benché abitualmente disatteso: il fatto che la *Christianitas* europea del secolo XII non sia strettamente "latina", bensì viva ancora nell'atmosfera della Chiesa indivisa del primo millennio. Su questo punto è emblematica la posizione del beato Guglielmo di Saint-Thierry, «che sogna di vedere dissipate le tenebre dell'Occidente alla luce che giunge dal mondo greco, la Luce Orientale»⁴. Guglielmo riceve e trasmette, infatti, l'influenza di san Gregorio di Nissa e la sua è una meritoria opera di sintesi⁵.

Tuttavia, la compenetrazione tra l'Oriente Bizantino e l'Occidente Latino è decisamente più vasta. Nell'Italia meridionale e centrale – dalla Sicilia e dalla Calabria fino al Lazio – i monasteri italo-greci sono numerosi⁶ e il flusso culturale e spirituale con Costantinopoli e, a quanto pare, con il Monte Athos –, non è infrequente⁷. Sicuramente esistevano sull'Athos

² Cf. *ivi*, 86.

³ Cf. W. VIVIANI, *L'ermeneutica di Francesco d'Assisi. Indagine alla luce di Gv 13-17 nei suoi scritti*, Roma 1983, 46 e 57. Di Riccardo di San Vittore si dice che «per lui le citazioni, sia quelle scritturistiche sia quelle patristiche, sono più un punto di partenza e i fondamenti che pietre dell'edificio stesso»; O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid 1965, 330.

⁴ GONZÁLEZ, *Misterio*, 297.

⁵ Cf. M. CANEVET, *Saint Grégoire de Nysse*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, VI, Paris 1967, 1008 (poi *DSp*). Si veda inoltre lo studio di J. M. DECHANET, *Guillaume de Saint Thierry*, *DSp*, VI, 1246.

⁶ Cf. A. PERTUSI, *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico interecclesiale, Bari 1969*, «Italia sacra» 13 (1972) 474-475.

⁷ «Di qui il legittimo sospetto che tra il rinnovato cenobitismo greco della Sicilia e della Calabria e il riformato cenobismo bizantino studitano e atonita siano esistiti rapporti più o meno stretti di interdipendenza. [...] È chiaro che i monaci calabro-siculi non possono essere venuti a conoscenza delle trasformazioni operatesi nell'ambiente monacale

conventi fondati da monaci italo-greci, come il monastero di San Basilio dei Calabresi e quello dei benedettini, S. Maria degli Amalfitani. Nel 1213 Innocenzo III prenderà sotto la sua protezione tali monasteri⁸. L'influsso fu grande e durò almeno fino alla seconda metà del secolo XIII⁹. In campo francescano, il caso più ragguardevole è Angelo Clareno, che fece confluire nel francescanesimo, traducendole, le ricchezze spirituali dei Padri greci¹⁰. Hans Belting afferma che in quel periodo non si può ignorare l'esistenza di un *Commonwealth méditerranéen* nel campo culturale e artistico, fattore altamente significativo¹¹.

costantinopolitano e atonita se non attraverso due vie: quella diretta, con viaggi o pellegrinaggi a Costantinopoli e all'Athos, e quella indiretta, attraverso la migrazione di Codici contenenti opere liturgiche, canoniche e ascetiche dei due grandi riformatori, Teodoro di Studion e Atanasio dell'Athos»; *ivi*, 480.

⁸ Cf. *ivi*, 494-501; anche M. CAPUANI, *Monte Athos*, Novara 1988, 172-174.

⁹ «Questi pellegrinaggi di monaci italo-greci verso l'Oriente, verso Gerusalemme ed Alessandria, verso il Peloponneso e la Tessaglia, verso Costantinopoli e Salonico, che permisero loro di porsi in diretto contatto con le popolazioni e i monaci delle regioni bizantine, non rimasero certo senza influenza per la storia del monachesimo e della cultura monacale, [...] anche se oggi ci è difficile determinarne i limiti e la portata. [...] Tale scambio culturale fu certo più proficuo per le comunità monastiche italo-greche che per quelle bizantine; mentre per queste ultime l'arricchimento si limitò sostanzialmente al campo agiografico e innografico, per le altre l'arricchimento si estese all'agiografia e alla teologia, dall'asceutica alla canonistica, dall'omiletica alla retorica, dalla patristica alla liturgia e alle regole conventuali; e non mancò nemmeno l'influsso delle lettere profane in misura che non cessa di meravigliarci»; PERTUSI, *La Chiesa*, 501-503. «Ad un'intensa vita ascetica i centri monastici italo-greci, retti in genere dalla regola di S. Basilio, unirono infatti una splendida attività culturale in ogni campo delle scienze sacre e profane, lasciando una traccia profonda nell'agiografia, nell'innografia, nella filologia, nella trascrizione e nell'ornamentazione dei codici, dispersi poi in ogni regione d'Italia e d'Europa»; G. PENCO, *Storia del Monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1983, 208. «Dalla seconda metà del sec. XIII, con lo stabilirsi della dominazione angioina, incomincia la decadenza dei monasteri basiliani sia a causa del rarefarsi dell'elemento greco sia in conseguenza della disastrosa guerra tra Angioini ed Aragonesi che portò a una manomissione dei beni monastici e alla quasi totale scomparsa del rito greco. [...] Si chiudeva così la gloriosa epoca del monachesimo bizantino che nelle terre meridionali d'Italia, proprio nell'epoca in cui avveniva la decisiva separazione delle Chiese orientali, aveva conosciuto periodi di splendore superiori anche a quelli degli stessi monasteri d'Oriente»; *ivi*, 212. È possibile vedere la mappa con commenti delle Fondazioni principali in H. JEDIN (a cura), *Atlante Universale di Storia della Chiesa. Le chiese cristiane ieri e oggi*, Casale Monferrato 1991, 36 e 45A.

¹⁰ Cf. G. SPIRITO (a cura), *I Padri del deserto tra i francescani*, Padova 2007, 165-202.

¹¹ H. BELTING, *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'Arte del XIII secolo*, Bologna 1982, 1: «Au 13^e siècle on ne peut plus ignorer l'existence du Commonwealth méditerranéen nouvellement crée, si l'on veut comprendre les transformations historiques de l'art occidental. L'Orient n'est plus ni seulement Byzance ni seulement les Croisés. Les nouvelles structures culturelles et politico-économiques ne peuvent être caractérisées par des simples étiquettes».

Ciò non significa in alcun modo tingere di “irenismo” la realtà. Tensioni e contrasti abbondavano e qualunque semplificazione rudimentale è improponibile, soprattutto data la relazione complessa tra i due emisferi – quello orientale e quello occidentale – dopo il 1204 con il sacco di Costantinopoli da parte dei crociati e l’erezione dell’impero latino sulle rive del Bosforo. Ciononostante, questo non interruppe il flusso continuo del quale abbiamo parlato e, in ogni caso, rimane sicura una verità che qui ci interessa in modo particolare: la realtà della *Christianitas* era molto più ricca, complessa, articolata e sfumata nei suoi modi di sentire, di pensare e di esprimersi, anche nel campo strettamente spirituale, di quanto abitualmente si ricordi. Continuarono ad avere luogo scambi di idee tra mondo latino e mondo greco. I pellegrini che passavano da Costantinopoli, diretti in Terra Santa, avevano occasione di vedere, ascoltare e discutere. Lo stesso avveniva con i viaggiatori bizantini a Roma¹². Questa è una verità da tenere presente per comprendere lo stesso San Francesco.

Un ultimo particolare da sottolineare: il mondo bizantino – e, pertanto, anche quello italo-greco – rimase, durante l’intero periodo del medioevo e anche dopo, costantemente fedele all’eredità dei Padri greci, anche in merito all’inabitazione¹³, mentre il mondo latino iniziò a vedere cambiamenti maggiori, talvolta non indifferenti, soprattutto con la questione della “grazia creata”, che sarà definita come una «qualità soprannaturale, inerente alla nostra anima, che ci conferisce una partecipazione fisica e formale – sebbene analoga e accidentale – della natura di Dio in quanto propria di Dio», mentre “grazia increata” sarà chiamata l’inabitazione. Come prospettiva teologica, antropologica e pratica si aprirà progressivamente un abisso con la visione patristica greca conservata nelle Chiese orientali¹⁴.

1.2. Fermenti culturali, evoluzione e rottura

La contemplazione della Trinità: questa è la Teologia per eccellenza! “Teologia mistica” si direbbe in Europa dopo il Rinascimento, mentre per

¹² Cf. Y. SPITERIS, *La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII*, Roma 1979, 101. Era successo lo stesso in precedenza, per esempio, con Anselmo di Havelberg e i suoi dialoghi teologici con Niceto di Nicomedia; cf. *ivi*, 85ss.

¹³ Cf. P. EUDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione Ortodossa*, Roma 1983, 75-80; anche T. ŠPIDLIK, *La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, 26-27; V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de L’Église d’Orient*, Paris 1990, 153-163.

¹⁴ Cf. A. ROYO-MARIN, *Teologia della perfezione cristiana*, Torino 1987, n. 32ss; G. PHILIPS, *Inhabitación Trinitaria y Gracia. La unión personal con el Dios vivo*, Salamanca 1980, 71-108. Dedicò un capitolo a «La gracia según los Orientales», 321-338.

la Chiesa in Occidente fino ad allora, e ininterrottamente in Oriente, questa espressione è una tautologia: ogni teologia è spirituale o mistica¹⁵.

Nel secolo XII la “ragione teologica” acquista uno spazio sempre più grande, e già nell’ultima parte del secolo XIII avrà luogo la separazione tra lo studio della Scrittura (senso letterale), della teologia (senso allegorico) e della spiritualità (sensi tropologico e anagogico), seguendo la classica divisione quadripartita dell’antica esegesi, così come l’esprimerà più tardi il minorita Niccolò di Lira († 1349): «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia»¹⁶.

Il campo della vita spirituale si trovò progressivamente isolato dal pensiero teologico e dalle fonti scritturistiche e liturgiche, esposto a tutti gli impulsi del sentimento e dell’immaginazione¹⁷. Ciononostante, dobbiamo precisare che nei grandi dottori della scolastica, san Tommaso e san Bonaventura, sussiste ancora l’armonia piena tra pensiero scientifico e atteggiamento contemplativo, esauriente esegesi della Scrittura e abbondante utilizzo dei Padri. Dopo di loro, si può affermare che la rottura divenne sempre più irreparabile. San Francesco si ritrovò a vivere esattamente nel periodo antecedente la grande scolastica. In esso, possiamo dirlo col senno del poi, la “Patristica del secolo XII” – come fu chiamata – ha ancora un figlio fedele, nello spirito della Chiesa indivisa del primo millennio. Ma di questo parleremo in seguito. Qui mettiamo in rilievo la notevole presenza trinitaria in seno ad esso.

2. Rilevante presenza trinitaria

Nelle espressioni della cultura – Il monaco del secolo XII che, aprendo il Salterio, trovava nel *Dixit Dominus Domino meo* una miniatura della Trinità, poteva accogliere con spontaneità quell’invito a contemplare la pura vita interiore del Dio Trino¹⁸. Si trattava, come abbiamo detto, di una

¹⁵ Cf. J. LECLERQ, *Esperienza spirituale e teologia*, Milano 1990, 55-61. L’Autore dedica anche una parte del suo studio al movimento neo-patristico che in questo secolo «riconcilia» teologia e mistica, dopo la lunga parentesi del «tramonto patristico»; cf., *ivi*, 61-63, 123-136.

¹⁶ NICOLA DI LIRA, *Postilla 86*, citato da VIVIANI, *L’ermeneutica*, 46.

¹⁷ Cf. VIVIANI, *L’ermeneutica*, 58; è interessante il polemico lavoro di R. BARILE, *Il rosario salterio della Vergine*, Bologna, 1990, che con passione ed erudizione esemplifica la rottura progressiva tra una spiritualità liturgica e una devozionale con la storia dell’evoluzione del rosario, nell’ambiente domenicano e certosino dei secoli XIII e XIV. Interessante anche per la visione cistercense il libro di A. HEINZ, *Louanges des mystères du Christ – Histoire du rosaire*, Paris 1990.

¹⁸ «Nei Salteri Francesi medievali, le miniature della Trinità (una sessantina di esempi)

vera effervescenza trinitaria, che non di rado oltrepassò, come un fiume in piena, gli argini dell'ortodossia¹⁹. In questa atmosfera si colloca la letteratura volgare europea, che in quell'epoca vede la sua nascita e il suo progressivo sviluppo. La predicazione pauperista ereticale e gli stessi canti dei trovatori diffonderanno gelosamente temi trinitari, come avremo occasione di verificare. La stessa iconografia trinitaria, che trova grande sviluppo nel secolo XIII, va oltre gli ambienti claustrali e raggiunge il popolo²⁰.

Un altro fenomeno è il moltiplicarsi di beghine e begardi a partire dalla zona di Liegi, nell'intero territorio dei Paesi Bassi, in Francia, in Renania e anche oltre. Questo movimento, prospero agli inizi del secolo XIII, produsse una copiosa letteratura spirituale nell'ambito della corrente cistercense – in particolare, in san Bernardo e Guglielmo di Saint-Thierry. È interessante notare che si tratta di una mistica eminentemente trinitaria, basata sulla dottrina dei Padri greci²¹.

Il nome della Trinità si trova all'inizio e alla fine dei documenti imperiali e papali, delle cronache e storie locali e generali. Persino il popolo si trova coinvolto nelle discussioni trinitarie:

Informazioni e idee vengono scambiate tra i mulini e le taverne, nei mercati e nelle fiere. Le dotte controversie trovano pronta eco nelle pubbliche piazze: «nascono discussioni sulla Santissima Trinità in ogni angolo», scrivono i vescovi della Provincia di Sens nel 1140 al Papa²².

Un esempio significativo: l'Ordine della SS.ma Trinità – La fondazione di quest'Ordine risale all'ultima decade del secolo XII e fu eretta al fine di liberare gli schiavi cristiani nelle terre dell'Islam. San Giovanni di Matha († 1213) ne fu l'«istitutore» come dicono gli antichi documenti²³. Nel 1198, Innocenzo III concede l'approvazione della Regola. L'Ordine prende il

erano quasi sempre in testa al Salmo 109: questo fin dal sec. XII»; ZORZI, *Valori*, 3, nota 1. Questo Autore è una miniera ricchissima di informazioni, per questo motivo lo citeremo frequentemente.

¹⁹ Cf. M.-D. CHENU, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle*, in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, 159-181.

²⁰ Cf. ZORZI, *Valori*, 16; P. MAGRO, *La Basilica Sepolcrale di San Francesco in Assisi – Percorsi storico-artistici. Quadri concettuali*, Assisi 1991, 107, parlando del dogma trinitario, afferma che «tutta l'arte dell'alto medioevo è testimone di questa intimizzazione del dogma da parte della cristianità».

²¹ Cf. A. MENS, *Beghine, Begardi, Beghinazzi*, *DIP*, I, 1188; ZORZI, *Valori*, 71, nota 4, ricorda che «per i probabili o possibili influssi del beghinaggio belga su quello provenzale, occorre anche ricordare che donne belghe accompagnarono i crociati nella guerra albigese».

²² A. VAUCHEZ, *La spiritualità del medioevo occidentale*, Milano 1978, 87.

²³ Cf. J. PUSANA, *Trinitaires*, *DIP*, IX, 1259.

nome della Trinità e i frati sono chiamati *fratres domus Sanctae Trinitatis*; tutte le chiese dell'Ordine saranno dedicate alla Trinità; il capitolo generale avrà luogo nell'ottava di Pentecoste; l'abito avrà tre colori; tutto è tripartito nelle disposizioni della Regola²⁴. In opposizione all'Islam, feroce difensore dell'Unicità divina, san Giovanni di Matha presenta il Dio Amore-Trinità. Da allora, i trinitari furono riconosciuti come *speciales cultores Trinitatis, devotissimi servi gloriae Trinitatis*, per cui i loro superiori ricevettero il nome di "ministri". È caratteristica della spiritualità dell'Ordine l'attenzione amorosa alla Trinità presente nel centro dell'anima²⁵. Alla morte del fondatore, i suoi frati aprirono case nelle regioni dell'attuale Spagna, Francia, Italia e Medio Oriente²⁶.

II. L'INABITAZIONE NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA

Il tema dell'inabitazione riceve una rilevante attenzione nella riflessione teologica, che attinge in particolare al pensiero dei due più grandi pensatori cristiani dell'Antichità, Origene e sant'Agostino.

1. L'eredità origeniana e agostiniana

Oltre Sant'Agostino, e come fonte dello stesso Agostino, troviamo *Origene* che domina l'intera tradizione a lui successiva²⁷. Gli alessandrini e i cappadoci gli sono debitori e discepoli. Persino Antonio il Grande, padre dei monaci, ne subì l'influsso. Sia Rufino di Concordia che san Girolamo, sia – prima ancora – sant'Ilario, sia infine il beato Giovanni Cassiano, tutti hanno collaborato a far conoscere Origene in Occidente. Un ruolo importante fu svolto dal Monastero di Lérins, dove monaci che venivano dall'Oriente incontravano quelli provenienti dalla Bretagna e dall'Irlanda. A noi interessa l'"Origene latino", che divenne uno dei principali educatori del medioevo latino²⁸, soprattutto nel campo dell'esegesi e quindi nella spiritualità. Paolo Diacono, ai tempi di Carlo Magno, diffuse la traduzione di omelie, che sono presenti – benché in misura modesta – nel

²⁴ Cf. *ivi*, 1267.

²⁵ Cf. *ivi*, 1281-1282.

²⁶ Cf. *ivi*, 1265; anche ZORZI, *Valori*, 44-45; F. X. CHERIYAPATTAPARAMBIL, *Francesco d'Assisi e i Trovatori*, Perugia 1985, 64.

²⁷ Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris 1959, 198, 213; L. BOUYER, *La Spiritualità dei Padri*, 3/A, Bologna 1988, 202.

²⁸ Cf. DE LUBAC, *Exégèse*, 217-219.

breviario francescano del 1224²⁹. I vittorini e i cistercensi lo utilizzano come una grande autorità³⁰, in particolare nella lettura del Cantico dei Cantici³¹.

Dio è quel mendicante di amore che bussa alla porta della nostra anima. Nel testo che segue, Dio non è per noi una “cantina”; è l'uomo, invece, che deve esserlo per Dio. Per accogliere il Verbo, l'anima deve ubriacarsi dello Spirito Santo:

Introducite me in domum uini. Cur tam diu foris maneo? Ecce sto ante ostium et pulso; si quis mihi aperuerit, ingrediar ad eum, et cenabo cum eo et ipse mecum. – Introducite me. Et nunc eadem dicit sermo diuinus; ecce Christus loquitur: Introducite me. Vobis quoque catechumenis loquitur: Introducite me, non simpliciter in domum, sed in domum uini: impleatur uino laetitiae, uino Spiritus sancti, anima uestra et sic introducite in domum uestram sponsum, Verbum, sapientiam, ueritatem. Potest autem et ad eos dici, qui necdum perfecti sunt: Introducite me in domum uini³².

Poiché il contatto che Francesco aveva potuto avere con l'opera origeniana è difficile da stabilire, ad eccezione delle 8 omelie del breviario – solo una delle quali tocca fugacemente da vicino il nostro argomento (come vedremo a suo tempo) – non ci soffermeremo molto sul grande mistico egiziano. Ricorderemo semplicemente che per lui la vita spirituale è come un tempio, nel quale uno deve entrare³³. L'apice dell'esperienza mistica è l'esperienza dell'unione con Dio: questa unione è descritta con le immagini della nascita di Gesù nel cuore dell'uomo o con la mistica sponsale³⁴; il Logos è essenzialmente rivelatore del Padre nel dinamismo della teologia trinitaria di Origene, in modo tale che in lui, «il nostro spirito è divinizzato in ciò che contempla»³⁵, e «si eleva all'amicizia con Dio e alla comunione con Lui»³⁶ per mezzo di una

²⁹ *Ivi*, 225; G. ABATE, *Il primitivo Breviario Francescano*, MF 60 (1960) 143, 146.

³⁰ Cf. DE LUBAC, *Exégèse*, 229-230.

³¹ Cf. *ivi*, 594.

³² *In Cant.*, II, 7: Sources chrétiennes 37bis, Paris 1966, 126-128 (poi SC).

³³ Cf. *Comm. al Sal.* 117: PG 12, 1581; M. VILLER – K. RAHNER, *Ascetica e mistica nella Patristica*, Brescia 1991, 85. Origene commenta 1Pt 2,5 ed Ef 2,20 in un'omelia su Giosuè figlio di Nun, riguardo all'essere edificati come pietre vive nel tempio e altare di Dio: *Hom. 9,1-2*: SC 71, 244-246.

³⁴ Cf. BOUYER, *La spiritualità*, 215-216; VILLER – RAHNER, *Ascetica*, 87-88. La crescita del Logos nell'anima è trattata in *Com. in Cant.*, prologo (ed. Braehns), 85,14ss.; *Com. in Jo.*, X, 10 (ed. Preuschen), 179, 29 ss., dove si sofferma a parlare della presenza di Cristo “in noi”.

³⁵ *Com. in Jo.*, 32, 27, 472, 30.

³⁶ *Contra Celsum*, 3, 28 (ed. Koetschau), 226, 17.

«partecipazione alla divinità»³⁷, frutto della sua inabitazione in noi³⁸.

Tra i Padri indubbiamente è *sant'Agostino* colui che ebbe l'influsso più ampio e profondo nel medioevo latino. Pertanto, sarà sufficiente elaborare una sintesi del suo pensiero sul tema di cui ci occupiamo. A tal fine, faremo riferimento a J. Ratzinger, che alcuni decenni fa gli dedicò un profondo studio.

Iniziamo dicendo che «ci troviamo al centro della pietà di Agostino quando analizziamo la questione relativa al significato oggettivo di ciò che significa l'espressione "casa di Dio"»³⁹. Nella sua giovinezza, il santo dottore sosteneva che nell'uomo esiste un tempio per il Dio spirituale che è a sua volta spirito. Usa le espressioni più varie per questo ambito dell'interiorità: *clausa cubicula* di Mt 6,6; *mentis penetralia*; *in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur*; *templum mentis*; *cubilia cordis*. Indissolubilmente legata all'idea del tempio, è l'inabitazione di Dio⁴⁰.

In *sant'Agostino* esiste una "teologia dell'edificio sacro". Stiamo attenti, però: non si tratta della "casa di Dio" che corrisponde ai luoghi di riunione della comunità, bensì di una casa che, come pura immagine, conduce al "corpo di Cristo"⁴¹, che siamo noi. Rifiuta un tempio che appartenga al puro regno invisibile, mentre considera il vero tempio la comunità culturale cristiana quale si presenta visibilmente nella celebrazione eucaristica⁴². L'espressione casa o tempio di Dio non evoca tanto in Agostino la venerazione adorante della divinità, quanto la rappresentazione dell'inabitazione⁴³. Certo, la Scrittura e la tradizione teologica erano solite presentare l'uomo anche come casa e come tempio. Tertulliano fu particolarmente influente su questo punto⁴⁴. Tuttavia, Agostino accentua prevalentemente l'inabitazione dello Spirito⁴⁵. Un'altra sfumatura interessante riguarda la parola "tenda": per l'individuo, il corpo costituisce la tenda

³⁷ *Ivi*, 234, 2ss.

³⁸ Cf. nota 44.

³⁹ J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Milano 1971, 47: «Ci troviamo nel centro della pietà di Agostino quando poniamo la questione circa il significato oggettivo di ciò che vuol dire l'espressione "casa di Dio"».

⁴⁰ Cf. *ivi*, 53 nota 2 e 48; *De magistro*, 1, 2: PL 32, 1195ss.

⁴¹ Cf. *ivi*, 179 e 190, nota 11.

⁴² Cf. *ivi*, 180.

⁴³ Cf. *ivi*, 191, nota 20.

⁴⁴ Cf. *ivi*, 76; *De poen.*, 2: PL 1, 1229. Molto più tardi, la tradizione occidentale conserverà questa tematica: si veda, ad esempio, un discorso sul Battesimo di san Cesareo di Arles, CCL 104, 905-908. L'influsso di Agostino è costante nei Padri successivi.

⁴⁵ Cf. J. RATZINGER, *Popolo*, 182 e note, dove approfondisce affinità e differenze tra Tertulliano e Agostino.

che lo rende consapevole della provvisorietà della sua condizione⁴⁶.

Negli anni della maturità, il Vescovo d'Ippona ha fatto evolvere la propria visione esageratamente spiritualista dell'"uomo interiore", giungendo ad affermare che questo non è un ambito all'interno dei confini del proprio io, bensì che il vero "uomo interiore" in tutti noi è Cristo, e Cristo Incarnato, compreso il suo corpo umano⁴⁷. Proprio attraverso il nostro corpo siamo pietre del nuovo tempio di Dio⁴⁸. Notiamo anche che si tratta di un tempio di Dio in costruzione: si parla di una *aedificatio* e di una *dedicatio domus*, una nel tempo, l'altra nella trasformazione escatologica⁴⁹. Cristo è anche *fundamentum*: sia la *civitas* sia la *domus* si edificano su questo fondamento. Nel primo caso si pensa soprattutto alla Chiesa universale⁵⁰; nel secondo, al suo riflesso sull'individuo⁵¹. L'"edificare" ha una profonda ragion d'essere: infatti, l'edificio non ha il fondamento solo sotto di sé, ma anche sopra, poiché il fondamento è anche la propria testa⁵².

Il risultato di questa "sommaria" ricerca è il seguente: l'insieme dei concetti raccolti nell'espressione "casa di Dio" occupa nella dottrina d'Agostino uno spazio straordinariamente ampio. Tuttavia, tale insieme è molto stratificato nei particolari e non ha un significato uniforme. "Casa di Dio" non indica un sistema di pensieri nell'ecclesiologia del Vescovo d'Ippona; è piuttosto lo strumento di spiegazione che, in fin dei conti, non è molto più di un simbolo prediletto, forse il più amato, per la realtà che diviene comprensibile in altri concetti⁵³.

⁴⁶ Cf. *ivi*, 248 e 257, nota 4.

⁴⁷ Cf. *ivi*, 251; in *In Ps.* 103 sermo 4,6: PL 37, 1381; in *In Ps.* 48 sermo 1,6: PL 36, 548; *De gen. c. Man.*, II, 28: PL 34, 210.

⁴⁸ Cf. *ivi*, 252; in *In Ps.* 44, 31: PL 36, 512: «Unde construitur templum? De hominibus qui intrant in templum. Lapidés vivi qui sunt nisi fideles Dei?».

⁴⁹ Cf. *ivi*, 252; *In Ps.* 59, 3: PL 36, 176; *De civ. Dei*, XV 18 e 19: PL 41, 461-462; *In Ps.* 29, 9 e 10: PL 36, 221-223.

⁵⁰ Cf. *ivi*, 253; *C. Litt. Pet.*, II, 70, 157ss.: PL 43, 308; II, 104, 239. 341ss. e passim.

⁵¹ Cf. *ivi*, 253; *De civ. Dei*, XXI, 21: PL 41, 734; 26, 743-746; *In Ps.* 29, 9 e 10: PL 36, 221-223; *In Ps.* 80, 20 e 21: PL 37, 1043-46.

⁵² Cf. *ivi*, 254; *In Ps.* 29 e 2, 10: PL 36, 222-3; *In Ps.* 121, 4: PL 37, 1621.

⁵³ Cf. *ivi*, 330. Sulla visione di sant'Agostino in merito all'inabitazione cf. PHILIPS, *Inhabitación*, 59-60 e il bellissimo testo di Agostino *In Gv.* 76, 2-4: PL 35, 1831-2. Philips rileva che «Sant'Agostino trasmise al Medio Evo Latino poco a poco tutti i temi che trovò presso i greci»; *ivi*, 321. L'A. si riferisce alla nozione cara agli orientali di «divinizzazione», all'assenza dell'espressione «grazia creata» in loro e all'assoluta carenza di rimproveri da parte dei Padri latini ai greci e siriaci su questi punti. Né Agostino né i Padri orientali elaborano una teoria della grazia abituale creata non identificata con lo Spirito Santo. Sarà un compito riservato alla scolastica europea; *ivi*, 70. I bizantini, da parte loro, con san Gregorio Palamas, hanno elaborato scolasticamente la dottrina delle "energie"; cf. *ivi*, 322-338 (con abbondante bibliografia).

2. I prescolastici

I secoli trascorsi tra l'epoca d'oro dei Padri e l'avvenimento della Scolastica non costituiscono un tempo vuoto. I manoscritti dei Padri antichi sono copiati fedelmente dai monaci, e molto presto sono costruite scuole in strutture relative a monasteri e cattedrali. La vitalità della produzione letteraria spirituale è vigorosa nel secolo XII. Evidentemente non è nostra intenzione esaminare in modo dettagliato un'ingente quantità di opere o di autori, né il precisare in ogni caso ciò che specificamente ognuno di essi intende con "inabitazione" o come questa si inserisce nel suo pensiero globale. Non manca certamente una grande varietà di accentuazioni, sfumature e persino contrapposizioni. Tuttavia, questo indica l'interesse che l'argomento suscitava, ed è una chiara conferma della presenza diffusissima del tema. Credo ci basterà scegliere alcuni autori rappresentativi. Ci permetteranno di farci un'idea sufficientemente nitida, benché generale, dell'"aria" che si respirava, impregnata della presenza di Colui che essi percepivano dimorante in loro.

2.1. *Ruperto, abate di Deutz, presso Colonia († 1130)*

Era molto esperto di teologia biblica e buon conoscitore di sant'Agostino e dei Padri greci. La sua spiritualità si avvicina a quella di Guglielmo di Saint-Thierry. Scrive:

Nunc interim illud dictum sit, quia Sanctus iste Spiritus unicam et condignam sibi mansionem tandem te adeptum esse, immo se sibi fecisse declaravit, ubi super hunc proprium hominem suum in tali specie apparuit et in eo mansit, non ad mensuram ut participibus vel consortibus ejus divisivam indulgens ei gratiam, sed in eo tota cum divinitate sua corporaliter inhabitans⁵⁴.

Pertanto, lo Spirito Santo si stabilisce nell'uomo che è suo non in forma parziale, bensì nella pienezza della divinità incarnata, ossia in Cristo. Negli altri mortali abita in quanto partecipano di Cristo, al modo di una grazia condivisa. Questa è la fonte; il compimento, a suo dire, è ancora più stupendo:

⁵⁴ RUPERTO DI DEUTZ, *De operibus Spiritus Sancti*, 144: PL 167, 1596; PHILIPS, *Inhabitación*, 79 dà una traduzione in cui recupera la lezione *contiguam* invece di *condignam*, dovuta ai tipografi: «Lo Spirito Santo ha dichiarato di avere assunto, o meglio di avere costruito una dimora unica e vicina, quando è disceso nell'apparenza che conosciamo sull'uomo che gli appartiene. Si è stabilito in lui senza misura, al fine di infondergli una grazia che lui potesse distribuire a coloro che partecipano della sua condizione e ai suoi fratelli, anche quando in lui abitava corporalmente con tutta la sua divinità».

At vero hic Spiritus Sanctus animae substantiam substantialiter ingreditur, eamque ineffabiliter et dilatando complet et complendo dilatat, in ea substantialiter inhabitat atque inambulat, quae merces: quae gloria sanctis in futuro reposita est. Nam in praesenti paucissimorum est persentiscere, saltem ad horam vel momentum, substantialem ejus tactum, praeter istum solum et singularem de quo unice dictum est hic: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem in eo⁵⁵.

Per il contemplativo si tratta di un'unione di sostanza a sostanza, anche quando è passeggera e momentanea. Con Abelardo († 1142), invece, ci sentiamo immersi in un'altra atmosfera: per un uomo così "razionale", l'inabitazione dello Spirito Santo in una creatura è solo una metafora per indicare l'azione della grazia. È una riduzione e una cosificazione che, di fatto, esclude la presenza sostanziale della Divinità. Dobbiamo accontentarci dei suoi doni o, al massimo, dei suoi impulsi, ma la Persona non appare più in questa interpretazione che si allontana irrimediabilmente dalla Patristica⁵⁶.

2.2. I certosini

Il tema non era certamente sconosciuto a san Bruno († 1101)⁵⁷, ma è la tradizione certosina a svilupparlo, come risulta, ad esempio, da Guigho II († 1193). Questi, con un artificio letterario, fa dire a Nostro Signore, parlando con l'anima: «Dederam tibi gratiam in conspectu meo et volebam apud te facere mansionem, et vere despexisti me, et non solum sermones meos sed meipsum projecisti retrorsum»⁵⁸. E l'anima risponde:

quam inhumanus est [...] qui te abjicit, qui tam humilem et mansuetum hospitem a corde suo repellit! O quam infelix et damnosa commutatio, creatorem suum abjicere, [...] illud etiam secretum cubile Spiritus Sancti, scilicet

⁵⁵ *Ivi*, 150-152: PL 167, 1598. PHILIPS dà questa traduzione: «Lo Spirito fa il suo ingresso sostanziale nella sostanza dell'anima, e dilatandola la perfeziona e perfezionandola la dilata in un modo ineffabile; è per la sua sostanza che abita in essa e si muove (*deambulat*) in essa. Che premio, che gloria è stata riservata ai santi per il futuro! Infatti, per ora sono molto pochi coloro ai quali egli concede di sperimentare, non più di un'ora o un istante, il suo contatto sostanziale, a eccezione dell'uomo unico ed eminente al quale la Scrittura applica le parole: "Quello sul quale vedrai scendere lo Spirito..."»; *Inhabitación*, 80. Subito dopo questa traduzione, aggiunge: «Poche descrizioni dell'esperienza mistica sono nello stesso tempo così sobrie nella loro ricchezza e così delicate nei dettagli».

⁵⁶ Cf. ABELARDO, *Intr. Theol.*, I, 20: PL 178, 1024; *In Rom.* 1, 4: PL 178, 794, 795; PHILIPS, *Inhabitación*, 81-83, parla dei seguaci di questa corrente e dà vari esempi, anche dei suoi oppositori.

⁵⁷ Tocca il tema in *In Ps.* 73: PL 152, 1008-1009; dove parla della grazie interiore operante, dopo che lo Spirito stabilisce la sua dimora; si veda anche *In Ps.* 131: PL 152, 1342, 1339.

⁵⁸ GUGUES II LE CHARTREU, *Lettre sur la vie contemplative*: SC 163, Paris 1980, 118.

secretum cordis quod paulo ante gaudiis intendebat coelestibus tam subito [...] porcis tradere ad conculcandum⁵⁹.

2.3. *I cistercensi*

Esiste un trattato di spiritualità compilato in ambienti cistercensi del secolo XII, chiamato *De domo interiori*⁶⁰, attribuito a diversi autori, tra i quali san Bernardo. In questa sede ci limitiamo a prendere alcuni elementi che mettono in risalto il tema dell'inabitazione. Lì si studia come il religioso debba «edificare la propria coscienza», costruire la casa della sua vita interiore, e si sviluppa l'allegoria della dimora interiore da costruire da un punto di vista pratico⁶¹.

Esistono tracce visibili di influenze di Bernardo, di Aelredo di Rievaulx e, tra gli altri, di Ugo di San Vittore, ma dobbiamo precisare che quest'allegoria è conosciuta nei "dictionnaires d'allégories" del secolo XIII⁶². Al di là delle componenti particolari dell'allegoria (virtù, ecc), il messaggio essenziale è il seguente: rientrare in se stessi per guardare senza sosta i raggi della luce divina nello specchio di Dio in noi, ossia il cuore purificato. Si può subito apprezzare quanto questa visione sia radicata nei Padri e quanto successo avrà. È sufficiente pensare alla simbologia dello "specchio" (in Santa Chiara), o a quello della "luce". Tuttavia, non ci soffermeremo su questo, sebbene sia alquanto invitante.

Il beato Guglielmo di Saint-Thierry († 1148), amico fedele di san Bernardo, diede prova di un'erudizione nella patristica greca eccezionale per il suo tempo. La sua mistica è esplicitamente trinitaria⁶³. Intenso e profondo,

⁵⁹ *Ivi*.

⁶⁰ Cf. PL 184, 507-552 con l'aggiunta di PL 177, 165-190, che ora ci interessa.

⁶¹ Cf. P. DELHAYE, *De domo interiori*, *DSp*, III, Paris 1957, 1548-1549.

⁶² Cf. *ivi*, 1550; a titolo esemplificativo ricordiamo lo PSEUDO-RABANO MAURO, *Allegoriae in Sacram Scripturam*: PL 112, 912; ALANO DE LILLE, *Distinctiones dictionum theologiarum*: PL 210, 773; san BERNARDO, *Sermo 52 de diversis*; *De dono divinae sapientiae*: PL 183, 674.

⁶³ Cf. PHILIPS, *Inhabitación*, 76, 98; J. M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, *DSp*, VI, 1255; O. BROOKE, *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St. Thierry*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 26 (1959) 85-127; O. VAN ASSELDONK, *Maria Francesco e Chiara*, Roma 1989, 35, dove parla degli influssi di Guglielmo in diversi ambienti: «Unendo, nei suoi scritti, la tradizione orientale e quella occidentale, Guglielmo propaga fortemente – secondo Giovanni e Paolo – l'Amore-Carità di Dio, Padre e Figlio, nell'unità dello Spirito Santo, riuscendo ad animare non soltanto l'ambiente religioso-monacale, ma anche quello laicale-culturale, come, ad es., i trovatori e le beghine. Il suo influsso sull'ambiente primitivo francescano, come su Antonio da Padova, sembra provato». Corroborata queste affermazioni con una nutrita serie di rinvii alle fonti.

riesce a unire la conoscenza e l'amore sia nella Santa Trinità sia nella vita spirituale sempre in crescita⁶⁴. Tutte queste meraviglie divine si realizzano quando lo Spirito Santo, Amore increato, sussistente, Carità divina, prende dimora dentro di noi, dà la forma al nostro amore e lo dilata, in qualche modo, alla misura del suo oggetto⁶⁵.

Vediamo alcuni testi nei quali si allude al nostro tema:

Alia cella tua exterior, alia interior. Exterior est domus in qua habitat anima tua cum corpore tuo; interior est conscientia tua, quam inhabitare debet omnium interiorum tuorum interior Deus, cum spiritu tuo. [...] Delige ergo interiorem cellam tuam. [...] Nescis etiam quem conscientiae tuae debes honorem, quicumque in ea non experiris gratiam sancti Spiritus et internae suavitatis dulcedinem⁶⁶.

... et vivens tibi, revelata facie, ipsam tuam faciem incipiam videre, et affici tibi a visione faciei tuae. Et o facies facies, quam beata facies: quae affici tibi meretur videndo te, aedificans in corde suo tabernaculum Deo Jacob⁶⁷.

Sed amor tuus bonitas tua est, summe bone et summum bonum, Spiritus Sanctus. [...] Sic enim ipse Spiritus Sanctus tuus, qui amor dicitur patris et filii et unitas et voluntas, per gratiam suam in nobis inhabitans [...] Deo nos unit⁶⁸.

2.4. I Vittorini

La fondazione dei canonici di San Vittore da parte di Guglielmo di Champeux nel 1113 diede un apporto decisivo alla vita teologica europea del secolo XII. «Universalità di pensiero, comunità claustrale, intellettualismo mistico»⁶⁹, caratterizzano San Vittore. Nel 1155 il numero delle

⁶⁴ Cf. M. CANÉVET, *Saint Grégoire de Nysse*, DSp, VI, 1008: è il Nisseno che influisce su Guglielmo rispetto alla Epectase, ossia nell'ammissione di un progresso indefinito nella visione di Dio nel seno stesso della beatitudine; J. M. DÉCHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940; J. DANIELOU, *Saint Bernard et les Pères Grecs*, in *Saint Bernard théologien*, IX/3-4, Roma 1953, 46-55. Guglielmo usa e fonde Origene, Basilio, Ambrogio, Gregorio Magno, Agostino. DÉCHANET in *Guillaume*, 1246-1247 rileva: la sua è un'opera «délicate, audacieuse, mais de grand mérite»; «l'amour enfin de la tradition, comprise dans son sens le plus large, autant dire œcuménique».

⁶⁵ Cf. DÉCHANET, *Guillaume*, 1252.

⁶⁶ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*: SC 223, Paris 1975, 226-228. Qui, in nota, J. Déchanet spiega: «Ce parallèle entre les deux cellules, montre bien que pour Guillaume [...] Dieu est à l'esprit, qu'il habite mystérieusement, ce que l'âme est au corps qu'elle informe et vivifie. *Interior interiorum nostrorum Deus*: Dieu est l'intérieur par excellence, le plus profond, le plus secret, le plus personnel, de tous nos biens intérieurs; ou si l'on veut, il est au cœur de notre esprit».

⁶⁷ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu*: SC 61bis, Paris 1977, 66.

⁶⁸ *Ivi*, 96.

⁶⁹ GONZÁLEZ, *Misterio*, 299; cf. VIVIANI, *L'ermeneutica*, 60-62.

fondazioni era già di 49 unità. L'inabitazione è familiare alla scuola vittorina. Basti l'esempio di Ugo di San Vittore († 1141) il quale, sintetizzando, dice: «Veniet ad te, ut mansionem faciat in te. Non enim inveniet quando veniet, sed veniet ut faciat. Prius aedificabit, postea habitabit. Primum sanabit, postea illuminabit. Primum ad sanitatem, postea ad iucunditatem»⁷⁰.

È opportuno ricordare che a Ugo fu attribuito da diversi manoscritti il *De interiori domo*⁷¹ e che Ugo è uno dei precursori del Maestro delle Sentenze, data la sua tendenza a identificare il dono con il Donante, quando si tratta dell'infusione dello Spirito Santo – Carità nell'anima⁷².

2.5. Pietro Lombardo († 1160)

L'autore del manuale classico di teologia, in uso per secoli, si occupò tra l'altro anche del tema oggetto del nostro interesse: le tre Persone abitano nell'anima del giusto. Il Maestro vede in questa inabitazione una funzione che appartiene propriamente alla Terza Persona. Propone questa tesi in termini neotestamentari, senza giungere a inserirla in un sistema compiuto. La sua convinzione, tuttavia, è ben salda e priva di qualsiasi dubbio⁷³. È opportuno ricordare che il Maestro sostiene, in modo più deciso rispetto a Ugo, l'identità tra lo Spirito Santo e la carità, punto sul quale i suoi contemporanei non lo seguiranno⁷⁴. I suoi oppositori, impegnati nel rifiutare questo particolare, in buona parte trascurano l'inabitazione, sebbene non la contestino.

Ecco alcune citazioni tratte dal *Liber Sententiarum*:

Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus, proprie Spiritus Sanctus est, per quem effunditur in cordibus nostris Deus-Caritas, per quem nos tota inhabitat Trinitas⁷⁵.

Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans⁷⁶.

In Sanctis vero etiam habitat, in quibus est per gratiam. Non enim ubicumque est, ibi habitat; ubi vero habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum eius et sedes ejus⁷⁷.

⁷⁰ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Six opuscles spirituels*: SC 155, Paris 1969, 122. Parla anche di questa dimora interiore da costruire nel *De arca Noe morali*: PL 176, 647.

⁷¹ Cf. DELHAYE, *De interiori domo*, 1548.

⁷² Cf. PL 176, 975; PHILIPS, *Inhabitación*, 98.

⁷³ Cf. *ivi*, 101.

⁷⁴ Cf. *ivi*, 102, 106.

⁷⁵ *I Sent.*, d. 17, c. 4, 2; cf. R. BARTOLINI, *Lo Spirito del Signore*, Assisi 1982, 18.

⁷⁶ *I Sent.*, d. 37, c. 1,2; cf. BARTOLINI, *ivi*, 70.

⁷⁷ *I Sent.*, d. 37, c. 2,1; cf. BARTOLINI, *ivi*.

2.6. I primi dottori francescani

A prima vista questo sottotitolo potrebbe sembrare uno sproposito, e si potrebbe obiettare che comporti un eccessivo slittamento nel tempo, ben oltre il buon senso che ci invita a rimanere dentro e non oltre l'anno della morte del santo di Assisi. Nonostante tutto, nel caso dei primi francescani la situazione è più sfumata di quanto le apparenze suggeriscano.

2.6.1. Sant'Antonio di Padova (o da Lisbona) († 1231)

È vero che i *Sermones* del santo furono redatti tra il 1227 e il 1230⁷⁸ – quindi dopo la morte di san Francesco; ma è altrettanto vero che riflettono una formazione e un'esperienza vissute in un periodo precedente, che risale ai tempi della sua permanenza presso i canonici agostiniani, ossia intorno al 1220⁷⁹. Tra essi ricevette la «vasta, eccezionale e profonda cultura religiosa» che lo caratterizzò⁸⁰, la quale «orientò in modo inconfondibile la spiritualità di S. Antonio»⁸¹, lasciando impronte profonde nelle pagine dei suoi Sermoni. Probabilmente Francesco non avrebbe approvato l'insegnamento scientifico dell'Ordine, se non avesse avuto l'esempio vivo di frate Antonio⁸². È sorprendente l'abbondanza di riferimenti al nostro tema, per cui ci troviamo nella necessità di scegliere soltanto alcuni passi tra i più significativi:

Nota quod triplex est Jerusalem: allegorica, idest Ecclesia militans; moralis, idest anima fidelis; anagogica, idest Ecclesia triumphans [...] Rogemus ergo, fratres, Dominum Jesum Christum, ut det nobis regnum suum quaerere. Jerusalem moralem in nobis edificare, qua ad celestem pervenire⁸³.

Il Santo non dimentica un altro triplice simbolismo, quello del tempio, e dice:

Nota quod triplex est templum, scilicet uterus virginalis, anima fidelis et Jerusalem celestis. [...] De templo uteri virginalis dicitur in tertio libro Regum,

⁷⁸ Cf. A. G. NOCILLI, *S. Antonio di Padova nei suoi scritti*, Padova 1981, 6.

⁷⁹ Cf. *ivi*, 9-10, con abbondante bibliografia.

⁸⁰ *Ivi*, 12.

⁸¹ *Ivi*, 13.

⁸² *Ivi*, 24 e 25, nota 63. K. ESSER, *Der Brief des hl. Franziskus an den hl. Antonius von Padua*, FS 31 (1949) 135-151.

⁸³ ANTONIUS PATAVINUS, *Sermones dominicales et festivi*, II, Padova 1979, 242-244: è un paragrafo del Sermone della Domenica XV dopo Pentecoste, dove cita tra virgolette san BEDA: PL 91, 1442. La «triplex Jerusalem» è un tema comune agli Autori di allora, come vedremo, ad es., anche in Innocenzo III. Tra l'altro, sant'Antonio ricorda e cita più volte i Sermoni di Innocenzo III; cf. A. G. NOCILLI, *Sant'Antonio di Padova*, 198, nota 3.

quod «Salomon aedificavit templum...». [...] Item, de secundo templo, quod est anima fidelis, dicit Apostolus: «Templum Dei sanctum est, quod estis vos». [...] Item, de tertio templo, quod est Jerusalem caelestis. De quo in Psalmo: «Introibo in domum tuam...». [...] Cum hoc triplici templo nuptias volumus concordare et concordando celebrare. De quibus dicitur in hodierno Evangelio: «Simile factum est regnum caelorum homini regi qui fecit nuptias filio suo». [...] Nota quod tres sunt nuptiae scilicet unionis, iustificationis et glorificationis. Primae celebratae fuerunt in templo beatae Virginis; secundae quotidie celebrantur in templo animae fidelis; tertiae celebrabuntur in templo gloriae caelestis⁸⁴.

Come mosso da una particolare attrazione e attitudine, riconduce altre espressioni a evocare il raccoglimento nel tempio interiore:

«Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora Patrem tuum etc». Tu, cum volueris orare vel aliquid boni agere, quod est «sine intermissione orare», *intra in cubiculum tuum*, idest cordis tui secretum, *et clauso ostio* quinque sensuum, ne videri, audiri vel laudari appetas. Unde dicitur in Luca, quod «Zacharias ingressus est templum Domini hora incensi». In tempore enim orationis, quae velut incensum dirigitur in conspectu Domini, debes ingredi templum cordis tui, sic orabis Patrem tuum, «et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi»⁸⁵.

2.6.2. Alessandro di Hales († 1245)

Maestro a Parigi, entrò tardivamente nell'Ordine minoritico, precisamente nel 1236. Aveva già pubblicato le questioni intitolate proprio *Quaestiones antequam esset frater* e la *Glossa sulle Sentenze*, del 1225. Il suo nome divenne celebre per la famosa *Summa Fratris Alexandri*, riveduta e corretta dopo la sua morte⁸⁶. Ci soffermeremo un momento sulle sue prime opere, espressive della sua formazione e mentalità quanto dell'ambiente nel quale visse. La distanza di pochi anni che intercorre tra quelle pagine e la *Summa* dimostra l'intensità del lavoro teologico dell'epoca⁸⁷. Certamente, la *Summa* fu importante per la nascente scuola francescana, mentre gli scritti precedenti, con una dottrina più allo stadio embrionale,

⁸⁴ *Dominica XX post Pentecosten*, II, 327-331. Sulle nozze ritorna nella *Domenica I post Epiphaniam*, ove, citando lo stesso Vangelo, aggiunge: «de nuptiis satis dictum est, brevis de coniunctione sponsi et sponsae, id est Sancti Spiritus et poenitentis animae disseramus»; *ivi*, 569.

⁸⁵ *Ivi*, 183-184, *Domenica I in Quadragesima*. La spiegazione del «cuore» e i «cinque sensi» è una citazione della famosa Glossa Ordinaria: cf. VIVIANI, *L'ermeneutica*, 59-60, dove offre una rapida e preziosa presentazione della stessa. Sempre in merito al tempio del cuore, Antonio parla nella *Domenica V in Quadragesima*, I, 188.

⁸⁶ Cf. PHILIPS, *Inhabitación*, 110-111, con ricche indicazioni bibliografiche.

⁸⁷ Cf. *ivi*, 139.

passarono in secondo piano rapidamente. Tuttavia, ci interessa richiamarne alcuni testi nei quali, emblematicamente, si nota la presenza dominante delle citazioni della Scrittura e di sant'Agostino, insieme a quelle di altri Padri e alle ragioni teologiche.

Super illud: *Caritas Dei diffusa est*, Augustinus: caritas increata diffusa est per Spiritum Sanctum, et ita Trinitas diffusa est per Spiritum Sanctum⁸⁸.

«*Nescitis quia corpora vestra templum sunt Spiritus Sancti qui est in vobis? Glorificate et portate Deum in corpore vestro*». [...] Augustinus, in libro De Trinitate, super illud Apostoli: Nescitis, etc.: «*Quid insanius aut quid magis sacrilegum quam quis aurea dicere membra sua esse templum creaturae inferioris et minoris secundum ipsos quam Christus est? Alibi dicit: "Corpora vestra sunt membra Christi"; alibi dicit: «templum Spiritus Sancti»*⁸⁹.

[Augustinus]: «*Inseparabilis est habitatio, quorum inseparabilis est operatio*» – Ioannes Damascenus addit: «*Inseparabilis est operatio, quorum inseparabilis est essentia*». Cum ergo inseparabilis sit essentia trium personarum, et inseparabilis erit operatio et habitatio⁹⁰.

Così, dalla Scrittura – e da san Paolo in particolare – riceve la certezza della inabitazione, operata dallo Spirito Santo e comune a tutta la Trinità inseparabilmente, della quale siamo tempio. In *Antequam* insiste sulla particolarità di questa grazia e sul modo in cui questa presenza esclude il peccato, e viceversa:

«*In omnibus quidem est essentialiter et totus in illis, plenius tamen est in illis quos inhabitat*» [dicit Augustinus] Item Augustinus: [...] «*Tu mecum eras, et tecum non eram. Me tenebam quasi longe a te, quasi tu in me non esses nec ego in te*»⁹¹.

Et nota [Innocentium]; divina essentia est per essentiam ubique, per inhabitantem gratiam in sanctis, per unionem in Christo. Hi tres modi respondent per appropriationem tribus personis: [...] esse per inhabitantem gratiam Spiritui Sancto⁹².

⁸⁸ ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, Firenze 1951, I, 149. La citazione di sant'Agostino è: «*Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei caritas, per quam nos tota inhabitat Trinitas*»; *De Trin.*, XV, c. 18, n. 32: PL 42, 1083.

⁸⁹ *Ivi*, 150. La citazione di Sant'Agostino è presa da *De Trin.*, I, c. 6, n. 13: PL 42, 828.

⁹⁰ *Ivi*, 369-370. Si vedano: Agostino, *Sermo* 71, c. 20, n. 33: PL 38, 463; GIOVANNI DAMASCENO, *De fide Orth.*, III, 15: PG 94, 1051.

⁹¹ ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones Disputatae «Antequam esset Frater»*, Firenze 1960, II, 781. Le citazioni di sant'Agostino sono prese da *In Jo.* 111, n. 2: PL 35, 1927; *Conf.*, X, 27: PL 32, 765.

⁹² *Ivi*, 948. Il testo di INNOCENZO III si trova in *De sacro altaris mysterio*, c. 44: PL 217, 885-886.

simul non potest manere malignus spiritus et Spiritus Sanctus; dicit enim Origenes quod «quando locus datur spiritui maligno in corde, fugatur Spiritus Sanctus, et e converso»⁹³.

Lo stile patristico e un'esagerata "razionalizzazione" si escludono a vicenda. Mentre il mondo dei dottori e degli intellettuali iniziava a respirare un'aria rarefatta («Parigi che distrugge Assisi»⁹⁴), la freschezza della cultura popolare, arricchita di canto e devozione, continua a respirare aria pura. È ciò che vedremo ricordando i trovatori, che continueranno a percepire e trasmettere l'esperienza dell'inabitazione con l'allegria semplicità con cui vivevano gli uomini di Dio, ma in un modo maggiormente accessibile al popolo semplice.

III. L'INABITAZIONE NEL CONTESTO PROVENZALE

La regione generalmente denominata "Midi", fino dalla fine del secolo XII è conosciuta come "Provenza". Si tratta di un'area favorita da una particolare situazione geografica e da un amalgama di razze che costituiranno una cultura autonoma con le porte aperte verso la Spagna, l'Italia e il Vicino Oriente. La "scoperta" del mondo Orientale, durante le crociate, contribuì alla creatività di scrittori e artigiani⁹⁵, alla fioritura di una notevole spiritualità trinitaria⁹⁶ come risulta da uno sguardo alla liturgia gallicana, alla letteratura trobadorica e agli ambienti eterodossi.

1. Nella liturgia gallicana

Di notevole interesse per noi è constatare che nella grande liturgia gallicana, i cui centri propulsori in Provenza erano i monasteri di Lerins e di S. Vittore a Marsiglia, vi è un'insistenza su una spiritualità di stampo trinitario. Quasten parla dell'influenza orientale in questo campo; con "orientale" si intende in questo caso, ovviamente, il cristianesimo orientale⁹⁷. In

⁹³ *Ivi*, I, 331. Il testo di Origene si trova in *In Num. hom.* 6, n. 3: PG 12, 608. Nella *Summa*, frate Alessandro usa uno stile completamente diverso; cf. *Summa Theologica*, Firenze 1924, I, 713, 727, 511, 729; PHILIPS, *Inhabitación*, 109-139.

⁹⁴ Cf. *I Padri del deserto tra i francescani*, 20-21.

⁹⁵ Cf. CHERIYAPATTAPARAMBIL, *Francesco*, 16, note 3 e 4, con bibliografia.

⁹⁶ ZORZI parla di «humus trinitario in Provenza», titolo di un capitolo della sua ricchissima opera *Valori*, già citata diverse volte.

⁹⁷ Cf. J. QUASTEN, *Oriental Influence in the Gallican Liturgy*, «Traditio» 1 (1943) 55-78. Precisiamo, anche se può sembrare ridondante, per il fatto che spesso, parlando dell'«Oriente», si insiste unilateralmente sul mondo arabo-musulmano – certamente

Provenza la liturgia, il dogma e la vita spirituale erano permeati da una profonda devozione trinitaria. Questo è sintomatico se si pensa al fiorire contemporaneo di una vigorosa devozione eucaristica⁹⁸. La festa liturgica della Trinità è un puro prodotto della pietà medievale. È un fatto estremamente significativo che sia nata da un'esigenza della "base", nonostante una prolungata resistenza della Chiesa di Roma⁹⁹. Sarà un papa di Avignone, Giovanni XXII († 1334), mosso anche da un uso del suo paese di residenza, a istituire la festa per tutta la Chiesa latina¹⁰⁰. Senza difficoltà, invece, si accentuò il ruolo centralissimo della festa di Pentecoste, con la conseguente abbondanza di inni allo Spirito Santo¹⁰¹. Per quanto concerne la crociata albigese, si potrebbe anche affermare che fu combattuta al canto del *Veni Creator* e del *Veni, Sancte Spiritus*, come testimoniano i cronisti dell'epoca¹⁰².

2. Nella letteratura

Un autore anonimo di ispirazione popolare, intorno al secolo XII sviluppa liberamente nel suo *Boecis* provenzale temi delle *Vite* di Boezio e del *De consolatione*, con un'allusione "tutt'altro che banale" all'inabitazione¹⁰³:

...qui cre perfeitament
 Deu la páterna, – lo rei omnipotent,
 Et en Jhesu – que ac ta bo talent,
 Chi nos redems – de so sang dolzament,
 E Sanctum Spiritum – qui e bos omes desend:
 Que que-l corps faça – eu vai l'arma doben.

influyente su Provenza, anche fuori dalle crociate, dalla Spagna mozarabica –, dimenticano l'ancora vitalissimo mondo cristiano-bizantino, siriano e armeno.

⁹⁸ «Già il fatto, dunque, che la Messa fosse ben al centro nella vita religiosa medievale è dal punto di vista trinitario assai significativo; più significativo ancora (e per il Midi-Provence in modo del tutto speciale) la vera e propria "invasione" di preghiere trinitarie per l'offertorio. Ma va detto ancora che la Messa era spesso celebrata espressamente in onore della SS. Trinità o dello Spirito Santo: era cosa normale istituire legati a tale scopo»; ZORZI, *Valori*, 37.

⁹⁹ Cf. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II, Milano 1946, 220. Alessandro III (1181), in una lettera al vescovo di Terdon, disapprova decisamente l'uso radicato in quella chiesa di celebrare la festa della Trinità; cf. ZORZI, *Valori*, 33, nota 3.

¹⁰⁰ Cf. ZORZI, *Valori*, 35; G. PASSARELLI, *El icono de la Trinidad*, Madrid 1990, 11; A. FRUTAZ, *Trinità*, in *Enciclopedia Cattolica*, XII, Città del Vaticano 1954, 541-544 (poi EC).

¹⁰¹ Cf. ZORZI, *Valori*, 90, nota 4, dove parla di questa abbondanza e cita F. J. MONE, *Latteinische Hymnen des Mittelalters*, Freiburg 1853-1855, che pubblicò 22 ritmi trinitari e 20 inni allo Spirito Santo. Zorzi afferma che nella Chiesa Latina sono 238 gli inni, sequenze e ritmi espressamente trinitari; cf. *Valori*, 38.

¹⁰² Cf. ZORZI, *Valori*, 179.

¹⁰³ Cf. *ivi*, 53-54.

Una biografia di *Saint Bénézet*, composta in latino alla fine del secolo XII e già in provenzale agli inizi del secolo XIII, dice:

Non aias temor, car lo Sant Esperit es en tu¹⁰⁴.

In una cronaca del 1218 troviamo un'espressione analoga, più velata ma affettuosa, nel saluto che san Alessio rivolge alla sposa, entrando nella camera nuziale:

mot dossamen el Li a digz:
Am vos sia sant esperit!¹⁰⁵.

Un trattato ascetico provenzale, conservato in un manoscritto più tardivo (secolo XIV), propone una sorta di esame di coscienza per vedere se davvero lo Spirito Santo abita in noi come nel suo "alberc" o se soltanto è come in tutte le cose "per sa potencia":

[...] Mas preiem lo tuit, lo ver Saint Esperit,
Que per sa gracia deing tals apareliar a faire
nostres cors, qu'el i poscha alberiar e venir
e remainer ab nos e nos ab Lui. Aquel que ab
lo Paire e ab lo Fil viu e reigna per omnia saecula
saeculorum, amen¹⁰⁶.

Abbiamo inoltre alcune strofe composte da una confraternita. Sebbene la trascrizione esistente sia tardiva e lacunosa, il documento è del secolo XII (o XIII). Lì troviamo una chiara menzione dell'inabitazione:

So ey Deos qu'en nous hastala,
Ung seignour que noz agualla,
Per cuy noz sen confrayrit;
[...] Hostal ey ont Deos habita
El temple saint Esperit¹⁰⁷.

Per concludere, desideriamo ricordare un testo, certamente tardivo, della seconda metà del secolo XIII, quando la letteratura dei trovatori va verso la fine della sua parabola discendente. Si tratta di un *Breviario d'Amore* lunghissimo (quasi 35 mila versi!), dedicato al grande pubblico (di fatto, la sua vastissima diffusione è attestata dai manoscritti ritrovati). Ci interessa il tema dell'inabitazione divina, che, secondo Zorzi, «ricorre con sorprendente frequenza». Egli difende la validità del ricorrere a questi testi della

¹⁰⁴ *Ivi*, 94. Nel testo latino: «Spiritus Sanctus est in te»; *ivi*, nota 4.

¹⁰⁵ *Ivi*, 94.

¹⁰⁶ *Ivi*, 94-95.

¹⁰⁷ *Ivi*, 98-99.

“decadenza” dato che, soprattutto per quanto riguarda il tema trinitario, hanno conservato una curiosa fedeltà¹⁰⁸:

Payre nostre, que es el cels,
 So es a dir en los Fizels
 D'esperit sang enlumenatz
 On habita la deitaz
 [...] ...aissi del coratge sieu
 Fay hom veray temple de Dieu.
 [...] Mas en coratge d'ome bo
 Aqui fay habitatio,
 Et jus en lo coratge sieu
 Es lo verais reyne de Dieu.

Abbiamo dato un'occhiata al mondo della devozione e dei canti popolari, ambiente sano spiritualmente parlando, e vigoroso. Ciononostante, tali fervori e fermenti furono anche il vivaio di movimenti che, con maggiore o minore nitidezza, andarono oltre i confini della comunione ecclesiastica e della fede ortodossa.

3. L'inabitazione in ambienti eterodossi

Il movimento *valdese* fu, all'inizio, talmente lontano da qualsiasi sentimento di rivoluzione che si rivolse, per essere approvato, nientemeno che a Innocenzo III, il quale non fu certamente tenero con l'eresia in generale e con i catari in particolare¹⁰⁹. Anzi, nel 1207, nella piazza di Laurac, il popolo poté assistere a una disputa pubblica tra un predicatore cataro e un valdese, fatto non raro¹¹⁰.

Esaminando la dottrina valdese, notiamo che rispetto all'ortodossia ufficiale erra più per omissione o contestazione di certi precetti ecclesiastici che per un diretto attacco ai misteri. Almeno durante il primo secolo, rimase nei valdesi un sorprendente attaccamento alla sostanza dei dogmi, in particolare del dogma trinitario, pur se tesero a porre l'anima in comunione diretta con la Trinità, disattendendo così la mediazione dell'organismo ecclesiastico. Una prova eloquente dell'ortodossia trinitaria valdese è la *Professio fidei* dello stesso Pietro Valdo¹¹¹. Per quanto riguarda la tematica che ci

¹⁰⁸ *Ivi*, 220-224.

¹⁰⁹ Cf. la bibliografia suggerita da CHERIYAPATTAPARAMBIL, *Francesco*, 78-79, note 1-5; M. D. LAMBERT, *Movimenti ereticali nell'alto Medioevo*, in H. JEDIN et alii (a cura), *Atlante Universale di Storia della Chiesa*, Casale Monferrato 1991, 43*-44*, con una ricchissima ed estesa bibliografia, più le rispettive mappe.

¹¹⁰ Cf. ZORZI, *Valori*, 119.

¹¹¹ Cf. A. DONDAINE, *Aux origines du Valdésisme. Une profession de foi des Valdes*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 16 (1946) 191-235.

interessa, esiste un esempio molto interessante nel *Payre Eternal*, piccolo poema del secolo XIII in 157 versi, il cui testo è arrivato a noi danneggiato. È marcatamente trinitario e tocca il tema dell'inabitazione.

Colomba senza fel, cun li olh gracios,
Vola entro a mi cun las alas arnia de divins dons.
Tant te repausa en mi, que mais non sia Fellow¹¹².

Si sa che il *Pater noster* era la principale orazione in uso tra loro. Conosciamo sette glosse valdesi, quasi tutte inedite. Ci interessa qui una che, sebbene sia contenuta in un manoscritto molto tardivo (secolo XV), conserva un'analogia strettissima con il rituale occitano di Lyon, del secolo XIII:

Pater noster, qui es in caelis...
qui es in caelis: dans les saints¹¹³.

Il *catarismo*, fu un'eresia importata, almeno nei suoi temi fondamentali¹¹⁴. È verosimile il passaggio dai Balcani al Midi francese, nel secolo XI. Come si presenta nei secoli XII e XIII, contiene elementi di chiara ispirazione orientale. Questo vale in particolare per i suoi errori trinitari, sebbene si tratti di dottrine abbastanza confuse e non di rado contraddittorie¹¹⁵. È certo, inoltre, che al "catecumeno" cataro viene imposta una *Professio fidei* basata sulla negazione "in blocco" della fede romana. Di rilievo il fatto che il contemporaneo movimento valdese, che è genuinamente autoctono e più marcatamente popolare, sia densamente trinitario, mentre il catarismo, che è esotico e fondato su un'aristocrazia di "perfetti", presenta segni di antitrinitarismo.

Ciononostante, anche il "Rituale" cataro è di origini nettamente cristiane¹¹⁶. È sempre interessante notare che il tema sul quale il "Rituale" maggiormente insiste è proprio... l'inabitazione trinitaria¹¹⁷.

¹¹² ZORZI, *Valori*, 129.

¹¹³ J. GONNET, *Les "Glossa Pater" Cathares et Vaudoises*, in *Cahiers de Fanjeaux*, III, Toulouse 1968, 65. Questa interpretazione era frequente e totalmente «cattolica». Sorprende che ZORZI, *Valori*, 221, citando un versetto di un «Breviario de Amor» che dà questa Lettura, la chiami «curiosa interpretazione», come se fosse nuova.

¹¹⁴ Cf. ZORZI, *Valori*, 231.

¹¹⁵ Cf. *ivi*, 121 e 143.

¹¹⁶ Cf. *ivi*, 238.

¹¹⁷ Nell'anima, dice il «Rituale», «abita experimentalment lo paire el fil el Sant esperit». Aggiunge ZORZI, *Valori*, 239: «Così che, anche nell'«antitrinitaria» eresia catara, se dalle grottesche affermazioni di superficie scendiamo più addentro, là dove l'anima dell'eretico, non più in preda al fanatismo o al terrore o alla passione della rivolta, manifesta nel culto le vibrazioni religiose proprie del suo tempo». Ma è vero anche che arrivano, a partire da una verità evidentemente molto sentita (l'inabitazione), a cose assurde (*ivi*), giungendo a far

Inoltre, tra le glosse cattare al *Pater*, una del rituale Latino di Firenze (secolo XIII), analogo ma più ampio del rituale occitano di Lione, afferma che il Padre abita «aux cieux», ossia «dans les saints ou même dans les vertus célestes»¹¹⁸:

«Qui es in caelis», id est qui habitas in sanctis, vel in celestibus virtutibus. Et ideo dixit forsan «Pater noster qui es in caelis» ad differenciam patris diaboli, qui mendax est et pater malorum, scilicet illorum qui ab omni miseratione salutis penitus sunt carentes. Et ideo dicimus «Pater noster»¹¹⁹.

A differenza di altre, questa glossa – vicinissima a quelle usate anche dai valdesi – non ha nulla di eterodosso, bensì ha conservato il sapore dell'antica liturgia cattolica¹²⁰.

Certamente, la nostra visuale pecca di eccessiva velocità e, presumibilmente, di poca profondità. Tuttavia, andremmo troppo lontano dal proposito del nostro lavoro se ci soffermassimo oltre. Per completare il panorama, lasciando il campo eterodosso, passiamo ora alla riva opposta, al magistero, nella persona del suo massimo rappresentante, il papa di Roma.

IV. L'INABITAZIONE NELL'OPERA DI INNOCENZO III

Innocenzo III – Lotario di Segni – († 1216) fu considerato dal secolo XIII al secolo XVII un maestro di vita spirituale. Da giovane studiò a Parigi e Bologna, entrando in contatto in quegli anni decisivi con un mondo in cui si inaugurava la nuova cultura dell'Europa occidentale. Teologo e canonista, curiale e Pontefice, continuò a coltivare un'intensa spiritualità personale. Può essere annoverato tra i rappresentanti della più alta oratoria medievale, ossia quella universitaria¹²¹. Nella sua ampia produzione letteraria,

coincidere lo Spirito Santo con i cristiani (*ivi*, note 4 e 5). Usano la Bibbia, citando Gv 14,23; 2Cor 6,16-18; Eb 3,6; 1Cor 3,16-17; Mt 10,20; 1Gv 4,13; Gal 4,6; cf. *ivi*, nota 2.

¹¹⁸ Cf. GONNET, *Les "Glossa Pater"*, 62.

¹¹⁹ *Rituel Cathare*: SC 236, Paris 1977, 198.

¹²⁰ Cf. *ivi*, 66.

¹²¹ «La sua struttura consiste in un "thema", normalmente tratto dalla Bibbia; di una "introductio", che mira ad attirare l'attenzione degli ascoltatori; della "divisio", la parte più impegnativa che comporta l'articolazione del "thema" iniziale in varie suddivisioni; della "dilatatio", che poteva essere molto diversa, ma che [...] aveva come momento essenziale l'esegesi secondo il quadruplice senso. Questi sermoni non rimanevano chiusi nell'ambito universitario, ma venivano spesso utilizzati dal clero per la predicazione al popolo»; VIVIANI, *L'ermeneutica*, 68-69; 93-94. Si veda anche M. MACCARRONE, *Innocenzo III*, in *EC*, VII [1951], 10-12; ID., *L'influenza di Innocenzo III sulla dottrina eucaristica dei teologi del s. XIII*, in *Studi su Innocenzo III. Italia sacra, Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica*, Padova 1972, 17, 396ss.

in particolare nei *Sermoni*, il tema dell'inabitazione è abbondantemente presente. Data la vasta diffusione della quale godettero, meritano una maggiore attenzione.

1. Nella predicazione

1.1. *Sermones de tempore*

Il nostro tema appare presente nei grandi periodi liturgici.

In Adventu Domini

«Veniet ergo propheta magnus», etc. Scitis, charissimi, quod Hierusalem quatuor modis accipitur. [...] Est enim Hierusalem superior et inferior, interior et exterior. [...] Superior est in patria, inferior est in via, *interior est in anima*, exterior est in Syria. [...] «*Pacem meam do vobis*» (Gv 14). [...] Hanc pacem videt *Hierusalem interior, id est fidelis anima*. Quia *fructus spiritus est: charitas, gaudium, pax, patientia* (Gal 5,22)¹²².

In Nativitate Domini

Qui, come per l'Avvento, si nota lo sforzo di rendere presente e partecipabile il mistero al credente:

«*Puer natus est nobis*» (Is 9,5). [...] Tres in ipso natiuitates Scriptura sacra testatur, diuinam ex Patre, carnalem ex matre, *spiritualem in mente*. Ex Patre nascitur Deus, de matre nata est caro, *in mente nascitur spiritus*. Ex Patre via, de matre veritas, *in mente vita*. [...] De Patre nascitur semper. [...] De matre natus est semen. [...] *In mente nascitur saepe* [...] de qua dicitur Scriptura: [...] «*Sto, inquit, ad ostium et pulso; si quis aperuerit mihi, introibo ad illum*». (Ap 3,20). Secundum natiuitatem aeternam Christus habet patrem sine matre; secundum humanitatem Christus habet matrem sine patre; secundum gratuitatem Christus habet patrem et matrem, ipso attestante, qui ait: «*Quicumque fecerit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse meus frater, soror et mater est*» (Mt 12)¹²³.

In Epiphania Domini

Un sermone per tale solennità sottolinea ancor di più l'interiorizzazione del mistero celebrato:

¹²² *Sermo IV, in Dominica Secunda in Adventu Domini*: PL 217, 30.

¹²³ *Sermo III, in Nativitate Domini*: PL 217, 459-460. Le «tre nascite» del Verbo sono presenti nei Padri: «nascita dal Padre, nascita dalla Vergine, nascita dal cristiano. La seconda nascita partecipa di entrambe: della prima che attesta e replica temporalmente, della terza per la quale diviene pegno ed esemplare»; L. PADOVESE, *Introduzione alla Teologia Patristica*, Casale Monferrato 1992, 129. È comune anche tra i Medievali: cf. san BERNARDO, *Sermo 5, in Adventu Domini*, 1-3, *Opera Omnia*, 4, 1966, 188-190; ISAAC DE STELLA, *Sermo 51*: PL 194, 1862-1863-1865.

«*Et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre ejus*». Qui vult invenire Jesum, ingrediatur sanctam Ecclesiam, *puram conscientiam*, et divinam Scripturam. In his enim domibus Jesu invenitur, quoniam inter multas istae sunt praecipue domus Dei [...] de secunda dicitur: «*Perambulabam in innocentia cordis mei, in medio domus meae*» (Sal 100,2)¹²⁴.

In Quadragesima

In un discorso di questo tempo liturgico ricorre un tema classico, presente in tutta la tradizione omiletica, compresa la primitiva tradizione francescana:

«*Cum immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca inaquosa, quaerens requiem et non inveniens, dixit: revertar in domum meam*» (Lc 11,24): [...] egressum ab homine; progressum per loca; regressum ad domum. [...] Intrat ergo spiritus immundus per culpam, sed exit per poenitentiam. [...] Aquosa loca, sunt corda luxuriosa [...] et loca vero inaquosa sunt corda casta, quae charitatis igne flammescunt; in quibus non malignus sed benignus requiescit. [...] Revertar in domum [...] Haec domus est conscientia¹²⁵.

1.2. Sermones de Ecclesia

In Dedicazione Ecclesiae

Degna di nota è l'insistenza sull'analogia ecclesiale della "domus Dei" interiore, evitando così una possibile accentuazione intimistica e soggettiva:

«*Introibo, Domine, in domum tuam, adorabo ad templum sanctum tuum*» (Sal 5,8). Universorum Dominus et Creator, cujus est immensa majestas, incircumscripta sublimitas, [...] multas et varias habet domos, plurimas et diversas in domibus mansions; universalem videlicet et particularem, specialem et singularem, superiorem et inferiorem, interiorem et exteriorem. *Universalis* domus Dei est tota machina mundi. [...] *Particularis* domus Dei est sancta Mater Ecclesia. [...] *Specialis* domus Dei est gloriosa Virgo Maria. [...] *Singularis* domus Dei, humanitas Salvatoris assumpta. [...] *Superior* domus Dei est beatitudo coelestis. [...] *Inferior* domus Dei est orationis basilica. [...] *Interior domus Dei est pura conscientia*. [...] *Domus exterior* est quae habitatur, ejusque familia, vel sacra Scriptura. [...] Quoniam igitur ex tam multis et variis domibus domum Dei vir fidelis intrabit, ut ad templum sanctum adoret, considerandum nobis occurrit, quid ubi, qualiter, et quae sit orandum [...]. Adorandi sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus in domo inferiori, *in domo interiori*, in domo exteriori, id est in sacra basilica, *in pura conscientia* et in divina Scriptura¹²⁶.

¹²⁴ *Sermo VIII, in Solemnitate Apparitionis Domini nostri Jesu Christi*: PL 217, 487.

¹²⁵ *Sermo XV, in Dominica tertia in Quadragesima*: PL 217, 381-383; *Rnb* 22, 19-24.

¹²⁶ *Sermo XXVII, in Solemnitate Dedicacionis Ecclesiae*: PL 217, 433-435. La citazione è stata un po' estesa, ma comprende un vero e proprio ventaglio di significati della

In Consecratione Altaris

Il cristiano personalmente è “tempio”, ma, contemporaneamente, è edificato quale parte di un “tempio” maggiore:

«*Nescitis quia corpora vestra templum sunt Spiritus sancti?*» (1Cor 6,19). [...] «*Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*» (1Cor 3,17) Super aedificati super fundamentum [...] crescite in templum sanctum in Domino (Ef 2,20). [...] Templum quod dedicatum est, intelligitur corpus; altare quod consecratum est, intelligitur cor¹²⁷.

Se abbiamo visto che qui il papa sottolinea, per così dire, la “corporeità” della dimora interiore, in un’altra omelia, commentando il vangelo di Zaccheo (del Comune della Dedicazione), insiste maggiormente sull’Ospite che sarà accolto in essa:

«*Zachaeae, festinans descende, quia hodie in domo tua oportet me manere*», [...] ut in domo tua faciam mansionem, non tamquam hospes diurnus, sed tamquam perpetuus habitator. [...] Domo quidem, non tam materiali, quae construitur ex lapidibus, quam spirituali, quae ex virtutibus fabricatur. [...] Ex istis virtutibus domus illa construitur, in qua Jesus habitare dignatur. [...] Est domus numinis, et est domus hominis, et est domus daemonis. Domus Dei, per gratiam; domus hominis, per naturam; domus daemonis per culpam. [...] Haec est domus, de qua Dominus ait: «*Si quis diligit me, sermones meos servabit; et Pater meus diligit eum, et ad meum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*» (Gv 14,23). [...] Imitemur ergo Zachaeum, ut in domo nostra Jesus habitare dignetur, qui est super omnia Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen¹²⁸.

In IV Concilio Generali Lateranensi

Solo rileggendo i testi dell’epoca è possibile farsi un’idea approssimativa dello sconvolgimento e dello scompiglio (positivo) che il IV Concilio Lateranense portò nel mondo cristiano del 1215. Il papa inaugurò il Concilio l’11 novembre con un sermone meraviglioso per ampiezza e impulso, che ebbe un’ampia eco. Fu allora che parlò del *Tau*, commentando il cap. 9 di Ezechiele. Tuttavia, è interessante notare il contesto, nel quale si evidenzia il tema del “tempio”:

“domus Dei”, tipico del gusto del tempo: la “divisio”; cf. VIVIANI, *L’ermeneutica*, 94-95, dove l’analisi e presenta altri esempi nell’oratoria dello stesso Innocenzo III.

¹²⁷ *Sermo XXVIII, in Consecratione Altaris*: PL 217, 439. Il sottotitolo è illuminante: *De dedicatione templi corporis nostri, et consecratione altaris cordis nostri, et quid significant ea quae in consecratione altaris fiant*. Infatti, assegna una forte connotazione morale a ogni gesto del rituale: unzione, incensazione, ecc.

¹²⁸ *Sermo XXIX, in eadem Solemnitate enarratio Evangelicae Lectionis*: PL 217, 441-450.

Legitur quippe in Libro Regum [...] quod XVIII anno regni Josiae regis restauratum est templum. [...] Utinam haec historia, istantis temporis sit parabola, ut in hoc nostri pontificatus anno XVIII templum Domini, quod est Ecclesia, restauretur.

Ricordò che «congregati sumus in hac Salvatoris basilica», per liberare il tempio, al modo dei Maccabei, «de manibus impiorum» (convocava alla crociata). Ma immediatamente continuò citando il profeta:

«Transi per mediam civitatem, et signa Thau»; [...] transire debet per universam Ecclesiam, quae est civitas regni magni, civitas posita supra montem. [...] Et a sanctuario meo, inquit, incipite. [...] Tempus enim est, sicut beatus apostolus ait, «ut iudicium incipiat a domo Domini» (1Pt 4)¹²⁹.

Poco dopo, pronunciò un altro sermone dinanzi all'assemblea dei Padri conciliari. Leggermente più delicato, ma ugualmente esigente. Ci interessa in modo particolare una frase, poiché esprime il tono generale dell'omelia, che invita all'interiorità (per la riforma del Clero). Ancora una volta il “tempio”, che è la Chiesa, nella sua vitalità profonda è legato al “tempio” del cuore, e viceversa: la Chiesa sarà riformata solo se i suoi membri si riformano interiormente:

«Tu autem cum oras, intra in cubiculum et, clauso ostio, ora Patrem tuum» (Mt 16). Intra in cubiculum cordis, ostio sensuum intercluso, ne muscae orientes perdant suavitatem unguenti¹³⁰.

1.3. *Sermones de Sanctis*

In Purificatione S. Mariae

Ripropone il tema della “triplice venuta” di Cristo («praesentem in sanctitate, praeteritum in humilitate, futurum in majestate»); della seconda («per gratiam ad templum sanctum suum, id est, in animam poenitentis») parla spiegando Gv 14,23, cui segue una dettagliata – anche se un po' ricercata – esposizione allegorica di questa dimora e di ciascuna delle sue parti: quindi, esistono 7 basi sulle quali esistono 7 colonne che sono i doni dello Spirito Santo; su queste, 7 epistilli e 7 capitelli, che sono 7 virtù e 7 beatitudini; esistono 4 pareti che sono le 4 virtù cardinali, il pavimento che è l'umiltà, ecc.¹³¹.

¹²⁹ *Sermo VI, in Concilio Generali Lateranensi habitus*: PL 217, 673-678.

¹³⁰ *Sermo VII, in Concilio Generali Lateranensi habitus*: PL 217, 682.

¹³¹ Cf. *Sermo XII, in Purificatione S. Mariae*: PL 217, 507-514; VIVIANI, *L'ermeneutica*, 99. Si veda il *Sermo XXVII, in solemnitate Assumptionis semper Virginis Mariae*: PL 217, 575-582; ID., *L'ermeneutica*, 96-97, ha scelto una frase di questo Sermone per esemplificare

In Communi Apostolorum

«*Nisi Dominus custodierit civitatem*» (Sal 126) Rex regum [...] diversas habet in diversis regionibus civitates, celestem videlicet et terrestrem; *spiritualem* et corporalem.

Nuovamente segue una prolissa presentazione allegorica, piena di minuziose suddivisioni ternarie, ad esempio dei diversi nemici nelle veglie della notte:

Primus ergo noctis vigiliam custodire debent adversus hostes superiores, id est contra fallacias daemonium; secundum adversus hostes inferiores, id est contra versutias hominum; tertiam, *adversus hostes interiores*, id est contra carnales concupiscentias¹³².

In Communi de Evangelistis

Non vi sono novità più grandi dell'immagine del "paradiso". Per il resto, ripete l'elucubrazione intessuta di versetti scritturistici con i criteri della *divisio* e della *dilatatio*: *divisio* era l'articolazione del tema iniziale in varie suddivisioni; *dilatatio* era l'esegesi secondo il quadruplice significato (letterale, allegorico, tropologico e anagogico).

Quadruplex in sacra Scriptura legitur paradisus. Superior et inferior, *interior* et exterior. Superior est coelestis, inferior est terrestris, *interior spiritualis*, exterior corporalis; coelestis in patria, terrestris in via, *spiritualis in mente*, corporalis in oriente¹³³.

Abbiamo una visione sufficientemente ampia e varia che ci permette di essere certi dell'importanza e frequenza che questa tematica aveva per Innocenzo III, come si può dedurre dalla sua vasta produzione omiletica. Ciononostante, sarà interessante trovare analoghi segni nei testi liturgici che, proprio sotto il suo pontificato, ricevono una riorganizzazione di non poche conseguenze.

2. Nella riforma liturgica del Pontefice

L'azione riformatrice del Pontefice è legata alla riforma dell'Ufficio della curia, il quale derivava dall'Ufficio della basilica lateranense. Se l'intenzione del papa, apparentemente, fu solamente adattare l'Ufficio della cappella papale alle nuove esigenze della curia, obbligata a continui viaggi, di fatto la sua azione ebbe conseguenze di ben più ampia

l'uso dell'allegoria e la vanificazione della realtà storica del "castellum" di Lc 10,38.

¹³² *Senno II, in Communi Apostolorum*: PL 217, 601-604.

¹³³ *Sermo III, in Communi De Evangelistis*: PL 217, 605.

portata¹³⁴. Le direttive di Innocenzo III sono contenute nel cosiddetto *Ordinarium Innocentii III*, che è la sintesi di riforme precedenti e che, almeno per le letture, sarà la base di tutti i breviari che si succederanno¹³⁵. Ricordiamo principalmente due dei momenti nei quali troviamo l'argomento dell'inabitazione, ossia: circa la solennità della Pentecoste e la solennità della Dedicazione di una Chiesa.

SABBATO IN VIGILIA PENTECOSTES. [...] Tres (lectiones leguntur) de omelia sancti Augustini. Evangelium secundum Johannem *Si diligitis me* (Gv 14,15) omelia *Audivimus fratres cum evangelium legeretur*¹³⁶.

Il paragrafo che ci interessa dice così:

Audivimus, fratres: [...] «Si diligitis me, mandata mea servate: et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis [...] qui *apud vos manebit*, et in vobis erit». [...] Hic est utique in Trinitate Spiritus sanctus quem Patri et Filio consubstantialem et coeternum fides catholica confitetur; ipse est de quo dicit Apostolus, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* (Rm 5,5).

IN VESPERIS VIGILIAE PENTECOSTES. [...] lectiones leguntur de omelia sancti Gregorii Papae Evangelium secundum Johannem *In illo tempore. Si quis diligit me* (Gv 14,23) omelia *Libet fratres karissimi* (PL 76,1220-1221)¹³⁷.

La parte che ci interessa è alquanto espressiva; ne riportiamo solo un paragrafo:

«[...] Et Pater meus diligit eum, et *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*». Pensate, fratres karissimi, quanta sit ista sollemnitatis, *habere in cordis hospitio adventum Dei*. Certe si domum vestram quisquam dives ac praepotens amicus miraret, omni festinantia domus tota mundaretur, ne quid fortasse esset quod oculos amici intrantis offenderet. Tergat ergo sordes pravi operis, qui Deo praeparat domum mentis. Sed videte quid Veritas dicat: *Veniemus, et mansionem apud eum faciemus*».

¹³⁴ «La sua azione però ebbe una portata di gran lunga più grande. Due sono le cause principali di questo successo. La prima sta nell'identificazione progressiva della Chiesa romana con la Curia romana e conseguentemente l'identificazione tra l'ufficio della Chiesa romana con quello della Cappella papale. La seconda è l'adozione da parte dei Francescani dell'ufficio della Curia, fatto che ne assicurò la diffusione e il successo»; VIVIANI, *L'ermeneutica*, 85.

¹³⁵ Sotto il pontificato di Onorio III (1216-1227) fu eseguita una revisione; cf. W. VAN DIJK, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related Documents*, Fribourg 1975, xxiv. Un'altra riforma è quella del generale dei minori, Haymo de Faversham († 1244): cf. *ivi*, XXVI; VIVIANI, *L'ermeneutica*, 86.

¹³⁶ VAN DIJK, *The Ordinal*, 317.

¹³⁷ *Ivi*, 322.

IN DEDICATIONES ECCLESIAE [...] Sermo sancti Augustini episcopi *Quotiescumque fratres karissimi altaris vel templi* (PL 39, 2166)¹³⁸.

Trascriviamo qui un paragrafo di questo *Sermone*, attribuito a sant'Agostino ma scritto, secondo l'opinione di Migne, probabilmente da S. Cesareo, come suggerisce nella nota (b) della colonna 2166:

Quotiescumque, fratres karissimi, altaris vel templi festivitatem colimus, si fideliter ac diligenter attendimus, et sancte ac juste vivimus, quidquid in templis manufactis agitur, totum in nobis spirituali aedificatione completur. Non enim mentitus est ille qui dixit, «*Templum enim Dei sanctum, quod estis vos*» (1Cor 3,17); et iterum, «*Nescitis quia corpora vestra templum sunt Spiritus sancti*» (1Cor 6,15). Quia vero nullis praecedentibus meritis, sed per gratiam Dei meruimus fieri templum Dei; quantum possumus, cum ipsius adiutorio laboremus, ne Dominus noster in templo suo, hoc est, *in nobis ipsis*, inveniat quod oculos suae maiestatis offendat; sed habitaculum cordis nostri evacuetur vitii, et virtutibus repleatur.

Nella stessa pagina l'Ordinarium aggiunge subito, per la Dedicazione, due omelie di Innocenzo III che già abbiamo visto parlando della sua attiva produzione omiletica: si tratta dei sermoni *Nescitis quia corpora vestra templum sunt Spiritus Sancti* (PL 217, 439) e su Lc 19,1, *In illo tempore Egressus Ihesus perambulabat Iericho* (PL 217, 441). È opportuno ricordare che durante l'ottava di Pentecoste si utilizzava come inno "Ad Tertiam" il *Veni, Creator Spiritus*¹³⁹, che nella prima strofa dice:

Veni Creator Spiritus,
mentes tuorum visita,
imple superna gratia
quae tu creasti, pectora.

Nell'Ordo Missalis per la prima ottava era prescritta la recita del *Veni, Sancte Spiritus*¹⁴⁰, che viene invocato come «dulcis oспes animae».

Inoltre, per l'Anniversario della Dedicazione, l'Ordo include un'orazione di post-comunione (anche oggi in uso)¹⁴¹: «Deus, qui vivis et electis

¹³⁸ *Ivi*, 469.

¹³⁹ Cf. VAN DIJK, *Sources*, II, 101. Sebbene usiamo, seguendo l'A., l'Ordo Missalis et Breviarii del tempo di Haymo de Faversham, il valore dei testi non cambia, dato che le correzioni apportate da lui al Messale, rispettando i testi, consistevano solo in: «a) a new arrangement and style of rubrics; b) a more realistic agreement between the Mass book and the Kalender»; *ivi*, I, 71. Anche le aggiunte erano «antiche»: «the greatest part of these Formulas was of a venerable antiquity»; *ivi*, 82. Questo vale anche per il Breviario; cf. VIVIANI, *L'ermeneutica*, 86.

¹⁴⁰ VAN DIJK, *Sources*, II, 258.

¹⁴¹ *Ivi*, 318; *Messale Romano latino-italiano*, Città del Vaticano, 1965, 571.

lapidibus aeternum habitaculum tuae praeparas maiestati, multiplica in Ecclesia tua Spiritum gratiae quem dedisti, ut fidelis tibi populus in celestis aedificationem Jerusalem semper accrescat. Per Dominum».

CONCLUSIONE

Un'ambientazione storica e culturale è necessaria per comprendere meglio il vissuto spirituale di san Francesco. L'ambiente e la cultura hanno un peso considerevole sullo sviluppo della personalità e, attraverso questa, della spiritualità. Perciò abbiamo cercato di inquadrare per sommi capi il "periodo trinitario" nel quale Francesco nasce, vive e muore: a cavallo di quel ponte tra due secoli, abbiamo constatato quanto il mistero trinitario permeasse tutta la vita ecclesiale, vita ancora alimentata dalla sapiente patristica che, proprio da allora, vide il fiorire di una spiritualità essenzialmente trinitaria, ossia viscerale ed espressamente cristiana nel senso più pieno.

Di Francesco pazzo per Cristo e giullare di Dio – felice congiunzione di spiritualità evangelica radicale e gioiosamente popolare –, se guardiamo gli *Scritti*, quasi con sorpresa constatiamo con quanta insistenza e squisita predilezione torna a parlare dell'esperienza dell'inabitazione, sia celebrandola nelle *orazioni*, sia raccomandandola e spiegandola nelle *lettere*, sia prescrivendo la sua ricerca e la sua fruizione nei *testi legislativi*, sia esortando e benedicendo affinché si possa gustare, nelle *ultime raccomandazioni*. Sono almeno 14 i testi degli scritti che ci comunicano la sua dottrina e la sua esperienza: non è certamente poco data la loro quantità. Possiamo affermare che l'inabitazione vi si presenta come un centro vitale e propulsore che fa sì che egli scopra la sua anima come un cielo (cf. *Pater* 2,4) e anche il suo corpo come un tempio (cf. *Rnb* 12,6) in continua edificazione (cf. *Rnb* 22,20-27), pieno di luce e fuoco (cf. *LOrd* 51.52); si tratta della Presenza, nello Spirito Santo, di tutta la Trinità che si deve tenere sempre nel cuore (cf. *Rnb* 23,9-11), che deve essere desiderata prima di tutto (cf. *Rb* 10,8; *Rer* 3), che ci rende beati e benedetti, figli, sposi, fratelli e madri del nostro Signore Gesù Cristo (cf. *ILf* 1,1-13). Ma analizzare questi testi non era lo scopo di questo modesto studio, cosa che sarà fatta in una pubblicazione più ampia.

Sommario – *Dio dimora con noi. Dio dimora in noi.* Si tratta di una convinzione pervasiva, di una visione profonda che può essere trovata come corrente sotterranea quasi ovunque nell'Europa occidentale, tra la fine del XII e la prima parte del XIII secolo, all'incirca nell'arco di tempo della vita di Francesco di Assisi. Il presente studio intende esplorare in modo graduale e introduttivo alcuni aspetti di questo *periodo trinitario*: lo sfondo stoico, i perduranti influssi patristici, lo sviluppo di pensiero e di devozione negli Ordini monastici vecchi e nuovi e nei teologi pre-scolastici, la poesia trobadorica, la liturgia romana riformata e l'insegnamento pontificio ed ereticale. Da ciò possiamo comprendere meglio la dimensione trinitaria dell'esperienza e della spiritualità di san Francesco, usualmente piuttosto sottostimata.

Summary – *God dwells with Us. God dwells in Us.* This is a pervasive conviction, the profound insight that can be found almost everywhere undercurrently in Western Europe, between the end of the 12th century and the first half of the 13th, around the lifespan of saint Francis of Assisi. The present study intends explore, in a gradual and introductory way, some aspects of this *trinitarian period*: the historical background, the on going Patristic influences and the development of thought and devotion in the old and new monastic Orders and the pre-scholastics theologians, together with troubadours Poetry, reformed Roman Liturgy and Pontifical – and heretical – preaching. From here we may understand better the usually rather underestimate trinitarian dimension of saint Francis' own experience and spirituality.

Copyright of *Miscellanea Francescana* is the property of Pontificia Facolta Teologica S. Bonaventura and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.