

## PREFAZIONE

Il presente volume è la continuazione del libro *Teologia spirituale*, recentemente pubblicato dalla Sheed and Ward di Londra, nel quale ho offerto uno studio, semplice e sistematico, della teologia della perfezione cristiana. Stabiliti i principi teologici che costituiscono la dottrina fondamentale della vita ascetica e mistica, ho proceduto alla loro applicazione al vissuto cristiano. Nel presente volume passo dai principi e dalla teoria alla vita e alla testimonianza. La storia della spiritualità serve non solo a farci conoscere le origini e lo sviluppo della spiritualità cristiana, ma - ciò che importa maggiormente - proietta nella nostra vita la vita e gli insegnamenti di uomini e donne che hanno raggiunto un alto grado di santità nei secoli precedenti. Mostra, inoltre, la meravigliosa varietà che esiste tra i Santi e come la perfezione della carità possa essere raggiunta da ogni cristiano in ogni stato di vita.

In un'epoca in cui si è indifferenti verso la teologia sistematica, ma non verso l'approccio esperienziale, forse un quadro storico generale aiuterà a discernere i valori perenni della spiritualità cristiana. E poiché, sin quasi dall'inizio del cristianesimo, vi sono stati tendenze e movimenti eterodossi, si possono imparare dalla storia sbagli e deviazioni del passato per evitare possibilmente di ripeterli nel presente. In un volume di storia della spiritualità il nostro scopo è necessariamente modesto: è cioè quello di fornire un quadro generale dell'evoluzione e degli adattamenti della spiritualità cristiana attraverso i secoli, con particolare riferimento agli insegnamenti spirituali di eminenti personalità. Perciò, come indica il titolo di questo volume, ho rivolto la mia attenzione esclusivamente alla storia della spiritualità cattolica. Coloro che sono interessati ad una trattazione più dettagliata di questa disciplina potranno consultare l'opera classica in quattro volumi di P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, quella in otto volumi di L. Bouver, *Storia della spiritualità cristiana*, Dehoniane, Bologna 1967-1974, o l'ultima *Storia della spiritualità* in sette volumi, diretta da V. Grossi, L. Borriello, B. Secondin, Borla, Roma 1985, e il monumentale *Dictionnaire de Spiritualité*, in corso di pubblicazione presso la Beauchesne di Parigi. Infine, la dettagliata bibliografia nelle note servirà a coloro che desiderano studiare con maggiore profondità un autore, un movimento o un periodo storico.

## CAPITOLO I

### LA SACRA SCRITTURA E LA VITA SPIRITUALE

« La sacra teologia ha origine nella Parola scritta di Dio che, insieme alla sacra Tradizione, ne costituisce il fondamento permanente... Perciò, lo studio della sacra Scrittura dovrebbe essere la vera anima della teologia... Nei libri sacri il Padre celeste va amorevolmente incontro ai suoi figli e parla con essi. La forza e il potere della Parola di Dio è tale che essa può servire alla Chiesa come supporto e vigore, ed ai figli della Chiesa come forza per la loro fede, cibo per la loro anima e durevole fonte di vita spirituale »<sup>1</sup>. I Padri del Concilio Vaticano II hanno ufficialmente approvato e raccomandato il ritorno alla Sacra Scrittura e alla Tradizione. Tuttavia ciò non è semplice, sia per gli studiosi di Scrittura che per i teologi, come è stato sottolineato da Yves Congar, noto leader del movimento che propugna il ritorno alle fonti bibliche:

« C'è un limite e al tempo stesso un'allarmante confusione tra i teologi in possesso dell'eredità del passato. La triste conseguenza è il divorzio tra la ricerca biblica e le conclusioni dei teologi. Potrebbe derivarne un'infelice situazione di dubbia verità », da evitare a tutti i costi. Ogni gruppo deve mostrare una stretta attenzione al lavoro dell'altro gruppo in una comune fedeltà alla tradizione della Chiesa...

Si devono riconoscere ed affrontare i problemi creati alla teologia classica dagli esegeti che ritornano alle fonti bibliche. Nei secoli passati, specialmente da quando i grandi scolastici proposero una definitiva e perfetta elaborazione della sacra dottrina, la teologia è stata formulata esaurientemente in termini ontologici. Il suo lavoro è stato quello di contemplare e definire, con i mezzi della Rivelazione, l'in-sé di Dio e di Cristo, ossia ciò *che* essi sono in se stessi. Ora, invece, i biblisti affermano sempre più che la Rivelazione ci viene essenzialmente dal lavoro degli storici e che essa è essenzialmente " economica " o " funzionale ": non c'è nessuna Rivelazione del mistero di Dio e di Cristo tranne che nella testimonianza di quanto essi fecero e continuano a fare *per noi*, in relazione alla nostra salvezza »<sup>1</sup>

La prima testimonianza della Scrittura, perciò, afferma che Dio è entrato nella vita dell'uomo, così che la Bibbia non è tanto un codice di leggi o un libro di quesiti esistenziali, quanto « una storia di ciò che Dio ha fatto per l'umanità, per compiere in essa il disegno della grazia

» . Non si deve leggere la Bibbia per conoscere intellettualmente Dio e parlare di lui (benché essa ci riveli anche Dio nella sua essenza, cf. Es 3,14), ma per comprendere ciò che Dio è per noi e rispondere alla sua presenza: « L'uomo vuole sperimentare in qualche modo la presenza di Dio attraverso i segni che lo manifestano e desidera entrare in comunione con Lui ad un livello quasi esperienziale »<sup>1</sup>.

1 « Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione », *Dei Verbum*, nn. 21-24, passim. Tutte le citazioni dei documenti del Vaticano II sono prese da A. FLANNERY (ed.), *Vatican Council II: The Conciliar and Post Documents*, Costello Publishing Company, Northport, N.Y., 1975. In italiano cf. qualsiasi traduzione dal latino dei documenti del Concilio Vaticano II.

2 Y. CONGAR, < Christ in the Economy of Salvation and in our Dogmatic Tracts >>, in E. SCHILLEBEECKX and B. WILLEMS (ed.), *Who is Jesus of Nazareth*, Paulist Press, Glen Rock, N.J., 1965, pp. 5-6.

Cf. Y. CONGAR, art. cit., p. 6.

3 P. GRELOT, <<God's Presence and Man's Communion with Him in the Old Testament>>, in P. BE NOIT and R. F. Roland E. Murphy (ed.), *The Breaking of Bread*, Paulist Press, Glen Bock, N. J., 1969, p. 7.

I Padri del Vaticano II espressero la medesima idea: « Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (Ef. 1,9), mediante il quale l'uomo per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo ha accesso al Padre ed è reso partecipe della natura divina (Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa rivelazione, infatti, Dio invisibile (cf. Col 1,15; 1 Trn 1,17), nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf. Es 33,11; *Gv* 15,14-15) e s'intrattiene con essi (cf. Bar 3,38) per invitarli ed ammetterli alla comunione con sé »<sup>1</sup>.

Poiché Dio si fa conoscere a noi da ciò che fa per noi, dagli interventi nella nostra storia umana, noi dobbiamo sempre parlare dei misteri di Dio, dice Congar, « in maniera da unire una profonda percezione di ciò che essi sono in se stessi ad un'esperienza vitale di ciò che essi sono *per noi* ».

Dio ha stabilito il patto adempiuto in Gesù Cristo, ma occorre rispondere all'iniziativa divina con la fede, la carità e la speranza (anche se la stessa risposta dell'uomo è sempre suggerita da Dio). Il nuovo rapporto risultante dall'intervento personale di Dio nella storia umana produce qualcosa di unico nelle diverse religioni. Il rapporto nel quale Dio si avvicina all'uomo, e l'uomo per mezzo di un libero atto di fede, si offre a qualunque esperienza Dio voglia proporgli. Così puntualizza a tale proposito Hans Urs von Balthasar:

« Il rapporto tra Dio e l'uomo... è determinato, nella Bibbia, dal punto di vista di Dio... Dio sceglie, promette, domanda, rifiuta e mantiene... L'uomo non deve tanto fermarsi sulla sua nostalgia del divino in sé, ma sulla Parola di Dio. L'azione è condotta al di là di ogni realizzazione puramente umana di sé e diviene obbedienza a Dio e alla

legge. Tale obbedienza contiene una volontà molto concreta di Dio che chiede fedeltà al suo popolo. In conclusione, l'abbandono, provocato dalla Parola di Dio, diviene una fede pronta ad accettare tutto e una pazienza pronta a sopportare

5 *Dei Verbum*, n. 2. " Y. CONGAR, art. cit., p. 23.

tutto, anche l'oscura sofferenza d'Israele, come il Servo di Dio » '.

La Bibbia, quindi, è la Parola che rivela all'uomo il suo destino sublime e risponde al desiderio innato dell'uomo di risorgere dalla situazione di peccato per sperimentare il divino. Essa è norma e modello di ogni autentica vita soprannaturale ed esige totalità; non potrà essere ridotta alla nostra misura, perché il suo intento è quello di formarci ad immagine di Dio. Tale azione non può essere riprodotta da nessuna esperienza spirituale e religiosa di *compensazione* come qualcuno tenta di fare nello spiritismo, nella droga, nei gruppi terapeutici, nello psicanalismo o nel pentecostalismo. Anche i carismi enumerati da S. Paolo (cf. Rom 12,6-8; 1 Cor 12,8-10) rispondono alla missione apostolica originaria, così come descritta nel Nuovo Testamento. Ogni cosa, pertanto, deve essere compresa e valutata alla luce della Scrittura, come pure il nucleo di ogni spiritualità dev'essere nella Bibbia, il più autenticamente possibile. Questo non significa che l'applicazione dell'insegnamento biblico alla vita spirituale non ammetta diversificazioni, ma che la sacra Scrittura rimane sempre il fattore unificante e l'ultimo modello di vita che trascende ogni diversità.

Il nostro tentativo, allora, è quello di determinare i principi fondamentali della vita cristiana così come sono rivelati nella Bibbia, cioè, quelle verità valide per ogni cristiano d'ogni età e stato di vita. E, occupandoci della struttura fondamentale della spiritualità cristiana, daremo la priorità al Nuovo Testamento, sebbene non si possa comprendere il Nuovo Testamento senza passare per il Vecchio, come giustamente

7 H. U. VON BALTHASAR, <, The Gospel as Norm and Test of all Spirituality in the Church \*, in C. Duquoc (ed.), *Spirituality in Church and World*, Paulist Press, Glen Rock, N. j., 1965, p. 14; lo stesso articolo del Balthasar ~ apparso in *Concilium* 1965, vers. it. col titolo: *Il Vangelo come normale c ~ riferio di ogni spiritualità nella Chiesa*, pp. 67-87.

ha rilevato Grelot '. Inoltre, per evitare il rischio di costringere la Bibbia in nozioni precostituite o di usarla come mezzo d'interpretazione privata, accetteremo il principio, con Charlier, che la Bibbia è « Parola di vita solo *perché* è parola di verità e non per altre ragioni » '. In questo modo possiamo accettare l'insegnamento della

Scrittura sugli attributi di Dio senza tentare di forzarla nei nostri modi di ragionare.

## IL VECCHIO TESTAMENTO

« Il primo capitolo della Genesi è il primo capitolo di una fede » ` opposta alle religioni pagane nate dalla paura di una divinità sconosciuta. La prima legge del Decalogo è questa: « Io sono il Signore tuo Dio; non avrai altro Dio fuori di me ». Ciò per sottolineare che il Dio della Bibbia è completamente differente e si distanzia dalle divinità pagane. L'uomo antico esprimeva la coscienza del sacro in una religione culturale incarnata in varie mitologie. La sua religione era una proiezione di bisogni primitivi quali la salute, la vita, la fertilità, la protezione contro l'ignoto. Il paganesimo svilupperà, nel tempo, un tipo di religione contemplativa come risposta ai più alti bisogni dell'uomo, ma le forme religiose primitive, erano i culti della fertilità.

« La nozione base sottesa ad ogni culto di fertilità era questa: i primitivi riconoscevano il bene o i beni... Conoscevano ciò che, in qualche modo, dipendeva dai beni. Ma non sapevano *come*... Riconoscevano che si deve partecipare al potere creativo o al potere di questi beni, perciò si deve fare tutto ciò che è possibile per esprimere l'intensità del desiderio della partecipazione. Così i culti della fertilità,

8 Cf. P. GRELOT, «Exégèse, théologie et pastorale», in *Nouvelle revue théologique*, Vol. 88, 1966, pp. 3-13; 132-148.

9 Cf. C. CHARMER, *The Christian Approach to the Bible*, tr. H.J. RJCHARDS and B. PETERS, Newman, Westminster MD, 1963, p. 244.

10 J. P. JOSSUA, *Yves Congar: Theology in the Service of God's People*, Priory Press, Chicago, Ill., 1968, p. 145.

che nella loro essenza erano culti sessuali, costituivano fondamentalmente una forma di devozione e tendevano ad esprimere l'intensità del desiderio degli uomini di partecipare alla potenza dei beni » ".

La Genesi ricorda che il primo gradino nel rapporto dell'uomo con Dio fu la sua creazione ad immagine di Dio e la sua posizione nello stato di innocenza, in seguito perduta a causa del peccato originale. Quale fosse il peccato rimane un mistero; noi non sappiamo se fu un'azione particolare, o semplicemente il prodotto ultimo di una stratificazione del male. Sappiamo che l'uomo divenne profondamente consapevole del peccato e che perciò l'accesso all'unico vero Dio divenne per lui molto più difficile. « Per l'uomo, Dio è al tempo stesso presente e assente, vicino e lontano. Egli è presente e vicino come

Creatore, perciò l'uomo dipende da Dio nella sua esistenza. t assente e lontano quando l'uomo constata il male dentro di sé, quel male dovuto alla sua condizione di peccato ». Tuttavia, molto inaspettatamente, Dio intervenne ancora una volta nella storia umana per riallacciare il suo dialogo con l'uomo.

« Ora il Signore disse ad Abràm: ' Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione ' ... ' Eccomi: la mia alleanza è con te e sarai padre di una moltitudine di popoli. Non ti chiamerai più Abràm ma ti chiamerai Abramo, perché ti renderò padre di una moltitudine di popoli... Stabilirò la mia alleanza con te e con la tua discendenza dopo di te di generazione in generaziotic, come alleanza perenne per essere il Dio tuo e della tua discendenza dopo di te ' (Gn 12,1-2; 17,1-8) ».

La Genesi (4-11) narra che solo pochi uomini, come Abele e Noè, furono trovati giusti davanti a Dio, che Egli scelse

11 PROLIS, « SciptLifa] Teaching on *Sexuitiity* », in A. RDCK (Cdj, S<'A, *Love and // .?i, blc of tbc Spirituality* (1i(ago, 1960, p. 87.

12 GRELOT , *art. cit.*, p. 1.

Abramo per una alleanza di amicizia, tanto che per mezzo di Abramo suscitò un popolo che sarebbe divenuto il suo popolo e del quale Egli sarebbe stato l'unico Dio. Egli stabilì la sua presenza in mezzo ad esso, non solo nel Tempio ma nel suo cuore (Ger. 31,31-34). Fedele alla sua promessa, Dio mostrò la sua condiscendenza alla stirpe di Abramo raggiungendo l'apice nell'età d'oro, sotto Davide e Salomone.

Ancora una volta, Dio rivelò se stesso nelle sue azioni che spesso erano accompagnate da segni e prodigi. Forse il segno *per eccellenza* fu l'uscita dall'Egitto, accompagnata da eventi miracolosi così numerosi che il popolo non poté dubitare di essere sotto la protezione speciale del suo Dio.

Come risultato, il « popolo adorò jahvè; pose la sua fede in lui e in Mosè, suo servo » (Es. 14,31). Inoltre, il fatto che Israele fosse nutrito con acqua e cibo nel deserto, potrebbe indicare che trovare Dio e vivere alla sua presenza non richieda necessariamente una separazione dal mondo. Infatti, Dio stesso si è coinvolto intimamente nell'esistenza terrena dell'uomo. Ciò serve anche a dimostrare che Dio è insieme trascendente e immanente.

Congar dice a questo proposito:

« Il Dio vivente del forte monoteismo biblico è posto come l'essere, la fonte e la misura di ogni bontà, di ogni verità, di ogni autentica esistenza. Il Dio del monoteismo biblico è qualcosa di diverso dal più

grande orologiaio o architetto dei teisti che lo pongono solo come creatore del mondo; dopo questo atto iniziale, il mondo e l'uomo non sono più rapportati al divino, ma a se stessi ed alla propria natura. Il Dio vivente è descritto dalla Bibbia come fonte sovrana e misura di ogni uomo, al quale l'uomo e tutte le cose devono incessantemente essere riferiti e devono conformarsi così che non solo si esiste, ma si esiste *veramente*, realizzando il significato, il compimento della propria esistenza » 13.

13 Cf. J. P. JOSSUA, Op. Cit., P. 128.

L'iniziativa di Dio, comunque, richiede una risposta da Israele attraverso l'obbedienza alle leggi date sul Sinai e attraverso l'adorazione religiosa. Così, « l'obbligo del popolo di osservare i termini dell'alleanza è solennemente ratificato dall'olocausto, dai sacrifici e dall'aspersione del sangue (Es. 24,3-8). Inoltre, i capi della comunità sono introdotti alla presenza di Dio e alla comunione con Lui nel Sacro Pasto (Es. 24,1-2; 9 - 11) » 14.

Il timore che le azioni cultuali fossero puramente gesti vuoti, provocò la necessità che esse scaturissero da una fede viva e dall'obbedienza alla parola di Dio e che la testimoniassero. Numerosi profeti insistettero molto su questo aspetto (Am. 5,21-27; Is. 1,10-16; Ger. 6,20), sottolineando il fatto che malgrado Israele avesse l'Arca e il Tempio, la presenza più vera di Dio non era in nessun posto materiale, ma nel cuore degli uomini. C'era sempre la tentazione di cedere al vuoto ritualismo.

Così il profeta Isaia (765-740 a.C.), la cui missione fu quella di denunciare il peccato di Israele e la punizione dell'infedeltà della nazione, descrisse Israele come « nazione peccatrice, popolo carico di iniquità! Razza di scellerati, figli corrotti! Hanno abbandonato il Signore, hanno disprezzato il Santo di Israele, si sono voltati indietro » (Is. 1,4). Un secolo più tardi Geremia (646 a.C. circa), descrivendo il peccato del regno e l'esilio di molti degli Israeliti, accusò Israele di molte infedeltà e predicò orrende punizioni nel nome di Jahvè (Ger. 1-25). Non solo esso vagabondò lontano dalla presenza di Dio, ma Dio stesso sembrò disconoscerlo: « Anche se Mosè e Samuele si presentassero davanti a me, io non mi piegherei verso questo popolo. Allontanali da me: se ne vadano » (Ger. 15,1).

Sembrava che il progetto divino si perdesse in un vicolo cieco. Ma non fu così. Dio era disposto a ricevere di nuovo Israele alla sua presenza se il popolo si fosse pentito e fosse tornato all'obbedienza perfetta

14 P. GRELOT, art. cit., P. 13.

« Non voglio operare una strage con te; cioè ti castigherò secondo giustizia, non ti lascerò del tutto impunito...

Voi sarete il mio popolo e io il vostro Dio...

Ti ho amato di un amore eterno, per questo ti conservo ancora pietà » (Ger. 30,10-11,22; 31,3).

Con Ezechiele, il cui ministero va dalla caduta di Gerusalemme alla distruzione del Tempio, il sacro è chiaramente distinto dal profano e si insiste sull'osservanza della Legge. E profeta annuncia che, grazie alla pura benevolenza, Dio farà un nuovo patto con il suo popolo: « Farò con loro un'alleanza di pace, che sarà con loro un'alleanza eterna... e porrò il mio santuario in mezzo a loro per sempre... io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo » (Ez. 37,26-27). Ma Dio chiede penitenza e conversione sia collettivamente che individualmente, ed Ezechiele sottolinea che ciò richiede disposizioni interiori: « Perciò, o Israeliti, io giudicherò ognuno di voi secondo la sua condotta. Oracolo del Signore Dio. Convertitevi e desistete da tutte le vostre iniquità, e l'iniquità non sarà più causa della vostra rovina. Liberatevi da tutte le iniquità commesse e formatevi un cuore nuovo e uno spirito nuovo » (Ez. 18,31; Cfr. anche 11,19; 36,26). Qui l'accento è posto chiaramente sulla necessità per ogni persona di impegnarsi e assumersi responsabilità personali.

Verso la fine dell'esilio (tra il 548 e il 538 a.C.) il popolo finalmente rispose al profeti per confessare la propria infedeltà e riconoscere l'unico vero Dio. Così, il Deutero-Isaia (il libro delle Consolazioni) <sup>15</sup> descrive il perfetto discepolo di Jahvè che ha confessato la vera fede, ha espiato il suo peccato, è stato esaltato da Dio:

<sup>15</sup> Secondo la *Bibbia di Gerusalemme* (Bologna 1974, p. 1526), il termine « Deutero-Isaia » significa che Isaia 40-55 fu probabilmente composto da un autore anonimo, discepolo di Isaia e profeta.

« Sei tu che io ho preso dall'estremità della terra, e ho chiamato dalle regioni più lontane e ti ho detto: ' Mio servo tu sei, ti ho scelto, non ti ho rigettato ' ». « Non temere, perché io sono con te; non smarrirti, perché io sono il tuo Dio. Ti rendo forte e ti vengo in aiuto e ti sostengo con la destra vittoriosa » (Is. 41,9-10).

« Ricorda tali cose, o Giacobbe, o Israele, poiché sei mio servo. Io ti ho formato, mio servo sei tu; Israele, non sarai dimenticato da me. Ho dissipato come nube le tue iniquità e i tuoi peccati come una nuvola. Ritorna a me, poiché io ti ho redento » (Is. 44,21-22).

Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se ci fosse una

donna che si dimenticasse, Io invece non ti dimenticherò mai » (Is. 49,15).

« Tuo Redentore è il Santo di Israele, è chiamato Dio di tutta la terra. Come una donna abbandonata e con l'animo afflitto, ti ha richiamata il Signore. Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? Dice il tuo Dio. Per un breve istante ti ho abbandonata, ma ti riprenderò con immenso amore. In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto; ma con affetto perenne ho avuto pietà di te, dice il tuo redentore, il Signore » (Is. 54,4-8).

Abbiamo raggiunto un alto punto nella rivelazione di Dio di se stesso, non più semplicemente come Dio di potenza e di maestà, come Dio Sabaoth, Dio degli eserciti, ma come Padre di amore e di misericordia. Il simbolo matrimoniale usato dal profeta, che ritrae Dio come marito, è un'eco dei passi commoventi del libro di Osea, il quale forse visse fino a vedere la caduta di Samaria nel 721 a.C. La stessa metafora

delle nozze si ritrova in Geremia (capp. 2-3), in Ezechiele (c. 16) e nel Cantico dei Cantici. Osea vide l'amore di Dio per l'uomo anche come un trionfo futuro sulle infedeltà di Israele; l'autore del Deutero-Isaia lo vide vittorioso. In fondo se noi accettiamo l'interpretazione allegorica del Cantico dei Cantici, come viene interpretata dalla tradizione giudaica e dagli scrittori della prima Chiesa cristiana, possiamo giustamente applicarla all'amore tra Dio e Israele, tra Cristo e la Chiesa e tra Dio e l'anima individuale.

Il messaggio che ci viene da questo rapido panorama dei patriarchi e dei profeti è che Dio ci ama e chiede la nostra risposta a questo amore attraverso la fede e l'obbedienza. Il Vecchio Testamento non registra semplicemente una serie di proposizioni; Dio stesso si fa conoscere con i suoi interventi nella storia umana e specialmente nelle sue relazioni con Abramo e Mosè e nelle sue rivelazioni attraverso Osea e l'autore del Deutero-Isaia I'. Il Vecchio Testamento indica come rispondere all'amore di Dio attraverso massime secondo cui l'uomo può guidare la sua vita. I libri sapienziali (Giobbe, Proverbi, Qohelet, Siracide, Sapienza) basano il loro insegnamento morale sul principio che il bene sarà premiato e il male sarà punito; essi inoltre offrono direttive per acquisire la virtù ed evitare il peccato. Non si tratta comunque semplicemente di acquisire la virtù con le proprie forze, perché spesso i virtuosi sono quelli che soffrono molto per l'ingiustizia e l'egoismo. Di conseguenza, la morale del Vecchio Testamento risulta essere uno sforzo personale basato su una profonda fiducia in Dio (cf. Giobbe, Proverbi Qohelet). Infine, nel libro dei Salmi, il Vecchio Testamento offre, più che un'istruzione morale, preghiere di adorazione, di domanda, di rendimento di grazie e di contrizione '

16 Cf. A. LEFEVRE, *The Revelation of God's Love in the Old Testament* \*, in J. A. GRISPINO (ed.), *Foundations of Biblical Spirituality*, Alba House, Staten Island, N.Y., 1964, pp. 15-35.

17 Cf. P. DRIJVERS, *Les Psaumes*, Paris 1958; J. L. MCKENZIE, *The Two Edged Sword*, Bruce, Milwaukee, Wis., 1958.

Le promesse e l'intero movimento del Vecchio Testamento sono orientati alla perfetta comunicazione tra Dio e l'uomo; la novità dell'alleanza eterna consiste precisamente nella Parola fatta carne attraverso cui il regno di Dio sarà definitivamente stabilito. Cristo, dice Congar, è « l'ultima rivelazione... Quando Dio si fece uomo, qualcosa che era già verità nei precedenti stadi della storia della salvezza raggiunse il suo grado più alto: l'uomo rassomiglia a Dio e perciò in modo totalmente trascendente Dio rassomiglia all'uomo » `.

Tuttavia il valore del Vecchio Testamento è in se stesso quello di sorgente di vita spirituale, testimonianza dell'esperienza religiosa dei patriarchi e dei profeti, che noi vediamo principalmente come preparazione a Cristo e al suo regno. Tale è infatti l'insegnamento del Vaticano II. Qui viene chiaramente detto che « l'economia del Vecchio Testamento era soprattutto ordinata a preparare, ad annunziare profeticamente l'avvento del Cristo, Redentore dell'universo e del regno messianico. I libri, poi, del Vecchio Testamento, secondo la condizione del genere umano, prima dei tempi della salvezza instaurata da Cristo, manifestano a tutti la condiscenza di Dio e dell'uomo e il modo con cui Dio giusto e misericordioso si comporta con gli uomini... Quindi i fedeli devono ricevere con devozione questi libri, che esprimono un vivo senso di Dio; in essi sono racchiusi sublimi insegnamenti su Dio, una sapienza salutare per la vita dell'uomo e inimitabili tesori di preghiere; in essi infine è nascosto il mistero della nostra salvezza » `.

## IL NUOVO TESTAMENTO

La continuità tra il Vecchio e il Nuovo Testamento risulta evidente dal fatto che Cristo frequentemente sosteneva il suo insegnamento con riferimenti al Vecchio Testamento e insisteva

18 J. P. JOSSUA, *Op. Cif.*, Pp. 129-130. 19 *Dei Verburi*, n. 15, *passim*.

che non era venuto ad abolire la Legge e i Profeti, « ma a dare ad essi compimento » (Mt. 5,17). Cristo è la realizzazione e l'adempimento di tutto ciò che era stato promesso e significato dalla parola e dall'azione di Dio nella storia della salvezza, da Adamo fino all'ultimo dei Profeti. Cristo, perciò, è l'incarnazione dell'autentica spiritualità e, molto

logicamente, secondo il nostro punto di vista, la vita spirituale deve essere una partecipazione al « mistero di Cristo ». Conseguentemente, Cristo è per tutti i tempi, ieri, oggi, sempre, cosicché ogni tentativo di costruire una spiritualità che sia « piú contemporanea » o « piú adatta ai tempi » è puramente un'illusione.

Questo non significa, comunque, che dobbiamo considerare la vita spirituale come un cristocentrismo di tale estensione da non dare un accento proprio a Dio-Padre, a Dio Spirito Santo, alla Trinità delle Persone che abitano nell'anima attraverso la grazia. Ciò che Congar ha detto riguardo alla teologia in generale può essere applicato anche alla teologia della vita spirituale: « non ci sembra che solo una teologia cristologica debba essere presa in considerazione, così come *Karl Barth* proponeva, né che si debba seguire l'idea di *E. Mersch* di Cristo come il « primo intellegibile ». P, fuori dubbio che noi raggiungiamo una conoscenza perfetta del mistero intimo di Dio solo *attraverso* Gesù Cristo, (*inventionis, acquisitionis*) proveniente da Dio stesso (*revelationis*), ma è solo per mezzo del mistero di Dio che possiamo credere totalmente al mistero dell'Incarnazione e capire, perciò, Gesù Cristo » '.

Tuttavia, fatte queste precisazioni, possiamo ripetere che la vita spirituale è centrata in Cristo ed è, di fatto, una partecipazione al mistero di Cristo. Per conoscere questa vita, è necessario capire il piú possibile il Cristo. A tale scopo occorre ritornare al Nuovo Testamento che registra molto di ciò che Cristo ha detto e ha fatto per nostro insegnamento:

20 Y. CONGAR, art. cit., pp. 24-25.

« Vista da questa prospettiva, l'esperienza cristiana *può* significare *solo* la progressiva crescita della nostra esistenza nella esistenza di Cristo, grazie alla continua azione esercitata da Cristo che prende forma nel credente... *Qui non vi* sono possibilità perché questa analisi dell'esistenza possa girare impercettibilmente nel circuito chiuso del ' conoscenza di sé ' da cui Cristo, l'attuale oggetto della fede, potrebbe essere anche escluso, segretamente e innocuamente, per essere sostituito, tutt'al piú, da un ' Gesù storico ' (*historisch*) che, per questa esistenza, sarebbe una ' occasione ' puramente storica (*geschichtlich*). Ma l'intera forza della prova consiste, piuttosto, nel principio ' Non sono io che *vivo*, ma Cristo vive in me ', nell'oggettivo, insuperabile fatto che tutta la sfera dell'io è stata annullata dalla sfera di Cristo » `.

A questo punto ci sono da fare parecchie osservazioni. Per prima cosa, non dobbiamo leggere il Nuovo Testamento così come si legge la

biografia di una figura storica importante, che vogliamo ricordare e forse imitare. Ciò risulterebbe molto facile in una religione che venera un eroe, in una liturgia che è servizio memoriale ed in una spiritualità quale nostalgia del passato. Il nostro obiettivo è piuttosto quello di vivere il mistero di Cristo qui ed ora, cosa che richiede, in qualche modo, la nostra identificazione con Cristo come Egli è, qui ed ora, nella gloria alla destra del Padre.

In secondo luogo, Cristo non ci ha lasciato un codice dettagliato di morale, un esplicito corpo di dogmi, un direttorio di rubriche liturgiche e di cerimonie o addirittura un modello della struttura della sua Chiesa. Sembra piuttosto, che, deliberatamente abbia permesso sviluppi del dogma,

21 H. URS VON BALTHASAR, *The Glory of God: A Theological Aesthetics, Vol. 1: Seeing the Form*, Ignatius Press, San Francisco-Crossroads Publications, New York 1982, pp. 224 e 227; in tr. it.: *Gloria. Un'estetica teologica. Vol. 1: La percezione della forma*, Jaca Book, Miano 1975. Cf. S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Postulazione Generale OCD, Roma 1979.

decisioni prudenziali sulla morale, adattamenti nella liturgia e graduale sviluppo della Chiesa, per non parlare poi dell'azione carismatica dello Spirito santo. Perciò la vita cristiana non è un tentativo presente di recuperare il passato, ma lo sforzo presente di divenire futuro; essa è un cristianesimo in via, in cammino.

In terzo luogo, ciò che dobbiamo ricercare nel Nuovo Testamento è una spiritualità valida per tutti gli uomini, di ogni dove e di ogni età, sia del XX secolo, che del Medioevo o della Chiesa primitiva. Poiché Cristo visse in un contesto storico particolare, il Nuovo Testamento registra le sue azioni e i suoi insegnamenti da diversi punti di vista, come quello di S. Matteo o di S. Luca comparati con quelli di S. Giovanni o di S. Paolo; e inoltre bisogna considerare che nel cristianesimo primitivo c'erano orientamenti giudeopalestinesi e giudeo-ellenistici. Conseguentemente non è sempre facile astrarre gli elementi essenziali e perenni della spiritualità evangelica dagli scritti del Nuovo Testamento o dalla vita dei cristiani dei tempi apostolici. Inoltre noi sappiamo che anche quando seguiamo con tenacia la spiritualità del Vangelo, che è comune a tutti gli uomini e a tutti i tempi, essa deve essere vissuta da persone particolari e in un particolare tempo e in un particolare luogo. In altre parole, il Vangelo deve essere costantemente inserito nella situazione storica: questo spiega perché c'è una storia della spiritualità e vi sono scuole di spiritualità.

Se spiritualità cristiana significa partecipazione al mistero di Cristo, nostro primo compito è contemplare questo mistero con l'aiuto del Nuovo Testamento per scoprire poi come parteciparvi. Sintetizzando: il mistero di Cristo è il mistero dell'Incarnazione, della Parola fatta

carne e dimorante in mezzo a noi (Gv 1,14), del Dio fatto uomo. Il Vecchio Testamento ha rivelato progressivamente Dio come Padre, come uno che si avvicina all'uomo, ma questa presenza non era mai stata così intima come quando egli inviò il suo unigenito Figlio nel mondo, tanto che noi viviamo per lui (1 Gv. 4,9).

Il mistero dell' Incarnazione rivela che Dio non è solo il trascendente e maestoso Dio, ma è Dio « per noi », un Dio ricco di misericordia (cf. Ef. 2,5; 1 Gv. 4,9). In Gesù Cristo che possiede « la pienezza della divinità » (Col. 2,9) Dio unisce se stesso alla nostra umanità e al nostro mondo così intimamente ed in maniera definitiva che non vi può essere nessuna « opposizione o disgiunzione tra la gloria di D'o, che è il fine ultimo di ogni cosa, e la felicità dell'uomo o il compimento del mondo » 2-. Gesù Cristo è così il mistero centrale di tutto l'universo. Per mezzo di lui Dio non è solo presente a noi, ma dimora in noi come Cristo stesso aveva promesso (Gv. 14,23).

L'Incarnazione della Parola di Dio segna una nuova fase nello sviluppo del piano di' Dici per il mondo e per il genere umano. Il culto mosaico cede il posto al sacrificio di Cristo e l'uomo caduto è guarito ed elevato allo stato di amicizia con noi, ma dimora in noi come Cristo stesso aveva promesso Dio. Questa è la manifestazione della vita nuova operata da Gesù Cristo, vita nuova che deve essere ininterrottamente trasmessa per mezzo della sua Chiesa.

Il vero mistero della Parola fatta carne ci indica come possiamo partecipare al mistero di Cristo. La Parola discese dal cielo per « umanizzare » se stessa, per così dire, per assumere l'umana natura. Così facendo la elevò all'ordine soprannaturale per « divinizzarla » in virtù della sua unione con la divina Persona. Il Padre « ha mandato nel mondo il suo unigenito Figlio, perché noi avessimo la vita per lui » (1 Gv. 4,9) e Gesù disse di se stesso « come il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso » (Gv. 5,26). Per conseguenza, partecipare alla vita del Cristo significa partecipare alla vita stessa che animò il Dio-uomo, la vita che la Parola incarnata condivide con il

22 Cf. J. P. JOSSUA, Op. Cit., p. 133.

Padre e con lo Spirito Santo; è per questa vita che l'uomo rigenerato ed elevato all'ordine soprannaturale.

Requisito necessario per una corretta comprensione della vita spirituale e del mistero di Cristo è una comprensione corretta dell'ordine soprannaturale. Se alcuni teologi hanno tentato di fare una distinzione rovinosa tra il naturale e il soprannaturale, d'altra parte si deve anche evitare una fusione panteistica tra questi due

ordini. Il naturale e il soprannaturale interferiscono fra loro in modo tale che il naturale non è distrutto, ma perfezionato ed elevato, pur rimanendo essi sempre distinti e separabili, così come in Gesù Cristo, Dio e uomo, l'umano e il divino sono meravigliosamente fusi nell' "unione ipostatica, ma la natura umana è distinta dalla Persona divina e dalla sua natura. *Arintero* riassume questa dottrina come segue:

« Questo è precisamente ciò che costituisce l'ordine soprannaturale, la manifestazione della vita eterna: l'ingresso nella comunione o relazione familiare e amicale con Dio, comunicando alla sua vita e ai suoi intimi segreti. L'ordine soprannaturale, inoltre, non è una cosa che la nostra ragione possa ritrovare fuori della analogia con l'ordine naturale. Né è un ordine superiore che è stato « naturalizzato » in modo da indicare il nostro modo di essere... Così tale ordine è ancora, in qualche modo, una proiezione del naturale; esso potrebbe essere facilmente una perfezione sopraggiunta o un gratuito completamento dell'ordine naturale, senza transustanziarlo o deificarlo.

Il vero ordine soprannaturale., l'unico ordine che attualmente esiste insieme all'ordine naturale è molto più di questo. Esso non supera soltanto le esigenze naturali, ma trascende tutte le supposizioni e le aspirazioni razionali...

Dio ha amato talmente il mondo da dare il suo Figlio unigenito così che tutti quelli che credono in Lui abbiano la vita eterna. Questa vita è l'intima vita della sacrosanta Trinità nell'ineffabile comunicazione delle tre Persone perché tutte e tre e ciascuna di esse, a modo proprio, collaborano all'opera della nostra deificazione. Perciò ogni qualvolta parliamo di adorazione, di rigenerazione, di santificazione, di inabitazione di Dio nAe anime, e così via, ricordiamo espressamente l'opera delle divine Persone. t il Padre che ci adotta; è il Figlio che ci fa suoi fratelli e coeredi; è lo Spirito Santo che ci consacra e ci santifica e ci fa templi vivi di Dio, venendo ad abitare in noi insieme con il Padre e con il Figlio » `.

Il Nuovo Testamento parla spesso della vita nuova che ci è data per opera di Gesù Cristo (cf. Gv. 1,12; 3,14; Col. 2,13; Ef. 4,23; Tt. 3,14; Rom. 5,19; 1 Cor. 1,21; 2 Pt. 1,4). In sostanza, l'insegnamento divino ci rivela che in Cristo diventiamo figli del Padre per la potenza dello Spirito Santo.

« Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: ' Abbà, Padre! '. Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche

credi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria » (Rom. 8,14-17).

*Dom Columba Marmion* dice che « non comprenderemo mai niente non solo della perfezione, ma neppure del semplice cristianesimo se non ci persuadiamo che la sua base essenziale è costituita dallo stato di figlio di Dio, dalla partecipazione per mezzo della grazia santificante, alla eterna filiazione del Verbo incarnato... La vita cristiana, come la santità, si riduce a questo: essere per grazia ciò che Gesù è per natura: il Figlio di Dio » `.

Cristo stesso parlava molto spesso del « Regno » e dell'ingresso nel Regno di Dio '. Ma anche prima che Cristo cominciasse

23 J. G. ARINTERO, *The Mystical Evolution in the Development and Vitality of the Church*, tr. J. AUMANN, TAN Books, Rockford, Ill., 1978, Vol. 2, pp. 349-351, passim.

24 C. MARMION, *Christ in His Mysteries*, B. Herder, St. Louis, MO, 1924, pp. 54-55; tr. it. *Cristo nei suoi misteri*, LEF, Firenze 1919.

25 Cf. F. MOSCHNER, *The Kingdom of Heaven in Parables*, tr. E. PLETTENBURG, B. HERDER, St. Louis, MO, 1960.

la sua vita pubblica, Giovanni Battista aveva predicato il Regno di Dio e aveva detto esplicitamente che pentimento e conversione erano requisiti necessari per entrare nel Regno (Lc. 3,1-18; Mt. 3,1-12). Quando, all'inizio della sua predicazione, Cristo annunciò il Regno di Dio, predicò la stessa cosa di Giovanni Battista:

« Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire: ' Convertitevi, poiché il regno dei cieli è vicino ' » (Mt. 4,17). « Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta » (Mt. 6,33). « Non chiunque mi dice ' Signore, Signore ' entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli » (Mt. 7,21).

Una comprensione esatta di ciò che Cristo volesse dire circa il Regno di Dio è di estrema importanza per ciò che possiamo chiamare « la spiritualità dei Vangeli » '. Il regno di Dio (o regno dei cieli) era il tema costante della predicazione di Cristo e fu sviluppato soprattutto nel discorso della montagna (Mt. 5-7), nel discorso delle « beatitudini » (Lc. 6,17-49) e nelle parabole. Per quanto riguarda le parabole è da notare che alcune di esse sono escatologiche, focalizzano il regno futuro [ad es.: le vergini stolte e le prudenti (Mt. 25,1-13)]<sup>1</sup>; altre sono descrittive di un regno già presente (il seminatore, il granello di senape, il lievito [Mt. 13,18-23; 13,31-32]).

Dice, *Bonsirven*, « Gesù non diede una definizione di questo < regno di Dio '... (Le varie concezioni di esso) possono essere classificate in due tipi diametralmente opposti: secondo una di esse, Cristo ha in mente un regno spirituale, già esistente e al tempo stesso in progressione, in *evoluzione*; secondo l'altra, egli ha atteso con piacere

al Regno come a qualcosa che deve venire all'esistenza subito, come risultato di una

26 Cf. W. K. GROSSOUW, *Spirituality of the New Testament*, tr. M. W. SCHOENBERG, B. HERDER, St. Louis, MO, 1964; tr. it.: *Spiritualità biblica*, EP, Roma 1963.

escatologica *rivoluzione* che avrebbe agitato il mondo intero » i .

Nel contesto della vita spirituale, il Regno di Dio è interiore, è dentro di noi (Le. 17,21), è capace di crescita e di evoluzione, e, attraverso l'individuo, raggiunge tutta l'umanità, il mondo intero. Il Regno di Dio è vita in Cristo, con il quale sono presenti il Padre e lo Spirito santo (Gv. 14,23). L'un Regno che è presente, ma sempre in evoluzione, e per questo noi dobbiamo sempre pregare « venga il tuo Regno ».

In diverse occasioni Cristo identificò se stesso con il Regno di Dio: « Se invece io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il Regno di Dio » (Le. 11,20). « Io preparo per voi un Regno, come il Padre l'ha preparato per me, perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno » (Le. 22,29-30). Origene coniò l'espressione *autobasileia* per indicare che Gesù stesso è il Regno di Dio e che l'appartenenza al Regno è determinata dalla relazione dell'individuo con Cristo. Così, siamo riportati (indietro) all'insegnamento fondamentale che in, con e attraverso Gesù Cristo noi diventiamo figli di Dio. Dio Padre, agendo in Cristo, stabilisce il suo Regno nel cuore degli uomini e nel mondo.

Poiché Dio è nostro Padre, allo stesso modo il Regno di Dio fa riferimento alla norma e all'autorità di Dio su tutto. Per questa la norma o il regime che deve essere stabilito. Ciò esige, da parte dell'individuo, un totale abbandono a Dio senza compromessi. Il suo ultimo obiettivo fu stabilito da Cristo nel discorso della montagna: « Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste » (Mt 5,48). Il problema che sorge è come abbandonarsi a Dio, che è lo stesso che

27 J. BONSIRVEN, *Theology in the New Testament*, tr. S. F. L. TYE, Newman Bookshop, Westminster, MD, 1963, p. 37, tr. it.: *Teologia del Nuovo Testamento*, Marietti, Torino 1952.

28 F. W. K. GROSSOUW, *op. cit.* p. 30; P.G. STEVENS, *The Life of Grace*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1963, pp. 8-18.

29 W. K. GROSSOUW, *op. cit.*, pp. 26-29; L.J. VORTMAN, *The Theology of Man and Grace* Bruce, WIS, 1966, pp. 23-25.

chiedere quali siano le condizioni per entrare nel Regno di Dio o come si incomincia a partecipare al mistero di Cristo e a divenire figli del Padre.

La prima cosa che bisogna riconoscere è che tutto questo è una questione del Regno di Dio; perciò è Dio che stipula ciò che è richiesto ai membri del Regno. Le condizioni sono sufficientemente chiare e

sufficientemente richieste. Prima di ogni altra cosa, l'individuo deve manifestare il pentimento per i peccati e ciò presuppone il riconoscimento della sua colpa davanti a Dio (Mt. 4,17; Me. 1,15; Le. 3,3). Secondariamente, la liberazione dal peccato deve portare ad una rigenerazione, ad una nuova vita in Dio attraverso Cristo e lo Spirito Santo (Rom. 6,5). Ciò richiede, a sua volta, ancora due condizioni: l'accoglienza della Parola di Dio attraverso la fede, e il battesimo nell'acqua e nello Spirito santo. « Ma siete stati lavati, siete stati santificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio! » (1 Cor. 6,11). Così, attraverso il pentimento, la fede e il battesimo si entra nel Regno di Dio e si ci sottomette alle norme di Dio.

Ma l'entrata nel Regno non è una acquisizione statica, essa implica una vita nuova come figli di Dio e questa vita nuova comporta anche alcune esigenze per mezzo della morale cristiana. Il fatto che la vita soprannaturale sia un dono di Dio non esenta l'individuo dal fare la sua parte per cooperare con la grazia. Così si esprime Grossouw a tale proposito:

« Gesù descrive così questa situazione del cristiano: il discepolo è figlio del Padre celeste, è membro del Regno di Dio, egli è in comunione con i fratelli e le sorelle, vive nel mondo delle cose e degli uomini che possono sbagliare nell'apprezzarlo e possono perseguitarlo. Inoltre, vi sono modi concreti, situazioni variabili, innumerevoli e imprevedibili, che il cristiano deve finalizzare alla loro fondamentale situazione, dando creativamente ad ogni situazione concreta un significato cristiano, rispondendo ad essa come figlio di Dio ed erede del Regno » '.

30 W. K. GROSSOUW, Op. cit., p. 45.

Come abbiamo già detto, Cristo non ha dato un codice di leggi morali dettagliato ai suoi seguaci, ma ha richiesto una totale obbedienza e la pratica della virtù. Il suo discorso della montagna contiene i principi fondamentali per uno stile di vita cristiana; esso è in realtà « un progetto preliminare di situazione etica cristiana » `.

Due caratteristiche in particolare rivelano che l'insegnamento morale di Cristo è un completamento ed un perfezionamento della legge mosaica del Vecchio Testamento. Soprattutto egli sottolineava molto più l'interiore che l'esteriore, come quando condannava le osservanze puramente esteriori e la pratica legalistica dei farisei (Mt. 6,1-18) e raccomandava la mortificazione interiore (Mt. 6,16) e la pratica della preghiera privata (Mt. 6,5-7). Tuttavia ciò non significa scegliere l'interiore escludendo l'esteriore, perché Cristo insisteva

parimenti sul fatto che i suoi seguaci dovessero provare la loro fede e il loro legame attraverso l'obbedienza ai suoi comandamenti e l'esercizio di opere buone (Mt. 19,16-22; Le. 6,43-49).

In secondo luogo il discorso della montagna non solo completa e perfeziona le leggi dell'Antico Testamento; esso è un'etica che indica un ideale di perfezione sempre più grande. Cristo non concentrò al minimo le richieste della legge e della giustizia come aveva fatto la legge mosaica, piuttosto egli ripudiò il vecchio legalismo con la sua ristrettezza moralizzante e aprì nuovi orizzonti nella relazione degli uomini con Dio e con quelli che lo seguivano.

« Avete inteso che fu detto 'occhio per occhio e dente per dente', ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra... Avete inteso che fu detto: 'Amerai il tuo prossimo' e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori » (Mt. 5,38-44).

31 Cf. *ibid.*, p. 45.

Ma se la morale insegnata da Cristo non è ristretta ad un minimo, non mira neanche ad un massimo. Non sono posti limiti né termini. Come risultato, il discepolo di Cristo è costantemente consapevole di essere peccatore e debole, ma senza pessimismo o disperazione; anzi egli è spinto a combattere strenuamente. « Siate perfetti come è perfetto il Padre che nei cieli » (Mt. 5,48). Quest'ultimo comandamento, insieme all'intera struttura e al tono delle otto beatitudini, indica che Cristo ha posto un ideale che non è pienamente raggiungibile in questa vita e non è certamente innato nella natura umana, quindi è inattuabile con sforzi solo umani. L'un ideale che non è di questo mondo, ma deve essere il fine di ogni sforzo dell'uomo mentre vive in questo mondo.

Inoltre, il comando di essere perfetti non deve essere inteso come un precetto che obbliga nel presente, così come il comando di amare il prossimo. Piuttosto deve essere visto come un principio di evoluzione dinamica, una legge di progresso costante nelle proprie relazioni con Dio. Poiché non è una morale per élite, non permette a nessun cristiano di gloriarsi per aver compiuto qualcosa di « extra », perché Cristo vuole che tutti i suoi discepoli rispondano, con tutte le loro capacità, alla chiamata della perfezione nella carità. « Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi »... « Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me... Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui... » (Gv. 13,15; 14,6,18). Così come dice Congar « La morale del Nuovo

Testamento è sempre ' un imperativo che viene da un indicativo ': fa' questo perché Cristo lo ha fatto. t l'imitazione di Gesù, ma un'imitazione che non è moralistica, strettamente individualista e pessimista » .

Ciò che Cristo insegnò nel discorso della montagna fu sintetizzato nel suo discorso di commiato nell'ultima cena.

32 Cf. J. P. JOSSUA, Op. Cit., p. 137.

Precedentemente quando qualcuno lo interrogava riguardo al comandamento, Cristo si richiamava all'Antico Testamento « Tu amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente » (Dt. 6,5) « Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: « Amerai il prossimo tuo come te stesso (cf. Lv. 19,18) » (Mt. 22,37-39).

Nell'ultima cena, tuttavia, Cristo dà all'amore una dimensione completamente nuova; non solo mette in relazione l'amore del prossimo con l'amore di Dio, ma pone l'amore del prossimo in una posizione centrale nella vita cristiana:

« Vi dò un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri... Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore... Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amato » (*Gv. 13,34-35; 15,9-12*).

S. Giovanni, il teologo della carità per eccellenza, dice esplicitamente che la carità non è un amore che si acquista e si perfeziona con sforzi puramente umani ' ma è dono che Dio infonde in noi. Ci fa uno con Dio, per Cristo, e deve essere offerto a tutti quelli che Dio ama, a tutti gli uomini in generale e in particolare al nostro prossimo:

« Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio... In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo Figlio unigenito nel mondo perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è Lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati.

Carissimi, se Dio ci ha amato, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri. Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di Lui è perfetto in noi... Chiunque riconosce

che Gesù è il Figlio di Dio, Dio dimora in lui ed egli in Dio. Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui...

Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo. Se uno dice 'io amo Dio' e odia il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da Lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello » (1 Gv. 4,7-21).

E' stato affermato che l'amore del prossimo occupa un posto centrale nella spiritualità cristiana; la questione che segue immediatamente è: Chi è il mio prossimo? Cristo stesso risponde a questa domanda con la parabola del buon Samaritano (Le. 10,25-37). Nella parabola il sacerdote e il levita avevano parecchi legami con la vittima, perciò un obbligo più grande di assisterla, ma fu lo straniero, il samaritano, che dimostrò di essere un vero amico. Perciò, nel vocabolario della carità cristiana, l'amore del prossimo esige l'impegno personale nella particolare situazione o povertà di un'altra persona, e proprio perché si abbia cura o interesse per essa. Perciò, l'amore del prossimo non è realizzato da un vago, generico amore per il popolo in genere, ma vissuto in circostanze concrete che interessano le persone individualmente. t a causa di questo aspetto interpersonale della carità fraterna che Cristo potè dire: « Vi dò un comandamento nuovo » (Gv. 13,34). *Grossouw* lo spiega così:

« Che cosa poi Gesù realmente fece con il concetto di prossimo? Egli fece di esso una nozione che in se stessa è illimitata e incondizionata definita solo dalla situazione concreta in cui uno si tr~va. Il mio prossimo è la persona con la quale mi ritrovo in una situazione di prossimità, cioè ciascuno con il quale io, con il mio amore, stabilisco una relazione di vicinanza che in cambio genera una risposta. Non è predeterminato chi è il mio prossimo, ciascuno può diventarlo. t colui verso il quale, *in concreto*, io ho una relazione di vicinanza, non quello che io posso casualmente incontrare, ma colui con il quale io sono in comunicazione. Il mio prossimo è uno, ciascuno o chiunque sia, col quale desidero incontrarmi nella situazione totalmente concreta del mio essere nel-mondo e non qualcosa che è stato aggiunto alla mia situazione umana » ".

E' evidente, allora, che non vi può essere un'autentica spiritualità cristiana o un'autentica carità cristiana che consista esclusivamente nell'amore di Dio o dell'uomo; le braccia dell'amore devono comprendere tutti e due gli oggetti di questo amore. La carità non può essere nessuno dei due amori puramente Secolarizzato e umanizzato; la vera carità è sempre dono

di Dio per Gesù Cristo, un dono che deve ritornare a Dio, direttamente o indirettamente attraverso il prossimo.

Se, come dice S. Giovanni, è pura illusione pensare di amare Dio senza amare il prossimo (1 Gv. 4,20), similmente è sbagliato dire che noi possiamo amare il nostro prossimo nella carità cristiana senza amare Dio. Così dice S. Agostino nel suo commento alla prima lettera di S. Giovanni: « Quando perciò voi amate le membra di Cristo, voi amate Cristo; quando voi amate Cristo, amate il Figlio di Dio; quando voi amate il Figlio di Dio, voi amate anche il Padre. L'amore perciò non può essere separato nelle sue parti. Scegliete di amare; tutto il resto verrà di seguito »<sup>33</sup>.

Con questo noi abbiamo concluso la nostra breve descrizione della spiritualità del Vangelo, che è la spiritualità cristiana *per eccellenza*. Sostanzialmente non può essere aggiunto più niente alla teologia della perfezione cristiana e se uno volesse tentare di ridurre la spiritualità del Nuovo Testamento ad una formula leggerebbe come segue: *Conversione a Dio attraverso la fede e il battesimo nello Spirito santo, e amore di Dio e del prossimo nella sequela di Gesù Cristo*.

<sup>33</sup> W. K. GROSSOUW, *op. cit.*, p. 55.

<sup>34</sup> Cf. G. SALET, «Love of God, Love of Neighbour >>, in J. A. GRISPINO (ed.), *Foundations of Biblical Spirituality*, Alba House, Staten Island, NY, 1964, p~ 50.

La spiritualità del Vangelo si adatta a tutte le età, ma ogni situazione storica e ogni cultura rispondono all'imperativo del Vangelo secondo le necessità e le capacità proprie di ciascuno. La spiritualità del Vangelo è perciò una evoluzione dinamica che non può essere ristretta a una sola età particolare o fissata permanentemente in qualche contesto storico.

Prendendo il Nuovo Testamento come autentico fondamento della vita cristiana noi possiamo ora esaminare la testimonianza vivente e la tradizione cattolica di quella vita attraverso i secoli.

## CAPITOLO II

### LA SPIRITUALITA' DELLA CHIESA PRIMITIVA

Nei suoi sermoni e nelle sue parabole Gesù Cristo frequentemente affermava che il Regno di Dio sarebbe stato rigettato dagli Ebrei e accolto dai Gentili, malgrado gli Ebrei fossero il popolo eletto. Gerusalemme comunque rimane la culla della Chiesa; la maggioranza dei primi convertiti apparteneva al popolo ebraico e la Chiesa primitiva seguì le osservanze giudaiche fino al Concilio di Gerusalemme, celebrato intorno all'anno 51 d.C. Le norme di

condotta promulgate dal Concilio dispensavano i cristiani dalle osservanze giudaiche ma, seguendo i suggerimenti di S. Giacomo, li obbligavano ad astenersi dai sacrifici agli idoli, dal sangue, dalla carne degli animali soffocati e dalla fornicazione (At.15,28 ss.). Malgrado le proteste e gli espedienti dei giudaizzanti, alla fine prevalsero le esigenze dei cristiani gentili, e il conflitto gradualmente si placò '.

La *Didachè o Insegnamento dei Dodici Apostoli*, un antico scritto composto tra il 70 e il 100, contiene numerose informazioni sulla vita dei cristiani nella Chiesa primitiva.

1 Cf. P. CARRINGTON, *The Early Christian Church*, 2 vols., London 1957 1960; F. MOURRET, *A History of the Catholic Church*, tr. N. THOMPSON, B. HERDER, St. Louis, MO, 1931; L. BOUYER, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, tr. M. P. RYAN, Desclée, New York 1960; tr. it.: *La Spiritualità del Nuovo Testamento e La Spiritualità dei Padri*, Dehoniane, Bologna 1967, 1968.

Si parla, per esempio, dell'organizzazione della gerarchia in questo periodo: apostoli, profeti, dottori, vescovi, preti e diaconi'. L'insegnamento morale della *Didachè* è esplicito e severo, quasi una protezione contro l'immoralità e la superstizione del mondo pagano nel quale vivevano i cristiani primitivi. R probabile che tranne il Vangelo di S. Giovanni, le sue Lettere e l'Apocalisse, tutto il nuovo Testamento fosse stato composto prima della *Didachè*. La *Didachè* pertanto è un importante anello di congiunzione tra gli Atti degli Apostoli e i Padri Apostolici, ed è agli scritti di questi ultimi che ci rifacciamo per un esame dettagliato della spiritualità della Chiesa primitiva.

## I PADRI APOSTOLICI

Come gli scritti degli apostoli sono un autentico documento degli insegnamenti di Cristo, così le opere dei più antichi scrittori cristiani, chiamati « Padri *apostolici* », sono una trasmissione dell'insegnamento degli apostoli. I Padri erano, per la maggior parte, uomini che o avevano conosciuto gli apostoli o avevano conosciuto persone ad essi molto vicine. Tuttavia i documenti scritti di questo periodo sono pochi e, come sottolinea *Bouyer*, « l'importanza di una tradizione orale... rende del tutto relativi i pochi testi originali di questo periodo che ci sono stati tramandati » '.

Sembra che il primo a classificare alcuni degli scrittori primitivi come « Padri apostolici » sia stato il patrologo *Cotelier* nel 1672. Egli li elencava nel modo seguente:

2 In *Atti 20,17-28* le parole *episkopoi* (vescovi) e *presbyteroi* (presbiteri) sono usate indifferentemente. Nel suo commento alla Lettera a Tito (1,5) di S. Paolo, san Girolamo afferma che in quei primi tempi i vescovi a volte venivano chiamati presbiteri. Cf. F. PRAT, « Évêques », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. VACANT et al., Paris 1951.

3 L. BOUYER, *Op. cit.*, p. 167.

... *Barnaba* considerato dagli antichi scrittori come S. Clemente e Origene, l'apostolo Barnaba, compagno di S. Paolo. I moderni critici però rifiutano questa teoria e si riferiscono ad uno pseudo-Barnaba che era un intellettuale e probabilmente uno gnostico. Fu l'autore di un'opera in 21 capitoli conosciuta come la *Lettera di Barnaba*. Essa dà un'interpretazione allegorica del Vecchio Testamento e non solo insiste sul fatto che Cristo è il culmine della legge e dei profeti, ma afferma che l'alleanza appartiene esclusivamente ai seguaci di Cristo. I Giudei sono stati rigettati definitivamente. La *Lettera* è pervasa da un senso di gioia per l'annuncio della buona notizia del Vangelo e l'autore considera la speranza, la giustizia e l'amore come virtù fondamentalmente cristiane.

... *S. Clemente di Roma*, il terzo successore di S. Pietro, vescovo di Roma, che indirizzò una *Lettera alla Chiesa di Corinto* nell'anno 95 o 96, durante o immediatamente dopo la persecuzione di Domiziano. L'occasione della *Lettera* fu la divisione causata nella Chiesa di Corinto da alcuni membri arroganti, ambiziosi e invidiosi. Richiamando la gloria passata della Chiesa di Corinto, S. Clemente supplica perché si ritorni alla pace e all'unità nel nome di Cristo, che sparse il suo sangue per la nostra salvezza.

... *Erma*, autore de *Il Pastore*, un'opera che godeva di tale prestigio che S. Ireneo, Tertulliano e Origene la consideravano parte della S. Scrittura. Nei secoli passati si credeva che egli fosse l'Erma di cui si parla nella *Lettera ai Romani* di S. Paolo (16,14); ora si pensa che fosse fratello del Papa S. Pio I, il cui pontificato andò dal 140 al 155.

*Il Pastore* offre la descrizione delle cinque visioni avute da Erma. Nella quinta visione appare il Pastore che detta ad Erma 12 precetti e 10 parabole. L'opera è valida perché tramanda la descrizione quasi completa della vita quotidiana dei ferventi cristiani nella Chiesa primitiva.

... *S. Ignazio di Antiochia*, vescovo e martire, che aggiunse al suo nome lo pseudonimo ' Teoforo '. Egli fu uno dei membri più rilevanti della Chiesa primitiva e discepolo di S. Pietro, che lo nominò suo successore alla Sede di Antiochia. Durante il suo viaggio a Roma, come prigioniero, S. Ignazio scrisse sette lettere che sono una meravigliosa testimonianza della sua salda fede e del suo ardente desiderio del martirio. In esse egli sviluppa tre temi caratteristici della primitiva spiritualità cristiana: Cristo, la Chiesa e il martirio.

... S. Policarpo, che aveva ascoltato la predicazione di S. Giovanni Apostolo e che fu da lui nominato vescovo di Smirne. Egli era amico di S. Ignazio di Antiochia. Da una lettera scritta da S. Ireneo al prete romano Floriano conosciamo con certezza che S. Policarpo è per noi uno dei più validi punti di collegamento con i tempi apostolici. S. Policarpo ricevette la corona del martirio nel 156. Esistono due documenti che lo riguardano: la sua *Lettera ai Filippesi* e il resoconto del suo martirio, registrato nel '*Martyrium*'.

Nel 1765 l'oratoriano Gallandi aggiunse alla lista dei Padri Apostolici il nome di *Papia*, vescovo di Gerapoli, che pare sia stato tra gli ascoltatori della predicazione di S. Giovanni Evangelista, e lo sconosciuto autore della *Lettera a Diogneto*. *Papia* è l'autore di un'opera che commenta l'insegnamento di Cristo, un'opera preziosa per il legame con la predicazione degli apostoli. Di essa ci restano solo dei frammenti. L'autore della *Lettera a Diogneto*, comunque, potrebbe essere più propriamente classificato tra gli apologeti Greci che tra i padri Apostolici.

Infine, la *Didachè (l'Insegnamento dei Dodici Apostoli)* (ricordata precedentemente), fu scoperta nel 1873 dall'arcivescovo greco Bryennios nella biblioteca dell'ospedale del Santo Sepolcro a Costantinopoli. Il codice conteneva anche due lettere di S. Clemente di Roma e la *Lettera di Barnaba*. Sono sconosciuti sia l'autore che la data di composizione della *Didachè*. Si presume che sia stata composta da un'autorità della Chiesa siriana o palestinese, ma mentre alcuni storici pongono la data di composizione tra gli anni 50 e 70, altri la pongono tra il 70 e il 100.

La dottrina contenuta nella *Didachè* è soprattutto liturgica e sacramentale e, in tal senso, serviva bene come catechesi per la preparazione al battesimo. Essa contiene anche una distinzione tra i precetti e i consigli e un riferimento alla perfezione cristiana, benché non ci sia alcun tentativo di classificare i cristiani per vocazione o stato di vita. La Chiesa è considerata una comunità di santi. Si accede ad essa con il Battesimo, ma poi ogni cosa converge verso l'Eucaristia. Poiché nella *Didachè* appare il termine 'cristiano', alcuni storici hanno pensato che l'opera fosse stata composta ad Antiochia dove i seguaci di Cristo furono per la prima volta chiamati cristiani'.

Risulta evidente, dalla pur concisa descrizione che abbiamo fatto, che i Padri Apostolici non furono un gruppo omogeneo. Essi differiscono per diversi aspetti: per la loro autorità, per i luoghi di origine, per i soggetti trattati. L'unica caratteristica comune è la loro testimonianza relativa alla spiritualità della Chiesa primitiva. I vari scritti dell'era apostolica, pertanto, non hanno avuto lo stesso valore per la storia della spiritualità; infatti gli studiosi di solito citano solo i

seguenti come importanti: *La Lettera alla Chiesa di Corinto di S. Clemente di Roma*, la *Didachè* e le Lettere di S. Ignazio di Antiochia.

Nessuno degli scritti offre una teologia sistematica e strutturata della vita cristiana; occorrerà attendere per questo la nascita delle scuole di teologia istituite da S. *Clemente di Alessandria*, da *Origene* e da S. *Gregorio di Nissa*. Tuttavia,

l'esperienza del vissuto cristiano e la teologia della vita spirituale erano già sviluppate e, almeno parzialmente, descritte in S. Giovanni Evangelista, in S. Paolo, e nei loro discepoli, in S. Ignazio di Antiochia, in S. Policarpo, in Papia e nell'autore della *Didachè*.

La Chiesa non era ancora « istituzionalizzata » nel primo secolo della sua esistenza, non era « una e cattolica », nel senso in cui oggi noi usiamo questi termini. C'era, comunque, una struttura gerarchica, con il riconoscimento del primato di Pietro e dei suoi successori; e c'era una tradizione

4 Per ulteriori particolari sui Padri Apostofici vedi F. MOURRET, Op. Cit.: *Catholic Church*; B. ALTANER, *Patrology*, Herder and Herder, New York 1960; tr. it.: *Patrologia*, Marietti, Torino 1982; L. BOUYER, Op. Cit.; K. LAKE, *The Apostolic Fathers*, 2 vols., Cambridge, England 1959; P. POURRAT, *Christian Spirituality*, it. W. H. MITCHELL and S. P. JACQUES, Newman, Westminster, MD, Vol. 1, 1953; J. LAWSON, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*, New York 1961.

liturgica incentrata sull'Eucaristia. Le Chiese locali, come quella di Corinto o di Filippi, godevano di una grande autonomia e in queste Chiese non c'era ancora nessun gruppo di cristiani organizzato in vari stati di vita, come vita religiosa o presbiterato. Ciò si svilupperà presto, ma per il momento le distinzioni erano basate sui doni o ministeri, come S. Paolo li aveva descritti nella prima lettera ai Corinti ai capp. 12-14. Possiamo, comunque, descrivere la vita spirituale della Chiesa primitiva nelle linee generali, elencandone i temi dominanti o caratteristici.

## LA VITA CRISTIANA

La spiritualità della Chiesa primitiva, in primo luogo era *crisocentrica*, sia perché le parole e i fatti di Cristo erano ancora vivi nella mente dei cristiani (grazie a coloro che erano stati i testimoni del Signore), sia perché i cristiani vivevano nell'attesa del ritorno del Cristo risorto. « Noi avremmo un'idea molto incompleta della spiritualità di questo periodo » dice Pourrat, « se non avessimo presente il ruolo centrale che la persona di Cristo occupa in esso... Gesù è costantemente presente ai fedeli come modello per la vita

cristiana e come ideale di santità... Gesù non era, per i primi cristiani, un ideale astratto. La sensazione molto viva della sua presenza nella Chiesa e nei cuori dei fedeli era sviluppata ovunque »<sup>1</sup>. La presenza di Cristo era sperimentata specialmente nel contesto liturgico dell'Eucaristia, della preghiera e dell'omelia biblica.

Tra gli scritti di questo periodo l'accento cristologico si rileva particolarmente nella lettera di S. Clemente di Roma alla Chiesa di Corinto, nelle lettere di S. Ignazio di Antiochia e in quella dello pseudo-Barnaba. L'amore di S. Clemente per il Cristo è così forte che alcuni pensano che egli abbia

5 Cf. P. POURRAT, Op. Cit., VOI. 1, p, 56.

potuto essere stato l'autore della *Lettera agli Ebrei*, ma questa teoria è infondata. Tuttavia il suo insegnamento cristocentrico è molto evidente nella *Lettera ai Corinzi* e specialmente nel sublime passo contenuto nel cap. 36 in cui S. Clemente si riferisce a Cristo, sommo Sacerdote, come via alla nostra salvezza e protettore e aiuto nella nostra debolezza. Egli ripetutamente usa le espressioni « in Cristo » e « per Cristo » che ancora sono presenti nelle preghiere liturgiche della Chiesa. Cristo è il Mediatore tra Dio e la Chiesa, e tutta l'economia della salvezza è attuata in tre momenti: Cristo è inviato dal Padre; gli apostoli sono inviati da Cristo; dagli apostoli noi riceviamo la buona novella della salvezza.

Lo sconosciuto autore della *Lettera di Barnaba* fu uno dei più antichi difensori della divinità di Cristo. Egli divide questo onore con S. Ignazio di Antiochia. Due grandi eresie emergevano nelle Chiese orientali: una era il rifiuto della divinità di Cristo, accettata nelle Chiese di Magnesia e Filadelfia; l'altra era il rifiuto dell'umanità di Cristo, dirompente nelle Chiese di Tralle, Smirne ed Efeso. S. Ignazio rispose ad entrambe queste dottrine eterodosse, come dimostrano le seguenti citazioni:

« C'è un solo Dio che si manifestò attraverso Gesù Cristo suo Figlio, che è la sua Parola che procede dal silenzio »<sup>6</sup>. del Signore e degli apostoli... nel Figlio, nel Padre e nello Spirito... Dio manifestò se stesso attraverso Gesù Cristo, suo Figlio, che è la sua Parola che procede dal silenzio \*<sup>1</sup>.

« (Cristo) discende veramente dalla famiglia di David secondo la carne... realmente è nato dalla Vergine... fu veramente confitto in croce nella sua carne per la nostra salvezza... lo so e credo che Egli fu nella sua vera carne<sup>7</sup> perfino dopo la resurrezione » . S. Ignazio,

infine, riconosce l'unità tra Cristo e le sue Chiese e sprona i suoi lettori a imitare Cristo per essere uniti a Lui:

6 Lettera alla Chiesa in Magnesia, 8 e 13.

7 Lettera alla Chiesa di Smirne, 1.

« Mio privilegio è Gesù Cristo... la sua croce, morte e resurrezione e la fede per mezzo di Lui; in Lui io spero di essere giustificato » '. « Proprio dove può essere Gesù Cristo, c'è la Chiesa universale » '. « Gesù Cristo è il nostro solo maestro, di cui anche i profeti erano discepoli nello Spirito Santo e al quale essi guardavano come al loro maestro » `.

« Anche le cose che voi fate nella carne sono spirituali, purché facciate tutto in unione con Gesù Cristo » ".

« Agisci come Gesù Cristo perché anche Lui agì come il Padre » `.

In secondo luogo, la spiritualità cristiana primitiva era *escatologica*, perché i cristiani erano in vigilante attesa della *parusia* o seconda venuta di Cristo. Questa attesa era rafforzata da un'interpretazione letterale dell'Apocalisse 20,1-10, che diede origine, poi, alla dottrina chiamata il millenarismo `. In numerose occasioni Cristo aveva annunciato la sua seconda venuta e aveva insistito sul fatto che i suoi seguaci non sono di questo mondo, che essi non hanno qui una città stabile. In conseguenza di ciò, i primi cristiani sperimentavano la tensione di vita dovuta a questo stato intermedio in cui vivevano; essi erano una Chiesa in attesa, e, nello stesso tempo, poiché sentivano che la seconda venuta era imminente, vivevano come se la Chiesa fosse già alla fine dei tempi.

L'elemento escatologico è particolarmente vivo nella *Didachè*, nelle *Lettere* di S. Ignazio di Antiochia, in Papia, e,

*Lettera alla Chiesa di Filadelfia*, 8.

*Lettera alla Chiesa di Smirne*, 8. Sembra che Sant'Ignazio sia stato il primo ad usare il termine Chiesa « cattolica ». Egli difese anche la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, la gerarchia ecclesiastica e il primato del Vescovo di Roma.

10 *Lettera alla Chiesa di Magnesia*, 9.

11 *Lettera alla Chiesa di Efeso*, 9.

12 *Lettera alla Chiesa di Filadelfia*, 7.

13 Il concetto base del millenarismo afferma che la seconda venuta di Cristo sarà preceduta da mille anni durante i quali il Regno di Dio sarà stabilito sulla terra. Non c'è nessun accordo circa il punto di partenza del millennio. Cf. L. BOUYER, op, C11, pp. 171-174.

in qualche modo, nella Lettera dello *Pseudo-Barnaba*. Per esempio leggiamo nella *Didachè*:

« Vigilate nella vostra vita. Non permettete che le vostre lucerne si spengano, e non discingete i vostri fianchi, ma state pronti, perché non sapete l'ora nella quale viene il Signore nostro.

Adunatevi in fitta schiera, per domandare ciò che è utile alle vostre anime, poiché tutto il tempo della vostra fede non vi gioverà, se non sarete trovati perfetti alla fine dei tempi. In quegli ultimi giorni, infatti, si moltiplicheranno i falsi profeti e i corruttori, e le pecore si convertiranno in lupi e l'amore si cambierà in odio.

Cresciuta l'iniquità, gli uomini si odieranno gli uni gli altri, e si perseguiteranno e si tradiranno; e allora apparirà il seduttore del mondo come figlio di Dio e farà cose strepitose, la terra sarà data nelle sue mani ed opererà tali iniquità, quali mai avvennero nei secoli.

Allora ogni creatura umana dovrà sottostare al fuoco della prova e molti peccheranno e si perderanno. Ma coloro che rimarranno saldi nella loro fede, saranno salvati da colui fu maledetto.

Allora appariranno i segni della verità: prima il segno dell'apertura dei cieli, poi il segno del suono delle trombe, e il terzo sarà la resurrezione dalla morte.

Non di tutti, però; ma come è stato detto: ' Verrà il Signore e tutti i Santi con Lui '.

Il mondo allora vedrà il Signore che viene sulle nubi del cielo » .

In terzo luogo, la spiritualità cristiana primitiva era *ascetica*. La parola « ascetica » deve essere intesa nel suo significato originale come pratica e crescita delle virtù piuttosto che come atteggiamento di austerità e di rinnegamento di sé, benché in entrambi i casi essa indichi soprattutto un metodo. Più tardi l'ascetismo si svilupperà in uno stile di vita praticato da un particolare gruppo di persone nella Chiesa, ma nei primi tempi della Chiesa l'ascetismo era una logica

14 Didachè, 16.

conseguenza del cristocentrismo e degli aspetti escatologici della spiritualità cristiana.

Seguendo l'insegnamento di S. Paolo, S. Ignazio di Antiochia esortò all'imitazione di Cristo come dovere di tutti i cristiani. Il martirio, pertanto, era considerato suprema imitazione di Cristo, e di questo, S. Ignazio dà la più chiara e ispirata testimonianza; ma per la maggior parte dei cristiani, non ancora provata dalla persecuzione, l'imitazione di Cristo era raggiungibile con la pratica della virtù. Così, i primi cristiani erano riconosciuti per la pratica della virtù della carità fraterna, dell'umiltà, della pazienza, dell'obbedienza, della castità e per la pratica della preghiera, come deduciamo dall'insegnamento morale della *Didachè*. Per coltivare e salvaguardare queste virtù, essi presto ricorsero alla pratica dell'austerità e ad una certa separazione dal mondo. Infine, le forme di ascetismo più largamente seguite furono la

pratica del celibato, liberamente accettata da entrambi i sessi, e la continenza delle vedove. Tuttavia S. Clemente e S. Ignazio non permisero mai ai primi cristiani di dimenticare che la più grande di tutte le virtù è la carità. Così, evocando in termini lirici l'inno alla carità di S. Paolo, S. Clemente scrive:

« Chi può spiegare il vincolo della divina carità? Chi è capace di descrivere la sua sublime bellezza?

L'altezza alla quale essa ci eleva è ineffabile. La carità ci unisce a Dio, la carità copre una moltitudine di peccati, sopporta tutto e subisce tutto. Non c'è niente di vile nella carità, niente di orgoglioso. Essa non fomenta scismi, né sedizioni; fa ogni cosa nella concordia.

La carità produce la perfezione di tutti gli eletti di Dio, ma fuori della carità niente è gradito a Dio. Il Signore c, ha riuniti tutti a sé nella carità e per la carità che ha avuto per noi, Gesù Cristo nostro Signore, in obbedienza alla volontà di Dio, diede il suo sangue per noi, la sua carne per la nostra carne, la sua anima per la nostra anima. Ora tu, Caramente amato, constati che cosa mirabile e grande sia la carità, tanto che non ci sono parole per descrivere la sua elevata perfezione »

.

15 *Lettera alla Chiesa di Corinto, 49-50.*

Abbiamo visto che S. Ignazio di Antiochia invita all'imitazione di Cristo come a un dovere di tutti i cristiani; abbiamo inoltre visto che S. Clemente di Roma elogiava la carità come vincolo della perfezione. Per S. Ignazio il più.1

grande atto di carità e l'imitazione più perfetta di Cristo era il martirio. Per questo motivo egli scrisse nella sua *Lettera ai Romani* « Lasciatemi essere un imitatore della passione del mio Dio ». Nella stessa *Lettera ai Romani* noi troviamo un passo preso da Eusebio e, per opera di S. Girolamo, tramandato attraverso i secoli come una commovente testimonianza del martirio come perfezione della carità e sicuro mezzo di unione con Cristo:

« Prega per me, perché Dio mi renda forte internamente ed esternamente, affinché io non solo sia detto cristiano, ma sia trovato tale... Scrivo alle Chiese, manifesto loro che sono disposto a morire per Dio... Lasciate che io sia pasto delle fiere, per mezzo delle quali mi unirò a Dio. Poiché io sono frumento di Dio, sarò macinato per mezzo dei denti delle fiere affinché io possa diventare pane puro di Cristo... Lasciate che il fuoco, la croce, la lotta con le bestie feroci, le slogature delle ossa e la lacerazione delle membra, lo stritolamento in pezzi di tutto il corpo, e tutti i più crudeli tormenti del demonio cadano su di me; lasciatemi solo gioire in Gesù Cristo » `.

Inoltre, nella Chiesa primitiva era evidente il rapporto tra ascetismo ed escatologia. Vivendo come essi fecero, con l'idea che la seconda venuta fosse imminente, tuttavia incerti circa l'ora precisa, i primi cristiani si rendevano conto che era poco vantaggiosa accumulare ricchezze terrene o preoccuparsi degli affari di questa vita. Essi erano in attesa del ritorno del Signore, e anche quando diventava evidente che il periodo atteso dovesse essere più lungo del previsto, mai persero di vista la *parusia*.

Nella letteratura di questo periodo si possono trovare istru-

16 *Lettera alla Chiesa di Roma, 4-5, passim.*

zioni morali e ascetiche nella *Didachè*, nella *Lettera di S. Clemente* e nel *Pastore di Erma*. Infine, nella *Lettera a Diogneto*, la vita dei cristiani è descritta come segue:

« Abitano ciascuno la loro patria, ma come forestieri; condividono tutte le cose come cittadini e le soffrono come stranieri. Ogni terra straniera è patria per loro, mentre ogni patria è per essi terra straniera. Come tutti gli altri, si sposano e hanno figli, ma non espongono i loro bambini. Hanno in comune la mensa, ma non il talamo.

Vivono nella carne, ma non secondo la carne. Trascorrono la loro vita sulla terra, ma la loro cittadinanza è quella del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, ma, con il loro modo di vivere, sono superiori alle leggi. Amano tutti e da tutti sono perseguitati. Sono sconosciuti, eppure condannati. Sono mandati a morte, ma con questo ricevono la vita » 17.

In quarto luogo, la spiritualità cristiana primitiva era *liturgica*. Bouyer nota che « Proprio a Clemente noi dobbiamo il significato per la cristianità attribuita precisamente alla parola liturgia. Usandola nel senso tradizionale greco di servizio pubblico reso dall'individuo alla comunità, Clemente l'applica per la prima volta al servizio religioso cristiano » ". Il punto focale della vita liturgica era l'Eucaristia e « niente è più importante, per una conoscenza non solo della novità della cristianità ma anche della sua permanente radice nel terreno della spiritualità giudaica, di un esame delle formule eucaristiche lasciateci dalla Chiesa primitiva, paragonata a quelle del giudaismo » `.

La *Didachè* contiene una serie di preghiere eucaristiche, che sono in realtà benedizioni giudaiche con inserzioni cristiane:

«Ti rendiamo grazie, o Padre nostro, per la vita santa di David, tuo servo, quale ci hai rivelato per mezzo di Gesù Cristo, tuo Servo. Gloria a te per sempre.

17 Cf. K. LAKE, *The Apostolic Fathers*, Vol. 2, pp. 359-361.

18 L. Bouyer, *Op. Cit.*, p. 175.

19 *Ibid.*, p. 176.

Noi ti ringraziamo, o Padre nostro, per la vita e la conoscenza che ci hai dato per mezzo di Gesù Cristo, tuo Servo. Gloria a te per sempre.

Come questo pane spezzato era disperso sui monti e, raccolto, divenne uno, così fa' che la Chiesa sia riunita insieme dall'estremità della terra nel tuo regno, perché tua è la gloria e la potenza per Gesù Cristo, per sempre » '.

Secondo gli Atti degli Apostoli, tre importanti riti dominarono la liturgia del tempo apostolico: il battesimo, la cresima e la frazione del pane. Con il battesimo il candidato era ammesso come membro maturo nella comunità cristiana; la cresima conferiva ai cristiani battezzati lo Spirito santo e ciò era talvolta accompagnato da speciali grazie e carismi; ma la più solenne cerimonia della cristianità era la frazione del pane, fatta in memoria dell'ultima Cena, come Cristo aveva comandato. Era in queste cerimonie, più che in tutte le altre, che il cristiano sperimentava la presenza di Cristo. Qui era presente il Cristo storico nella sua passione, morte e resurrezione; e qui era anticipata la *parusia* o seconda venuta.

Come nella Pasqua ebraica, celebrata da Cristo nell'ultima Cena, due parti distinte caratterizzavano la liturgia eucaristica. La prima era il pasto comune, celebrato nella serata e accompagnato dalle preghiere che erano essenzialmente ebraiche. A conclusione del pasto aveva luogo la celebrazione dell'Eucaristia o frazione del pane. La ricezione dell'Eucaristia era preceduta da una preghiera sul pane e sul vino e seguita da una preghiera di ringraziamento. Come dice *Evdokimov*: « Al momento della liturgia, il popolo era convocato prima per ascoltare e poi per consumare la Parola » ` . Dovremmo anche notare che gli apostoli e i loro discepoli si incontravano tre volte al giorno per pregare, preferibilmente alle nove del mattino, a mezzogiorno e alle tre del pomeriggio. Il mercoledì e il venerdì - più tardi anche il sabato - erano giorni di penitenza '.

20 *Didachè*, 9. Il capitolo 10 contiene preghiere di ringraziamento.

21 P. EVDOKIMOV, *The Struggle with God*, Paulist Press, Glen Rock NJ, 1966, p. 192.

Infine, la spiritualità della Chiesa primitiva era comunitaria o sociale. All'inizio, come sappiamo dagli Atti degli Apostoli, la vita comune era un elemento essenziale della Chiesa. Teologicamente, essa forniva un ambiente in cui i cristiani dovevano praticare la carità

fraterna; liturgicamente, era richiesta dalla stessa natura della liturgia Eucaristica e della preghiera comune. La vita comunitaria a sua volta, richiedeva la condivisione dei beni per prevenire l'individualismo separatista provocato dal dominio personale. Tra tutti gli elementi della vita apostolica, la vita comune fu fondamentale e, tra tutte le pratiche della vita comune, sembra che la spartizione di beni fosse la più rilevante. Questa, almeno, è la testimonianza degli Atti degli Apostoli.

« Essi erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere... Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà o sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati » (At. 2,42-47).

« La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era tra loro comune. Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti gode-

22 Per i particolari sulla liturgia della Chiesa primitiva cf. L. DuCHESNE, *Christian Worship: Its Origin and Evolution*, tr. M. L. MCCLURE, 5a edizione, Londra 1949; G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, 21, edizione, Londra 1945; D. ATTWATER, *Introduction to the Liturgy*, Helicon, Baltimora 1961; A.A. KING, *Liturgies of the Past*, Bruce, Milwaukee, WI, 1959; W.J. O'SHEA, *The Worship of the Church*, Newman, Westminster, MD, 1957; O. RosSEAU, *The progress of the Liturgy*, Newman, Westminster, MD, 1951.

vano di grande simpatia. Nessuno, infatti, tra loro era bisognoso perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno » (At. 4,32-35).

Poiché i membri della Chiesa aumentarono, la vita comune non poté più essere osservata, come lo era stato al tempo degli apostoli. I cambiamenti, naturalmente, erano inevitabili nello sviluppo e nell'espansione della Chiesa. Man mano che i gentili si convertivano, divenne necessario dispensarli dall'osservanza di certi costumi giudaici che prevalevano ancora nella Chiesa. Quando questa crebbe di numero, divenendo più universale e meno parrocchiale, non fu più possibile conservare nella comunità quelle strette relazioni, che avevano caratterizzato precedentemente le chiese locali. Infine, con la fine delle persecuzioni e con la libertà concessa ai cristiani di

praticare la loro religione, apertamente e senza paure, non vi fu nessun'altra pressione esterna a spingere i cristiani a radunarsi per una mutua protezione e sicurezza.

Purtroppo, la crescita e l'espansione della Chiesa durante i primi secoli non precedette senza conflitti. Prima ancora della fine delle persecuzioni, la Chiesa fu sconvolta da crisi interne, causate da eresie, da scismi e da controversie. La prima crisi fu quella provocata dallo spirito giudaizzante imbevuto di eccessivo nazionalismo; la seconda dalla influenza ellenistica che fece sorgere varie forme di gnosticismo; la terza dall'autonomia esagerata delle Chiese locali che condusse alle controversie circa il battesimo, la penitenza, la Pasqua e l'autorità gerarchica. La più persistente di queste crisi fu quella causata dallo gnosticismo, che in un modo o nell'altro ha sempre tormentato la Chiesa attraverso i secoli.

## LO GNOSTICISMO CRISTIANO

A causa degli eccessi cui esso condusse, lo gnosticismo è generalmente condannato come un attentato alla cristianità ellenistica, per adattare il Vangelo alla filosofia greca. Però, non fu così dall'inizio, perché la prima fase dello gnosticismo fu semplicemente uno sforzo per esprimere in termini filosofici la morale e il contenuto dottrinale della sacra Scrittura. Solo più tardi, verso la fine del II secolo, alcuni gnostici promulgarono la dottrina dei due principi della creazione e l'erronea conclusione che segue da una tale dottrina. Così, secondo il *Bouyer*, lo gnosticismo « non era originariamente una nozione eterodossa, sia nel cristianesimo che nel giudaismo. I cristiani d'Alessandria non ebbero bisogno di introdurla nel cristianesimo ortodosso, per il semplice fatto che vi era già. Comunque, da questi cristiani, e da Clemente - la teologia cristiana era senza dubbio molto influenzata dalla filosofia greca - la gnosi non fu mai definita come combinazione tra cristianesimo e filosofia. Come dice Clemente: ... ' la gnosi è la conoscenza del Nome e la conoscenza del Vangelo ' » '. In realtà, *Dupont* conclude che il significato di gnosi come viene usato da S. Paolo non deve niente alla filosofia greca e che anche nel più tardo ellenismo (ad es. nelle opere di Filone) la gnosi si riferisce alla conoscenza di Dio solo come risultato della Bibbia greca '.

In S. Paolo, perciò, gnosi significa conoscenza di Dio, conoscenza dei misteri o segreti di Dio e comprensione del mistero di Cristo (Ef. 3,14-19). In S. Giovanni la gnosi è unita all'amore e assume qualità mistiche. Le riflessioni sulla dottrina paolina e giovannea si trovano nella *Didachè*, nel *Pasquiere* di Erma e nelle *Lettere* di S. Ignazio di

Antiochia, ma è chiaramente esposta in S. Clemente di Roma e nello pseudo-Barnaba. Quando si diffuse lo gnosticismo eretico,

23 Cf. L. BOUYFR, op. cit., p. 211.

24 Cf. J. DUPONT, Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul, Lovanio 1949.

S. Giustino e S. Ireneo difesero la gnosi cristiana contro la « pseudo-gnosi »'. Si dice che S. Ireneo abbia eliminato lo gnosticismo e abbia introdotto la teologia ortodossa cristiana.

La prima difesa di S. Giustino della dottrina cristiana fu pubblicata intorno all'anno 150; la seconda apparve nel 155; *il suo Dialogo con Trifone* apparve intorno all'anno 160. Secondo S. Giustino il cristianesimo è la sola, vera e universale religione perché la verità è manifestata pienamente in Gesù Cristo. Tuttavia le religioni antiche e perfino i filosofi greci possedettero il seme della verità e in certo modo sono membra di Cristo, la Parola. Perciò gli insegnamenti dei filosofi greci non sono del tutto contrari alla verità cristiana e non debbono essere rigettati *in toto*. Ma S. Giustino sottolinea il fatto che la ragione naturale da sola non è sufficiente per raggiungere la salvezza o la completa verità; così si ha bisogno della grazia interiore e della rivelazione esterna. Perciò, sebbene S. Giustino e gli altri apologisti cristiani tentassero di esprimere le verità cristiane nel linguaggio filosofico, essi non erano filosofi, ma teologi cristiani, perché difendevano e spiegavano le verità della rivelazione con la ragione. La rivelazione e l'accettazione di queste verità attraverso la fede erano sempre il punto di partenza della loro filosofia.

Come testimone della fede e dell'insegnamento della Chiesa, S. Giustino parla con grande autorità e ciò si nota soprattutto nella sua descrizione della liturgia eucaristica. Egli fu uno dei primi apologisti a divulgare il « segreto » della liturgia che, fino a quel tempo, era, con molta cura, nascosto ai pagani.

25 Cf. L. BOUYER, Op. cit., pp. 216-236; 245-256.

Secondo lo gnosticismo eretico vi sono tre classi di persone: 1) Gli pneumatici, che sono una classe elitaria di persone predestinate ad essere salvate, indipendentemente da come vivono; 2) Gli psichici, che vivono secondo lo Spirito come meglio possono, ma non possono esser salvati senza l'aiuto di Dio; 3) Gli illici, che vivono secondo la carne e sono predestinati alla dannazione.

« Ora nel giorno di domenica, tutti quelli che vivono in città o in paese si raccolgono insieme in un posto, e si leggono le memorie degli apostoli o gli scritti dei profeti. Poi, quando la lettura è finita, il

presidente istruisce verbalmente ed esorta all'imitazione del bene. Allora noi tutti ci alziamo insieme e preghiamo...

Finite le preghiere, ci salutiamo con il bacio della pace. Poi sono portati al presidente il pane e una coppa di vino mista con acqua. Présili, egli dà lode e gloria al Padre dell'universo per il nome del Figlio e dello Spirito Santo e rende grazie per una durata considerevole, per renderci degni di ricevere queste cose dalle sue mani. E, quando egli ha concluso le preghiere e i ringraziamenti, tutto il popolo presente esprime il proprio assenso dicendo amen...

Quando il presidente ha consacrato l'Eucaristia e tutto il popolo ha espresso il suo assenso tutti quelli che sono chiamati da noi diaconi si avvicinano ai presenti per condividere il pane e il vino misto ad acqua, su cui è stata pronunciata la benedizione, e per quelli che sono assenti, essi portano via una porzione.

Questo cibo è chiamato tra di noi Eucaristia. Non a tutti concesso di parteciparvi, ma solo alle persone che credono che le cose che insegniamo sono verità e a quelli che sono stati lavati con il lavacro che è per la remissione dei peccati e per la rigenerazione, e a chi vive come Cristo ha comandato.

Perché non ricevessimo queste cose come pane e vino comune, ma in quella maniera in cui Gesù Cristo nostro Salvatore si è fatto carne per la Parola di Dio, e ha dato sia la carne che il sangue per la nostra salvezza, ci è stato insegnato che il cibo benedetto dalla preghiera di questa Parola, e da cui il nostro sangue e la nostra carne sono nutriti per transustanziazione, è la carne e il sangue di quel Gesù Cristo che si fece carne.

Gli apostoli, nelle memorie da loro composte che sono chiamate Vangeli, ci hanno tramandato ciò che essi stessi avevano vissuto: che Gesù prese il pane e, avendo reso grazie disse: Fate questo in memoria di me; questo è il mio Corpo e che, dopo, allo stesso modo, avendo preso una coppa rese grazie, e disse: ' Questo è il mio Sangue '. E lo diede solo a loro... La domenica è il giorno in cui noi tutti abbiamo la nostra assemblea comune perché è il primo giorno in cui Dio creò il mondo e Gesù Cristo Nostro Salvatore, nello stesso giorno e risorto dalla morte » .

Il secondo grande difensore della dottrina cristiana contro gli gnostici eterodossi fu S. *Ireneo*, vescovo di Lione, che probabilmente subì il martirio nel 202. Nella sua ^monumentale opera « *Adversus Haereses* », S. Ireneo confutò gli errori di Marcione che insegnava un dualismo eretico e negava l'umanità di Cristo. Dopo aver dimostrato che lo gnosticismo di Marcione necessariamente conduce sia al dualismo che al panteismo, S. Ireneo presenta una sintesi della teologia cristiana ortodossa. Come S. Giustino, egli fonda la sua argo-

mentazione sul deposito della fede contenuto nella Scrittura e tramandato dalla tradizione apostolica: « La Chiesa ha ricevuto l'unica verità e la fede vitale dagli apostoli e l'ha tramandata ai fedeli. Il Signore di tutti diede ai suoi apostoli la potenza del Vangelo, attraverso il quale anche noi abbiamo conosciuto la verità, cioè, la dottrina del Figlio di Dio; a loro il Signore disse: « Chi ascolta voi ascolta me... » La Chiesa è la Chiesa di Dio... Dov'è la Chiesa lì c'è lo spirito di Dio »<sup>1</sup>.

Mentre *Tertulliano* difendeva la sintesi composta da S. Ireneo, qualche volta anche con zelo eccessivo, *Clemente di Alessandria* e il suo discepolo *Origene* esponevano un vero gnosticismo cristiano alla scuola di Alessandria. Per Clemente la vita cristiana è composta da stadi, attraverso i quali l'individuo arriva allo stato di perfezione; i vari stadi sono chiamati « mansioni dell'anima ». Le mansioni sono il santo timore, la fede e la speranza, e infine la carità. Attualmente, non tutte le anime raggiungono lo stadio finale. Per questo motivo, i cristiani sono divisi in cristiani di « fede comune » e in cristiani che sono dei veri gnostici (quelli che credono di avere la fede perfetta)<sup>2</sup>. Lo gnóstico o il perfetto cristiano è contrassegnato dalla contemplazione e dall'obbedienza ai pre-

26 La Prima Apologia, 65-67, passim.

27 *Adversus Aereses*, III, Prefazione; 1, 6, 3; 111, 11, 1-6

28 Questa dottrina si trova negli *Stromati* 2 e 7.

cetti, come pure dall'istruzione di uomini santi. La contemplazione è, per S. Clemente, senza dubbio di sorta, l'apice della gnosi. Questa consiste nel conoscere, nel vedere e nel possedere Dio. Perciò, la conoscenza è strettamente collegata alla preghiera (che, dice Clemente, tende a divenire interiore, silenziosa e costante) ed alla carità, per mezzo della quale la gnosi diventa fermamente stabile'. « Dio e amore, dice S. Clemente, e si fa conoscere da quelli che lo amano »<sup>3</sup>. Lo stadio finale della gnosi cristiana è *l'apatheia*, risultato del controllo completo delle passioni e dei desideri, come pure del distacco dalle cose create. Procura pace e unità, che fluiscono dalla carità`.

*Origene*, severamente ascetico nella sua vita personale, primo esegeta scientifico della Chiesa, come venne chiamato, fu il primo a scrivere un manuale sistematico di teologia dogmatica. Nel 203, a diciotto anni d'età, cominciò a frequentare la scuola di Alessandria. Nel suo trattato sulla preghiera, che ebbe una grande influenza sulla più tarda spiritualità monastica, egli insegna un misticismo che conduce alla Trinità attraverso la mediazione del Cristo. Sebbene egli

parli di gnosi, come S. Clemente, il contenuto però non è lo stesso, come ben sottolinea il *Bouyer*:

« La più grande differenza tra le due gnosi è che quella di Clemente facilmente torna indietro su se stessa, per descrivere se stessa e forse per assaporare se stessa. Quella di Origene, al contrario, descrive poco se stessa a tutti, interamente raccolta come è su un unico oggetto: il mistero di Cristo, contemplato nelle Scritture. Fu per questo, probabilmente, che Origene esercitò la più profonda e la più duratura influenza su tutta la più tarda spiritualità cristiana » 32.

29 Cf. Stromati, 6; 6; 7.

30 Cf. Stromati, 5.

31 Cf. Stromati, 6. Il concetto di *apatheia* fu ripreso più tardi dai Cappadoci e da Evagrio Pontico. Questa è anche una delle ragioni per cui alcuni studiosi hanno tentato di attribuire qualche elemento pagano alla prima spiritualità cristiana. Cf. L. BOUYER, *Op. cit.*, pp. 273-274.

32 Cf. L. BOUYER, *op. cit.*, p. 282.

La perfezione, dice Origene consiste nel divenire il più possibile come piace a Dio; per fare questo, l'anima deve progressivamente staccarsi dal mondo e acquistare il dominio sui suoi desideri e sulle sue passioni. Per conseguire ciò, l'anima deve acquisire una conoscenza di sé per mezzo dell'esame di coscienza e deve imitare la vita di Cristo. Comunque, Origene concorda con S. Clemente nello stabilire che solo il perfetto raggiunge la gnosi; la moltitudine no.

Una volta che l'anima è passata dallo stadio dei principianti a quello dei proficienti, il suo combattimento spirituale non è più contro se stessa, ma contro il diavolo. Quando essa poi raggiunge lo stato dei perfetti, gode di vari tipi di visioni e della sapienza o della gnosi, che costituisce la mistica del Logos. A questo punto la partecipazione al mistero di Cristo termina nella Trinità e nel matrimonio mistico. In questo stato, dice Origene, l'anima « è divinizzata in ciò che contempla » ', « è elevata all'amicizia con Dio e alla comunione con Lui per la partecipazione alla divinità » '.

Dal terzo secolo in poi ci furono comunità di cristiani in Francia ( 'Lione, Vienne, Marsiglia, Arles, Tolosa, Parigi e Bordeaux ' ), in Spagna (Leon, Merida e Saragozza), e in Germania (Colonia, Treviri, Metz, Magonza e Strasburgo). Cartagine fu il centro del cristianesimo per il Nord-Africa, mentre Alessandria lo fu per l'Egitto. Oltre che in Europa e nei paesi del Nord-Africa, il cristianesimo si diffuse in Asia minore, in Armenia, in Siria, in Mesopotamia, in Persia, in Arabia e forse in India.

L'espansione del cristianesimo non fu pacifica e semplice; al contrario, essa incontrò seri ostacoli a causa delle occasionali dispute dottrinali, all'interno, e a causa delle periodiche persecuzioni delle

autorità romane. Con la conversione di Costantino, il cristianesimo fu accettato come religione

33 Commento a Giovanni, 32,27.

34 *Contro Celso*, 3,28; 3, 27. Cf. ORIGENE, *La preghiera*, Città Nuova, Roma 1974.

legittima e durante il regno di Teodosio I (379-395) divenne la religione ufficiale dell'impero. Frattanto, sotto Papa Damaso, che governò la Chiesa dal 366 al 384, il movimento monastico si estendeva rapidamente in Egitto, in Siria e in Asia minore. Nello stesso tempo, la *Vita di Antonio l'Eremita* di S. Atanasio favorì la diffusione del monachesimo in Italia e in Francia.

## CAPITOLO III

### IL MONACHESIMO IN ORIENTE

Il monachesimo ebbe inizio verso la fine del terzo secolo come tentativo degli asceti cristiani di vivere una vita più perfetta. Benché in seguito divenisse uno stato particolare nella vita della Chiesa, all'inizio era uno stile di vita valevole per tutti i cristiani che volevano dare una testimonianza autentica dell'insegnamento di Cristo, compresi i consigli evangelici. Il movimento monastico iniziò talmente in sordina che gli storici sono incapaci di descriverne le origini con esattezza. Solo alla fine del 1930 vi fu una serie di indagini importanti sull'argomento<sup>1</sup>. Sembra, comunque, che ci sia qualche legame tra la fine delle persecuzioni della Chiesa e la fioritura dell'ascetismo, quale preludio al movimento monastico. Così secondo *Fénelon* « la persecuzione fece meno ' solitari ' di quanti ne facessero la pace e il trionfo della Chiesa. I cristiani, semplici e contrari a qualsiasi lassismo, furono più impauriti da una pace gratificante per i sensi, di quanto lo fossero stati dalla crudeltà dei tiranni »<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. L. BOUYER, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, tr. M. P. RYAN, Desclée, New York 1960; tr. it.: *La Spiritualità del Nuovo Testamento e La Spiritualità dei Padri*, Dehoniane, Bologna 1968; P. PouitRAT, *Christian Spirituality*, tr. W. H. MITCHELL e S. P. JACQUES, Newman Press, Westminster, MD, 1953, Vol. 1; AA.VV., *Théologie de la vie monastique*, Théologie 49, Paris 1961.

<sup>2</sup> F. FÉNELON, « Discours sur les avantages et les devoirs de la vie religieuse », in *Oeuvres*, ed. Versailles, Vol. 17, p. 396.

### VERGINI CRISTIANE E ASCETI

Il martirio fu nei tempi più antichi della Chiesa, la suprema testimonianza a Cristo, benché anche allora vi fossero asceti, uomini e donne, che consacravano la loro vita nel celibato. Quando le persecuzioni finirono, gli asceti e i celibi si trovarono in una situazione difficile. In un mondo che permetteva il cristianesimo era quasi inevitabile che ci fosse un rilassamento di costumi e che alcuni cristiani divenissero mondani<sup>1</sup>. Finché i cristiani furono considerati

nemici dello Stato, fu per loro relativamente facile evitare il contatto con la società pagana e praticare la religione all'interno di piccole comunità; anzi se venivano arrestati, potevano sperare la bramata corona del martirio. Ma una volta che essi ottennero la libertà e il cristianesimo divenne religione ufficiale dello Stato « il mondo pagano non combatté, né eliminò più il martire. Fu l'eremita che prese su di sé gli attacchi del mondo ed eliminò la mondanità della sua vita »<sup>3</sup>.

Dall'inizio del II secolo troviamo degli asceti che vissero una vita di continenza e sembra che lo stato di verginità fosse approvato dalla Chiesa e tenuto in grande considerazione dai fedeli. Sia S. Clemente di Roma che S. Ignazio di Antiochia parlano di uomini e donne cristiane che abbracciavano la vita celibataria. Per entrambi questi autori lo scopo principale di tale vita era l'imitazione di Cristo sotto questo aspetto<sup>4</sup>. Numerosi testi del III secolo descrivono il ruolo delle vergini e di altri celibi nella vita della Chiesa; i trattati di Tertulliano e di S. Cipriano hanno notevole valore sotto questo aspetto<sup>5</sup>. Infine, nel IV secolo gli aiutori che lodano la verginità sono

3 Cf. SAN GIROLAMO, Vita S. Malchi tronachi, PL 23,53

4 P. EVDOKIMOV, *The Struggle with God*, Paulist Press, Glen Rock, NJ, 1966, p. 94.

5 *Prima Lettera di Clemente*, 33,1-2; SANT IGNAZIO, *Lettera a Policarpo* 5,2.

6 Cf. TERTULLIANO, *De Virginibus velandis. De cultu feminarum*; SAN IGNATII, *De in virginum*,

anche più numerosi: S. Atanasio, S. Basilio, S. Gregorio Nazianzeno, S. Gregorio di Nissa, S. Giovanni Crisostomo, S. Ambrogio, S. Agostino e Cassiano<sup>6</sup>.

Inizialmente gli asceti, le vergini e gli altri celibi rimanevano nella loro famiglia, vivevano con i loro parenti e partecipavano alla vita comune della Chiesa locale. Alcune volte si organizzavano in gruppi del tipo delle confraternite o dei capitoli di terz'Ordini. Alla fine, vari autori, come S. Ambrogio, S. Girolamo e S. Cesario di Arles, composero per essi e promulgarono una regola di vita. Inoltre, per essere approvati dall'autorità ecclesiastica, uomini e donne desiderosi di consacrarsi a Dio nel celibato, emettevano un voto nelle mani del vescovo. Di conseguenza nel 306 il Concilio di Elvira, in Spagna, impose sanzioni alle vergini che erano state infedeli alla loro consacrazione a Dio e al loro voto di verginità. Nello stesso periodo il Concilio di Ancira (314) dichiarò che le vergini consacrate che si sposavano erano colpevoli di bigamia, poiché esse erano già sposate a Cristo. Nel 364 la legislazione civile sotto Valente stabilì che chi sposava una vergine consacrata era passibile della pena di morte.

Secondo la legislazione canonica, le vergini erano invitate a indossare una tunica bianca e un velo bianco che doveva essere benedetto e posto sul loro capo dal vescovo nel giorno della

consacrazione. Esse potevano vivere nella loro casa, ma non dovevano uscire senza una vera necessità. Le preghiere prescritte dovevano essere recitate da sole o in gruppo nelle ore tradizionali: alle nove del mattino, a mezzogiorno, e alle tre del pomeriggio. Inoltre esse dovevano alzarsi durante la notte per cantare i salmi. A Gerusalemme uomini e donne consacrati si univano al clero per pregare nelle ore prescritte. Nel quarto secolo, a Roma, Marcella e Asela accolsero le

7 Cf. J. M. PERRIN, *Virginity*, tr. K. GORDON, Newman Press, Westminster, NID, 1956; P.T. CAMELOT, o *Virginity*>, in *New Catholic Encyclopedia*, McGraw-Hill, New York 1967, Vol. 14, pp. 701-704.

vergini e le vedove nelle loro case per la preghiera e la lettura spirituale.

La regola del digiuno era severa e durava per tutto l'anno, se non sopraggiungevano gravi motivi di salute. Era permesso un pasto al giorno e solo dopo le tre del pomeriggio. Esso consisteva nel mangiare pane e verdure ed era preceduto e seguito da opportune preghiere. Circa le opere di carità, le vergini erano incoraggiate a dividere il loro semplice pasto con i poveri, a visitare gli ammalati e a compiere alcune opere di carità adatte al loro stato di vita.

Sia in Oriente che in Occidente fu introdotta, per un certo tempo, la pratica della coabitazione. Chierici e uomini celibi frequentavano le case delle vergini per proteggerle e provvedere alle loro necessità spirituali. Inevitabilmente questa situazione condusse ad abusi che venivano vivamente censurati dai vescovi e da predicatori, come S. Giovanni Crisostomo, S. Girolamo, lo pseudo - Clemente (autore del trattato *Alle Vergini* composto nella metà del III secolo). Infine, la legislazione ecclesiastica redasse un documento per la protezione delle virtù delle vergini consacrate e per garantire la fedeltà alla loro promessa. Queste regole contribuirono in non poca misura allo sviluppo di autentiche comunità monastiche di vergini consacrate e al riconoscimento della vita religiosa come un diverso stato di vita.

Si deve sottolineare, comunque, che la vocazione alla vita matrimoniale presso i primi cristiani non era soltanto una normale vocazione: il matrimonio cristiano e la vita di famiglia erano una testimonianza autentica dell'insegnamento di Cristo. S. Paolo non solo offre consigli ai mariti e alle mogli e ai loro figli (cf. 1 Cor. 7,1-40; 2 Cor. 6,14-18; Ef. 5,21-33; 6,1-4; Col. 3,18-24), ma usa l'unione tra marito e moglie come simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa (cf. Ef. 5,25-30). La stessa cerimonia della consacrazione delle vergini richiama il rito matrimoniale. La velazione delle vergini, presa dal rito nuziale romano, era simbolo del matrimonio con Cristo, e nel Medioevo era costume dare alle vergini consacrate un anello e una

corona, anch'essi simboli matrimoniali. La vita celibataria e la separazione dal mondo, comunque, non erano considerati disprezzo del matrimonio o condanna manichea delle cose create.

## VITA EREMITICA E CENOBITICA

Attraverso i secoli si sono avute opinioni diverse circa le origini del monachesimo cristiano. Sono stati proposti, in tempi diversi, come ispirazione e modello del monachesimo cristiano i seguenti tipi non-cristiani di vita monastica: i reclusi di Serapide in Egitto; l'ascetismo dei Buddisti; gli Esseni che dimoravano come monaci vicino al mar Rosso intorno al 150 a.C.; gli Asceti ebrei, chiamati Terapeuti, che vivevano vicino Alessandria; gli gnostici del neoplatonismo; l'ascetismo della religione di Mitra.

*Vicaire*, che è un'autorità in merito, offre la seguente conclusione: « Occorre notare che, malgrado gli errori su cui Eusebio e Cassiano fondano una buona parte delle loro teorie... è invero esatto che il monachesimo era ispirato dall'inizio - non esclusivamente, ma sinceramente - dal desiderio di imitare gli apostoli e i primi cristiani.

Certamente ci sono elementi nel monachesimo che non sono specificamente cristiani, ma comuni a quanti si sforzano di raggiungere la perfezione interiore. Questa base generale della spiritualità spiega l'esistenza di analogie reali tra istituzione monastica e istituzioni lontane da essa nel tempo e nello spazio... Ciononostante, il principale fattore cristiano che gli storici scoprono nelle origini del monachesimo è una forte ' nostalgia per la Chiesa primitiva ', il desiderio di imitare la ' vita apostolica ', cioè la mentalità cristiana comunicata dagli apostoli alla Chiesa primitiva e vissuta da essi. Tutto questo non sorprende se si considera che i primi monaci sono convinti dell'universalità della formula di vita cristiana descritta negli Atti » '.

8 M. 11. VICAIRE, *The Apostolic Life*, tr. W. DE NAPLE, *Priory Press*, Chicago 1966, pp. 29-31.

*Dom Germain Morin* conferma la tesi precedente quando dice che la novità, all'inizio del IV secolo, consiste tanto nella vita monastica, quanto nella rilassatezza di molti cristiani alla fine delle persecuzioni. Di fatto, i monaci e gli eremiti non fecero niente di nuovo; si sforzarono solo a mantenere intatto l'ideale della vita cristiana come era stata vissuta all'inizio '. *S. Giovanni Crisostomo* (t 407) sosteneva che i monasteri erano necessari poiché il mondo non era cristiano; ma una volta convertito, sarebbe sparita la necessità della separazione monastica `.

In realtà, S. Giovanni Crisostomo rappresenta un paradosso interessante nella seconda metà del IV secolo. Asceta per temperamento e per pratica, sempre appassionato della vita contemplativa, egli, ciononostante, dedicava le sue energie alla vita attiva come predicatore e direttore spirituale. Durante la sua giovinezza aveva trascorso ben quattro anni nella vita cenobitica e due anni come eremita, ma pare che abbia praticato austerità talmente aspre da compromettere la sua salute, tanto che dovette ritornare ad Antiochia. Qui si dedicò al ministero, prima come diacono, poi come sacerdote e, infine, come vescovo di Costantinopoli. Tra i suoi primi scritti ci sono tre trattati in difesa della vita monastica, che però non portarono alcun contributo alla teologia del monachesimo cristiano; Bouyer li definisce un « ascetismo senza misticismo ». Il suo trattato sul sacerdozio, tuttavia, scritto mentre era ancora diacono, ci mostra un S. Giovanni consapevole di una spiritualità che sia veramente sacerdotale e non monastica. Più tardi egli estese i suoi sforzi alla promozione della spiritualità del laicato, cioè di quei cristiani che rimanevano nel mondo. Egli insistette perché i loro esercizi spirituali di base consistessero nel leggere e nel meditare la Sacra Scrittura e nel ricevere degnamente i sacramenti, specialmente l'Eucaristia. La perfezione, diceva S. Giovanni Crisostomo, è la vocazione non soltanto dei monaci, ma anche dei cristiani nel mondo `.

9 Cf. G. MORIN, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Paris 1921.

10 Cf. P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 113.

11 Cf. L. BOUYER, *Op. Cit.*, p. 144.

12 Cf. J. QUASTEN, *Patrology*, Newman Press, Westminster, MD, 1950-1960, Vol. 3, pp. 424-482; tr. it., *Patrologia*, Marietti, Torino 1969, VOL. II.

Il monachesimo orientale fu di due tipi: la vita eremitica degli eremiti o anacoreti, e la vita cenobitica dei monaci. Modello della vita eremitica fu *Antonio d'Egitto*, il quale, a soli vent'anni, si ritirò a vita solitaria e morì nel 356 a 105 anni. La *Vita di S. Antonio*, scritta da S. Atanasio nel 357, è la fonte più importante di informazioni sulla vita eremitica. Altri documenti utili sono gli *Apophthegmata Patrum* o Detti di illustri eremiti. Infine, come rappresentative della più tarda e strutturata vita monastica, dobbiamo ricordare la *Historia monachorum in Aegypto*, che descrive la vita dei monaci alla fine del IV secolo, e la *Historia Lausiaca* scritta da *Palladio* (t 43 1) per descrivere la vita monastica in Egitto, in Palestina, in Siria e in Asia Minore `.

Come riferisce S. Atanasio nella sua biografia di S. Antonio, questo grande solitario insegnava che la meditazione sulle ultime realtà fortificava l'animo contro le proprie passioni e contro il diavolo. Se i cristiani vivessero ogni giorno come se dovessero morire quel giorno

stesso, non peccerebbero mai. Nella lotta contro le astuzie del diavolo, i rimedi infallibili sono la fede, la preghiera, il digiuno e il segno della Croce. Poiché l'eremita porta con sé, nella sua solitudine, le proprie imperfezioni e le tendenze cattive, e poiché il diavolo sembra attaccare l'eremita con una speciale ferocia, la vita del solitario è essenzialmente combattimento e lotta. L'uomo può fuggire dal mondo, ma nel deserto egli sarà messo faccia a faccia con la sua colpevolezza e il diavolo gli girerà intorno come leone ruggente cercando chi divorare (1 Pt. 5,8).

Un'altra importante lezione lasciata da S. Antonio è questa: l'eremita, per darsi totalmente a Dio, deve cercare tanto la solitudine interiore quanto quella esteriore. Di conseguenza,

13 Per i particolari sulle fonti letterarie della vita monastica vedi B. ALTANER, *Patrology*, Herder and Herder, New York 1960; tr. it. *Patrologia*, Marietti, Torino 1982; J. QUASTEN, *Op. Cit.*, Vol. I.

egli non può permettere che alcuna cosa creata occupi il suo cuore, perché soltanto chi ha praticato il totale distacco può sperimentare la piena forza della carità. Ma, quanto meno l'eremita cade vittima dell'orgoglio e dell'egoismo, tanto più, come discepolo di Cristo, potrà praticare l'amore del prossimo; ciò si può esprimere con l'immolazione per la salvezza delle anime, con la preghiera, e sostenendo gli altri nella fede con il consiglio spirituale. Infatti, secondo S. Antonio, il solitario deve essere disposto a lasciare il deserto quando lo richieda il bene della Chiesa e delle anime.

Numerosi discepoli furono attratti dalla vita austera di S. Antonio e spesso seguirono il suo consiglio. Nello stesso tempo la vita eremitica fioriva in altri luoghi. S. *Ammonio*, che aveva vissuto come celibe con sua moglie, si ritirò con lei nella valle di Nitria, ove fondò una colonia monastica. Non c'era una regola comune e ogni solitario faceva ciò che gli era congeniale; tutti si raccoglievano insieme il sabato e la domenica per la liturgia e l'omelia in chiesa. Secondo *Palladio*, in quel tempo c'erano circa cinquemila eremiti nella valle di Nitria.

Al sud, nel deserto di Scete, *Macario d'Egitto* (t 390) e i suoi discepoli conducevano una vita ancora più solitaria. Nel frattempo, *Macario di Alessandria* (t 394) si stabilì con i suoi discepoli nel deserto di Cellia. Anche *Evagrio Pontico* si unì a quella colonia e rimase lì fino alla morte nel 399. Le austerità praticate da questi solitari erano incredibilmente rigorose al punto che qualcuno di essi potrebbe oggi essere tacciato di masochismo. Palladio, autore della *Historia Lausiaca*, descrisse anche molti prodigi e meraviglie compiuti dagli antichi eremiti, pur non essendo tutti credibili; come per esempio il fatto che Macario di Alessandria, avesse trascorso un'intera

quaresima in piedi, notte e giorno, nutrendosi durante questo tempo soltanto con foglie di cavolo.

Sembra che gli anacoreti dell'Egitto abbiano avuto una grande influenza in Siria, ma lì i solitari divennero eccentrici fino all'esagerazione. Rigettando ogni genere di disciplina, essi preferirono condurre un'esistenza nomade in posti deserti e selvatici; rifiutarono di fare qualsiasi lavoro manuale per dedicarsi ad una vita di continua preghiera. In Palestina, d'altro canto, gli asceti praticarono una maggiore stabilità, legandosi ai Luoghi Santi per proteggerli e per dedicarsi all'adorazione divina. Dal IV secolo numerosi pellegrini si aggiunsero ad essi e tra i visitatori ricordiamo S. Girolamo, Santa Paola, e Giovanni Cassiano.

Mentre la vita eremitica fioriva in Egitto, un'altra forma di vita monastica - la cenobitica - fu iniziata da S. Pacomio, nato a Esna, vicino Tebe. Nel 318, dopo aver servito nell'esercito e poi essere vissuto per qualche tempo sotto la guida del monaco Palamone, Pacomio si stabilì nella zona orientale del Nilo, a nord di Tebe. Il graduale sviluppo della vita cenobitica, ebbe luogo mano a mano che altri asceti si aggregarono a Pacomio. Egli stimava questo stile di vita superiore a quello dei semplici solitari:

La vita di un cenobita è più perfetta di quella di un anacoreta, per le virtù che la vita quotidiana con i fratelli obbliga a praticare. D'altra parte, i fratelli sono stimolati dalle opere e dalle virtù degli altri. Coloro che sono imperfetti ci inducono a praticare la mortificazione e coloro che sono perfetti ci mostrano il sentiero che dovremmo seguire.

Quando il numero dei monaci raggiunse il centinaio, Pacomio costruì un secondo monastero, a poca distanza da Tebe, ed entro pochi anni sorsero ben 9 monasteri dello stesso tipo. Ogni monastero era come una piccola città, con parecchi edifici, ogni abitazione prevedeva circa 40 monaci e l'intero complesso era circondato da un muro. S. Pacomio fondò anche un monastero di monache e, dietro loro richiesta, lo situò accanto a quello maschile, ma separato da un fiumiciattolo che nessun monaco poteva attraversare, fatta eccezione per il sacerdote che celebrava la liturgia per le monache.

La regola composta da S. Pacomio consisteva di 192 articoli che rivelano la prudenza e la moderazione del legislatore.

Ciascun monastero era governato da un abate o archimandrita, al quale i monaci dovevano totale obbedienza. Vari monaci svolgevano il loro ufficio in categorie minori, come infermieri, ebdomadari, economi, ecc... Pasti e preghiere erano atti comunitari e ogni monaco contribuiva con il proprio guadagno al fondo comune. Purtroppo, alcuni monaci presero soltanto i vantaggi materiali della vita in comune, mentre rifiutarono di obbedire a Pacomio in cose importanti.

La pazienza di questi servì solo ad incoraggiarli nel loro egoismo e nella disobbedienza. Finalmente, Pacomio prese posizione: i monaci o obbedivano secondo la regola o lasciavano il monastero.

« Ora quando sarete chiamati alla sinassi, vorrete tutti, non vi è comporterete più, a mio riguardo, come avete fatto... Parimenti, quando siete chiamati per i pasti, verrete insieme, e non vi comporterete come avete già fatto... Se siete ancora propensi a disobbedire alle istruzioni che vi ho dato, potete andare in qualsiasi posto vi piaccia. ' Del Signore è la terra e quanto contiene ' (Sal. 23,1). E, se volete andarvene altrove, fate come volete; per quanto mi riguarda, non vi tratterò qui più a lungo, a meno che voi non vi conformiate alle istruzioni che vi ho dato » ".

Per Pacomio, l'obbedienza era il vero fondamento della vita cenobitica, obbedienza alla regola e al superiore. Allo stesso tempo, era attento alle necessità dei monaci così che tutti potessero vivere all'altezza della loro consacrazione alla vita monastica. Pacomio diceva così: « Non sai che certi confratelli, specialmente quelli più giovani, hanno bisogno di riposo e di appoggio? »... In un'altra occasione aveva raccomandato: « Provedi in abbondanza a tavola, così che ciascuno possa mortificarsi e crescere nella virtù secondo il suo fervore ». In altre parole, ad ogni monaco era permesso di mangiare quanto la sua salute o il suo lavoro richiedevano e il lavoro manuale assegnato a ciascuno era proporzionato alle sue forze.

14 Cf. L. BOUYER, op. cit., p. 323.

Le osservanze monastiche prescritte dalla regola di S. Pacomio furono adottate dalle *Laure* della Palestina, fondate da S. *Ilarione* e perfezionate da S. Teodosio. Molte delle usanze riprese più tardi dagli ordini monastici e mendicanti dell'Occidente avevano la loro origine nei monasteri di Pacomio. Questi insistette per l'introduzione di un periodo di postulato e di noviziato prima che un candidato potesse essere definitivamente ammesso alla vita monastica. C'era un rito per la vestizione all'inizio del noviziato: il postulante era vestito da monaco con una tunica di lino, un cappuccio e un mantello di pelle di capra. L'ammissione al noviziato era subordinata al voto favorevole dei monaci professi; e dopo un buon noviziato, dedicato largamente al lavoro manuale, alla formazione, all'obbedienza e alla memorizzazione di lunghi brani della Scrittura, il giovane monaco emetteva il voto di vivere secondo la regola.

Nei monasteri di Pacomio il superiore teneva conferenze spirituali alla comunità diverse volte alla settimana. I monaci assistevano alla liturgia e ricevevano l'Eucaristia ogni sabato e ogni domenica in una

vicina chiesa, se nessuno dei monaci era prete. Gli impegni manuali erano assegnati a ciascuno dal superiore del monastero; il silenzio era strettamente osservato, specialmente ai pasti. Era prescritto il digiuno al mercoledì e venerdì durante tutto l'anno. In quei giorni si consumava un pasto solo, mentre in quaresima si digiunava ogni giorno. I monaci si astenevano totalmente dalla carne e dal vino e non prendevano mai cibo fuori pasto. Mettevano i cappucci mentre mangiavano; dormivano completamente vestiti, non in un letto, ma su una sedia reclinata, e le porte delle celle erano sempre aperte.

Moltissime comunità monastiche fiorirono in Egitto al tempo di S. Pacomio, che morì nel 346. Tuttavia fu in Asia Minore, sotto la guida di S. *Basilio* (t 379), che il monachesimo prese una nuova svolta: da forma di vita ascetica popolare valevole per tutti « divenne una scuola di alta spiritualità, completamente permeata dall'eredità di Alessandria e, soprattutto di Origene »<sup>1</sup>. Per il suo contributo alla teologia e alla struttura della vita cenobitica, S. Basilio è comunemente chiamato il padre del monachesimo in Oriente, per lo meno di quel monachesimo che fu uno stile di vita ben definito, o vocazione particolare.

Nato nel 330, Basilio studiò a Cesarea, a Costantinopoli e ad Atene. A Cesarea incontrò Gregorio Nazianzeno e i due divennero presto amici. Entrambi vennero in contatto con lo gnosticismo dei Greci e con l'eresia ariana; più tardi Gregorio Nazianzeno e Gregorio di Nissa (fratello di Basilio) difesero la trascendenza di Dio e la divinità di Cristo contro gli Ariani. Essi introdussero anche lo gnosticismo cristiano ortodosso nella spiritualità monastica.

Ancora giovane, Basilio si sentì chiamato alla vita ascetica. Egli viaggiò in Egitto, Siria e Mesopotamia dove seguì la vita monastica per molto tempo. Poi, ritornato nella sua terra nativa, distribuì tutti i suoi averi ai poveri e visse da solitario finché fu nominato vescovo nel 370. Sebbene godesse grande fama di anacoreta, S. Basilio non considerò la vita monastica eccezionale o speciale vocazione; addirittura evitò di usare il termine « monaco » e parlava degli eremiti e dei monaci semplicemente come cristiani. Per S. Basilio e per molti altri Padri, la vita monastica era la logica conseguenza dell'impegno battesimale. Il fatto che la vita monastica fosse legata alla fede comune come a un ideale di vita, dimostra che nei primi secoli c'era una sola spiritualità per tutti i cristiani: l'autentica vita apostolica. Ciò costituiva la perfezione della vita cristiana<sup>2</sup>.

Inoltre, questa forte insistenza sulla vita monastica - in realtà sulla vita contemplativa - come perfezione della vita cristiana sollevò ulteriori problemi. Vi sono in realtà due classi di cristiani: i perfetti ed i comuni? Se il monachesimo è

15 Cf. L. BOUYER, *Op. cit.*, p. 330.

16, Cf. J. GRIROMONT, *Histoire du lexie des « Ascétiques » de Saint Basile*, Lovanio 1953, p. 137; P. POURRAT, *Op. cit.*, VOL. 1.

l'ideale, i cristiani sposati sono esclusi dalla possibilità di conseguire la perfezione cristiana? O vi sono due generi di perfezione? una ordinaria e l'altra straordinaria? Queste domande sono state poste ripetutamente attraverso tutta la storia della spiritualità cristiana.

S. Basilio, comunque, non vide favorevolmente la stretta vita cremitica né la totale separazione dalla società umana. Quando gli si chiedeva se un monaco formato nella vita cenobitica potesse ritirarsi nel deserto, egli rispondeva: « Questo non è altro che un segno della propria volontà e rimane estraneo a quelli che onorano Dio » `.

Nel difendere la vita comune dei cenobiti, Basilio fonda la sua argomentazione sul precetto della carità:

« Chi, in realtà, non sa che l'uomo è un essere affabile e socievole e non un solitario o un selvaggio? Che cosa è più adatto alla nostra natura se non l'entrare in comunione con l'altro, aver bisogno dell'altro, e amare l'uomo che è della propria razza? Dopo aver gettato questi semi nell'uomo, Dio venne a reclamare i suoi frutti e disse: ' Vi dò un comandamento nuovo: amatevi gli uni gli altri ' (Gv. 13,34)... Cosa disse loro? ' Da questo sapranno che siete miei discepoli, dall'amore che avrete gli uni per gli altri ' (Gv. 13,35). Dunque, Egli dà tanta importanza a questi precetti da riferire a se stesso le buone azioni di cui il nostro prossimo è l'oggetto... ' Tutto quello che farete al più piccolo dei miei fratelli, lo avrete fatto a me ' (Mt. 15,35-40). E così per mezzo del primo comandamento è possibile osservare il secondo e dal secondo risalire al primo... ' Il mio comandamento è che vi amiate l'un l'altro come io vi ho amati ' (Gv. 15,12) » ".

S. Basilio non era favorevole alle grandi comunità. Preferiva che esse fossero piccole, così che la vita comune favorisse l'unità dei monaci, nonché i rapporti personali tra il superiore e i monaci e tra i monaci stessi. La giornata si

17 *Regulae brevius tractatae*, PG 31,441.

18 Cf. L. BoUYER, *op. cit.*, pp. 336-337, *passim*.

svolgeva tra la preghiera comunitaria, lo studio della sacra dottrina (specialmente delle opere di Origene), il lavoro manuale, l'ascetismo mitigato, ed un apostolato compatibile con la vita monastica. La regola composta da S. Basilio divenne la legislazione tipo per il

monachesimo orientale. Essa ebbe grande influenza anche sui monaci dell'occidente.

## I PADRI CAPPADOCI

Diversamente dal suo intimo amico Basilio, S. Gregorio Nazianzeno (t 389 o 390) fu fortemente attratto dalla vita eremitica ed in particolare dalla meditazione gnostica di Origene. Insieme con S. Gregorio di Nissa, diede vita a quello che è stato chiamato « monachesimo dotto ». Questi tre uomini non furono soltanto monaci, ma vescovi, ed avevano una personalità molto diversa. S. Basilio era un uomo pratico, totalmente dedito al servizio della Chiesa in una posizione di responsabilità e di autorità; S. Gregorio Nazianzeno era fondamentalmente un tipo poetico e contemplativo, attratto dalla solitudine, dall'ascetismo e dallo studio, sebbene sia emerso come predicatore quando si dedicò al ministero pastorale; S. Gregorio di Nissa era un intellettuale e, secondo il Bouyer, « uno dei più validi e originali pensatori mai conosciuti nella storia della Chiesa »<sup>19</sup>.

Durante la sua vita monastica S. Basilio collaborò con S. Gregorio Nazianzeno ad un'antologia di opere di Origene, ma diventato prete e più tardi vescovo, la sua produzione letteraria si concentrò sulla teologia morale e sulla spiritualità. Le sue Regole morali (PG 31,700-869) sono una raccolta di 80 regole e istruzioni basate su testi della Scrittura, e sebbene fossero indirizzate ai cristiani in generale, servirono anche come dottrina base per la vita monastica. La « *Regulae fusius tractatae* » (PG 31,889-1052) e la « *Regulae brevius tractatae* » (PG 31,1080-1305) sono scritte in forma di domande e risposte e riportano alcune conversazioni di Basilio con le comunità monastiche da lui visitate<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 351.

tae » (PG 31,1080-1305) sono scritte in forma di domande e risposte e riportano alcune conversazioni di Basilio con le comunità monastiche da lui visitate<sup>20</sup>.

S. Basilio è stato chiamato romano tra i greci perché, da una parte egli era eminentemente pratico e moralistico, e dall'altra, non disdegnò di fare uso di idee ed espressioni filosofiche secondo la formulazione della sua dottrina etica. Come Platone e Plotino, poté affermare che la persona umana è uno strano miscuglio di spirituale e di fisico; conseguentemente la rinuncia ai piaceri sensuali costituisce la vera base della vita ascetica. Altro elemento di ascetismo è l'obbligo di osservare tutti i precetti morali e i comandamenti, e perfino i consigli evangelici. Questo non significa che S. Basilio proponesse la vita monastica come la più adatta a tutti i cristiani semplicemente

insisteva perché tutti si sforzassero di vivere l'insegnamento evangelico nel modo più perfetto possibile. Egli non condannò il matrimonio e neppure lo esaltò. Come abbiamo affermato precedentemente, S. Basilio considerò la comunità monastica come la migliore possibile imitazione della Chiesa primitiva di Gerusalemme; ecco perché egli era così deciso nel promuovere la vita monastica e considerava il monachesimo cenobitico superiore alla vita eremitica.

S. Gregorio Nazianzeno, amico intimo di S. Basilio, condusse una vita di continua fluttuazione tra contemplazione e ministero sacerdotale. Monaco per qualche tempo, sarebbe rimasto tale se fosse stato capace di resistere alle insistenze dei fedeli che lo volevano prete. Più tardi, ordinato vescovo da Basilio, accettò l'amministrazione della Chiesa di Costantinopoli. Dopo due anni, durante i quali divenne un famoso oratore, rinunciò a Costantinopoli e ritornò alla sua primitiva diocesi di Nazianzo, ove rimase solo due anni. I cinque o sei anni precedenti alla sua morte, avvenuta nel 389 o 390, furono spesi nello studio, nella contemplazione e nelle pratiche monastiche.

20 Cf. J. QUASTEN, op. cit., Vol. 2, pp. 221 ss.

S. Gregorio Nazianzeno ci ha lasciato numerosi sermoni (PG vol. 35 e 36), circa 400 poesie (PG vol. 37 e 38), le lettere (PG vol. 37), e un'autobiografia, *Carmen de vita sua*. Gregorio si rivela, nelle sue opere, un eminente mistico e un contemplativo: egli credeva che la perfezione della vita cristiana avesse nella contemplazione il suo culmine. Il fine della spiritualità cristiana è un'imitazione di Cristo quanto .1

più perfetta possibile e per raggiungerla è necessario eliminare qualunque cosa possa ostacolare l'unione con Cristo. Per questo Gregorio dice:

« Devo essere consumato con Cristo, devo risorgere con Cristo, con Lui ereditare i cieli, divenire figlio di Dio, diventare Dio... Questo è un grande mistero per noi, questo è ciò che il Dio incarnato è per noi... Egli è venuto per farci perfettamente uno in Cristo, nel Cristo che è venuto perfettamente in noi, per mettere dentro di noi tutto ciò che egli è. Non c'è più né uomo né donna, né barbaro né scita, né schiavo né uomo libero (Col. 3,11), caratteristico della carne; ora c'è solo l'immagine divina che portiamo dentro di noi, secondo ciò per cui siamo stati creati. t impresso in noi ciò che deve essere formato » '1.

« Allora noi saremo deiformi perché possederemo in noi stessi Dio nella sua pienezza, totalmente, e Dio solo. t questa la perfezione cui dobbiamo tendere » '1.

Come per giustificare la sua costante nostalgia per la vita eremitica, S. Gregorio Nazianzeno, subito dopo la sua ordinazione al presbiterato, elaborò un meraviglioso contributo a quello stile di vita.

« Non mi sembra che allo stato dell'uomo sia preferibile altro che chiudere i suoi sensi alle impressioni esteriori, fuggire la carne e il mondo, rientrare in se stesso, mantenendo i contatti con le altre creature umane soltanto se lo richieda la pura necessità; conversare soltanto con se stesso e con Dio, vivere al di là delle cose visibili ed introdurre

21 Oratio 7, PG 35,785. 2' Oratio 30, PG 36,112.

in se stesso l'immagine divina, sempre pura, intatta dalle fuggevoli forme di questa terra; divenuto ormai e divenendo in modo ogni giorno più perfetto lo specchio immacolato della divinità e delle cose divine, ricevere la loro luce nella sua luce, la loro brillante luminosità nella sua più fiavole luminosità; raccogliere già i frutti della vita futura nella sua speranza, vivere insieme con gli angeli ancora su questa terra e ancora fuori di essa, introdotto anche nelle più alte regioni dello spirito. Se c'è qualcuno di voi posseduto da questo amore, questi comprende ciò che io sto tentando di dire e perdonerà la mia debolezza » 23 .

*San Gregorio di Nissa* fu educato dal fratello, S. Basilio. Dopo essere stato ordinato lettore, abbandonò presto questo ministero, aprì una scuola di retorica e si sposò. Morta la moglie, Gregorio Nazianzeno lo persuase ad entrare nel monastero che Basilio aveva fondato nel Ponto. Nel 371 Gregorio fu ordinato vescovo di Nissa, ma cinque anni più tardi, accusato di negligenza finanziaria, venne deposto da un sinodo, nel 376. Comunque, quando l'imperatore ariano Valente morì, nel 378, Gregorio ritornò a Nissa e, dopo la morte di suo fratello Basilio avvenuta nel 379, si dedicò agli affari ecclesiastici divenendo una grande guida della Chiesa, in Cappadocia, fino alla morte avvenuta nel 394.

La maggior parte degli scritti di Gregorio fu composta nel periodo che va dal 382 al 394. I suoi scritti dogmatici sono rivolti a confutare l'eresia ariana e l'eresia cristologica di Apollinare, nonché ad illustrare la fede cattolica nella Trinità. Egli compose anche un sommario della dottrina cattolica, *Orazione catechetica* (PG 45,9-106), e scrisse parecchie opere di esegesi scritturistica. Di queste, una è la continuazione del commento di Basilio sulla Genesi, e un'altra un trattato sull'uomo. Le altre opere esegetiche trattano della perfezione

cristiana e dell'unione mistica: *La vita di Mosè* (PG 44, 297-430); *Commentario sui salmi* (PG 44,431-608); *In Ec-*

23 Oratio 2,7, PG 35.

*clesiastem bomiliae* (PG 44,616-753); *In Canticum Canticorum* (PG 44,756-1120); *De oratione dominica* (PG 44, 1120-1193); *De beatitudinibus* (PG 44,1193-1302). Infine, tra i suoi scritti ascetici, troviamo il *De virginitate* (PG 46,317-416), composto già prima di essere consacrato vescovo; la *Vita S. Macrinae* (PG 46,959-1000), che è la vita di sua sorella ed è insieme un meraviglioso esempio dell'agiografia primitiva; il *De instituto christiano* (PG 46, 287-306), che è una sintesi definitiva del suo insegnamento sulla spiritualità cristiana; il *De Perfectione* (PG 46,251-286) e il *De castigatione* (PG 46,307-316). S. Gregorio di Nissa è stato apprezzato solo nei tempi moderni, grazie soprattutto all'opera di studiosi quali *Hans Urs von Balibasar, Jean Daniélou, Werner Jaeger e Walther Vólker* 24 .

La prima cosa che il lettore nota negli scritti di Gregorio di Nissa è il largo uso di concetti e di termini presi in prestito dalla filosofia greca, tanto da essere accusato di platonismo puro 25. Come filosofo, Gregorio seguì, infatti, il sistema di Platone, come teologo subì l'influenza di Origene, senza cadere tuttavia nei suoi errori '. *Quasten* ha dimostrato che Gregorio non si esime dal criticare la filosofia pagana paragonandola alla figlia sterile del Re egiziano (Es. 2,1-10).

« Sterile invero è la filosofia pagana; sempre nelle doglie del parto, non genera mai un frutto vitale. Quale frutto ha portato la filosofia con un tale lavoro? ». Nonostante. « c'è qualcosa nella dottrina pagana che è degna di essere da noi considerata perché genera virtù. Non deve essere rifiutata »'.

S. Gregorio stabilisce la seguente regola circa l'uso della filosofia in relazione alle verità rivelate:

24 Vedi anche J. QUASTEN, *op. cit.*, Vol. 2, pp. 267; 305-310.

25 Cf. J. TIXERONT, *History of Dogma*, B. Herder, St. Louis, MO, 1930, Vol. 2, p. 8. Per una confutazione di questa opinione vedi J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 2 ed., Paris 1954.

26 Cf. L. BOUYER, *Op. cit.*, pp. 351-368.

27 J. QUASTEN, *op. cil.*, pp. 254-296.

« Non ci è permesso affermare ciò che ci piace. Facciamo della Sacra Scrittura la regola e la misura di ogni dottrina. Noi mostriamo soltanto ciò che si può fare per accordarla con le intenzioni degli scritti filosofici » 28. Bouyer descrive così il metodo di Gregorio:

« La base dell'insegnamento di Gregorio rimane cristiana e biblica, alla scuola di Origene, che egli comprese meglio di tutti, ma che usò

con quella sovrana libertà che gli era propria... In generale, il suo pensiero passa attraverso tre stadi successivi. Al punto di partenza si trova l'intuizione cristiana biblica, colta in un testo o in un tema che egli trae dalla Tradizione; spesso Filone e Origene sono le sue guide. Poi, viene l'espressione densa e molto personale di questa intuizione nel suo linguaggio filosofico, in cui bisogna badare a non interpretare i termini troppo facilmente, come potrebbe accadere se si trovassero in Platone, nell'ultimo stoicismo, oppure in Plotino. E, infine, questo pensiero si allarga ritornando alla Bibbia, in cui trova espressione e giustificazione la sua relazione con tutta la corrente tradizionale, non con un singolo testo isolato.

Un ultimo aspetto caratteristico del suo tempo è stato messo in luce felicemente dal P. Daniélou: non dobbiamo mai dimenticare che il sottofondo delle sue meditazioni più personali rimane quello liturgico. P- all'interno delle prospettive battesimali ed eucaristiche che si sviluppano i suoi 29 pensieri e che deve essere compresa la sua spiritualità » .

Gregorio di Nissa non accettò il dualismo tra materia e spirito così come è descritto da Platone, ma preferì il dualismo paolino e teologico tra la volontà del peccatore e quella di Dio. L'integrazione dei due estremi può essere effettuata solo attraverso i Sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia, per mezzo dei quali il mistero redentivo del Cristo risorto è applicato all'uomo. La perfezione del cristiano perciò consiste nella partecipazione al mistero di Cristo. Ciò

28 *Ibid.*, loc. cit. 29 L. BOUYER, Op. cit., pp. 352-353.

che occorre per raggiungere questa partecipazione, oltre i sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia, è spiegato da Gregorio nel suo *De instituto christiano* 30 .

In questa sua opera, scritta espressamente per i monaci, Gregorio si propone d'insegnare che la perfezione cristiana è lo scopo della vita e che è possibile conseguirla attraverso la conoscenza della verità che Dio offre a quanti la desiderano. Ciò che S. Gregorio intende per conoscenza o gnosi è la conoscenza della distinzione tra bene e male (Eb. 5,14), o la differenza tra bene vero e bene apparente. Infine, essa è la conoscenza di Dio stesso come rivelata nella parola di Dio ed espressa nella tradizione della Chiesa. Ma la vera contemplazione della Scrittura è data solo a coloro che agiscono sotto l'impulso e la guida dello Spirito Santo. E come il monaco si prepara a ricevere lo Spirito Santo? S. Gregorio risponde:

« Colui, dunque, che desidera condurre a Dio il suo corpo e la sua anima secondo la legge della religione e consacrargli una pura

adorazione... deve fare della fede, che i santi hanno insegnato, la guida della sua vita e deve darsi alla ricerca delle virtù obbedendo loro perfettamente. Egli deve liberarsi completamente dagli impedimenti della vita terrestre e rinunciare, una volta per tutte, alla schiavitù di tutto quello che è basso e vano. Con la sua fede e la sua vita deve diventare interamente possesso di Dio, sapendo bene che colui che possiede la fede e la grazia di vita, possiede anche la potenza di Cristo e dove si trova la potenza di Cristo si trova anche la liberazione dal male e dalla morte che devasta la nostra vita » `.

Per S. Gregorio, perciò, il Battesimo è il segno dell'opera dello Spirito nell'uomo e l'Eucaristia è il suo nutrimento. Il cristiano, però, non arriva alla piena statura del Cristo se non compiendo notevoli sforzi nella vita ascetica « Il

29 Il testo completo del *De insuluo christiano* lo si può trovare in W. JAEGER, *Opera ascetica*, Vol. 8, Leiden 1952. 31 Citato da L. BOUYER, op. cit pp. 360-361.

corpo cresce senza di noi », dice Gregorio, « ma la misura e la bellezza dell'anima, rinnovata dallo Spirito, grazie allo zelo di colui che la riceve, dipendono dalla nostra disposizione: nella misura in cui tu sviluppi le tue lotte per la pietà, in questa medesima misura si sviluppa anche la grandezza dell'anima per mezzo di queste lotte e di questi sforzi » '. Così, alla fine, l'anima può raggiungere le altezze della gnosi che è « una mutua compenetrazione: Dio viene nell'anima e l'anima è trasportata in Dio ». Questo è il vertice dell'*agape* '.

Nell'Omelia XI *sul Cantico dei Cantici*, S. Gregorio descrive tre stadi attraverso i quali Dio rivelò se stesso a Mosè: prima nella luce del rovelo ardente, poi nella nuvola dell'Esodo, e finalmente nell'oscurità totale. Allo stesso modo, l'anima prima trova Dio nelle cose -visibili della creazione; ma quando avanza, l'intelletto serve come una nube che copre ogni cosa sensibile così che l'anima può essere preparata a contemplare ciò che è nascosto; e quando l'anima ha abbandonato tutte le cose terrene, per quanto è possibile alla natura umana, entra nel santuario della conoscenza di Dio ed è completamente avviluppata nell'oscurità divina. P, questa l'esperienza di Dio nell'oscurità, che S. Gregorio chiama teologia vera (*theognosia*).

S. Gregorio è stato definito da *Harvanek* teologo dogmatico, filosofo e scrittore ascetico - mistico '. I suoi scritti fanno da anello di congiunzione con i grandi teologi di Alessandria, con Massimo e con la scuola bizantina. Secondo *Bouyer*, la dottrina di S. Gregorio ebbe, nella spiritualità cristiana, grande importanza in tre settori: fu resa popolare da Macario in Egitto (t 390) tra i monaci; fu sviluppata ulteriormente da Evagrio Pontico (t 399) e preparò la via agli scritti dello Pseudo-Dionigi (t 530)".

32 *Ibid.*

33 Cf. *In Canticum Canticorum*, PG 44,889.

34 Cf. R. F. HARVANEK, << St. Gregory of Nyssa >>, in *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 6, p. 795.

## EVAGRIO, PSEUDO-DIONIGI E MASSIMO

Secondo Bouyer « Evagrio è uno dei più importanti autori nella storia della spiritualità, uno di quelli che non solo hanno segnato una svolta decisiva, ma hanno portato avanti un reale mutamento spirituale »<sup>1</sup>. Notevolmente influenzato dagli insegnamenti di Origene, *Evagrio Pontico* (t 399) sviluppò una teologia della vita spirituale che influì molto sugli scrittori posteriori, specialmente su Cassiano. Comunque, Evagrio non sfugge alla critica perché si rivelò troppo filosofo. Fu condannato, insieme con Origene, dal Concilio di Costantinopoli (553) e dai tre successivi Concili. Ai tempi nostri Hans Urs von Balthasar ha affermato a suo riguardo: « non c'è dubbio che il misticismo di Evagrio, portato ad estreme conclusioni rispetto alle premesse, si avvicina, per la sua essenza, più al buddismo che al cristianesimo »<sup>2</sup>.

Evagrio tentò di sintetizzare la dottrina della vita spirituale in trattati che giovarono particolarmente ai monaci. Il « *Practicos* » (PG. 40,1221-1252) contiene l'insegnamento ascetico di Evagrio; lo « *Gnosticos* »<sup>3</sup>, *continuazione* dell'opera precedente, è una compilazione di consigli pratici

35 Cf. L. BOUYER, *Op. cit.*, p. 369. Macario tratta dell'apparente conflitto tra il lavoro e la preghiera e sottolinea l'importanza della vita comunitaria. Usa anche l'espressione « *siwul iustus ei peccalor* », per designare che anche l'anima in grazia può essere ancora purificata prima di raggiungere la pienezza della grazia.

Cf. L. BOUYER, *Op. cit.*, p. 381.

37 U. VON BALTHASAR, « Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus », in *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, Vol. 14, pp. 31-34.

38 Le uniche versioni esistenti di quest'opera sono l'edizione siriana di W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlino 1912, pp. 546-553 e l'edizione armena di H. B. V. SARGHISSIAN, *Vie et oeuvres du saint Père Evagre*, Venezia 1907, pp. 12-22.

e precauzioni; il suo capolavoro, *Capitoli gnostici*, fu pubblicato dall'editore A. Guillaumont a Parigi nel 1958<sup>4</sup>. Tra le altre opere attribuite a Evagrio ricordiamo solo un trattato sulla vita cenobitica e un altro diretto alle monache<sup>5</sup>, poi le dissertazioni sui pensieri cattivi e sugli otto spiriti della malizia<sup>6</sup>, e un'opera sulla preghiera<sup>7</sup>.

Il contributo positivo dato da Evagrio può essere così sintetizzato: definì gli stati della crescita nella vita spirituale<sup>39</sup>; cercò di mostrare l'interconnessione delle virtù, iniziando dalla fede e terminando con la carità; espose una teologia della preghiera che raggiunse la sua perfezione nella « teologia mistica » o gnosi della Trinità; enumerò e commentò gli otto peccati capitali; tentò, infine, di purificare la dottrina stoica dell'*apatheia* mettendola in relazione con la carità.

Nello *Pseudo-Dionigi* può « sorprendere vedere scomparsa o quasi l'*apatheia*, che da Clemente ad Evagrio non aveva cessato di precisare e di affermare la sua importanza, e di vedervi, se non scomparire, almeno notevolmente offuscarsi la gnosi »<sup>40</sup>. Tuttavia, lo *Pseudo-Areopagita* partecipa al principale filone della scuola cappadocia, sebbene egli rappresenti anche una punta avanzata nella teologia della vita spirituale, particolarmente nel suo trattato dei tre stadi, nella distinzione che fa tra teologia come scienza e teologia come mistica, oltre che nella sua spiegazione della contempla-

39 Cf. A. GUILLAUMONT, *Les six centuries des «Kephalia gnostica» d'Evagre le Pontique*, PO, Vol. 28, Parigi 1958.

40 Cf. H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Monebsspiegel*, Lipsia 1913, pp. 146-151; 153-165.

41 Cf. PG 79,1145-1164; 1200-1233.

42 Cf. PG 79,1165-1200.

43 Evagrio divide i cristiani in asceti e mistici. I mistici sono ulteriormente divisi in quelli che godono della contemplazione naturale (*pbysiké*) e quelli che raggiungono la contemplazione di Dio (*tbelogiké*). Infine, la contemplazione naturale può avere come oggetto sia le nature corporee sia quelle spirituali.

44 Cf. L. BOUYER, *Op. cit.*, pp. 420-421.

zione mistica. t, difficile misurare la sua importanza nella teologia spirituale, specialmente per l'influenza esercitata sui teologi medievali. Essa fu molto più grande in Occidente che in Oriente.

t generalmente ammesso che le opere dello *Pseudo-Dionigi* furono composte verso la fine del V secolo e all'inizio del VI. Si è anche comunemente d'accordo sulle opere autentiche che costituiscono il *Corpus dionysiacum*: Trattato dei Nomi divini, Teologia mistica, Gerarchia celeste e Gerarchia ecclesiastica. La prima opera, come indica il titolo, è una spiegazione dei vari nomi che sono stati attribuiti a Dio sia dalla Sacra Scrittura che dai filosofi. La Teologia mistica parla della divina oscurità e della necessità di un distacco totale per essere uniti a Dio e poi, dopo aver spiegato la differenza tra teologia positiva e teologia negativa, dimostra perché il trascendente non è contenuto in nessuna forma sensibile o concetto intellettuale. Le ultime due opere sono basate rispettivamente sulla gerarchia degli angeli e sui sacramenti<sup>44</sup>.

P, stato detto che lo Pseudo-Dionigi diede origine alla divisione delle « tre vie » o « tre tappe » della vita spirituale. Comunque, ad eccezione di un brano della Gerarchia celeste, dove i catecumeni, i fedeli comuni e i monaci rappresentano tre tappe del progresso verso la perfezione, lo Pseudo-Dionigi non applica il concetto di via o tappe al singolo cristiano. Piuttosto, egli parla del modo con cui gli uomini o gli angeli partecipano alle perfezioni divine; perciò e in questo contesto che si dovrebbero comprendere le espressioni « purificazione, illuminazione e perfezione ». Così, nella Gerarchia celeste, vari cori di angeli compiono le funzioni di purificazione, illuminazione e perfezione; nella Gerarchia ecclesiastica, queste stesse funzioni sono eseguite, nella liturgia, dal clero e dai fedeli. Liturgicamente, il Battesimo è il sacramento della purificazione; l'Eucaristia è il sacramento dell'illuminazione;

45 Cf. Peccellente articolo, « Denys l'Aréopagite (Le Pseudo) » di R. RoQuEs, in *Dictionnaire de SPiritualité*, Vol. 3, col. 244-286.

la Cresima (o Confermazione) è il sacramento che perfeziona la grazia del Battesimo. Applicando gli stessi termini al clero, i ministri o diaconi compiono la funzione di purificazione, i preti di illuminazione, e i vescovi perfezionano il lavoro fatto dai ministri della parola e della liturgia.

Al principio della Gerarchia ecclesiastica lo Pseudo-Dionigi nota che il fine di ogni purificazione, illuminazione e perfezione è « l'amore costante di Dio e delle cose divine.... la visione e la conoscenza della sacra verità, una divina partecipazione alla semplice perfezione di Colui che è sovraneamente semplice e il godimento di questa contemplazione che nutre l'anima e deifica tutti coloro che la raggiungono » «.

Nel Trattato dei Nomi divini egli parla della conoscenza di Dio che è acquisita non per mezzo dello studio, ma per un'intuizione del divino; è una specie di empatia o intuizione che proviene da un'illuminazione soprannaturale di Dio e, da parte dell'uomo, da un amore che diviene estatico » '. Ma è nel breve trattato, La teologia mistica, che lo Pseudo-Dionigi, sviluppa la sua dottrina sui due tipi di teologia e sulla natura della contemplazione mistica. Proprio all'inizio egli descrive « la teologia mistica » e i mezzi per raggiungerla.

« O Trinità superessenziale, superdivina, superbuona... guidaci alle supreme altezze delle parole mistiche che trascendono ogni comprensione e manifestazione, là dove i semplici, assoluti, intoccabili misteri della teologia sono velati nella superluminosa nube del silenzio che inizia alle cose nascoste, supersplendenti nella profondità più profonda dell'oscurità in una maniera che va al di là di ogni manifestazione, che, completamente intangibile e invisibile,

riempie totalmente con supermeravigliosi splendori i nostri ciechi spiriti.

Questa è la mia preghiera, e tu, mio amico Timoteo, applicandoti con tutte le tue forze alla contemplazione mistica, abbandona i sensi e le energie intellettuali e ogni cosa che è sensibile e intellegibile; ogni cosa che non è e

46 *Gerarchia ecclesiastica*, PG 3,371.

47 *Trattato dei nomi divini* 1,5, PG 3.8.5

che è, ed elevati nell'inconoscenza verso l'unione il più lontano possibile verso ciò che sorpassa ogni essenza e gnosi; infatti, è semplicemente da una libera e assoluta estasi fuori di te che tu sarai trasportato verso il raggio superessenziale dell'oscurità divina » 'I.

In breve, la dottrina dello Pseudo - Dionigi sulla conoscenza di Dio (teologia) parte dall'asserzione che nessuna immagine sensibile o immaginativa può condurre l'uomo alla conoscenza di Dio; anzi, queste immagini sono di ostacolo. Dio può essere conosciuto solo in due modi: per mezzo dell'intelletto e per mezzo della contemplazione mistica. La prima è una conoscenza razionale chiamata dimostrativa o teologia apodittica; la seconda è una teologia mistica che è soprannaturale o intuitiva. Inoltre la teologia dimostrativa o razionale è di due generi: affermativa o negativa. La teologia per via di affermazione consiste nell'attribuire a Dio ogni possibile essenza e ogni perfezione; Dio è in tutto ed in ogni cosa. La teologia per via di negazione è il tentativo di esprimere il fatto che qualunque sia la nostra idea di Dio, essa è più espressiva di ciò che Dio non è, che di ciò che Dio è; essa non è troppo lontana da Dio, che è inconoscibile, trascendente e misterioso. Di conseguenza, la nostra conoscenza di Dio attraverso la via della negazione è spesso più fedele della nostra teologia affermativa, perché la negazione dell'immagine che noi abbiamo di Dio purifica il nostro concetto di Dio. Così, tutta la bontà delle cose create è parimenti trovata in Dio (teologia affermativa), ma la bontà di Dio è infinita e per questo non è la stessa cosa che il bene nelle cose create (teologia negativa).

Per capire la dottrina dello Pseudo-Dionigi sulla teologia mistica è necessario accettare l'uso che lui fa della parola « mistico » in senso cristiano. Nonostante il fatto che alcuni studiosi siano stati platonici puri nell'Interpretazione di questo misticismo dello Pseudo - Dionigi, *Bouyer* sostiene che

48 *Teologia mistica*, PG 3,997-1000.

l'espressione *mystikos* non ebbe un significato religioso per i filosofi greci.

« Soprattutto, è difficile trovare la parola adatta ad indicare e a caratterizzare un'espressione spirituale. Abbiamo l'applicazione di questo termine soltanto nel mondo ellenistico a proposito di cose religiose riguardanti il rituale dei ' misteri '. Ma essi significarono allora, semplicemente, che questo rituale è e deve restare nascosto... Ciò che c'è di nascosto nei misteri dell'ellenismo sono i riti, e niente altro che i riti. Essi non comprendevano la dottrina ' mistica ', in qualunque senso si intenda il termine, per il semplice fatto che non comprendevano alcuna dottrina...

Tuttavia, l'uso simbolico che i letterati faranno presto delle immagini e delle formule dei misteri ne preparerà una utilizzazione intellettuale e spirituale... Questo vocabolo sarà usato nelle questioni filosofiche... per significare ogni conoscenza di difficile comprensione, come le sottigliezze più scolastiche e più aride della fisica o della psicologia stoiche.

E' in rapporto a quest'uso molto vago e privo di originalità che sarà introdotto il primo uso cristiano della parola *mystikos*. Essa sarà usata per descrivere ciò che Clemente e Origene considerano il problema più difficile del cristianesimo: l'esegesi scritturistica come essi la concepiscono, cioè, la scoperta del senso allegorico delle Scritture...

Altre applicazioni dottrinali della parola ' mistica ' le troviamo negli antichi Padri per designare l'insegnamento degli oggetti della fede in opposizione alle realtà visibili... E' in un senso analogo che Clemente aveva qualificato il nome divino come ' tetragramma mistico ', che Eusebio, S. Cirillo di Alessandria e molti altri in seguito chiameranno la Trinità cristiana, la ' Triade mistica ', o il suo insegnamento una scienza ' in modo superlativo, ineffabile e mistica '.

Di qui si passa a un terzo significato in cui ' mistica ' diviene un semplice sinonimo di ' spirituale ' in contrasto con ' carnale ' ...

Questo insieme di testi in cui ' mistica ' è usata, nei Padri, in un contesto biblico, ci mostra dunque che la parola, nel suo uso cristiano, è dapprima applicata alla realtà divina che il Cristo ci ha comunicato, che il Vangelo ci rivela e che conferisce all'intera Scrittura tutto il suo significato. Da qui si vede come sarà detta ' mistica ' ogni conoscenza della realtà divina alla quale si accede per *mezzo* di Cristo, poi, per derivazione, queste stesse realtà saranno chiamate mistiche. E, infine, la parola si applicherà, nella stessa linea, alle realtà spirituali del ' culto in spirito e verità ', opposto alla vacuità di una religione esteriore, non vivificata dalla venuta del Salvatore...

L'uso della parola ' mistica ', allora, passerà di fatto dalla interpretazione cristiana delle Scritture al contenuto dei sacramenti cristiani. Essa designerà insieme la realtà spirituale dei sacramenti e il fatto che permane come velata...

Si può, dunque, dire che, per i Padri, i sacramenti e prima di tutto l'Eucarestia sono ' mistici ' in quanto sviluppano la realtà del ' mistero ' che il Vangelo proclama e svela attraverso la fede in tutta la Bibbia.

Il primo uso del termine che l'orienterà verso la designazione di una particolare esperienza spirituale si radica in questi due sensi originali » '.

Per lo Pseudo-Dionigi la teologia mistica si applica sia alla conoscenza intuitiva delle verità rivelate dalla Scrittura che all'esperienza della realtà divina, o per meglio dire, sia alle verità rivelate che alla liturgia eucaristica. Nel *Trattato dei Nomi divini* egli opera una specifica distinzione tra la teologia che risulta dallo sforzo proprio di ciascuno di pensare alle verità divine e quella che risulta da « alcune ispirazioni divine, non solo studiando le cose di Dio ma sperimentandole, e attraverso la simpatia con esse, per così dire, essendo state consumate nella iniziazione all'unione mistica e alla fede: cosa che non può essere insegnata » '.

L'esperienza delle realtà divine che è contemplazione infusa, implica tre stadi: la sospensione di tutte le immagini sensibili, ed intelleggibili, l'entrata nel buio e nell'oscurità, la visione di Dio e l'intima unione con lui » ` . L'apparente contraddizione tra visione e oscurità è spiegata così dallo Pseudo - Dionigi:

49 L. BOUYER, *Op. cit.*, pp. 406-410, *passim*.

50 *Trattato dei nomi divini*, PG 3,648; 681-684.

51 Cf. *Teologia mistica*, PG 3,997-1000.

« La nube divina è quella luce inaccessibile in cui si dice che Dio dimora. Essendo invisibile per l'eccessivo suo splendore e inaccessibile per l'iperbolica espansione superessenziale della sua luce, chiunque è stato giudicato degno di vedere Dio lo raggiunge non perché lo vede o lo conosce, ma perché è arrivato veramente in Colui che è al di sopra di ogni visione o gnosi, sperimentando che egli è al di sopra di ogni cosa sensibile o intelleggibile » - .

Con lo Pseudo-Dionigi, Evagrio e Macario la spiritualità cristiana come si manifestò nel monachesimo, raggiunse il suo più alto sviluppo in Oriente. Il loro insegnamento spirituale e la loro pratica lentamente si allontanarono dall'ascetismo degli anacoreti. Essi contribuirono molto all'evoluzione della vita monastica: dalla pratica del lavoro e dell'ascetismo ai principi mistici della conoscenza e della preghiera. Sebbene questo monachesimo ' interiorizzato ` fosse

completamente ortodosso, pure servì da fondamento al movimento eretico del messalianesimo, una dottrina che nella vita monastica esasperava il ruolo della preghiera e della mistica. Esso condusse infine ad un misticismo fisico, sensuale e passivo, che sfociò in una reazione antimistica, corretta da Diadoco<sup>52</sup>.

Dopo il messalianesimo, un'altra crisi sorse nel monachesimo, provocando l'intervento di S. Massimo (t 662) che *Bouyer* chiama « l'ultimo grande teologo della patristica greca »<sup>53</sup>.

Dal momento in cui abbracciò la vita monastica nel 613, S. Massimo trascorse la maggior parte del suo tempo a difendere la dottrina ortodossa contro gli eretici, spesso passando, a causa delle persecuzioni, da un monastero all'altro. Alla fine, egli fu arrestato a Roma, insieme con papa Martino I, e fu mandato in esilio. Nel 662 fu di nuovo a Costantinopoli dove

<sup>52</sup> *Epistola 5, PG 3,1073.*

<sup>53</sup> Cf. P. EVODOKIMOV, *op. Cit.*, pp. 105; 113-116.

<sup>54</sup> Cf. L. BOUYER, *Op. cit.*, pp. 427-433.

<sup>55</sup> Cf. L. BOUYER, *Op. cit.*, pp. 433-436; P. SHERWOOD, *St. Maximus The Confessor*, Newman Press, Westminster, MD, 1955.

gli eretici lo fecero frustare e gli fecero tagliare la lingua e la mano destra. Morì, nello stesso anno in seguito a queste sofferenze. A parte i suoi scritti dogmatici e polemici, S. Massimo compose le seguenti opere di teologia asceticomistica: (*Liber asceticus*), Libro ascetico, un dialogo tra un abate e un giovane monaco sugli obblighi della vita monastica; (*Capita de caritate*), Capitoli sulla carità che contiene la dottrina sulla carità e le sue applicazioni spirituali; (*Capita theologica et oeconomica*), Capitoli di teologia ed economia e (*Alla capita*), Altri capitoli che sono una continuazione del trattato sulla carità; poi *Mistagogia* e commenti alle opere dello Pseudo-Dionigi, basati sulla Gerarchia ecclesiastica dello Pseudo-Dionigi, che Massimo stimò moltissimo.

Ciò che contraddistingue la dottrina spirituale di S. Massimo è il fatto che egli basa ogni cosa su Cristo. Avendo difeso la cristologia ortodossa contro gli eretici, egli fu completamente impregnato d'amore per il Salvatore. Considerava Cristo non solo come la causa meritoria della nostra salvezza, ma anche come la causa esemplare, ragion per cui la grande legge della vita cristiana è l'imitazione di Cristo. Imitando Cristo l'anima può ottenere la vittoria sui nemici della vita spirituale, il più grande dei quali è l'egoismo. Questo implica un distacco dalle cose create e dai propri desideri egoistici, in modo tale che l'amore di sé possa essere sostituito dall'amore di Dio e del

prossimo. Da qui l'anima raggiunge lo stato di *apatheia* o pace dell'anima che è anche frutto di preghiera e di grazia.

S. Massimo classifica i cristiani in tre gruppi: gli incipienti, che sono guidati dal timore; i proficienti, che hanno una ben fondata speranza di ricompensa e sono perciò ancora in qualche modo mercenari; e i perfetti, che sono veri figli di Dio, animati da amore filiale. I perfetti gustano una preghiera contemplativa, prodotta dal dono della sapienza, che Massimo chiama « gli occhi della fede ». Attraverso la sapienza, inoltre, l'anima riceve la conoscenza di Dio, chiamata

56 Cf. P. SHERWOOD, Op. cit., pp. 70-99.

teologia. Essa è il frutto della preghiera. Ma il più grande di tutti i doni spirituali goduti dai perfetti è la carità divina. È la carità che rende divina l'anima, l'abilita all'esperienza della sua filiazione adottiva e la unisce a Dio in un legame di matrimonio mistico. Tutto ciò avviene attraverso Cristo. In S. Massimo perciò, il modello e la causa della perfezione cristiana è Gesù Cristo, e l'anima della perfezione cristiana la carità. Con S. Massimo, dice Bouyer, la spiritualità cristiana « recupera qualcosa del primo vigoroso impulso del Vangelo » ».

57 Cf. L. BOUYER, Op. cit. > p. 436.

## CAPITOLO IV

### IL MONACHESIMO IN OCCIDENTE

Conserviamo pochi documenti del monachesimo occidentale prima della metà del IV secolo; nel frattempo però esso era già fiorente in Oriente'. Ad ogni modo, poiché c'era una costante comunicazione tra Roma e i centri del monachesimo di Egitto, Palestina e Alessandria, è probabile che i cristiani di Roma conoscessero il movimento monastico. È certo che S. Atanasio visitò Treviri durante il suo primo esilio tra il 336 e il 338 e fu a Roma nel 340. La sua *Vita di Antonio*, che ebbe un ruolo molto importante nella divulgazione della vita monastica, fu subito tradotta in latino dai cristiani occidentali. D'altra parte, è possibile che la vita monastica in Occidente si sia sviluppata anche senza alcuna diretta influenza dei Gli asceti, le vergini e le vedove osservavano già alcune pratiche caratteristiche della vita monastica. Anche Eusebio parla di una vita ascetica in solitudine agli inizi della I metà del III secolo'. Ma la fuga dal mondo, uno degli ele

1 Per ulteriori particolari sul monachesimo occidentale vedi L. BOUYFR, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, tr. M.P. RYAN, Desclée, New York 1960; tr. it.: *La Spiritualità del Nuovo Testamento e La Spiritualità dei Padri*, Dehoniane, Bologna 1967-68; M. WOLTER, *The Principles of Monasticism*, tr. B.R. SAUSE, B. HFRDER, St. Louis, 1962; R. LORENZ, « Die Anfänge des abendländischen Mönchums im Jahrhundert », in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 77, 1966.  
2 EUSEBIO, *Storia ecclesiastica*, 6, 43, 16.

menti distintivi della vita monastica era assente nella Chiesa occidentale. I primi asceti preferivano la vita in comune piuttosto che quella solitaria, separata dal mondo. Tuttavia, anche se la vita monastica occidentale non fu strettamente una importazione dall'Oriente, durante il IV e V secolo, il monachesimo orientale ebbe un'influenza dominante sullo sviluppo delle comunità monastiche occidentali.

### LE ORIGINI DEL MONACHESIMO OCCIDENTALE

Scrivendo nel 380, S. Girolamo dice che il nome « monaco » era disprezzato, probabilmente perché certi asceti, uomini e donne, erano eccessivamente carismatici e mancavano di disciplina'. Nello stesso tempo egli parla, personalmente, della vita monastica di alcune nobili romane, delle quali era il direttore spirituale. Malgrado alcune opposizioni al movimento ascetico, S. Girolamo incoraggia questo tipo di vita nei tre anni in cui vive a Roma. Un altro promotore della vita ascetica fu S. Ambrogio († 397), la cui sorella Marcellina iniziò a vivere la vita ascetica a Roma nel 353, spostandosi più tardi a Milano'. Come vescovo di Milano, egli fu il mecenate di una comunità maschile vicino Milano e fu qui che S. Agostino conobbe, per la prima volta, qualcosa simile alla vita monastica.

Pare che Eusebio, vescovo di Vercelli dal 344 alla morte, nel 371, abbia fondato la prima comunità monastica della Chiesa latina. Comunque, poiché fu esiliato in Oriente nel 355 perché aveva rifiutato di sottoscrivere la condanna di S. Atanasio al Sinodo di Milano, è probabile che egli abbia fondato la comunità dopo il 363, anno del suo ritorno dall'Oriente

3 SAN GIROLAMO, *Epistola 127*; cf. J.N.D. KELLY, *Jerome*, Harper and Row, New York 1975.

4 Cf. A. PARLDI, *Ambrose: His Life and Times*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1964.

Anche S. Paolino da Nola fu un fautore della vita monastica. Nato a Bordeaux intorno al 353, sposò Terasia, una signora spagnola, devota cristiana. Quando il loro unico figlio morì, ancora fanciullo, essi decisero di dedicare la loro vita all'ascetismo, alla continenza e alla preghiera. Lasciarono Barcellona nel 395 e si stabilirono a Cimitile (Napoli), dove organizzarono una fraternità monastica composta di

parenti e amici, tutti eccezionali. Paolino fu ordinato prete - probabilmente - prima di lasciare Barcellona e alla morte di Terasia, nel 408, divenne vescovo di Nola. Fu in contatto con la maggior parte degli ecclesiastici del suo tempo, per esempio, con S. Girolamo, S. Ambrogio, S. Martino di Tours, S. Agostino e S. Onorato<sup>9</sup>.

S. *Martino di Tours* completò il suo servizio militare nel 356, e nel 360 andò a Poitiers con S. Ilario, dove fondò una comunità semi-eremitica. Nel 371 divenne vescovo di Tours, primo vescovo monaco dell'Occidente, e promosse il monachesimo fino alla sua morte nel 397. Essendo stato formato alla vita monastica da S. Ilario, che fu un grande ammiratore di S. Atanasio e del monachesimo orientale, S. Martino fondò numerosi monasteri. I più famosi furono quelli di Ligugé e di Marmoutier. La venerazione tributata a S. Martino come fondatore e patrono della vita monastica fu così grande che S. Benedetto gli dedicò una cappella a Montecassino<sup>10</sup>.

Subito dopo la morte di S. Martino, S. *Onorato*, tra il 400 e il 410, fondò un monastero nell'isola di Lerino vicino a Cannes. I monaci furono per la maggior parte educati da uomini eccezionali e, come risultato, furono scelti nelle loro fila numerosi vescovi. Il monastero di Lerino divenne un punto focale di cultura religiosa per parecchi secoli, e da esso uscirono molti dotti come S. Cesario (t. 542), autore di

<sup>9</sup> Cf. J. LIENHARD, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Hanstein, Cologne 1977.

<sup>10</sup> Cf. J. FONTAINE, *Vie de Saint Marlin*, Ed. du Cerf, Parigi 1967-1969; N. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Bowes and Bowes, London 1955.

regole monastiche per uomini e donne, e *Vincenzo di Lerino*, autore del *Commonitorium*, un trattato sulla dottrina cattolica.

Frattanto S. *Girolamo*, che a Roma era divenuto così impopolare da doversi trasferire in Palestina, dopo la morte del papa Damaso nel 384, fondò e diresse monasteri per uomini e donne fino alla sua morte, nel 420. I monasteri seguirono la regola di S. Pacomio, e nel 404 S. Girolamo la tradusse in latino, insieme ai suoi *Monita*, e alle *Lettere*. Precedentemente, *Rufino*, amico di S. Girolamo, aveva tradotto in latino la regola di S. Basilio e la *Historia Monachorum in Aegypto*. In questo modo sia S. Girolamo che Rufino esercitarono una grande influenza sul monachesimo occidentale.

## GIOVANNI CASSIANO

*Giovanni Cassiano* (+ 435) fu il maggiore esponente della vita monastica prima di S. Benedetto. Molto probabilmente egli nacque nei Balcani nel 360 e prese il nome di Giovanni in ricordo del suo maestro e patrono, S. Giovanni Crisostomo.

Con il suo amico *Germano*, *Cassiano* entrò da giovane in un monastero a Betlemme, e poco tempo dopo andò con Germano a visitare i monaci in Egitto. Vide i famosi monasteri di Cellia, Nitria e Scete, e in quest'ultimo, molto probabilmente, incontrò Evagrio, che morì nel 399. I due amici tornarono a Betlemme e più tardi fecero un secondo viaggio in Egitto. Nel 400 erano a Costantinopoli dove Cassiano fu ordinato diacono da S. Giovanni Crisostomo. Quando Crisostomo fu mandato in esilio nel 405, Cassiano e Germano vennero a Roma a perorare la sua causa presso il papa. L'episodio successivo che conosciamo con sicurezza è che Cassiano fu in Provenza a partire dal 445 e che fu ordinato prete.

Qui Cassiano si dedicò ad un lavoro molto produttivo. Sin dai tempi di S. Martino di Tours, in Provenza erano stati fondati molti monasteri, ma non c'era una regola specifica di vita universalmente accettata, ragion per cui non v'era uniformità nell'osservanza monastica. Per la sua esperienza del monachesimo orientale e per la sua conoscenza della vita monastica, Cassiano fu considerato un'autorità in materia. Non solo egli risolvette questioni e diede consigli, ma fondò un monastero per uomini vicino Marsiglia, molto probabilmente l'abbazia di S. Vittore e uno per donne'.

I suoi insegnamenti spirituali sono contenuti nelle *Istituzioni* e *Conferenze*. Nel primo trattato Cassiano parla dell' abbigliamento del monaco, della preghiera, della salmodia, delle pratiche ascetiche, e degli otto peccati capitali già enumerati da Evagrio '. Nelle *Conferenze* parla della natura della vita monastica, della prudenza, dei tre voti, delle cause delle tentazioni, della preghiera, della perfezione cristiana, dei carismi, della castità e della conoscenza spirituale.

Secondo Cassiano, lo scopo della vita religiosa è la perfezione interiore di ciascun monaco. Tale perfezione non è insita nella vita monastica in sé, ma si raggiunge attraverso le virtù del monaco stesso. L'essenza della perfezione è la carità, e la perfezione della carità è raggiunta con una vita ascetica. Ancora una volta Cassiano ripete che il monaco non deve cercare le pratiche ascetiche come fini a se stesse; piuttosto, egli deve aspirare ai valori spirituali positivi che sono resi possibili dalla rinuncia. L'ascetismo del monaco passa attraverso tre fasi successive fino a raggiungere la perfezione dell'amore contemplativo:

« La tradizione dei nostri Padri e l'autorità della Scrittura ci insegnano che vi sono tre generi di rinunce che ciascuno di noi deve sforzarsi di praticare con tutte le sue forze. La prima è rigettare tutti i piaceri e tutte le ricchezze del

7 Cf. O. CF LUDWICK, John Cassian, Cambridge University Press, Cambridge, Inghilterra, 2a ed., 1968.

8 Cassiano enumera otto peccati capitali, come San Gregorio Magno, anche se al posto dell'invidia elencata da San Gregorio pone il peccato dello scoraggiamento. Vi sono sette peccati capitali secondo l'aumento comune: superbia, accidia, avarizia, lussuria, ira, invidia, golosità.

mondo. La seconda è rinunciare a noi stessi, ai nostri vizi, alle nostre cattive abitudini e a tutti i legami sregolati dello spirito e della carne. La terza è allontanare il nostro cuore da tutte le cose presenti e visibili per applicarlo solo all'eterno e all'invisibile... Arriveremo a questa terza rinuncia quando il nostro spirito non sarà più afflitto dal contagio di questo corpo animale e terreno, ma purificato dagli affetti della terra, risorto al cielo con una continua meditazione delle cose divine, tanto assorbito dalla contemplazione della verità eterna da dimenticare ciò che è ancora racchiuso nella carne fragile e, rapito in Dio, egli troverà se stesso così assorto alla sua presenza che non avrà più orecchie per ascoltare né occhi per vedere e non potrà essere colpito neppure dagli oggetti più grandi e più percettibili »

Così, per Cassiano il dono della preghiera contemplativa è il frutto dell'ascetismo. In verità, la pratica della preghiera è così essenziale alla spiritualità cristiana, dice Cassiano, che come non ci può essere preghiera senza virtù, così non ci possono essere virtù senza preghiera. Nelle *Conferenze* egli distingue quattro tipi di preghiera: la preghiera che domanda perdono per i peccati, propria dei principianti nella vita spirituale; la preghiera che fa buoni propositi, caratteristica di coloro che sono progrediti nella vita spirituale; la preghiera per la salvezza delle anime, praticata da coloro che sono cresciuti nella carità e nell'amore del prossimo; la preghiera di rendimento di grazie, che Cassiano chiama la « preghiera di fuoco », propria di coloro che contemplano Dio. Quasi per mettere in rilievo che la preghiera contemplativa non è da identificarsi con la gnosi pagana, Cassiano sottolinea che essa ha le sue fonti nella lettura della Sacra Scrittura e conduce il monaco a ritornare alla Scrittura. L'unica e sola cosa buona è « la contemplazione di Dio, che deve essere posto sopra ogni merito, ogni virtù del giusto, e

9 Conferenze, 3,6.

10 Conferenze, 9, 945.

persino al di sopra di tutto ciò che S. Paolo chiama buono e utile » ".

Il movimento monastico, tuttavia, ebbe molti denigratori, che trovarono un grande leader nell'ex monaco *Gioviniano*. Per combattere l'ascetismo egli predicò e praticò la vita cristiana in una maniera così insensata e mondana che S. Girolamo lo chiamò « il cristiano epicureo ». L'attacco di Gioviniano al monachesimo portò al rinnegamento

della verginità della Madre di Dio e alla illegazione della pratica del celibato 13 nel clero latino .

All'altro estremo troviamo l'eresia del messalianesimo, contro cui S. Agostino scrisse il trattato *De opere monachorum (L'attività dei monaci)*. L'errore fondamentale del messalianesimo consisteva nel ritenere che il monaco, dal momento in cui ha abbandonato ogni cosa per una vita di solitudine e di preghiera, deve rigettare ogni forma di lavoro manuale per vivere nel raccoglimento, nel silenzio e nella preghiera ". Malgrado tali attacchi, la vita monastica continuò a fiorire in Occidente, trasformandosi radicalmente per opera soprattutto di S. Agostino.

## SANT'AGOSTINO

S. Agostino (354-430) è stato definito il padre della teologia occidentale ed il più grande dottore della Chiesa. Le sue elaborazioni teologiche furono così elevate e così varie che egli è, a un tempo, il depositario della tradizione teologica

11 *Ibid.*, 23 - 3.

12 Cf. *Adversus jovinianum* 1,1.

13 Nella Chiesa latina il celibato del clero fu non obbligatorio fino al quarto secolo, quando il Concilio di Elvira (Spagna) lo impose ai suddiaconi, ai diaconi e ai preti. L'uso si diffuse nella Chiesa e alla fine divenne una legge universale per la Chiesa d'Occidente.

14 Cf. I. HAUSHERR, « L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme », in *Orientalia christiana periodica*, 1, 1935, pp. 356-360.

dell'Oriente e la fonte della nuova teologia dell'Occidente. Su molti temi, come per esempio, sulla teologia della creazione, sul problema del male, sull'ecclesiologia, circa la virtù della fede e circa l'escatologia, la sua dottrina è stata accettata ampiamente e definitivamente. La sua profondità nella dottrina della Trinità non era stata raggiunta da nessun Padre greco e la sua teologia della grazia domina ancora le nostre ricerche teologiche.

S. Agostino sviluppò una teologia della vita spirituale radicata nella carità, perfezionata nella sapienza e intimamente unita a Cristo e alla Chiesa. Per comprendere il suo insegnamento è necessario rivedere brevemente la dottrina sul peccato originale e sulla grazia che emerse dalla sua disputa con i pelagiani.

Il principio fondamentale, l'anima del pelagianesimo, è l'autonomia della libertà umana. L'uomo è stato creato libero e, sebbene la sua libertà sia dono di Dio, essa è così essenziale all'uomo che egli non può vivere senza di essa. Avendo dato all'uomo questa libertà, Dio non può intervenire senza distruggerla, perciò l'uomo è maestro di se

stesso; la sua libertà lo ' emancipa ' da Dio. La scelta dell'uomo libero è la sola determinante delle sue azioni e se egli sceglie il bene o il male, l'atto procede interamente da questa sua libera scelta.

Inoltre, poiché l'uomo, secondo i Pelagiani, non è in nessun modo affetto dal peccato originale o dai suoi effetti, egli è fondamentalmente buono e il suo libero volere è sufficiente a conservarlo senza peccato. La grazia non era considerata dai pelagiani un principio della vita divina nell'anima né una potenza che influisce sulle facoltà dell'uomo interiore; essa è qualcosa di interiore all'uomo. L'insegnamento e l'esempio di Cristo aiutano la nostra potenzialità di fare il bene, ma l'attualità del volere e del fare sono esclusivamente nelle nostre mani. Poiché l'uomo può raggiungere la santità con i suoi sforzi, lavorare in questo senso è per lui obbligatorio. Ogni atto buono è obbligante; non ci sono consigli, né vi è alcun reale bisogno di una preghiera di petizione. Non vi è nessuna distinzione tra peccato mortale e veniale, tutti i peccati sono egualmente gravi. Tutto ciò che resta è dovere e obbligo: ciò che un uomo può fare, *lo deve* fare.

La risposta di S. Agostino ai pelagiani può essere sintetizzata nel modo seguente: a causa della bontà divina, Dio creò il mondo e l'uomo; l'uomo fu creato per un'intima unione di amicizia personale con un Dio personale. A questo fine, Dio creò i nostri progenitori nello stato di innocenza e li dotò di doni preternaturali di immortalità, immunità dalle malattie e dalla morte, di conoscenza infusa e di perfetta integrità. Il loro stato in relazione al peccato era *posse non peccare* e dopo il raggiungimento della gloria, il loro stato sarebbe stato *non posse peccare*. Nonostante tutti i doni, l'uomo commise il peccato originale, non perché le proibizioni di Dio fossero in conflitto con i desideri umani, ma perché l'uomo, per natura, era soggetto a cambiare, perciò capace di allontanarsi da questo vero bene. La radice del peccato fu l'orgoglio; l'uomo voleva essere norma a se stesso. Come risulta dal suo peccato, Adamo fu posto in uno stato di *non posse non peccare*. Il suo amore di Dio si cambiò in amore di sé; il suo intelletto fu invaso dall'ignoranza e la sua volontà inclinata al male; egli perse la subordinazione delle sue potenze più basse alla ragione; fu condannato alla morte; la concupiscenza sensuale divenne la più forte inclinazione della sua carne. Poiché Adamo peccò come padre e capo di tutta l'umanità, tutti gli uomini erano in Adamo quando egli peccò, e tutti gli uomini hanno ereditato questo peccato e anche i suoi effetti.

Dal peccato originale in poi, la razza umana è una massa di corruzione. L'uomo conserva ancora un inquieto desiderio di Dio e del bene, ma la sua libertà di fare il bene è perduta, perciò, senza l'aiuto di Dio, l'uomo può solo peccare. La giustificazione e la salvezza sono

esclusivamente opera di Dio. Il primo requisito per la giustificazione è la fede in Cristo, ma la fede è impossibile senza la grazia ' preveniente ' di Dio. L'uomo può accettare o rifiutare i doni della grazia e della fede, perciò ogni cosa, alla fine, dipende dall'uomo e non da Dio. Ciò che un uomo accetta dalla grazia di Dio è dovuto alla grazia di Dio.

S. Agostino difese la realtà della grazia santificante contro i pelagiani affermando che la giustificazione implica un elemento positivo oltre la remissione dei peccati e alcune nuove realtà inerenti all'anima. Egli parla di questa realtà come adozione divina, divinizzazione dell'anima che perciò diviene un'immagine di Dio, partecipazione alla giustizia e alla santità di Dio stesso. Così, commentando Romani 5,5: ' L'amore di Dio è posto nei nostri cuori dallo Spirito Santo che ci è stato dato ', S. Agostino dice ' In verità si dice che l'amore di Dio è diffuso nei nostri cuori, non l'amore con il quale egli ci ama, ma l'amore con il quale egli ci fa suoi amanti; proprio come per la giustizia di Dio noi siamo fatti giusti... '. Egli non solo insegna attraverso il precetto o la legge ma opera in noi attraverso il dono dello Spirito.

Comunque, sulla grazia attuale l'insegnamento di S. Agostino sembra ambivalente; o, quanto meno, è stato interpretato in senso contrastante. Alcune espressioni, per esempio, sembrano negare la libertà dell'uomo: « Dio lavora in noi, per volere e per fare »; « La volontà di Dio e la grazia ottengono sempre i loro effetti in noi »; « ci allietta di più ciò che noi dobbiamo necessariamente scegliere ». Tuttavia l'intero trattato (*De gratia et libero arbitrio*) *La grazia e il libero arbitrio* fu scritto da S. Agostino come una difesa della libertà dell'uomo. Secondo *Portalié* tre principi fondamentali sono alla base della teologia della grazia attuale di S. Agostino: 1) Dio, attraverso la sua grazia, è padrone assoluto di tutte le determinazioni della volontà umana; 2) l'uomo è tanto libero con la grazia quanto lo è senza di essa; 3) la compatibilità di questi due principi dipende dalla volontà di Dio ",

In effetti S. Agostino, difendendo validamente sia la gratuità della grazia che la libertà e la responsabilità della cooperazione dell'uomo, sottolinea questi due elementi. Prima di tutto egli richiede docilità allo Spirito Santo attraverso la umiltà, la fede e la pratica della preghiera; in secondo luogo chiede di rispondere alla grazia attraverso l'imperativo della carità, che porta frutti di opere buone. Dal punto di vista soggettivo la carità è l'apice dell'intera vita morale e, nello stesso tempo, essa è l'essenza della perfezione cristiana:

15 Cf. E. PORTALIT, *A Guide to the Thought of St. Augustine*, tr. R. J. BASTIAN, Regnery, Chicago, 111, 1960,

perfetta carità è perfetta giustizia`. La Scrittura, infatti, non comanda altro che la carità. E questa carità, per Agostino, è l'amore di Dio e l'amore di sé e del prossimo per amore di Dio`.

La perfezione della carità, comunque, si raggiunge solo dopo che l'anima è stata fortificata e purificata dalla pratica delle virtù; e anche allora si tratta di una perfezione relativa, poiché non c'è nessun termine alla carità. « Noi avremo perfetta carità - dice Agostino - quando vedremo Dio così com'è, poiché non ci sarà niente da aggiungere al nostro amore quando avremo raggiunto la visione » (di Dio)`. Qui sulla terra, comunque, « è tipico della perfezione riconoscere ciò che è imperfetto », e ancora « più tu ami, più vuoi essere innalzato »`. Quando l'amore dell'anima raggiunge la sua perfezione, l'anima gode l'intima unione con Dio, dal momento che l'amore, per sua natura, tende a divenire uno con l'Amato. A questo punto l'anima gode di quella sapienza che per Agostino costituisce la contemplazione mistica.

Nel trattato (*De quantitate animae*) *La quantità dell'anima* S. Agostino elenca sette stadi attraverso cui l'anima passa e avanza nella contemplazione. I primi tre stadi si riferiscono ai livelli vegetativo, sensitivo e razionale della vita umana. Ma il cristiano non incomincia a fare un vero Progresso verso la perfezione fino al quarto stadio che è quello della virtù, accompagnata dalla purificazione. Il quinto stadio è chiamato tranquillità per indicare la pace che nasce dal dominio delle passioni. Il sesto stadio è chiamato ingresso nella luce divina (*ingressio in lucem*) ed è quello in cui l'anima cerca di penetrare la divinità; da lì, se va avanti, essa passa al settimo e ultimo stadio che è quello dell'unione abituale o dell' inabitazione (*mansio*)`.

16 De natura et gratia, 70,84.

17 De doctrina christiana, 3,10,15-16.

18 De perfecta iustitia hominis, 3,8.

19 Sermo 170,8; cf. Enarratio in Ps. 82,10.

20 La quantità dell'anima, 33,70-76. Nel suo commento alle beatitudini e ad Is. 11,2 S. Agostino divide le tappe secondo i doni dello Spirito Santo, iniziando col timore del Signore e terminando con la sapienza.

In quest'ultimo stadio si ha la vera contemplazione mistica e non la contemplazione filosofica del neo-platonismo, come risulta evidente dal commento di S. Agostino al salmo 41:

« Ma è il Dio che (l'anima) cerca, qualcosa di simile al suo spirito? Certamente, noi possiamo vedere Dio solo attraverso i sensi dello spirito; e ancora Dio non è ciò che il nostro spirito è. Perciò lo spirito del profeta cerca soprattutto ciò che Dio è; così avendolo trovato, egli

non sarà più a lungo esposto al disprezzo di quelli che gli dicono Dov'è il tuo Dio? '...

Cercando il mio Dio nelle cose visibili e corporali, e non trovandolo, cercando la sua sostanza in me stesso come se egli fosse qualcosa di simile a ciò che io sono e non trovandolo, io mi accorgo che Dio è superiore alla mia anima. Allora, per riuscire a raggiungerlo ' Io meditai su queste cose e uscii da me stesso '. Come in verità la mia anima può raggiungere ciò che deve essere cercato al di sopra di se stessa, se essa non va fuori di sé? Se resta in sé non vedrà niente altro che se stessa e in se stessa non vedrà il suo Dio... ' lo proietto la mia anima fuori di me stesso ' e là non resta più niente di terreno o di altro che il mio Dio. In verità è proprio lì, è fuori della mia anima, la casa di Dio » " .

Nella dottrina sulla vita attiva e contemplativa S. Agostino supera tutti i teologi che lo hanno preceduto e deve essere riconosciuto come un'autorità in materia insieme con S. Gregorio Magno e S. Tommaso d'Aquino. Nel *(De Civitate Dei)*, *La Città di Dio* Agostino tratta gli aspetti contemplativi e attivi della sapienza: la parte attiva appartiene al culto della virtù e la parte contemplativa si riferisce alla considerazione della verità. Nel *(Contra Faustum)* *Contro Fausto* egli simboleggia la vita attiva in Lia e la contemplativa in Rachele: la vita attiva è riservata alla vita mortale dell'uomo sulla terra, nella

21 *Enarratio in Ps. 41.*

quale egli vive di fede, mentre la contemplativa è riservata all'eternità dove godrà l'eterna contemplazione di Dio. Questo stesso concetto ritorna nel commento di S. Agostino al Vangelo di S. Giovanni: « La vita attiva è significata dall'apostolo Pietro, la contemplativa da Giovanni. La prima è interamente vissuta qui sino alla fine di questo mondo, e qui trova una fine; la seconda è differita per essere completata dopo la fine di questo mondo, ma nel mondo futuro non ha fine » ' .

Comunque, S. Agostino ha parlato anche delle fasi attive e contemplative della vita qui sulla terra ed ha sostenuto che nessun uomo può essere esclusivamente attivo o esclusivamente contemplativo, ma che questi due tipi di operazioni si alternano nella vita dell'uomo:

« Ci sono due potenze date all'inizio all'anima umana, una attiva e l'altra contemplativa. Attraverso la prima si progredisce, attraverso la seconda si raggiunge la meta. Con la potenza attiva l'anima agisce per purificare il suo cuore per la visione di Dio; con la potenza

contemplativa essa è nella pace vedendo Dio. Allora una consiste nell'osservare quei precetti con i quali dobbiamo faticare in questa vita temporale, mentre l'altra ci occupa nelle verità concernenti la vita eterna futura.

Di conseguenza, la potenza attiva è impegnata nella lotta, mentre quella contemplativa gode la pace... Una seconda conseguenza è che nella vita mortale la potenza attiva consiste nell'ottenere una vita buona, quella contemplativa consiste specialmente nella fede e, per pochissimi, in qualche parziale visione dell'incomparabile verità veduta attraverso uno specchio in modo oscuro (1 Cor. 13,12) '.

Quando paragona la vita attiva alla contemplativa, come fa quando parla di Marta e Maria, S. Agostino non esita a dare la superiorità alla vita contemplativa « Marta ha scelto una parte buona, ma Maria la migliore... Ella ha scelto di

22 *Tractatus in Joann.*, 124,5.

23 Cf. *De consensu evangelistarum*.

contemplare, di vivere attraverso la parola » ` . Egli ripete la stessa dottrina nel *Sermone 179*:

La parte di Marta è santa e grande, ma Maria ha scelto la parte migliore; mentre sua sorella era sollecita lavorando e attendendo a molte cose, Maria se ne stava tranquilla, seduta e ascoltava. La parte di Maria non potrà esserle tolta, ma quella di Marta sì, perché l'aiuto ai santi finirà; a chi sarà dato cibo lì dove nessuno è affamato? La parte di Maria non sarà tolta perché ella fondò la sua gioia sulla giustizia e sulla verità e sarà questa la sua gioia per l'eternità.

Dagli esercizi di vita attiva e contemplativa S. Agostino volge la sua attenzione ai vari modi di vivere. Egli dice che vi sono tre stati di vita: la vita dedicata alla contemplazione o allo studio della verità; la vita dedicata agli affari umani e la vita che è una combinazione dell'una e dell'altra. Nell'attesa di decidere quale delle tre forme sia la migliore da scegliere, S. Agostino insiste che la scelta dovrebbe essere determinata dal grado in cui ciascuna delle tre faciliterà il conseguimento del fine ultimo dell'uomo.

« Riguardo a questi tre stati di vita - contemplativo, attivo e misto - sebbene un uomo possa scegliere uno di questi senza detrimento per la sua vita eterna, fin tanto che la sua fede è preservata, tuttavia non deve mai tralasciare

gli obblighi della verità e del dovere. Nessuno ha il diritto di condurre una vita di contemplazione dimenticando il servizio al prossimo, né alcun uomo ha il diritto di essere così immerso nella vita attiva da trascurare la contemplazione di Dio » '.

L'insegnamento di S. Agostino sui tre stadi di vita cristiana fu portato nella pratica per cui fu lui - secondo il *Pourrat* che in Africa iniziò la vita cenobitica maschile '.

24 *Sermo 169*.

25 *La città di Dio, 19,19*.

26 P. POURRAT, *Christian Spirituality*, tr. W. H. MITCHELL and S. J. JACQUIS, Newman Press, Westminster, MD, 1953, Vol. I, p. 164.

In realtà, *Bouyer* dice che « il lavoro di Agostino direttamente relativo alla spiritualità non dovrebbe essere considerato separatamente da quello che potrebbe essere chiamato il lavoro riguardo alle istituzioni, particolarmente nell'ambito della vita monastica » '.

A differenza di Giovanni Cassiano, S. Agostino non promosse un tipo di monachesimo come quello orientale; piuttosto egli introdusse una nuova forma di vita cenobitica. Egli era venuto a contatto per la prima volta con la vita monastica a Milano e nel 386 si ritirò con pochi compagni in un eremo' quasi monastico. Quando ritornò a Tagaste, nel Nord-Africa, nel 388, continuò la sua vita cenobitica; poi, dopo la sua ordinazione al sacerdozio nel 391, fondò il primo convento. I membri della comunità furono chiamati « Servi di Dio » ed avevano in comune tutti i loro beni.

Quando S. Agostino divenne vescovo nel 386, trasformò la sua famiglia in un convento ove tutti erano impegnati nella vita comune e nella rinuncia a tutti i beni personali. Inoltre pose ciò come condizioni per l'ordinazione al sacerdozio nella sua diocesi. Uno dei motivi dell'insistenza di S. Agostino sulla vita comune, sulla povertà personale e sul celibato, fu non solo l'ovvio vantaggio dell'aiuto scambievole che il clero poteva offrirsi a vicenda, ma anche la condizione per una vita di studio e di riflessione.

Comunque, come osserva il *Bouyer*, « questa vita comune, a poco a poco, abbandonò il suo ideale contemplativo per essere indirizzata verso un ideale di servizio pastorale » '. In questo modo tale fondazione preparò la successiva nascita dei canonici regolari e dei frati mendicanti.

A S. Agostino sono stati attribuiti tre trattati diversi sulla vita monastica: *Obiurgatio, Praeceptum e Ordo monasterii* (11 *Rimprovero, il Precetto, L'Ordine del monastero*). Deter-

27 Cf. L. BOUYER, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, tr. M. P. RYAN, Desclée, New York 1963, p. 495.

28 Cf. *Ibid.*, pp. 498-499.

minare le origini e l'autenticità di questi documenti è stato uno dei problemi più scottanti della ricerca patristica. Sebbene ci siano

ancora alcune discordanze, è generalmente condivisa l'opinione che il *Praeceptum o Regula ad servos Dei*, conosciuto come la Regola di S. Agostino, sia un'opera autentica, composta, molto probabilmente, nel 397 per la comunità di S. Agostino a Ippona.

Anche l'*Obiurgatio* dedicato alla comunità delle vergini di Ippona, è probabilmente autentica. Più tardi una versione femminile della *Regula ad servos Dei* fu aggiunta come un'appendice a questa costituisce la *Lettera 211*.

L'*Ordo monasterii* è attribuito ad Alipio piuttosto che a S. Agostino e la Regola di S. Agostino, com'è ora, è costituita dall'esordio dell'*Ordo monasterii* e dal testo completo del *Praeceptum* '.

L'ideale di vita monastica di S. Agostino era radicato nella descrizione della « Vita apostolica » degli Atti 4,32-35. In accordo con la mentalità occidentale, egli ebbe il più grande rispetto per la vita comune, esortando i membri della comunità ad essere un cuore solo e una mente sola in Dio, perché il fine del loro essere insieme era l'esercizio della carità fraterna. S. Agostino dà una propria originale interpretazione alla parola greca *monachos*, che significa uno, solo o solitario:

« Poiché il Salmo dice ecco come è bello e piacevole che i fratelli vivano insieme perché allora noi dovremmo chiamarci monaci? Perché *monos* è ' uno ', ma non uno in senso assoluto; perché un individuo in una folla è ' uno ' e sebbene egli possa essere chiamato ' uno ' quando è con gli altri, egli non può essere *monos*, cioè solo ', poiché *monos* significa ' uno solo '. Dunque coloro che vivono insieme tanto da formare una persona sola, tanto da possedere realmente, come dice la Scrittura, ' una mente sola e un cuore solo possono propriamente essere chiamati *monos* cioè ' uno solo »'.

29 Cf. L. VERHEIJEN, *La règle de Saint Augustine*, Études Augustiniennes, 2 vol., 1967.

30 *In Ps.*, 132,6.

Le pratiche monastiche nella comunità agostiniana furono quelle tradizionali: preghiera personale e comunitaria, silenzio, umiltà, austerità, obbedienza, celibato, povertà, ma l'accento era sempre sulla carità fraterna. Come sottolinea un autore, « se le osservanze di base furono le stesse sia in Oriente che in Occidente, c'era non di meno una differenza di tono nel monachesimo di Agostino. Riguardo al valore della comunità egli pone l'accento sulle relazioni dei fratelli tra loro, mentre la tradizione egiziana poneva maggiormente l'accento sulla relazione di ciascun individuo con Dio attraverso il padre spirituale » `.

L'influenza di S. Agostino sul monachesimo si diffuse soprattutto in Francia, in Italia e in Spagna. Anche la regola di S. Benedetto contiene tracce della dottrina agostiniana.

« Più tardi la Regola di S. Benedetto fu parimenti influenzata da Agostino; sebbene qui la quantità di opere letterarie prese in prestito sia discreta, la influenza qualitativa del pensiero di Agostino, derivato non solo dalla sua regola ma anche da numerosi altri suoi lavori , è estremamente significativa. Sebbene la Regola di S. Benedetto rimanga soprattutto nella linea tradizionale dell'Egitto, come mediata da Cassiano e dalla *Regula Magistri*, notevole influenza ha in essa S. Agostino la cui umanità e la cui preoccupazione per le relazioni fraterne hanno dato alla Regola di S. Benedetto alcune delle sue migliori acquisizioni e più ammirevoli qualità. t, stato giustamente detto che ' con la Regola di Agostino il monachesimo occidentale iniziò la strada che condusse a Benedetto ' » ' .

## SAN BENEDETTO

All'inizio del V secolo, esattamente nel 410, il mondo civile fu sconvolto alla notizia della caduta di Roma per opera di

31 C. PEIFER, << Pre-Benedictine Monasticism in the Western Church \* , in *The Rule of St. Benedict*, ed. T. FRY, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1981, p. 63.

32 Cf. C. PEIFER, *art. cit.*, p. 64; R. LORENZ, *art. cit.*, nota I di sopra.

Alarico. Ben presto tutta l'Italia fu devastata dai Goti, mentre i Vandali saccheggiavano il Nord-Africa e nel 455 invadevano Roma. Durante il regno di Teodorico, dal 493 al 526, vi fu un periodo di relativa pace, ma nel 535 l'imperatore d'Oriente, Giustiniano, intraprese una guerra in Italia nell'intento di riconquistare l'Occidente. I Goti furono sconfitti nel 563, ma nel 568 i Longobardi iniziarono una sanguinosa guerra per installarsi nell'Italia settentrionale.

Nello stesso tempo la Chiesa fu sconvolta dalle eresie. Le controversie cristologiche interessarono l'Oriente, ma a causa della politica restrittiva e dei legami ecclesiastici tra Oriente e Occidente, la Santa Sede dovette fare un grande sforzo per salvaguardare l'ortodossia. In Occidente le sfide più forti vennero dal Pelagianesimo e dalle controversie sulla grazia, dall'insegnamento del semipelagianesimo che pose problemi per l'ascetismo monastico, e dagli effetti dell'eresia ariana.

Questo era il caotico clima civile ed ecclesiastico al tempo di S. *Benedelio da Norcia*, (480-547) chiamato padre e legislatore del monachesimo occidentale. Nato da un'illustre famiglia ed educato a

Roma, egli si ritirò in solitudine a Subiaco, a circa 60 Km da Roma. Tre anni più tardi, accettò con riluttanza l'invito di alcuni monaci a far loro da direttore spirituale, ma quando essi si rifiutarono di seguire le osservanze monastiche, Benedetto ritornò a Subiaco. Qui attirò seguaci, tanto da organizzare in poco tempo venti conventi di venti monaci ciascuno, quasi come le *Laure* di S. Pacomio in Oriente. Non c'era ancora nessuna regola di base per il governo di questi piccoli conventi, sebbene ciascuno fosse soggetto a un superiore e tutti fossero sotto la direzione di Benedetto.

Secondo una leggenda, un frate delle vicinanze, di nome Fiorenzo, fece ogni sforzo per screditare Benedetto e instillare sospetti nelle menti dei giovani monaci. Non sappiamo se quella fu la vera ragione della sua partenza, ma è certo che Benedetto si trasferì, con Mauro, Placido e parecchi compagni, a Montecassino 100 Km. circa a sud di Roma e lì, nel 529, iniziò la costruzione di un monastero. Più tardi mandò i

monaci a fondare un altro monastero a Terracina.

S. Benedetto spese il resto della sua vita a Montecassino e morì nel 547, a poco più di un mese dalla morte di sua sorella, S. Scolastica, abbadessa di un monastero di monache vicino Montecassino '.

« Diversamente da Cesario, da Cassiodoro e da altre figure monastiche del periodo, S. Benedetto non è ricordato da alcuno dei suoi contemporanei né da alcuna opera letteraria che possa essere datata poco prima della fine del VI secolo.

Egli poi non si identifica nella Regola, perciò essa non può essere usata come fonte di informazioni su di lui a meno che la sua paternità letteraria non possa essere stabilita altrimenti. Egli non ha lasciato nessun altro scritto. La nostra conoscenza di lui dipende completamente da un'unica fonte, i *Dialoghi* di Papa Gregorio Magno » '.

La regola di S. Benedetto è il documento più influente del monachesimo occidentale, e sebbene vi fossero numerose altre regole monastiche in questo periodo, fu proprio la regola di S. Benedetto che il Concilio di Aix-la-Chapelle (nell'817) propose come regola base della vita monastica. Essa non è, come alcuni hanno affermato, interamente originale, ma si basa su numerose fonti precedenti come la regola di S. Pacomio, di S. Basilio, di Cassiano, di S. Agostino e la *Regula Magistri* ' , S. Benedetto ebbe il merito di sintetizzare gli elementi essenziali di queste diverse fonti con il risultato che la sua Regola è, allo stesso tempo, una fedele continuazione delle tradizioni

33 Cf. F. CABROL, *Saint Benedict*, Burns and Oates, Londra, 1934; J. Mc CANN, *Saint Benedict*, Sheed and Ward, New York 1937; J. CHAPMANN, *Saint Benedict and the Sixth Century*, Greenwood Press, Westport, CN, 1972; T. F. LINDSAY, *St. Benedict: His Life and Work*, Burns and

Oates, Londra 1949; 1. SCHUSTER, *Saint Benedict and His Times*, B. Herder, St. Louis 1951; T. MAYNARD, *Saint Benedict and His Monks*, P. J. KFNEDY, New York 1954.

34 C. PEIFER, «The Rule of St. Benedict », in *op. cit.*, p. 73.

35 Circa la relazione tra la Regola di san Benedetto e la *Regula Magistri*, Cf. C. PEIFER, *art. cit.*, pp. 79-90.

e delle pratiche monastiche precedenti e un contributo personale ai necessari adattamenti del monachesimo ai bisogni dei tempi.

La Regola di S. Benedetto può essere divisa, come la *Regula Magistri*, in due sezioni principali: il Prologo e i primi sette capitoli che contengono la dottrina spirituale; gli altri (capp. 8-73) che illustrano le norme per la vita e la disciplina del monastero. La maggior parte della prima sezione è presa quasi letteralmente dalla *Regula Magistri*, e inizia con la ben nota frase: « Ascolta, o figlio mio, i precetti del maestro, sia attento il tuo cuore ». Segue poi la sfida: « Le mie parole sono rivolte a te, chiunque tu sia, che rinunci alla tua volontà, e che. per servire nella milizia di Cristo Signore, vero Re, cingi l'armatura temprata e splendida dell'obbedienza »<sup>36</sup>. Il concetto centrale del Prologo è che il monastero è una « scuola per il servizio del Signore » e S. Benedetto conclude il Prologo con le parole:

« Non lasciare subito, impaurito, la via della salvezza, che non si può intraprendere se non per un ingresso stretto. Col progresso poi della vita spirituale e della fede, dilatato il cuore, con indicibile soavità d'amore si corre sulla via dei comandamenti di Dio. In modo che, senza scostarci mai dal suo insegnamento, perseverando nella sua dottrina fino alla morte nel monastero, ci associamo con la nostra pazienza alle sofferenze di Cristo e meritiamo così di avere anche parte con Lui nel suo regno. Amen ».

Nel primo capitolo S. Benedetto elenca quattro tipi di monaci: i cenobiti che vivono in comunità sotto una regola e un abate; gli *eremiti o anacoretí*, che hanno vissuto nel monastero per lungo tempo e sono ora sufficientemente forti per vivere una vita di solitudine nel deserto; i sarabaiti monaci secondo la loro volontà che seguono le proprie inclinazioni invece di vivere secondo una regola monastica; e i

36 Tutte le citazioni della *Regola di san Benedetto* sono della ed. T. FRY, Liturgical Press, Collegeville, MN, 1981.

*girovaghi* che sono costantemente in movimento, trascinandosi da un monastero all'altro senza mai fermarsi in un posto. Dopo aver stabilito la sua preferenza per la vita monastica cenobitica, S. Benedetto parla delle qualità e dei doveri dell'abate e delle norme riguardanti il consiglio comunitario; inoltre offre una serie di massime per la vita spirituale. La prima sezione si conclude con la spiegazione

delle tre virtù fondamentali richieste ai monaci: obbedienza, pratica del silenzio e umiltà.

« Il primo grado dell'umiltà è che il monaco abbia il *timore di Dio sempre dinanzi agli occhi*; si guardi di mai dimenticarlo... Il secondo grado dell'umiltà è che il monaco non ami la propria volontà né si compiaccia di soddisfare i suoi desideri... Il terzo grado dell'umiltà è che per amore di Dio il monaco si sottometta in tutta obbedienza al suo superiore... Il quarto grado dell'umiltà è che il monaco nella stessa obbedienza, in cose difficili e contrarie o ricevendo qualsiasi ingiuria, abbracci con animo quieto la pazienza e non si stanchi di sopportare né indietreggi... Il quinto grado dell'umiltà è che il monaco con umile confessione sveli al suo abate tutti i cattivi pensieri che gli vengono al cuore e le mancanze occulte commesse... Il sesto grado dell'umiltà è che il monaco sia contento di qualunque cosa, per spregevole o vile che sia, e in tutto ciò che gli viene comandato si giudichi un operaio cattivo e indegno... Il settimo grado dell'umiltà è che il monaco non si riconosca solo con la lingua inferiore e peggiore di tutti, ma lo creda con intima persuasione del cuore... L'ottavo grado dell'umiltà è che il monaco non faccia nulla che non sia conforme all'uso comune del monastero e all'esempio dei superiori e degli anziani... Il nono grado dell'umiltà è che il monaco vieti alla sua lingua di parlare e, abitualmente silenzioso, non parli finché non è interrogato... Il decimo grado dell'umiltà è che il monaco non sia facile e pronto al riso... L'undicesimo grado dell'umiltà è che, dovendo parlare, il monaco lo faccia dolcemente e senza riso, con umiltà e compostezza, con poche e ragionevoli parole, senza alzare la voce... Il dodicesimo grado dell'umiltà è che non solo abbia nel cuore ma con la sua stessa persona il monaco mostri sempre umiltà... » ".

37 The Rule of St. Benedict, ed. Fry, pp. 191-201.

Nella seconda sezione della Regola la parte più lunga è dedicata alla preghiera liturgica, capitoli 8-20. In questa sezione il contributo originale di S. Benedetto alla vita monastica è molto più evidente, specialmente circa le relazioni fraterne tra i monaci, il senso della comunità, l'insistenza sulla prudenza come virtù necessaria per l'abate, la preoccupazione perché il monaco soddisfi i suoi doveri monastici per motivi spirituali. Per realizzare ciò da contemplativo, il monaco deve dedicarsi a tre attività quotidiane: preghiera liturgica, *lectio* e qualche tipo di lavoro.

Oltre al tradizionale ufficio notturno (dopo mezzanotte), i monaci si radunavano sette volte durante il giorno per la preghiera comune che consisteva nella recita dei salmi e nella lettura della Scrittura. In più,

circa quattro ore ogni giorno erano dedicate alla *lectio*, che includeva la lettura pregata della Scrittura o dei commenti dei Padri e autori monastici, la preghiera personale mentale e l'imparare a memoria passi biblici. Il lavoro prescritto dalla Regola serviva per il sostentamento dei monaci e per provvedere il necessario per il convento. Non si fa menzione nella Regola del lavoro relativo all'apostolato né vi è una motivazione dotta e accademica per la lettura della Scrittura e dei Padri. Poiché la maggioranza dei monaci era laica - come lo era S. Benedetto - e non c'era nessun sacerdote, S. Benedetto scrisse norme dettagliate concernenti l'ammissione dei frati alla vita monastica (cap. 60) e l'ordinazione di monaci al sacerdozio (cap. 62).

Per sottolineare che la vita monastica è una « scuola per il servizio del Signore » come è dichiarato nel Prologo, S. Benedetto conclude la Regola con le seguenti parole:

« Abbiamo tracciato questa Regola perché, osservandola nei monasteri, mostriamo una certa compostezza di modi o un principio di vita spirituale.

Ma per quelli che hanno premura di giungere alla perfezione di questa vita spirituale, esistono gli insegnamenti dei Santi Padri, la pratica dei quali conduce l'uomo al sommo della perfezione. E infatti quale pagina o quale parola di autorità divina del Vecchio o Nuovo Testamento non è una norma rettilissima di vita umana? O quale opera dei Santi Padri cattolici non esorta a raggiungere, per la via diritta, il nostro Creatore?

Anche le *Conferenze* dei Padri, e i Precetti e le *Vite* loro, come pure la Regola del nostro Santo Padre Basilio, che sono se non mezzi di virtù per i monaci buoni e obbedienti? Per noi, invece, pigri, cattivi e negligenti, tutto ciò è rossore e vergogna. Perciò, chiunque tu sia che ti affretti a raggiungere la patria celeste, poni in pratica, con l'aiuto di Cristo, questa piccolissima Regola da principianti appena delineata; in seguito potrai finalmente raggiungere, con l'aiuto di Dio, quelle più alte vette di dottrina e di virtù, qui innanzi ricordate. Amen » m.

## IL MONACHESIMO IRLANDESE

La storia straordinaria e lo zelo apostolico dei monaci irlandesi possono essere sintetizzati nella vita e nelle opere di S. Patrizio e di S. Colombano ».

S. *Patrizio* (t 461), patrono dell'Irlanda, è senza dubbio il fondatore del monachesimo irlandese. Nato nel 389 - alcuni dicono in Scozia, altri in Francia - egli fu fatto prigioniero dai pirati e a 16 anni si trovò schiavo, come pastore in Irlanda. Sei anni dopo, fuggì e trovò la sua via in Francia, dove fu educato nelle scuole monastiche di

Marmoutier, fondata da S. Martino di Tours, o di Lerino, fondata da S. Onorato. Dopo essere stato ordinato vescovo, fu inviato in Irlanda da Papa Celestino e lavorò con zelo per la conversione dei Celti. Fondò numerosi monasteri; il più famoso dei quali a Armagh.

La chiesa in Irlanda si sviluppò secondo la linea del *clan* e lo stile di vita nelle chiese locali era quasi monastico. Sia

38 *Ibid.*, cap. 73. Cf. GREGORIO MAGNO, *Vita di san Benedetto e la Regola*, Città Nuova, Roma 1975.

39 Cf. J. F. KENNEY, *The Sources for the Early History of Ireland*, New York, NY, 1929; J. RYAN, *Irish Monasticism: Origins and Early Development*, Talbot Press, Dublin 1931; L. GOUGAUD, *Christianity in Celtic Lands*, London 1932.

monaci che suore accompagnavano S. Patrizio nei suoi viaggi missionari e, attraverso i secoli, i monaci irlandesi furono famosi per la loro evangelizzazione in regioni straniere. I monaci celti coltivarono l'amore per la cultura, cosicché l'Irlanda divenne nota come isola di santi e di dotti

## SAN COLOMBANO

Nato intorno all'anno 540, S. Colombano guidò un gruppo di monaci irlandesi in Francia dove fondò parecchi monasteri, divenuti poi centri di insegnamento e di evangelizzazione. Poiché gli abati irlandesi non erano soggetti ai vescovi, ad un certo punto, Colombano venne in conflitto con l'episcopato francese; alla fine, sia per questo motivo che per aver criticato la famiglia reale, fu espulso dalla Francia. Attraverso le Alpi scese in Svizzera e poi in Italia per fondare un monastero a Bobbio, ove morì nel 615'.

S. Colombano compose la *Regula monachorum*, una regola tanto severa che i monaci colombani cominciarono ben presto a trasferirsi in altri monasteri d'Europa, oppure adattarono queste osservanze monastiche ad uno stile di vita monastico più moderato. Poco a poco, i monasteri che S. Colombano aveva fondato in Francia, in Svizzera e in Italia adottarono la regola meno dura di S. Benedetto. Fecero così non solo perché la *Regula monachorum* era troppo rigida ed esigente, ma perché la legislazione di S. Benedetto li abilitava a conformarsi più facilmente alla liturgia romana. Così essi abbandonarono la liturgia celtica.

Frattanto, in Inghilterra, all'inizio del VI secolo, S. David fondò un monastero nell'isola di Caldey e un'abbazia nel Galles. I suoi primi discepoli furono S. Gilda, che più tardi emigrò in Bretagna, e S. Davide, patrono del Galles. Infine,

40 Cf. J. WILSON, *Life of St. Columban*, Burns and Oates, Londra 1952; F. MACMANUS, *Saint Columban*, Sheed and Ward, New York 1952.

nel 596, il Papa Gregorio Magno mandò 40 monaci dal suo primo monastero sul monte Celio a Roma, con a capo il superiore Agostino, ad evangelizzare l'Inghilterra. I monaci si stabilirono a Canterbury con il permesso del re. Ma subito dopo la loro installazione sorse un conflitto tra le pratiche religiose romane e quelle celtiche. Questa tensione si placò, comunque, nel 664, quando la Chiesa inglese adottò la liturgia romana.

## SAN GREGORIO MAGNO

*San Gregorio (t 604)* fu il primo monaco a diventare papa e durante il suo pontificato ebbe sempre nostalgia per la vita monastica. Grazie alla sua influenza, il monachesimo benedettino divenne, come riporta *Cayre*, « l'esercito conquistatore della Chiesa romana » 41 . Gregorio non esitò a ordinare sacerdoti i monaci e assegnare loro il lavoro apostolico, quando ciò si rese necessario. Per quanto riguarda la vita spirituale è particolarmente significativo il suo insegnamento sulla vita attiva e contemplativa, sui gradi del progresso spirituale e sulla contemplazione. Più degli altri Padri della Chiesa, egli dedicò molti dei suoi scritti alle cure pastorali e in particolare modo alle direttive per il ministero pastorale, ai requisiti dei candidati al sacerdozio e all'apostolato della predicazione.

Nato intorno al 540 da una nobile famiglia, divenne prefetto di Roma nel 570. Cinque anni dopo trasformò la sua casa sul Celio in un monastero e fu il fondatore di altri sei monasteri in Sicilia. Spesso si è detto che Gregorio fu un monaco benedettino, ma in realtà non sappiamo quale tipo di osservanza si seguisse a S. Andrea sul Celio. Secondo

41 Cf. F. CAYRA', *Manual of Patrology*, tr. H. HOWITT, Deslée, Paris 1930, vol. 2, p. 237; tr. it. *Patrologia e storia della teologia, EP*, Roma 1936-1938, 2 voll.

*Peifer* « non è un anacronismo parlare di Gregorio e dei suoi monaci come ' Benedettini ' nel senso largo del termine, perché nel sesto secolo una regola serviva come codice che regolava nei dettagli soltanto la vita del monastero per il quale era stata scritta. I monasteri, frequentemente, attinsero da diverse regole, assumendo ciò che trovavano più conveniente » '.

Nel 579 Gregorio fu inviato come nunzio apostolico a Costantinopoli, dove continuò la vita monastica e nel 586 ritornò al suo monastero in Roma. Nominato diacono da papa Pelagio II, Gregorio fu eletto papa

nel 590 e regnò per 14 anni '. Come papa, lavorò incessantemente per la conversione dei pagani; combatté i vizi dei suoi contemporanei; difese il potere temporale della S. Sede e il primato del Vescovo di Roma. Sebbene contemplativo per temperamento, Papa Gregorio dedicò tutti i suoi sforzi a vivere secondo il suo stile preferito, « Servo dei servi di Dio ». Nonostante le esigenze del suo compito pastorale, Gregorio ha lasciato una grande produzione letteraria: 850 lettere, un trattato morale intitolato *Expositio in job o Moralia*, la sua famosa *Regula Pastoralis* sul sacerdozio, alcune omelie sul Vangelo e su Ezechiele e, molto più importanti, *i Dialoghi*. Conosciuto come *Dialogorum Libri*, quest'ultima opera fu scritta in forma di conversazione con il suo diacono, Pietro, e presenta l'insegnamento morale e spirituale di Papa Gregorio in forma di racconti sui santi italiani. t in quest'opera, per esempio, che noi abbiamo la migliore e praticamente unica fonte di informazione su S. Benedetto.

42 Cf. C. PEIFER, *ari. cit.*, p. 78. Comunque, L. Cilleruelo ritiene che i membri del monastero di san Gregorio si erano ivi rifugiati dopo la distruzione di Monte Cassino da parte dei Longobardi. Cf. « Literatura espiritual de la Edad Media », in B. j. DUQUF e SALA BALUST (ed.), *Historia de la espiritualidad*, Juan Mors, Barcelona 1969, vol. 1, p. 685.

43 Cf. F.H. DUDDEN, *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, Russell and Russell, New York, 2 voll., 1967; cf. pure V. PARONETTO, *Gregorio Magno, un maestro alle origini Cristiane d'Europa*, Studium, Roma 1985.

Benché appartenga all'età della patristica, S. Gregorio continuò ad esercitare la sua influenza su tutto il periodo medioevale. Scrisse per tutti - laici, monaci e clero - e le fonti della sua dottrina sono specialmente la Scrittura, S. Agostino e Cassiano. Indagando sulla sua dottrina, si trova ciò che costituisce il problema di fondo degli stati di vita. Come i suoi predecessori, S. Gregorio, riconosce la superiorità della vita contemplativa. Egli, infatti, come lo definisce *Leclercq* è « il dottore della contemplazione » ".

Dopo aver accennato all'insegnamento di S. Gregorio sulla vita contemplativa è opportuno richiamare il suo insegnamento sulle tappe del progresso nella vita spirituale. Nel primo stadio, il cristiano si sforza di combattere i vizi e controllare le passioni. Il secondo stadio è un periodo di crescita nella virtù e specialmente nelle virtù morali, sebbene siano necessarie anche le virtù teologali, poiché senza di esse nulla piace a Dio. Infine, tutte le altre virtù sono portate alla loro perfezione dall'attuazione dei doni dello Spirito Santo ". S. Gregorio, infatti, con *S. Tommaso d'Aquino* e con *Giovanni di S. Tommaso*, è una notevole autorità nella teologia dei doni dello Spirito Santo '.

Come la sua dottrina sui doni dello Spirito Santo, così l'insegnamento sugli stati di vita influenzò la teologia durante il medioevo. Per lui, la vita attiva appartiene alle operazioni delle virtù

morali che, a loro volta, dispongono l'anima alla contemplazione. La vita teologale è propria delle virtù teologali, e conduce alla perfezione delle virtù attraverso l'attuazione dei doni dello Spirito Santo. Le operazioni della vita attiva sono: « Dare il pane agli affamati, insegnare agli ignoranti la parola della sapienza, correggere chi sbaglia, richiamare all'umiltà il prossimo quando diventa superbo, curare gli

44 Cf. J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns and Oates, London 1968; tr. it. *La Spiritualità del Medioevo*, Dehoniane, Bologna 1968.

45 Cf. *Moralia*, 2,76-77; 31,87- 35,15; *In Ezech.*, 1,4,8; 1,7,7; 2,4,4.

46 Cf. G. C. CARLUCCIO, *The seven Steps to Spiritual Perfection according to St. Gregory the Great*, Ottawa 1949

ammalati, aiutare i bisognosi e provvedere alle necessità della vita » '. Nella vita contemplativa, al contrario, l'uomo conserva, con tutta la forza, l'amore di Dio e del prossimo, ma rimane estraneo a tutte le attività esterne, fedele alla volontà del Creatore, cosicché la mente ha piacere solo nel disprezzare tutte le preoccupazioni e può essere degna di vedere la faccia del suo Creatore '.

Delle due vite, quella attiva è necessaria per la salvezza, dice S. Gregorio, perché nessuno può essere salvato senza le buone opere, ma le virtù teologali sono necessarie per ulteriori meriti. Perciò la distinzione di Gregorio tra vita attiva, come la vita delle virtù morali, e vita contemplativa, come la vita delle virtù teologali, potrebbe essere compresa nel senso che in quest'ultima le virtù teologali sono più chiaramente manifestate. E delle due vite, dice S. Gregorio, « la vita contemplativa dà maggiori meriti che l'attiva... Sebbene la vita attiva sia buona, la contemplativa è migliore » '. Poiché la vita cristiana dovrebbe essere modellata su Cristo, la vita contemplativa è possibile per l'uomo di ogni stato e condizione. « Cristo stesso, dice S. Gregorio, ne diede l'esempio: non evitò la cura del prossimo per amore della contemplazione né abbandonò la vita contemplativa per occuparsi eccessivamente del prossimo » '. E poiché S. Gregorio sperimentò, nella sua vita, la difficoltà dei due tipi di attività, ammonisce i predicatori a non trascurare il servizio degli altri per la contemplazione e né a trascurare la contemplazione per impegnarsi nell'apostolato `.

S. Gregorio non perse mai di vista il fatto che il comando della carità ha due direzioni, perciò l'attività contemplativa, che nutre l'intimità con Dio, non può essere mai separata completamente dall'apostolato, che provvede alle necessità del

*Hom. in Ezech.*, 2,2,8.

*Ibid.*, loc. cit. ' *Moralia*, 6,61;

*Hom. in Ezech., 1,3,9,*  
*50 Moralia, 29.*  
*51 Cf. op. cit., 6,56.*

prossimo. In realtà, la vita attiva serve come preparazione alla vita contemplativa e, nello stesso tempo, scaturisce dalla vita contemplativa. Il cristiano dovrebbe perciò essere « capace di vita contemplativa senza abbandonare affatto la vita attiva... Colui che arriva alla contemplazione non abbandona l'attività delle buone opere con le quali è in grado di essere utile agli altri »<sup>1</sup>. E sebbene relativamente poche persone possano raggiungere attualmente la contemplazione, essa è per sua natura raggiungibile da tutti:

« Non per caso il grado di contemplazione è dato ai più avanzati e non a chi è più indietro, ma lo ricevono spesso sia coloro che sono avanzati, sia gran parte di coloro che sono più indietro, più spesso quelli che hanno abbandonato il mondo, e talora anche quelli che sono sposati. Perciò, se non c'è nessuno stato di vita, tra i fedeli, dal quale la grazia della contemplazione può essere esclusa, chiunque custodisce il suo cuore può anche essere illuminato dalla luce della contemplazione, cosicché nessuno può gloriarsi di questa grazia come se essa fosse straordinaria. Non solo i più alti ed eminenti membri della santa Chiesa ricevono la grazia della contemplazione, ma molto spesso ricevono questo dono anche quei membri che occupano nella realtà le posizioni più umili, ma sono tra i più avanzati attraverso il desiderio »<sup>5</sup>.

S. Gregorio vede Dio e l'uomo come due termini opposti, uniti dalla salvezza operata da Cristo nello Spirito Santo. Aiutati dalla grazia di Dio e dalle personali pratiche ascetiche ci si può incamminare per il sentiero che termina nella preghiera contemplativa. Lungo questa « via di salvezza » Cristo è il Mediatore, il Modello, il Redentore e l'Intercessore, e S. Gregorio Magno esorta tutti i cristiani a meditare sui misteri di Cristo, tanto sulla sua umanità che sulla sua divinità, sulle sue sofferenze come sulla sua gloria<sup>1</sup>. La salvezza dell'uomo è perfezionata dallo Spirito Santo che

<sup>52</sup> *Hom. in Ezech., 11,11,12.*

<sup>53</sup> *Op. cit., 2,19,20.*

<sup>54</sup> *Cf. Moralia, 31,104; Hom. in Ezech., 9,31; 2,1,16; 2,10,21.*

Cristo mandò dopo la sua ascensione al Padre. Lo Spirito Santo è il dono per *eccellenza* ed opera nell'uomo per mezzo dei suoi sette doni. E, quando lo Spirito Santo agisce nell'uomo per mezzo dei suoi doni,

allora l'uomo è condotto successivamente dal timore alla sapienza e l'anima è in grado di godere l'unione con Dio attraverso la contemplazione '.

Dal pontificato di S. Gregorio fino alla metà dell'VIII secolo il cristianesimo provò la gioia di una grande espansione in tutta l'Europa. Come era da prevedere, quando venne in contatto con le differenti culture dei Sassoni, dei Franchi, dei Visigoti, dei Longobardi e di altri popoli, determinò un periodo di adattamenti e di confusione. Era evidente, però, anche una certa unità di base, che permetteva alla varie razze di abbracciare l'unica fede cattolica nonostante le differenze accidentali.

*Leclercq* ricorda alcuni dei fattori che, durante questo periodo, contribuirono all'unità della vita cristiana '. Prima di tutto, la Chiesa romana e il monachesimo conservarono una unica eredità cristiana da presentare ai popoli che non avevano una cultura tradizionale tanto forte che il Cristianesimo non potesse rigettare o sostituire. In secondo luogo, le fonti letterarie che nutrono questa vasta evangelizzazione furono meno abbondanti e meno varie che in altri periodi. Ci furono trattati di ordine pratico, con consigli sull'ascetismo, sulla pratica della preghiera, sulle virtù cristiane, ma la maggior parte di essi porta l'impronta dell'insegnamento di S. Gregorio Magno. I due maggiori autori del periodo - S. *Isidoro di Siviglia* e *Beda il Venerabile* - devono molto a S. Gregorio Magno.

Contro l'ambiguità delle parole che furono usate per designare le varie classi dei cristiani - preti, monaci, suore, laici - le distinzioni apportate da S. Gregorio Magno e da S. Isidoro di Siviglia sono ritenute ancora valide. Ogni stato di vita conservava la identità propria e per ognuno c'era un

55 Cf. *Hom. in Ezech.*, 2,77; *Moralia*, 18,81.

56 Cf. J. LECLERCQ *et al.*, *op. cit.*, cap. 3.

graduale sviluppo della spiritualità. Così, c'erano due classi di laici: il fedele ordinario e il cristiano più fervente o devoto. La prima classe, la cui forma di vita cristiana era denominata da *Beda* come *vita popularis* riceveva una istruzione di base sui doveri dei cristiani prima del battesimo; riceveva ancora una preparazione al matrimonio in cui si poneva l'accento sulla indissolubilità, sul fine del matrimonio e sul dovere della fedeltà; una ulteriore formazione religiosa era data attraverso la predicazione ordinaria del clero. Ma la conoscenza della fede era rudimentale anche per i migliori, e molti di loro erano vivamente attratti dal magico, dalla superstizione, dall'occulto o dal preternaturale.

I « ferventi » cristiani, costituivano un'élite. Essi normalmente si raggruppavano presso le chiese o monasteri per vivere una vita penitenziale, a causa o dei loro peccati passati o come un modo volontario di vita scelto liberamente. Sia uomini che donne abbracciarono questo tipo di vita che consisteva nell'attendere all'Ufficio divino in una chiesa o in un monastero, nel praticare la preghiera privata e una vita di austerità. Essi vestivano semplicemente; i non sposati facevano usualmente il voto di celibato mentre gli sposati osservavano la continenza.

Essi, così, costituirono una classe di cristiani che erano chiaramente differenziati dai « fedeli ordinari » e assomigliavano molto ai « Terzi ordini » e agli istituti secolari che sorsero molto più tardi. Poiché molti di questi « penitenti » erano illetterati, fu dato loro un « piccolo ufficio » composto da una litania di Cristo o della beata Vergine e da uno specifico numero di *Pater Noster* e *Ave Maria*. Le preghiere dei fedeli laici nei secoli successivi e lo stesso rosario sembrano avere avuto la loro origine nella preghiera dei penitenti.

Grazie a San Gregorio Magno la vita spirituale del clero fu guidata e protetta durante questo periodo di confusione e di adattamenti. Ciò che gradualmente emergeva era un raggruppamento del clero diocesano intorno al loro vescovo, sia per il lavoro pastorale che per la celebrazione dell'Ufficio divino. I preti erano assegnati a determinate Chiese per l'amministrazione dei sacramenti, per la liturgia, per la predicazione; la vita comunitaria fu incoraggiata per la salvaguardia del celibato, per la preghiera comune e per la liturgia. Fu molto sentita la necessità di una personale santità nella vita del prete. Una lettera scritta da Beda il Venerabile a Egberto di York nel 734 contiene direttive che sono tipiche del programma spirituale del clero di quel periodo'. Anche Beda, raccomanda ai Preti di istruire i fedeli nella recita del *Credo* e del *Padre Nostro*, di spiegare loro la Messa in volgare, e di incoraggiarli alla Comunione quotidiana.

Comunque, l'influenza predominante nella spiritualità di questo periodo fu ancora il monachesimo, specialmente il monachesimo benedettino. Questo era vero non soltanto perché i monaci davano ai cristiani l'esempio di vita ascetica e virtuosa, ma perché un largo numero di vescovi fu scelto tra i monaci. Ancora una volta emersero due forme di monachesimo - il monaco claustrale e l'evangelizzatore nomade - e dom Leclercq indica in Beda il Venerabile e in S. Bonifacio gli esempi eminenti dei due tipi '.

Nel campo delle pratiche ascetiche e della preghiera dobbiamo notare in questo periodo i seguenti sviluppi: il severo ascetismo dei monaci antichi e degli eremiti ebbe una grande diffusione tra i monaci irlandesi. Gradualmente iniziò l'ascetismo del servizio al prossimo e

del lavoro manuale. Le opere di misericordia corporale erano presentate dai vescovi come manifestazioni opportune dell'amore cristiano e dell'ascetismo. Inoltre, le persone che si consacravano a questi servizi erano spinte, in larga misura, dallo spirito di penitenza e dalla paura del giudizio finale.

La vita di preghiera di questo periodo era ancora comunitaria e liturgica. Per tutti i cristiani la vita spirituale veniva nutrita dalla santa Messa, dall'Ufficio divino, dalle omelie,

57 PL 94,657-658.

58 Cf. J. LECLERCQ *Ct al.*, Op. cit., pp. 57-60.

dalla lettura della Scrittura e dagli insegnamenti e dai sermoni dei Padri della Chiesa. Il Salterio era la base della preghiera privata e della meditazione. I salmi più difficili erano sintetizzati in pochi versi e intercalati con preghiere o « collette ». Molti inni che fanno parte ancora oggi dell'Ufficio divino furono composti in questo periodo, come pure numerose litanie.

« Malgrado le sue lacune, scrive dom *Leclercq*, questo periodo fu un tempo molto formativo e fecondo per il cristianesimo occidentale, tanto è vero ch'esso ha lasciato un segno indelebile per i secoli futuri » -".

59 Cf. *ibid.*, p. 67.

## CAPITOLO V

### LA SPIRITUALITA' BENEDETTINA

Nel VII e nell'VIII secolo la Chiesa risentiva ancora i benefici dello slancio del fecondo pontificato di S. Gregorio Magno. Il Concilio di Orange (529) aveva dato alla Santa Sede un grande prestigio e aveva confermato l'autorità dottrinale di S. Agostino. Già precedentemente, gli scritti di *Boezio* (t 524) avevano contribuito a diffondere la dottrina agostiniana. Comunque, l'influenza predominante e la forza unificante fu data dal monachesimo e particolarmente da quello benedettino '.

A Toledo, in Spagna, i Visigoti avevano abbracciato il cristianesimo; intanto emergeva, come sapiente teologo e promotore del monachesimo, S. *Isidoro di Siviglia* (t 636) 2. In Italia, i Longobardi, pur contagiati dall'arianesimo, avevano gradualmente aderito alla Chiesa cattolica. Nel frattempo,

1 Cf. J. LORTZ, *Geschichte der Kirche*, Munster 1950; tr. it., *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, EP, Alba, 1968, 2 voll.; J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *The Spirituality of the middle Age*, Butns and Oates, London 1968; tr. it., *La Spiritualità del Medioevo*, Dehoniane, Bologna 1969; L. GÉNICOT, *La Spiritualité médiévale*, Paris 1958; J.F. RIVERA RECIO, « Espiritualidad popular medieval », in *Historia de la Espiritualidad*, ed. B. J. Duque - L. S. Balust, Juan Flors, Barcelona 1969, pp.609-657.  
2 Cf ~ P. J. MOULLINS, *The Spiritual Life according to St. Isidore*, Catholic University, Washington, D.C., 1940.

gli Anglosassoni, giunti in Inghilterra come pagani, furono, d'allora in avanti, inviati come monaci missionari del continente. *Vilibaldo* evangelizzò i Paesi Bassi e *S. Bonifacio*, assistito da monaci, da suore e da chierici dell'Inghilterra, lavorò, dal 718 fino al suo martirio, nel 754, a consolidare la Chiesa in Germania e a riformare quella dell'Impero franco. I successori di S. Bonifacio predicarono il Vangelo anche in Ungheria e in Scandinavia. In Inghilterra, *Beda il Venerabile* (t 735) si dedicò allo studio e alla produzione letteraria, fondata sulla dottrina di S. Agostino, di S. Gregorio Magno e di Cassiodoro'.

Quando Carlo Magno (*Carolus Magnus*) salì al trono nel 768, portò a compimento, in maniera pacifica, ciò che i Visigoti, i Vandali e i Longobardi non erano riusciti a fare con guerre e devastazioni: l'unificazione dell'Europa. Questa non era - certamente - una reincarnazione dell'antico Impero romano, ma Carlo Magno riuscì a far convivere insieme il popolo romano e quello germanico sotto un unico imperatore e sotto l'autorità universale della Santa Sede. Durante il suo lungo regno (768-814) fu data stabilità alla liturgia, fu unificato il testo biblico, fu revisionato il *Sacramentario Gelasiano*, fu promosso il canto gregoriano e furono introdotti nuovi inni e preghiere. I monasteri ebbero un ruolo significativo nel rinnovamento e nelle riforme; sebbene Carlo Magno avesse desiderato che tutti i monasteri fossero unificati sotto un'unica regola, il primo gesto in questo senso fu fatto solo dopo la sua morte'.

3 Cf. M. T. A. CARROLL, *The Venerable Bede: His Spiritual Teaching*, Catholic University, Washington, D.C., 1946.

4 Migne dedica due volumi (97 e 98) a Carlo Magno dal titolo *Beati Caroli Magni Opera Omnia*. Vedi anche A. FLICHE - V. MARTIN, « L'epoque carolingienne », in *Histoire de l'Eglise*, vol. 7, E. Amann, Parigi 1947; tr. it., *Storia della Chiesa*, S.A.I.E., Torino 1971.

## BENEDETTO DI ANIANE

E primo grande autore spirituale della vita monastica, secondo il Leclercq', fu *Ambrogio Auperto*, che morì abate nel 784, in un monastero dell'Italia meridionale'. La sua dottrina concordava pienamente con quella di S. Agostino e di S. Gregorio Magno, poiché egli vedeva la vita monastica come una caratteristica forma di combattimento ascetico, in cui il monaco cerca la santificazione

personale attraverso la separazione dal mondo e l'amorosa meditazione dei misteri di Cristo. La spiritualità benedettina non si dedicò alla contemplazione speculativa e alla gnosi dei Padri alessandrini, poiché considerava la contemplazione affettiva o amorosa superiore alla pura intelligenza.

L'uomo scelto da Carlo Magno a lavorare per la desiderata unificazione e il rinnovamento della vita monastica fu *Albano Flacco*, chiamato Alcuino (t 804). Educato nella tradizione di Beda il Venerabile e imbevuto dello spirito della regola di S. Benedetto, compose una serie di devozioni liturgiche per ogni giorno della settimana. Probabilmente contribuì, come pochi, alle numerose aggiunte alla vita di preghiera dei monaci, aumentando le ore di preghiera comunitaria, intervallandola con il lavoro manuale e la *lectio* '.

Carlo Magno chiamò al suo servizio anche l'intellettuale spagnolo *Teodolito* (t 821) e l'italiano, S. *Paolino* (t 802). Sebbene Paolino ammirasse molto Carlo Magno, aveva tuttavia il coraggio di difendere i diritti della Chiesa ogni volta che l'imperatore cercava di abusare della sua autorità. *Cilleruelo* osserva che in Spagna prima di Carlo Magno gli eccle-

5 Cf. J. LECLERCQ et al., op. cit., pp. 75-76.

6 Pet uno studio dettagliato Cf. J. WINANDY, *Ambroise Aulpert, moine et théologien*, Paris 1953.

7 Cf. M. NLHLER, « Alcuin », in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, pp. 296-299.

siastici controllavano i re, ma nel periodo carolingio invece era l'imperatore a controllare gli ecclesiastici '.

Quando S. *Benedetto di Aniane* iniziò la sua opera di riformatore, si sforzò di restaurare l'osservanza della regola di S. Benedetto, ma nello stesso tempo impose lunghe preghiere rituali oltre l'ufficio divino ed estese la *Lectio divina* allo studio degli scritti di Origene, di S. Gerolamo, di S. Agostino e di S. Gregorio Magno. Benedetto non tentò di restaurare la primitiva osservanza, piuttosto cercò di adattare il monachesimo benedettino alla nuova epoca e alle nuove esigenze, accettando gli usi e i costumi già introdotti.

Nato nel 750, Benedetto divenne monaco nel 774 e più tardi fondò il suo primo monastero ad Aniane, tra i Pirenei. All'inizio egli fu molto vicino al monachesimo di S. Pacomio, poiché considerava la regola di S. Benedetto troppo permissiva. Alla fine, tuttavia, egli cambiò opinione e adottò la regola di S. Benedetto come unica soluzione pratica. Benedetto di Aniane era convinto che la sola maniera per preservare i monasteri dal lassismo fosse quella di rinnovarli costantemente e provvederli di una qualche organizzazione centrale.

Quando *Luigi il Pio* divenne imperatore nell'814, Benedetto divenne una specie di visitatore per tutti i monasteri e mandò i monaci dal suo

monastero a riformare gli altri. In questo modo formò una federazione di monasteri, della quale egli era « abate primate ». Compose anche due scritti monastici: il *Codex Regularum*, una raccolta di regole latine già esistenti e il « *Concordia Regularum* » un commento alla regola di S. Benedetto con brani paralleli di altre regole monastiche '.

Il Sínodo di Aix-la-Chapelle nell'816 e 817 promulgò una legislazione riguardante la vita dei chierici (*De institutione*

8 L. CILLERUELO, « Literatura espiritual de la edad media », in *Historia de la Espiritualidad*, vol. 1, P. 702.

9 Cf. PL 103,701-1380.

*clericorum*) e un capitolaro per la riforma della vita monastica <sup>8</sup>. Purtroppo, le leggi furono ignorate per la maggior parte e, quando Benedetto di Aniane morì nell'821, l'Impero fu diviso sia a causa della discordia tra i figli di Luigi il Pio che dell'invasione dei Normanni e dei Saraceni. La riforma monastica fu così ritardata, ma quando essa cominciò di nuovo a prendere corpo, fu collocata sui fondamenti posti da S. Benedetto di Aniane <sup>9</sup>.

« Egli è una delle più importanti figure della storia benedettina; ciò che egli intuì, o quello che desiderò molto, divenne modello della vita benedettina per quasi tutto il Medioevo... Questo non significa che un monastero benedettino secondo la concezione di Benedetto di Aniane fosse esattamente simile a quello di Montecassino del VI secolo. L'introduzione della regola di S. Benedetto non annullò le numerose tradizioni che si erano già diffuse in Gallia. I suoi monasteri, infatti, portavano l'impronta del vecchio monachesimo martiniano, della tradizione di Lerino, dei contributi celtici e anglosassoni e specialmente della situazione economica e sociale, notevolmente diversa da quella del periodo feudale.

Una grande abbazia carolingia era un vasto edificio dove vivevano parecchie centinaia di monaci e numerosi giovani che frequentavano le scuole monastiche. Essa poteva sorgere accanto a una città, la cui vita era dominata dal monastero. L'abbazia era circondata da vasti appezzamenti di terra, coltivata dalla servitù, e aveva da soddisfare obblighi verso il suo signore feudale. La vita dei monaci aveva un ampio rituale: all'*Opus Dei benedettino* furono aggiunti molti salmi e preghiere complementari; chiese, altari e messe private si moltiplicarono; ogni giorno c'erano processioni per la venerazione di reliquie e altari... La vita dei monaci, invero, era una continua ricerca di Dio attraverso la preghiera, l'ascetismo e il servizio liturgico. Ma il monastero era concepito come un organo dello stato cristiano; l'abate infatti divenne un importante funzionario politico, l'abbazia una potente

10 Cf. J. SUMLER, ed., *Corpus consuetudinum monasticarum*, F. Schmitt, Siegburg 1963, vol. 1, pp. 423-582.

11 Cf. J. WINANDY, « L'oeuvre monastique de saint Benoît d'Aniane », in *Afélanges Bénédictines*, Fontenelle 1947, pp. 237-258.

forza economica e lo Stato se ne assicurò il controllo riservandosi, in molti casi, il diritto di nominarne l'abate. Questo fatto portò conseguenze disastrose » Il

## ILDEMARO

Nell'VIII e IX secolo cominciarono ad apparire « consuetudini » e « statuti » che tentavano di dare maggiore uniformità di vita e di osservanza monastica. Essi furono necessari perché la regola di S. Benedetto non era un dettagliato codice di leggi: l'interpretazione di particolari questioni era lasciata all'abate del monastero. Benedetto di Aniane aveva già messo a punto una norma per le congregazioni dei monasteri sotto un solo capo, e, alla fine, i Benedettini vollero essere riconosciuti come ordine religioso `.

Nello stesso tempo uno studio più intenso della regola di S. Benedetto portò alla composizione di numerosi commenti. Quattro di essi apparvero nella prima metà del IX secolo, benché alcuni studiosi preferiscano ridurli a due distinti e indipendenti commenti. Il primo fu attribuito a *Paolo Diacono* intorno all'800; il secondo fu composto da *Smaragdo* intorno all'820; il terzo scritto da *Ildemaro* tra l'840 e 845; e il quarto, poi, più breve fu scritto, subito dopo, dall'abate *Basilio* `.

*Ildemaro* afferma che la vita perfetta può essere vissuta ora come eremita, ora come membro della comunità, anche se mette in evidenza il valore della comunità spirituale basata su un solo battesimo, una sola fede, una sola speranza, un solo spirito e una sola Chiesa. Infatti la vita comune è adatta alla

12 C. PEIFER, « The Rule in 11 history ~ », in *The Rule of St. Benedict*, ed. T. Fry, Liturgical Press, Collegeville, NIN, 1981, pp. 122-123.

13 Cf. J. LECLERCQ, « Profession according to the Rule of St. Benedict » , in *Rule and Life*, ed. M. B. Pennington, Cistercian Publications, Spencer, MA, 1971, pp. 117-150.

14 Cf. C. PEIFER, *art. cit.*, pp. 124-125.

maggior parte dei monaci; mentre la vita solitaria di un eremita è possibile solo a pochi.

Secondo *Ildemaro*, la spiritualità benedettina dovrebbe essere caratterizzata da un profondo senso del soprannaturale, da un intenso amore a Gesù Cristo, da una rinuncia totale, dalla coscienza della presenza di Dio, dalla virtù del santo timore, dall'obbedienza e

dalla pazienza. Per avere una coscienza retta e crescere in umiltà, il monaco dovrebbe inoltre essere fedele nel confessare le sue azioni e i suoi pensieri o all'abate o a un fratello spirituale. La vita del monaco dovrebbe essere divisa tra vita attiva e vita contemplativa, e per questo *Ildemaro* dice che il monaco si dovrà applicare alla pratica della preghiera e del lavoro manuale.

Il commentatore offre alcune regole specifiche sulla pratica della preghiera, che è l'attività primaria del monaco benedettino. Poiché le preoccupazioni per le cose di questo mondo tendono a distruggere la semplicità della personale unione con Dio, il monaco si dedicherà alla salmodia con grande attenzione e fervore. Cantando le parole della preghiera suggerita da Dio stesso, il monaco è capace di gioire, in maniera speciale, della presenza di Dio.

Parlando della preghiera privata mentale, *Ildemaro* afferma che dovrebbe essere breve, poiché presenta numerose difficoltà. Egli spiega la difficoltà della preghiera mentale prolungata con il fatto che la mente umana non può normalmente fissare la sua attenzione sulla preghiera silenziosa per un lungo periodo senza subire delle distrazioni. Quando questo accade dice *Ildemaro*, il monaco dovrebbe lasciare la preghiera silenziosa e occuparsi nella lettura, nella salmodia e nel lavoro manuale. Il monaco che continua la sua preghiera silenziosa mentre è tentato da cattivi pensieri, agisce contro la regola; allo stesso modo agisce colui che abbandona la preghiera silenziosa, per qualsiasi ragione, quando, invece, ha ricevuto la grazia di continuare le sue preghiere senza essere interrotto da distrazioni. E se, con la grazia di Dio, un monaco riceve la preghiera contemplativa, mentre è occupato nella *lectio divina*

o nel lavoro manuale, egli deve lasciare la lettura o il lavoro e andare in oratorio. Questo accade raramente, dice *Ildemaro*, e c'è sempre il pericolo dell'illusione. La salmodia è la preghiera fondamentale per un monaco, essa dovrebbe essere seguita da un breve periodo di preghiera silenziosa, ma alcuni - e sono sempre pochi di numero - possono praticare anche la preghiera mentale silenziosa per lunghi periodi`.

## LA RIFORMA CLUNIANCENSE

Quando i monaci benedettini moderarono gradatamente le loro pratiche ascetiche e, nella vita monastica, diedero meno importanza al lavoro manuale, si dedicarono sempre più alla liturgia e alla *lectio divina* quale elemento essenziale della vita monastica. Come risultato, l'influenza della spiritualità benedettina nella Chiesa, nel basso Medioevo, fu predominante nella Scrittura e nella Liturgia. Fu in

questo periodo che *Teodoro* e *Alcuino* revisionarono la Bibbia latina e *Mauro Rabano* scrisse il suo commento biblico.

Lo scopo fu eminentemente spirituale: offrire ai cristiani le verità della Rivelazione come base per la loro lettura spirituale e per la meditazione.

Nella liturgia i monaci benedettini contribuirono al successo della riforma liturgica inaugurata da Carlo Magno. La produzione letteraria fu straordinaria, specialmente per l'introduzione di nuovi inni. Così i monaci riportarono il canto alla sua primitiva purezza. Furono introdotte nel calendario della Chiesa, nuove feste, inni originali e invocazioni, espressioni di devozioni private furono integrate nelle preghiere pubbliche liturgiche. Il clero diocesano fu obbligato alla messa comunitaria quotidiana e all'ufficio corale nella propria Chiesa,

15 Cf. A. SCHROLL, *Benedictine Monasticism as Reflected in the Warnefried-Hildemar Commentaries on the Rule*, Columbia University, New York, NY, 1941.

poiché il Concilio di Aix-la-Chapelle (817) rifiutava di imporre al clero l'obbligo della recita privata dal Divino Ufficio. I temi liturgici furono incentrati su Cristo - specialmente come Redentore, Re dei Re, Signore e Crocifisso - e sulla sua Madre Benedetta. L'uso della Messa votiva del sabato in onore di Maria era già diffuso, e durante questo periodo vi fu un notevole incremento di preghiere e di inni in onore di Maria. Le due questioni dottrinali che attirarono l'attenzione dei teologi del tempo furono la verginità di Maria e la sua Assunzione.

Ci fu un grande interesse per l'Eucaristia e per la Messa. Ciò era naturale in una spiritualità incentrata sulla liturgia. L'Eucaristia era vista come il memoriale della passione e morte di Cristo e come il mezzo con cui Cristo comunicava all'uomo i frutti della sua vittoria pasquale. Si insisteva moltissimo sulle disposizioni richieste per ricevere degnamente la Comunione.

Erano queste le caratteristiche della spiritualità cristiana sotto l'influenza benedettina alla fine dell'era carolingia, immediatamente prima della caduta del Sacro Romano Impero. I libri di storia riportano gli scandalosi e dannosi effetti della distruzione dell'autorità centrale nel governo civile e l'accaparramento del potere della Chiesa da parte del laicato: scismi e scandali nel papato, confische di Chiese e monasteri da parte del laicato, simonia e violazione del celibato tra il clero, investitura di laici come abati nei monasteri. Durante l'XI e il XII secolo la Chiesa oscillò tra decadenza e riforme, ma alla fine, sotto il pontificato di Papa Gregorio VII (1073-1085), prevalse il rinnovamento cristiano.

Vi furono, tuttavia, vari centri di riforma nel X secolo. Cluny fu il primo ed il più influente. Questo monastero,

16 Cf. P. SALMON, « Obligation de la célébration de l'office », in *L'office divin*, Paris 1959, pp. 30-31.

17 Cf. J. LECLERCQ, « Dévotion et théologie mariales dans le monachisme au moyen âge », in *Maria*, Paris 1952, vol. 2, p. 552.

fondato nel 910, ebbe una storia gloriosa e si distinse non solo in campo spirituale, ma anche in quello letterario.

Esso continuò l'opera iniziata da Benedetto di Aniane, cioè la costituzione in federazione dei monasteri sotto il controllo e la guida di Cluny. La formazione di tali federazioni di monasteri si rese necessaria per evitare il controllo sia dei laici che dei vescovi. Alcune abbazie erano sotto la giurisdizione della Santa Sede, come la stessa Cluny.

A Cluny si sviluppò « un impero monastico di proporzioni quasi incredibili e, per più di due secoli, grazie ad un succedersi di abati, la cui santità fu pari alla discrezione e capacità amministrativa, portò avanti una vita monastica disciplinata e ricca di frutti, al punto da costituire una potente influenza riformatrice nella Chiesa »<sup>18</sup>. Ciò non era, comunque, una riforma nel senso di un'osservanza, alla lettera, della regola di san Benedetto. Il cambiamento dei tempi e delle condizioni sociali richiese, infatti, un adattamento. Fu così che si compose una Regola sul testo di Benedetto di Aniane.

« Caratteristica di questa forma di monachesimo benedettino fu una certa centralizzazione ed uniformità di osservanza, un enorme sviluppo del rituale, una raffinata cultura monastica, basata sullo studio intensivo della Bibbia e dei Padri, un genuino orientamento contemplativo, un'attività di carità verso i lontani, un serio, sebbene limitato lavoro specialmente come scriptorium, e una discreta pratica della vita eremitica lungamente soggetta al *cenobium* »<sup>19</sup>.

Numerosi altri monasteri benedettini aderirono alla riforma e sebbene ne differissero in qualche dettaglio di osservanza, tutti seguirono la regola di S. Benedetto come era stata interpretata da Cluny. La riforma si estese nel X secolo alle altre regioni della Francia, del Belgio, dell'Inghilterra e nell' XI secolo in Italia, Spagna e Germania. Gli effetti della rinascita

18 Cf. C. PEIFER, *art. Cit.*, p. 126.

19 *Ibid.*, *loc. cit.*

della vita monastica si estesero al di là dei chiostri e contribuirono molto alla riforma del clero diocesano e dei comuni fedeli. I monasteri

furono infine liberati dalla dominazione del potere laico e civile e protetti anche contro un eccessivo intervento da parte dei vescovi.

Purtroppo, la stessa struttura delle congregazioni benedettine, la necessità di viaggi e delle visite degli abati, le accresciute attività apostoliche dei monaci, andarono a scapito dell'aspetto contemplativo della vita benedettina. Inoltre, i monaci rivolsero sempre più le loro ore lavorative allo scriptorium e quindi il lavoro manuale fu inevitabilmente trascurato. Alla fine furono ammessi nei monasteri *conversi, familiares* o oblati, a cui i monaci affidarono il lavoro manuale e il mantenimento dei monasteri. Questo, naturalmente, condusse alla divisione del monastero tra « monaci coristi » e « fratelli laici »<sup>1</sup>.

« Nell'XI secolo e anche nel XII, mentre questi monasteri erano ancora prosperi e pieni di fervore, si andava sviluppando una reazione. Essi, ormai, erano diventati istituzioni; non erano cambiati con i tempi, mentre la società si avviava verso profonde trasformazioni. Per questa ragione si sviluppò in essi un fervente e diffuso desiderio per una vita più semplice, meno istituzionalizzata, più solitaria, meno impegnata negli affari politici e sociali della società, in breve, un ritorno alle origini monastiche. Non è sorprendente, dunque, che si favorisse spesso l'introduzione della vita eremitica. Questo movimento, che nacque spontaneamente in tutta Europa, provocò una rivoluzione nel mondo monastico e produsse una grande varietà di nuovi ' ordini e osservanze accanto alle istituzioni già affermate ». [Non erano monaci ma persone dedite a una vita di lavoro e di penitenza trattati come *familiares*, o oblati nella comunità monastica]?

20 Cf. J. DUBOIS, x *The Lay brothers' Life in the 12th Century: A Form of Lay Monasticism\**, in *Cistercian Studies*, vol. 7, 1972, pp. 161-213.

21 Cf. C. PEIFER, art. cit., p. 127; Cf. J. LECLERCQ, « La crise du monachisme au XIe siècles », in *Aux Sources de la spiritualité occidentale: Étapes et constantes*, Ed. du Cerf, Paris 1964, pp. 175-199; J. LECLERCQ et al., op. cit., pp. 68-126.

Il monachesimo rimase fundamentalmente benedettino, ma si mosse in due differenti direzioni. Così, S. Romualdo fondò i Camaldolesi nel 1010, promuovendo una vita eremitica sotto la regola di S. Benedetto. S. Roberto di Molesmes, invece, fondò i Cistercensi nel 1098, con l'intento di promuovere una vita cenobitica di maggiore separazione dal mondo, di povertà e di stretta osservanza della regola di S. Benedetto. Durante questo periodo lavorarono molto assiduamente per la riforma, sia della Chiesa che della vita monastica, due uomini: *Giovanni di Fécamp* e *San Pier Damiani*.

## GIOVANNI DI FÉCAMP

Lo studio di Dom Wilmart <sup>1</sup> ha fatto conoscere il nome e l'opera di *Giovanni di Fécamp*, sebbene Giovanni stesso, forse, avrebbe preferito essere dimenticato. Egli, si riferiva a se stesso sempre in termini dispregiativi, chiamandosi « povero Giovanni » (*misellus johannes*) e, per molti anni, i suoi scritti furono attribuiti erroneamente a grandi autori come *S. Ambrogio, Cassiano, Alcuino, S. Anselmo* e *S. Bernardo*. Per esempio, Giovanni di Fécamp fu l'autore della preghiera, *Summe sacerdos*, che, attribuita a S. Ambrogio, figura nelle preghiere di preparazione alla Messa. Fino a quando non iniziò la vasta diffusione della *Imitazione di Cristo*, nel XV secolo, gli scritti devozionali di Giovanni di Fécamp furono quelli maggiormente diffusi nella cristianità.

Nato presso Ravenna, egli visse come eremita finché non passò nel monastero di S. Benigno a Digione e di lì, nel 1017, al monastero di Fécamp. Dopo aver a lungo viaggiato in Inghilterra e in Italia, morì nel 1076.

La spiritualità di Giovanni di Fécamp fu eminentemente cristocentrica ed egli amò intrattenersi su quegli aspetti della

22 Cf. A. WILMART, « Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge », in *Maria, Paris 1952*, vol. 2, p. 552; J. LECLERCQ - J. BONNES, *Un maître de la vie spirituelle au XIIe siècle, Jean de Fécamp, Paris 1946*.

vita di Cristo che mostrano il suo amore per il genere umano. Nel suo vivo desiderio di godere le gioie dell'unione con Dio, egli si rese conto che non c'erano metodi che potessero procurare questa dolcezza. Tuttavia elaborò per le anime contemplative un metodo di *lectio divina* che avrebbe potuto disporle all'esperienza del divino.

*Sitwell* sostiene, infatti, che gli scritti di *Giovanni di Fécamp* illustrano perfettamente il tipo di spiritualità che si sviluppò dalla *lectio divina* <sup>1</sup>. *Wilmart* lo elogia come l'autore spirituale più significativo del Medioevo prima di S. Bernardo <sup>2</sup>. Le sue descrizioni della preghiera sono un perfezionamento e uno sviluppo della preghiera mentale, silenziosa, di cui Ildemaro riferì nel suo commento sulla regola di S. Benedetto. Dopo aver cantato l'Ufficio Divino o aver letto la parola di Dio nella Scrittura, il monaco può essere mosso dall'ispirazione divina a godere la preghiera affettiva e silenziosa, che a volte potrà trasformarsi in una genuina contemplazione infusa. Giovanni descrive questo tipo di preghiera nella sua *Confessio theologica*:

« Ci sono varie specie di contemplazione attraverso cui l'anima votata a te, o Cristo, trova la sua gioia, ma in nessuna di queste io

trovo tanta gioia come in quella che, ignorando tutte le cose, volge lo sguardo semplice dello spirito imperturbato a te solo, o Dio. Quale pace e gioia l'anima trova in te, allora! Mentre la mia anima anela alla visione divina e proclama la gloria come meglio può, anche il fardello della carne pesa meno, distogliendosi dai pensieri inutili; il peso e la miseria della nostra condizione mortale non turbanQ più come prima le nostre facoltà; tutto è quieto e pacifico. Il cuore è infiammato dall'amore, lo spirito è riempito di gioia, la memoria è potente, la mente è lucida e l'anima, tutta presa dal desiderio della visione della tua bellezza, è rapita nell'amore delle cose invisibili » 2.

23 Cf. G. SITWELL, *Spiritual Writers of the Middle Ages*, Hawthorn, New York, NY, 1961, p. 26.

24 Cf. A. WIMART, *Op. Cit.*, P. 127.

25 J. LECLERCQ - J. P. BOJNFNS, *op. cit.*, p. 182.

Il passo precedente illustra chiaramente l'importanza della preghiera nella spiritualità benedettina nell'alto Medioevo tuttavia Giovanni di Fécamp come S. Benedetto stesso, pur riconoscendo la validità di una vita puramente contemplativa, riteneva cosa migliore vivere in una comunità monastica e fondere così la vita attiva con la vita contemplativa (*ora et labora*).

## SAN PIER DAMIANI

Nato nel 988 ed educato a Ravenna, *S. Pier Damiani* entrò nel monastero eremitico fondato da *S. Romualdo* a Fonte Avellana, dove divenne priore nel 1044. Creato cardinale dedicò il resto della sua vita alla riforma, urgentissima, della Chiesa. La sua attività si estese a tre campi distinti: riforma del clero diocesano, rinascita della vita monastica, e regolamentazione dei rapporti tra Chiesa e Stato. Sebbene fosse interessato soprattutto alla riforma della vita spirituale, S. Pier Damiani compose anche un trattato, *De fide catholica*, sull'interpretazione della Scrittura e un'opera intitolata *De divina omnipotentia* in cui analizzò il rapporto tra teologia e filosofia e coniò l'espressione « *philosophia ancilla theologiae* ».

Le norme di S. Pier Damiani, relative alla riforma, furono spesso severe e dure, tuttavia quando scriveva su Gesù e Maria, il riformatore diventava tenero e affettuoso come un bambino. In questo egli assomigliava a Giovanni di Fécamp e a S. Romualdo ed era tipicamente medievale. Come S. Agostino egli sosteneva che le pratiche ascetiche (estremamente dure per gli eremiti del Medioevo), non erano fini a se stesse, ma un mezzo per ottenere la perfezione della carità e la sapienza divina. Tuttavia, nel suo insegnamento sulla riforma della vita monastica egli sostenne l'uso della disciplina e di

altre severe mortificazioni corporali. In qualche caso il suo consiglio fu seguito con resistenza e risentimento sia da parte

dei monaci che dei chierici. Oltre alla fedeltà al Divino Ufficio e alla veglia notturna, egli cercò di imporre ai monaci un digiuno quasi continuato ed una stretta osservanza della povertà. Egli vedeva la vita monastica, separata dal mondo e concentrata sulle cose di Dio, come vita di penitenza e di preghiera.

Per ciò che riguarda la riforma del clero diocesano, S. Pier Damiani fu infaticabile nel combattere la immoralità sessuale e l'ignoranza dei preti secolari e nel correggere gli abusi della simonia. Ricavava i suoi argomenti dalla Scrittura, dai Padri e dalla legislazione canonica della Chiesa. Consigliava al clero lo studio della Scrittura e la pratica della meditazione della parola di Dio, per vincere l'ignoranza, l'avarizia e l'incontinenza. Più tardi la Chiesa avrebbe proposto la vita comunitaria al clero diocesano '.

## GLI EREMITI CAMALDOLESI

Sebbene il monachesimo benedettino si sviluppasse lontano dalle colonie degli eremiti di Egitto, nella struttura cenobitica rimasero alcune tracce della silenziosa vita eremitica. La prima regola per gli eremiti nella Chiesa occidentale apparve nel X secolo scritta da *Grimlaico*, un solitario della Lorena '. A differenza della preghiera benedettina, la preghiera dell'eremita, secondo Grimlaico, non deve essere una comune preghiera vocale, ma una continua preghiera mentale. In Italia, S. *Romualdo* fondò l'Ordine Camaldolese nel 1010. Egli adattò la regola di S. Benedetto alla vita eremitica. Le costituzioni per i Camaldolesi furono composte dal *Beato Rodollo*, tra il 1080 e il 1085, ed esse elencano le seguenti occupazioni proprie dell'eremita camaldolese: preghiera, lettura, flagella-

26 Cf. K. BIHLMEYER - H. TOCHLE, *Church History*, tr. V. MILLS - F. MULLER, Newman Press, Westminster, MD, 1959, vol. 2, pp. 103-166; tr. *it. Storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1958, vol. 2.

27 PL 103,575-663.

zioni corporali e prostrazioni, accompagnate dalla recita di preghiere specifiche. Era raccomandata una grande discrezione nelle pratiche penitenziali secondo la resistenza fisica di ciascuno, le necessità personali o l'ispirazione della grazia. La vita dell'eremita era totalmente contemplativa; la salmodia era ridotta al minimo; la solitudine era gelosamente salvaguardata come mezzo di morte a se stessi e di separazione dal mondo '.

In questo periodo emersero chiaramente e definitivamente due caratteristiche nella vita religiosa contemplativa: la separazione dal mondo e l'ascetismo. Parzialmente, a causa degli abusi e degli eccessi del tempo, i cristiani, dentro e fuori la vita monastica, sentivano il bisogno di fare penitenza e fuggire dal mondo. La violenta passionalità dell'uomo di questo periodo faceva spesso accompagnare la conversione da austerità e penitenza estreme. Non era insolito per i monaci lasciare i loro monasteri e diventare eremiti, né per i vescovi rinunciare alle loro diocesi per diventare monaci. Si potevano trovare tra coloro che chiedevano l'ammissione alla vita monastica sia incolti contadini che membri della nobiltà; nello stesso tempo donne e uomini sposati si separavano con mutuo consenso e ciascuno abbandonava il mondo per il chiostro o l'eremo. Coloro che non abbracciavano la vita monastica, ma sentivano il bisogno dell'ascetismo, uscivano dal mondo temporaneamente per un certo periodo di esilio volontario o per un pellegrinaggio o, pur rimanendo a casa, facevano uso della disciplina per l'autoflagellazione.

La regola di Grimlaico fornì una descrizione dettagliata della vita di un eremita. Il candidato era esaminato per quattro o cinque giorni sulla sua vita passata e sulla sua capacità di

28 Cf. P. DOYERE, « Erémisme », in *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 28-29, 1960. Parecchie comunità eremitiche furono fondate in questo periodo: Vallombrosa nel 1038; Grandmont nel 1076, Fontévrault nel 1101; e una congregazione di monaci scozzesi in Germania nel 1075. Fontévrault era un monastero doppio perché accoglieva uomini e donne sotto la giurisdizione di una madre badessa.

vivere la vita eremitica. La professione religiosa era indissolubile e l'eremita faceva anche un voto di stabilità. Egli si legava al suo eremo, indossando i panni che avrebbe in seguito vestito, e l'abate o il vescovo sigillava la porta. C'erano due entrate all'eremo: una piccola finestra all'esterno, e un'altra piccola apertura attraverso cui l'eremita poteva assistere alla Messa nella Chiesa e ricevere la Comunione. I preti-eremiti potevano avere un oratorio, consacrato dal vescovo per la celebrazione della Messa in privato. Ogni eremita aveva anche un piccolo giardino chiuso per prendere l'aria fresca o per coltivare ortaggi. Poiché anche gli eremiti erano obbligati ad amare il prossimo, essi erano sufficientemente istruiti nelle Sacre Scritture così da poter istruire i candidati o i discepoli e offrire la direzione spirituale a chi la richiedesse. In molti aspetti la vita descritta nelle norme di Grimlaico era simile alla vita dei Certosini.

## I CERTOSINI

L'Ordine Certosino, fondato da S. Bruno di Colonia (t 110 1) nella valle della Chartreuse, presso Grenoble nel 10843 offrì ai suoi membri una vita eremitica nella struttura del primitivo *coenobium* benedettino.

I Certosini non seguono la regola di S. Benedetto, ma le loro *Consuetudines*. Il loro stile di vita somiglia a quello degli anacoreti del deserto dell'Oriente. I Certosini sono totalmente tagliati fuori dal mondo e la loro unica occupazione consiste nel coltivare e mantenere un diretto e immediato contatto con Dio. Anche tra i Certosini gli aspetti comunitari della vita religiosa sono minimi, e sembra siano permessi con una certa riluttanza. Papa Innocenzo XI disse dei Certosini, nel 1688: « *Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata* ».

Conformemente allo stile di tutti i Certosini, estremamente reticenti circa la spiritualità, S. Bruno lasciò solo due lettere, e queste furono scritte verso la fine della sua vita. Una di esse, indirizzata ai fratelli laici dell'Ordine, diceva che la « chiave e il sigillo di tutta la disciplina spirituale » è l'obbedienza, salvaguardata dall'umiltà e dalla pazienza e accompagnata da un amore casto di Dio e dalla vera carità'. Essa fornì a Guigo I, il V successore di S. Bruno, la base per formulare il *Libro delle Consuetudini* tra il 1121 e il 1128 '. Leclercq non esitò a definire Guigo come « uno degli autori spirituali più notevoli del suo Secolo » 31.

Nel prologo al *Libro delle Consuetudini Guigo I* si rifà a S. Girolamo e alla regola di S. Benedetto, ma non la segue pedissequamente. In tutto il trattato l'accento è posto sulla semplicità, sulla moderazione e sulla pace. Gli eremiti devono osservare un'austera semplicità nella liturgia e nell'Ufficio Divino; la povertà deve essere osservata con grande diligenza; come eremiti, i Certosini devono osservare uno stretto silenzio e salvaguardare la solitudine della loro cella.

Ci sono due classi di Certosini - monaci e fratelli laici ma tutti sono eremiti, e la loro residenza può essere chiamata « eremitaggio » o « certosa » piuttosto che monastero. t concesso l'uso della disciplina e degli altri strumenti penitenziali, ma sempre con il permesso del priore. t osservata la moderazione, secondo l'eserizio e l'insegnamento di S. Bruno, così che un'atmosfera di festa può riempire il silenzio, senza interrompere la solitudine degli eremiti. Guigo sottolinea, in una delle sue lettere, che la vita certosina è dedicata allo studio della Scrittura e degli scritti spirituali.

Il Certosino ha tutto ciò che gli serve per la sua salute, per il lavoro e per la preghiera così che egli non ha mai bisogno di allontanarsi dalla sua cella. Ogni cosa nella sua vita è ordinata alla solitudine e

alla preghiera e forse la sola ragione valida per prescrivere un minimo di preghiera comune e litur-

29 Cf. J. LECLERCQ et al., *op. cit.*, pp. 150-156.

30 PL 153,420-606; cf. A. WILMART, « La chronique des premiers chartreux », in *Rev. Mabillon*, vol. 16, 1926, pp. 77-112.

31 J. LECLERCQ et al., *op. cit.*, p. 153.

gica - e in tempi moderni la passeggiata settimanale -è l'amore della moderazione e l'equilibrio propri di S. Bruno. I Certosini non si caratterizzano come reclusi, ma come eremiti che vivono in un ambiente comune.

Sebbene, in senso stretto, non ci sia mai stata una « scuola » di spiritualità certosina, tuttavia essa presenta le seguenti caratteristiche: sapiente discrezione, gioia e semplicità, attenzione costante a non perdere di mira le piccole battaglie della via purgativa, anche nelle altezze della vita contemplativa, e un tenero amore a Gesù e Maria.

Ciò è evidente negli scritti di Guigo « L'Angelico », conosciuto anche come *Guigo II* perché fu il secondo priore nella Grande Chartreuse (1174-1180). La sua lettera sulla vita contemplativa, conosciuta anche come « *Scala Claustralium o Scala Paradisi* » fu più largamente letta e molto più elogiata in confronto di altri lavori dello stesso genere.

*Guigo II* descrive quattro stadi nello sviluppo della vita spirituale del contemplativo: lettura, meditazione, preghiera e contemplazione. « La lettura - dice Guigo - è lo studio attento della Scrittura concentrando tutte le potenze su di essa. La meditazione è l'applicazione continua della mente nella ricerca, con l'aiuto della ragione, della verità nascosta. La preghiera è la devozione del cuore che si volge a Dio per evitare il male e ottenere il bene. Nella contemplazione il monaco è in qualche modo sollevato presso Dio e al di sopra di se stesso, così che egli tocca le gioie della dolcezza eterna ». Egli quindi continua con la spiegazione dei singoli « pioli » della scala della perfezione. Poi, sommariamente, ritorna ancora a una breve descrizione dei quattro stadi:

« La lettura viene prima ed è come se fosse il fondamento; essa fornisce l'argomento della meditazione. La meditazione considera più attentamente ciò che deve essere cercato dopo; essa scava il tesoro che trova e rivela, ma poiché non è nel potere della meditazione impossessarsi del tesoro, essa indirizza alla preghiera. La preghiera solleva fino a Dio con tutta la sua forza e acquista il tesoro a cui anela, che è la dolcezza della contemplazione. La contemplazione, quando viene, ricompensa il lavoro dei tre precedenti stadi; inebria

l'anima assetata con una rugiada di dolcezza celeste. La lettura è un esercizio dei sensi esterni, la meditazione è relativa alla comprensione profonda, la preghiera è legata al desiderio, la contemplazione supera ogni altra facoltà. Il primo grado è proprio dei principianti, il secondo dei proficienti, il terzo dei devoti, il quarto dei beati »<sup>1</sup>

Guigo, poi, offre alcune conclusioni che sono enunciate nella concisa maniera caratteristica dei Certosini: « la lettura senza meditazione è sterile; la meditazione senza lettura è soggetta ad errori; la preghiera senza meditazione è tiepida; la meditazione senza preghiera è infruttuosa; la preghiera quando è fervente, ottiene la contemplazione, ma ottenere la contemplazione senza preghiera è raro, quasi miracoloso »<sup>2</sup>.

## LA SPIRITUALITÀ CISTERCENSE

La terza espressione del Monachesimo medioevale, e la più popolare, fu l'Ordine Cistercense fondato da S. *Roberto di Molesmes* a Citeaux nel 1098. Dopo la fondazione, il papa comandò a Roberto di ritornare a Molesmes, ma gli altri membri rimasero a Citeaux, vivendo in grande austerità sotto il priorato di S. Alberico e di S. Stefano Harding. S. Bernardo arrivò a Citeaux con trenta compagni nel 1112 e con lui l'Ordine Cistercense si estese tanto che, quando egli morì nel 1153, c'erano 343 monasteri di stretta osservanza, sparsi in tutta Europa, nei Balcani e nella Terra Santa.

Seguendo la regola introdotta da *Stelano Harding* nella sua *Carta caritatis* nel 1114, i Cistercensi si staccarono dalla centralizzazione del sistema cluniacense e introdussero il governo di un capitolo generale, che divenne modello per gli

<sup>32</sup> PL 184, 475 ss.

<sup>33</sup> *Ibid.*, loc. cit.

Ordini religiosi futuri<sup>3</sup>. I Cistercensi riuscirono a conciliare la vita monastica con le esigenze dei tempi, adattando i valori perenni della vita monastica alle mutate condizioni dei tempi. Come risultato, mentre molti altri Ordini nuovi fiorirono per qualche tempo e poi sparirono, i Cistercensi hanno prosperato fino ad oggi.

I Cistercensi non differivano sostanzialmente dai Benedettini rispetto alla vita monastica. Essi cercarono di restaurare la primitiva osservanza in tutta la sua semplicità ed austerità, pertanto ridussero di molto le pratiche liturgiche, diminuirono le attività dello *scriptorium* e ritornarono al lavoro manuale. Questa, secondo *Sitwell*, costituì la fondamentale differenza tra i « neri » monaci di Cluny e i « bianchi » monaci di Citeaux<sup>4</sup>. Era, però, una differenza che scaturiva da due

distinte costumanze o costituzioni fondate sulla stessa regola di S. Benedetto.

Ma c'era ancora un'altra differenza tra Cluny e Citeaux: il desiderio, nei Cistercensi, di attuare una vita maggiormente eremitica, non sullo stile dei Camaldolesi e dei Certosini, ma come comunità totalmente separata dal mondo, che osservava la regola di S. Benedetto nel modo più letterale possibile. I Cistercensi, tuttavia, mentre tentarono di ripristinare il monachesimo benedettino primitivo, introdussero uno stile nuovo per raggiungere il loro proposito; di conseguenza, essi tesero a subordinare ogni altra cosa agli elementi ascetici e contemplativi della vita monastica, mentre l'interpretazione di Cluny dava il primato alla liturgia e alla *lectio divina*.

Per i Cistercensi, la separazione dal mondo era tanto completa quanto per i monaci dell'Oriente e per questa ragione essi sceglievano i posti più remoti per i loro monasteri e osservavano una stretta clausura. Il loro ascetismo consisteva

34 Cf. L. LEKAY, *The White Monks*, Okauchee, WI, 1953; B. LACKNER, *The Eleventh Century Background of Citeaux*, Cistercian Publications, Washington, D.C., 1972.

35 G. SITWELL, *op. cit.*, p. 43.

nel lavoro manuale e in uno stile di vita austero, abbracciando la croce di Cristo senza mitigarla. Per salvaguardare il loro raccoglimento contemplativo, si astenevano da ogni forma di apostolato e dal ministero sacerdotale, osservavano un silenzio continuo, ed evitavano l'accumulo delle ricchezze. A coloro che chiedevano in quale modo i Cistercensi attuassero il precetto dell'amore del prossimo, essi replicavano con l'insegnamento di S. Bernardo, che stabiliva che la pratica della carità fraterna era ampiamente evidente nella vita comunitaria dei monaci stessi.

Ad ogni modo, si può parlare di una « scuola » di spiritualità cistercense, distinta dalla spiritualità benedettina<sup>34</sup>, perché alcuni elementi distintivi sono evidenti nei monaci di Citeaux.

Per prima cosa, secondo l'assioma monastico del solo *Deo*, c'era nella vita cistercense una forte dimensione escatologica. Lo sguardo era fisso sulle realtà eterne e sulla vita gloriosa. I Cistercensi si consideravano veramente pellegrini sulla strada per il cielo e, per mantenersi sempre preparati alla venuta di Cristo, si spogliavano il più possibile di tutti gli altri interessi e attaccamenti terreni.

Paradossalmente, però, i Cistercensi ebbero sempre una stima profonda per le cose create e una delicata sensibilità per le necessità umane. Essi coltivarono i campi, diventarono esperti nell'allevamento animale, e diventarono sempre più rinomati come produttori di pane, formaggio e altri commestibili. Nell'arte liturgica essi diedero inizio

all'elegante stile caratteristico di tante chiese abbaziali e ritornarono alle linee pure della natura che esprime la semplicità della bellezza. Nel campo delle relazioni umane, seguendo l'esempio di *S. Bernardo*, di *Guglielmo di S. Thierry* e specialmente di *S. Aelredo*, offrirono un esempio di autentica amicizia spi<sup>37</sup> rituale nell'ambiente (*milieu*) monastico .

36 Cf. J. LECLERCQ et al., op. cit., p. 187; J. M. MATTOSO, « Espiritualidad monástica medieval », in *Historia de la Espiritualidad*, vol. 1, p. 895.

37 Cf. L'introduzione a J. Dubois, *De l'amitié spirituelle*, Bruges 1948.

Un'altra caratteristica dei Cistercensi fu il loro prudente adattamento delle osservanze monastiche. Appropriatisi dei vantaggi delle pratiche tradizionali, i Cistercensi non esitarono ad abbandonare o cambiare quegli elementi che non servivano più allo scopo per cui erano stati istituiti, preservando sempre le pure sorgenti monastiche. Questo, comunque, non condusse ad un aspro individualismo, poiché gli statuti fondamentali della vita cistercense erano rigorosamente osservati da tutti i monasteri, mentre era permesso ai singoli abati di apportare le modifiche necessarie secondo le richieste delle esigenze pratiche. Due altre caratteristiche della vita cistercense erano la povertà e il lavoro manuale. Per i Cistercensi la povertà andava oltre il distacco interiore e l'annientamento dello spirito di possesso; come tutti i monaci, i Cistercensi praticavano la povertà come virtù personale, mezzo di privazione e di ascetismo. Essi non arrivarono agli estremi che i frati mendicanti avrebbero proposto nel XIII secolo, ma diedero un nuovo significato al concetto di povertà monastica. Il lavoro manuale, infatti, era considerato come logica conseguenza della povertà.

S. Benedetto aveva scritto nella sua regola che i monaci non dovevano scandalizzarsi se le condizioni locali o la loro povertà rendevano necessario l'esercizio di qualsiasi tipo di lavoro perché quando vivono del lavoro delle loro mani, allora sono veri monaci (cap. 48). I Cistercensi, desiderosi di essere « veri monaci », considerarono il lavoro manuale elemento essenziale della loro vita. Infatti, tale lavoro, per i Cistercensi, era tanto essenziale alla vita monastica quanto la preghiera liturgica e la *lectio divina*. Tuttavia, con la comparsa dei fratelli laici o *conversi*, si creò un certo scompenso in questa triplice divisione dell'attività monastica cistercense.

Infine, e forse come risultato delle caratteristiche precedenti, la vita cistercense era molto semplice. Se si considera la loro liturgia, drasticamente ridotta e semplificata, o la loro architettura o il loro stile di vita, si nota una semplicità ricca di discrezione. Allontanando ogni pompa e cerimonia inutile ed evitando ogni traccia di

trionfalismo o di ostentazione, i monaci cistercensi desideravano osservare la regola di S. Benedetto in tutta fedeltà e dedicarsi interamente alla vita di preghiera e al lavoro manuale '.

## SAN BERNARDO

Per comprendere meglio la spiritualità cistercense e apprezzare l'influenza dei monaci di Cîteaux, è necessario conoscere la dottrina dei loro tre maggior, scrittori: S. *Bernardo*, *Guglielmo di S. Thierry* e S. *Aelredo di Rievaulx*. Mabillon parla di S. Bernardo come l'« ultimo dei Padri »<sup>38</sup> e Sitwell dice che egli è il maggiore autore della prima metà del XII secolo<sup>39</sup>.

Nato in Borgogna, al confine con la Svizzera, intorno al 1090, Bernardo entrò nell'abbazia di Cîteaux nel 1112 con quattro dei suoi fratelli, uno zio e 25 amici. Dopo tre anni di formazione spirituale, *Stefano Harding* mandò Bernardo ad aprire una nuova fondazione a Clairvaux, anche se solo per alleggerire la rigidità di vita condotta a Cîteaux. L'influenza di Bernardo nell'attirare vocazioni alla vita cistercense fu tale da essere chiamato « il secondo fondatore dei Cistercensi »<sup>40</sup>,

E' quasi impossibile descrivere la sua immensa attività. Egli compose un'Apologia in difesa della riforma cistercense; lavorò Per la riforma del clero diocesano e del laicato; collaborò a ricomporre lo scisma nella Chiesa, difendendo i diritti di Papa Innocenzo II contro il pretendente Anacleto II; confutò gli errori di Abelardo, condannato più tardi dalla Chiesa; obbligò *Gilberto de la Porree*, vescovo di Poitiers a ritrattare i suoi errori al Concilio di Reims; predicò contro

38 Cf. J. LEKAY, op. cit.; L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris 1955.

39 Cf. PL 182, prefazione gen., p. 23.

40 G. SITWELL, op. cit., p. 44.

41 A. H. BREDERO, << études sur la *vita prima* de St. Bernard >>, in *Analecta S Ord. Cist.*, vol. 17, 1961 e vol. 18, 1962.

i Manichei nella Francia meridionale; andò in missione come inviato di pace tra le fazioni in guerra e predicò la seconda crociata; inviò al Papa Eugenio III, suo primo discepolo a Clairvaux, il trattato *De consideratione* per riformare la Chiesa. Purtroppo, Papa Eugenio III morì nel luglio del 1153 e S. Bernardo morì nell'agosto dello stesso anno. La biografia di S. Bernardo, fu scritta durante la sua vita. *Guglielmo di S. Thierry* e *Arnoldo di Bonneval* scrissero quella che è chiamata la *Vita prima*, completata poi da *Golfredo di Auxerre*. S. Bernardo fu canonizzato nel 1174 e proclamato dottore della Chiesa nel 1830 '.

Malgrado le varie e impegnative attività, S. Bernardo fu anche uno scrittore fecondo. La sua voluminosa corrispondenza comprende più di 500 lettere, 332 sermoni, inclusa la ben nota collana sul *Cantico dei Cantici*. La sua prima opera spirituale fu scritta verso il 1124 e fu intitolata *Sui gradi dell'umiltà e dell'orgoglio*. Negli anni successivi egli scrisse la sua *Apologia* o difesa della riforma cistercense e tra il 1126 e 1141 scrisse *Sull'Amore di Dio, Sulla Grazia e il libero arbitrio, Sui costumi e i doveri dei vescovi*, sulla *Conversione* (per la riforma del clero diocesano), *Sui precetti e la dispensa*, vari trattati su molti temi fra i quali il battesimo, *l'Antifonario* cistercense e confutò gli errori di Abelardo. Verso la fine della sua vita compose il *De consideratione* e una *Vita di S. Malachia*, un vescovo irlandese morto durante una visita a Clairvaux.

Seguendo la tradizione e la pratica della spiritualità benedettina, S. Bernardo si ispirò, per la sua dottrina spirituale, alla Scrittura, direttamente con la meditazione sulla Bibbia e indirettamente con la lettura dei commenti biblici

42 Per i particolari sulla vita e l'opera di S. Bernardo cf. AA.VV., *Bernard of Clairvaux*, Paris 1963; J. LECLERCQ, *Op. Cit.*, Pp. 191-204; E. VASCANDARD, « Saint Bernard », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 1, pp. 746-785; A. DE BAIL, « Bernard », in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, pp. 1454-1499.

43 Le opere di san Bernardo si trovano in PL 182-183.

di Origene, S. Girolamo, S. Agostino e S. Gregorio Magno. Per S. Bernardo ' la Bibbia non contiene altro che il mistero di Cristo: è Lui che dà alle Scritture la loro unità e il loro significato. t Cristo il principio di quell'unità perché è presente dappertutto, prefigurato nel Vecchio Testamento e rivelato nel Nuovo... ` , Di conseguenza, la dottrina spirituale di S. Bernardo è eminentemente cristocentrica. Il cristiano è perfetto quando è assimilato al mistero di Cristo. Ciò, a sua volta, può essere realizzato solo dalla partecipazione alla vita dottrinale, sacramentale e liturgica della Chiesa, perché la Scrittura - che rivela il mistero di Cristo - può essere compresa veramente solo attraverso la Chiesa.

Ancora, seguendo la dottrina spirituale cistercense, il tema centrale della spiritualità di S. Bernardo è espresso nella parola di S. Giovanni: « Dio è amore, egli ci ha amati per primo, il suo amore per noi si è rivelato quando egli ha mandato nel mondo il suo unico Figlio perché noi avessimo la vita per Lui » '. Alla richiesta, poi di come Dio deve essere amato, S. Bernardo risponde: « La ragione per amare Dio è Dio stesso, la misura di amare Dio è amarlo senza misura » '. Per questa ragione S. Bernardo può essere chiamato come S. Agostino '

dottore della carità '. Egli è inoltre un precursore della dottrina spirituale reperibile in S. Francesco di Sales.

Comunque, sia nella sua vita che nella sua dottrina, S. Bernardo non cadde mai nel sentimentalismo: la sua dottrina ascetica è sempre realistica e impegnativa. Il suo punto di partenza è l'umiltà, che è fondamentalmente il frutto dell'esperienza che l'uomo fa della sua condizione di peccatore `. S. Bernardo sviluppa una psicologia dell'ascetismo in cui dimostra che la volontà libera dell'uomo è la chiave della conversione e del progresso nella perfezione spirituale. Quando si parla dei gradi di umiltà attraverso cui l'anima deve passare nella sua conquista sul peccato o dei gradi di amore che culminano alla fine nell'unione mistica con Dio l'accento è sempre posto sulla volontà dell'uomo, il pen-

44 W. EOMANS, « St. Bernard of Clairvaux », in *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, P.J. Kenedy, New York 1964, p. 109.

45 1 Gv., cap. 4.

46 *De Diligendo Deo*, PL 182, p. 274. La frase fu usata anche da Severo di Milevo e attribuita a sant'Agostino.

47 Cf. *De gradibus bumilitatis*, PL 182, p. 941 ss.

siero non è mai separato dall'intelletto o dalla memoria \*. Sebbene egli ammetta che non c'è fine all'amore di Dio in questo mondo né si possa ottenere l'assoluta perfezione in via, S. Bernardo tuttavia sprona il cristiano a lottare costantemente per una sempre maggiore perfezione: ' Non può essere perfetto chi non desidera di esserlo di più e mostra di essere perfetto nella misura in cui aspira ad una ancora più grande perfezione `. Colui che rifiuta di essere migliore è certamente meno buono; ' non appena tu rifiuti di diventare migliore, cessi di essere buono ' '.

L'amore di Dio, perciò, deve crescere costantemente nel cristiano desideroso di perfezione. In questo modo esso passa attraverso quattro fasi fondamentali che S. Bernardo chiama carnali, mercenarie, filiali e mistiche. L'amore carnale é un amore naturale, istintivo che l'uomo ha per se stesso e che viene reso soprannaturale dalla grazia: è normalmente incentrato sulla sacra umanità di Cristo e sui misteri della sua vita terrena. L'amore mercenario è un amore servile col quale l'uomo ama Dio per i benefici ricevuti da Lui e nasce dalla coscienza del suo bisogno di Dio. L'amore filiale è amore disinteressato di Dio come nostro Padre e ci permette di sentire la dolcezza del Signore. Il quarto e più sublime stadio dell'amore è un puro amore di Dio, totalmente privo di interesse personale. S. Bernardo dice che questo quarto tipo di amore è quello in cui l'individuo non ama più se stesso fuori dell'amore di Dio e la sua sola preghiera è ' La tua volontà sia fatta sulla terra come in cielo '5'.

I mezzi di crescita nella perfezione proposta da S. Bernardo sono: la grazia di Dio, l'umanità di Cristo, Maria corredentrice e mediatrice; la meditazione, specialmente dei misteri di Cristo; la preghiera (qui S. Bernardo segue l'insegnamento di Cassiano); l'esame di coscienza; la custodia dei pensieri e degli affetti; la direzione spirituale. Vale la pena notare che gli insegnamenti spirituali di S. Bernardo esercitarono una grande influenza sui Vittorini, sui Francescani, su Tommaso da Kempis, sui mistici renani, su S. Ignazio di Loyola e su S. Francesco di Sales.

48 Cf. W. EOMANS, *art. cit.*, p. 117.

49 Lettera 34, PL 182,440.

50 Lettera 91, PL 182,224.

51 *De Diligendo Deo*, PL 182,974.

La teologia mistica di S. Bernardo è contenuta nel suo trattato sull'amore di Dio e nel suo commento *sul Cantico dei Cantici*, dettato come sermone ai monaci. Egli identifica Cristo nello sposo, e la Chiesa e l'anima individuale nella sposa. All'inizio l'amore per Cristo è sensibile e carnale; si concentra sull'umanità di Cristo e sugli eventi della sua vita terrena. Benché l'amore per Cristo nella sua umanità sia un grande dono dello Spirito, come dice S. Bernardo, neanche l'amore più spirituale può essere paragonato all'amore che è in relazione con la Parola sapienza, la Parola giustizia, la Parola verità e la Parola santità. Quando S. Bernardo parla di unione mistica, si riferisce all'amore spirituale che va al di là dell'umanità di Cristo per concentrarsi sulla sua divinità. Egli dice: Sta attento a non pensare a niente di corporeo e di sensibile in questa unione della Parola con l'anima. Qui richiamiamo alla mente ciò che l'apostolo dice Chi si unisce al Signore forma con Lui un solo spirito (1 Cor. 6,17). Il rapimento dell'anima pura in Dio e l'amore che da Dio discende nell'anima è espresso, come meglio possiamo, comparando le cose spirituali con lo spirituale " '.

' Quando l'anima è completamente purificata e ben esercitata nell'amore spirituale, ella può, invitata da Dio, entrare nell'unione mistica e diventare la sposa di Dio; ella contrae un matrimonio spirituale con il Verbo ed è completamente identificata con la volontà divina nell'unione trasformante -. S. Bernardo fa uso della stessa immagine del *Cantico dei Cantici* per descrivere i fenomeni che accompagnano l'unione mistica: abbracci, baci, estasi, matrimonio. Consapevole del pericolo di tale linguaggio, costantemente insisteva sul fatto che queste immagini descrivono un'esperienza totalmente

52 Cf. *In cantica*, PL 183. Cf. l'autorevole opera di E. GILSON, *The Mystical Theology of St. Bernard*, tr. A. DOWNES, Sheed and Ward, London 1940. Secondo D. RAMOS, *Obras completas*

de San Bernardo, BAC, Madrid 1953, S. Bernardo riteneva rarissimo in questa vita il più alto grado dell'amore, ma altresì qualcosa a cui tutti aspirerebbero.

53 In *Cantica*, loc. cit. Quando S. Bernardo parla dell'unione mistica, si riferisce sempre a Dio come l'oggetto, alla stregua di S. Agostino e dello Pseudo-Dionigi. Il ruolo dell'umanità di Cristo nell'esperienza mistica fu trattato da Cassiano, dai mistici renani, Tommaso da Kempis, Gerson e S. Teresa d'Avila.

54 Cf, *De diversis*, Sermone 471; *In cantica*, Sermoni 1,68, 83-85.

spirituale, prodotta dalla grazia. La storia della spiritualità è ricca di persone che interpretarono queste espressioni in maniera sensuale '.

Come S. Gregorio Magno, S. Bernardo considera l'apostolato frutto dell'amore e sovrabbondanza della vita interiore di preghiera. Nello stesso sermone, quando parla dell'unione mistica, frequentemente si riferisce al ministero pastorale e specialmente a quello della predicazione ". Quelli che hanno ricevuto il dono dell'amore divino possono comprendere il suo linguaggio, dice S. Bernardo, ed essi rispondono a Lui « con le opere dell'amore e della misericordia » '. E poiché la grazia e l'amore divino vengono all'anima durante la sua comunione con Dio, i direttori spirituali devono essere fedeli alla meditazione delle verità divine; essi poi devono passare dalla quiete della contemplazione al lavoro della predicazione '. Di conseguenza, l'apostolo deve essere contemporaneamente un contemplativo e un uomo di azione. Infatti, S. Bernardo insiste sul fatto che l'apostolo deve essere interessato alla santificazione della propria anima prima di dedicarsi alla santificazione degli altri.

S. Bernardo offre anche alcune osservazioni pratiche per il servizio pastorale:

« Sappiate che voi dovete essere madri di quelli che sono a voi sottomessi e non maestri. Se, di tanto in tanto, si deve usare severità, essa deve essere paterna e non dispotica: Mostratevi madri nell'incoraggiare e padri nel correggere '. più grande di quella che castiga e guida le altre virtù... Mandatela via e la virtù si cambierà in vizio » '. Secondo *Yeomans* « Bernardo è condotto attraverso Cristo alla Trinità. La sua devozione al Salvatore cresce pensando alla presenza delle tre divine Persone nell'anima e nell'intera creazione » '. Il mistero della Trinità è il centro della spiritualità cristiana, ma S. Bernardo è stato definito, nella tradizione, come il teologo di Gesù e di Maria. E' piuttosto il suo contemporaneo e compagno cistercense, *Guglielmo di S. Thierry (1085-1148)* che elabora una teologia spirituale chiamata da Leclercq « *mistica trinitaria* » `.

## GUGLIELMO DI ST. THIERRY

Per alcune ragioni non ben comprese, prima della fine del XII secolo, i trattati di *Guglielmo* cominciarono ad essere attribuiti a S. Bernardo

e ad altri scrittori. Dalla fine del Medioevo fino a circa 30 anni fa, poca o scarsa attenzione fu attribuita ad essi tranne che da alcuni mistici. La scienza moderna, tuttavia, ha rivendicato il diritto di Guglielmo di Thierry ad essere considerato uno scrittore teologico e spirituale di primaria importanza '.

*Guglielmo di St. Thierry (1085-1148)* governò per quindici anni, da abate, il monastero benedettino vicino Reims. Nel 1135 egli si trasferì all'abbazia cistercense di Signy, dove rimase fino alla sua morte, eccetto che durante una visita ai Certosini di Mont-Dieu. Questa visita occasionò la sua famosa « *Lettera d'Oro* » o « *Epistola ad Fratres Montis Dei* ».

Egli scrisse numerosi trattati su diversi soggetti: l'amore di Dio, la natura dell'uomo; l'Eucarestia, la Fede, una vita

55 Cf. *In cantica*, Sermoni 9, 20, 23, 25, 33, 41, 42, 49, 56, 57, 76, 78.

56 Cf. *In cantica*, Sermone 79.

57 *Ibid.*, Sermone 41.

58 *Op. cit.*, Sermone 23.

59 *In cantica*, Sermone 49.

60 Cf. W. YEOMANS, *art. cit.*, p. 116.

61 Cf. J. LECLERCQ et al., *op. cit.*, p. 254.

62 G. SITWELL, *op. cit.*, p. 57.

di S. Bernardo, e commenti sull'epistola ai Romani e sul *Cantico dei Cantici*. Il suo capolavoro, tuttavia, è il trattato *Aenigma Fidei*, scritto come difesa della dottrina sulla Trinità contro Abelardo. Questa opera, insieme alla *Lettera d'oro* e al *De Natura et dignitate amoris*, contiene la sintesi della sua teologia spirituale '.

Sebbene gli scritti di Guglielmo sulla vita spirituale siano più pratici che teorici, *Déchanet* ha scoperto che egli fu molto influenzato sia dagli scritti di Origene, di S. Gregorio di Nissa e di Giovanni Scoto Eriugena che da quelli di S. Agostino '. Sitwell puntualizza a questo riguardo che « il fatto che egli ritorni ai Padri greci è molto significativo. Egli rappresentò uno sviluppo nell'interesse per l'aspetto teorico della contemplazione... Attrahendo l'attenzione a questo ideale puramente contemplativo con il suo appello al primitivo monachesimo pre-benedettino, e con l'uso del suo ambiente teologico, Guglielmo di S. Thierry prevenne il movimento nato dopo la sua morte » '.

Come S. Bernardo, Guglielmo vide la vita dell'uomo sulla terra come un ritorno o un'ascesa a Dio. Nella sua *Lettera d'oro* egli divide l'ascesa dell'uomo nei tre classici stadi: principianti, proficienti e perfetti. I principianti, nei quali predomina l'uomo 'animale' sono soggiogati largamente dai loro sensi ed appetiti sensuali; per questo motivo essi hanno bisogno della guida di leggi e di autorità esterne, a

cui rispondono per obbedienza; hanno bisogno altresì di pratiche ascetiche, di mortificazione, dell'esame di coscienza,

63 Le opere di Guglielmo di St. Thierry si trovano, in PL 180,205-726; 184,365-408. Il pioniere negli studi su Guglielmo di St. Thierry è J.M. DÉCHANET: *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre*, Bruges-Paris 1942; e *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940. Cf. anche O. BROOKE, «The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of Saint-Thierry», in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 26, 1959, pp. 85-127. Cf. GUILLAUME DE ST. THIERRY, *La Lettera d'oro*, Sansoni, Firenze 1983.

64 Cf. J. DÉCHANET, *Aux sources de la spiritualité*, op. cit.

65 Cf. G. SITWELL, *Op. cit.*, p. 60.

Lo zelo senza la conoscenza è insopportabile. Quando l'amore è veramente ardente, è necessaria soprattutto la discrezione che regola la carità. Lo zelo non illuminato dalla conoscenza perde sempre la sua forza, e talvolta diventa dannoso... La discrezione, invece, regola tutte le virtù, e così le rende moderate, piacevoli e stabili. Non c'è virtù della lettura spirituale e della preghiera di domanda '. Nello stadio avanzato, ' l'uomo razionale ' comincia l'ascesa; nel terzo e ultimo stadio, l'uomo perfetto è veramente spirituale. Poiché la *Lettera d'oro* dedica tre quarti del suo contenuto ai principianti, vogliamo volgere la nostra attenzione al trattato (*Aenigma fidei*) *L'Enigma della fede*, per completare la visione totale della dottrina spirituale di Guglielmo di S. Thierry '.

In quest'opera Guglielmo si riferisce ai tre stadi della ascesa dell'uomo a Dio come periodi o stadi di: fede, riflessione sulla fede ed esperienza. Il principiante o ' uomo animale ', come descritto sopra, vive per fede e, poiché è particolarmente sotto il dominio dei sensi, egli è indirizzato alla Trinità da ciò che è percepibile dai sensi. Qui Guglielmo accentua l'importanza dell'umanità di Cristo e l'uso dei segni e dei simboli. « Questo stadio, scrive Brooke, è strettamente connesso con l'Incarnazione e con l'intera economia temporale come preparazione pedagogica che conduce l'uomo per gradi attraverso ciò che è percepibile dai sensi, verso l'eterna, immutabile vita della Trinità. L'Incarnazione è vista come un *Sacramentum*, non nel senso da noi usato per i sacramenti strettamente detti, ma nel senso patristico della parola, che indica tutta la gamma di segni attraverso cui ciò che è eterno, spirituale ed invisibile si manifesta nella dimensione temporale, materiale e visibile » '.

Il secondo stadio, chiamato da Guglielmo *ratio fidei*, è quello in cui l'anima comincia a ricercare motivazioni per la sua fede sia attraverso la teologia che attraverso la meditazione della Scrittura. Descrivendo questo stadio dell'ascesa dell'anima a Dio, Guglielmo non permette mai al

66 Cf. *Episi. ad Fraires de Monte Dei*, PL 184, 315-316. Guglielmo qui segue la divisione della preghiera di Cassiano. « Le differenti tecniche della preghiera mentale non avevano ancora dato dei risultati e la contemplazione non era ancora specificamente connessa con la preghiera come avvenne più tardi » (G. SITWELL, *Op. cit.*, p. 58).

67 Le nostre fonti di questa materia sono O. BROOKE, *art. cit.*, e « William of St. Thierry », in *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, pp. 121-131.

68; Cf. O. BROOKE, « William of St. Thierry », in *Spirituality through the Centuries*, pp. 125-126. Guglielmo nello *Sp-culum fidei* afferma: « Il Mediatore... sebbene eterno Dio, si fa uomo nel tempo, affinché attraverso lui eterno e per di più soggetto al tempo noi possiamo passare dal temporale all'eterno » (13L 180, 382-383 ~).

lettore di dimenticare che il fine di tale ascesa è la Trinità, sebbene egli non sia particolarmente attento, come dicono gli scolastici, alla metafisica di questo mistero. Nello stadio della « ratio fidei », la ragione è sempre sottomessa alla fede. « Il contributo di Guglielmo sta piuttosto nella raffinata dialettica con cui egli ci conduce, a ogni piè sospinto, verso l'ultimo mistero della Trinità. Dopo averci accostati alla Trinità da quasi tutti i punti di vista, e dopo l'accento dei Padri latini sull'unità della natura alternato a quello dei Padri greci sulla distinzione delle Persone, la ratio fidei ci mette di fronte al mistero impenetrabile. Noi abbiamo detto che la mente umana non comprende mai la Trinità così bene come quando ha compreso che è incomprendibile'. Il mistero iniziale di Dio che è trino e uno non è mai ridotto, tuttavia, le speculazioni di Guglielmo, spiegano sempre, nella maniera più esatta, dove si trova il vero aspetto del problema » .

Giungendo al terzo e ultimo stadio, Guglielmo descrive lo stadio del cristiano spirituale e perfetto che passa dal ragionamento intellettuale all'esperienza mistica della Trinità. A questo punto, dice Guglielmo, il Padre e il Figlio si rivelano attraverso lo Spirito Santo così che il cristiano non è solo unito a Dio, ma condivide e sperimenta la vera vita della Trinità. 2 un'anticipazione dell'unione beatifica, una conoscenza amante e un « amore che è conoscenza »

(*Amor-intellectus*). « Questo non significa che non c'è più un mistero, che l'antitesi è ora riconciliata per la ragione, così da vedere come tre e uno sono compatibili. Ciò, invece, significa che la mente è passata oltre i domini della conoscenza concettuale, dove la questione se la ragione può in qualche modo spiegare il mistero non sorge più » 71 . L'idea di Guglielmo dell'esperienza mistica della Trinità implica un passaggio dall'uomo come immagine di Dio all'uomo come somiglianza (*similitudo*) di Dio. L'uomo nella sua vera natura, anche l'uomo « animale » in germe, ha un'impronta della Trinità che non può essere distrutta. Questa immagine innata gli dà la capacità di ricevere i tipi più elevati di immagine che gli vengono attraverso

69 Aenigma fidei, PL 180,426. 70 O. BROOKE, *art. cit.*, pp. 126-127. 71 Cf. *ibid.*, p. 127.

l'inabitazione. della Trinità '. Ma se un uomo gode la esperienza mistica del perfetto cristiano, sarà trasformato, in qualche modo, nella somiglianza divina (*similitudo*) e non rimarrà semplicemente un'immagine. E proprio come l'occhio non *può* vedere, salvo che in qualche modo non sia trasformato in *ciò* che è visto, così noi non possiamo conoscere Dio misticamente salvo che noi non siamo in qualche modo trasformati nella sua somiglianza. Come accade *ciò*? « Noi diventiamo come *Lui* quando l'immagine della Trinità neU'anima è resa perfetta e portata alla perfetta somiglianza, la *similitudo*, cioè alla più perfetta unione tra l'anima e Dio pur nella distinzione tra creatura e Creatore 0. Questo è prodotto dallo Spirito Santo che è l'increata unione del Padre e del Figlio. Conseguentemente, Guglielmo conclude: « Attraverso lo Spirito Santo l'uomo di Dio diviene - in un certo modo ineffabile, incredibile -non esattamente Dio, ma ciò che Dio è per natura, l'uomo lo diventa per grazia » '. Infatti, lo Spirito Santo è *lui* stesso l'amore con il quale amiamo Dio (*ipse enim est amor 75 noster*) .

## SANT'AEFREDO DI RIEVAULX

Tormentato per tutta la vita dalla cattiva salute, *Aelfredo* entrò nel monastero cistercense di Rievaulx a 24 anni. Morì nel 1167, dopo essere stato abate per 30 anni. Per molti anni amministrò l'abbazia dall'infermeria e acquistò grande fama come direttore spirituale. Aelfredo fu completamente monastico nel suo insegnamento spirituale e nei suoi scritti, con i quali spronava i monaci a raggiungere l'unione con Dio abbandonando se stessi e il peccato; e a ricostruire in se

72 *Epist. ad Fratres de Monte Dei*, PL 184, 348.

73 Cf. *Speculum fidei*, PL 180,393; *Aenigma lidei*, PL 180,399.

74 Cf. *Epist. ad Fratres de Monte Dei*, PL 184,349.

75 *De contemplando Deo*, PL 184, 376. « Il grande contributo di Guglielmo di Sant Thierry è stato quello di aver sviluppato una teologia della Trinità che è essenzialmente mistica, e una teologia mistica che è essenzialmente trinitaria. Egli è perciò iniziatore della tradizione della mistica trinitaria, reperibile specialmente negli scritti di Ruysbroeck, Eckhart, Taulero e S1~ne » (O. BROOKE, *art. CiL*, P. 130).

l'immagine di Dio, perduta con il peccato, attraverso l'amore dei fratelli.

Le sue opere migliori sono i sermoni e i trattati. Di questi i migliori sono: lo *Specchio della Carità*, *Gesù a 12 anni*, e *L'amicizia spirituale*'. Aelfredo apprezzava la vita eremitica e infatti egli scrisse un trattato, per sua sorella, sulla formazione di una eremita, ma era molto più favorevole alla vita cenobitica.

Secondo Aelredo tutto l'essere dell'uomo sospira a Dio che ha messo questo desiderio nel cuore umano. Più di ogni altra cosa, l'uomo cerca di arrivare a Dio quando vaga nella « Lauda della dissomiglianza » a causa del suo peccato. È solo attraverso Cristo che l'uomo può realizzare questo desiderio innato e per ciò egli ama Cristo come suo amico carissimo. In verità, « Dio stesso è amicizia » e « colui che dimora nell'amicizia, dimora in Dio e Dio in Lui ». L'amicizia umana, se è spirituale, può essere un mezzo di amicizia con Dio. Chiunque gode una simile amicizia è veramente amico di Dio. L'amicizia con Dio, perciò, costituisce la perfezione perché « amare Dio è unire la nostra volontà a Dio così completamente che qualsiasi cosa la volontà divina prescriva, l'umana volontà vi acconsente »<sup>76</sup>.

Per Aelredo il monastero non è solo, come diceva S. Benedetto una scuola per il servizio del Signore (Prologo, 45); è una « scuola di amore ». Sotto l'abate, che sta al posto di Cristo, i monaci sono condotti all'amicizia con Dio attraverso il loro amore fraterno in comunità. Tuttavia questo non deve far pensare che la vita monastica sia una sorgente di gioia continua. L'abbandono della volontà umana alla volontà divina implica sofferenza, e la vita quotidiana in comunità presenta spesso tribolazioni e croci. Alcuni monaci possono anche domandarsi, come fece Bernardo, perché sono andati al

<sup>76</sup> Le opere di Aelredo si possono trovare in PL 195, 210-796 e PL 184, 849-870. Cfr. AELREDO Di RIEVAULX, *L'amicizia spirituale*, Cantagalli, Siena 1971.

<sup>77</sup> *Speculum charitatis*, PL 195,566.

monastero e qual è il valore della loro vita nascosta. A questi Aelredo risponderà dimostrando l'importanza dell'imitazione di Cristo e dei suoi apostoli che soffrirono persecuzione e morte.

« Tutti a motivo della carità, e l'abate con i suoi consigli devono prevenire ciascuno dal deviare o dal ritardare il cammino. Questa fiducia nella vita monastica non è peculiare a S. Aelredo, ma egli ne parla con un fascino, un buon umore e nello stesso tempo un umorismo che sono suoi propri. S. Bernardo, suo maestro, è un dottore della Chiesa, mentre S. Aelredo è solo un dottore della vita monastica; e tuttavia il suo insegnamento ha un valore universale perché il monachesimo è parte della Chiesa, egli insiste sull'unità dello spirito. Tuttavia, egli è prima di tutto maestro dei monaci. Il teologo è sempre il simpatico Padre Abate »<sup>77</sup>.

## MONACHE E FRATELLI LAICI

Nel corso dei secoli, le donne come gli uomini hanno abbracciato la vita monastica, sia quella eremitica che quella cenobitica. Fino ad un

passato recente, tuttavia, il ruolo avuto dalle donne nello sviluppo della vita monastica è stato molto trascurato '. Dagli inizi del Monachesimo in Oriente, comunque, ci furono donne solitarie nel deserto e una leggenda dice che S. *Maria Maddalena* finì i suoi giorni come monaca. Sappiamo che S. *Pacomio* fondò un monastero per donne; S. *Basilio* scrisse una regola per esse; e donne associate a S. *Girolamo* e a *Rufino* furono ardenti promotrici della vita monastica. In Occidente, basti ricordare S. *Scolastica* e il monastero per donne nei pressi di Montecassino, le donne consacrate del

*cit.*, p. 208. Per ulteriori particolari cf.,8 Cf. J. LECLERCQ et al., op. W. DANIEL, *The Life of Aelred of Rievaulx*, London 1950.  
79 Cf. E. POWER, *Medieval Women*, Cambridge University, 1976; R. BRIDEN'THAL - C. KONZ, *Becoming Visible. Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston, MA, 1977.

sistema monastico irlandese, e le collaboratrici dei missionari come S. *Bonifacio* in Germania.

Le leggi e i costumi, in Occidente, limitarono severamente le possibilità della donna nella vita monastica e nello stesso tempo, tra le donne stesse, ci furono distinzioni basate sulla classe sociale, sull'educazione e sulle condizioni economiche. Così, alcuni monasteri furono, per il loro stile di vita, riservati alle donne dell'aristocrazia, altri a tutte le altre o perché qualche reale o qualche nobile aveva dotato il monastero o perché la classe povera non poteva provvedere alla propria dote. In alcuni casi le giovani donne della classe superiore che entravano in monastero come monache « coriste », dovevano portare con sé una delle domestiche come sorella « laica » per farsi servire. Col passare del tempo ci furono monasteri riservati alle aristocratiche, altri alla classe media e inferiore, altri ancora alle convertite al cattolicesimo.

Mentre i religiosi erano designati con il termine monaco (*monachus*), la forma femminile, *monaca*, generalmente non era usata per le donne. Il termine fu usato da S. *Agostino*, da S. *Gregorio Magno* e da S. *Gregorio di Tours* ed esso è rimasto in Italia come *monaca*, ma l'uso comune della parola latina fu *monialis* per *Sanctimonialis*, che designa una persona consacrata a Dio. Il termine « monaca » sembra essere di origine egiziana, ed è la parola più usata in Inghilterra per riferirsi alle religiose. Tuttavia, strettamente parlando, il termine si applica solo alle religiose di clausura con i voti solenni, mentre la parola « sorella » (*soror*) si applica alle religiose di vita attiva. E' interessante notare che in italiano la parola « nonna » significa, madre della madre '.

All'inizio del XII secolo *Roberto d'Arbrissel* organizzò monasteri di monache secondo la regola di S. *Benedetto*. Egli fondò anche

comunità maschili composte di preti e di laici o fratelli laici. Essi vivevano in case confinanti e si

80 Cf. Appendice 1, *The Rule of St. Benedict*, ed. T Collegeville, MN, 1981.. Fry, Liturgical Press,

prendevo cura delle necessità spirituali e materiali delle monache. Il provvedimento conteneva in sé certi rischi e fu severamente criticato in alcune regioni, ma la Santa Sede prese il monastero di Fontévrault sotto la sua protezione. In Inghilterra, frattanto, S. *Gilberto* fece una simile fondazione usando la regola di S. Benedetto come era osservata dai Cistercensi. Anche *Leclercq* parla di un « movimento femminile » monastico relativo a questo periodo `.

Il testo base per la formazione spirituale delle religiose nel XII secolo fu lo *Speculum virginum*, composto da un autore anonimo, forse della Renania, dove la vita monastica per le donne ebbe grande impulso. Vi sono riportati esempi di sante donne dei tempi antichi, sia sposate che vedove o vergini, pur sostenendo che lo stato di verginità è il più perfetto. Tuttavia, la santità personale di una sposa o di una vedova può sorpassare, in alcune situazioni, quella di una monaca. Il trattato insiste anche sul fatto che la vocazione monastica sia il risultato di una libera scelta dell'individuo, sebbene in pratica questo principio non sia sempre osservato '.

Le due monache più famose di questo periodo sono *S. Ildegarda* e *S. Elisabetta di Schonau*: entrambe tedesche, entrambe nella tradizione benedettina e entrambe stimate come grandi mistiche. *Ildegarda*, nata nel 1098, divenne monaca benedettina a 18 anni e badessa nel 1136. Ella fu sempre malata, e dichiarò che dall'età di tre anni aveva avuto visioni, e che a quarant'anni una voce interiore le aveva imposto di annotare le sue visioni. Quando consultò S. Bernardo sull'argomento nel 1141, egli sapientemente le disse di praticare la virtù e di non fare troppa attenzione alle visioni e alle rivelazioni. *Ildegarda* morì nel 1179 e le sue rivelazioni furono approvate da tre papi e dal Concilio di Trèves.

I suoi scritti sono uno strano miscuglio di rivelazioni spirituali, di conoscenze scientifiche dei suoi tempi e di

81 Cf. J. LECLERCQ, Op. Cit., p. 129.

82 Cf. M. BERNARDS, *Speculum virginum*, Cologne 1955.

intuizioni profetiche. Ella ha lasciato una collezione di 300 lettere e un'opera importante intitolata *Scivias Domini (Scire Vias Domini)*. Rimase sempre una donna umile, nonostante molti si rifacessero ai suoi consigli e affrontassero viaggi, attraverso la Germania, per incontrarla. *Ildegarda* insegnò un prudente ascetismo che permise al

monastero di prosperare sotto la sua guida. Ella fece un resoconto delle sue esperienze mistiche, stupefacente per la sua precisione, e insegnò che la contemplazione mistica è accessibile a tutti quelli che vincono i loro vizi e a tutti permette di essere infiammati dallo Spirito Santo. Una buona preparazione alla preghiera contemplativa è costituita dalla lettura spirituale e dalla meditazione su ciò che è stato letto. Ma al di sopra di tutto c'è l'Ufficio Divino`.

S. Elisabetta di Sch,5nau, nata verso il 1129, ebbe anch'essa visioni, ma, a differenza di Ildegarda, tutte le sue visioni furono estatiche e accompagnate da fenomeni straordinari e intense sofferenze. Invitata dal suo confessore, ella raccontò le sue esperienze e scrisse lettere e preghiere nonché un libro intitolato *Le vie di Dio*. I suoi scritti furono largamente letti, perché ella dava consigli spirituali a persone di ogni stato di vita. Qualche critico ha sostenuto che *Le vie di Dio* è basato in larga misura sull'opera *Scivias* di S. Ildegarda, di cui fu amica fedele e corrispondente. Altre opere attribuite a Elisabetta sono tre volumi di visioni, sebbene alcuni studiosi accettino come opera originale di Elisabetta soltanto la prima e un trattato sul martirio di S. Orsola e compagne, che è stato generalmente considerato inattendibile e fonte di molte leggende infondate". Né Ildegarda né Elisabetta sono state ufficialmente canonizzate.

83 Le opere di Ildegarda sono in PL 197. Cf. anche *Vies des saints et bienheureux*, pubblicato dai Benedettini di Parigi, 1950, vol. 9~ pp. 336-371.

84 Cf. F. W. ROTII, *Das Gebelbuch der HI. Elisabeth von Schönaue*, Augsburg 1886; D. BESSE, *Les mystiques bénédictins*, Paris 1922; pp. 202215; *Vies de saints et bienheureux*, Paris 1950.

Circa l'origine dei fratelli laici o *conversi* nella vita monastica, bisogna notare che già dal quarto secolo Papa Siricio aveva scritto al vescovo di Tarragona « Noi desideriamo che i monaci di seria condotta, con santità di vita e pratica di fede encomiabile, siano ammessi alle Nel 1311 Papa Clemente V stabilì: funzioni del clero »  
« Per incrementare senso religioso, noi prescriviamo che i monaci, secondo la

notificazione dei loro abati, si preparino per tutti gli ordini sacri, una volta che i legittimi impedimenti siano stati eliminati »86. Infine, Papa Clemente VIII decretò « Chiunque è ricevuto nell'ordine dei regolari... deve possedere una profonda conoscenza delle lettere o avere una indiscutibile speranza di acquistare tale conoscenza, in modo che egli possa ricevere gli ordini minori e, a tempo debito, anche gli ordini maggiori, secondo i decreti del Sacro Concilio di Trento » 87 .

Le precedenti dichiarazioni riflettono un graduale cambiamento nella vita monastica che richiede non solo l'ordinazione di monaci al presbiterato e, per conseguenza, la classificazione ecclesiastica degli

istituti monastici come chierici religiosi, ma fa nascere anche una nuova classe di monaci chiamati fratelli laici. Molte cause portarono a questi sviluppi: dalla fine del IX secolo i monaci benedettini si dedicarono quasi esclusivamente alla *Lectio divina* e al servizio liturgico a detrimento del lavoro manuale; la competenza intellettuale e la santità dei monaci li rese degni dell'ordinazione presbiterale, mentre il clero diocesano dal IX al XII secolo era ignorante e immorale-, dal XII secolo i monasteri ebbero necessità di braccia per amministrare i beni esterni, per il lavoro dei campi e per i compiti domestici all'interno del chiostro. Numerosi monasteri ingaggiarono laici come lavoratori e domestici, ma molto spesso ciò causò grandi difficoltà. La soluzione

85 M J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Austria 1961, vol. 13, p. 660.

86 Costituzione apostolica *Ne in agro*, *Corp. Iur. Ca. n.*, voi. 2, 1086.

87 Costituzione apostolica *Regularis disciplinae restitutione*, *Bull Rom VOIL.* 10, 773.

fu quella di costituire nella istituzione, una classe speciale di monaci distinta dai monaci coristi. Dai vari documenti pubblicati dai monasteri di vita benedettina e dalle dichiarazioni fatte da parecchi papi tra il XII e XVI secolo possiamo descrivere i fratelli laici o *conversi* come veri religiosi che sono parte integrante della comunità monastica, dediti al lavoro manuale e ai servizi esterni del monastero, così che i monaci coristi possano dedicarsi alla loro particolare funzione. Definita la loro forma di vita, i fratelli laici pronunciavano solo i voti semplici, indossavano un saio che li distingueva dagli altri, pregarono con un loro proprio Ufficio, assistevano a specifici esercizi monastici come la Messa conventuale, compieta, liturgie penitenziali e funzioni solenni, facevano un ritiro annuale, ricevevano una conferenza spirituale settimanale dal proprio maestro o direttore e formavano una specie di comunità dentro la comunità generale del monastero. Più tardi, quando furono approvate dalla Chiesa nuove forme di vita religiosa, si provvide normalmente all'ammissione dei fratelli laici, come parte distinta ma integrante dell'istituto religioso '.

Riassumendo: La spiritualità benedettina nel XII secolo presentava ancora le note essenziali comuni a tutte le spiritualità monastiche, con alcune differenze riguardo all'osservanza. Era, soprattutto una spiritualità fortemente radicata sulle fonti bibliche e nutrita dalla *lectio divina* e dalla preghiera liturgica. La vita del monaco benedettino era una vita di preghiera e di penitenza, una vita fuori dal mondo per il desiderio di essere uniti a Dio. Leclercq la descrisse così: « vita profetica », perché nell'attesa della venuta del Signore, nella

preghiera e nella penitenza; « vita apostolica », perché vita di comunità nell'amore, sull'esempio dei discepoli nel

88 Un eccellente studio sui fratelli laici è stato fatto da D. K. HALLINGER, „ Woher kornmen die Laienbröder? ~>, in *Analecta S. Ord. Cist.*, vol. 13, 1957, pp. 1-104; cf. anche M. WOLTER, *The Principles of Monasticism* tr. e ed. da B. Sause, B. Herder, St. Louis, MO, 1962, pp. 459-461; 481-486; P. MULHERN, *The early Dominican Lay Brother*, Washington, DC., 1944.

Cenacolo e dei buoni cristiani; « vita di martiri », perché richiedeva la separazione dal mondo e una costante lotta contro gli ostacoli alla carità; « vita angelica », perché ricercava un totale distacco attraverso la preghiera, l'ascetismo e la castità; « vita evangelica », perché tendeva ad imitare Cristo percorrendo la via del Vangelo ".

Tuttavia, c'erano anche nuovi orientamenti caratteristici nella spiritualità benedettina del XII secolo, grazie al movimento Cistercense. Prima di tutto, si insisteva fortemente sul posto che il lavoro manuale aveva nella vita monastica e questo, come abbiamo visto, non era tanto un'innovazione quanto un ritorno all'insegnamento originale di S. Benedetto. Secondariamente, era posto un forte accento sul senso contemplativo della vita monastica, con il risultato che i Cistercensi esplicitamente indirizzavano la loro *lectio divina*, la preghiera e la pratica ascetica alla contemplazione e all'unione con Dio... t in questo secondo ambito che i Cistercensi dettero il loro maggiore contributo alla spiritualità, specialmente con San Bernardo e Guglielmo di Thierry. Questi dettero un'impronta conclusiva alla teologia sistematica della perfezione cristiana e alla psicologia dello stato mistico.

89 Cf. J. LECLERCQ et al., op. cit., p. 183.

## CAPITOLO VI

### LA SPIRITUALITÀ DEL MEDIOEVO

Il XII secolo fu caratterizzato da sconvolgimenti politici ed ecclesiastici, da nuovi stimoli intellettuali e da aggiornamenti richiesti dal mutare della situazione socio-politica. Mercanti e artigiani delle città e dei centri maggiori si ribellarono al sistema feudale antico e richiesero una maggiore libertà e autonomia sia come singoli che come membri delle corporazioni. Le lingue neolatine lentamente, ma costantemente, si sostituirono al latino con la conseguenza che la popolazione di una determinata località diveniva sempre più isolata culturalmente e talora alienata nei confronti della liturgia latina. I maestri delle cattedrali e dei monasteri, precedentemente legati alle fonti Patristiche e alla tradizione, andarono alla ricerca di nuovi

metodi scolastici preparando la strada alla nascita dell'università. Infine, i laici, individualmente o a gruppi, cominciarono ad avere un posto preminente nella vita della Chiesa anche in campi che erano formalmente considerati di esclusivo dominio dei monaci e del clero.

## LA PIETA MEDIOEVALE

Il prologo alla regola dell'abbazia di Grandmont, fondata da S. Stefano di Muret (t 1124) affermava che c'è soltanto una regola di fede e di salvezza, cioè, il Vangelo. Tutte le altre regole, come quella di S. Benedetto e S. Agostino, erano semplicemente applicazioni dell'insegnamento evangelico<sup>1</sup>.

La lettura e la conoscenza del Nuovo Testamento non erano, comunque, prerogativa esclusiva dei monaci. C'era un grande interesse per la Scrittura da parte dei laici del secolo XII. Infatti, un gruppo di laici a Metz tradusse in volgare i vangeli, le lettere di S. Paolo e i Salmi. Poi, in incontri privati, i laici discutevano e interpretavano vari passi, escludendo però dai loro raduni tutti i preti e quei laici che dissentivano dalla loro esegesi della Scrittura.

Come risultato, nel 1199 Papa Innocenzo III pubblicò una lettera in cui elogiava la loro devozione per la Scrittura, ma condannava i loro incontri esclusivi e segreti ed il loro atteggiamento anticlericale. Più tardi i sinodi di Tolosa (1229) e di Tarragona (1234) proibirono ai laici di possedere o leggere le traduzioni della Bibbia in volgare.

L'interesse per la lettura e la discussione del Vangelo e la predicazione delle Crociate per la liberazione dei luoghi santi contribuirono naturalmente alla diffusione di un'altra caratteristica dominante della pietà medievale: la devozione alla sacra Umanità di Cristo.

Alcuni storici sostengono che questa devozione fu introdotta da S. Bernardo e resa popolare da S. Francesco d'Assisi, ma in verità essa è esistita nella Chiesa, fin dall'inizio<sup>2</sup>. Essa si sviluppò nel XII secolo, comunque, a causa del diffuso interesse per le Crociate e la Terra Santa. La devozione dei fedeli cominciò a focalizzarsi sempre più sulle varie

1 Cf. J. LECLERQ, F. VANDENRROUCKE, L. BOUYER, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns and Oates, London 1968, pp. 142-144; tr. it., *La Spiritualità del Medioevo*, Dehoniane, Bologna 1969; L. G1INICOT, *La Spiritualité MMiévale*, Paris 1958, pp. 43-44.

2 Cf. J. D. MANSI, *Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Austria 1961, vol. 23, pp. 197 e 329; J. F. RIVERA RECIO, << Espiritualidad Popular Medieval >>, in *Historia de la Espiritualidad*, ed. B. J. Duque - L. S. Balust, Juan Flors, Barcelona 1969, vol. 1, p. 633.

3 Cf. K. RICHSTATUR, *Christusfrbmigkeit in ibrer bistorischen Entlaltung*, Cologne 1949.

scene o « misteri » della vita di Cristo e sugli strumenti della sua passione e morte.

L'attenzione dei fedeli fu specialmente rivolta all'intensità della sofferenza di Cristo, e si concentrò su questo aspetto. Nei secoli successivi, mistici come S. *Brigida* descrissero nei dettagli le sofferenze di Cristo. Nell'arte, che riflette o anima la devozione dei fedeli, i Crocifissi erano più realisticamente rappresentati ed evidenziavano l'agonia del Cristo. Per esempio, invece di ritrarre i due piedi inchiodati separatamente alla croce, un piede fu posto sull'altro e un solo chiodo li trapassava entrambi. Artisti e scultori poterono così ritrarre più intensamente le sofferenze di Cristo crocifisso<sup>4</sup>.

Un trattato sulla confessione sacramentale, nella seconda metà del XII secolo, contiene un passo in cui l'autore, *Pietro de Blois*, oppone la vera devozione alla pura emozione:

« Non c'è nessun merito in un sentimento di devozione se non procede dall'amore di Cristo. Molti dei personaggi delle tragedie e di altri poemi e canti furono saggi, illustri e potenti e suscitano il nostro amore... Gli attori ci mettono davanti le prove che essi sopportarono, le ingiustizie che essi

soffrono... e l'uditorio si commuove fino alle lacrime, perché è toccato da questi racconti. Quanto tu senti parlare

di nostro Signore devotamente e sei così commosso, è questo veramente amore di Dio? Tu hai compassione per Dio e così pure per Artù! In ogni caso le tue lacrime di devozione e di penitenza sono vane se tu non ami Dio e se esse non scorrono dalle sorgenti del nostro Salvatore, cioè dalla fede dalla speranza e dalla carità » .

Anche il nome di Gesù, oggetto di grande venerazione in questo secolo, fu diffuso senza dubbio in larga misura da S. Bernardo insieme con la devozione alla Sacra Umanità

<sup>4</sup> Il riferimento fondamentale è E. MÂLE, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Paris 1922; cf. anche E. DE BRUYNE, *L'esthétique au moyen âge*, Louvain 1947.

<sup>5</sup> P. DE BLOIS, *Liber de confessione sacramentali*, PL 207,1088-1089.

di Cristo. Nello stesso periodo un cistercense inglese compose un tenero inno: *Dulcis Jesu memoria*<sup>5</sup>. Ancora in questo periodo furono introdotte particolari feste in onore dei « misteri » di Cristo; chiese e cappelle furono sempre più dedicate ad alcuni aspetti della vita di Cristo e gli artisti produssero numerose illustrazioni dei suoi « misteri », in pitture, sculture e opere teatrali. Allo stesso modo, derivata dalla devozione a Cristo e dalla consapevolezza che il Vangelo è la sola regola di vita cristiana, era diffusa l'imitazione di Cristo. particolarmente riguardo alla povertà. Numerosi predicatori e scrittori

insistevano che per il solo fatto di essere battezzati, anche senza diventare monaco o chierico, il cristiano è obbligato a rinunciare al mondo e alle sue pompe'. Fu così ben compreso il messaggio che, agli occhi del laicato, il peggiore e più evidente peccato del clero e del religioso era l'avarizia, spesso accompagnata dalla lussuria'. Nello stesso periodo, numerosi laici cercarono di vivere letteralmente il consiglio di Cristo di vendere tutti i beni terreni e seguirlo, e lamentarono il fatto che molti vescovi, preti e monaci, simpatizzando con i ricchi, erano interessati solo ad accumulare ricchezze. Sfortunatamente alcuni di coloro che cercarono di vivere la povertà evangelica, contro la cupidigia e la lussuria degli ecclesiastici, spesso caddero in eccessi e sfociarono nelle eresie.

« Dovunque permaneva il normale modello delle comunità nella Chiesa - diocesi, parrocchie, monasteri, capitoli, con fraternite - non si può dire che l'ortodossia era seriamente minacciata. D'altra parte, dovunque i fedeli cercavano di evitarlo, non correva il pericolo di perdere il loro equi

6 L'inno è stato erroneamente attribuito a san Bernardo. Cf. A. WILMART, « Le ' iubilus ' sur le nom de Jésus, dit de saint Bernard », in *Ephem.Liturg.*, vol. 57, 1943, p. 285.

7 GERHOH DI REICHERSBERG (1169), *De aedificatio Dei*, PL 194, 1302.

8 Il Primo Concilio del Laterano (1123) e il Secondo Concilio del Laterano (1139) emanarono leggi rigide per imporre il celibato ai preti e ai monaci. A quel tempo il celibato fu reso obbligatorio a tutti i chierici negli Ordini più antichi della Chiesa latina.

librio spirituale e in ultima analisi, la loro ortodossia. Il popolo spesso tendeva ad una ' interpretazione personale ' del Vangelo. Questo spiega perché quando si confronta la Chiesa occidentale con la povertà o, eventualmente, con il Vangelo e con la sua radicalità, essa presenti un quadro complesso. Da una parte c'erano le solide organizzazioni religiose; esse rimanevano perfettamente ortodosse, e quei fedeli che non appartenevano ad esse, erano immediatamente accusati di tradire il Vangelo. D'altra parte, c'erano molti piccoli gruppi che, per varie ragioni, desideravano mettere in pratica il Vangelo in tutta la sua purezza, ma che facilmente cadevano nell'eresia. Il loro intendimento non era del tutto corretto ed essi erano molto in vista, come si può evincere dai riferimenti dei documenti ad essi contemporanei » '.

Strettamente legata all'imitazione di Cristo fu una crescente devozione al SS. Sacramento. Fino all'VIII secolo i cristiani credettero fermamente che la Messa fosse una continuazione dell'Ultima Cena e che Cristo fosse veramente presente sull'altare. Ma poi, teologi come *Pescasio Radberto*, *Eriugena Ratramno di Corbie* e *Floro di Lione* cominciarono a trattare problemi relativi all'Eucaristia per accrescere il fervore dei fedeli. Infine, proprio facendo teologia sull'Eucaristia, si

arrivò a controversie nelle quali *Berengario di Tours* negò la reale presenza di Cristo nel SS. Sacramento. L'espressione « transustanziazione » sembra essere stata introdotta nella teologia dell'Eucaristia in questo periodo, forse dal vescovo *Ildeberto di Tours* († 1133). Dopo una lunga polemica, il IV Concilio Lateranense placava ufficialmente la controversia e promulgava norme particolari circa la Messa e la Comunione.

In questo periodo furono introdotti molti cambiamenti riguardo l'Eucaristia. Uno dei più notevoli fu l'elevazione dell'Ostia dopo la consecrazione della Messa. Solo più tardi fu elevato anche il Calice, ma ancora coperto con la palla. Molto presto, comunque, l'autentica venerazione della reale presenza di Cristo fu mescolata a pratiche che erano quasi superstiziose. Il canone della Messa era ancora un periodo di silenzio, raccoglimento e mistero. Per alimentare la maggiore riverenza possibile.

La recezione dell'Eucarestia fu poco frequente, malgrado la grande devozione del popolo. Come risultato, il IV Concilio Lateranense ordinò che i cattolici ricevessero la Comunione almeno una volta all'anno, a Pasqua. Una delle ragioni per cui il popolo riceveva la Comunione così raramente era l'estremo rispetto per l'Eucarestia: essi si sentivano obbligati alla confessione prima della Comunione, anche quando non ne avevano bisogno. Così la confessione « di devozione » divenne sempre più comune.

La conservazione dell'Eucarestia nel tabernacolo divenne normale abitudine, e nel 1246 fu celebrata la prima festa diocesana in onore del Corpus Domini. Più tardi fu estesa dal cardinale domenicano *Ugo di Thierry*, e infine fu elevata a festa universale da papa *Urbano IV*. Il papa esitò nella promulgazione fino a quando il clero e i fedeli di Orvieto portarono in solenne processione un corporale macchiato di rosso con il Sangue Prezioso scaturito da un'Ostia consecrata. Ciò avvenne il 19 luglio 1264.

Insieme con la devozione a Cristo e con la venerazione del SS. Sacramento, i fedeli di questo periodo ebbero un filiale amore verso Maria, e una grande venerazione per i santi e per gli angeli. La devozione mariana fu propagata specialmente nei monasteri (i Cistercensi furono chiamati fratelli di S. Maria). Nel periodo feudale il titolo di *Our Lady, Notre Dame, Madonna*, era naturale. Note preghiere e inni nel XII secolo erano la *Salve, Regina; l'Ave, maris stella; l'Alma Redemptoris* e, senza dubbio, *l'Ave, Maria*. Comunque in questo periodo *l'Ave, Maria* consisteva solo nel saluto dell'Arcangelo; il nome « Gesù » fu aggiunto nel quindicesimo secolo. C'era anche la pratica della recita di 50 o anche 150 Ave Maria, ma il rosario, come lo

conosciamo noi, entrò nell'uso popolare solo più tardi. *L'Angelus* era recitato solo al suono della campana della sera.

Riguardo ai Santi, le varie associazioni si posero sotto santi protettori e il nome di un Santo veniva dato ai bambini al momento del battesimo. Fu in seguito a questa devozione che vennero conservate le reliquie dei Santi e furono costruiti speciali sacrari per la loro sepoltura. *Giacomo di Voragine* compose il famoso libro, *La leggenda aurea*, che era una vita di Santi, come fecero anche *Giacomo di Vitry*, *Cesario* e *Tommaso di Cantimpré*. Si può notare, comunque, che all'inizio la venerazione dei Santi era un fatto popolare. Molti Santi antichi non erano stati ancora riconosciuti ufficialmente come tali dalla Santa Sede. Per correggere gli abusi, papa Alessandro II riservò la prerogativa della canonizzazione alla Santa Sede, come era stato sollecitato già da papa Gregorio IX nel 1234. Il IV Concilio Lateranense ordinò che tutte le reliquie fossero autenticate dalla Santa Sede .

## GLI ORDINI MILITARI

S. *Bernardo* non solo predicò la seconda Crociata per conto del Papa Eugenio III nel 1145, ma fu strettamente legato alla nascita di un nuovo Ordine religioso nella Chiesa, quello del monaco-soldato. Nella cristianità feudale c'era sempre stato un concetto militare dei membri del Regno di Dio, la Chiesa, il cui sovrano era Cristo Re. Ma ora S. *Bernardo* salutò con

12 Cf. E.W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Church*, London 1948.

9 J. LECLERCQ et al., *op. cit.*, pp. 260-261. Per una descrizione di quelli che praticavano un'estrema povertà, cf. pp. 261-268.

10 Alcuni dicono che l'uso dell'elevazione dell'Ostia fu introdotto Per la prima volta a Parigi nel 1210; altri ritengono che la pratica era già in uso nel XII secolo. Cf. J. JUNGMANN, *The Mass of the Roman Rite*, tr. F. A. BRUNNER, 2 voll, New York 1951-1952.

11 Denz. 437.

entusiasmo « un nuovo genere di milizia » che nacque nella Terra Santa per cacciare i Mussulmani dai luoghi santi ".

Il primo degli Ordini militari, quello dei Cavalieri Templari, fu fondato nei pressi del Tempio a Gerusalemme verso il 1118 e fu, in qualche modo, affiliato ai Canonici del Santo Sepolcro. La loro missione era quella di difendere i cristiani di Gerusalemme, anche con la forza delle armi. I Cavalieri Templari osservavano la povertà, la castità e l'obbedienza, quindi erano riconosciuti come religiosi. La loro regola si richiamava a quella dei Canonici regolari, dei Benedettini e alle osservanze dei Cistercensi. Conseguentemente, essi assistevano

all'Ufficio Divino, erano obbligati al digiuno e all'astinenza, e vestivano semplicemente in conformità con la loro vita militare.

Nello stesso periodo furono fondati a Gerusalemme anche i Cavalieri di Malta e, come i Templari, essi erano, in qualche modo, legati ai Canonici regolari, sebbene la loro missione fosse quella di assistere l'ospedale S. Giovanni Battista. Essi seguivano la regola di S. Agostino e i loro membri provenivano dai chierici e dai laici. Osservavano i consigli evangelici della povertà, castità e obbedienza, e vivevano in comunità.

In poco tempo questi due gruppi si estesero in tutta l'Europa e contribuirono validamente a sottrarre la Spagna ai Mori. Proprio in Spagna si era costituito un altro gruppo, conosciuto come i Cavalieri di S. Giacomo di Compostella. Questi ultimi, non essendo religiosi, non erano tenuti ad osservare i tre consigli evangelici. Il loro unico scopo era quello di difendere la Chiesa e cacciare i Mori dalla penisola iberica. Altre fondazioni affiliate ai monasteri cistercensi di Spagna furono gli Ordini di Calatrava, di Alcantara e di Avis.

La nascita di tali Ordini pose il problema di come questi cristiani, in realtà uomini consacrati con i consigli evangelici,

13 SAN BERNARDO, *De laude novae militiae*; Cf. J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. ROCHAIS, *S. Bernardi Opera*, Rome 1959, vol. 3, pp. 213-239; R. GRET, *Histoire des croisades et du Royaume franc de Jérusalem*, Paris 1934-1939, 5 voll.

potessero conciliare la loro vita con la guerra e la inevitabile uccisione del nemico. Anche S. Bernardo predicò che essi, facendo la guerra per il Signore, non dovevano temere di essere uccisi, né di peccare uccidendo il nettúco. Comunque, i crociati non furono mai considerati martiri perché, come disse S. Pietro l'Eremita, essi erano « monaci per le loro virtù, ma soldati per le loro azioni » l'.

## SAN NORBERTO E PREMONTRE'

Le origini della vita canonica si possono far risalire a S. Agostino, I Canonici regolari, comunque, non esercitarono alcuna notevole influenza nella vita della Chiesa fino al XII secolo. Così scrisse Papa Urbano II in una lettera indirizzata alla comunità dei canonici in Baviera:

« Ringraziamo Dio che ha voluto restaurare tra voi la vita ammirabile dei Santi Padri della Chiesa... Tale fu lo stile di vita che Papa Urbano, il Martire, istituì, che Agostino organizzò con le sue regole, che Girolamo auspicò nelle sue lettere, che Gregorio chiese di istituire ad Agostino, vescovo d'Inghilterra » `.

Sebbene, come dice Vicaire, l'origine dei canonici « è una parte oscura della storia »<sup>14</sup>, non c'è dubbio che Papa Urbano II considerasse la vita dei canonici come autenticamente radicata nella primitiva cristianità, così come la vita monastica. Il vescovo *Eusebio di Vercelli* (t 307) e S. Agostino (t 430) introdussero la vita comune tra il loro clero; nel

14 Cf. D. Rops, *LEglise de la cathédrale et de la croisade*, Paris 1952; A. FLICHE -M. 1-URTIN, *L'Histoire de l'Eglise*, Paris 1940, vol. 7, pp. 483-487; vol. 8, pp. 462-478; tr. it., *Storia della Chiesa*, SALE., Torino 1971.

15 Lettera del 28 gennaio, 1092 (PL 151, 338); cf. C. DERÈNE, « Chanoines », in *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclés.*, vol. 12, 1962, col. 385-386; J. LECLERCQ et al., op. Cit., pp. 137-145.

16 M. H. VICAIRE, *The Apostolic Life*, tr. K. POND, Priory Press, Chicago, Ill., 1966, p. 53.

535 il Concilio di Clermont definì i canonici come preti o diaconi assegnati a una Chiesa; il Vescovo *Crodegando di Metz* redasse una regola per il suo clero (c. 755) basata sulla regola di S. Benedetto; il Sinodo di Aix-la-Chapelle (816-817) promulgò la nuova *Regula Canonorum* che esigeva la vita comune e l'obbedienza al superiore, ma permetteva il possesso dei beni. Tuttavia, i Canonici regolari, come noi li conosciamo oggi, nacquero solo nella seconda metà dell'XI secolo. Nello stesso periodo la regola di S. Agostino divenne la base per la vita dei Canonici regolari ed essi stessi furono riconosciuti come religiosi, ma distinti dai monaci. I canonici diocesani preti intanto abbandonarono la vita comunitaria, conservando la recita dell'Ufficio Divino della Cattedrale.

Nel 1059 il Sinodo di Roma impose la vita comune a tutti i chierici ordinati per una specifica Chiesa o cattedrale, e durante l'XI secolo molti capitoli cattedrali o capitoli di collegiate adottarono la regola di S. Agostino. I canonici, che vivevano così, divennero *Canonici regulares*, distinti dai *Canonici saeculares* (canonici preti diocesani), perché essi pronunciavano anche i voti religiosi di povertà, castità e obbedienza. Mentre alcuni capitoli rimasero autonomi, altri, ad un certo punto, si riunirono in congregazioni<sup>15</sup>.

All'inizio, la *vita canonica* offriva ai preti diocesani, ordinati per il ministero, l'opportunità di vivere la vita comune in povertà. Il primo problema che si presenta è questo: perché i preti diocesani abbracciavano questa forma di vita? Secondo S. Agostino ciò era utile alla perfezione della carità. Dice, infatti, nella sua regola: « Devi desiderare di vivere nella tua comunità in unanimità, avendo un cuore solo e un'anima sola in Dio, dal momento che è per questo che sei venuto a vivere insieme ». Tra il IX e l'XI secolo la *vita canonica* fu proposta e poi imposta ai preti diocesani come protezione

17 Cf. G. BARDY, «Chanoines », in *Catholicisme*, Paris 1949, vol. 2, pp. 900-902; A. SCHMITZ, «Chanoines Réguliers », in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 2, p. 460; M. H. VICAIRE, op. cit., pp. 55-56.

contro l'avarizia e la lussuria ". Il Sinodo di Roma (1059) propose la *vita canonica*, vita comune nella povertà, come mezzo per ritornare alla vita dei primi cristiani ` . Così scrisse S. Pier Damiani: « P- chiaro ed evidente che la regola dei canonici è modellata sulle norme della vita apostolica, e che ogni comunità canonica, che conserva la sua disciplina con esattezza, imita la tenera infanzia della Chiesa nascente » ' .

L'accento sugli aspetti « monastici » della vita canonica condusse alla nascita dei Canonici regolari, una nuova forma di vita religiosa in cui il ministero delle anime (che generalmente non era lavoro dei monaci) divenne uno degli scopi preminenti. Ciò che distinse i Canonici regolari dai monaci fu il dedicarsi all'apostolato ` . Anselmo di Havelberg (t 1158), nella sua *Lettera Apologetica*, dimostrò che sia la vita attiva che quella contemplativa - più tardi chiamata « vita mistica » - potevano essere perfettamente assunte nella vita dei Canonici. Vicaire indica parecchi effetti di questo sviluppo nella teologia della spiritualità cristiana:

« L'ideale apostolico è così chiaramente richiesto nel ministero. Ancora una volta il nuovo orientamento procede dalle necessità del tempo. Il movimento gregoriano, che si sforzò di riformare la Chiesa mediante la riforma del clero, fu al tempo stesso l'inizio di una riforma volta a coinvolgere l'intera società cristiana... Ponendo fine all'equazione tra perfezione e fuga dal mondo, esso cercò, al contrario, di situare questa perfezione cristiana, specialmente per il clero, in un ritorno al mondo con il proposito di conquistarlo per cristianizzarlo... Il movimento gregoriano molto esplicitamente cercò di richiamare tutti i cristiani alla vita di santità conservando il proprio posto nella cristianità... Questo movimento originale e coraggioso investì la cristianità, rendendo

18 Cf. M. H. VICAIRE, Op. cit., pp. 66-67. Hildebrand ha fortemente criticato la regola canonica di Aix-la-Chapelle per non aver imposto la povertà ai preti diocesani canonici.

19 Cf. j. LECLERCQ et al., op. cit., pp. 127-130.

20 Contra clericos regulares proprietarios, in PL 145, 486.

21 Per le dispute concernenti la vita apostolica, cf. M. H. VICAIRE, Op. cit., pp. 84-87.

chiaro che la santità non apparteneva solo ad una piccola élite che si consacrava alla vita di perfezione con la fuga dal mondo, ma che essa apparteneva a tutti quelli che, qualunque lavoro facessero, portavano il nome di cristiani e vivevano bene al loro posto nella società. Questa evoluzione... influì sull'ideale della vita apostolica, che non fu più

ordinata semplicemente allo sviluppo della virtù nel clero per liberarlo dalle ambizioni temporali per mezzo della povertà, ma anche per prepararlo al suo ministero nella cristianità, così come nel passato aveva preparato gli apostoli per il loro ministero di evangelizzazione »<sup>22</sup>.

Non è giusto, tuttavia, concludere che, dopo la nascita dei Canonici regolari come istituto religioso, la consacrazione al ministero e la cura delle anime sostituirono in ogni caso gli elementi monastici della *vita canonica*. Piuttosto, come dice *Raimbaud di Liegi*<sup>24</sup>, vi furono due tipi di Canonici regolari: quelli che erano a contatto con il popolo, come i Vittorini, e quelli che erano più separati dal mondo, come i Premonstratensi. Per il nostro scopo è sufficiente mettere in rilievo gli effetti di questa divergenza nei due più famosi Ordini canonici: i Premonstratensi e i Vittorini<sup>25</sup>.

S. Norberto era originariamente un *canonico secolare* della diocesi di Colonia. Nel 1115 si ritirò in solitudine per condurre una vita di preghiera e di austerità. Dopo poco tempo, divenne un eremita-predicatore e viaggiò da un posto all'altro denunciando la rilassatezza morale esistente tra il clero e il laicato. Su richiesta del vescovo di Laon, Norberto riunì un gruppo di preti e laici a Premontré, dove costoro si dedicarono ad una vita di preghiera, di austerità e di lavoro manuale; la predicazione non era abbandonata, ma non era lo scopo principale della fondazione. Norberto, nominato arcivescovo

<sup>22</sup> Cf. op. cit., pp. 82-83. 23 PL 213, 814-850.

<sup>24</sup> Le altre comunità di canonici sono: I Canonici Regolari del Laterano (Roma); i Canonici di san Rufo (Avignone); i Canonici Regolari del santo Sepolcro (Gerusalemme); i Canonici della Santa Croce, conosciuti come Crocigeri (Paesi Bassi).

di Magdeburgo nel 1126, assegnò ai suoi seguaci il compito di riformare la diocesi e di svolgere un lavoro missionario nella Germania settentrionale. Norberto morì nel 1134 ma, anche dopo la sua morte, le comunità premonstratensi in Francia e in Inghilterra si dedicarono a un tipo di vita più contemplativa, senza abbandonare però l'ideale di S. Norberto: conciliare, cioè, la vita del chiostro con il ministero sacerdotale<sup>26</sup>.

Dal 1134 l'apostolato, per fini pratici, fu tolto dagli statuti dei Premonstratensi, che si proposero come scopo ultimo il raggiungimento della santità sacerdotale attraverso l'ascetismo monastico<sup>27</sup>. Forse la figura che incarnò maggiormente gli elementi monastici e contemplativi nella vita premonstratense fu *Adamo di Dryburg*, che si fece certosino nel 1189<sup>28</sup>.

Tentando, come egli fece, di istituire un Ordine religioso che conciliasse le osservanze monastiche con il ministero presbiterale, S. Norberto fu un pioniere degli Ordini mendicanti del XIII secolo. Ciò

risulta soprattutto vero se consideriamo l'orientamento norbertino verso l'apostolato e verso la stretta osservanza della povertà fino all'indigenza. Ciononostante, per quanto riguarda gli esercizi religiosi e lo stile di vita nelle abbazie, i Norbertini conservarono un ambiente più monastico che mendicante: l'insistenza sulla solitudine nel quadro della vita comunitaria, la recita quotidiana dell'Ufficio della Beata Vergine (in aggiunta all'Ufficio Divino), l'alternanza della preghiera liturgica con la *lectio divina* e la preghiera mentale personale, e il lavoro manuale o intellettuale. La regola di S. Agostino fu seguita in modo letterale ma gli *Statuti di Premontré*, che somigliano molto a quelli dei Cistercensi, dettero ai Premonstratensi un aspetto più di monachesimo

25 Ugo, il successore di san Norberto guida dei Premonstratensi, descrisse la vita di costoro come eremitica secondo la professione canonica; cf. *Annales Ord. Praemonstr.*, Nancy 1734, vol. 1, cap. 42.

26 Cf. F. PETIT, *La spiritualité des Prémontrés aux Me et XIIIe siècle*, Paris 1947; P. LEFÈVRE, *Les statuts de Prémontré*, Louvain, 1946; H. M. CALVIN, « The White Canons in England », in *Rév. d'hist. ecclés.*, vol. 46, 1951 pp. 1-25.

27 Cf. J. BULLOCH, *Adam of Dryburgh*, London 1958.

benedettino che di *vita canonica* agostiniana'. Comunque, i Premonstratensi si dedicano soprattutto all'apostolato e al ministero presbiterale.

« Riguardo a ciò (la vita del chiostro) non c'era grande differenza tra la vita dei Premonstratensi e quella dei monaci; c'erano lo stesso accento sulla carità nella vita comune, le stesse austerità, lo stesso amore per quella vita celeste di cui la vita del claustrale è un'anticipazione, la stessa concezione della preghiera, in cui la celebrazione della liturgia si alternava a momenti di *lectio divina*, di meditazione e di pura preghiera; la stessa riserva verso una conoscenza troppo intellettuale, a cui si antepone una concezione d'amore, un ' gusto ', un' ' esperienza '; e infine, la stessa devozione alla Madre di Dio, e lo stesso modo di unire la nuova sensibilità alla contemplazione dei misteri della nostra salvezza. L'originalità dell'Ordine si trova perciò piuttosto nell'equilibrio tra la spiritualità claustrale e la *cura delle anime (cura animarum)*. Nei primi tempi, quest'ultimo elemento non fu preminente in ogni luogo, ma fu sempre una parte essenziale degli ideali di Premontré e divenne gradualmente più esplicito. Nel loro orientamento pastorale, come nel primo posto dato alla povertà, i Premonstratensi furono un'anticipazione degli Ordini mendicanti del XIII secolo. Essi mostrarono che la crisi nel monachesimo aveva incoraggiato la nascita nella Chiesa di stati di vita meglio caratterizzati; che c'erano vari modi di realizzare l'ideale

del Vangelo; che le differenze erano riconosciute e giustificate su basi dottrinali: e questo costituiva un duplice progresso » 29 .

## I CANONICI DI SAN VITTORE

I canonici di S. Vittore si mossero in una direzione diversa da quella dei Premonstratensi. Sebbene rimanessero nella tradizione monastica e seguissero la regola di S. Agostino, i

28 San Norberto ha provveduto anche alla fondazione sia di una branca femminile dell'Ordine sia dei fratelli laici, sebbene i Norbertini siano un Istituto clericale.

29 Cf. J. LECLERCQ et al., op. ca., pp. 149-150.

Vittorini si dedicarono, in larga misura, allo studio contribuendo così allo sviluppo della Scolastica. Iniziatore fu *Guglielmo di Champeaux* (t 1122) professore della scuola di Notre Dame di Parigi, che nel 1108 si ritirò in un eremo vicino Parigi con alcuni discepoli, dopo una controversia con il suo discepolo Abelardo. Nel 1113 il gruppo adottò la regola di S. Agostino e subito il monastero di S. Vittore divenne un grosso centro teologico, godendo di un magnifico sviluppo come congregazione di Canonici regolari. Guglielmo fu nominato vescovo di Châlons-sur-Marne, e come tale consacrò abate S. Bernardo nel 1121.

Seguendo il metodo pratico-speculativo di S. Agostino, la scuola di S. Vittore guadagnò grande fama, specialmente attraverso i suoi due maggiori luminari: *Ugo di S. Vittore* e *Riccardo di S. Vittore*. Ci furono anche altri autori che meritano almeno un breve ricordo. *Adamo di S. Vittore* (t 1192) fu il poeta della scuola e l'autore di *Sequenze liturgiche*; *Accardo* (t 1171) scrisse trattati sulla Trinità e sulla Cristologia; *Walter* (t 1180) compose sermoni su Gesù e Maria; *Goffredo* (t 1194) lasciò un'opera umanistica chiamata, *Fons philosophiae*, scritta in forma poetica; e *Tommaso di S. Vittore*, conosciuto come *Tommaso Gallo* (t 1246), più tardi fondatore e abate del monastero di S. Andrea a Vercelli, scrisse un commento scritturistico, fece una sintesi delle opere dello Pseudo-Dionigi commentandole. Tommaso ebbe una grande influenza sui primi francescani: Alessandro di Ales, S. Bonaventura, Adamo di Marisco e fu amico personale di S. Antonio da Padova '. Egli è conosciuto come promotore dell'orientamento « Dionisiano » della spiritualità, opposto alla teologia spirituale speculativa.

*Ugo di S. Vittore* (1097-1141) è stato definito l'« *alter Augustinus* » e *Villoslada* non esita a chiamarlo il più emi-

30 Cf. M.D. CHENU, *Le théologie au XIIe siècle*, Paris 1957; tr. it.: *La Teologia nel Medio Evo*. La Teologia nel sec. XII, Jaca Book, ~0 1972; J. LECLERCQ et al., op. cit., pp. 239-242.

nente teologo di tutto il XII secolo`. Egli è descritto da Bihlmeyer come « il più brillante teologo del XII secolo »<sup>31</sup> e Grabmann dice che Ugo compose la prima completa sintesi della teologia dogmatica dell'alta Scolastica`. Lo studio, costante e profondo, delle opere di S. Agostino gli permise di operare una sintesi del pensiero agostiniano mai compiuta prima di allora.

La maggiore opera di Ugo è quella *Sul Sacramenti della fede cristiana*, una introduzione alla comprensione della Scrittura. Essa potrebbe essere più propriamente intitolata « Sui misteri della fede cristiana », perché Ugo usa la parola « sacramento » per designare tutte le cose sante trattate nella Scrittura. Nel dialogo *Sui Sacramenti della legge naturale e la legge scritta*, egli tentò di offrire un sommario della fede cristiana. Il suo insegnamento sulla vita spirituale è contenuto nei suoi trattati sulla meditazione, sul metodo della preghiera, sull'elogio della carità, sulla formazione dei novizi, nel suo commento alla Gerarchia Celeste dello Pseudo-Dionigi e nelle sue omelie sull'Ecclesiaste<sup>32</sup>. Anche l'opera *De contemplatione et eius speciebus* è attribuita, senza alcuna certezza, a Ugo.

Secondo Ugo, sebbene il peccato originale abbia prodotto effetti disastrosi, anche nello stato di peccato, l'uomo conserva una « memoria » di Dio, che è il punto di partenza per l'uomo per ritornare a Dio attraverso la conoscenza e la virtù. La vita spirituale, perciò, è, a un tempo, speculativa e pratica e la sua perfezione conferisce quella sapienza che è il principio unificante della vita spirituale.

I tre stadi della vita spirituale a livello speculativo sono la conoscenza simbolica, la conoscenza razionale e la conoscenza

31 R. G. VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia*, BAC, Madrid, vol. 2, p. 897. 32 K. BIHLMEYER - H. TCO-ILE, *Church History*, Newman Press, Westminster, MD, 1958, p. 247; tr. it.: *Storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1958.

33 M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909-1911, vol. 2, p. 259.

34 Le opere di Ugo di san Vittore si trovano in PL 175-177.

mistica. Come aveva detto Agostino, il mondo intero è un libro, ma non è sufficiente ammirarne le lettere; è necessario essere capaci di leggere. O, seguendo Platone, il mondo è uno specchio in cui sono riflesse le idee divine e questo costituisce la conoscenza simbolica che si trova, per esempio, nelle Scritture. Quanto alla conoscenza razionale, ci si eleva all'invisibile attraverso il visibile e questo accade grazie alla riflessione o meditazione. Partendo dalla consapevolezza di essere diverso da Dio, l'uomo può pervenire alla

somiglianza divina. Ma questa riflessione non deve essere pura speculazione; deve essere una comprensione, un *intus legere* che stimola l'amore e conduce, alla fine, alla contemplazione, che è conoscenza mistica. Così, fedele al metodo dei Padri e alla tradizione monastica, Ugo vede la teologia come una scienza pratico-speculativa che usa sia la ragione che la fede per condurre al misticismo.

Con una terminologia che ricorda Guigo I, Ugo descrive cinque tappe nella preghiera che conduce alla contemplazione amorosa o *scientia amorosa*, che è la perfezione della preghiera: lettura, meditazione, preghiera, crescita nell'amore e, infine, contemplazione. Poi, usando un esempio che troviamo più avanti nelle opere di S. Giovanni della Croce, Ugo paragona la pratica della meditazione alle difficoltà insite in un ceppo verde che brucia.

« Nella meditazione c'è una specie di contrasto tra l'ignoranza e la conoscenza. La luce della verità è oscurata dal fumo dell'errore, come il fuoco che afferra il legno verde con difficoltà, ma poi, stimolato da un forte vento, avvampa e comincia a propagarsi in mezzo al fumo; poco a poco l'incendio aumenta, l'umidità del legno è assorbita, il fumo sparisce e la fiamma, con un improvviso scoppio, divampa, crepitando e conquistando tutto il ceppo...

Il nostro cuore carnale è come legno verde; è ancora inzuppato dell'umore della concupiscenza. Se riceve alcune scintille del timore di Dio e dell'amore divino, si alza prima di tutto il fumo dei desideri cattivi e delle passioni ribelli. Poi l'anima diviene forte, la fiamma dell'amore si fa più ardente e più vivace e subito il fumo della passione sparisce, e la mente, così purificata, è elevata fino alla contemplazione della verità. Infine, quando per la costante contemplazione il cuore è stato penetrato dalla verità, ... e quando è stato trasformato nel fuoco dell'amore divino, esso non avverte più né dolore né agitazione. Ha trovato la tranquillità e la pace.

Così, all'inizio, quando in mezzo a particolari tentazioni, l'anima cerca la luce nella meditazione, ci sono fumo e fiamma. Poi, quando è purificata e comincia a contemplare la verità e la carità è divenuta perfetta in lei, non ha da cercare più a lungo: resta dolcemente nella tranquillità e nel fuoco dell'amore divino. L fuoco senza fumo né fiamma » ".

Ugo distingue la contemplazione dalla lettura, dalla riflessione e dalla meditazione, dicendo che essa è una penetrazione dell'intelletto che comprende tutte le cose in una chiara visione. È la gioia di possedere, in un solo colpo d'occhio, un gran numero di verità. Come risultato l'anima gode una grande pace e

tranquillità. Anche le verità naturali e la stessa filosofia possono procurare una specie di contemplazione, ma essa è inferiore a quella sapientia superior che costituisce la teologia divina. In realtà, Ugo sembra ritenere possibile un'immediata visione di Dio in questa vita al culmine della contemplazione, se l'opera *De contemplatione et ejus speciebus*, nella quale tutto questo è espresso, può essere attribuita a lui<sup>35</sup>.

Riccardo di S. Vittore (t 1173) nato in Scozia, fu discepolo di Ugo ma superò il suo maestro come pensatore originale. Cayré chiama Riccardo il più grande maestro speculativo del misticismo medioevale<sup>36</sup>. Tuttavia Riccardo deve molto a Ugo come pure a Beda il Venerabile, a Isidoro di Siviglia, a S. Gregorio Magno e, soprattutto, a S. Agostino. La sua

35 In *Eccles.*, sermone 1, PL 175, 117-118.

36 In *Eccles.*, loc. cit., *De modo dicendi et med.*, PL 176,877; R. BARON, *Science et sagesse chez Hugo de S. Victor*, Paris 1957; D. LASIC, *Hugonis a S. Victore theologia perfectionis*, Rome 1956.

37 F. CAYRÉ, *Manual of Patrology*, Ir. H. HOWITT, Desclée, Paris 1930, vol. 2, p. 453; tr. it.: *Patrologia e storia della teologia*, EP, Roma 1936-1938, vol. 2.

opera teologica più famosa è il *De Trinitate*, nella quale, diversamente da S. Agostino, parla della processione della seconda Persona dal Padre come una processione di amore piuttosto che di generazione intellettuale<sup>37</sup>. Nella teologia mistica, suo campo di specializzazione, Riccardo compose tre trattati molto importanti: *Beniamin minor* (*Liber de praeparatione animi ad contemplationem*); *Beniamin maior* (*De gratia contemplationis*), e *De Quatuor gradibus violentiae amoris*<sup>38</sup>.

Il *Beniamin maior* è diviso in cinque parti. Le prime tre sezioni trattano della riflessione (*cogitatio*) su oggetti sensibili; della meditazione sulle realtà che sono in noi; e della contemplazione, che dà un'esperienza delle realtà divine. Nelle ultime due sezioni egli parla dei vari oggetti e dei vari metodi della contemplazione.

Per Riccardo il fine della perfezione cristiana è la contemplazione che presuppone un periodo di preparazione attraverso pratiche ascetiche e l'esercizio della virtù, partendo dalla conoscenza di sé e dalla prudenza. Come Ugo, egli ammette una contemplazione puramente naturale e acquisita, perciò definisce la contemplazione come « una penetrazione dello spirito nel campo della sapienza, libera e sospesa nell'ammirazione »<sup>39</sup>; e ancora « uno sguardo libero e penetrante dell'anima esteso ovunque sulle cose percepite »<sup>40</sup>. Egli poi analizza e classifica la contemplazione secondo i suoi oggetti e la sua origine o causa.

Sono proposti per la contemplazione tre generi di oggetti: gli oggetti corporali, le creature spirituali e la divina realtà

38 De Trinitate, PL 196, 887-992; cf. anche A. M. ETHIFR, Le « De Trinitate » de S. Victor, Paris-Ottawa 1939.

39 Benjamin minor, PL 196, 1-63; Benjamin major, PL 196, 64 ss.; cf. anche J. M. DÉCHANET, « Contemplation au XIIe siècle », in Dictionnaire de Spiritualité, vol. 2, pp. 1961-1966; P. POURRAT, Christian Spirituality, tr. W. H. MITCHELL e S. P. JACQUES, Newmann Press, Westminster, MD, 1953, vol. 2, pp. 120-129.

40 Cf. PL 196,67.

41 Ibid. San Tommaso d'Aquino si riferisce a questa definizione nella Summa theol., Ila Hae, q. 180, a. 3, ad 1, ma quando parla dei « movimenti » della contemplazione segue lo Pseudo-Dionigi.

di Dio stesso. Nel primo e più basso stadio della contemplazione si considerano le cose materiali percepibili attraverso i sensi. Nel secondo stadio una persona percepisce l'ordine e l'interrelazionalità delle cose naturali nell'universo. Nel terzo stadio si passa dal puramente sensibile a una coscienza dell'immateriale. Nel quarto stadio si contemplan l'anima e gli spiriti angelici. La contemplazione mistica avviene nel quinto stadio, quando « conosciamo, attraverso la rivelazione divina, verità che nessuna ragione umana può pienamente comprendere e nessun ragionamento può abilitare a scoprire con certezza. Tali sono gli insegnamenti della divina Scrittura sulla natura di Dio e la semplicità della sua essenza ». Nel sesto stadio la verità contemplata non solo supera la ragione, ma sembra essere addirittura incompatibile con la ragione, così come il mistero della Trinità. Per quest'ultimo grado di contemplazione, dice Riccardo, la mente umana deve divenire angelica e il cuore deve essere completamente purificato.

Per quanto riguarda l'origine dei vari gradi della contemplazione, Riccardo insegna che la contemplazione è puramente umana se consiste semplicemente nell'uso delle proprie facoltà naturali; è una mescolanza di umano e di divino se è una considerazione di questioni spirituali sotto l'impeto della grazia di Dio; è completamente divina se è l'esclusivo effetto di una grazia così potente che produce una specie di estasi o sospensione, nella quale l'anima agisce sotto la più alta potenza della Grazia. Per Riccardo il quinto e sesto grado della contemplazione sono totalmente divini; sono cioè il risultato di una speciale grazia e perciò non tutte le anime li raggiungono'. Inoltre, tutte le anime possono coltivare il desiderio di una grazia speciale di contemplazione divina e tutti i cristiani Possono prepararsi a ricevere questo dono da Dio '.

42 Benjamin major, PL 196, 64. 43 Cf. op. cit., PL 196, 65. 44 Cf. op. cit., PL 196,66. 45 Cf. E. KULESZA, La doctrine mystique de Richard de S.-Virtor, SaintMaximin, 1924; P. POURRAT, op. cil., vol. 2, p. 223.

## LA SCOLASTICA

L'intensa attività intellettuale dei Vittorini diede vita ai nuovi orientamenti e gi cambiamenti del XII secolo. Come la vita religiosa si adattò alle necessità contemporanee con la nascita dei Canonici regolari, così pure i centri influenti di studio, di cui l'abbazia di S. Vittore fu solo un esempio, si allontanarono dall'ambiente monastico e molti di questi fondarono nuove scuole e università. Ci fu una rottura definitiva con le categorie e i metodi precedenti insieme all'uso delle nuove conoscenze derivate dalle traduzioni dal greco, dall'arabo e dagli autori ebrei.

« La teologia, d'ora in avanti diventerà scienza, e secondo l'ideale aristotelico assumerà un carattere speculativo e deduttivo. Come tutte le scienze, essa fu disinteressata; non fu più rivolta a nutrire la vita spirituale, come avevano fatto i teologi monastici. Le Scritture venivano lette, studiate, insegnate con la visione della mente piuttosto che del cuore acquistando conoscenza. L'attività teologica assunse un carattere più puramente intellettuale, meno contemplativo, meno dipendente dall'atmosfera creata dalla liturgia. Lo studio della Bibbia ebbe un doppio scopo: l'interpretazione teologica e l'esegesi letteraria; fu il XIII secolo a raccogliere il frutto di questi sforzi » ".

Il punto focale del fermento teologico fu Parigi, sebbene ci fossero scuole famose a Laon, Chartres, Reims, Canterbury e Toledo. Ma Parigi fu il centro più influente, grazie a professori illustri come Pietro Abelardo, Gilberto de la Porrée, Alano di Lille e Pietro Lombardo '. Uomini di questo calibro attrassero studenti di ogni nazione. Più tardi, altre università avrebbero rivaleggiato con le scuole di Parigi, per esempio, Padova, Napoli, Palermo e Bologna in Italia; Oxford e

46 Cf. M.D. CHENU, Op. Cit.; Y. CONGAR, A History of Theology, Doubleday, New York, NY, 1968.

47 R.W. SOUTHERN, The Making of the Middle Ages, London 1953; H. RoSHDALL-F.M. POWICKE, The Universities of Europe in the Middle Ages, 3 voll., Oxford 1942.

Cambridge in Inghilterra, Salamanca e Alcalà in Spagna, Coimbra in Portogallo.

Fin dal IX secolo Giovanni Scoto Eriugena (t 870) aveva cercato di introdurre la filosofia platonica nello studio tradizionale della

sacra dottrina, ma era stato condannato per i suoi tentativi. La teologia continuò ad essere uno studio della Scrittura interpretata secondo i Padri della Chiesa. Nell'XI secolo, comunque, due fattori contribuirono grandemente alla nascita della Scolastica: le concordanze dei testi Patristici su questioni teologiche e l'amara disputa concernente i rispettivi ruoli della fede e della ragione, della rivelazione e della speculazione, della teologia e della filosofia «. Fu subito evidente, nell'insegnamento patristico, che molti dei testi erano incompatibili con gli altri, se non contraddittori. Fu anche evidente che la ragione umana deve avere un ruolo da giocare nella comprensione e nello sviluppo della verità della fede. Congar sintetizza il problema del modo seguente:

« L'XI secolo... è piagato da una lotta tra dialettici e antidialettici... La questione di fondo è: possono le dottrine cristiane essere comprese in termini razionali? Se no, quale status si deve dare alla ragione umana che è creazione di Dio e onore dell'uomo?... Se, d'altro canto, la risposta è ' sì ', questo non riduce le realtà cristiane puramente ad una questione di leggi generali che la ragione umana può raggiungere? E, in questo caso, dov'è il mistero, dov'è il supremo, unico e sovrano carattere delle realtà cristiane?

Questo è, allora, il termine del problema tra dialettici e antidialettici. Alcuni tra i primi presero una posizione estrema. Essi asserivano con San Pier Damiani che la ragione non ha alcun ruolo importante nella cristianità. Consideravano un sacrilegio ogni intervento dei dialettici sul sacro testo . Affermavano la trascendenza, il carattere dell'unica verità della fede cristiana, che ci è data non per modellarla in una scienza, ma per viverla nella penitenza e nella fuga dal mondo. Questa è la soluzione ascetico-monastica che troveremo subito in S. Bernardo e, più tardi, in Pascal un'alienabile posizione cristiana.

48 Cf. J. DE GifELLINCK, *Le mouvement théologique du Me siècle*, Paris 1914, pp. 41-56; 311-338.

Ma un'altra posizione è ancora possibile. C'è infatti una cosa che, più tardi, la Chiesa favorirà fortemente, cioè che tutti i dati siano posti in un ordine gerarchico. Questo è quanto asserì Lanfranco, avversario di Berengario e fondatore di quell'Abbazia di Bec, dove fioriranno presto le idee più valide di S. Anselmo » '.

S. Anselmo (1033-1109) è considerato il « Padre della Scolastica ». Prendendo come guida Platone e S. Agostino, egli cercò di fornire alla fede una base razionale. Comunque, non cadde mai negli estremi del razionalismo, perché la sua fede era sempre il punto

di riferimento per le verità credute. I suoi due principi di base aiutarono molto a pacificare i contendenti nella disputa circa il ruolo della ragione umana vis-à-vis con le verità rivelate: *Fides quaerens intellectum* e *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*<sup>49</sup>. Come fulcro della questione, S. Anselmo insistette che senza la fede, non è possibile comprendere le verità rivelate (*Qui non crediderit, non intelliget*)<sup>50</sup>. I seguenti principi, uno di S. Anselmo e il secondo di Albero, un suo discepolo, illustrano la dottrina di Anselmo sulle relazioni tra fede e ragione: « Nessun cristiano potrebbe apertamente chiedere perché la Chiesa cattolica creda vivamente e oralmente confessi che una certa dottrina è vera. Comunque, mentre crede semplicemente e vive sinceramente secondo essa, poi pazientemente cercare la sua base razionale. Se la comprende, rende grazie a Dio. Se no, è sciocco protestare. Inchina la testa nella sottomissione »<sup>51</sup>. « Sebbene crediamo ciò che le Scritture ci invitano a credere (circa il Cristo)... ciò non di meno è più dolce per noi se in qualche modo possiamo comprendere per mezzo della ragione che il vero oggetto della nostra fede deve essere così e non ci può essere altro che la nostra fede a

49 Cf. Y. CONGAR, *Op. cit.*, pp. 63-65, *passim*.

50 Cf. *Proslogion*, PL 158, 223; 225.

51 *Ibid.*, PL 158, 227.

52 *De Fide Trinit. et de Incarn.*, PL 158, 263.

Insegnarcelo. Dio è la suprema ratio e in lui risiede la sorgente sicura di ogni argomentazione razionale » .

S. Anselmo continuò a combattere gli eccessi di alcuni dialettici e nello stesso tempo aiutò a calmare i timori degli inflessibili tradizionalisti. Fu Pietro Lombardo (t 1160), comunque, che introdusse i nuovi metodi di investigazione teologica: l'uso della filosofia aristotelica e la risposta alle questioni teologiche attraverso una panoramica delle opinioni (*sententiae*) dei teologi e dei Padri della Chiesa. L'opera più famosa di Pietro Lombardo fu intitolata *I quattro libri delle Sentenze* ed egli divenne noto come il « Maestro delle Sentenze ». Per molti secoli le *Sentenze* di Pietro Lombardo furono il testo base per lo studio della teologia<sup>52</sup>.

Inevitabilmente questo nuovo sistema scolastico introdusse un metodo nuovo nello studio delle fonti bibliche e patristiche della teologia; il ragionamento deduttivo sostituì gradualmente la *lectio divina*, eccetto nei monasteri tradizionali. Molti teologi furono naturalmente trascinati a realizzare l'anelito di S. Agostino: « *Desideravi intelleclu videre quod cre. didi* ». t anche vero che molti

« nuovi teologi » diranno, almeno teoricamente, che la teologia speculativa ha il suo culmine e la sua perfezione nella contemplazione. Comunque, l'ascetismo e il misticismo furono sempre più isolati, mentre la teologia dogmatica e quella morale divennero sempre più razionali. Vedendo peggiorare la situazione, S. Bernardo, Guglielmo di S. Thierry, Ugo di S. Vittore e Roberto Grossatesta protestarono fortemente contro la dialettica eccessiva di Abelardo e proclamarono la supremazia della fede su ogni conoscenza razionale delle verità rivelate. Vandembroucke riassume così la situazione:

« Il metodo scolastico della ricerca teologica, nato in questo secolo, fu, infatti, una cosa nuova. Il Maestro di

53 Come citato in Y. CONGAR, op. cit., p. 68.

54 Cf - PL 191 e 192; « Pierre Lombard », in Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 12, col. 1941-2019.

Sentenze ne divenne l'autorità principale o, quanto meno, il necessario punto di partenza della ricerca. Ne derivano una grande minaccia e un danno veramente reale; dimenticare o far passare in secondo piano la lettura della Bibbia e dei Padri: s'intravede il divorzio tra teologia (ora definitivamente una scienza) e mistica o, comunque, vita spirituale. La competenza di quest'ultima si ridurrà al sentimento religioso allo stato puro; sentimento che, in questo periodo, ha una più penetrante e ' saporosa > visione dell'oggetto della fede. Ma ora diverrà un valore a sé, fino al punto da rifiutare i fondamenti intellettuali sui quali si era appoggiata per l'addietro. Così, verrà ben presto a consistere in una ' non conoscenza ' di tipo dionisiano, posta, inizialmente, come condizione necessaria per l'ascesa spirituale »  
".

## SAN DOMENICO E I FRATI PREDICATORI

La vita religiosa continuò ad evolversi nel XIII secolo come aveva fatto nel XII e l'evoluzione necessariamente implicò sia il mantenimento di alcuni elementi tradizionali che l'introduzione di aspetti originali. Infatti, la varietà di nuove forme di vita religiosa fu tale che il Concilio Lateranense nel 1215 e il Concilio di Lione nel 1274 proibirono d'allora in poi la fondazione di nuovi istituti religiosi.

Tuttavia, nel XIII secolo, sorsero due nuovi Ordini religiosi quello francescano e quello domenicano. Come Ordini mendicanti,

entrambi posero l'accento sulla stretta osservanza della povertà; come Ordini apostolici, si dedicarono al ministero della predicazione. C'era una notevole continuità tra gli Ordini mendicanti, le forme di monachesimo precedenti e la vita dei Canonici regolari. Col rischio di semplificare troppo, possiamo dire che i Francescani adattarono il monachesimo benedettino alle nuove esigenze, mentre i Domenicani adattarono le osservanze monastiche dei Premonstratensi allo studio assiduo della Verità, che aveva caratterizzato i Canonici di S. Vittore.

55 J. LECLERCQ et al., op. cit., p, 242.

Gli Ordini mendicanti, comunque, non furono semplicemente uno sviluppo del monachesimo, ma molto di più. Essi risposero alle vitali necessità della Chiesa: ritorno alla vita cristiana del Vangelo (vita apostolica); riforma della vita religiosa, specialmente nella povertà; lotta alle eresie del tempo; riforma del clero diocesano; predicazione del Vangelo e amministrazione dei sacramenti. Quest'opera fu assunta specialmente dai Domenicani, consapevoli ed esplicitamente designati a rispondere alle necessità dei tempi e a seguire la « nuova » teologia, la scolastica. I Francescani, come vedremo, si posero nella tradizione del vecchio monachesimo e cercarono di attuare una vita di semplicità e di povertà.

S. Domenico Guzman, nato a Caleruega, in Spagna, nel 1170 o 1171, fu superiore dei Canonici agostiniani del capitolo cattedrale a Osma. Lavorando con il suo vescovo, Diego di Acebès, venne in contatto con l'eresia albigese che devastava la Chiesa nella Francia meridionale. Quando Diego e Domenico seppero del fallimento dei Legati pontifici nell'opera di conversione degli eretici francesi, il vescovo Diego invitò ad un gesto drastico. Dimise il seguito e, tornando a piedi come mendicante, divenne con Domenico predicatore itinerante, come gli apostoli.

Nell'autunno del 1206 Domenico fondò il primo convento di suore domenicane a Prouille. Verso la fine del 1207 morì il vescovo Diego a Osma dove era ritornato per reclutare altri predicatori. Il lavoro di predicatore non finì con la morte del vescovo. Difatti, durante la Crociata contro gli albigesi sotto Simone di Montfort, dal 1209 al 1213, Domenico continuò il lavoro quasi da solo, con l'approvazione di Papa Innocenzo 111 e del Concilio di Avignone (1209). Dal 1214 un gruppo di congregati si era unito a Domenico e, nel giugno del 1215, il vescovo Folco di Tolosa pubblicò un documento in cui dichiarava: « Noi, Folco, ... riconosciamo Frate Domenico e i suoi compagni come predicatori nella nostra diocesi... Essi si propongono di andare a piedi e di predicare la

parola del Vangelo in povertà come religiosi »<sup>56</sup>. Il passo successivo fu quello di ottenere l'approvazione della Santa Sede e ciò era necessario in un'epoca in cui la predicazione era prerogativa dei vescovi. Domenico pertanto accompagnò il vescovo Folco a Roma per il Concilio Lateranense IV, convocato nel novembre 1215. Secondo Giordano di Sassonia, Domenico chiese la conferma pontificia su due punti: l'approvazione di un Ordine dedito alla predicazione e il riconoscimento dei redditi concessi alla comunità di Tolosa<sup>57</sup>.

Sebbene Papa Innocenzo III fosse personalmente favorevole alla richiesta, consigliò a Domenico di ritornare a Tolosa e di consultarsi con i suoi compagni riguardo all'adozione di una regola<sup>58</sup>. Fu scelta la regola di S. Agostino. Hinnebusch scrive:

« L'adozione fu dettata dallo specifico proposito di S. Domenico di voler salvare le anime attraverso la predicazione, una funzione eminentemente clericale. La regola di S. Agostino meglio si adattava a questo proposito. Durante i secoli precedenti era diventata per excellence la Regola dei canonici, dei religiosi clericali. Per l'accento posto sulla povertà personale e la carità fraterna, per il riferimento alla vita comune dei cristiani dell'età apostolica, per l'esempio del suo autore, essa era una regola apostolica. Le sue prescrizioni permettevano una grande flessibilità. Pertanto era particolarmente adatta al nuovo Ordine »<sup>59</sup>.

56 Cf. M. H. LAURENT, *Monumenta historica S. Dominici*, Paris 1933, vol. 15 p. 60; cf. anche G. BEDOUELLE, *Domenico. La grazia della parola*, Borla, Roma 1984.

57 GIORDANO DI SASSONIA, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, ed. H.C. SCHEEBEN, in *Monumenta O.P. Historica*, Roma 1935, pp. 1-88.

58 Il Concilio Lateranense proibì la fondazione di nuovi Istituti religiosi a meno che non fossero legati a già esistenti Istituti o adottassero Regole già approvate.

59 W. HINNEBUSCH, *The History of Dominican Order*, New York, NY, 1965, vol. 1, p. 44. La Regola di sant'Agostino fu adottata anche da numerosi altri Istituti religiosi fondati nel XII e XIII secolo.

Oltre alla regola di S. Agostino, i primi Domenicani adottarono gli usi monastici dei Premonstratensi. Per questo motivo essi furono spesso chiamati canonici, oppure frati mendicanti. Le note peculiari dell'Ordine domenicano furono puntualizzate dal primo Capitolo del 1216 e dal Capitolo generale del 1220. Esse erano: la salvezza delle anime attraverso la predicazione; lo studio assiduo della verità sacra che sostituiva la monastica lectio divina e il lavoro manuale; la grande insistenza sul silenzio come aiuto allo studio; la pronta e succinta recita dell'ufficio corale nel timore che ne scapitasse lo studio della verità sacra; l'uso delle dispense per

ragioni di studio e di apostolato o per malattia; l'elezione dei superiori da parte della comunità o provincia; l'annuale Capitolo generale dell'intero Ordine; la professione di obbedienza al Maestro Generale e una stretta povertà personale e comunitaria. Il 22 dicembre 1216, l'Ordine dei Frati Predicatori fu confermato dalla bolla papale *Religiosam vitam*, emanata da Papa Onorio III e da diciotto cardinali. Il 21 gennaio 1217, Papa Onorio promulgò una seconda bolla, *Gratiarum omnium*, in cui designava Domenico e i suoi compagni come Frati Predicatori e affidava loro la missione di predicare. Egli li chiamò « invitti atleti di Cristo, armati con lo scudo della fede e con l'elmo della salvezza », e li prese sotto la sua speciale protezione come « figli prediletti »<sup>1</sup>. Da questo momento fino alla sua morte nel 1221, S. Domenico ricevette numerose bolle dalla Santa Sede. Più di 30 sono giunte ai giorni nostri. In tutte si ritrova lo stesso tema: l'Ordine dei Predicatori è approvato e raccomandato dalla Chiesa per il ministero della predicazione. S. Domenico lasciò pochi scritti, sebbene possiamo presumere che abbia

60 Cf. W. HINNEBUSCH, Op. cit., p. 49. Il 17 febbraio 1217 una terza bolla papale, *jus petentium*, precisava che nessun frate domenicano poteva passare a un altro Ordine religioso se non a uno di più stretta osservanza. Fu approvata inoltre la stabilità promessa all'Ordine domenicano piuttosto che a una chiesa particolare o a un monastero.

avuto un'estesa corrispondenza. Gli scritti attribuiti a lui sono le *Consuetudines*, basate sulle *Institutiones* dei Premonstratensi; le *Costituzioni* per le suore Domenicane claustrali di S. Sisto a Roma e una lettera personale alle suore Domenicane di Madrid. I frati Domenicani furono pienamente consapevoli della missione loro affidata da Papa Onorio III. Nel prologo delle primitive *Costituzioni* leggiamo che « il prelado avrà potere di dispensare il fratello nel suo superiorato quando gli sembrerà opportuno, specialmente in quelle cose che impediscono lo studio, la predicazione, o il bene delle anime; da ciò si comprende che il nostro Ordine fu fondato specialmente per la predicazione e la salvezza delle anime »<sup>2</sup>.

« Questo testo, dice Hinnebusch, è la pietra chiave dell'Ordine apostolico dei Frati Predicatori. Il fine ultimo dell'Ordine è la salvezza delle anime; il fine specifico, la predicazione; il mezzo indispensabile, lo studio. Il potere di dispensare faciliterà il raggiungimento di questi supremi propositi. Tutto ciò è nuovo »<sup>3</sup>. D'altro canto, può essere interpretato come ritorno ad un'autentica « vita apostolica », che S. Tommaso d'Aquino descriverà così: « La vita apostolica consiste in questo: avendo

abbandonato ogni cosa, essi andranno attraverso il mondo annunciando e predicando il Vangelo, come è detto chiaramente in Mt. 10,7-10 »<sup>1</sup>.

I predicatori del Vangelo debbono essere sostenuti da una solida dottrina e per questa ragione il primo Capitolo generale dell'Ordine richiese che in ogni priorato ci fosse un professore. Lo studio assiduo della teologia, che sostituì il lavoro manuale e la lectio divina dei monasteri, produrrà, nel tempo, famosi teologi ed estenderà il concetto di predicatore domenicano includendo l'insegnare e lo scrivere.

61 1 Constitutiones S.O.P., prologo; Cf. P. MANDONNET- M. H. VICAIRE, S. Dominique: l'idee, l'homme et l'oeuvre, 2 voll., Paris 1938.

62 Cf. W. HINNEBUSCH, Op. cit., p. 84.

63 Contra impugnantem Dei cultum et religionem.

La vita domenicana era anche contemplativa, non secondo la tradizione monastica, ma alla maniera canonica dei Vittorini; l'aspetto contemplativo si manifestò nello studio assiduo della teologia e nel servizio liturgico. Anche l'occupazione contemplativa dello studio, comunque, fu direttamente ordinata alla salvezza delle anime attraverso la predicazione e l'insegnamento, e la liturgia, a sua volta, fu integrata con una visione dello studio che preparava i frati al loro apostolato. Così dicevano le primitive Costituzioni:

« Il nostro studio deve tendere principalmente, ardentemente, e con ogni tentativo alla utilità delle anime del prossimo »<sup>64</sup>.

« Tutte le ore devono essere celebrate in Chiesa brevemente e succintamente in modo che i frati non perdano la devozione e non sia impedito il loro studio »<sup>1</sup>.

A causa del ruolo centrale che lo studio della sacra verità gioca nella vita domenicana, la spiritualità dei frati Predicatori è una spiritualità sia dottrinale che apostolica<sup>1</sup>. Per questi stessi motivi il più grande contributo che i Domenicani hanno dato alla Chiesa nei secoli è stato nel campo della Sacra Dottrina, sia dal pulpito del predicatore, che dalla pedana dell'insegnante o dai libri dello scrittore. Lo studio assiduo della sacra verità, così strettamente seguito dai frati di S. Domenico, suscita un'attitudine contemplativa per cui il frate predicatore dà agli altri i frutti della sua contemplazione. In questo senso stretto noi possiamo dire con Walgrave che il Domenicano è un « apostolo contemplativo »<sup>2</sup>.

64 1 Const. S.O.P., prologo; Cf. W. HINNEBUSCH, Op. cit., p. 84.

65 1 Const. S.O.P., n. 4; Cf. W. HINNEBUSCH, Op. cit., p. 351.

66 Cf. M.S. GILLET, *Encyclical Letter on Dominican Spirituality*, Santa Sabina, Roma 1945; MANDONNET-VICAIRE, *Op. Cit.*; V. WALGRAVE, *Dominican Self-Appraisal in the Light of the Council*, Priory Press, Chicago, Ill., 1968; S. TUGWELL, *The Way of the Preacher*, Templegate, Springfield, Ill., 1979; H. CLE. RISSAC, *The Spirit of St. Dominic*, London 1939.  
67 V. WALGRAVE, *Op. cil.*, pp. 39-42.

## SAN TOMMASO D'AQUINO

L'Ordine domenicano si inserisce nella storia della spiritualità, con il suo più brillante figlio, S. Tommaso d'Aquino. Nato a Roccasecca, nel 1225, Tommaso entrò nell'Ordine domenicano nel 1244 e fino alla sua morte, avvenuta nel 1274, spese tutti i suoi talenti e fece tutti gli sforzi per inserire la nuova metodologia scolastica nella tradizione teologica. In un'epoca in cui imperava un pericoloso dualismo tra fede e ragione, teologia e filosofia, Tommaso operò la sintesi tra fede e ragione umana. Dice Sertillanges:

« Si arrivò a un punto tale che la relazione tra fede e ragione fu a quei tempi un problema insolubile. S. Anselmo e altri lo considerarono uno scoglio insormontabile... Quando S. Tommaso iniziò lo studio, il problema non era assolutamente risolto. Alberto Magno cominciò a rendere intelleggibili ai latini le opere di Aristotele! ... Malgrado quest'opera personale veramente grande, egli non era l'uomo adatto a segnare la sua epoca e a condurre la Chiesa alla salvezza.

Abelardo, pochi decenni dopo, spianò la via. Era un dialettico di fama, pienamente consapevole della necessità di sostenere la fede con le armi della ragione, introducendo la filosofia. Divenne il pioniere della nuova riforma, ma danneggiò più che far bene in questa direzione. La vera guida doveva ancora venire... S. Tommaso venne provvidenzialmente ad assolvere questo compito, e vi riuscì malgrado innumerevoli opposizioni » .

Congar sintetizza così il conflitto tra la teologia tradizionale di Agostino e la teologia scientifica di Aristotele: Non si può negare che Alberto Magno e Tommaso d'Aquino apparvero come innovatori nel XIII secolo. Essi

68 Cf. M. D. CHENU', *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris 1950; tr. it., *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, L.E.F., Firenze 1953; Y. CONGAR, *History of Theology*; V. WALGRAVE, *Op. cit.*, pp. 285-318.

69 A.D. SERTILLANGES, *Saint Thomas Aquinas and His Work*, tr. G. ANSTRUTHER, London 1957, pp. 5-9.

avevano una filosofia, cioè, un sistema razionale del mondo, solido e autosufficiente nel suo genere...

Cosa fecero Alberto e Tommaso? Quale fu il punto controverso tra loro e gli Agostiniani? Quando Bonaventura, Kilwardby, Peckham, e altri si opposero ad Alberto Magno e a S. Tommaso cosa volevano e perché agirono così?... Da una parte, questi oppositori erano lontani dal rigettare la filosofia. Essi erano filosofi entusiasti come quelli che combattevano. Dall'altra è chiaro che né Tommaso né Alberto rifiutarono di subordinare la filosofia alla teologia. La formula ancilla theologiae (ancella della teologia) era comune a entrambe le scuole. E ancora rimasero due scuole distinte. Perché?

Seguendo Agostino, gli Agostiniani consideravano tutte le cose nella loro relazione all'ultimo fine. Una conoscenza speculativa pura delle cose non aveva nessun interesse per i cristiani... Per conoscere le cose occorreva riferirle a Dio per mezzo della carità. Così, nella prospettiva agostiniana, le cose erano considerate non nella loro pura essenza, ma nel loro riferimento all'ultimo fine... nell'uso che si faceva di esse, nel loro ritorno a Dio... Inoltre, se per conoscere le cose occorre determinare l'intenzione del loro primo agente, che è Dio, le cose dovranno essere considerate nella loro relazione al volere di Dio, che le fece come volle, le usò come volle... Nella scuola agostiniana, la vera conoscenza delle cose spirituali è altresì amore e unione. Ad ogni modo, la verità della vera conoscenza non proviene dall'esperienza e dalla conoscenza sensibile, ... ma da una diretta ricezione della luce proveniente dal mondo spirituale, cioè, da Dio... Ora, ciò è molto importante per la concezione della teologia, per la distinzione tra filosofia e teologia e per l'uso della conoscenza 'naturale' nella scienza sacra... Infine, se consideriamo l'utilizzazione della scienza e della filosofia in teologia, noi vediamo che nella scuola agostiniana il loro status segue lo status delle cose stesse. Come queste hanno validità o significato solo nella loro relazione a Dio, così le scienze non trasmetteranno alla sapienza cristiana una conoscenza della natura delle cose in sé, ma solo esempi e illustrazioni...

70 « Agostiniani » qui vuole significare tutti coloro che seguirono il sistema teologico di sant'Agostino.

Per Alberto Magno e S. Tommaso le scienze rappresentano una conoscenza genuina del mondo e della natura delle cose... Perciò, le scienze nel loro ordine hanno una propria autonomia di oggetto e di metodo, così come nel loro ordine esprimono una loro propria verità...

Ora sappiamo meglio perché Alberto e S. Tommaso seguiranno il pensiero di Aristotele. Essi non cercarono solo un maestro del ragionamento ma un maestro della conoscenza della natura delle cose, del mondo e dello stesso uomo. Certamente S. Tommaso non ignorava più di S. Bonaventura che tutte le cose devono essere riferite a Dio. Ma riconobbe il valore dell'intelletto speculativo nella conoscenza, come opera della sapienza di Dio...

Simile fiducia nella ragione non metteva in pericolo l'unico originale e trascendente carattere delle realtà cristiane... Ma contro il naturalismo degli aristotelici si rivolgeranno sempre la paura e l'obiezione degli Agostiniani, specialmente di S. Bernardo, S. Bonaventura, Pascal, e anche Lutero... S. Tommaso superò il pericolo che abbiamo ora indicato. Egli ritenne che non Aristotele, ma il dato della fede dovesse avere una posizione di preminenza. Inoltre, molto prima di Lutero egli notò il pericolo studiando la Sacra Scrittura, di dare troppa attenzione alla filosofia. La filosofia, può, infatti, essere falsa; la fede e le sue rivelazioni non devono essere soggette alla filosofia, mentre è la filosofia che deve sottomettersi alle misure della fede... Quando applichiamo la filosofia dell'uomo a Cristo o l'analisi filosofica dell'atto umano e gli elementi della moralità al vizio e al peccato, è chiaro che è il dato cristiano che attira l'attenzione e che ' guida ', mentre il contributo filosofico è puramente un supporto ausiliare...

Il pensiero teologico di S. Tommaso... era basato essenzialmente sulla Bibbia e sulla tradizione. Ma non possiamo non rilevare il fatto che, a quel tempo, l'insegnamento teologico era profondamente biblico. L'insegnamento ordinario del maestro era un commento alla sacra Scrittura. Ciò spiega perché i commenti biblici di S. Tommaso rappresentino il suo ordinario insegnamento`.

71 Y. CONGAR, *A History of Theology*, pp. 103-114.

Poiché la teologia della vita spirituale non era ancora emersa come branca della teologia, per essere studiata come entità separata, per così dire, non troviamo nelle opere dell'Aquinate, più che nelle opere di S. Agostino, un trattato di spiritualità a parte '. Per i primi scolastici la teologia era una scienza molto unificata che trattava di Dio e di tutte le cose in relazione a Dio. Così, l'Aquinate vede tutta la teologia morale come un ritorno dell'uomo a Dio. Tutti gli atti umani ricevono le loro qualificazioni morali ultime e oggettive in ragione della loro relazione all'ultimo fine, Dio. Nella teologia dogmatica tutte le questioni sono

investigate in uno spirito di fede che ascolta Dio che parla attraverso la Rivelazione. Nella teologia della vita spirituale, Tommaso d'Aquino basa ogni cosa e giudica ogni cosa nell'amore che è carità, che è perfetta sapienza, incarnata in Cristo per lo Spirito Santo.

La perfezione cristiana per S. Tommaso d'Aquino, è una perfezione soprannaturale, e poiché l'uomo è, per natura, molto lontano dall'ordine soprannaturale, il principio essenziale della sua vita spirituale è il dono della grazia di Dio che lo eleva all'ordine soprannaturale. La grazia, comunque, rispetta la natura umana nel senso che la perfeziona, mentre lavora in essa. Le facoltà di questo lavoro o operazioni sono le virtù, a loro volta divise in virtù puramente naturali o acquisite, e soprannaturali o virtù infuse. La più grande di tutte le virtù è la carità, perché è la carità che unisce l'anima a Dio. Tutte le altre virtù, sia teologiche che morali, sono relazionate alla carità come mezzo per ottenere l'unione con Dio, ma la carità è la regina di tutte le virtù. E quando la carità permea l'anima del cristiano al punto che egli diventa docile alla volontà di Dio, i doni dello Spirito Santo operano nell'anima e costituiscono l'attività mistica della vita spirituale. Per S. Tommaso la perfezione della vita cristiana consiste

72 San Tommaso tratta della perfezione cristiana e della vita spirituale nella *Summa theol.*, IIa IIae, qq. 179-183,- *De perfectione vitae spiriualis*; III Seni., dist. 35.

nell'attività abituale donata dallo Spirito santo, che diviene possibile quando l'individuo ama Dio con tutto il cuore e con tutte le forze '.

Non tutti i cristiani manifesteranno la perfezione della carità nello stesso modo. Per questa ragione S. Tommaso ripropone la questione relativa alla vita attiva e alla contemplativa, considerata attività predominante nella vita di un cristiano 74. Pur seguendo l'insegnamento biblico e monastico tradizionale secondo il quale la vita contemplativa è oggettivamente superiore alla vita attiva, S. Tommaso ammette che ci sono situazioni concrete in cui la situazione è capovolta. Infatti, come S. Gregorio Magno, da lui molto citato, S. Tommaso mostra che la vita attiva può avere un valore ascetico come preparazione alla contemplazione, ma può avere anche un valore mistico suo proprio, quando l'apostolato nasce dalla perfezione della carità e da una profonda vita interiore '. Non troviamo nella teologia tomista un concetto restrittivo della perfezione cristiana in termini di contemplazione o stato contemplativo di vita.

S. Bernardo, S. Gregorio Magno, lo Pseudo-Dionigi e Riccardo di S. Vittore sono le fonti primarie di S. Tommaso per il suo trattato sulla contemplazione<sup>73</sup>. All'inizio egli indaga sulla psicologia dell'atto contemplativo e sottolinea che essa è essenzialmente un'operazione intellettuale, originata da un movimento della volontà terminante nella gioia, che intensifica l'amore<sup>77</sup>. La contemplazione per S. Tommaso è « un

73 Questa dottrina tornista 6 reperibile Della Summa theol., Ia Ilae, qq. 61-68; 109-113; Ila Ilae, qq. 23-27; 179-183. Cf. anche R. GARRIGOU LAGRANGE, *The Three Ages of the Interior Life*, tr. T. DOYLE, 2 voll., B. Herder, St. Louis, MO, 1948-1949; tr. it.: *Le tre età della vita spirituale*, LICE, Torino 1949, 2 voll.; J.G. ARINTERO, *The Mystical Evolution*, tr. J. AUMANN, B. HERDER, St. Louis, MO, 2 voll., 1950-1951; J. AUMANN, *Spiritual Theology*, Sheed & Ward, London 1980.

74 Cf. Summa theol., Ila Ilae, qq. 179-182.

75 Cf. J. AUMANN, *Action and Contemplation*, Della traduzione inglese della Summa theologica, Mc Graw-Hill, New York 1966, pp. 85-89; 114-123.

76 Cf. Summa theol., Tla Tlae, q. 180.

77 Cf. *ibid.*, loc. cit.

semplice sguardo fisso sulla verità », sebbene altre attività possano disporre alla contemplazione, per esempio, la lettura, l'ascolto, la meditazione, la riflessione e così via<sup>74</sup>.

La verità contemplata è la verità divina, guardata direttamente in se stessa o indirettamente nei suoi effetti. Con S. Agostino, S. Tommaso ritiene che la visione diretta dell'essenza divina è possibile solo se l'anima abbandona il corpo con la morte o con il rapimento, che è una totale sospensione delle operazioni dei sensi esterni e interni<sup>75</sup>. Riguardo ai tipi di contemplazione, S. Tommaso sembra ammettere l'esistenza di una contemplazione naturale o acquisita, per cui dice che i sei tipi di contemplazione elencati da Riccardo di S. Vittore possono essere compresi nel modo seguente:

« Il primo passo è la considerazione delle cose sensibili; il secondo è il passaggio dalle cose sensibili a quelle intellegibili; il terzo è la valutazione delle cose sensibili attraverso la ragione; il quarto è la considerazione nella loro propria ragione di cose intellegibili raggiunte attraverso il sensibile; il quinto è la contemplazione della realtà intellegibile che non può essere raggiunta attraverso le cose del senso, ma può essere compresa dalla ragione; il sesto è la considera

zione delle cose intellegibili che l'intelletto non può né scoprire né esaurire; questa è la sublime contemplazione della verità divina dove la contemplazione è finalmente perfetta<sup>76</sup>.

Per sintetizzare l'insegnamento di S. Tommaso, possiamo dire che la vita cristiana è la vita della grazia, con la carità come suo

principale atto. La carità produce un'unione tra Dio e l'anima, che l'Aquinate non esita a chiamare amicizia<sup>78</sup>. Come ogni altra vitale operazione, la carità ammette dei gradi di perfezione. Nel primo grado dei principianti il cri

78 Ibid.

79 Summa theol., IIa IIae, q. 180, art. 5.

80 Cf. P. LFJF.UNF, « Contemplation », in Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 3, col. 1616-1631; J. AUMANN, Action and Contemplation, pp. 103-108.

81 Cf. Summa thcol., IIa IIe, q. 23, art. 1.

stiano e intento ad evitare il peccato e a conservare la grazia di Dio; nel secondo grado si sforza di crescere nelle virtù provenienti dalla carità; nel terzo grado raggiunge la perfezione della carità, e ama Dio con tutte le sue capacità<sup>79</sup>.

In consonanza col suo insegnamento sulla superiorità dell'intelletto sulla volontà<sup>80</sup>, e la identificazione dell'ultima beatitudine dell'uomo come attività essenzialmente (anche se non esclusivamente) dell'intelletto speculativo<sup>81</sup> S. Tommaso conclude che, nella relativa perfezione di cui l'uomo è capace in questa vita, la sua felicità consisté « primariamente e principalmente nella contemplazione, ma secondariamente nell'attività dell'intelletto pratico in quanto esso controlla le azioni ed emozioni umane »<sup>82</sup>.

Questo costante accento sul primato dell'intelletto distingue S. Tommaso dai volontaristi come S. Agostino e S. Bonaventura e si riflette nel suo insegnamento sulla natura della beatitudine, sulla distinzione tra grazia e carità, sull'origine e la natura della legge, sulla relazione tra obbedienza e autorità, vita attiva e vita contemplativa.

Nonostante questo accento, l'insegnamento di S. Tommaso sulla teologia della perfezione cristiana è generalmente prevalso nella teologia cattolica del XV secolo<sup>83</sup>. Prima, però<sup>84</sup> tra la morte di S. Tommaso e la nascita della teologia spirituale come un ramo ben definito di teologia, fece la sua apparizione una nuova corrente di spiritualità affettiva, più in tono francescano. Essa partì, da un gruppo di domenicani tedeschi, e la cosa è interessante non perché essi erano domenicani, ma tedeschi. Ma di ciò parleremo più avanti.

82 Cf. op. cit., q. 24, art. 8.

83 Summa theol., Ia, q. 82, art. 3.

84 Ibid., Ia Hae, q. 3, art. 3-5.

85 Cf. ibid., Ia IIae, q. 3, art. 5.

86 Cf. P. PHILIPPE, « La contemplation au XIIIe siècle », in Dictionnaire de Spiritualité, vol. 2, pp. 1987-1988.

## SAN FRANCESCO E I FRATI MINORI

Tommaso da Celano, il primo biografo di S. Francesco d'Assisi, ricorda che S. Domenico una volta disse a S. Francesco: « Io desidero, frate Francesco, che il tuo Ordine e il mio siano uno, e che noi abbiamo, nella Chiesa, uno stesso stile di vita » . C'era una valida ragione per una proposta simile, perché i due Ordini mendicanti erano molto simili nelle loro origini, specialmente riguardo all'osservanza della povertà evangelica e all'apostolato della predicazione. Questa somiglianza può essere trovata nel fatto che, come contemporanei, Domenico e Francesco si sforzarono entrambi di correggere gli abusi nella Chiesa e di restaurare la vita cristiana secondo i modelli evangelici attraverso la predicazione e la povertà. Il Vangelo era ignorato quasi ovunque, in parte per la negligenza dei frati e dei monaci in parte per il potere temporale dei prelati. Coloro che volevano correggere gli abusi e i peccati che ne scaturivano, generalmente andavano incontro all'insuccesso, non solo perché molti preti e monaci rifiutavano di convertirsi, ma perché alcuni dei riformatori ricorsero alla forza (come fecero Simone di Montfort e Arnaldo da Brescia) e altri divennero estremisti e ribelli alla Chiesa (come gli Illuminati e gli Albiges).

Con S. Francesco d'Assisi inizia un movimento apostolico popolare che proclama la fedeltà alla fede, l'obbedienza all'autorità ecclesiastica e la conversione del popolo in tutti gli strati sociali. Talora è impossibile segnare la linea di demarcazione tra ortodossia e eterossia, tra frati mendicanti e rivoluzionari, ma il fervore religioso e la povertà gioiosa di Francesco alla fine prevalsero. Sono pochi gli scritti che lui ci ha lasciati - due Regole, il Testamento, poche lettere, esortazioni e preghiere - ma il Poverello è la fonte di una spiritualità evangelica che zampillò come una fontana d'acqua viva per rinfrescare e nutrire la Chiesa.

### Il TOMMASO DA CELANO Legenda, 33

Nato ad Assisi nel 1181 o 1182, Francesco Bernardone si convertì nel 1206 e 1207 da una vita di ricchezza e lassismo a una vita di povertà e di penitenza. Dal 1209 o 1210 egli aveva attratto 11 discepoli, e aveva loro dato una regola di vita approvata oralmente da papa Innocente III. La Regola di S. Francesco sottolineava la

povertà, l'umiltà e la completa sottomissione all'autorità della Chiesa.

Anche prima di radunare alcuni discepoli, Francesco tentò di vivere il più letteralmente possibile l'insegnamento evangelico sulla povertà così come espresso in Matteo 10,9-10. Più tardi, quando la sua comunità crebbe, sorsero controversie riguardo al grado di povertà che era possibile vivere in un Ordine religioso dedito all'apostolato. Quando fu invocato l'argomento delle necessità fondamentali per giustificare l'allontanamento dalla stretta povertà, Francesco replicò: « È impossibile soddisfare la semplice necessità senza lasciarsi cadere nella comodità »<sup>88</sup>. In un'altra occasione egli ammonì: « Il mondo si allontanerà dai Frati Minori, nella misura in cui essi si allontaneranno dalla povertà »<sup>89</sup>. Contro la volontà di Francesco, quando il movimento francescano si diffuse rapidamente in tutta l'Europa, fu necessario organizzarlo, e dargli una più dettagliata legislazione, e mitigare la primitiva vita di stretta povertà.

Sorsero, allora, molte questioni interessanti circa l'ideale di S. Francesco: è possibile seguire una interpretazione letterale dell'insegnamento evangelico sulla povertà? Originariamente Francesco aveva previsto gruppi di predicatori mendicanti senza stabilità e senza affiliazione a società organizzate piuttosto che un Ordine religioso? Francesco sbagliò nel porre l'accento sulla povertà a tal punto che alcuni frati ne fecero un fine piuttosto che un mezzo? Si può speculare su questa o quell'altra questione indicata, ma il fatto storico è che anche Papa Innocenzo III e il Cardinale Ugolino, protettore del nuovo Ordine, erano dell'opinione che le norme di S. Francesco

88 Cf. TOMMASO DA CELANO, Vita 1, 51.

89 Cf. ibid, Vita 11, 70.

sulla povertà fossero troppo severe. Sembra che le autorità ecclesiastiche fossero riluttanti nel dare piena approvazione allo stile di vita indicato da S. Francesco.

Gli avvenimenti principali della vita di S. Francesco e lo sviluppo dei Frati Minori possono essere sintetizzati brevemente<sup>90</sup>. Nel 1212, ad Assisi, S. Francesco e S. Chiara foridarono le monache claustrali francescane, conosciute come Povere clarisse. Francesco compose per loro una regola di vita. Sempre desideroso, come S. Domenico, di andare in Oriente come missionario, Francesco fece due tentativi infruttuosi. Si dice che nel 1213 sia andato sino a San Giacomo di Compostella, in Spagna. Andò poi in Marocco e in Tunisia nel 1219 per predicare

ai Mori, come pure fece un pellegrinaggio di Terra Santa. Nel 1221 istituì quello che è conosciuto oggi come il Terzo Ordine Francescano, composto di preti e di laici desiderosi di vivere secondo lo spirito di S. Francesco. Dodici anni dopo il suo inizio, l'Ordine francescano contava più di 3000 frati.

Quando S. Francesco si dimise da capo dell'Ordine nel 1220, divenne Ministro Generale fra' Pietro. Morto nello stesso anno gli succedette Frate Elia. Il Capitolo generale del 1220 approvò e promulgò una nuova versione della regola, ma sembra che il Cardinale Ugolino consigliasse Francesco a modificare il testo prima di sottometterlo all'approvazione della Santa Sede. S. Francesco la completò e il Capitolo generale approvò la « seconda » regola nel 1223; Papa Onorio l'approvò ufficialmente nel novembre dello stesso anno. I temi principali della regola definitiva furono la povertà, il lavoro manuale, la predicazione, la missione presso gli infedeli, e l'equilibrio tra azione e contemplazione`.

90 Per la biografia di san Francesco d'Assisi Cf. J. JOERGENSEN, *St. Francis of Assisi*, tr. E. O'CONNOR, London, 1922; R. M. HUBER, *Sources of Franciscan History*, Milwaukee 1941; I. GOBRY, *S. François d'Assise et Vésprit franciscan*, Paris 1947; L. IRIARTE, *Storia del francescanesimo*, Dehoniane, Napoli 1982.

91 Cf. E. ALENÇON, « Frères Mineurs », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 6, pp. 809-812.

S. Francesco si dedicò quasi esclusivamente alla predicazione, alla pen , tenza e alla preghiera. Il 17 settembre 1224 ricevette la grazia delle stimmate nell'eremo del Monte Averna. Fu la prima volta nella storia della spiritualità cristiana che un individuo fosse visibilmente segnato con i segni della passione di Cristo. Il fatto poi si è ripetuto numerose volte nella storia successiva, e anche nei tempi moderni `.

Nell'aprile del 1226 S. Francesco compose il suo Testamento, in cui rivolse il suo ultimo appello perché si vivesse la stretta osservanza della povertà e si fosse fedeli alla regola. Il suo Testamento divenne l'occasione per un'altra crisi nell'Ordine; alcuni insistevano più nel farne una legge e altri, rispettando l'autorità del loro fondatore, erano disponibili a considerarla poco più che un'esortazione paterna. Il caso fu finalmente risolto da Papa Gregorio IX che stabilì, nella sua bolla *Quo elongati* (1230), che il Testamento non doveva essere considerato come legge. Designò un nunzio apostolico che si sarebbe preoccupato di tutte le questioni finanziarie dei Francescani per renderli capaci di mantenere la stretta osservanza della povertà.

Alla fine, debole ed esaurito, quasi cieco e con frequenti emorragie, Francesco compose il suo splendido Canto di Frate Sole. Quando si accorse che si avvicinava la morte, comandò ai suoi frati di porlo sulla nuda terra, ma poi accettò un ruvido indumento di lana da uno dei frati. Al crepuscolo del 3 ottobre 1226, intonò il salmo 141 e i frati lo cantarono con lui. Poi, uno dei frati, alla richiesta di Francesco, lesse a voce alta il capitolo XIII del vangelo di S. Giovanni, e, durante la lettura Francesco, passò alla vita eterna. Due anni dopo la sua morte fu canonizzato da Papa Gregorio IX.

S. Francesco morì mentre una grave crisi imperversava nel suo Ordine. I Frati minori avevano cominciato a mitigare

92 Più di cento Francescani hanno ricevuto le stimmate; essi sono stati superati solo dai Domenicani.

la severità della povertà durante la sua vita, ma dopo la sua morte, l'Ordine si divise in « osservanti », « conventuali », e « spirituali ». Malgrado gli sforzi di S. Bonaventura, Ministro Generale dal 1257 al 1274, fu impossibile riportare tutti i frati al consenso su uno stile di vita unico. Recentemente, nel 1909, Papa Pio X, nella sua lettera apostolica *Septimo iam pleno* dichiarò che i tre rami del primo Ordine francescano erano stabiliti in perpetuum come frati Minori dell'Unione Leonina (O.F.M.), Frati minori Conventuali (O.F.M. Conv.) e Frati Minori Cappuccini (O.F.M. Cap.) e che tutti e tre i Ministri Generali erano successori di S. Francesco perché tutte e tre gli Ordini sono rami di uno stesso albero.

Parecchi altri fattori contribuirono a modificare l'originale visione di S. Francesco: l'ordinazione di frati al sacerdozio, l'apostolato della predicazione e dell'insegnamento, la necessità di difendere gli Ordini mendicanti contro i loro detrattori. All'inizio, seguendo l'esempio dello stesso Francesco, i primi frati si dedicarono alla predicazione itinerante e, sebbene alcuni di loro chiedevano di darsi allo studio, i Francescani furono contrari a tale richiesta, perché Francesco era contrario all'insegnamento dei suoi frati. Quando, alla fine, essi entrarono nelle università, insieme ai Domenicani, divennero vittime di violente opposizioni da parte del clero diocesano.

Entrambi gli Ordini mendicanti stabilirono alcune case presso l'università di Parigi. Quando all'inizio del 1229 un domenicano occupò una cattedra di teologia, fu seguito da un francescano nel 1231. Sfortunatamente, nel 1252 il clero secolare, sotto la guida di Guglielmo di Saint-Amour, cominciò ad attaccare i frati.

Addirittura Guglielmo scrisse nel 1255 un opuscolo in cui proponeva di escludere tutti i frati dall'insegnamento. Gerardo di Abbeville e Nicola di Lisieux continuarono ad attaccare i frati dal 1269 al 1272.

93 Cf. K. BIHLMEYER, Op. cit., pp. 322-338; J. LECLERCQ et al., op. cit., pp. 365-377; F. CAYRE', Op. cit., pp. 470-690.

Grazie a S. Tommaso d'Aquino e a S. Bonaventura <sup>1</sup>, la posizione dei frati fu rivendicata tanto che Papa Alessandro IV li pose sotto la protezione della Santa Sede <sup>2</sup>.

## SAN BONAVENTURA

I tre principali maestri della scuola francescana sono San Bonaventura, S. Antonio da Padova e Giovanni Duns Scoto. Numerosi altri, naturalmente, devono essere aggiunti alla lista per completezza: Giovanni de la Rochelle, Alessandro di Halès, Giovanni Peckam, Ruggiero Bacon, Pietro Auriol, Francesco de Meyronnes, Nicola di Lyre, Guglielmo d'Ockham e Giovanni di Ripa. Limiteremo la nostra trattazione a san Bonaventura che Papa Leone XIII chiamò « il Principe dei mistici » e che molti acclamarono come secondo fondatore dell'Ordine francescano <sup>1</sup>. Possiamo dire con sicurezza che, tra i francescani, è il più grande teologo della vita spirituale. Cayré dice di lui: « Egli cominciò nella tradizione di Alessandro di Halès e preparò lo strada a Duns Scoto, colui che dette la forma finale all'agostinianismo francescano » <sup>2</sup>.

S. Bonaventura (1221-1274) fu contemporaneo di S. Tommaso d'Aquino all'Università di Parigi e, sebbene essi differissero radicalmente nelle loro idee, furono molto amici, come lo furono Francesco e Domenico prima di loro. Essi differiscono non solo nel loro approccio alla teologia, Bonaventura era volontaristico e mistico, mentre Tommaso era intellettuale e analitico - ma anche nella loro definizione della teologia, come nota Congar:

94 San Tommaso scrisse in difesa degli Ordini mendicanti: *De perlectione vitae spiritualis; Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionibus ingressu*. San Bonaventura scrisse: *De paupertate Christi; Quare Fratres minores praedicent et confessiones audiant*.

95 Cf. *Bullarium O.P.*, vol. 1, Roma 1729-1740, p. 338.

96 Per i particolari su S. Bonaventura, cf. *Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1892; E. SMEETS, « S. Bonaventure », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 2, pp. 962-986; P. POURRAT, Op. cit., vol. 2, pp. 176-184.

« Per S. Bonaventura la teologia è un prodotto della grazia. Può essere considerata una conseguenza delle rivelazioni che Dio ci diede di se stesso. La teologia perciò, è situata per S. Bonaventura... ' tra fede e apparenza '... La prima luce ricevuta da Dio è la ragione. Ma quando Bonaventura considera le concrete possibilità della ragione, severamente le limita, poiché dice che l'uomo, nel suo stato presente, non può conoscere le verità superiori semplicemente con la ragione... Comunque, questo non significa che la filosofia non sia il primo passo verso la sapienza... Nell'ordine della grazia e della sapienza cristiana il progresso verso il perfetto possesso della sapienza... è segnato da tre stadi o gradi. Primo, il grado delle virtù, in cui la fede apre i nostri occhi per aiutarci a trovare Dio in ogni cosa; poi, il grado dei doni; e, terzo, il grado della beatitudine. Ora gli atti di virtù, i doni e le beatitudini sono definiti rispettivamente come: credere (credere); intendere credita (comprendere le cose credute); vedere intellecta (vedere le cose comprese)...

Questa conoscenza dei misteri, quindi, che è l'oggetto della teologia, è per S. Bonaventura uno stadio intermedio tra la semplice adesione alla fede e la visione...

La teologia, per S. Bonaventura, è un dono di Dio... E s'è a non è un dono puramente intellettuale. Non presuppone una fede morta, ma una fede viva, l'esercizio delle virtù e la nostalgia per un'unione di carità con Dio.

Qui arriviamo ad un punto essenziale, in cui la teologia di Bonaventura e di Tommaso d'Aquino sono chiaramente distinte. Per quest'ultimo, la teologia è la crescita delle convinzioni di fede e la costruzione di queste convinzioni in un corpo di conoscenze in consonanza con la ragione umana. Come tutte le cose, si sviluppa con la provvidenza di Dio ed è radicata nella fede soprannaturale, ma è una costruzione strettamente razionale. La sapienza della teologia è distinta dal dono infuso della sapienza, che si sviluppa come un corpo di conoscenze sperimentali e affettive. D'altro canto, la teologia è una sapienza intellettuale, acquisita con uno sforzo personale che cerca intellettualmente di comprendere e ricostruire l'ordine delle opere e dei misteri di Dio confrontandole con il mistero di Dio stesso » '.

Il capolavoro teologico di S. Bonaventura è il suo commento al Libro delle Sentenze di Pietro Lombardu e quasi tutti gli altri scritti si basano in qualche modo su questa opera'. La caratteristica fondamentale della sua dottrina e la tradizione, seguendo l'insegnamento di S. Agostino attraverso Alessandro di Halès. I suoi scritti principali sulla vita spirituale sono Breviloquio, La triplice via, Itinerario della mente a Dio, Soliloquio sui quattro esercizi mentali e Legno della vita. t nel campo della teologia spirituale che Bonaventura eccelle ". Smeets dice che le opere di S. Bonaventura non solo manifestano la sua ortodossia, ma anche la sua santità e la sua virtù: « Esse mostrano che il Santo dottore fu permeato di spirito francescano e che non ebbe altra guida che il suo padre serafico, S. Francesco » ` . Ciò è particolarmente evidente nella concisione di stile di S. Bonaventura, nell'umile sottomissione alle autorità, nella venerazione dei teologi, nel rispetto per le opinioni degli altri, e nel suo temperamento calmo e pacifico.

De Wulj dice di Bonaventura che « il suo misticismo e l'incarnazione del migliore misticismo del XIII secolo » ` . Questo è un altro modo per dire che la dottrina spirituale di S. Bonaventura è la dottrina tradizionale insegnata da S. Agostino, dallo Pseudo-Dionigi, da S. Bernardo e dalla scuola di S. Vittore. La sua dottrina spirituale è eminentemente cristocentrica e, mentre egli conviene con Tommaso d'Aquino che il fine dell'incarnazione fu la redenzione, vede Cristo come il centro dell'intero universo creato.

La virtù fondamentale della spiritualità cristiana è l'umiltà; la grazia è una somiglianza con Dio ricevuta sia dall'anima

99 E. SMEETS, « Bonaventure », in Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 2, p. 967.

100 Per testimonianze su Bonaventura cf. Opera Omnia, cd. Quaracchi

101 Cf. E. SMEETS, art, cit., p. 977.

102 Cf. DE WULF, Histoire de la philosophie médiévale, p. 291; E. LONGPRÉ, « La théologie mystique de S. Bonaventure », in Arch. Francis. Hist.. vol. 14, 1921.

che dalle sue facoltà; l'essenza della perfezione cristiana è la carità, che è perfetta sapienza, a cui sono legate le grazie mistiche; la contemplazione è la perfezione della carità e la sapienza è molto più una gustosa esperienza di Dio che non una visione; è interamente passiva e infusa e di solito è accompagnata da qualche forma di estasi che Bonaventura chiama excessus.

S. Bonaventura canonizzò la classificazione della vita spirituale nelle tre vie e usò la stessa terminologia dello PseudoDionigi: via purgativa, via illuminativa e via unitiva o perfetta. Egli,

comunque, non le vide come stadi progressivi o separati, sebbene predomini in un dato tempo l'uno o l'altro. Il fine ultimo di tutti i cristiani è la santità. Essi passano attraverso i vari stadi della crescita spirituale, in ogni stadio si riceve un dono specifico. Così, la via purgativa conduce alla pace dell'anima ed è caratterizzata dalla meditazione, dall'esame di coscienza e dalla considerazione della passione di Cristo. La via illuminativa conduce alla verità, e suoi esercizi predominanti sono la considerazione dei benefici ricevuti da Dio e la frequente meditazione sulla passione e morte di Cristo. La via unitiva termina nella carità, nell'unione con Dio attraverso l'amore e nella coscienza della bontà divina attraverso la contemplazione della Trinità ".

## Lo SVILUPPO DEGLI ORDINI RELIGIOSI

Malgrado la proibizione del Concilio Lateranense IV, ci fu un notevole incremento degli Istituti religiosi durante l'ultima metà del XIII secolo ". Alcuni di essi non erano proprio nuovi, ma una modernizzazione e un adattamento

103 Cf. F. CAYRÉ, Op. cit., vol. 2, pp. 497-526; P. POURRAT, Op. cit., vol. 2, pp. 176-184; J. LECLERCQ et al., op. cit., pp. 370-377.

104 Cf. HELYOT, Histoire des ordres monastiques, Paris 1721; M. HEIMBUCHER, Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche, 3 ed., Paderbon, 1933-1934; J. LECLERCQ et al., op. cit., pp. 474-480.

degli antichi'Ordini, come i Carmelitani e gli Agostiniani. Altri, ispirati dai frati mendicanti - Domenicani e Francescani - ebbero una prodigiosa espansione e furono favoriti dalla Santa Sede. Molti degli istituti si diffusero solo a livello locale e si estinsero dopo qualche tempo. Infatti, il Concilio di Lione (1274) abolì 22 Istituti religiosi che non erano stati approvati dalla Santa Sede. Sia negli istituti fondati di nuovo, sia nella ripresa degli Ordini antichi, è da notare l'accento posto sull'apostolato e il notevole declino del numero dei religiosi dediti alla vita puramente contemplativa. Come nel passato ciò pose gli Istituti contemplativi un po' sulla difensiva, ma anche gli Istituti dediti all'apostolato o al ministero furono costretti a seguire un tipo di vita monastico o conventuale. Uno dei problemi fu che molti Istituti erano simili nella forma di vita e nella loro missione.

Tra i Canonici regolari notiamo prima di tutto che i Canonici di S. Agostino esistevano già ed erano formati da capitoli cattedrali o da comunità che seguivano la regola di S. Agostino. Nel XII e XIII secolo furono fondati parecchi istituti religiosi sotto il titolo della

Croce. I Canonici crociferi, fondati nel 1210 da Teodoro di Celles, un canonico di Liegi, furono formalmente approvati nel 1248. La Regola dei Crociferi si basava sulle Costituzioni domenicane e i primi membri si dedicarono alla predicazione delle crociate e alla cura dei pellegrini. Dopo la sua approvazione, comunque, l'Ordine Crocifero seguì la « vita mista » e cominciò ad occuparsi del lavoro missionario. Esso fiorì specialmente nei Paesi Bassi `.

Gli Eremiti di S. Agostino, che erano molto meno dediti alla contemplazione di quanto indicasse il loro nome, erano nati da gruppi di eremiti italiani che adottarono la regola di S. Agostino. Essi furono approvati da Papa Alessandro VI

105 Cf. M. WINKEN, \*Crosiers>>, in Dict. bist. gJW. eccl., vol. 13, pp. 1042-1062.

nel 1256 e classificati tra i frati mendicanti insieme ai Domenicani e ai Francescani. Alla fine il nome di « Eremiti di S. Agostino » cadde in disuso, poiché essi si dedicarono ad ogni tipo di apostolato e di ministero presbiterale ".

Un altro gruppo che cominciò con uno spirito eremitico furono i Servi di Maria, conosciuto popolarmente come Serviti. Fondato da sette mercanti che desideravano vivere una vita di austerità e di penitenza, con una speciale devozione alla Beata Vergine, esso seguì l'osservanza dei frati mendicanti. Fece la sua prima fondazione a Firenze, nel 1233 e, come la maggior parte di questi nuovi istituti, diede vita anche ad un ramo femminile `.

Due altri Ordini di frati che ebbero una storia gloriosa furono i Mercedari, fondati da S. Pietro Nolasco, aiutato dal domenicano S. Raimondo di Pe;9alort, e i Trinitari. Entrambi questi Ordini furono fondati per la redenzione dei prigionieri, e conseguentemente, il loro campo di lavoro fu in primo luogo tra i Mori e più tardi in America Latina. In tempi moderni, comunque, i loro membri sono molto diminuiti ".

Infine, nacque anche l'Ordine di Nostra Signora del Monte Carmelo nel XIII secolo, sebbene le sue origini risalissero al Monte Carmelo in Palestina. All'inizio del XIII secolo, alcuni eremiti latini che vivevano sul Monte Carmelo, Carmelitani, per diverse ragioni, si diffusero in Europa. S. Simone Stock (t 1265), gradualmente adattò la regola e la vita carmelitana ad un istituto religioso semi-apostolico e nel 1245 i Carmelitani furono classificati tra gli Ordini mendicanti. Gli eremiti carmelitani cessarono di esistere in Palestina nel 1291, quando gli ultimi membri furono assassinati dai Musulmani, ma in

106 Cf. D. GUTIÉRREZ, « Ermites de Saint Augustin », in Dictionnaire de Spiritualité, vol. 4, col. 983-1018.

107 Cf. A. M. LÉPICIER, *L'Ordre des Servites de Marie*, Paris 1929.

108 Cf. C. MAZZARINI, *L'Ordine Trinitario nella Chiesa e nella Storia*, Torino 1964; « Mercedarios », in *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeoamericana*, Espasi, Madrid, vol. 34, pp. 816-819.

quel periodo i Carmelitani, in Europa, si erano dedicati ad una vita preminentemente attiva`.

Le caratteristiche del XIII secolo furono sostanzialmente le stesse di quelle che abbiamo notato nel XII secolo, con in più una grande influenza dei nuovi Istituti religiosi dediti all'apostolato e alla pubblicazione di numerose opere e manuali di dogmatica e di morale. Come risultato, vi fu una fioritura di gruppi laicali desiderosi di vivere una vita cristiana esemplare. I più salienti tra essi furono i Begardi e le Beghine. Essi non si sentirono chiamati alla vita religiosa ne vollero essere anacoreti; normalmente si appoggiavano ad un Ordine religioso.

I Begardi e le Beghine si svilupparono nella Francia settentrionale, nei Paesi Bassi e nella Renania. Sebbene vivessero una vita comunitaria, non emettevano i voti, vivevano una vita celibataria ed obbediente durante il tempo del loro beghinaggio. Si occupavano di cucito e di ricamo, di visite agli ammalati, di cure agli anziani, e allo stesso tempo di educazione dei ragazzi. Assistevano alla liturgia in gruppo nelle Chiese più vicine, e dopo sei anni di formazione ottenevano il permesso di vivere come reclusi (eremiti).

Con il passare del tempo la semplicità della loro vita spinse i Begardi e le Beghine ad essere oggetto di critiche e sospetti. In seguito furono apertamente attaccati per l'uso del dialetto nella lettura della Bibbia e per la loro interpretazione della Scrittura. Nel 1311 furono ufficialmente condannati dal Concilio di Vienne. Le basi dottrinali della loro condanna furono il quietismo e un latente panteismo.

Maria d'Oignies (t 1213) una delle leaders del movimento, ebbe un intenso amore per Cristo e desiderò imitare specialmente la sua povertà. Il Cristo povero o mendicante fu l'oggetto dominante della sua venerazione e della sua imitazione. Anche Giuliana di Cornillon (t 1258) appartene-

109 Cf. J. ZIMMERMAN, « Carmes », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 2, col. 1776-1792.

neva a una comunità di Beghine e fu una delle promotrici della festa del Corpus Domini, approvata solo per la diocesi di Liegi nel

1246 e poi, per la Chiesa universale, da Papa Urbano IV nel 1264. Ma la più famosa delle Beghine fu Hadewijch di Anversa (t 1282 o 1297) che scrisse relazioni delle sue visioni, lettere e poesie. Il suo tema dominante fu questo: l'anima può raggiungere l'unione con Dio solo attraverso l'amore estatico, e questa unione assume il simbolismo del matrimonio mistico. Ciò costituisce il Brautmystik, e sembra essere stato il concetto favorito dai mistici dei Paesi Bassi e della Renania. Negli scritti della Hadewijch c'è anche un accenno della Wessenmystik che sarà poi sviluppata da Maestro Eckhart. Hadewijch è così una precorritrice dei mistici renani.

110 Cf. J. LECLERCQ et al., op. cit., pp. 344-372; E. W. DONNELL, *The Béguines and Beghards in Medieval Culture*, New Brunswick, Nj, 1954; J. B. PORION, *Hadewijck d'Anvers*, Paris 1954; VFRNET-MIERLO, « Beghards and Béguines », in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, pp. 1329-1352.

## CAPITOLO VII

### LA SPIRITUALITÀ DIONISIANA E LA DEVOTIO MODERNA

Seguendo Cayré<sup>1</sup>, abbiamo deciso di intitolare questo capitolo « La Spiritualità dionisiana », anche se questo titolo richiede delle spiegazioni. Prima di tutto esso si riferisce alla ripresa della spiritualità neo-platonica dei Domenicani tedeschi, che a quel tempo influenzò la vita cristiana dei Paesi Bassi. In secondo luogo, mentre dipende dalla tradizione intellettuale domenicana, si distanzia da questa orientandosi verso la spiritualità mistico-contemplativa dello Pseudo-Dionigi, molto diffusa intorno all'anno 500. In terzo luogo, essa fu il risultato dell'espansione dell'influenza dai Paesi latini alle contrade tedesche ed anglosassoni. Nello stesso tempo introdusse una classificazione delle scuole di spiritualità secondo le culture e i temperamenti nazionali.

La guida di questa nuova scuola fu Maestro Eckhart, un domenicano tedesco che più tardi fu accusato di tendenze panteistiche. Tra i suoi discepoli egli ebbe Giovanni Taulero ed Enrico Susone, entrambi domenicani tedeschi, e Giovanni Ruysbroeck, olandese. In Inghilterra una più moderata forma di spiritualità dionisiana fu insegnata da Riccardo Rolle, da

<sup>1</sup> Cf. F. CAYRÉ, *Manual of Patrology*, tr. H. HOWITT, DtWIée, Paris 1930, vol. 2, p. 702; tr. it.: *Patrologia e storia della teologia*, EP, Roma 1936/1938, vol. 2.

Walter Hilton e dall'autore della Nube della non-conoscenza<sup>2</sup>. Dovrebbe essere ricordato anche il certosino Dionigi Rijke<sup>3</sup>, che appartiene alla stessa scuola di spiritualità e conclude il Medioevo per quanto riguarda la teologia spirituale.

Prima di esaminare il contributo di ciascuna delle eminenti figure della spiritualità dionisiana, dobbiamo sottolineare alcune circostanze che portarono alla emergenza e al successo di questo movimento spirituale. Sebbene teologi della statura di S. Tommaso d'Aquino e di S. Bonaventura abbiano scritto circa la contemplazione mistica, fu solo alla fine del XIV secolo che questo tema divenne oggetto di studi intensi e specializzati. Una delle principali situazioni che favorirono questo sviluppo teologico fu il numero crescente di donne ferventi ed erudite che avevano avuto vari tipi di esperienze mistiche e avevano cercato una direzione spirituale, in conseguenza di questi fatti.

All'inizio del XIV secolo ci furono molte religiose che composero trattati spirituali in cui descrissero le loro esperienze mistiche; molti di questi trattati erano racconti di sposalizi mistici o di matrimoni mistici. Alla fine, questa Brautmistik (mistica del matrimonio spirituale) divenne una delle caratteristiche maggiori della « mistica dell'essenza » di Eckhart<sup>4</sup>. Che questo movimento abbia avuto i suoi eccessi è fuori dubbio poiché Sitwell osserva che « nel XIV secolo l'intera valle del Reno era piena di religiosi entusiasti, Beghine e Begardi e Fratelli del libero Spirito, alcuni dei quali equilibrati e rispettabili, altri no »<sup>5</sup>.

2 Cf. W. JOHNSTON, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, Descl6c, New York, NY, 1967.

3 Per brani antologici degli scritti dei mistici renani: S.M. GIERATHS, *Reichtum des Lebens. Die deutische Dominikanermystik des 14 Jahrhundert*, Diisseldorf 1956; H. KUNISCH, *Ein Textbuch aus der alideutschen Mystik*, Hamburg 1958; F. W. WENTZ LA FF-EGG BERT, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Tjbingen 1947.

4 G. SITWELL, *Spiritual Writers of Middle Ages*, Hawthorn, New York, NY, 1961, p. 75.

Già nel 1292 il Concilio di Aschaffenburg iniziò la repressione dei Begardi e delle Beghine; nel 1306 il Concilio di Colonia li accusò di infamia e di eresie e li biasimò a causa degli attacchi provocatori ai Francescani e ai Domenicani. Infine, il Concilio di Vienne (1311) condannò otto delle loro proposizioni dottrinali e denunciò il loro pseudo - misticismo. Comunque, non tutti i Begardi e le Beghine furono meritevoli di condanna. Matilde di Magdeburgo è un esempio eminente di beghina che pervenne ai più alti gradi della vita mistica. Insieme a S. Gertrude e Matilde di Hackeborn è un gioiello nella corona del monastero cistercense di Helfta<sup>6</sup>.

## LE MISTICHE Di HELFTA

In Sassonia nei pressi di Eisleben sono ancora visibili le rovine del monastero cistercense di Helfta. Fondato da Geltrude di Hackeborn (t 1291), esso vide emergere tre sante, i cui scritti ebbero grande influenza sulla vita cristiana in Germania durante il tardo Medioevo. La prima di queste, Matilde di Magdeburgo (t 1282 o 1297) apparteneva alla comunità delle Beghine, che erano strettamente associate alle monache cistercensi. Aveva già avuto fenomeni mistici prima di entrare nel monastero di Helfta nel 1270. Nel monastero scrisse l'ultimo capitolo di un lavoro che aveva composto sotto la guida del suo direttore spirituale domenicano: La luce della Divinità (Das Fliessende Licht der Gottheit). Scritto in cattivo tedesco, fu più tardi corretto e tradotto in latino da Enrico di Nordlinger (t 1345).

Il libro descrive l'esperienza mistica e l'unione estatica in forma di dialogo tra Cristo e l'anima. Il punto fondamentale dell'insegnamento di Matilde è che l'anima deve svuotarsi di tutto ciò che le viene attraverso i sensi, la memoria

5 Cf. S. ROISIN, « L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de la spiritualité au XIIIe siècle », in Rev. Hist. Eccles., vol. 39, 1943, pp. 342-378.

e l'immaginazione, e anche delle sue stesse virtù, se vuole raggiungere l'unione con Dio. Lì, nella vera essenza dell'anima, nel suo stato più puro, avviene l'unione trasformante. Secondo la tradizione di S. Bernardo l'insegnamento di Matilde è eminentemente cristocentrico, ma contribuisce anche al « misticismo dell'essenza » che sarà reso popolare più tardi da Maestro Eckhart.

S. Matilde di Hackeborn (t 1299) era sorella della fondatrice di Helfta, ed ivi divenne maestra delle novizie. Sotto la sua guida furono formate molto santamente le monache e fra di esse vi fu S. Geltrude la Grande. Matilde di Hackeborn è rinomata come confidente del S. Cuore di Gesù e « leader » nella propagazione di questa devozione.

S. Matilde non volle mai scrivere sulle numerose grazie che ella aveva ricevuto da Dio, ma Gertrude la Grande preparò una trascrizione di tutte queste grazie e gliela presentò per l'approvazione. In questo modo nacque l'opera di Matilde Il libro delle Grazie speciali. P- un libro pieno di gioia e di rendimento di grazie, senza alcuna menzione di pene o di sofferenze. Il lavoro

ebbe una larga diffusione, perché servì come guida per la vita cristiana. Esso trattava delle virtù cristiane, della devozione al Cuore di Gesù e delle numerose rivelazioni a Matilde. Offriva anche istruzioni per ricevere la Comunione, per praticare la preghiera e per partecipare alla liturgia '.

S. Gertrude la Grande (t 1302) fu accolta nella scuola monastica di Helfta all'età di cinque anni dalla fondatrice Geltrude da Hackeborn. Fu una studentessa brillante e divenne così esperta negli studi letterari da trascurare il suo progresso spirituale. In seguito ad una visione di Cristo nel 1281, dall'età di 26 anni in poi, Gertrude si dedicò seriamente

6 Per ulteriori informazioni su Maffide di Magdeburgo cf. H. TILLMAN, Studien zum Dialog bei Mecktilde von Magdeburg, Marburg 1933; j. ANCELEI-HUSTACHE, Mecktilde de Magdebourg, Paris 1926.

7 Cf. S. ROISIN, *ari. cit.* Dante inserisce santa Matilde nel canto 33 della Divina Commedia come guida e interprete dalla voce dolce e melodiosa.

alla preghiera e alla lettura della Scrittura e dei Padri della Chiesa, specialmente di S. Agostino, di S. Gregorio Magno, di S. Bernardo e di Ugo di S. Vittore.

La vita spirituale di Geltrude era incentrata sulla liturgia, e la maggior parte delle sue estasi mistiche accadevano durante la Messa, di solito come risultato di certe parole o di certe frasi che catturavano in pieno la sua attenzione. Come S. Bernardo, la sua spiritualità fu preminentemente cristocentrica. Ella nutrì una grande devozione all'Eucaristia, alla passione di Cristo e alla ferita del costato di Cristo '. Nel 1284 Geltrude ricevette le stigmate in forma invisibile e sperimentò anche la trasverberazione del cuore. Tra il 1261 e il 1302 S. Geltrude scrisse L'araldo dell'amore Divino (che molti critici non considerano interamente suo) e il suo più grande lavoro Esercizi Spirituali. La dottrina base di queste opere rivela una forte influenza domenicana, ma l'intero tono è quello della cristologia di S. Bernardo. S. Geltrude fu un'ardente devota del Sacro Cuore, che vide raggianti di gloria, come un tesoro di ricchezze, un lampo sospeso tra cielo e terra e sua dimora. Non c'è nessun accenno di sofferenza o di riparazione nella sua devozione al Cuore di Gesù ".

Due altre sante donne meritevoli di ricordo sono S. Lutgarda e S. Brigida di Svezia. Monaca cistercense, anche S. Lutgarda (t 1246) fu promotrice della devozione al Sacro Cuore e concentrò l'intera sua teologia sull'amore ` . La spiritualità di S. Brigida fu completamente cistercense, incentrata sulla passione di Cristo e

sulla devozione a Maria. Dopo un pellegrinaggio a San Giacomo di Compostella, il marito di Brigida

8 La devozione alla piaga del costato di Cristo fu molto diffusa in questo periodo e diede origine alle descrizioni bibliche della crocifissione come pure ad alcuni commenti dei Padri.

9 Cf. H. GRAEF, *The Story of Mysticism*, Doubleday, New York, NY, 1965, pp. 161-164.

10 Cf. j. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oates, London 1961, pp. 452-453; tr. it.: *La Spiritualità del Medioevo*, Delioniane, Bologna 1968.

entrò in un monastero cistercense in Svezia e lì morì pochi anni più tardi. D'allora S. Brigida fu sempre più diretta da Dio verso una vocazione profetica, come quella di S. Caterina da Siena. Per comando di Dio, ella dava consigli a grandi governanti e a dignitari ecclesiastici. Durante un soggiorno di sei mesi in Terra Santa, Brigida ricevette numerose rivelazioni sulla passione e morte di Cristo, che furono pubblicate a Lübeck nel 1492. Brigida fu anche la fondatrice di un Ordine di suore contemplative dedite alla lode di Dio e alla riparazione per i peccatori. Il suo libro delle rivelazioni ricevette l'approvazione di Papa Benedetto XIV come libro di rivelazioni private e accettabile dalla fede, con prudenza".

## ECKHART, TAULERO, SUSONE

I Domenicani e i Francescani del XIV secolo si dedicarono notevolmente alla crescita spirituale delle monache di clausura. Ad un certo punto, un Capitolo provinciale dei Domenicani tedeschi tentò di abbandonare questo ministero, poiché molti frati erano occupati solamente nella cura spirituale delle monache, ma la Santa Sede insistette perché questo apostolato continuasse. Infine nel 1325, il Capitolo dei Domenicani vietò ai frati di predicare le sottigliezze della vita mistica a persone che facilmente potevano interpretare male questa dottrina.

Intanto, un gruppo di Domenicani tedeschi, senza nutrire alcuna particolare ostilità verso S. Tommaso d'Aquino, preferì seguire l'insegnamento di S. Alberto Magno e il neoplatonismo di Guglielmo di Moerbeke. Tra questi ricordiamo Ugo di Strasburgo, Ulrico di Strasburgo e Thierry di Friburgo. Nel XIV secolo, quando la spiritualità cattolica accentuò

11 Cf. P. POURRAT, *Christian Spirituality*, Newman Press, Westminster, MD, 1953, Vol. II, pp. 92-98.

mistico nella vita cristiana, l'approccio neo-platonico sembrò offrire una strada molto più adatta all'espressione e alla

descrizione dei fenomeni mistici che non l'approccio speculativo, aristotelico di S. Tommaso.

La spiritualità medioevale era esplicitamente diretta verso la contemplazione e l'esperienza mistica; per raggiungere questa meta, furono proposti alcuni mezzi ascetici: la totale rinuncia di sé, la completa sottomissione alla divina volontà, il rifiuto di ogni immagine sensibile (perfino dell'umanità di Cristo). Si credeva che questo avrebbe condotto ad una unione con Dio così intima che niente sarebbe intervenuto a guastarla; essa consisteva in una divinizzazione che praticamente lasciava l'anima indistinguibile da Dio.

Come c'era da aspettarsi, una dottrina di questo tipo fu presto suscettibile di interpretazione panteistica, anche perché alcuni degli autori fecero delle affermazioni avventate riguardo alla natura della unione mistica con Dio. D'altra parte, non è facile che uno scrittore descriva con precisione la natura dell'unione trasformante.

Delineando lo svolgimento della spiritualità del XIV secolo, rivolgiamo la nostra attenzione ai promotori della spiritualità dionisiana. Il primo, senza dubbio, fu il domenicano tedesco, Maestro Eckhart (1260-1327). Famoso teologo e predicatore, egli ricoprì anche numerosi incarichi amministrativi molto importanti nell'Ordine domenicano.

Da giovane frate, Eckhart aveva studiato nel priorato domenicano a Colonia, dove era morto nel 1280 S. Alberto Magno. Più tardi egli divenne priore a Erfurt e vicario generale della Turingia. In due distinte occasioni fu professore all'università di Parigi, ma lasciò quell'incarico per diventare priore e professore del priorato domenicano di Strasburgo e alla fine per ritornare a Colonia. Fu lì che con chiarezza e

12 MATILDE DI MAGDEBURGO afferma in *Das Iliessende Licht der Gottheit* che l'anima partecipa così intimamente alla natura divina da non avere più nessun ostacolo tra lei e Dio.

Eckhart, diventò famoso predicatore, fu coinvolto in controversie e fu accusato di non ortodossia. Uomo deciso e intransigente, fu perseguitato da alcuni dei suoi stessi confratelli domenicani.

Nel 1326 l'arcivescovo francescano di Colonia, Enrico di Virneburg nominò due inquisitori per investigare sull'insegnamento di Eckhart. Dai suoi scritti e sermoni essi stralciarono una lista di 108 proposizioni che considerarono sospette. Eckhart si difese vigorosamente, ma non gli servì a nulla. Ammise che alcune delle sue affermazioni, prese letteralmente, potevano essere interpretate in senso eterodosso,

ma sostenne anche che non era mai stata sua intenzione predicare una dottrina contraria alla teologia ortodossa. Nel 1327, nella Chiesa dei domenicani, egli pubblicamente revocò tutta la dottrina che poteva essere interpretata erroneamente. Nel gennaio del 1327 Eckhart si appellò alla Santa Sede, dichiarando preventivamente la sua volontà di aderire a qualsiasi decisione fosse stata presa nei suoi confronti. Si difese anche alla corte papale di Avignone e morì al suo ritorno a Colonia. Nel marzo 1329, Papa Giovanni XXII condannò 28 proposizioni dell'insegnamento di Eckhart; le prime 15 e le ultime due furono condannate come erronee ed eretiche e le altre furono condannate come infondate e avventate 14 .

Come teologo Eckhart seguì fedelmente l'insegnamento di S. Tommaso d'Aquino circa la superiorità dell'intelletto sulla volontà, ma egli sembra anche avere ecceduto nella sua applicazione, a causa dell'influenza di Maimonide, della scuola averroistica e dello Pseudo-Dionigi. È anche probabile che i sermoni di S. Bernardo esercitassero una forte influenza su Eckhart nelle questioni i-jgii~ii-d~iiti la natura dell'esperienza mistica, sebbene Eckhart portasse la dottrina a pericolosi

13 Per una bibliografia dei testi cf. F.W. OEDIGER, *Cher die Bildung der Geistlichen in späten Mittelalter*, Leiden 1953.

14 Cf. Denz. 501-529; M. H. LAURENT ' « Autour du procès de Maître Ecart », in *Div. Thom. F.*, vol. 39, 1936, pp. 331-349; 430-447.

estremi. Non è da trascurare neppure il fatto che Eckhart fu, molto probabilmente, al corrente e forse influenzato dalla spiritualità di persone come Margherita Poret< Hadewiich e Matilde di Magdeburgo, che posero l'accento sul nulla dell'anima e sulla necessità del distacco e della nudità di spirito. Da tutte queste influenze scaturì una teologia della vita spirituale basata su due temi differenti, ma complementari: l'altamente speculativa « mistica dell'essenza » e la spiritualità del matrimonio mistico o Brauttnystik. Guardiamo ora come Eckhart tentò di conciliare questi due temi nel suo insegnamento spirituale.

In Dio, dice Eckhart, esse e intendere sono identici; comunque, fuori di Dio non c'è vera esistenza o essente (' esse est Deus '). Conseguentemente, tutta la creazione, incluso l'uomo, considerato in se stesso, è nulla; qualunque cosa c'è di essere o di esistente viene da Dio, in cui il divino intelletto è esistito da tutta l'eternità. Per conseguenza, l'uomo è spinto dalla necessità della sua stessa nullità, per così dire, a ritornare a Dio, in cui ha la sua sorgente. Il punto di contatto e la radicale capacità di unione tra

l'uomo e Dio sono fondati nell'essenza dell'intelletto, che è designato diversamente come una potenza, una scintilla o il 'Grund der Seele'. Come dice Eckhart: 'C'è qualcosa nell'anima che è increata o increabile, cioè, l'intelligenza; e se c'è è l'intera anima, che pure deve essere increata e increabile'.

La scintilla o Grund costituisce il seme della vita divina e la vita propriamente contemplativa, che può essere raggiunta da sistemi di sviluppo di tipo platonico. Eckhart costantemente ritorna sui due temi basilari della trascendenza di Dio e del totale distacco richiesto per il ritorno dell'uomo all'unità e all'immagine di Dio per partecipazione. Conseguentemente, malgrado a quei tempi il suo modo di esprimersi fosse estremista e potesse essere interpretato in senso panteistico, Eckhart difese il concetto di Dio trascendente e pose dei limiti al grado di unione tra l'anima e Dio. Questo risulta evidente dalla sua risposta ai giudici di Colonia nei giorni dell'inquisizione.

15 Sermone 12; cf. Denz. 527. 16 Cf. J. ANCELET-HUSTACHE, op. cit., p. 136.

Nella sua spiegazione sulla precisa natura dell'unione tra Dio e l'anima, Eckhart afferma che l'esperienza mistica fluisce per grazia come un principio soprannaturale e involge immediatamente l'attività intellettuale o contemplativa dell'uomo, sebbene non escluda l'attività della volontà mossa dalla carità. Così, attraverso la visione e l'amore, l'anima che giunge ai più alti gradi dell'unione mistica con Dio, e, per così dire, identificata con l'essenza divina; essa sperimenta la completa beatitudine in e attraverso Dio. Questo non significa, come spiegò Eckhart nella sua risposta ai giudici di Colonia, che noi siamo trasformati e cambiati in Dio, ma proprio come le numerose ostie sui vari altari sono trasformate in un solo e unico corpo di Cristo, così anche, 'per la grazia di adozione noi siamo uniti al vero Figlio di Dio e fatti membra dell'unico stesso Capo della Chiesa che è Cristo'.

Eckhart non solo andò molto vicino alla dottrina panteistica nel suo modo di esprimersi; ma si avvicinò anche al quietismo dei Begardi che pure condannò con tutte le sue forze. I Begardi eterodossi credevano che l'uomo, nella vita presente, potesse raggiungere un così alto grado di perfezione da essere assolutamente impeccabile e da non poter aver alcun ulteriore aumento di grazia; egli quindi non era più obbligato a obbedire alla Chiesa o alla legge morale, perché al di sopra di essa; qualsiasi atto egli compisse era completamente in accordo con la

volontà divina. Parecchie affermazioni di Eckhart, condannate dalla Chiesa, permettono un'interpretazione quietista » `.

C'è una grande divergenza di vedute circa la dottrina di Maestro Eckhart. Secondo Denifle, Hurter e Mandonnet, Eckhart era uno scolastico di scarsa originalità e non un

17 Cf. A. DANIELS, Beitr. Geschichte Phil. Mittelalters, Mijenster 1923, vol. 23, p. 15.

18 Cf. Denz. 501-529. Per le edizioni delle opere di Eckhart cf. E. BENZJ. KOCH, Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, 5 voll., Stuttgart 1936; J. QUINT, Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, Munich 1955; R.B. BLACKNEY, Meister Eckhart. A Modern Translation, Harper & Row, New York 1957, A O' C. WALSHE, Meister Eckhart: German Sermons and Treatises, 2 voll., Dulverton & Watkins, London 1979/1981.

mistico, un uomo di intelligenza mediocre e limitato nelle sue espressioni. Secondo De Wulf, Delacroix, Weber ed Otto era ortodosso nelle sue intenzioni, ma aveva fatto suo l'insegnamento eretico di Eriugena ed Almarico. Sotto questo aspetto egli è stato un predecessore di Martiri Lutero. Infine, Gilson, Dempf e Graef ritengono che Eckhart fu cattolico nel suo insegnamento, ma non fu capito per il suo modo di esprimersi troppo ermetico e personale. Da altri ancora è considerato come il precursore di Kant, Schopenhauer, Spinoza, Hegel, Heidegger e Jasper. In realtà è difficile capire come un uomo che ha avuto una forte influenza sui successivi pensatori possa essere bollato come mediocre pensatore. Piuttosto sembrerebbe più giusto affermare che, sebbene egli si fosse espresso in termini eterodossi, non intese mai allontanarsi dall'ortodossia. Il suo pensiero esercitò una profonda influenza sulla dottrina spirituale e sulla prassi della vita cristiana della futura storia della spiritualità ".

Giovanni Taulero (1300-1361) considerò Eckhart suo maestro, ma non cadde nei suoi eccessi. Taulero fu predicatore e direttore spirituale, ma non uno scrittore di fama. Insieme ad Enrico Susone fu il fondatore degli Amici di Dio (Gottesfreunde). L'opera Le Istituzioni divine (Institutiones divinae), attribuita a Taulero, fu in realtà composta dal Certosino Lorenzo Surio, dai sermoni dettati da Taulero '.

Come Eckhart, Taulero discusse temi astratti e favorì le espressioni neo-platoniche, sebbene avesse la capacità di illustrare la sua dottrina con esempi semplici e pittoreschi. Come Eckhart anche lui pose l'accento sulla necessità di una totale

19 R.'L. OECHSLIN, «Eckhart», in Dictionnaire de Spiritualité, vol. 4, col. 93-116; F. VERNET, « Eckhart », in Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 4, col. 2057-2081.

20 La prima edizione critica dei sermoni di Taulero fu edita da F. VEMR (Berlin 1910). Non vi è nessuna lettera di Taulero. Cf. F. VETTER, Die Predigten Tauleurs, Berlin 1910; A. L. CORIN, Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques, 2 voll., Paris 1924-1929; J.

rinuncia a tutte le cose esteriori per raggiungere la nudità dello spirito e l'interiore raccoglimento o ritiro nel « Grund » dell'anima dove si raggiunge la contemplazione mistica.

Dio, dice Taulero, è niente, nel senso che egli non è qualcuno che noi possiamo nominare, comprendere o sperimentare fino a che non raggiungiamo quella ' nudità di spirito ' che è essenziale per la contemplazione. Pertanto noi possiamo conoscere ciò che Dio non è, piuttosto che quello che egli è; di conseguenza la nostra conoscenza di Dio è per via di eminentiae e non per via di analogia con le cose create. Perciò, fino a che l'intelligenza dell'uomo non è completamente svuotata da tutte le immagini sensibili e intellettuali, non può contemplare Dio, perché Dio non è conoscibile per questa via. Solo attraverso la nudità di spirito l'intelligenza può diventare sufficientemente passiva e ricettiva, così che essa può sperimentare l'intima unione con Dio.

L'uomo, d'altra parte, vive a tre livelli: il sensibile, il razionale e il livello superiore chiamato Gemüt. Attraverso la mortificazione e la rinuncia, l'uomo si eleva all'intelligibilità delle idee, delle immagini così che può entrare , nel Grund dell'anima. Ciò implica un distacco dagli appetiti più bassi attraverso un ascetismo attivo e dalla volontà attraverso la totale sottomissione alla volontà divina. Proprio vero che come è impossibile dare un nome al Grund dell'anima così pure non si può dare un nome a Dio: il Grund o centro dell'anima è distinto dalle facoltà, sebbene dia loro il suo potere operativo.

Il Gemüt, d'altra parte, è qualcosa di più potente delle facoltà dell'anima e può essere costantemente operativo anche quando l'Intelletto e la volontà sono dormienti. Il Grund dell'anima è l'arca dell'esperienza mistica, e poiché l'Intelletto e la volontà non possono toccare il Grund, o centro dell'anima, l'esperienza contemplativa è qualcosa al di là delle naturali facoltà dell'anima.

Ora, noi esistiamo in Dio da tutta l'eternità, come un'idea nell'Intelletto divino, che è identico all'esistere divino. Perciò, da tutta l'eternità siamo uniti a Dio e il nostro impegno sulla terra è quello di ritornare all'unione con il divino. Questo avviene quando l'individuo ritorna al Grund o centro dell'anima dove abita la Trinità. Ma poiché l'Intelletto e la volontà non possono penetrare nel Grund per entrare in contatto con la Trinità, i due doni dello Spirito Santo - conoscenza e sapienza - conducono l'anima al suo centro, al di là di ogni forma di vita o conoscenza umana, in quell'abisso in cui Dio comunica se stesso come è, ed è conosciuto

così come è in se stesso. Ciò costituisce l'unione mistica e la contemplazione, in cui nessuna cosa creata si frappone tra Dio e l'anima; l'essenza divina è unita immediatamente all'anima nel suo centro 21.

La dottrina di Taulero non fu esente da attacchi, ma egli fu difeso da Bloisio, da S. Pietro Canisio e dal certosino Lorenzo Surio. Nel XVI secolo i sermoni di Taulero furono condannati o proibiti in Francia, in Spagna e in Belgio, mentre nel XVII secolo il suo insegnamento venne travisato dai quietisti. Certo, fino al XIX secolo (e questo grazie a studiosi come Denifle che restituì Taulero al suo giusto posto nella teologia ortodossa), la dottrina di Taulero fu vista generalmente sotto la nube del quietismo. Tuttavia, Crisogono di Gesù affermò che Taulero insieme a Ruysbroeck, fu il più grande mistico prima di S. Teresa d'Avila e di S. Giovanni della Croce '.

Enrico Susone (1295-1366), che Strauch chiama « cantore della mistica tedesca, trovatore spirituale, ultimo poeta del ' Mittelhochdeutsch ' » ', fu molto probabilmente compagno di Taulero alla scuola di Maestro Eckhart 24 . La sua vita fu

21 Taulero non insegnò che l'anima non può peccare perché unita a Dio; essa deve ancora effettuare la propria salvezza attraverso il santo timore. Né condannò le opere buone; infatti, egli si oppose con tutte le forze alla passività insegnata dai Quietisti.

22 Per informazioni più dettagliate su Taulero cf. Johannes Tauler, ein deutscher Mystiker, ed. Filthaut, Editorial Driewer, Essen 1961; j. M. CLARK, The Great German Mystics, Macmillan, New York, NY, 1949.

23 Cf. P. STRAUCH, Allgemeine deutsche Bibliographie, vol. 38, p. 171.

24 Enrico Susone era nato Enrico von Berg, ma prese il nome di sua madre, Seuss o Seuse. Cf. E. AMANN, « Suso, Le bienheureux Henri », in Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 14, col. 2859-2864; S.M.C., Suso: Saint and Poet, Oxford 1947; J.M. CLARK, Op. Cit.; J.A. BIZET, Mystiques allemands, Paris 1957.

ricca di fenomeni mistici e di intense sofferenze. Le sue opere sono le seguenti: Il libretto della sapienza eterna; Il libretto della Verità, Il piccolo epistolario, e un'autobiografia di dubbia paternità letteraria '.

Il libretto della Verità ci presenta gli alti voli di Susone nelle sue speculazioni filosofiche e teologiche; Il libretto della sapienza eterna lo descrive come prudente asceta e mistico pratico. Nei suoi Sermoni e Lettere impariamo a conoscerlo come predicatore incisivo e luminosa guida spirituale, dotato di rari carismi. La Vita spiega i successivi sviluppi del suo itinerario alla santità '.

Susone scrisse per esperienza personale e, mentre gli mancano il vigore di Eckhart e la chiarezza di Taulero, egli possiede una dolcezza che rasenta la « naïveté ». Egli è più un poeta e un mistico che un teologo sistematico. Nel Libretto della sapienza

eterna inizia da una meditazione sui misteri e specialmente sulle sofferenze di Gesù e di Maria, per condurre l'anima alla coscienza della malizia del peccato, al rigore del giudizio divino e al bisogno della riparazione. Dopo aver offerto consigli pratici su come vivere e su come morire, egli ritorna ancora alla meditazione sulla passione e morte di Cristo e sui dolori di Maria.

Nel Libretto della Verità parla dei gradi della preghiera e delle estasi e rapimenti; ma mette in guardia contro l'illusione di fenomeni mistici straordinari e contro i pericoli dell'eccessiva passività del quietismo, insegnato dai Begardi e dai Fratelli del Libero Spirito<sup>25</sup>. Per Susone l'unione con Dio richiede la rinascita dell'uomo, e a tale scopo occorre una

25 Cf. K. BIHLMEYER, Heinrich Seus, deutsch Schriften, Stuttgart, 1907, trascritto in tedesco moderno da E. DIEDERICH, Iena 1911. Per una eccellente traduzione in inglese delle opere di Susone cf. N. HELLER, The Exemplar, tr. Sr. Ann Edward, 2 vol., Priory Press, Dubuque 1962.

26 N. HELLER, Op. Cit., Vol. 1, p. XVIII

27 I Fratelli del Libero Spirito non devono essere confusi con Gli Amici di Dio. Questi ultimi erano membri di un movimento ortodosso spirituale guidato da Giovanni Taulero, Enrico Susone ed Enrico di Nördlingen.

rinunzia tale che l'anima perde la consapevolezza di se come distinta da Dio ed sperimenta la trasformazione in Cristo. L'esperienza contemplativa è indescrivibile: consiste nella unione con Dio « l'Unico e il Nulla », senza alcun intermediario. Le facoltà sono, per così dire, assorbite in Dio e l'anima è immersa in Dio; inoltre, l'anima conosce e ama Dio, in questa esperienza, senza comprendere ciò che conosce e ama. Anche se l'anima raggiunge questa sublime unione con il divino, ha sempre bisogno dell'umiltà perché è sempre possibile peccare.

Enrico Susone scrisse per esperienza personale di vita mistica, e con tanto ardore ed effusione che si potrebbe pensare a tutta la sua vita come a un'estasi continua. Ancora: quando si considerano l'ascetismo e le pratiche penitenziali di Enrico Susone e le false accuse lanciate contro di lui, ciò che lo contraddistingue, al di sopra di ogni altra cosa, è la sua eroica forza. Persino all'interno del suo Ordine domenicano fu perseguitato al punto da essere sollevato dall'incarico di docente e dal grado accademico di lettore di teologia. Egli insegnò la dottrina paolina della conformità a Cristo e testimoniò, nelle sue sofferenze, la passione e la morte di Cristo. Enrico Susone fu beatificato da Papa Gregorio XVI nel 1831<sup>26</sup>.

Un gran numero di altri discepoli di Eckart è ancora sconosciuto e le loro opere sono solo parzialmente conservate. Una di queste

opere, *Theologia Germanica* (die deutsch Theologie), scritta probabilmente a Francoforte intorno al 1350 da un discepolo di Eckhart, è un gioiello di spiritualità. Essa fu tanto stimata da Martin Lutero, che ne pubblicò una versione incompleta nel 1518 ». L'opera è un manuale per i cristiani comuni e tratta della vita interiore in una

28 Cf. J. M. CLARK, *Op. Cit.*; C. CR6BER, *Der Mystiker Heinrich Seuse*, Freiburg 1941.

29 C'è una disputa circa il testo originale: se esso è quello pubblicato da Lutero nel 1516 e nel 1518 o quello ri-editato da Pfeiffer nel 1851. G. BARING, «*Neues von der 'Theologia Deutsch' und ihrer Weltweider Bedeutung*», in *Archiv. I. Reformationsgeschichte*, vol. 48, 1957.

maniera più tradizionale rispetto ad Eckhart, Taulero o Susone. Essa segue la divisione delle vie purgativa, illuminativa e unitiva, ed accentua il ruolo centrale di Cristo nel cammino della perfezione. L'uomo in se stesso è niente, solo Dio, l'esistente perfetto, è tutto. L'uomo, diventando sempre più consapevole del proprio niente, diventa sempre più umile. Quindi, l'umiltà è la porta alla rinuncia e all'abbandono di sé, quella che permette all'uomo di svuotarsi di sé e riempirsi di Dio. Quando questo accade, il ' tutto ' di Dio riempie il ' nulla ' dell'uomo così che l'uomo viene, per così dire, divinizzato.

## RUYSBROECK

Fuori della Germania, i primi a subire l'influsso dei mistici Renani furono i Paesi Bassi ', sebbene le origini dei mistici fiamminghi pare risalgano al XIII secolo. Lo scrittore mistico più influente fu Giovanni Ruysbroeck (1293-1381) che trascorse buona parte della sua vita come eremita e morì canonico di S. Agostino nell'abbazia da lui fondata a Groenendael. Nel 1908 Roma approvò il culto a lui dato come beato. Sebbene egli si muova nella stessa linea dei mistici renani, alcuni autori lo considerano capo di una distinta scuola di spiritualità - la scuola fiamminga - e fondatore della devotio moderna. Egli è quanto meno un punto di transizione tra i mistici renani e Gerardo Groote'.

Oltre che agli scrittori tedeschi, Ruysbroeck è anche debitore ad altre fonti: S. Agostino, lo Pseudo-Dionigi, S. Bernardo e i Vittorini. Come i mistici renani, l'intento dei suoi scritti fu quello di chiarire come e in quale grado un uomo

30 Cf. M. A. LUCKER, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden 1950; G. 1. LIEFTINCK, *Die middelnederlandsche Taulerhandschriften*, Groningen 1936.

31 Vedi ST. AXTERS, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain-Paris 1948; J. HUIJEN, « Y-a-t-il une spiritualité flamande? », in *Vie Spirituelle Suppl.*, vol. 50, 1937, pp. 129-147; L. BRIGUÉ, « Ruysbroeck », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 14, col. 408-420.

possa giungere all'unione con Dio, sempre evitando ogni traccia di panteismo. Infatti egli affermò esplicitamente nel Libro della verità suprema: « nessuna creatura può essere o divenire santa al punto da perdere la sua natura creata e divenire Dio ». Nutrì una grande riverenza per la tradizione e asserì che la mistica senza senso storico è fonte di orgoglio e di errore.

La dottrina spirituale di Ruysbroeck consta di tre elementi: esemplarismo, introversione e unione. La base dell'esemplarismo è la Trinità. La vita intima della Trinità è un flusso e riflusso, un'andata e ritorno che ha origine nell'unità della divinità, da cui procedono le tre Persone divine che, come Trinità ritornano all'unità dell'infinita perfezione. L'uomo può condividere in qualche modo questa vita divina e questo movimento grazie alle idee esemplari esistenti nell'intelletto divino: l'anima umana esce da Dio creatore e possiede le tre facoltà spirituali di intelletto, memoria e volontà.

Ma l'anima umana deve ritornare alla sua unità e lo fa con i mezzi dell'introversione, attraverso tre stadi: la vita attiva, la vita interiore e la vita contemplativa. La vita attiva è la vita delle virtù; la vita interiore è la vita di grazia e di imitazione di Cristo; la vita contemplativa è la vita di conoscenza e d'esperienza di Dio.

Per progredire nella vita spirituale ci si deve spogliare di ogni egoismo e attaccamento alle cose create. Allora si può ricevere la vita del Padre come comunicata dal Figlio e dallo Spirito Santo. Questo costituisce la vita di unione con Dio che è così intima da trascendere ogni esperienza puramente umana, ma l'anima riconosce sempre questa vita come distinta da se stessa.

Ruysbroeck, ci ha lasciato venti trattati, ma noi parleremo solo dei più importanti. Il trattato intitolato *Il Regno degli*

32 Le opere di Ruysbroeck divennero note in Francia, in Italia e in Spagna attraverso la traduzione di SURIO, *D. Joannis Rusbrochii opera omnia*, Cologne 1552, 1555, 1609, 1692; per le versioni inglesi cf. *The Spiritual Espousals*, tr. E. COLLEDGE, New York, NY, 1953; *The Seven Steps of the Ladder of Spiritual Love*, tr. F. S. TAYLOR, London 1944.

*Amanti di Dio* contiene la dottrina di Ruysbroeck sui doni dello Spirito Santo, ma poiché conteneva alcuni passi oscuri, egli lo fece seguire dal Libro della Verità suprema. Era sua intenzione, in questo secondo lavoro, spiegare le tre fasi dell'unione contemplativa: attraverso un intermediario, senza un intermediario, senza differenze o distinzioni. L'unione attraverso

un intermediario è prodotta dalla grazia di Dio e dal lavoro delle virtù, presupponendo la morte al peccato e ad ogni appetito disordinato della natura inferiore dell'uomo. L'unione senza intermediari avviene quando l'anima è unita a Dio attraverso la capacità totale del suo amore ed sperimenta questo amore nella profondità del suo essere. Il simbolo usato è quello del ferro in una fornace ardente che diventa così infiammato da non potersi distinguere dalla fiamma. L'unione senza differenze o distinzioni è l'unione più intima possibile tra l'anima e Dio, ma sempre rispettando il principio che l'esistente creato non diviene uno nell'essenza con Dio. Questa è l'unione per la quale Cristo pregava quando chiedeva al Padre che i suoi discepoli fossero uno in lui come egli era uno con il Padre nello Spirito.

Il capolavoro di Ruysbroeck, *L'ornamento delle Nozze spirituali*, fu scritto contro i Fratelli del Libero Spirito che seguivano gli insegnamenti eretici di Bloemardine. È interessante in questa opera la descrizione della vita attiva, della vita interiore e della vita contemplativa.

Le primarie funzioni della vita attiva sono morire al peccato e crescere nella virtù, presupponendo, senza dubbio, l'infusione della grazia e la conversione a Dio. Le potenze spirituali più importanti in questo stadio della vita spirituale

33 « Quel poco che Pomerio, il primo biografo di Ruysbroeck del XV secolo, ha detto di Bloemardine, mostra abbastanza chiaramente che ella aveva predicato... un dualismo manicheo che insegnava che coloro che in questa vita raggiungono una stabilità di grazia non possono più peccare, che essi sono ' liberi nello spirito ' dalla carne (per cui possono fare quello che loro piace), e dalla legge, che lega solo gli imperfetti », E. COLLEDGE, <( John Ruysbroeck >>, in *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, New York, NY, p. 201.

sono le virtù morali, soprattutto la virtù dell'umiltà. La meta ricercata è l'unione con Dio attraverso la fede, la speranza e la carità, stimulate dal desiderio di vedere e conoscere Cristo come egli è in se stesso.

La vita interiore è quella in cui l'anima, illuminata dalla grazia e purificata da Cristo nelle sue facoltà inferiori, si libera da tutte le immagini e le occupazioni che la distraggono. Le potenze superiori dell'intelletto, della memoria e della volontà sono così purificate e intensificate che l'anima sperimenta il tocco divino nel suo centro intimo e riconosce la chiamata ad un' unione sempre più intima e alla promessa dell'esperienza mistica. La chiamata è realizzata e la promessa è mantenuta nella vita contemplativa dove l'anima sperimenta la ' contemplazione superessenziale ' della essenza divina in una luce completamente divina e in una

maniera divina. L'anima gioisce nell' incontro, con il divino nel centro di sé.

La dottrina di Ruysbroeck, soprattutto come esposta nel terzo libro delle Nozze Spirituali fu attaccata da Gerson come panteistica, ma fu difesa da Giovanni di Schoonbover, Enrico Herp e Dionigi il certosino. Qualcuno non ha esitato a dare a Ruysbroeck il titolo di « S. Tommaso d'Aquino della teologia mistica » e a porlo al di sopra di S. Bernardo e di S. Giovanni della Croce! ' .

## I MISTICI INGLESI

La produzione di trattati mistici nell'Inghilterra cattolica fu parallela al movimento spirituale in Germania e nei Paesi Bassi. La prima cosa da notare, a proposito di questi mistici, è che essi non sono, come in Germania e nei Paesi Bassi,

34 Cf. E. O'BRIEN, *Varieties of Mystic Experience*, Holt, Rinehart & Winston, New York, NY, 1964, p. 186. Per ulteriori valutazioni dell'opere e dell'influsso di Ruysbroeck cf. D'AYGALLIERS -A. WAUTIER, *Ruysbroeck the Admirable*, Dutton, New York, NY, 1925; A. AMPE, « La théologie mystique de l'ascension de l'âme selon le Bx Jean de Ruysbroeck », in *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. 36, 1960, pp. 188-201; 273-302.

ispirati o diretti da membri di Ordini religiosi. Per la maggior parte, essi furono scrittori indipendenti e, per la maggior parte, innamorati della vita eremitica. Pare che la loro fonte remota fosse la dottrina dello Pseudo-Dionigi, ma più immediatamente le loro preferenze furono per i Vittorini. Si sforzarono, comunque, di essere eminentemente pratici e furono dotati di una realistica dell'umana fragilità` .

Il trattato spirituale più antico, *The Ancren Riwe* (La Regola dei reclusi), fu composto per la direzione spirituale di anacoreti laici ' . Il primo grande scrittore fra i cattolici inglesi fu Riccardo Rolle (t 1349). Si fece presto eremita; studiò forse teologia alla Sorbona per ritornare poi in Inghilterra. Le sue opere più importanti sono: *Incendium Amoris* (tradotto in italiano come *Fuoco d'Amore*), *Il modello della vita perfetta* e *l'Emendatio Vitae* (tradotto con il titolo *Correzione di vita*) ` . Queste opere, dice Sitwell, « non sono importanti per il contributo che danno alla letteratura spirituale, ma perché ci raccontano molte cose di lui. La sua vita è molto interessante perché rivela lo spontaneo desiderio della contemplazione, che sembra essere stata una caratteristica dei suoi tempi » ' .

Dedito alla vita eremitica disdegno la vita cenobitica), e, talvolta umoristica, visione (si dice che abbia guardato con fece esperienza di grazie misti-

35 Cf. W.A. PANTIN, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge 1955; H. GRAEF, *The Story of Mystics*, Doubleday, New York, NY, 1965, pp. 205-212.

36 L'edizione inglese dell'*Ancrene Riwe* è stata curata da M. DAY, London

Cf. J. LECLERCQ F. VANDENBROUCKE

1952 e A. C. BAUGH, London 1956. L. BOUYER, op. cit., pp. 275-277.

37 Per ulteriori informazioni cf. E. ALLEN, *Writings ascribed to Richard Rolle and Materials for His Biography*, London 1927; *The Fire of Love and Mending of Life*, it. R. MISYNDAND and ed. F. M. COWPER, London 1920; *English Writings of Richard Rolle*, ed. H. E. ALLEN, Oxford 1931; *Richard Rolle of Hampole, an English Father of the Church, and his Followers*, ed. C. HORSTMAN, 2 voll., London 1927; E. ARNOULD, *The Melis Amoris of Richard Rolle*, Oxford 1957; E. MCKINNON, *Studies in Fourteenth Century English Mysticism*, Urbana, Ill., 1934.

38 G. SITWELL, op. cit., pp. 88-89.

che piuttosto presto, e criticò il clero con una certa durezza. Inoltre, parlò male dei teologi istruiti nelle scuole, sostenendo che l'umile contemplativo è istruito dalla sapienza divina. « Coloro che insegnano per esperienza acquisita e non infusa, gonfiati con argomenti involuti, disdegneranno l'umile contemplativo dicendo: ' Dove ha imparato? Sotto quale maestro è stato? ' Essi non ammettono che gli amanti dell'eternità siano istruiti da un dottore più eloquente di quelli che hanno imparato dagli uomini e hanno studiato a lungo per onori vani » '.

Per Rolle la contemplazione è un'operazione dell'intelletto che conduce l'anima all'unione con Dio nell'amore. L'oggetto della contemplazione è la Trinità, che è inconoscibile: perciò la contemplazione è oscura; le sue caratteristiche principali sono l'amore e la gioia.

La devozione a Cristo, specialmente alla sua passione, e a Maria sono particolarmente evidenti negli scritti di Rolle. L'attività dello Spirito Santo, che agisce attraverso i suoi doni, appartiene alla vera essenza della contemplazione. Parlando in generale della santità cristiana, Rolle sottolinea il primato della carità ma, quando tratta della carità come amore di Dio e amore del prossimo, egli accentua l'amore di Dio in maniera tale che sembra collocarlo in opposizione all'amore del prossimo. Questa, forse, è una conseguenza logica della sua preoccupazione per la contemplazione e per l'esperienza mistica.

Tuttavia, non sembra che egli meriti un giudizio negativo perché considera i fenomeni mistici sensibili come l'essenza dell'esperienza mistica '. Al contrario, nell'*Emendatio vitae* egli dice esplicitamente (cap. 11): « In questo grado o stadio dell'amore vi è l'amore casto, santo, volenteroso, quello che ama il Diletto

solo per se stesso e non per i suoi doni ». Infine Rolle attribuisce poca, scarsa o nessuna importanza al ruolo del direttore spirituale, poiché ritiene che il vero

39 Fuoco d'amore, II, cap. 3. 40 Cf. D. KNOWLFS, *English Mystics*, London 1927, pp. 78-80.

direttore dell'anima sia la virtù della prudenza, che è perfetta per il dono della sapienza.

Accolto come il più bel trattato spirituale del XIV secolo, *La nube della non-conoscenza*, di un autore ignoto, è un esempio eccellente di teologia mistica « apofatica », trattando di Dio per via di negazione. Poiché Dio è ineffabile, non possiamo conoscere ciò che è; noi possiamo conoscere solo ciò che non è. Il trattato è completamente in linea con la tradizione che risale allo Pseudo-Dionigi attraverso Riccardo di S. Vittore e i mistici renani; più tardi arriverà in Spagna e sarà perfezionato da S. Giovanni della Croce. Sembra eccessivo, comunque, considerare *La nube della non-conoscenza* come una spersonalizzazione di Dio attraverso l'idealismo estremo e l'apofatismo `.

*La nube della non-conoscenza* è la più famosa, ma non l'unica opera di autore ignoto. Vi è un'opera anche più profonda intitolata *Lettera della direzione intima* che si riferisce alla *Nube* e alla *Lettera sulla preghiera* come opere dello stesso autore. Una quarta opera è *La lettera sul discernimento delle emozioni*. Altre tre opere risultano traduzioni e adattamenti: la *Divinità nascosta* di Dionigi (una libera traduzione della *Theologia Mystica* dello Pseudo-Dionigi); un *Trattato sullo studio della Sapienza* chiamato *Beniamino* (dal *Beniamin minor* di Riccardo di S. Vittore); e un *Trattato sul discernimento degli Spiriti* (basato su parecchi discorsi di S. Bernardo) `.

La dottrina base di tutti questi lavori è che la preghiera contemplativa è semplicemente un'intensificazione della grazia ordinaria offerta a ogni cristiano; essa si ottiene

41 Cf. G. HART, *Sense and Thought: A Study in Mysticism*, London 1936. Per le edizioni di *La Nube* cf. *The Cloud of Unknowing*, edito da P. Hodgson, London 1958; la traduzione in inglese moderno di J. McCann nella serie Orchard, 6 ed. riveduta, London 1952; vedi anche lo studio dettagliato di W. JOHNSTON, *The Mysticism of Cloud of Unknowing*, New York, NY, 1967 tr. it.: *La nube della non-conoscenza*, Ancora, Milano 1981.

42 Cf. W. JOHNSTON, *Op. Cit.*, Pp. 1-2.

attraverso l'amore e non attraverso la conoscenza. Come punto di partenza, l'autore assume la dottrina dello Pseudo - Dionigi ' la più divina conoscenza di Dio è quella ottenuta dalla non conoscenza ' Egli non nega che Dio possa essere conosciuto

comunque attraverso la conoscenza analogica, ma dice che la mente deve essere svuotata di tutti i concetti e le immagini in modo che la fede possa servire come base per la ' più cieca passione d'amore '.

La conoscenza mistica della contemplazione è fondata sulla fede, ravvivata dall'amore e perfezionata dalla sapienza. Questo è esemplificato in Maria Maddalena, così rapita dalla divinità di Cristo da non ritenere alcuna immagine o concetto del suo corpo fisico come quando si inginocchiò davanti a lui. Così anche il contemplativo vede Dio nell'oscura conoscenza ', mentre l'amore sovrabbonda tanto da toccare e abbracciare la divinità.

La conoscenza contemplativa è ' sopraconcettuale ' e ciò si spiega per la sua oscurità non meno che per il fatto che i concetti e le immagini sarebbero distrazioni che ostacolerebbero la contemplazione. Perciò, nella contemplazione c'è un cammino dalla conoscenza concettuale alla conoscenza intuitiva, esperienziale, immaginativa, che chiama in gioco le operazioni dell'amore. La perfezione di questa conoscenza amante si trova nella sapienza che, dice l'autore, è come una candela ardente che manda la luce sia su se stessa, che su tutto ciò che la circonda. Così la sapienza della contemplazione rivela al cristiano il suo nulla, la sua miseria e l'ineffabile gloria di Dio.

La sapienza che è la perfezione dell'amore contemplativo è dono del cielo, sebbene sia ottenuta come logica conseguenza della perfezione della grazia e della carità. In più è ottenuta solo a costo di purificazione e totale abbandono di tutti i desideri più profondi, e questo è una notte oscura di sofferenza per il cristiano che sopporta la purificazione nell'amore silenzioso. Per coloro che sopportano la notte oscura, successivamente, l'alba di un nuovo giorno spunta con una meravigliosa visione di Dio come egli è in se stesso. Il cristiano allora vede se stesso come una parte del tutto e non come è in se stesso; egli allora diviene, attraverso la grazia, ciò che Dio è per natura. Spogliato di se stesso, egli è trasformato in Cristo e unito al Padre nella più intima unione possibile in questa vita.

Secondo l'autore della Nube della non-conoscenza, ogni cristiano, in virtù della sua grazia battesimale, è chiamato alla più perfetta unione possibile con Dio, ma è solo il contemplativo che attualmente sperimenta questa unione. Sebbene l'esperienza contemplativa o mistica sia dentro la potenzialità della grazia ' ordinaria ', poiché la contemplazione è semplicemente la perfezione della fede, della carità e della sapienza, tuttavia è ancora un dono, perciò non è raggiunta da tutti i cristiani.

Distinguendo tra coloro che sono chiamati alla salvezza e coloro che sono chiamati alla perfezione, l'autore dice che tutti quelli che sono chiamati alla perfezione sono anche chiamati alla contemplazione. Si può essere salvati senza la contemplazione, ma non si può essere perfetti senza di essa; questa è la ragione per cui la Chiesa proclama la vita contemplativa come più perfetta. A differenza di Riccardo Rolle, l'autore della Nube insiste sulla necessità della direzione spirituale e del discernimento degli spiriti, solo per via del grande danno della illusione di sé. Ma il direttore spirituale deve essere un uomo che ha sperimentato la vita spirituale.

Walter Hilton (t 1396), canonico agostiniano, è l'autore della maggiore opera di spiritualità inglese: *La Scala della Perfezione*. L'opera fu scritta per la direzione degli anacoreti e perciò postula la contemplazione come fine della perfezione cristiana. Inoltre, Hilton ebbe una veduta più ampia della spiritualità cristiana rispetto a Rolle o all'autore della Nube. Per esempio mentre Rolle manifestò quasi un disdegno per la vita attiva e l'autore delle Nube restrinse la perfezione cristiana al raggiungimento della preghiera contemplativa, Hilton insegnò che l'unione con Dio può essere raggiunta sia nella vita attiva che in quella contemplativa. Il suo scopo nella Scala della perfezione, comunque, è quello

43 *The Scale of Perfection*, ed. E. Underhill, London 1923; tradotta anche in inglese moderno da G. SITWELL, London 1953. Cf. H. GARDNER, << Text of the Scale of Perfection ~>, in *Medium Aevum*, vol. 5, 1936, pp. 11-30 e << Walter Hilton and the Mystical Tradition in England #, in *Essays and Studies*, vol. 22, pp. 103-127.

di insegnare un metodo contemplativo per raggiungere la perfezione della vita contemplativa e ciò deve essere tenuto presente nello studio del trattato.

Vi sono, secondo Hilton tre tipi o gradi di contemplazione; il primo è la conoscenza di Dio e delle cose spirituali acquisite attraverso l'insegnamento degli altri e la lettura della Scrittura; il secondo è la contemplazione affettiva, risultato della grazia e dell'opera di Cristo (tutti lo possono ottenere; ed è normale per la gente santa; termina in un'ininterrotta preghiera pacificante e consolante); il terzo è la perfetta contemplazione che è azione dello Spirito Santo, frequentemente accompagnata da estasi, rapimenti e distacco.

Il terzo e più alto grado di contemplazione è una specie di matrimonio spirituale in cui l'anima è trasformata, per così dire, in immagine della Trinità. t un dono speciale, non dato a tutti, ma solo a quelli che consacrano se stessi alla solitudine della vita

contemplativa. P, preceduto da un periodo di intensa e penosa purificazione.

Lo sviluppo della teologia contemplativa di Hilton può essere sintetizzato come segue: prima della caduta, l'uomo era immagine di Dio ed era diretto a Dio attraverso le più alte facoltà dell'Intelletto della memoria e della volontà; ma dopo il peccato, egli perse questo orientamento e cadde nella « dimenticanza e ignoranza di Dio e in un mostruoso egoismo ». « Lo sforzo cristiano consiste nel restaurare o riformare l'immagine di Dio nell'uomo come prima. Ciò è reso possibile all'uomo attraverso i meriti di Gesù Cristo, pienamente in cielo e parzialmente qui sulla terra. Se un cristiano è in stato di grazia, l'immagine di Dio è riformata in lui in un grado più basso; ma se egli è in stato di grazia ed sperimenta anche lo Spirito Santo che agisce in lui, egli ha l'immagine restaurata ad un più alto grado, che è proprio della vita contemplativa. Per questo, la contemplazione è una presa di coscienza della vita di grazia; l'anima comprende qualcosa di ciò che ha conosciuto prima solo per fede, grazie alla presenza dell'Amore increato, lo Spirito Santo dentro di sé.

44 The Scale of Perfection, tr. G. SITWELL, London 1953, p. 64. 45 Cf. G. SITWELL, Op. cit., p. 246.

La prima cosa richiesta al cristiano nella vita contemplativa è un desiderio di Dio o nudo intento della volontà verso Dio. Tuttavia, la prima risposta a questo desiderio può provocare disappunto, perché quando l'anima ritorna nel suo intimo in cerca di Dio non trova l'immagine di Dio, ma l'immagine del peccato. Questo è in realtà un buon segno, perché la coscienza della debolezza e del peccato ci ispira di sradicare il male che è in noi così da riportarci completamente a Dio. La morte a se stessi e al peccato è descritta come un « pellegrinaggio a Gerusalemme » o un « passaggio attraverso la notte ». Essa implica oscurità, sofferenze, prove, ma finalmente l'anima raggiungerà il riposo, perché « Gesù che è amore e luce, è nella oscurità anche se affliggente o pacificante ». Giuliana di Norwich (t 1442) ha una considerevole importanza nella storia della spiritualità perché ha testimoniato l'opera e la manifestazione della grazia nella vita mistica. Sitwell dice di lei: « Chi riceve eccezionali favori ed esperienze, è ovviamente umile, saggia e caritatevole; segnata da tutti i doni di carattere e della grazia necessaria per verificare la genuinità delle sue richieste. Nel suo unico libro Le rivelazioni dell'amore divino, ella si presenta non come una che insegna, una maestra che fornisce una mappa e un'informazione generale a coloro che

intraprendono ad esplorare se stessi o sono ansiosi solo di imparare, ma come un viaggiatore che ritorna con una descrizione di prima mano su quello che ha visto là » '.

Ciò che ella offre con la sua dottrina si alterna costantemente tra due poli: la realizzazione e la conoscenza della bontà di Dio verso l'uomo e la coscienza del proprio peccato. Ma il suo tema ricorrente è la realtà dell'amore e la fiducia che « tutto sarà bene ».

41 Cf. G. SITWELL, *Spiritual Writers of the Middle Ages*, p. 100; A.M. REYNOLDS, *A Showing of God's Love*, London 1958; P. MOLINARI, *Julian of Norwich*, New York - London 1958; *Julian of Norwich: Showings*, tr. E. COLLEDGE - J. WALSH, Paulist Press, New York, NY, 1978.

Giuliana era un' anacoreta della Chiesa di S. Giuliano a Norwich, una città che fu una « piccola Roma » fino a che ci fu un notevole numero di monasteri. Il suo libro delle rivelazioni (o « dimostrazioni ») consiste in un racconto di quindici rivelazioni ricevute ogni giorno e altre sedici ricevute durante la notte successiva. Vi sono due redazioni delle Rivelazioni dell'Amore divino e la seconda, fatta alcuni anni dopo, è considerevolmente più lunga '. Malgrado la sua insistenza sull'amore divino e sul fatto che le anime possono avere fiducia nella divina misericordia, Giuliana stessa si preoccupò della salvezza delle anime a lei contemporanee. La risposta datale dal Signore divenne per lei un costante ritornello « tutto andrà bene; tutto andrà bene ». Come risultato, anche i peccatori possono confidare nella divina misericordia e sapere che Dio li ama; infatti Giuliana ritiene che quelli che fanno penitenza per i loro peccati possono trovare dentro di se un motivo di gioia. Mentre gli individui possono essere preoccupati per il futuro - se essi o altri raggiungeranno il cielo - Giuliana dice che nessuno può esserne certo, ma « tutto andrà bene ». Infine, è interessante notare che Giuliana è una delle relativamente poche scrittrici spirituali di tutte le epoche che parli della maternità di Dio. Tutte le sue rivelazioni avvennero mentre ella sembrava moribonda e fissava il suo sguardo sul Crocifisso.

Riccardo Rolle e Giuliana di Norwich sono in aperto contrasto con i mistici continentali, specialmente con Eckhart e Ruysbroeck. Fondamentalmente essi hanno insegnato la stessa dottrina, mentre i primi erano speculativi, interessati alla ricerca di analizzare e definire la natura dell'unione dell'anima con Dio. Essi furono molto pratici, ma gli scrittori inglesi erano tutti così. Se ciò si deve attribuire al loro temperamento nazionale, che per la maggior parte non porta alla speculazione astratta, è una

questione aperta, ma il fatto rimane ed è veramente sorprendente. Non c'è dubbio che

47 Cf. R. HUDLESTON (ed.), Julian of Norwich, Newman, Westminster, MD, 1952.

il movimento fu meno diffuso in Inghilterra che in tutto il continente. Non abbiamo in questa terra quasi nessuna setta come i Begardi e i Fratelli del Libero Spirito che cedettero ai pericoli inerenti a una ricerca imprudente della contemplazione. Tuttavia il movimento fu sufficientemente diffuso in Inghilterra da rendere le autorità consapevoli dei pericoli. Questa è indubbiamente la ragione per cui sorsero i sospetti suscitati da Margherita Kempe 48 e le prove alle quali fu sottomessa 49.

## LA DEVOTIO MODERNA

Mentre la dottrina di Ruysbroeck influenzava scrittori come il francescano Enrico di Herp (t 1478) e si diffondeva in Francia e in Spagna, nei Paesi Bassi si sviluppava qualcosa più simile alla spiritualità inglese. Il nuovo movimento fu chiamato « devotio moderna » da John Busch ' ed ebbe il suo grande momento perché molti cristiani sinceri non si ritrovavano nelle complicazioni speculative degli scrittori tedeschi e fiamminghi. La nuova tendenza offrì un tipo affettivo di spiritualità che rispondeva alle necessità dei cristiani, senza teorizzare eccessivamente sull'unione con Dio nei più alti stadi della vita mistica. I seguenti brani dell'Imitazione di Cristo esprimono la fatica di molte persone circa l'approccio speculativo alla vita cristiana:

« Che ti serve disputare sui misteri dell'altissima Trinità, se manchi di umiltà, e dispiaci perciò alla Trinità stessa? Infatti, i sublimi discorsi non fanno l'uomo santo e giusto, ma la vita virtuosa lo rende caro a Dio. Preferisco sentire la compunzione, piuttosto che saperne dare la definizione... Modera il disordinato desiderio di conoscere, perché esso

48 The Book of Margery Kempe~ una moderna versione di W. BUTLER BOWDEN, London 1936.

49 Cf. G. SITWELL, Op. Cit., P. 104.

50 J. BUSCH, Chronicon can. reg. Windesemensis, Antwerp 1621, vol. 2, p. xvii; P. DESBOGNIE, « Devotion moderne », in Dictionnaire de Spiritualité, vol. 3, col. 727-747.

genera grande distrazione ed illusione. Coloro che conoscono molte cose ci tengono a comparire e ad essere chiamati sapienti. Ma vi sono molte cose la cui conoscenza poco o nulla giova all'anima. Ed è ben stolto colui che attende a certe cose che non

servono alla propria salvezza... Oh, se si usasse tanta diligenza per estirpare i vizi ed acquistare le virtù, quanta se ne usa per intavolare questioni, non ci sarebbero tanti mali e scandali nel popolo, né tanta rilassatezza nei monasteri » 51.

Una seconda causa di reazione contro gli scrittori tedeschi e fiamminghi furono gli errori e gli scandali che sorsero in seguito alla loro dottrina. Non c'è dubbio che uomini come Ruysbroeck furono spesso citati in modo scorretto e ingiustamente incolpati come falsi mistici, illusi ed eretici, ma Gerardo Groote e Giovanni Gerson si sentirono obbligati ad arginare il più possibile la marea dello pseudo - misticismo. Del resto, essi poterono sempre indicare le proposizioni erronee dell'insegnamento di Eckhart.

In terzo luogo, tutta la Chiesa sentì la necessità di una riforma: erano evidenti lo scisma nel papato, la rilassatezza morale del clero e dei religiosi e il falso misticismo del laicato. Erano necessari, perciò, un rinnovamento della Chiesa e un completo rifacimento della struttura ecclesiastica. Gli aspetti esteriori della vita cristiana erano profondi, stabili, ma senza vita; le basi teologiche principali erano contestate; gli ideali tradizionali venivano insegnati, ma non praticati '. La Chiesa andava verso il Rinascimento, la rivolta protestante e il Concilio di Trento.

Il capo del movimento riformatore nei Paesi Bassi fu Gerardo Groote (1340-1384), un diacono che dedicò tutte le

51 Imitazione di Cristo I, cap. 1-3, passim.

52 «Per esempio, Wiclif alla fine del XIV secolo mise in dubbio la giustificazione dell'intera vita religiosa nel suo senso tecnico, la vita dei tre voti e quando Gerson scrisse un trattato sul celibato del clero nel 1413, egli fu in grado di riportare molte opinioni a favore della sua soppressione» (G. S1TVIELL, Op. cit., p. 108).

sue forze alla predicazione. Due anni dopo la sua morte, i suoi seguaci formarono la comunità di Fratelli della Vita Comune a Windesheim '. Come tutti i membri di questo gruppo, Groote conobbe bene l'insegnamento di Ruysbroeck e dei mistici renani, ma il suo interesse predominante fu la riforma della Chiesa. Egli protestò così energicamente contro il rilassamento del clero da suscitare l'ostilità della gerarchia. Il vescovo di Utrecht gli revocò addirittura la facoltà di predicare. Alcuni autori hanno visto in Groote il precursore della riforma protestante', ma né lui né il movimento che egli diresse furono mai disobbedienti alla Chiesa.

Opposto alle teorie esoteriche del misticismo speculativo, Groote, preferì coltivare un insegnamento popolare, pragmatico e non intellettualistico. Egli fu interessato alla vita dei cristiani comuni e si occupò poco o niente delle discussioni concernenti la vita attiva e contemplativa da lui considerate equivalenti ''.

« Il suo insegnamento sulla contemplazione può essere ridotto alla semplice formula: la contemplazione è l'alta perfezione della carità. Ciò su cui insiste, come fecero i mistici renani, è la povertà spirituale, il rinnegamento di sé e la pratica delle virtù. E se il cristiano cerca un esempio o un modello, egli lo troverà nell'imitazione di Cristo nella sua sacra umanità (imitatio humanitatis Christi). Attraverso la umanità di Cristo, noi siamo condotti alla contemplazione della sua divinità e questo implica un sicuro progresso dalle immagini sensibili a una certa armonia spirituale. Spiegando il fenomeno mistico, Groote, sottolinea che la regola

53 P. POURRAT, *Christian Spirituality*, Newman, Westminster, MD, 1953, vol. 2, p. 254; A. HYMA, *The Brethren of the Common Life*, Grand Rapids, Mich., 1950; G. AXTERS, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain 1948; J. TOUSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen-âge*, Paris 1963; T.P. ZIJL, *Gerard Groote, Ascetic and Reformer*, Washington, DC, 1963.

54 Cf. C. ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, Gotha 1866; G. BONET-MAURY, *Gerard de Groote, un précurseur de la Réforme au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1878.

55 Cf. J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. Bouyge, *The Spirituality of the Middle Ages*, pp. 428-431.

base per distinguere il vero fenomeno mistico dal falso è considerare i frutti che produce, cioè l'illuminazione dell'intelletto e la crescita nella carità »'.

Come gli altri membri della congregazione di Windesheim, Groote si dedicò alla predicazione e alle conferenze spirituali. Il suo stile è aforistico e consiste, in massima parte, in brevi istruzioni pratiche o consigli senza dettagliate spiegazioni o prove. Molte comunità religiose furono riformate e rinnovate dagli sforzi di Groote e del suo principale discepolo, Fiorenzo Radewiins (1350-1400), fondatore e direttore dei Fratelli della Vita Comune. Un altro discepolo, Gerardo Zerbolt (1367-1398) formulò un metodo di meditazione che fu più tardi perfezionato da Enrico de Calcar (t 1408), priore dei Certosini di Munnikhuizen, e dal francescano Enrico di Herp. Più tardi il metodo di meditazione sarebbe stato ancora più sistematizzato da Giovanni Mombaer (t 1501) a vantaggio dei religiosi'.

Comunque, il più celebre autore della devotio moderna è senza dubbio Tomaso Hemerken da Kempis (1379-1471), per molti anni maestro dei novizi a Monte S. Agnese, un monastero di Canonici regolari di S. Agostino a Zwolle. t, generalmente riconosciuto come l'autore dell'Imitazione di Cristo, uno dei suoi numerosi trattati'. Tutte le sue opere furono scritte per l'istruzione e l'edificazione di persone consacrate alla vita cristiana nelle

strutture della vita religiosa. Esse sono sia ascetiche, come L'Imitazione di Cristo

56 Cf. De quatuor generibus meditationum seu contemplationum, ed. A. HYMA, in *Geschiedenis Artsbisdom Utrecht*, vol. 49, 1924, pp. 304-325.

57 Il *Rosetum exercitiorum* di Mombaer si ispirò a García de Cisneros, che a sua volta influenzò sant'Ignazio di Loyola; cf. P. DEBOGNIE, *jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain 1928.

58 Cf. L. M. J. DELAISSÉ, « Le manuscrit autographe de Th. à K. et l'Imitation du Jésus-Christ », in *Examen archéologique et édition diplomatique du Bruxellensis*, Antwerp 1956, vol. 2, pp. 5855-5861; J. HUIJBEN-F. DEBOGNIE, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain 1957; *Opera omnia Thomae Hemerken à Kempis*, ed. Pohl, Freiburg-in-Breisgau, 1910-1922, 7 voll.

e il Soliloquio dell'anima, che storiche come la biografia di Gerardo Groote e Santa Lidivina di Schiedam.

L'Imitazione di Cristo è stata periodicamente elogiata o criticata nei secoli, ma dopo la Bibbia è stato forse il libro più largamente letto nella storia cattolica. Contro i suoi critici possiamo dire che l'Imitazione fu originata dal movimento di reazione contro la spiritualità speculativa; fu scritta per uomini amanti della vita monastica; e fu composta in un'età in cui si reclamavano le riforme e il rinnovamento della Chiesa. Ciò spiega il suo apparente anti-intellettualismo, la sua insistenza sulla separazione dal mondo e il suo costante accento sul pentimento e la conversione. Il trattato segue fedelmente la dottrina della devotio moderna: la vera vita spirituale è l'imitazione di Cristo e, meditando sulla sua Sacra Umanità, il cristiano arriva alla contemplazione della Sua divinità e all'unione con Dio. Questo fine è possibile per tutti i sinceri cristiani e se nel conseguimento della contemplazione c'è una visione di Dio, essa sarà differente dalla visione beatifica tanto nella durata che nella natura. La contemplazione è essenzialmente operazione della virtù della carità.

Per ricostruire la dottrina dell'Imitazione e presentarla in maniera ordinata è necessario prima di tutto riconoscere che la vita spirituale è una vita interiore e, secondariamente, che le battaglie più difficili devono essere combattute entro i confini propri dell'anima. Essendo ciò incompreso, l'Imitazione stabilisce come prima condizione per la vita spirituale la conoscenza di se stesso: « Questa è la più grande e utile lezione: conoscere veramente se stesso e disprezzarsi... la via più certa per andare a Dio è l'umile conoscenza di te stesso e non la profonda ricerca della scienza » -

" .

La conoscenza di sé è possibile, dunque, solo a costo di allontanarsi da sé e dalle creature; quando il cristiano arriva a questo, si confronta con il proprio peccato e la propria

59 Imitazione di Cristo, I, capitoli 1 e 2.

miseria, che lo incitano a ritornare a Dio in umiltà e pentimento'. In questo modo egli pacifica la sua coscienza inquieta e gode la pace dell'anima. Ma a questo punto l'anima ha bisogno di stabilità: c'è sempre il pericolo di cadere .1

giu, perché « l'uomo fiacco che abbandona il suo proposito, è tentato in vari modi » . Stabilità e costanza possono essere salvaguardate solo controllando le passioni che sono pronte a reagire alle stimolazioni. L'impegno e morire all'amore proprio, perché:

« Chi sa governarsi in modo che la sua sensibilità obbedisca alla ragione e la sua ragione obbedisca a me (Dio) in tutto, quegli è veramente vincitore di sé e signore del mondo. Se desideri vivamente salire a tanta altezza, devi cominciare con virile proposito a mettere la scure alla radice, per svelle e distruggere il segreto disordinato attaccamento a te stesso e ad ogni tuo proprio bene materiale. Da questa viziosa inclinazione cioè dall'amare troppo disordinatamente se medesimi, deriva tutto ciò che c'è in noi da riformare radicalmente... Colui che desidera camminare con me in libertà, deve mortificare tutte le sue cattive e disordinate inclinazioni e non attaccarsi a nessuna creatura con un particolare amore di concupiscenza » "

L'Imitazione usa una parola speciale per designare la morte a se: rinuncia, significativo distacco da sé e totale abbandono a Dio. Effettivamente, vi sono solo due fini ultimi: Dio e se; perciò la morte di se implica necessariamente sottomissione a Dio. Ma questo può essere compiuto solo con l'aiuto della grazia, sebbene un potente incentivo possa venire dalla meditazione delle « ultime cose ».

La seconda fase della vita spirituale consiste « nell'osservare diligentemente in noi stessi i diversi movimenti della natura e della grazia » '. Quando l'individuo diviene più raccolto, cresce nella coscienza di sé, cerca di rimanere com-

60 Imitazione di Cristo, I, cap. 22; 111, cap. 52.

61 Ibid., I, cap. 13.

62 Cf. op. cit., III, cap. 53.

63 Ibid., III, cap. 54.

pletamente abbandonato a Dio, ed sperimenta la tensione tra la natura e la grazia. Plotino ha descritto tutto ciò nelle sue Enneadi con l'allegoria di un cavallo bianco e uno nero attaccati a un unico carro, che spingono in direzioni opposte. S. Paolo ha parlato di lotta interna dell'uomo in termini di legge dello spirito contro la legge della carne (Rom. 7,14-25). Tommaso da Kenipis lo ha descritto dettaghatamente, in uno stile che ricorda l'insegnamento di S. Paolo sulla carità (1 Cor. 13,1-13):

« La natura è astuta ed accalappia molti, ... Ma la grazia cammina con semplicità, schiva ogni apparenza di male, non è falsa e fa tutto solo per amor di Dio...

La natura è restia alla mortificazione o all'oppressione... ma la grazia attende alla propria mortificazione, resiste alla sensualità, cerca di stare sottomessa, desidera di essere vinta, e non vuol far uso della propria libertà, ama di essere tenuta sotto disciplina e desidera non di signoreggiare su chiunque, ma di vivere, dimorare ed essere sempre soggetta a Dio...

La natura si affatica per il proprio interesse, ... ma la grazia considera di preferenza non ciò che può essere di utilità o di comodo per sé, ma piuttosto ciò che può essere di profitto a molti.

La natura accetta volentieri l'onore e l'ossequio, ma la grazia attribuisce fedelmente a Dio ogni onore e gloria. La natura teme la confusione ed il disprezzo, ma la grazia gode di soffrire contumelie per il nome di Gesù. La natura ama l'ozio ed il riposo del corpo, ma la grazia non può stare oziosa, ed abbraccia volentieri la fatica. La natura cerca di avere cose curiose e belle, ... ma la grazia si diletta delle cose semplici ed umili...

La natura stima molto i beni temporali, si rallegra dei guadagni terreni, si rattrista delle perdite, si irrita per ogni insulto, per ogni minima parola ingiuriosa, ma la grazia aspira ai beni eterni e non si attacca a quelli temporali, non si turba per la perdita delle sostanze né si adira per le parole più dure...

La natura è avida, più disposta a ricevere che a dare, ... ma la grazia è generosa e dal cuore aperto, evita l'egoismo, si contenta di poco, e stima maggiore felicità dare che ricevere.

La natura è inclinata alle creature, alla propria carne, ... ma la grazia porta a Dio e alle virtù, rinunzia alle creature, odia i desideri della carne, raffrena le divagazioni, ed è restia a comparire in pubblico.

La natura cerca volentieri i conforti esterni, in cui diletta i sensi, ma la grazia cerca di consolarsi in Dio solo...

La natura fa tutto per il suo guadagno e per il suo interesse, ... ma la grazia non cerca nulla di temporale né domanda altra

mercede che Dio solo; e delle cose necessarie non desidera che quanto le può bastare al conseguimento dei beni eterni.

La natura gode di avere molti amici e congiunti, ... ma la grazia ama anche i nemici e non si insuperbisce di avere un gran numero di amici né dà alcun valore alla famiglia o alla discendenza; essa favorisce il povero più che il ricco, ha più compassione per il debole che per il potente...

La natura si lamenta facilmente delle miserie e della fatica, ma la grazia soffre, la povertà con fermezza.

La natura rivolge tutto al suo interesse ... ma la grazia riferisce tutto a Dio...

La natura è avida di conoscere i segreti e di udire le novità... e sperimentare sensibilmente molte cose, desidera di essere conosciuta, e fare quello che può arrecare ammirazione e lode, ma la grazia non si cura di conoscere novità o curiosità... Essa ci insegna piuttosto a frenare i sensi, ad evitare la vana compiacenza e l'ostentazione, a nascondere umilmente quanto merita lode e ammirazione, ed a cercare in tutte le cose e in ogni scienza quel profitto che se ne può trarre a gloria e onore di Dio »

Nel terzo stadio dello sviluppo spirituale il cristiano raggiunge una profonda coscienza della potenza di Dio, della sua cura per tutti gli uomini attraverso la provvidenza divina, e della divina bontà manifestata nella redenzione. Considerando la conoscenza e la vigilanza di Dio, il cristiano reagisce con un santo timore, ma il primo posto deve essere sempre dato alla carità, che può crescere in proporzione alla conoscenza propria della bontà di Dio per l'uomo. Il secondo posto va all'umiltà, che è un ritornello costante nell'imita-

64 Cf. loc. cit.; per un inno di lode alla carità, vedi III, cap. 5.

zione di Cristo come lo è nella spiritualità monastica. E quale grande manifestazione della bontà di Dio può essere trovata se non in Cristo, il Salvatore? L in Cristo e per Cristo, perciò, che il cristiano è unito al Padre.

La dottrina dell'Imitazione termina in una spiritualità cristocentrica basata sull'affermazione biblica che Cristo è via, verità e vita (Gv. 14,6). Il perfetto abbandono a Dio è alimentato dalla meditazione frequente sulla passione e morte del Signore; la sequela di Cristo è « la strada regale della Croce »; nel ricevere l'Eucaristia si sperimenta con gioia l'unione con Cristo. Inoltre Tommaso da Kempis non permette mai al suo lettore di

dimenticare che l'unione con Cristo significa anche unione con il Padre e, in realtà, con la Trinità:

« Sii benedetto, o Padre celeste, Padre del mio Signore Gesù Cristo, che ti sei degnato di ricordarti di me. O Padre delle misericordie e Dio di ogni consolazione, siano rese grazie a te, che, di quando in quando, con la tua consolazione ricrei me, indegno di qualunque conforto. Sempre ti benedico e ti glorifico con l'Unigenito tuo Figlio e con lo Spirito Santo consolatore, per tutti i secoli dei secoli. O Signore Dio, o mio santo o divino amico, quando tu vieni nel mio cuore, trasalgono di gioia tutte le mie viscere. Tu sei la mia gloria e l'esultanza del mio cuore » ".

## GIOVANNI GERSONE

Mentre Gerardo Groote e Tommaso da Kempis conducevano « una guerra pacifica » contro il misticismo speculativo, insegnando una dottrina pratica sprovvista di teorizzazioni, Giovanni Gersonne, cancelliere dell'università di Parigi, conduceva la sua battaglia contro un misticismo falso ed eccessivo in campo dottrinale. Il suo predecessore all'università, Pietro d'Ailly (1350-1420) fu il primo a reagire contro gli

65 Cf. *ibid.*, III, cap. 5.

pseudo-mistici, che erano ricorsi all'astrologia e alla divinizzazione per profetare. Purtroppo, d'Ailly danneggiò la propria causa per la sua veemenza e per aver adottato principi morali insegnati da Guglielmo di Ockham. In breve, la sua posizione era la seguente: niente ha ragione o torto in se stesso; ogni morale dipende dalla volontà divina; conseguentemente qualcosa è peccato solo se Dio l'ha vietato e non perché essa violi la legge, eterna in Dio. Ogni morale è relativa, dunque, perché Dio potrebbe avere decretato altrimenti da come egli fece'.

Giovanni Gersonne (1363-1429) fu molto più efficace nel chiarire la teologia ortodossa della vita spirituale, in parte perché egli fu un esperto teologo e in parte grazie al suo equilibrato temperamento. Le sue fonti dottrinali furono lo Pseudo-Dionigi, S. Agostino, S. Bernardo, i Vittorini, S. Alberto Magno, S. Tommaso d'Aquino, S. Bonaventura e il Certosino Ugo di Balma. Le sue principali opere sono: *Della teologia mistica speculativa e pratica*; *La montagna della contemplazione* e *La Mendicizia spirituale*'.

Gersonne ammette, con lo Pseudo-Dionigi, che Dio è conosciuto per negazione, ma la sua obiezione a Ruysbroeck e ai mistici

renani è che essi spingono le loro opinioni all'estremo. Per Gersone, la teologia speculativa è il risultato delle potenze razionali, il cui oggetto è la verità; la teologia

66 L'insegnamento di Pietro d'Ailly si trova nelle opere di Gersone: *Opera Omnia*, Antwerp 1706, *De falsis prophetis*, vol. 1, pp. 499-603. Vedi anche E. VANSTEENBERGHE, «Ailly (Pierre d')», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, col. 256-260, e in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 1, col. 642-654. Gerson basò il suo insegnamento morale sul seguente principio: «Non Dio è che vuole certe azioni perché sono buone, ma esse sono buone perché egli le vuole; al contrario, certe azioni sono cattive perché egli le proibisce » (*Opera omnia*, vol. 3, p. 13).

67 L'*Opera omnia* di Gersone fu pubblicata da E. Du PIN a Antwerp nel 1706; una nuova edizione critica delle opere di Gersone fu programmata per l'iniziale pubblicazione nel 1946. Per ulteriori studi su Gersone cf. J. CONNOLLY, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louvain 1928; M.J. PINET, *La vie ardente de Gerson*, Paris 1929; P. GLORIEUX, «La vie et les oeuvres de Jean Gerson », in *Arch. Hist. M.A.*, vol. 18, 1950, pp. 149-192.

mistica è il frutto delle potenze affettive il cui oggetto è il bene; ma in entrambi i casi Dio può essere conosciuto fino a un certo grado in modo Positivo, almeno come bontà e verità. Inoltre, Dio e i suoi attributi possono essere conosciuti sicuramente attraverso la fede nella divina rivelazione. Né l'oggetto della contemplazione è esclusivamente Dio in se stesso, perché talvolta: contemplativi devono meditare su Cristo, le virtù cristiane o il fine ultimo.

%guardo alla vita attiva e contemplativa, Gersone ritiene che non tutti i cristiani sono chiamati alla vita contemplativa; perciò è un errore molto pericoloso tentare di condurre tutte le anime alla contemplazione. Molti cristiani, a causa del temperamento o dei doveri del loro stato di vita, si adattano solamente alla vita attiva. Invero, può essere peccato per quelli che si dedicano ai doveri della vita attiva (ad es., pastori, prelati, genitori, ecc.) trascurare i loro doveri e ricercare la vita contemplativa. Tali persone possono avere un tipo di attività contemplativa nella loro vita, ma essa normalmente consiste in periodi di raccoglimento. Coloro che sono chiamati alla vita contemplativa non devono cercare di anticipare la contemplazione prima di esservi preparati; comunque essi devono occasionalmente impegnarsi in qualche forma di lavoro manuale o altra occupazione, perché nessuno può essere continuamente contemplativo in questa vita.

Poiché la via del contemplativo è particolarmente insidiata da pericoli, coloro che si sentono portati alla vita contemplativa devono mettersi sotto la guida di un direttore spirituale. Il direttore stesso deve essere una persona che non solo conosce, ma vive egli stesso la dottrina. Siccome i mistici sono abitualmente stimati, essi sono più inclini a cadere in dottrine assurde o erronee rispetto ai cristiani meno devoti. Alcuni, come i Begardi, tennero la posizione assurda di credere che coloro che

raggiungono l'unione mistica non sono più sotto gli obblighi della legge divina; di qui le scandalose immoralità che essi commisero in nome di esperienze mistiche. Altri, confondendo l'ordine naturale e quello soprannaturale, interpretarono i movimenti incontrollati della passione e della sensualità come operazioni della grazia o come un'esperienza del soprannaturale, così che cedettero subito alle suggestioni della carne. Altri ancora, più inclini alla speculazione intellettuale, costruirono una teologia che li condusse inevitabilmente ad un idealismo eccessivo e al panteismo e, nel loro orgoglio e nella loro arroganza, molti di essi peccarono di insubordinazione alla Chiesa e caddero in esplicite eresie. Infine, alcuni mistici, mal guidati, caddero nell'errore del quietismo che insegna ad essere indifferenti alla salvezza, a trascurare la preghiera e le buone opere, abbandonando se stessi totalmente nelle mani di Dio '.

Per evitare i danni suddetti, Gersonne indica un insieme di regole per il discernimento degli spiriti e la valutazione delle dottrine mistiche. Tutti i cristiani devono accettare le dottrine promulgate dai Concili della Chiesa, dai papi, dai vescovi e dai teologi sapienti e da quanti hanno il dono del discernimento degli spiriti. L'insegnamento di ogni singolo mistico deve essere in accordo con la Scrittura e con la Tradizione. Deve essere rigettata ogni dottrina che ecciti le passioni o indebolisca le virtù.

Il discernimento degli spiriti è un dono di Dio, sebbene sia possibile acquisirne un certo grado attraverso lo studio e il contatto con le anime.

La prima cosa da considerare è la salute mentale e fisica del mistico perché persone dalle emozioni incontrollate o dalla viva immaginazione possono essere ingannate più facilmente. Quando si tratta con principianti nella vita spirituale o con donne è necessaria una particolare prudenza.

Secondariamente, è necessario scendere molto nei dettagli quando si tratta di investigare le rivelazioni o le visioni; il direttore deve essere molto riservato, ed anche scettico, per non lasciarsi coinvolgere dalle richieste del mistico. Gerson suggerisce anche che il direttore deve comportarsi con severità al fine di provare l'umiltà del mistico.

In terzo luogo, il direttore deve scoprire il motivo che induce il mistico a tenere in considerazione le rivelazioni o visioni perché, di norma, i mistici autentici sono piuttosto poco disposti a trattare queste cose perfino con il direttore.

In quarto luogo, e non è meno importante, il direttore deve tener conto della vita del mistico: per esempio, come l'individuo compie

i doveri del proprio stato e quali virtù emergono nella sua vita, perché il genuino fenomeno mistico

151 Cf. Opera omnia, vol. 1, pp. 80-82, 174; vol. 3, pp. 369, 470, 571-572; vol. 4, p. 3.

contribuisca alla perfezione dell'individuo e non diventi occasione di orgoglio.

L'ultimo passo, quello del reale discernimento degli spiriti, è il più impegnativo perché è difficile determinare se la causa sia veramente soprannaturale o se vi possa essere una spiegazione naturale o diabolica. La meta divina autentica è distinta dalla falsa meta dell'illusione o dell'intervento diabolico per il peso dell'umiltà; per la flessibilità che è la prudenza; per la stabilità che è la pazienza; per la forma che è la verità; e per il colore che è la tinta dorata della carità. Riguardo all'insegnamento positivo teologico, Gerson preferisce la teologia mistica a quella speculativa perché essa facilita l'unione con Dio; produce la pazienza e l'umiltà, mentre la teologia speculativa suscita l'orgoglio. Ciò che egli intende per teologia mistica è la conoscenza esperienziale di Dio (*experimentalis Dei perceptio*), sebbene tratti di ciò sia da un punto di vista speculativo che pratico. Gerson, infatti, ammette che può accadere ad un teologo speculativo di spiegare la teologia mistica meglio di uno che la sperimenta realmente; per questo motivo la teologia pratica mistica dovrebbe essere guidata dalla teologia mistica speculativa.

Nel suo trattato speculativo di teologia mistica Gerson insegna che la riflessione conduce alla meditazione e questa ultima alla contemplazione; ma la contemplazione è essenzialmente un'operazione affettiva: è un amore estatico. La contemplazione, così, chiama in gioco il più alto appetito dell'anima, che è detto *sinderesi*, abbandonando le operazioni delle passioni (appetito sensitivo) e la volontà. L'amore proprio alla contemplazione o esperienza mistica è quello che trascina l'anima all'unione con Dio e la gode nella gioia e nella felicità.

Gerson, dunque, identifica l'unione estatica con la contemplazione, ma chiarifica poi quello che lui vuol dire con questa specie di unione. Le potenze più basse, comprese l'immaginazione e la ragione, cessano di agire; esse sono sospese quando l'anima è assorbita nella contemplazione. La mente è fissa in Dio e le potenze affettive alienate dalle cose sensibili; tutta l'operazione è chiamata « semplificazione

69 Cf. *ibid.*, vol. 1, pp. 43-45.

del cuore » ". L'anima è trasformata in Dio. Gerson sceglie le parole adatte con grande cura quando si accinge a descrivere questa trasformazione. In nessun caso l'anima può perdere la sua identità o il suo essere; di conseguenza, la trasformazione dell'anima in Dio non può essere mai intesa come il suo ritorno all'esemplare eterno nella mente di Dio; né l'amore con cui questa trasformazione è effettuata può essere identificato con lo Spirito Santo (Pietro Lombardo); non può essere paragonato alla trasformazione di una goccia di acqua che cade in un calice di vino, o alla trasformazione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo, durante la Messa. Tutte queste comparazioni Gerson le mette da parte, pur ritenendo che non tutte debbano essere necessariamente condannate.

L'unione estatica della contemplazione, risultato della trasformazione dell'anima, è un atto di amore: essa unisce l'anima a Dio in una conformità di volontà. Nonostante l'intima unione, il mistico conserva sempre la sua identità e la sua personalità. Chiedendosi a quale punto la volontà del mistico si sottomette alla volontà di Dio, Gerson ritiene che è un insegnamento pericoloso (sebbene, forse, ammissibile) cercare di identificare la volontà dell'uomo con la volontà « permissiva » di Dio, dove il peccato è « permesso » da Dio o le anime sono dannate, così che un mistico possa « volere » i suoi peccati passati o la sua dannazione. Qui Gerson, a quanto pare, si riferisce a quei mistici che sostengono che, poiché Dio vuole in qualche modo i peccati che uno commette, gli stessi mistici non dovrebbero desiderare di non averli commessi (Eckhart) `.

Bisogna anche notare che, sebbene Gerson sostenga il primato dell'amore nella contemplazione e nell'unione estatica, egli non esclude la conoscenza. Riconosce che l'anima non può, senza alcuna conoscenza previa, raggiungere Dio e godere l'unione intima con Lui. Gerson, dunque, riconosce la necessità, nell'unione mistica di contemplazione, sia della conoscenza che dell'amore, ma conclude che poiché la maggior parte degli effetti della contemplazione sono effetti della carità, la contemplazione stessa, come « preghiera perfetta », è la perfezione della carità.

Ritornando alle questioni pratiche circa le condizioni ed i

70 Opera omnia, vol. 3, pp. 390-393; 457-467 Cf. op. cit., vol. 3 > pp. 390-393; 457-467.

mezzi per ottenere l'unione mistica o la contemplazione, Gerson afferma che il mezzo più importante è la pratica fedele della meditazione. Per meditazione egli intende la considerazione delle

verità divine con lo scopo di nutrire la crescita personale nell'amore e nella devozione. Egli non dà una regola fissa o un metodo per la meditazione; rispetta la libertà dell'individuo perché conformi la sua preghiera mentale alle sue necessità e ai doveri del suo stato di vita.

Da tutto ciò appare chiaramente che Gerson giocò un ruolo importante nell'adattare la devotio moderna all'ambiente francese. Intellettuale e, nello stesso tempo, uomo di azione, Gerson non fu solo polemico, ma anche costruttivo. Combatté lo pseudo - misticismo dei Paesi Bassi e così allontanò i pericoli inerenti all'insegnamento di Ruysbroeck per quel tanto che somigliavano alla dottrina di Eckhart. Costruttivamente diede un nuovo corso alla spiritualità, per la nuova età che nasceva, e produsse, almeno a quel tempo, una sintesi armoniosa tra teologia spirituale affettiva e teologia spirituale speculativa. Gerson finì i suoi giorni nel monastero dei Celestini di Lione, dove si era dedicá-to alla contemplazione, alla ricerca letteraria e all'istruzione religiosa dei giovani.

## SANTA CATERINA DA SIENA

Mentre il fermento del misticismo attraversava la Renania e i Paesi Bassi, lo scisma papale stimolava in Italia un senso di realismo cristiano. Nella Divina Commedia di Dante Alighieri (1265-1321) si riflette l'interesse dell'epoca e si ritrova una delle più belle testimonianze della spiritualità medioevale. Come Petrarca (1304-1374) che lottò per l'unità della Chiesa e il ritorno all'ortodossia, anche Dante lavorò per la riforma della Chiesa. Ma la figura che dominò questo tormentoso periodo e alla fine riuscì a porre fine al soggiorno papale in Avignone fu S. Caterina da Siena (1347-1380).

Caterina Benincasa nacque in una famiglia di 25 figli e già a sei anni si consacrò a Dio. Più tardi si aggregò alle Mantellate, un gruppo laico, del Terz'Ordine di S. Domenico. Per tutta la vita rimase una laica, prima vivendo una vita di raccoglimento in famiglia, poi servendo i bisognosi, i prigionieri e gli ammalati a Siena.

A 24 anni iniziò un intenso apostolato come pacificatrice e promotrice delle Crociate, viaggiando da una città all'altra per mettere pace tra i principati d'Italia e promuovere il bene della Chiesa. Dopo innumerevoli contrarietà che avrebbero scoraggiato anche l'anima più forte, Caterina ottenne ciò che voleva: Papa

Gregorio XI ritornò a Roma il 17 gennaio 1377. Sfortunatamente, l'elezione di Urbano VI provocò un altro scisma, malgrado le preghiere e le suppliche di Caterina.

Negli ultimi anni di vita, Caterina andava ogni giorno in Vaticano a pregare per la fine dello scisma e l'unità della Chiesa. Stremata, ella passò da questa vita il 29 aprile 1380. Fu canonizzata da Pio II nel 1461 e proclamata dottore della Chiesa da Paolo VI nel 1970.

Favorita con le stimmate - invisibili fino a dopo la sua morte - e con l'anello dello sposalizio mistico, S. Caterina da Siena è uno spirito affine all'energica e intrepida S. Teresa D'Avila. La sua opera principale è il Dialogo, conosciuto anche come Il libro della Divina Provvidenza ". Ella ha lasciato più di 400 lettere e varie preghiere. Durante la sua vita terrena fece da direttore spirituale a numerosi papi, vescovi, preti, religiosi e laici. Poiché Caterina non sapeva né leggere né scrivere, tutta la sua dottrina fu dettata ai segretari. Nel

72 Cf. M. DE LA BEDOYtRE, *The Greatest Catherine*, Bruce, Nuwaukee, WIS, 1947; J. JORGENSEN, *Saint Catherine of Siena*, tr. 1. Lund, Longmans Green, London 1939; L. GIORDANI, *Saint Catherine of Siena, Doctor of the Church*, tr. T. J. Tobin, St. Paul Editions, Boston, MS, 1975; *St. Catherine of Siena (Legenda major, or her life by Raymond of Capua)*, tr. C. Kearns, M. Glazier, Wilmington, Delaware 1981.

73 CATHERINE OF SIENA, *The Dialogue*, tr. S. Noffke, Paulist Press, New York, NY, 1980; *Selected Letters of Catherine Benincasa*, tr. V. D. Scudder, E. P. Dutton, New York, NY, 1927; MISSIONARIO VINCENZIANO (a cura), *Il messaggio di santa Caterina da Siena dottore della Chiesa*, Ed. Vincenziane, Roma 1970.

Dialogo, che è un colloquio tra l'Eterno Padre e Caterina, ella chiede a Dio quattro cose: 1) la sua santificazione; 2) la salvezza del genere umano e la pace nella Chiesa; 3) la riforma del clero; 4) la guida della divina Provvidenza per la salvezza delle anime. La dottrina spirituale di S. Caterina, come appare nel Dialogo e nelle sue lettere, è basata sulla conoscenza di Dio e la conoscenza di sé. La seconda è il fondamento dell'umiltà che distrugge l'amore di sé. Consapevoli della nostra nullità, poiché abbiamo ricevuto il nostro vero essere da Dio, noi sperimentiamo che Dio è tutto. Così, un giorno il Signore le disse ' Caterina, lo sono colui che è; tu sei colei che non è '.

Poiché l'essenza della perfezione cristiana è la carità, S. Caterina descrive tre stadi di amore nell'itinerario delle anime alla santità: l'amore servile (un amore accompagnato dalla paura di punizioni per i propri peccati); l'amore mercenario (un amore accompagnato dalla speranza della ricompensa eterna); e l'amore filiale (l'amore di Dio per il suo interesse che è la perfezione della carità). Nello

stadio dell'amore perfetto, l'individuo è completamente spogliato della volontà e totalmente abbandonato alla volontà divina.

S. Caterina descrive l'unione mistica con grande chiarezza e precisione: è l'esperienza o coscienza della presenza di Dio nell'anima, ed è molto differente dalla semplice unione con Dio attraverso la grazia santificante. Nello stato di perfezione l'anima non perde mai la coscienza della presenza di Dio; c'è un'unione così intima e continua tra l'anima e Dio che ogni tempo e luogo è un luogo per pregare e per essere in comunione con Dio.

S. Caterina da Siena fu, in tutto, una fedele e amorevole figlia di S. Domenico. Di conseguenza, noi non siamo sorpresi nello scoprire che il suo insegnamento spirituale è profondamente dottrinale, e veramente scolastico. Nello stesso tempo ella ebbe un ardore, una sensibilità e una passione che rivaleggiava con quella del suo connazionale S. Francesco d'Assisi. La sua devozione al Cristo era focalizzata specialmente verso il suo prezioso Sangue, versato per la redenzione

dell'umanità. Ma Caterina è nello stesso tempo adoratrice della Trinità. Come il suo padre spirituale S. Domenico, ella è un'apostola contemplativa. Infine, per il suo filiale amore per il vicario di Cristo e la sua fedeltà alla Chiesa, Caterina da Siena è sia madre che figlia della Chiesa.

## DIONIGI IL CERTOSINO

Questa panoramica storica della spiritualità medioevale si conclude con Dionigi il Certosino, che Krogh-Tonning chiama l'ultimo degli scolastici '. Forse più con grande successo che con maggiore religiosità i Certosini avevano assimilato la devotio moderna, ma poi, avevano sempre preferito una forma semplificata di spiritualità, eminentemente pratica e affettiva. Invero, l'Ordine certosino non produsse scrittori di rilievo fino alla fine del XIII secolo". In questo lasso di tempo Ludollo scrisse la Vita Christi, un approccio originale alla meditazione dei misteri di Cristo. Come la vita di Cristo che fu formalmente attribuita a S. Bonaventura, essa precorse l'Imitazione di Cristo e fu uno dei libri più letti in quei tempi '.

Molto più importante nel campo della teologia spirituale è Dionigi di Rijkel (1402-1471) che fa da ponte tra l'insegnamento tradizionale e il nuovo movimento della spiritualità. La sua vasta produzione letteraria (44 volumi) e la sua erudizione sorprendono se si considera che egli spese la maggior parte della sua vita come monaco contemplativo nella Certosa in Roermond, vicino Liegi'. Egli studiò assi-

74 Cf. K. KROR-TOUNNING, *Der letzte Scholastiker*, 1904.

75 Cf. Y. GOURDEL, o *Cartusians >>*, in *Dictionnaire de Spiritualiti*, vol. 2, col. 705-776.

76 Cf. M. I. BODENSTEDT, *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*, Washington, D.C., 1944.

77 L'Opera omnia di Dionigi il Certosino fu pubblicata da MONTREUIL a Tournai tra il 1896 e il 1935. Cf. A. STOELEN, o *Denys the Carthusian\**, in *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, P.J. Kenedy, New York, NY, 1964.

duamente la Scrittura. La sua teologia si colloca nella tradizione dello Pseudo-Dionigi, dei Vittorini, di S. Bonaventura e di Gersono. Il grande merito di Dionigi il Certosino fu quello di sintetizzare tutta la dottrina precedente sulla vita spirituale e offrire una valutazione delle varie conclusioni. I suoi scritti sono indirizzati a tutti i cristiani. Difatti, compose trattati per particolari gruppi come vescovi, parroci, preti, persone sposate, vedove, soldati, mercanti e molti altri. Egli fu molto convinto del suo impegno di servizio al popolo di Dio per mezzo dei suoi scritti. Affermò che sebbene la vita puramente contemplativa abbia una dignità e una stabilità più grande della vita puramente attiva, al disopra di tutte vi è la vita che include sia la contemplazione che l'azione, a patto che le attività siano tali da scaturire dalla pienezza della contemplazione. Dionigi segue S. Bonaventura indicando nella vita spirituale tre stadi. Nello stadio purgativo, il cristiano è occupato nel rigettare il peccato e crescere nella virtù; nello stadio illuminativo la mente è occupata nella contemplazione delle cose divine; nello stadio mistico egli sperimenta un grande amore per la contemplazione del divino, così che l'anima è tutta infiammata come se fosse accesa dall'immenso fuoco della divinità.

La stessa contemplazione ammette due tipi: l'affermativa speculativa, che è una contemplazione acquisita raggiungibile dalla sola ragione, anche senza la grazia e la carità; e la contemplazione mistica e amante, infusa, che richiede le operazioni della carità ed è resa perfetta dal dono della sapienza. Solo quando l'amore interviene nella contemplazione, la fa diventare autentica preghiera; e solo quando essa è preghiera può diventare contemplazione mistica. C'è allora un'intensa esperienza dell'amore proprio di Dio, accompagnato da una specie di tocco divino che è il contatto dell'anima con Dio. Di qui il segreto della contemplazione che è di amare molto, sebbene Dionigi segua S. Tommaso d'Aquino nel dare la supremazia all'intelletto. La funzione dell'amore nell'atto contemplativo è quella di avere la conoscenza intuitiva ed immediata. Inoltre, egli ammette con i mistici renani e con lo Pseudo-Dionigi, che la

conoscenza contemplativa è una conoscenza oscura della negazione, perché Dio è in se stesso oltre da ciò che noi possiamo dire di Lui. Il linguaggio del mistico che tenta di descrivere l'esperienza mistica deve necessariamente essere il linguaggio della negazione. t solo nel più basso tipo di contemplazione - la ' speculativa affermativa ' - che l'individuo può conoscere qualcosa di positivo di Dio per analogia con le cose create. Come Gersono, Dionigi sottolinea la necessità della pratica fedele della meditazione, che normalmente conduce alla contemplazione. Inoltre, ci si prepara strettamente alla contemplazione, perché è un dono, e può essere accordato da Dio al semplice e all'illetterato che si avvicina a Lui con profonda fede e ardente amore.

Dionigi il Certosino conclude l'« ascetica e la mistica medioevale » '. Essa non fu una conclusione pacifica, perché già nel XIV secolo i semi dell'umanesimo cristiano e un nuovo paganesimo erano stati sparsi e i rumori della rivolta protestante erano vagamente udibili. In positivo, il Rinascimento fu una correzione dell'oscura austerità della spiritualità medioevale e del suo eccessivo intellettualismo e come tale ricevette l'incoraggiamento della Chiesa. Sfortunatamente, finì in un umanesimo pagano che esaltava la natura umana decaduta e l'ordine naturale, spronando l'uomo a tornare su se stesso, escludendo l'ordine soprannaturale e la vita futura. Non c'è dubbio che la riforma protestante fu in gran parte una reazione contro l'umanesimo pagano del Rinascimento '.

Forse l'arma più efficace contro l'umanizzazione della cristianità fu l'introduzione di « esercizi spirituali » e metodi di preghiera mentale. In Italia, il benedettino, Luigi Barbo (t 1443) scrisse un trattato sulla meditazione e attraverso García di Cisneros il movimento fu portato in Spagna, dove fu pubblicato a Montserrat nel 1500 un libro di « Esercizi spirituali ». Un quarto di secolo più tardi, Ignazio di Loyola

78 P. POURRAT, op. cit., vol. 2, p. 316.

79 Cf. J. GUIRAUD, *L'Eglise et les origines de la Renaissance*, Paris 1902; A. BAUDRILLART, *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, Paris 1904.

avrebbe prodotto una formula classica per gli esercizi spirituali. Anche Enrico di Herp, francescano (t 1477), esercitò una grande influenza per i suoi sforzi nel sostituire gli insegnamenti speculativi di Ruysbroeck e dei mistici renani con una spiritualità pratica. Così pure Mombaer (t 1502) e Luigi de Blois (Blosio) (1506-1566) contribuirono grandemente alla formulazione di una

solida dottrina sulla pratica della preghiera e sui migliori metodi per praticarla.

Malgrado tali sforzi, la Chiesa si incamminò verso la riforma e lo scisma. Altri fattori oltre al Rinascimento contribuirono alla rottura definitiva: la peste nera, lo scisma nel papato, la vita scandalosa del clero, l'indifferenza dei cristiani comuni o il loro sincero pessimismo. La liturgia era decadente, c'era un'ondata di superstizione e di diabolico, il cristianesimo era un mondo chiuso individualistico pieno di formalismo. La pietà divenne sentimentalismo contro cui protestanti avrebbero reagito con un rigorismo puritano. Il Nord-Europa fu in tumulto; il papato perse il suo prestigio; il risveglio della spiritualità cristiana sarebbe nato nel sud dei Pirenei, in Spagna'.

80 Cf. J. NOHL, *The Black Death*, London 1926; H. PIRENNE, A. RENAUDET, E. PERROY, M. HANDELSMAN, L. HALPHEN, *La fin du moyen age*, Paris 1945; J. M. CLARK, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance*, Glasgow 1950.

## CAPITOLO VIII

### LA SPIRITUALITA' POST-TRIDENTINA

L'argomento di questo capitolo è illustrato nel terzo volume della *Spiritualità cristiana* del Pourrat. Si riferisce al periodo che va dalla metà del XV secolo alla metà del XVII. Parecchie sono le cose da sottolineare in questo particolare periodo e prima tra tutte, il fatto che le scuole di spiritualità vengano classificate, per la maggior parte, a seconda delle nazioni e non a seconda degli Ordini religiosi, come era accaduto nel periodo precedente. Pourrat puntualizza così:

« Durante il Rinascimento si fece valere in modo veramente notevole il principio di nazionalità. Questa tendenza di ciascuna nazione a raggrupparsi secondo un proprio genio, un proprio linguaggio e una propria religione influenzò tutte le manifestazioni della vita e, perciò, anche della spiritualità. Difatti, troviamo, nei tempi moderni, una spiritualità in Spagna, una in Italia e una in Francia; tuttavia, fondamentalmente, la spiritualità è unica ed identica in quanto è cattolica, nonostante le inevitabili differenze di concezione e di presentazione » 2

Senza dubbio, vi furono alcune persone e alcuni Ordini religiosi, che esercitarono una tale influenza durante questo periodo, che potrebbero essere ricordati come leaders di scuole

1 Cf. P. POURRAT, *Christian Spirituality*, tr. W. H. blitchen, 3 vol., Newman Press, Westminster, MO, 1953.

distinte di spiritualità: anche in questi casi però il temperamento e lo stile nazionali potrebbero costituire un tratto distintivo. Inoltre, fu specialmente attraverso gli Ordini religiosi che si conservò una continuità con il passato. Improvvisi cambiamenti nelle ideologie e nelle attitudini sono rari nella storia, e ciò è particolarmente evidente nella storia della spiritualità.

Secondariamente, i numerosi scritti spirituali di questo periodo ci inducono a parlare soltanto di pochi autori importanti. Elencare solamente gli scritti ed i loro autori richiederebbe un grosso volume; pertanto, ci concentreremo sugli iniziatori di nuove tendenze nelle scuole che riflettono le correnti della spiritualità emergenti tra il Concilio di Trento e la metà del '700.

## GLI ESERCIZI SPIRITUALI

La Chiesa, alla fine del Medioevo, si presentava divisa: non c'era rispetto per l'autorità e si notava una scandalosa degradazione morale a tutti i livelli della società. Il Rinascimento introdusse un umanesimo che era, allo stesso tempo, cristiano e pagano e il lassismo di quest'ultimo assunse proporzioni così universali che Rabelais ebbe a dire che, per molta gente, la regola di vita era semplice: « fate come vi piace » , ed Erasmo, nel 1501, osservò che perfino tra i pagani non ce n'era uno corrotto quanto il cristiano medio '. In questa situazione, i cristiani più ferventi ricorsero ad una spiritualità che era una specie di fuga dal mondo, fortificata da esercizi spirituali ben regolati e da metodi definiti di preghiera. Non si trattava di una innovazione nella vita cristiana, poiché Cristo aveva predicato la necessità dell'auto-

3 Cf. Gargantua, 5, 47. 4 Cf. ERASMO, Enchiridion militis christiani, 5, 40, 8.

disciplina, il distacco dal mondo e la pratica della preghiera. S. Paolo aveva ripetuto la stessa dottrina, e i primi cristiani avevano vissuto tale insegnamento al punto che a coloro che seguivano tutto un programma di esercizi spirituali, costituito da digiuno, austerità e continenza, venne applicata la denominazione di « asceti ». Questo stesso insegnamento venne inserito nella tradizione monastica, sottolineando che la disciplina esteriore era ordinata alla pratica interiore della preghiera. Infine, attraverso i vari trattati sulla preghiera, composti verso la fine del medioevo ', nei Paesi Bassi, in Francia, in Italia e in Spagna fu introdotta la meditazione metodica e sistematica '. P- importante notare come

la meditazione metodica fosse introdotta e promulgata primariamente come un mezzo di riforma; sembrava una via sicura per condurre il clero e i religiosi a una vita veramente cristiana. Gli esercizi spirituali o preghiera mentale metodica, sembrano essere apparsi per la prima volta nei Paesi Bassi tra i Canonici di Windesheim e i Fratelli della Vita Comune'. Probabilmente Giovanni Wessel Granslort (t 1489), un amico di Tommaso da Kempis, introdusse il primo metodo di meditazione. Esso comprendeva tre stadi: preparazione alla meditazione attraverso la liberazione dalle distrazioni e la scelta degli argomenti per la meditazione; la meditazione propriamente detta con applicazione della mente, del pensiero e della volontà; e il nucleo della meditazione, diretta a Dio attraverso i desideri che erano stati stimolati '. L'efficacia della meditazione come mezzo di riforma spirituale fu subito evidente, perché è difficile immaginare, come S. Teresa D'Avila

5 Cf. GUIGO I, *Scala claustralium*, PL 184,476; AELREDO, *De Vita eremilica*, PL 32,1461; DAVIDE Di AUGSBURGO, *De exterioris et interioris homini compositione*, Quaracchi, 1899.

6 Cf. P. POURRAT, *Op. cit.*, vol. 3, pp. 4-22.

7 Cf. P. POURRAT, *Op. cit.*, vol. 3, P. 13.

8 J. W. GRANSFORT, *Tractatus de cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum*, in *Opera Omnia*, Amsterdam 1617.

osserverà più tardi, la possibilità di rimanere nel peccato e nello stesso tempo di praticare la meditazione quotidiana.

La pratica della meditazione si estese presto in Francia con l'opera di Giovanni Mombaer (t 1502), abate di un monastero benedettino vicino Parigi. Il suo trattato principale, *Rosetum* è basato sulle pratiche di Windesheim ed è metodico al punto da stancare. Fondamentalmente, il suo metodo è identico a quello ideato da Gransfort, perché anche lui raccomanda la meditazione sui misteri del rosario `. Abbiamo detto che la meditazione metodica fu utilizzata primariamente come mezzo per riformare la vita religiosa, e che in nessuna parte fu più diffusa come nei monasteri benedettini di Italia e di Spagna. Secondo Watrigant `, in Italia, l'introduzione della preghiera mentale metodica fu il risultato dell'influenza diretta della devotio moderna fiamminga. Tuttavia, altri autori, come Tassi e Petrocchi, non accettano affatto questa teoria, ritenendo che sia troppo presto per dare un giudizio in proposito ". Una teoria più attendibile sosterebbe che vi sia stato uno sviluppo parallelo nel sudEuropa piuttosto che una importazione dai Paesi Bassi della preghiera mentale metodica `. In Italia S. Lorenzo Giustiniani (t 1455) e Luigi Barbo (t 1443) furono due grandi riformatori del clero e dei religiosi.

Strumento della riforma fu per entrambi la pratica della preghiera metodica o meditazione. S. Lorenzo Giustiniani era un canonico regolare di S. Giorgio e, più tardi, divenne patriarca di Venezia. Compose numerosi trattati - sulla com-

9 Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum, Paris 1494. Il Rosetum fu ampiamente diffuso e ristampato in molti luoghi.

10 Cf. H. WATRIGANT, Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle, Enghien 1919.

11 Cf. I. TASSI, Ludovico Barbo (1381-1483), Roma 1952; M. PETROCCHI, Una « devotio moderna » nel Quattrocento italiano? ed altri studi, Firenze 1961.

12 Cf. l'eccellente studio di A. HUERGA, « La vida cristiana en los siglos XV-XVI », in Historia de la Espiritualidad, ed. B. Duque - L. S. Balust, Juan Flors, Barcelona 1969, vol. 1, pp. 34-41.

punzione, sull'umiltà, sul disprezzo del mondo, sui gradi di perfezione, sull'amore divino - ma in tutti si sforzò di inculcare la pratica della meditazione. Anche Luigi Barbo fu canonico regolare di S. Giorgio, ma si trasferì nel monastero benedettino di Padova, dove divenne abate. Più tardi, fu nominato vescovo di Treviso. La sua influenza riformatrice giunse a Montecassino e, per mezzo di García de Cisneros, fino, a Valladolid e a Montserrat. Il trattato sulla preghiera di Barbo è intitolato (Forma orationis et meditationis o Modus meditandi) Metodi di orazione e di meditazione, e fu pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1523. Egli descrive tre tipi di preghiera: la preghiera vocale, adatta per i principianti; la meditazione, un tipo più elevato di preghiera seguito da quelli che sono più avanzati; e la contemplazione, il più alto tipo di preghiera a cui si può giungere attraverso la meditazione. Spronato da Papa Eugenio IV, Barbo scrisse ai Benedettini di Valladolid, Spagna, per istruirli sulla meditazione metodica, e fu da questa abbazia che nel 1492 Garcia di Cisneros uscì, con venti monaci, per riformare la famosa abbazia di Montserrat, vicino Barcellona. Egli non raggiunse la fama di S. Ignazio, ma anche in Spagna Garcia di Cisneros deve essere riconosciuto come una delle figure più influenti nella riforma tridentina della Chiesa e nella prima spiritualità spagnola. Egli lasciò due opere che furono stampate in Spagna nella tipografia di Montserrat nel 1500: (Ejercitatorio de la vida espiritual e Directorio de las horas canonicas), Esercizio della vita spirituale e Direttorio delle ore canoniche. La prima delle due divenne un direttorio standard per gli esercizi spirituali (in spagnolo, ejercicios).

13 Cf. N. BARBATO, Ascetica dell'orazione in S. Lorenzo Giustiniani, Venezia 1960.

14 Cf. E. A. PEERS, Studies of the Spanish Mystics, London 1930, vol. 2, pp. 3-37.

Normalmente erano assegnate tre settimane per gli esercizi spirituali; la quarta parte del direttorio è destinata specificatamente ai contemplativi. Il metodo degli esercizi è spiegato dettagliatamente come pure i tempi per le meditazioni. Al tempo stabilito il monaco va in cappella, si inginocchia, si segna e recita la preghiera ' Vieni, Spirito Santo ', dopo recita tre volte ' O Dio, vieni in mio aiuto; Signore affrettatí a soccorrermi '. Poi, raccogliendosi alla presenza di Dio, medita su tre punti dati per quel particolare giorno, conclude con una preghiera di petizione, e poi, battendosi il petto, ripete tre volte ' O Dio, sii misericordioso con me, peccatore '. Poi, in piedi, recita un salmo e una preghiera e lascia la cappella in stato di raccoglimento. I temi assegnati per la settimana purgativa intendono suscitare il santo timore e la contrizione per il peccato: peccato, morte, inferno, giudizio, Passione di Cristo, Vergine benedetta, cielo. Nella settimana illuminativa è data maggiore libertà riguardo al metodo, e se la dottrina e l'amore muovono l'individuo, egli può abbandonare interamente lo schema. D'altra parte, se necessario, il monaco può spendere un mese o più sulle meditazioni purgative. Nella settimana illuminativa, l'accento è posto sulla preparazione di una degna confessione, sul dolore per il peccato e sul risveglio dell'amore di Dio. I temi considerati sono la creazione, l'ordine soprannaturale, la vocazione religiosa, la giustificazione, il bene ricevuto, la provvidenza divina, il cielo: si può meditare anche sulla vita di Cristo o dei Santi o sulla preghiera del Signore. La via unitiva presuppone la purificazione dal peccato e l'illuminazione di Dio; l'individuo è totalmente convertito a Dio, desidera servire Dio solo ed è distaccato dai beni di questo mondo. In questo stadio l'anima giunge a Dio più attraverso l'amore che attraverso l'intelletto. Ci sono sei gradi di amore unitivo, secondo Cisneros, culminanti nel rapimento<sup>15</sup>. I temi per la vita unitiva sono Dio come principio di tutte le cose, come bellezza dell'universo, come gloria del mondo, come infinita carità, come regola di ogni

<sup>15</sup> Così è nella tradizione di san Bonaventura e di Riccardo di san Vittore. Alcuni autori parlano di altri due gradi di amore unitivo: il senso della sicurezza e la perfetta tranquillità.

creatura, come Signore di tutte le cose, come supremamente generoso. Verso quelli che hanno raggiunto la contemplazione, Cisneros è più permissivo per ciò che riguarda il soggetto, le materie e il metodo delle meditazioni. Questo materiale è praticamente una trascrizione del *De monte contemplationis* di Gerson, ma egli propone tre vie per la contemplazione di Cristo:

occorre prima considerare la sacra Umanità, come insegna S. Bernardo; in secondo luogo, guardare a Cristo come Dio e Uomo; in terzo luogo, guardare alla sacra Umanità e concentrarsi sulla divinità di Cristo. Ciascuno dice Cisneros, dovrebbe seguire la sua inclinazione spirituale, secondo il grado della sua vita di preghiera. Insieme a Cisneros, un altro rinomato benedettino, Luigi di Blois, conosciuto come Blosio (t 1566), contribuì alla riforma benedettina nei Paesi Bassi attraverso la pratica della meditazione e degli esercizi spirituali. Blosio dice che gli esercizi esterni come il canto dell'Ufficio divino, la recita di preghiere vocali, i segni esterni di devozione, il digiuno e le veglie piacciono senza dubbio a Dio, ma infinitamente superiori sono gli esercizi spirituali che permettono a un uomo di essere interiormente e soprannaturalmente unito a Dio. Blosio era un avido lettore delle opere di Taulero e di Susone. Le opere di Blosio sono le seguenti: *Institutio spiritualis* (1551); *Consolatio pusillanimum* (1555); *Conclave' animae fidelis* (1558); *Speculum Spirituale* (1558). Questi trattati furono subito tradotti in volgare (*L'Istituzione spirituale*; *La consolazione delle anime timorose*; *La cella dell'anima fedele*; *Lo specchio spirituale*), e circolarono nei monasteri d'Europa. Ma come alcuni monaci benedettini avevano resistito agli sforzi di Luigi Barbo, così ora alcuni monaci si preoccuparono che la pratica della preghiera mentale avrebbe incrinato la devozione dei monaci verso la preghiera liturgica, l'*opus Dei*.

16 Cf. L. BLOSIO, *The Book of Spiritual Instruction*, London 1925, cap. 5.

Infine, gli esercizi spirituali furono praticati sempre più dal laicato, come Garcia di Cisneros aveva voluto. Numerosi laici si recavano presso i monasteri con il proposito di fare gli esercizi spirituali, come molto probabilmente era accaduto ad Ignazio di Loyola a Montserrat nel 1522. I Domenicani adottarono ufficialmente la pratica della meditazione come esercizio comunitario nel 1505; i Francescani ne seguirono l'esempio nel 1594.

## L'UMANESIMO CRISTIANO

Gli esercizi spirituali non furono la sola arma usata contro gli abusi dell'umanesimo pagano del Rinascimento. Un più diretto attacco fu lanciato dagli « Umanisti cristiani ». Essi talvolta sono stati criticati come pionieri della riforma protestante di Martin

Lutero. L' vero che molto del loro criticismo si attirò delle ammonizioni a causa degli attacchi dei protestanti contro la Chiesa, ma gli umanisti devoti erano sinceri; essi non possono essere accusati di aver preparato deliberatamente lo scisma nella Chiesa. Essi volevano preservare i cristiani dalla corruzione dell'umanesimo Pagano, nutrirne la vita interiore, particolarmente la vita di preghiera, e incoraggiare un ritorno alla lettura della Scrittura, non per fare teologia, ma come mezzo di preghiera e di studio. Tra i più grandi umanisti cristiani ricordiamo Niccolò Cusano, Pico della Mirandola, Lefèvre d'Étaples, S. Tommaso Moro e Erasmo; ma solo quest'ultimo ci interessa per la storia della spiritualità `.

17 Pochi umanisti cristiani si interessarono esplicitamente della teologia spirituale. Pico della Mirandola, che morì a trentuno anni (1494), scrisse il Manifesto dell'umanesimo cristiano, di cui ben tredici tesi furono dichiarate eretiche. Lefèvre, il più grande umanista francese scrisse diversi commentari su alcuni libri della Bibbia e sullo Pseudo-Dionigi; tradusse e commentò anche le opere di Aristotele. Lutero si servì delle opere di Lefèvre per difendere la sua dottrina sulla giustificazione per la sola fede. Cf. F. ROBERT, *L'humanisme essai de définition*, Paris 1946.

Nato a Rotterdam tra il 1464 e il 1466, Erasmo fu educato nella scuola dei Fratelli della vita comune. Più tardi entrò tra gli Agostiniani e, dopo essere stato dispensato dai voti religiosi, fu ordinato prete nel 1492 dal vescovo di Cambrai. Rinomato in tutta Europa per la sua vasta cultura, egli fu molto stimato da Papa Giulio II, da Papa Leone X, dal Re Carlo V, dal Re Francesco I e dal Re Enrico VIII. Fu nemico della vita monastica e della teologia scolastica, come risulta dal suo trattato satirico *Stultitiae laus*. Si dedicò intensamente alla formulazione della nuova teologia fondata sulla Scrittura e sui Padri della Chiesa. La sua dottrina può essere ricavata dall'*Enchiridion militis christiani* (1504), dalla *Paraclesis* (1516) e dalla *Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam* (1518) l'. Morì a Basilea nel 1536, mentre curava l'edizione delle sue opere. Quelle citate sopra sono tradotte in italiano col titolo: *Enchiridion del soldato cristiano*, *Paraclesi*, *Via o metodo per raggiungere la vera teologia*. Per Erasmo, la vita cristiana è una costante battaglia contro il mondo, il diavolo e le proprie passioni. Le armi principali che i cristiani devono usare sono la preghiera, che rafforza la volontà, e la conoscenza, che nutre l'intelletto. La pratica della preghiera richiede dal cristiano la fuga dal mondo e la concentrazione sul Cristo, perché il fine della vita cristiana è l'imitazione di Cristo. Anche le pratiche esterne della religione, se non rettamente usate, possono divenire ostacoli alla vera fede e possono coltivare una forma di osservanza

farisaica che Erasmo chiama ' la religione della gente comune '. Nell'Enchiridion (cap. 8) egli indica ventidue punti validi per giungere ad imitare il Cristo e per vincere il peccato e le tentazioni. Poiché il cristiano ha difficoltà a distaccarsi dal mondo, Erasmo sottolinea la vanità di questo mondo, l'inevitabilità della morte e la certezza dell'ultima separazione dell'uomo dai beni di questo mondo. Lo stesso accento sulla

18 Cf. R. G. VILLOSLADA, « Erasme », in Dictionnaire de Spiritualité, vol. 4, pp. 925-936; Opera omnia, Leyden 1703, 10 voll.; Opus epistolarum, ed. P. S. Allen e H. M. Allen, Oxford 1906-1947.

morte si ritroverà più tardi negli scritti di Montaigne e in molti degli scritti spirituali del XVI secolo.

Erasmo è molto più incisivo, comunque, quando parla della conoscenza necessaria al cristiano per vincere il peccato. Prima di tutto, la conoscenza di sé, che è la prima condizione per la vittoria. Secondariamente, la conoscenza della verità rivelata nella Scrittura; non la teologia speculativa e argomentativa degli Scolastici, ma la teologia pratica che conduce a una vita santa, quella reperibile nell'autentica sorgente che è la Bibbia. Tutti, dice Erasmo, dovrebbero leggere la Bibbia perché la dottrina di Cristo è per tutti. Per non sviarsi si dovrebbe obbedire alle definizioni della Chiesa e seguire l'insegnamento dei Padri e dei loro commentatori. Nelle questioni che non sono state decise dalla Chiesa è lo Spirito Santo che istruisce il lettore, ma solo se il lettore si avvicina alla Scrittura con fede e devozione. Coloro che si fermano solo al senso letterale della Scrittura potrebbero considerarla una fiaba o una leggenda; la Scrittura è sterile a meno che, sotto l'interpretazione letterale, non se ne percepisca il senso profondo. L'umanesimo di Erasmo, Lefèvre e dei loro compagni è stato severamente criticato da molti storici cattolici, sebbene essi avessero educato cattolici del XVI secolo con istruzioni molto fondate e con dei trattati devozionali e sebbene si fossero dissociati da Lutero e dal movimento protestante quando questi furono condannati da Papa Leone X nel 1520. Ci sono comunque molte ragioni per criticare gli umanisti cristiani. Per prima cosa essi, nel loro zelo per una « nuova teologia » basata esclusivamente sulla Scrittura e sui Padri della Chiesa, rigettarono tutta la sapienza teologica del Medioevo e indebolirono, forse con poca perspicacia, l'autorità del magistero della Chiesa. Secondariamente, attraverso il loro studio intenso dei classici greci e latini, si formarono un'opinione errata sulla bontà innata dell'uomo, con il risultato che stimarono poco gli

effetti del peccato originale e la necessità per l'uomo della mortificazione e del rinnegamento di sé.

19 Cf. P. POURRAT, Op. cit., vol. 3, pp. 59-62.

In terzo luogo, il fatto che Lutero approvasse alcune delle tesi degli umanisti fu sufficiente a discreditarli, proprio come accadde a Taulero e a Gersone, che divennero sospetti presso i cattolici perché Lutero aveva citato i loro scritti<sup>19</sup>. Così, per uno strano svolgersi degli eventi, l'umanesimo cristiano che si era proposto la riforma della Chiesa e il rinnovamento della vita cristiana, divenne vittima dei propri eccessi e favorì la divisione della Chiesa. Il vero umanesimo cristiano apparirà solo all'inizio del XVII secolo con S. Francesco di Sales. Questo umanesimo devoto è stato descritto così da Bremond: « L'umanesimo devoto risponde alle necessità della vita interiore e realizza i principi e lo spirito dell'umanesimo cristiano... In teologia, l'umanesimo cristiano accetta la teologia della Chiesa... Senza trascurare nessuna delle verità essenziali del cristianesimo, esso preferisce portare alla luce tutto ciò che è più giusto e incoraggiante, tutto ciò che è, in una parola, più umano, che più avanti considererà come il più divino, se così si può dire, come il più rispondente alla bontà infinita. Così la sua dottrina non punta sul peccato originale, ma sulla redenzione. Così pure, non fa problema la necessità della grazia ma, anziché limitarla solo ad alcuni predestinati, la vede liberamente offerta a quanti sono più ansiosi di raggiungerla che di poterla ricevere... Gli umanisti pensano che l'uomo non sia disprezzabile. Essi sono sempre, e decisamente, dalla parte dell'uomo. Pur vedendo l'uomo miserabile e impotente, l'umanesimo cristiano lo scusa, lo difende e lo nobilita proprio come uomo »<sup>20</sup>.

## SANT'IGNAZIO Di LOYOLA

Il Rinascimento influì sulla spiritualità molto meno di quanto si possa credere; e, riguardo alla Chiesa, i suoi effetti furono più laceranti che riformanti. I nuovi orientamenti, ini-

20 Cf. P. POURRAT, Op. cit., vol. 3, pp. 72-79.

21 M. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris 1916, vol. 1, pp. 10-12, passim.

ziati da Lefèvre ed Erasmo, non operarono un taglio netto con la spiritualità medioevale; infatti, le personalità che emersero nel

XVI secolo manifestarono la loro fedeltà al passato sviluppando ulteriormente la pratica della preghiera mentale metodica, che - come abbiamo visto - aveva le sue radici nella tradizione monastica. Tutto questo fu evidente, in modo particolare, in S. Ignazio di Loyola (1491-1556) e nella scuola di spiritualità spagnola. S. Ignazio perfezionò gli esercizi spirituali e diede alla Chiesa una nuova forma di vita religiosa. Nato nel 1491 nella provincia basca di Guipuzcón, divenne soldato, ma abbandonò la carriera militare quando fu ferito alla gamba destra nella difesa di Pamplona contro la Francia nel 1521. Durante il periodo di convalescenza si convertì in seguito alla lettura della Vita di Cristo di Ludolfo di Sassonia e della Leggenda d'oro di Giacomo di Voragine. Dopo un periodo di indecisione, scrupoli e dubbi, iniziò la sua ricerca per discernere la volontà di Dio nei suoi riguardi. Contattò molti Ordini religiosi. All'inizio pensò di farsi certosino. Molti dei suoi parenti erano terziari francescani e una sua cugina aveva fondato il monastero delle Povere Clarisse. Trascorse molto tempo nel priorato domenicano di Manresa, dove il priore fu suo confessore e direttore. Più tardi, fu proprio un gruppo di Domenicani a difendere ed incoraggiare l'approvazione della Compagnia di Gesù. Ma forse il contatto più fruttuoso fu quello con i Benedettini a Monserrat, dove Ignazio conobbe la devotio moderna e gli Esercizi spirituali di Garcia di Cisneros. Ignazio compose il primo abbozzo degli Esercizi sotto l'ispirazione dello Spirito santo; lo ritoccò a Parigi nel 1534. Nel 1548 gli Esercizi furono approvati da Papa Paolo III.

22 Cf. G. DE GUIBERT, *Ignace mystique*, Toulouse 1950; K. RAHNER, *Ignaz von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Vienna 1947; H. PINARD DE LA BOULLAYE, *La spiritualité ignatienne*, Paris 1949. 23 Cf. 1. IPARRAGUIRE, *Historia de la Espiritualidad*, vol. 2, pp. 210-211. Per ulteriori informazioni sulla vita e la spiritualità di sant'Ignazio, vedi P. DE LETURIA, *Estudios ignacianos*, 2 voll., Roma 1957. L'edizione critica classica degli Esercizi si trova in *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, ed. I. IPARRAGUIRE e C. DE DALMESES, Madrid, 3a ed. corretta, 1963. Per la bibliografia vedi I. IPARRAGUIRE, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola*, Roma 1957. Cf. P. SCHIAVONE, *Esercizi spirituali*, Paoline, Catania 1976.

S. Ignazio assegna un periodo di quattro settimane agli Esercizi spirituali, sebbene il tempo possa essere allungato o accorciato secondo le necessità degli esercitanti e il giudizio del direttore. Originariamente, ogni esercitante era guidato dal direttore, ma dal 1539 i gesuiti cominciarono a fare gli Esercizi in gruppo. Parimenti, sulle prime fu richiesto che l'esercitante fosse un cristiano di buona volontà, desideroso di servire Dio con maggior fervore, e con una sufficiente base spirituale; più tardi, gli Esercizi furono offerti a persone diverse. Tra le 20 annotazioni fatte da S.

Ignazio nell'introduzione agli Esercizi, possiamo segnalare le seguenti: stabilire lo scopo degli Esercizi, aiutare cioè l'esercitante a purificare la sua anima per discernere la sua vocazione e seguirla fedelmente; permettere l'iniziativa personale così che l'esercitante possa abbandonare la preghiera discorsiva e abitudinaria, quando a ciò fosse spinto; aderire, quanto più strettamente possibile, al prospetto e al metodo degli Esercizi, ma adattandoli all'età, alla salute, alla conoscenza e allo stato di vita dell'esercitante; avvertire il direttore di intervenire il meno possibile senza cercare di influenzare le scelte e le risoluzioni dell'esercitante.

All'inizio, S. Ignazio invita l'esercitante a coltivare una santa indifferenza verso le cose create, affermando che l'uomo è creato per lodare, amare e servire Dio, e salvare così la sua anima; tutte le cose create servono all'uomo per realizzare il fine per cui è stato creato; perciò l'uomo può usare le cose create quando lo aiutano a raggiungere il suo fine eterno, ma deve liberarsi da esse quando rappresentano un ostacolo alla meta. All'inizio, nella prima settimana, S. Ignazio insiste perché tutto si faccia per il servizio e la lode di Dio, un pensiero che sarebbe divenuto, più tardi, il motto dei Gesuiti ed una caratteristica della spiritualità ignaziana: *Ad maiorem Dei gloriam*.

In seguito, S. Ignazio introduce il soggetto delle meditazioni della prima settimana: il peccato e l'inferno. Egli chiede all'esercitante di richiamare alla memoria, sottomettendo al soggetto della meditazione le sue tre potenze, il peccato in questione, servendosi come meglio può della composizione del luogo, riflettendo su ciò con l'intelletto e, infine, muovendo i sentimenti con la volontà. Ad ogni meditazione si aggiunge un esame particolare, che S. Ignazio ritiene importante per il progresso spirituale quanto la stessa meditazione. Alla fine degli argomenti della prima settimana, egli offre 10 ' aggiunte ', che istruiscono l'esercitante su materie diverse, il comportamento, per esempio, o la penitenza.

Nel corso della seconda settimana l'esercitante medita sulla vita di Cristo fino alla domenica delle Palme. Il fine che si propone la seconda settimana, che può durare anche 20 giorni, è quello di preparare ad una scelta personale in risposta alla chiamata di Dio. Nel primo giorno, l'esercitante paragona la risposta che soggetti buoni e fedeli danno ad un re gentile e liberale con la risposta cristiana da dare a Cristo Re; offre poi la meditazione per i primi tre giorni. Nel quarto giorno S. Ignazio introduce il simbolo delle ' due bandiere ', quella di Cristo e quella di Lucifero, e spiega come Cristo voglia portare tutte le anime alla povertà spirituale, e

anche attuale, alla buona volontà, al disprezzo di sé e all'umiltà. Per il quinto e sesto giorno ritorna nelle meditazioni il tema della vita di Cristo, dopo che S. Ignazio ha spiegato i tre tipi di umiltà: ciò che è necessario per la salvezza, ciò che è più perfetto, e ciò che è perfettissimo.

Alla fine della seconda settimana si suppone che l'esercitante abbia fatto la sua scelta, secondo la gloria di Dio e della salvezza della propria anima. Se la scelta non riguarda la personale vocazione o altra materia che richieda decisione, si consiglia di fare una scelta che interessi la riforma della propria vita o qualche dettaglio concernente il proprio stato di vita. Ma in ogni caso, la gloria di Dio sarà il fattore primario della scelta fatta.

Il soggetto per le meditazioni della terza settimana è la passione e la morte di Cristo, così che l'esercitante troverà motivo per la fedeltà a Cristo e sarà anche capace di chiedere la grazia e la forza necessarie per portare avanti la propria scelta. Questa sezione particolare degli Esercizi Spirituali si conclude con alcune regole dettagliate per praticare l'astinenza nel cibo e nelle bevande. A questo punto, S. Ignazio rivela la sua grande prudenza in materia di penitenza mentre sprona l'esercitante ad immaginare come praticò Cristo tale astinenza, e poi ad imitarla.

La quarta ed ultima settimana propone come tema delle meditazioni gli eventi della vita di Cristo dalla resurrezione all'ascensione ponendo l'accento non tanto sull'ascetismo, come nella terza settimana, quanto sulla temperanza e sulla moderazione. S. Ignazio, poi, offre alcuni particolari orientamenti per le meditazioni che devono nutrire la crescita nell'amore attraverso tre tipi differenti di preghiera mentale: una riflessione e un autoesame sui dieci comandamenti, sui peccati capitali o sulle facoltà dell'anima e del corpo; una meditazione su una parola o una pausa sulla parola di una preghiera, fino a che non se ne avverta un beneficio, per passare, poi, al punto seguente; o aspirando, in terzo luogo, per un tempo durante il quale si inspira e si espira, mentre si recita il Padre Nostro e l'Ave Maria. Alla fine propone una lunga lista di regole per il discernimento degli spiriti, valida sia per l'esercitante che per il direttore e da studiare specialmente durante la prima e la seconda settimana di ritiro. Alcune regole per la distribuzione dell'elemosina e una sezione sugli scrupoli completano il libro degli Esercizi. Dall'inizio, gli Esercizi spirituali furono un'arma molto efficace contro il paganesimo del Rinascimento e il quietismo del luteranesimo. Molti membri del clero cattolico e religioso furono convertiti a una vita migliore. Gli Esercizi ricevettero altresì la conferma di Luigi di

Blois, S. Carlo Borromeo e S. Vincenzo de' Paoli. Nel 1920 Papa Benedetto XV proclamò S. Ignazio patrono dei ritiri spirituali e nel 1948 Papa Pio XII affermò che « Gli Esercizi di S. Ignazio rimarranno sempre uno dei più efficaci mezzi per la rigenerazione spirituale del mondo, ma a condizione che essi continuino ad essere autenticamente ignaziani ». S. Ignazio non finì mai di ricordare che l'uomo deve fare qualsiasi sforzo per cooperare con la grazia di Dio. Egli insistette egualmente sul fatto che la crescita nella grazia è più opera di Dio che dell'uomo. Egli, perciò, pose l'accento sull'importanza della preghiera per ottenere l'assistenza di Dio, ma, secondo l'esigenza dei suoi tempi, incoraggiò anche la cooperazione dell'individuo con la grazia. La spiritualità ignaziana, comunque, non tollerava la passività; era un combattimento spirituale in cui le armi principali erano la meditazione e l'esame particolare, ma si trattava di un combattimento interiore, di una lotta contro il proprio peccato e le colpe dominanti, per prepararsi all'azione dello Spirito Santo e al lavoro apostolico '.

Dal XVI secolo, S. Ignazio ha contribuito alla crescita della spiritualità cristiana con la pratica degli esercizi spirituali o ritiri e un valido metodo per la pratica della preghiera mentale; con l'universale popolarità dell'esame generale e particolare; con il riconoscimento della necessità della mortificazione, adattata alle condizioni e alle forze del singolo; con l'accento posto sull'importanza del direttore spirituale; con una teologia dell'apostolato come obbligo per tutti i cristiani e con un adattamento della vita religiosa alle necessità dei tempi. Circa l'adattamento della vita religiosa, si deve notare che S. Ignazio fu un fondatore creativo come S. Domenico e S. Francesco. Questi ultimi tolsero i monaci dalla solitudine del chiostro e dal lavoro manuale e li mandarono fuori, come fratelli mendicanti per predicare il Vangelo. S. Ignazio prese dai frati l'abito monacale, l'ufficio divino, la liturgia e l'osservanza monastica e diede alla Chiesa un nuovo stile di vita religiosa. I Gesuiti dovevano avere l'abbigliamento dei preti diocesani di una data località; dovevano considerare l'Ufficio divino come un importante esercizio di preghiera, ma recitarlo privatamente; la liturgia doveva essere la fonte primaria della vita spirituale; e, infine, i Gesuiti dovevano praticare ogni giorno la preghiera mentale, secondo un particolare metodo, l'esame generale e particolare e dovevano obbedire al direttore spirituale loro assegnato. La Chiesa non subirà

24 Secondo F. CHARMOT l'insegnamento di sant'Ignazio di Loyola si basa su due fondamentali principi teologici: « senza di me non potete far nulla » e la necessità di collaborazione alla grazia di Dio. Il secondo principio è sviluppato negli Esercizi spirituali. Cf. Ignatius Loyola and Francis de Sales, B. Herder, St. Louis, MO, 1966, p. 41.

alcun cambiamento nella vita religiosa fino alla repentina nascita degli Istituti secolari del XX secolo. Infatti la maggioranza dei nuovi Istituti religiosi del periodo successivo seguirà implicitamente o esplicitamente il modello della Compagnia di Gesù '.

## SANTA TERESA D'AVILA

S. Teresa d'Avila (1515-1582) ha avuto un posto preminente nella storia della spiritualità a un doppio titolo: riformò il Carmelo e fu un'insuperabile autorità nella teologia della preghiera. Nata a La Moneda, vicino Avila, nel 1515, ella, nei primissimi anni di vita, si consacrò a Dio e fu nutrita spiritualmente dall'esempio dei suoi genitori. A 15 anni, le morì la madre e fu mandata nel collegio delle Agostiniane. Terminò la scuola in età matura e assunse i doveri del ménage familiare paterno. Nel 1536 Teresa si convinse della sua vocazione alla vita religiosa e, malgrado l'iniziale resistenza di suo padre, entrò nel monastero carmelitano dell'Incarnazione.

Una volta emessa la professione religiosa, Teresa si prefisse di tendere alla perfezione, ma forse più con fervore che con prudenza, poiché si ammalò così seriamente che suo padre dovette condurla nella vicina città per curarla. Comunque, la cura risultò più nocivo della stessa malattia, per cui Teresa fu riportata ad Avila, a casa di suo padre, come morta. Ella infatti cadde in coma e per quattro giorni fu ritenuta morta, tanto che all'Incarnazione era già stata preparata la sua tomba; a salvarla dalla sepoltura fu soltanto l'opposizione di suo padre. Teresa si riprese, infatti, e gradualmente recuperò le forze tanto da poter ritornare in monastero, ma rimase completamente paralizzata per un lungo periodo di tempo. Quando, guarì completamente, attribuì la sua guarigione al-

25 Cf. I. IPARRAGUIRRE, op. cit., pp. 207-230.

l'intercessione di S. Giuseppe e dopo nutrì sempre una profonda devozione per questo Santo.

La vita all'Incarnazione, però, era lontana dallo spirito eremitico proprio delle Carmelitane: Teresa spendeva molto del suo tempo in parlatorio. Le ammonizioni del suo confessore domenicano, Padre Barrón, non furono vane. Ciò che la convertì profondamente fu l'impressione che suscitò in lei una statua molto realistica dell'Ecce Homo. Da quel giorno in poi, la sua vita interiore cambiò; divenne più raccolta e dedita alla solitudine. Di grande aiuto le fu anche un giovane confessore gesuita, Baldassarre Alvarez, appena venticinquenne, ma dotato di un eccezionale discernimento e di abilità nel riconoscere le opere di Dio nell'anima di suor Teresa \* Più tardi ella passò quasi tre anni in casa di una vedova, molto devota, anche lei diretta spiritualmente dai Gesuiti.

A quel tempo la legge della clausura non era osservata strettamente; in molti aspetti la vita monastica era veramente lassa. Nel 1560 Teresa e poche compagne sentirono la necessità di una riforma della vita carmelitana. Subito dopo, Teresa ricevette il comando dal cielo di guidare il gruppo. Dopo numerose dilazioni e ostacoli, si aprì ad Avila nel 1562 il primo monastero della Riforma e fu posto sotto il patrocinio di S. Giuseppe.

Per il resto della sua vita Teresa di Gesù fu impegnata nel compito immane di numerose nuove fondazioni attraverso la Spagna; ella, quasi costantemente, era colpita dagli attacchi e da critiche da parte dei prelati ecclesiastici, dei membri della nobiltà e degli stessi carmelitani. Nello stesso tempo, però, Dio le diede buoni amici e leali difensori e le prodigò numerose grazie mistiche. Teresa passò all'eterna dimora il 4 ottobre, la festa di S. Francesco d'Assisi, nel 1582, ad Alba de Tormes'.

26 Per ulteriori dettagli sulla vita e le opere di santa Teresa, cf. ST. TERESA, *The Life*, tr. E. Allison Peers, Sheed and Ward, New York, NY, 1946; SILVERIO DE SANTA TERESA, *Saint Teresa of Jesus, tr. Discalced Carmelite*, Sands, London 1947; W. T. WALSH, *Saint Teresa of Avila*, Bruce, Milwaukee, WIS, 1954; E. A. PEERS, *Handbook to the Life and Times of St. Teresa and St. John of the Cross*, Newman, Westminster, MD, 1954.

Come maestra di preghiera, Teresa di Gesù non è stata mai eguagliata, molto meno sorpassata. Praticamente, dai suoi tempi in poi, tutti gli scrittori spirituali sono stati influenzati in qualche modo dai suoi scritti. S. Alfonso de' Liguori e S. Francesco di Sales, sono un ottimo esempio a tale riguardo. Ella ' però, scrisse prima di tutto per le monache e per i frati dell'Ordine carmelitano. Il valore dei suoi scritti è maggiore se consideriamo le tendenze eterodosse che prevalevano nel '600 spagnolo: il misticismo arabo-spagnolo, l' illuminismo degli Alumbrados, le tracce del quietismo luterano. Né possiamo non ricordare la severa

Inquisizione spagnola, impersonificata nello zelante e spietato domenicano, Melchior Cano ".

L'insegnamento di S. Teresa può essere desunto dalle sue tre maggiori opere: La Vita, Il Cammino di Perfezione, e il Castello interiore, il suo capolavoro '. A differenza dei molti trattati sulla preghiera precedenti il tempo di S. Ignazio, le opere di S. Teresa sono pratiche più che teoriche, descrittive più che espositive, impregnate da una grande penetrazione psicologica, frutto dell'esperienza personale, e di un acuto spirito di osservazione sulla condotta degli altri. Prendendo come guida Il Castello Interiore tratteremo l'itinerario della preghiera secondo l'esposizione di S. Teresa.

27 Cf. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid 1880, Vol. 2; E. A. PEERS, *Spanish Mysticism, a Preliminary Survey*, London 1924; A. HUERGA, « La vida cristiana en los siglos XV-XVI », in *Historia de la Espiritualidad*, pp. 75-103.

28 Per informazioni sugli autografi e le varie edizioni delle opere di santa Teresa cf. *Obras Completas*, ed. E. de la Madre de Dios, Madrid 1951. Per le versioni inglesi cf. E. A. PEERS, *The Complete Works of St. Teresa*, 3 voll., Sheed and Ward, New York, N.Y., 1946, e *The Letters of St. Teresa*, 2 voll., London 1951; K. KAVANAUGH - O. RODRIGUEZ, *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, 2 voll., ICS, Washington, DC, 1976-1980. Per la tr. it. cf. *S. TERESA Di GESU'*, Opere, Roma 1969; IDEM, *Lettere*, Roma 1970.

Ella descrive l'anima come un castello composto di numerosi appartamenti o stanze (*moradas*), nel centro del quale Cristo è intronizzato come Re. Quando l'anima progredisce nella pratica della preghiera, passa da una stanza all'altra fino all'ultima; dopo essere passata attraverso sette mansioni, raggiunge la stanza interiore. Fuori del castello c'è buio e nel fossato circostante il castello ci sono creature indolenti e striscianti nel fango. Una volta che l'anima risolve di seguire la via della preghiera e si stacca dalle cose create, entra nel castello e incomincia a seguire la via della preghiera, che conduce prima attraverso i tre stadi della preghiera attiva e ascetica e poi attraverso i quattro stadi della preghiera passiva e mistica. Cosa intende S. Teresa per preghiera?

' Secondo la mia opinione, ella dice, la preghiera mentale non è altro che un intimo rapporto d'amicizia, un frequente trattenersi da solo a solo con Colui dal quale sappiamo di essere amati '. t un dialogo amorevole tra amici e il progresso nella preghiera è una sicura indicazione del progresso nella vita spirituale. Sebbene ammetta l'importanza della conoscenza, S. Teresa sottolinea che il progresso nella preghiera consiste non nel pensare molto, ma nell'amare molto. Inoltre, come S. Giovanni della Croce, ella difende strenuamente la libertà dell'anima nel sottomettersi all'azione dello Spirito Santo. Per questa ragione ella protegge

attentamente l'anima dalla tirannia di un metodo fisso. Non equipara inoltre, l'intera vita spirituale alla pratica della preghiera; tratta anche di altri argomenti come la conoscenza di sé, l'umiltà, la carità fraterna, la direzione spirituale, l'amicizia spirituale, l'ascesi e l'apostolato '.

Tracciando ora il cammino dell'anima attraverso gli stadi della preghiera, secondo Il Castello Interiore, troviamo che nella prima ' mansione " o appartamento l'anima è nello stato del principiante, vive nello stato di grazia, ma è ancora molto attaccata alle cose della terra e sempre nel rischio di staccarsi dai suoi buoni desideri. La pratica della preghiera in questo stadio è la preghiera puramente vocale.

Al momento di entrare nella seconda ' mansione ' l'anima inizia a praticare la preghiera mentale con convinzione,

29 Cf. P. EUGENE-MARIE, *I Want to See God*, tr. M. Verda Clare, Chicago, Ill., 1953; tr. it.: *Voglio vedere Dio*, Ancora, Milano-Roma 1963.

sebbene siano frequenti i periodi di aridità e di difficoltà che richiedono uno sforzo all'anima. La preghiera caratteristica di questo stadio è la preghiera discorsiva o meditazione. Sebbene la preghiera discorsiva sia un tipo di preghiera riflessiva, non consisterà interamente nel ragionamento, ma terminerà nell'amore. A coloro che tendono ad ' usare molto il loro intelletto ', S. Teresa raccomanda la meditazione su Cristo e la conversazione con Lui; a coloro che trovano difficile controllare le loro facoltà nella meditazione, ella suggerisce di recitare o di leggere alcune preghiere lentamente, pensando a quanto si va dicendo.

Nella terza ' mansione ' l'anima entra nell'ultimo stadio di preghiera naturale o acquisita, chiamata preghiera di raccoglimento acquisito. La coscienza della presenza di Dio è così viva che tutte le facoltà sono riunite in uno stato di raccoglimento e di attenzione a Dio. S. Teresa avverte che questa preghiera può essere nutrita se l'anima coltiva la coscienza della presenza di Dio, se si sottomette totalmente alla divina volontà, e si sforza abitualmente di vivere alla presenza di Dio anche quando è impegnata in occupazioni diverse alla pratica della preghiera. Poiché questo stadio della preghiera rappresenta un passaggio dalla preghiera ascetica a quella mistica, può avere vari gradi di intensità '.

La quarta ' mansione ' introduce l'anima nel Primo tipo di preghiera mistica, che è la preghiera soprannaturale, infusa, chiamata generalmente preghiera di quiete. t un raccoglimento

infuso o passivo che consiste essenzialmente in una intima unione dell'intelletto con Dio, così che l'anima gode la presenza di Dio".

La perfezione della preghiera nella quarta ' mansione ' è la preghiera di quiete propriamente detta. 2 un tipo di preghiera in cui la volontà è inondata dall'amore divino ed è unita a Dio come al suo bene supremo. Comunque, la memoria e l'immaginazione sono ancora libere,' non legate ', ed esse possono talvolta minacciare di disturbare l'anima.

30 Cf. Il cammino di perfezione, cap. 28.

31 Per uno studio comparativo sulla terminologia di santa Teresa circa il raccoglimento passivo e la preghiera di quiete cf. E. W. T. DICKEN, *The Crucible of Love*, New York, NY, 1963, pp. 196-214. Alcuni autori preferiscono parlare di raccoglimento passivo e di preghiera di quiete come di due realtà specificamente distinte: cf. J.G. ARINTERO, *Stages in Prayer*, tr. K. Pond, St. Louis, MO, 1957, pp. 24-27; 36-44.

287

Perciò S. Teresa dice che si può rimanere tranquilli e raccolti davanti a Dio, sottomettendosi interamente all'amore divino.

Il fine dell'azione divina nell'anima consiste nel catturare tutte le facoltà e fissarle in Dio. Conseguentemente, nella quinta ' mansione ' l'anima è introdotta nella preghiera di unione, che ha vari gradi di intensità. Nella preghiera di semplice unione, tutte le potenze dell'anima sono raccolte in Dio. L'anima sperimenta la presenza di Dio in modo tale ' che quando torna in se stessa, non può dubitare che essa è in Dio e Dio in essa `.

Quando Dio guadagna sempre più il dominio sull'anima e la inonda con la sua luce e le sue consolazioni, l'anima sperimenta la preghiera dell'unione estatica, che è l'inizio della sesta ' mansione ' e l'introduzione al ' matrimonio mistico '. Come nel più alto stadio della preghiera ascetica, così qui nel più alto stadio della preghiera mistica, l'anima è sottoposta a prove e sofferenze, con la differenza che qui si tratta di purificazioni mistiche o passive. Le anime giunte a questo stadio della preghiera sono favorite con fenomeni mistici straordinari come rapimenti, voli dello spirito, locuzioni, visioni e così via. Nella settima e ultima 4 mansione ', l'anima sperimenta la richiesta di Cristo al Padre celeste ' che essi siano uno come noi siamo uno: io in loro e loro in me ' (Gv. 17,22-23). Questo è lo stato del matrimonio mistico o unione trasformante. S. Teresa dice che vi è uno stretto rapporto tra lo sposalizio mistico e il matrimonio mistico tanto che la sesta e la settima ' mansione ' potrebbero essere unificate '.

Nell'unione trasformante, le tre divine persone si comunicano in maniera ineffabile, spesso con una visione intellettuale, e non è

inusuale per Cristo rivelarsi all'anima nella sua sacra Umanità '. Il risultato è che l'anima è totalmente dimentica di sé, ha sete di sofferenze, gioisce nelle persecuzioni ed esperimenta un grande zelo per la salvezza delle anime. Così, il culmine della preghiera mistica contempla-

32 Cf. *The Interior Castle*, E. A. Peers tr., vol. 2, pp. 253-258; 264-268; *The Life*, E. A. Peers tr., vol. 1, pp. 105-110.

33 Cf. *The Interior Castle*, E. A. Peers tr., vol. 2, pp. 324-326.

34 Cf. *The Interior Castle*, E. A. Peers tr., vol. 2, p. 287.

35 Cf. *ibid.*, E. A. Peers tr., vol. 2, pp. 333-334.

tiva è coronato da un fervore apostolico. Come dice S. Teresa 'Marta e Maria"operano insieme`. Sebbene S. Teresa avesse letto opere spirituali come le Confessioni di S. Agostino, Il terzo Abecedario di S. Francesco di Osuna, L'Imitazione di Cristo e probabilmente la Vita di Cristo di Ludolfo il Certosino e molte opere di Luigi di Granada, la sua dottrina non dipende da questi autori. Infatti, leggendo i libri, ella scopriva, di solito, che essi confermavano la sua medesima esperienza. Secondo la sua stessa testimonianza, la fonte del suo insegnamento è Dio solo. Ma può essere un errore pensare che la dottrina di S. Teresa fosse esclusivamente mistica. Ella scrisse per le monache contemplative, è vero, ma si rese conto che non tutte loro erano nello stato mistico. Infatti, frequentemente, ella diceva che la santità non consiste nelle cose straordinarie, ma nel fare straordinariamente bene le cose ordinarie. La santità consiste nel conformarsi completamente con la volontà di Dio « così, appena sappiamo che vuole una cosa, noi sottomettiamo la nostra intera volontà a Lui... Il potere dell'amore perfetto è tale che egli ci fa dimenticare di piacere a noi stessi per piacere a Colui che ci ama » '. La più sicura e rapida via per raggiungere questa perfezione d'amore, dice S. Teresa, è l'obbedienza, attraverso la quale noi rinunciamo completamente alla nostra volontà e la sottomettiamo totalmente a Dio '. Come mezzi di crescita nella santità ella indica la

36 Cf. *The Way of Perfection*, E. A. Peers tr., vol. 2, p. 129. Per studi riguardanti l'insegnamento di santa Teresa cf. E. A. PEERS, *Studies of the Spanish Mystics*, vol. 1, New York e Toronto 1927; E. W. T. DICKEN, *The Crucible of Love*, New York, NY, 1963; J. G. ARINTERO, *Stages in Prayer*, tr. K. Pond, St. Louis, MO, 1957; P. MARIE-EUGENE, *I Want to See God*, tr. M. Verda Clare, Chicago, Ill., 1953; *I am a Daughter of the Church*, tr. M. Verda Clare, Chicago, Ill., 1955; tr. it.: *Voglio vedere Dio, Ancora*, Aflano-Roma 1963 e *Sono figlia della Chiesa, Ancora*, Milano-Roma 1962.

37 Cf. *Book of Foundations*, E. A. Peers tr., vol. 3, p. 23.

38 Cf. *ibid.*, loc. cit.

Comunione, l'umiltà, l'obbedienza e la carità fraterna, la povertà, ma soprattutto l'amore di Dio ",

Non si può parlare di S. Teresa d'Avila senza pensare al suo grande collaboratore, S. Giovanni della Croce. Essi sono così strettamente legati nella vita, nel lavoro e nella dottrina che costituiscono i due pilastri su cui è costruita la scuola carmelitana di spiritualità. S. Giovanni della Croce (1542-1591) non è conosciuto e letto come merita, e ciò per varie cause: egli scrisse soprattutto per le anime già avanzate nella via della perfezione; il suo insegnamento sul distacco e la purificazione sembra troppo impegnativa per alcuni cristiani; il suo linguaggio è spesso troppo sottile e metafisico per adattarsi alle esperienze dei lettori moderni. Va anche detto che i suoi scritti e quelli di S. Teresa si completano l'un l'altro così perfettamente che uno dei modi migliori per conoscere l'uno è studiare le opere dell'altro. C'è, senza dubbio, una notevole differenza tra loro, ma è una differenza di approccio piuttosto che di essenza.

Per comprendere S. Giovanni della Croce e S. Teresa occorre prendere in esame la situazione della vita cristiana nella Spagna del XVI secolo. Coloro che dichiaravano di essere favoriti con rivelazioni, visioni e altri fenomeni mistici straordinari erano molto ammirati e ricercati. Alcune persone desideravano ricevere questi doni speciali con ardore, altre, in quel periodo, simulavano stimate e visioni per impressionare i fedeli. L'illuminismo guadagnò terreno specialmente nelle case religiose rilassate, come mezzo di grande santità fuori della pratica dell'ascetica o dello sforzo per acquisire le virtù. Tutti gli aspetti strutturali e istituzionali della religione erano rigettati come ostacoli o come non necessari per l'unione immediata con Dio nell'esperienza mistica. Lo Pseudo misticismo fu oggetto di intense investigazioni da parte dell'Inquisizione spagnola, che controllò la situazione ma bloccò gli ulteriori sviluppi della spiritualità autentica, ortodossa '.  
Alcune af-

39 Cf. *The Way of Perfection*, E.A. Peers tr., vol. 2, pp. 15-21; 30-37; 57-59.

40 Cf. A. HUERGA, , *Introduction o to Louis of Granada, Summa of the Christian Life*, tr. J. Aurnann, TAN Books, Rockford, Ill., 1979, vol. 1; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. BAC, Madrid 1951; pp. 4-59.

fermazioni contenute nelle opere di S. Teresa e S. Giovanni della Croce possono dare adito a errate interpretazioni, se il lettore non tiene conto della situazione spagnola del XVI secolo.

SAN GIOVANNI DELLA CROCE

Nato Giovanni di Yepes a Fontiveros, presso Avila, S. Giovanni della Croce (1542-1591) aveva solo pochi mesi quando morì suo padre. La sua famiglia, ridotta in povertà, si trasferì a Medina del Campo, dove Giovanni si dedicò a vari mestieri e frequentò la scuola dei Gesuiti dal 1559 al 1563. A 21 anni entrò nell'Ordine carmelitano e fu mandato a Salamanca per completare gli studi teologici. Ritornato a Medina del Campo, per la sua prima Messa, Giovanni incontrò S. Teresa d'Avila. Aveva pensato già seriamente di trasferirsi tra i Certosini, ma Teresa lo convinse ad aggregarsi alla riforma carmelitana.

La prima casa dei frati Carmelitani della Riforma fu fondata a Durvelo e Giovanni e Antonio di Gesù ne furono i padri fondatori. Negli anni successivi, Giovanni della Croce esercitò varie mansioni: maestro dei novizi, rettore del collegio di Alcalà, confessore delle monache Carmelitane all'Incarnazione in Avila. Nel disimpegno di quest'ultimo compito fu rapito dai Carmelitani calzati (1577) e tenuto prigioniero nel convento di Toledo per nove mesi.

Scappato da Toledo, Giovanni spese la maggior parte degli anni successivi della sua vita in Andalusia e fu eletto a vari incarichi importanti. Ma, nel capitolo provinciale del 1591, tenutosi a Madrid, Giovanni dissentì pubblicamente dal vicario generale, Niccolò Doria, che lo depose immediatamente. Umiliato, ma contento di poter ritornare ad una vita di più grande solitudine e raccoglimento, S. Giovanni della Croce finì i suoi giorni a Ubeda, dove morì, dopo molte sofferenze, nel 1591. Fu canonizzato da Papa Benedetto XIII nel 1726 e dichiarato Dottore della Chiesa da Papa Pio XI 41 nel 1926 . Le opere maggiori di S. Giovanni della Croce sono: La Salita del Monte Carmelo (1579-1585); La Notte Oscura dell'anima (1582-1585); Il Cantico Spirituale (prima redazione nel 1584 e seconda redazione tra il 1586 e 1591); La Viva Fiamma d'Amore (prima redazione tra il 1585 e 1587 e seconda redazione tra il 1586 e 1591). Tutte queste opere sono commenti a poesie composte dallo stesso S. Giovanni della Croce, ma i primi due trattati non furono mai completati. Si è comunemente d'accordo, tuttavia, nel ritenere che i due trattati Salita-Notte Oscura contengano l'intera sua dottrina sulla purificazione attiva e passiva dei sensi e delle facoltà spirituali'. Studiando a Salamanca, S. Giovanni della Croce fu attratto dalla teologia tomista, ma lesse anche le opere dello PseudoDionigi e di S. Gregorio Magno. Comunque, l'autore che ne influenzò maggiormente la dottrina fu Taulero. Conobbe anche le opere di

S. Bernardo, di Ruysbroeck, di Cassiano, dei Vittorini, di Osuna e, senza dubbio, di S. Teresa d'Avila. Giovanni della Croce, però, non fu un servile imitatore: le sue opere hanno un carattere distintivo tutto proprio.

41 Per ulteriori dettagli sulla vita di S. Giovanni della Croce Cf. M. DEL NIRO JESOS, *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid 1950; E. A. PEERS, *Spirit of Flame*, London 1943; C. DE JESOS SACRAMENTADO, *The Life of St. John of the Cross*, London 1958; G. DI S. MARIA MADDALENA, *St. John of the Cross*, Mercier, Cork 1947; IDEM, *L'unione con Dio secondo San Giovanni della Croce*, LEF, Firenze 1956.

42 Cf. K. KAVANAUGH-0. RODOGUEZ, *The Collected Works of St. John of the Cross*, Doubleday, New York, NY, 1964, pp. 54-56; tr. it.: *Opere*, Roma 1979.

43 Cf. C. DE JESOS, *San Juan de la Cruz: su obra científica y literaria*, Avila 1929, vol. 1, p. 51.

Il principio fondamentale della teologia di S. Giovanni della Croce è che Dio è tutto e le creature sono nulla. Perciò, per arrivare alla perfetta unione con Dio - e in questo consiste la santità - è necessario sottoporsi ad una intensa e profonda purificazione di tutte le facoltà e di tutte le potenze dell'anima e del corpo. La *Salita* e *La Notte Oscura* tracciano un intero processo di purificazione, da quella attiva dei sensi esterni alla purificazione passiva delle più alte facoltà; la *Viva Fiamma* e il *Cantico Spirituale* descrivono la perfezione della vita spirituale nell'unione trasformante. L'intera via all'unione è 'notte' perché l'anima si muove per fede. S. Giovanni della Croce presenta il suo insegnamento in maniera sistematica, con il risultato che la sua è una teologia spirituale nel miglior senso della parola, non perché è sistematica ma anche perché usa come sue fonti la Sacra Scrittura, la teologia e l'esperienza personale. Parlando dell'unione dell'anima con Dio, S. Giovanni intende parlare dell'unione soprannaturale e non dell'unione generica con cui Dio è presente nell'anima, semplicemente, conservandola nell'esistenza. L'unione soprannaturale della vita mistica è 'un'unione di somiglianza', prodotta dalla grazia e dalla carità. Ma perché questa unione di amore sia la più perfetta e intima possibile, l'anima deve liberarsi da tutto ciò che non è Dio e da ogni possibile ostacolo all'amore di Dio così da poterlo amare con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e con tutte le forze. Poiché ogni mancanza nell'unione di amore è dovuta all'anima e non a Dio, S. Giovanni conclude che l'anima deve essere completamente purificata in tutte le sue facoltà e potenze - sia quelle dell'ordine sensoriale che quelle spirituali - soltanto dopo può essere pienamente illuminata dalla luce dell'unione divina. Questo risulta nella 'notte oscura', che è così chiamata perché il punto di partenza è il rinnegamento e la privazione degli

appetiti o desideri per le cose create; i mezzi o la via lungo la quale l'anima si muove verso l'unione è l'oscurità della fede; e il fine è Dio, che è anch'esso una notte oscura per l'uomo, in questa vita «. La necessità di passare attraverso questa notte oscura è dovuta al fatto che dal punto di vista di Dio gli attaccamenti dell'uomo alle cose create sono pura oscurità, mentre Dio

44 « La Salita del Monte Carmelo, Libro 1, capitolo 2, n. 1.

è pura luce e l'oscurità non può ricevere la luce (Gv. 1,5). Detto in termini filosofici, due contrari non possono coesistere nello stesso soggetto. L'oscurità, che è attaccamento alle creature, e la luce, che è Dio, sono contrari; non possono essere presenti entrambi nell'anima nello stesso tempo.

S. Giovanni allora procede a spiegare come l'anima deve mortificare i suoi appetiti o concupiscenze e deve camminare con fede attraverso la purificazione attiva dei sensi e dello spirito. E sebbene la trattazione possa suonare negativa e severamente ascetica, egli non si stanca di insistere che questa perfezione o nudità di spirito non è una mancanza di cose create, ma il rinnegamento e lo sradicamento dei propri desideri per esse o attaccamento ad esse ". S. Giovanni presenta un metodo semplice per arrivare alla purificazione: l'anima abbia un desiderio abituale di imitare Cristo; e per fare questo, studi la vita di Cristo e le sue opere, e si comporti come Lui'.

Nel secondo libro della Salita, S. Giovanni tratta della notte attiva dello spirito. Afferma che la purificazione dell'intelletto, della memoria e della volontà si effettua attraverso l'operazione delle virtù della fede, della speranza e della carità, e spiega perché la fede è la notte oscura attraverso cui l'anima deve passare per conseguire l'unione con Dio. Tornando poi alla pratica della preghiera, dà tre indicazioni perché l'anima riconosca il suo passaggio dalla pratica della meditazione alla preghiera contemplativa. Primo, è impossibile meditare così come si era abituati a fare; secondo, non c'è il più piccolo desiderio di concentrarsi su qualcosa in particolare; terzo, c'è un grande desiderio di Dio e di solitudine. Ciò che l'individuo sperimenta è ' una coscienza amante di Dio ' e questo è un tipo di preghiera contemplativa ".

Le purificazioni passive sono spiegate nella Notte Oscura. In questo stadio Dio porta a compimento gli sforzi dell'anima per purificarsi a livello sensoriale e nelle sue facoltà spirituali. L'anima è condotta gradualmente alla contemplazione oscura, che

lo Pseudo-Dionigi descrisse come ' un raggio di oscurità ' e S. Giovanni della Croce chiama

45 Cf. *ibid.*, Libro 1, cap. 3, n. 4. 46 Cf. *ibid.*, Libro 1, cap. 13, nn. 3-4. 47 *Ibid.*, Libro 2, cap. 13, nn. 2-4; cf. K. WOJTYLA, *La Fede secondo S. Giovanni della Croce*, Angelicurn-Herder, Roma 1979.

teologia mistica`. Contro ogni attesa, la contemplazione mistica non è a tutta prima deliziosa, perché la ragione causa sofferenze quando la luce divina della contemplazione colpisce l'anima non ancora purificata, e causa oscurità spirituale perché essa non solo trascende la comprensione umana, ma la priva delle sue operazioni intellettuali. Tuttavia, anche nel corso di questa oscura e penosa contemplazione, l'anima può vedere le strisce di luce che annunciano l'inizio dell'alba. Nel Cantico Spirituale S. Giovanni descrive l'ansiosa ricerca di Dio e l'ultimo incontro d'amore, usando il simbolo della sposa che cerca lo sposo e, finalmente raggiunge l'unione perfetta del mutuo amore. Dio attrae l'anima a sé come una potenza magnetica attrae la particella metallica e il cammino dell'anima verso Dio è sempre più dolce, fino a raggiungere il supremo abbandono ed il godimento dell'unione con Dio, la più intima unione possibile in questa vita: il matrimonio mistico dell'unione trasformante. Nella Fiamma viva d'Amore, poi, S. Giovanni descrive la sublime perfezione dell'amore nello stato di unione trasformante. L'unione tra l'anima e Dio è così intima che è singolarmente vicina alla visione beatifica, così vicina che ( solo un sottile velo li separa '. L'anima chiede allo Spirito Santo di strappare ora il velo della vita mortale in modo da entrare nella contemplazione e nella perfetta gloria. L'anima è così vicina a Dio da essere trasformata in una fiamma d'amore in cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo comunicano con lei. Gode un anticipo della vita eterna '9.

' P, pertanto possibile che, in un'anima così esaminata, purificata e provata nel fuoco della tribolazione, delle prove, di ogni genere di tentazione, ed essendo giunta ad una stabile fedeltà nell'amore, si compia la promessa del Figlio di Dio, la promessa che la beatissima Trinità verrà a lei e abiterà in chi ama (Gv. 14,23). La Santissima Trinità inabita l'anima, illumina divinamente il suo intelletto con la sapienza del Figlio, delizia la sua volontà dello Spirito Santo e l'assorbe potentemente e fortemente nel delizioso amplesso della dolcezza del Padre`.

48 *La Salita del Monte Carmelo*, Libro 2, cap. 5. 49 *La Viva Fiamma d'amore*, Strofa 1. 50 *The Collected Works of St. John of the Cross*, p. 585.

S. Teresa d'Avila e S. Giovanni della Croce insieme hanno dato alla Chiesa una dottrina spirituale che non è stata ancora superata. La loro influenza fu così grande e così brillante la loro esposizione che ad essi si ispirarono i successivi scrittori del secolo d'oro della spiritualità spagnola.

## IL SECOLO D'ORO DELLA SPAGNA

Nel secolo XVI la Spagna produsse una ricca letteratura spirituale e un numero sorprendente di Santi. In un certo modo ciò fu dovuto alla situazione storica del periodo e alla posizione geografica della Spagna. Separata come era, dai Pirenei, dalla Francia, dalla Germania e dai Paesi Bassi, la Spagna non fu eccessivamente influenzata dagli effetti della Riforma protestante, come lo furono i paesi del Nord. Nello stesso tempo, godette di un clima di pace particolarmente adatto allo sviluppo della spiritualità e alla elaborazione di trattati sulla vita cristiana. E, malgrado l'Inquisizione, vi si sviluppò una letteratura spirituale molto valida. Purtroppo, a causa di uomini come Melchior Cano e del tribunale dell'Inquisizione molti furono ingiustamente accusati, e si orientarono in un senso anti-mistico, del tutto alieno al temperamento spagnolo. Alcuni degli scrittori spirituali più illustri del periodo furono imprigionati come sospetti e molti videro le loro opere messe all'Indice. D'altro canto, ci fu un fondato motivo per cui l'Inquisizione ostinatamente perseguì gli Alumbrados. Nei primi anni del XVI secolo lo pseudo-misticismo, con tutte le sue visioni orali e false, con le sue stimate ed estasi, aveva fatto molti seguaci, specialmente tra i religiosi ignoranti. Dal 1524 ci fu in Spagna una graduale divulgazione della dottrina luterana: il rinnegamento della morale oggettiva, il rigetto delle buone opere e la rivendicazione della guida individuale

51 Cf. A MENEDEZ Y PELAYO, Op. cit., pp. 4-59.

dello Spirito Santo. Gli scrittori spirituali degli Ordini francescano e domenicano tentarono di correggere le esagerazioni dello pseudo-misticismo, ma dal 1551 si resero necessarie misure più severe, cioè, l'Inquisizione spagnola. I Francescani furono i primi ad elaborare una dottrina spirituale. Alonso di Madrid (t 1521) pubblicò un trattato ascetico intitolato L'Arte di servire Dio. Per primo illustrò la base teologica della vita spirituale e ammonì contro tutti i tipi di sentimentalismo e di illusione; poi sviluppò

tre temi fondamentali: la conoscenza di sé, la crescita nella virtù e la pratica della preghiera mentale. S. Teresa d'Avila raccomandò molto questa opera alle sue monache. Nel 1527 Francesco di Osuna (t 1540) pubblicò il suo Terzo Abecedario della spiritualità, un trattato mistico sulla preghiera che ebbe una profonda influenza su S. Teresa d'Avila<sup>52</sup>. In un certo modo rievocando i mistici renani, Osuna sottolinea che il raccoglimento in Dio può essere ottenuto solo con il distacco dei sensi e che la perfezione della preghiera di raccoglimento consiste nel non pensare a nulla in particolare così che l'anima possa essere completamente assorbita in Dio. Tutto questo, comunque, deve essere fatto con spirito gioioso, perciò Osuna dichiara che quelli che sono tristi e depressi fanno piccoli progressi nella vita di preghiera. L'intero trattato è sviluppato da un punto di vista psicologico, il che attrasse fortemente S. Teresa e caratterizzò i suoi scritti. Bernardino di Laredo (t 1540) un medico che divenne fratello laico francescano, pubblicò *La Salita del Monte Sion* nel 1535 e poi nel 1538 ne pubblicò una nuova versione che

<sup>52</sup> L'edizione completa dei tre Abecedari (Abecedarios) fu pubblicata a Siviglia nel 1554 e il primo quello del 1527 fu messo al terzo posto nell'edizione completa. Gli altri due, scritti nel 1528 e nel 1530, trattano della passione di Cristo e di argomenti ascetici. Cf. *Nueva biblioteca de autores espagoles*, Madrid 1911, vol. 16; F. DE ROS, *Un maître de sainte Thérèse: le P. François d'Osuna*, Paris 1936; E. A. PEERS, *Studies of the Spanish Mystics*, vol. 1, pp. 77-131. Per una versione inglese cf. F. DE OSUNA, *The Third Spiritual Alphabet*, Paulist Press, New York, NY, 1983.

riflettè i considerevoli cambiamenti della sua dottrina. S. Teresa d'Avila dichiara di aver trovato molta illuminazione e consolazione nella *Salita* quando sperimentò la sua incapacità a meditare sul Cristo. È interessante notare che, mentre l'edizione del 1535 segue l'insegnamento mistico di Riccardo di S. Vittore, l'edizione del 1538 segue invece quello dello Pseudo-Dionigi, di Ugo il Certosino e di Enrico di Herp. La *Salita* è divisa in tre parti: la prima parte parla del processo dell'auto-annientamento spirituale, cioè di come l'anima distrugge il peccato e coltiva la virtù attraverso la conoscenza di sé e l'umiltà. Bernardino dice che la preghiera contemplativa non è riservata ai monaci e ai frati, ma che tutti i cristiani possono ottenerla se coltivano l'umiltà e seguono il Cristo. La seconda parte della *Salita* contiene meditazioni sui misteri della vita, morte e resurrezione di Cristo. La terza parte del trattato, offre un insegnamento basato interamente sulla preghiera contemplativa. Nell'edizione del 1535 Bernardino evidenzia il ruolo dell'intelletto nella contemplazione (seguendo Riccardo di S. Vittore); nell'edizione del 1538, egli parla

della contemplazione mistica in termini di volontà che sorpassa l'intelletto attraverso le aspirazioni dell'amore <sup>53</sup> . Infine, tra i Francescani, ricordiamo S. Pietro d'Alcantara (t 1562), riformatore dell'Ordine francescano in Spagna, e confessore di S. Teresa d'Avila. Ci sono state moltissime dispute circa la paternità del Trattato della Preghiera e Meditazione, attribuito a S. Pietro. S. Teresa stessa dice che egli fu « l'autore di un piccolo libro sulla preghiera, scritto in Spagna e largamente usato » <sup>54</sup> . L'ipotesi più comunemente

<sup>53</sup> Cf. F. DE Ros, *Un inspirateur de S. Thérèse: Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris 1948; K. POND, << Bernardino de Laredo >>, in *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, Kenedy, New York, NY, 1964; *The Ascent of Mount Sion*, tr. E. A. Peers, London 1952, che contiene solo la parte sulla preghiera contemplativa. Vedi *Vida* 27; E. A. Peers tr., vol. 1, p. 171.

<sup>54</sup> *The Life*, Peers tr., vol. 1, p. 194.

accettata è che S. Pietro adottò il Libro della Preghiera e Meditazione, scritto da Luigi di Granada, nel 1554. Poi Luigi di Granada ne fece una nuova edizione nel 1555 e una versione definitiva nel 1566. Entrambi questi autori esercitarono una grande influenza al di là dei Pirenei e la loro dottrina sulla preghiera fu fonte di ispirazione per S. Francesco di Sales. Luigi di Granada (t 1588) fu il più grande scrittore spirituale tra i Domenicani spagnoli nel XVI secolo. Egli non sfuggì alla vigilanza e alla condanna dell'Inquisizione spagnola.

Tuttavia, i suoi libri ebbero una così grande diffusione che furono subito tradotti in varie lingue, perfino in quella di alcuni paesi di missione. Poiché parecchie delle sue opere erano state messe all'Indice, Luigi le sottopose al giudizio del Concilio di Trento ricevendone una formale approvazione. Ciò che sembrò essere la rovina della sua vocazione come scrittore spirituale si mutò in vittoria al di là di ogni aspettativa, perché nel 1562 ricevette il titolo di Maestro di Sacra Teologia per diretta concessione del Maestro generale dell'Ordine domenicano. Per 35 degli 84 anni della sua vita dedicò i suoi sforzi alla predicazione e alla stesura di varie opere. Alla sua morte, nel 1588, il Capitolo Generale dei Domenicani pubblicò di lui una concisa epigrafe, « *Vir doctrina et sanctitate insignis et in toto orbe celebris* ». Dopo S. Ignazio di Loyola, Luigi di Granada fu il primo scrittore spirituale a formulare un metodo di preghiera per il laicato, un metodo che fu adottato da alcuni Ordini religiosi spagnoli. Esso comprendeva sei gradi: la preparazione da farsi usualmente la sera precedente; la lettura del materiale della meditazione; la meditazione propriamente detta (che consisteva in considerazioni,

applicazioni, risoluzioni); il rendimento di grazie; l'offerta; e la richiesta. Luigi distingueva tra meditazione immaginativa (mediante scene della vita di Cristo) e meditazione intellettuale (considerazione di un divino attributo o di una verità teologica). Pochi scrittori hanno superato Luigi di Granada come esperto della meditazione discorsiva.

Oltre alle sue opere sulla preghiera, Luigi compose anche trattati che miravano alla conversione dei cristiani verso una vita più devota. Le sue prime schermaglie con l'Inquisizione forse lo resero più cauto, per questo egli raramente trattò di argomenti mistici, e questa è una delle cause della sua universale popolarità. Grandi Santi hanno elogiato i suoi scritti, tra questi: Teresa d'Avila, S. Carlo Borromeo, S. Vincenzo de' Paoli, S. Luisa de Marillac e S. Francesco di Sales.

Il tema fondamentale che ritorna nelle opere di Luigi di Granada è che tutti i cristiani sono chiamati alla perfezione e benché non sia obbligatorio per alcuno essere perfetto *hic et nunc*, tutti sono tenuti ad agire per il meglio, sforzandosi il più possibile. Ogni cristiano deve tendere alla meta della perfezione secondo il proprio temperamento, il proprio stato di vita e i doni ricevuti da Dio.

Non tutti seguiranno la stessa via alla santità, perciò Luigi ne enumera diverse: la via diretta della preghiera; la via della pratica delle virtù, il disprezzo del mondo, la penosa via della Croce, l'imitazione dei Santi, la semplice via dell'obbedienza ai comandamenti, la contemplazione di Dio nella creazione e nell'ordine della grazia e del soprannaturale.

Qualunque sia la via seguita, Luigi insiste sempre che il cristiano deve vivere la vita di Cristo fino ad identificarsi con lui attraverso la grazia meritata per noi dalla sua passione e morte e comunicataci attraverso la Chiesa e i sacramenti. Ma Luigi ritorna sempre all'affermazione che la via più diretta ed effettiva alla santità è la via della pratica della preghiera. Per lui, questa è semplicemente una conseguenza logica del principio teologico che l'essenza della perfezione mistica consiste primariamente nella carità; dunque, poiché la preghiera è il linguaggio dell'amore, essa è un elemento essenziale della vita cristiana ".

Come Luigi di Granada nel suo apostolato e nelle sue sofferenze, anche il prete diocesano S. Giovanni d'Avila (t 1569),

55 Cf. A. Huerga, Introduction >> to *Summa of the Christian Life*, vol. 1. Per una raccolta delle opere di Luigi di Granada in inglese cf. *Summa of the Christian Life*, tr. J. Aumann, St.

Louis, MO, 1954-1958, 3 voll. Quest'opera 6 ora disponibile presso la TAN Books, Rockford, Illinois.

conosciuto come l'Apostolo dell'Andalusia, cadde nelle mani dell'Inquisizione spagnola. Egli fu così famoso che in pratica, tutte le persone di riconosciuta santità ebbero qualche contatto con lui. S. Teresa d'Avila gli scrisse in molte occasioni; ed egli favorì la conversione di S. Francesco Borgia e di S. Giovanni di Dio. Possedeva il dono del discernimento degli spiriti in un grado notevole e nella sua vita personale raggiunse grandi altezze di esperienza mistica.

Come Luigi di Granada, S. Giovanni insegnò una meditazione semplice, cristocentrica e adatta a tutti. Uomo di grande prudenza nel trattare materie mistiche, e tuttavia difese l'esperienza mistica contro quelli che la sospettavano. Così, quando S. Teresa gli fece avere una copia della Vita, egli si limitò a dire che avrebbe dovuto correggere alcune espressioni e dare una migliore spiegazione di altre.

Giovanni d'Avila fu denunciato all'Inquisizione spagnola nel 1531 e passò più di un anno in prigione, prima di essere liberato. Nel 1556 il suo trattato *Audi, filia et vide* fu pubblicato senza il suo permesso e fu posto all'Indice nel 1559. Fu ripubblicato nel 1574, dopo la morte dell'autore, molto modificato e per questa ragione gli storici della spiritualità hanno condannato l'Inquisizione come strumento di repressione di grandi mistici come Giovanni d'Avila, che avevano osato pubblicare l'insegnamento dei loro sermoni e conferenze.

Il più grande apostolato di S. Giovanni d'Avila fu tra i preti del suo tempo. Egli non fondò alcun istituto religioso per preti, ma molti di coloro che erano guidati da lui entrarono tra i Gesuiti, cosa che Avila stesso aveva desiderato fare, senza mai riuscirci. I discepoli di Giovanni di Avila ebbero una spiritualità caratterizzata dall'obbedienza filiale al loro direttore, dalla pratica della preghiera mentale, dallo studio di una teologia spirituale basata sul Vangelo e su S. Paolo e da un apostolato della predicazione. Chiunque fu guidato spiritualmente da lui si accorse che Giovanni d'Avila era dotato di un senso eccezionale di penetrazione del mistero di Cristo.

La sua spiritualità cristocentrica può essere sintetizzata nei seguenti punti: tutte le grazie ci vengono attraverso Cristo; nella misura della nostra unione con Cristo partecipiamo ai frutti della redenzione; la nostra incorporazione a Cristo inizia con la fede e il

battesimo ed è perfetta attraverso l'Eucaristia; la totale dedizione a Cristo produce in noi i frutti della speranza e della gioia'.

Tra gli Agostiniani lo scrittore spirituale più rinomato fu Luigi di León (1528-1591) professore all'università di Salamanca ed editore letterario della prima edizione degli scritti di S. Teresa d'Avila. Molto versato in ebraico, tradusse e commentò il Cantico dei Cantici, ragion per cui fu arrestato dall'Inquisizione e imprigionato per quasi cinque anni.

Il capolavoro di Luigi di León è indubbiamente *I nomi di Cristo* '. L'opera si basa su fonti bibliche e patristiche, sebbene alcuni studiosi abbiano scoperto tracce della spiritualità tedesca e dei Paesi Bassi come pure somiglianze con lo stile di S. Giovanni della Croce. Sebbene gli scritti di Luigi di León siano stati altamente e meritatamente elogiati, egli forse è noto più per i suoi contributi letterari ed estetici che per la sua influenza sulla spiritualità'.

I Gesuiti non contribuirono allo sviluppo della letteratura spirituale spagnola fino al XVII secolo, sebbene alcuni fossero coinvolti negli orientamenti contemporanei. Non è difficile trovare le cause di questa carenza di scrittori Gesuiti durante l'età d'oro della spiritualità spagnola. Prima di tutto, la Compagnia di Gesù era ancora molto giovane e alla ricerca della sua

56 Cf. *Obras Completas*, ed. L. S. Balust, 2 voll., Madrid 1952-1953; A. HUERGA, *El beato Juan de Avila*, Roma 1963; E. A. PEERS, *Studies of the Spanish Mystics*, vol. 2.

57 *Los nombres de Cristo* fu pubblicato a Salamanca nel 1583; per la versione inglese cf. *The Names of Christ*, tr. E.J. Schuster, B. Herder, St. Louis, MO, 1955.

58 Cf. E. A. PEERS, *Op. Cit.*

identità definitiva. Nello stesso tempo, combatteva per la sopravvivenza contro l'opposizione di alcuni vescovi degli Ordini religiosi più antichi. Secondariamente, S. Ignazio aveva fissato gli *Esercizi Spirituali* come base della spiritualità gesuita e i Gesuiti non erano stimolati a cercare altrove metodi di preghiera o una teologia della vita spirituale. In terzo luogo, l'Inquisizione spagnola era una costante minaccia e l'Istituto religioso fondato di recente non voleva attirarsi la sua animosità. Infine, i Gesuiti avevano dovuto fronteggiare una crisi interna circa la relazione tra contemplazione e azione '.

Quando S. Ignazio morì nel 1556 quasi due terzi dei membri della sua Compagnia erano spagnoli. Orientati alla vita attiva e vivendo in un periodo in cui la maggior parte degli scritti spirituali accentuavano la pratica della preghiera con la tendenza alla contemplazione mistica, i Gesuiti si erano dedicati alla pratica della preghiera formale obbligatoria. Poiché non si raggiunse un

accordo tra vita attiva e contemplativa nella seconda Congregazione generale del 1565, si delegò il nuovo Superiore Generale, Francesco Borgia a risolvere la questione. Un mese più tardi egli prescrisse un'ora intera di preghiera formale ogni giorno per tutti i membri della Compagnia.

Gradualmente furono aggiunte altre preghiere fino alla terza Congregazione generale del 1573 che riprese la questione della preghiera formale, auspicando il ritorno alla pratica originale istituita da S. Ignazio. Ma Mercuriano, il Superiore generale, rifiutò di apportare cambiamenti, e nel marzo del 1575 vietò la lettura di certi autori che non erano in accordo con lo spirito della Compagnia: Taulero, Ruysbroeck, Mombaer, Herp, Lullo, S. Geltrude, S. Matilde e altri autori '.

59 Cf. P. DE LETURIA, *Estudios ignacianos*, Roma 1957, vol. 2.

60 Le sue precise parole erano: «*Instituti nostri rationi minus videntur congruere* ».

Nel corso della disputa sul posto della preghiera formale nella vita della Compagnia, un buon numero di Gesuiti passò ai Certosini, ma il dissidio continuò e alla fine fu risolto nel modo seguente: la meditazione discorsiva e un tipo di preghiera formale proprio della Compagnia di Gesù; preghiera affettiva e preghiera contemplativa sono estranee allo spirito gesuitico. Pochi Gesuiti continuarono a difendere e ad insegnare la pratica della preghiera affettiva, soprattutto Cordeses che fu condannato da Mercuriano nel 1574 e Baldassarre Alvarez. che fu messo a tacere dallo stesso Superiore generale nel 1577 `.

Alvarez era stato ordinato prete nel 1558 e la sua prima destinazione fu Avila, dove ebbe l'onore di essere nominato direttore spirituale di S. Teresa d'Avila. Aveva solo venticinque anni a quel tempo, e S. Teresa attraversava un periodo molto difficile, come annota nella sua autobiografia. Più tardi quando fu trasferito a Medina del Campo, sperimentò la preghiera mistica, e per ordine del suo provinciale, compose un piccolo trattato per spiegare la preghiera di quiete. Fu uno dei migliori confutatori del falso misticismo degli Alumbrados '.

Sebbene ci fosse una reale opposizione tra i Gesuiti che promossero la preghiera affettiva e contemplativa e quelli che ritennero ciò che credevano essere l'insegnamento autentico di S. Ignazio sulla preghiera discorsiva, la divisione non deve essere esasperata. Quelli che difesero la preghiera contemplativa erano totalmente dediti ai fini apostolici della Compagnia e quelli che difesero la preghiera discorsiva erano convinti della necessità della vita interiore e della preghiera formale. La crisi fu

definitivamente risolta dal quinto Superiore generale, Aquaviva, che desiderava preservare l'unità della Com-

61 Cf. B. ALVAREZ, *Escritos espirituales*, ed. C. M. Abad e F. Boado, Barcelona 1961, pp. 134-160. Vedi *Vida* 28,33; 186; 224-225.

62 Cf. L. DE LA PUENTE, *Vida del V. F. BALTHASAR Alvarez*, Madrid 1615. E. A. Peers tr., vol. 1, pp. 185-

pagnia di Gesù. Decise in favore della preghiera discorsiva e dell'ascetismo, ma indicò anche come errore la valutazione della preghiera esclusivamente in termini di apostolato. La preghiera è un valore in sé e la sua funzione essenziale è quella di condurci alla conoscenza e all'amore di Dio, fino alla contemplazione. La preghiera è in se stessa un fine molto nobile, ma nella Compagnia non può essere mai dissociata dalla vocazione attiva dei Gesuiti. Aquaviva preferì non porre mai nessun limite specifico alla preghiera formale, ma lasciarla alle necessità e alle circostanze dell'individuo, il che era in accordo con l'insegnamento di S. Ignazio'. Dopo il generalato di Aquaviva, i Gesuiti cominciarono a scrivere sulla vita spirituale.

Il primo degli scrittori Gesuiti del XVII secolo è S. Allonso Rodríguez (t 1617), un umile fratello coadiutore che appare contrario alla spiritualità sancita da Aquaviva per la Compagnia di Gesù. Gli era stata rifiutata l'ammissione alla Compagnia in due occasioni, alla fine fu accettato da Cordeses, provinciale di Aragona. Alfonso era vedovo e spese tutta la sua vita religiosa come portiere al collegio gesuita di Palma di Maiorca. Sui richiama dei suoi superiori scrisse un'autobiografia spirituale che rivela molte prove, severe tentazioni ed i più alti gradi di preghiera mistica '. La maggior parte dei suoi scritti non fu pubblicata fino al XIX secolo e per questa ragione Allonso non gode la popolarità che merita. Fu un mistico che raggiunse le altezze della preghiera contemplativa attraverso l'umiltà, il totale abbandono a Dio e l'obbedienza.

Totalmente differente da S. Alfonso e conosciuto molto di più è Allonso Rodríguez (t 1616), maestro dei novizi gesuiti in Andalusia, la cui vasta opera fu pubblicata con il

63 Cf. P. DE LETURIA, *Op. cit.*, p. 321.

64 Cf. J. NONELL, *Obras espirituales del Beato Alonso Rodriguez*, 3 voll., Barcelona 1885; V. Segarra, *Autobiografia*. San Alonso Rodriguez, Barcelona 1956; *The Autobiography of St. Alphonsus Rodriguez*, tr. W. Yeomans, London 1964.

titolo *Ejercicio de la Perfección y las virtudes cristianas* . Rodríguez aveva più di 70 anni quando fu compilato il libro delle

conferenze spirituali da lui tenute ai novizi gesuiti. Esse hanno un tono quasi esclusivamente ascetico e morale. ma poiché l'argomento si riferisce alla formazione dei novizi, sembra ingiusto accusare Rodríguez di anti-misticismo semplicemente perché non affrontò molti temi mistici. Inoltre Rodríguez distinse troppo la preghiera ascetica o discorsiva dalla preghiera mistica, al punto che sembra vedere la contemplazione mistica come qualcosa di straordinario e non ammettere alcun genere di preghiera di transizione tra preghiera discorsiva e preghiera mistica. La sua *Pratica della perfezione cristiana* fu largamente letta e, una volta tradotta in francese, fu adottata da molti Istituti religiosi come lettura spirituale obbligatoria. Oggi l'opera è caduta in disuso per la sua moralità legalista e per l'estremo ascetismo.

Luigi de la Puente (t 1624) iniziò la sua carriera come scrittore, quando divenne superiore a cinquant'anni, cominciando con un doppio volume di studi intitolato *Meditazioni sui misteri della nostra santa fede*<sup>65</sup>. Dal suo ingresso nella Compagnia fu molto influenzato da Baldassarre Alvarez, di cui, verso la fine della vita, scrisse una biografia. Sebbene il suo insegnamento fosse quasi interamente rivolto ai gradi ascetici della preghiera, esso contribuì ad alimentare il pregiudizio verso la preghiera mistica e gli stati mistici. Naturalmente Luigi sostiene l'uso degli *Esercizi spirituali* e ammette che, sebbene la preghiera mistica sia di fatto dono di Dio, è usualmente data a coloro che sono stati fedeli alla pratica della meditazione e alla contemplazione dei misteri divini. Egli dà una varietà di nomi alla preghiera contemplativa: preghiera della presenza di Dio, preghiera di riposo, pre-

65 A. RODRIGUEZ, *The Practice of Perfection and Christian Virtues*, tr. J. Rickaby, 3 voll., Chicago, Ill., 1929,

66 Cf. *Afeditaciones de los misterios de la nuestra santa fe*, Valladolid 1605.

ghiera di silenzio, preghiera di raccoglimento interiore. Nel descrivere la contemplazione, de la Puente si colloca nella tradizione ortodossa dei grandi maestri: « contemplazione è un semplice sguardo fisso alla verità sovrana della quale ammira la grandezza e nella quale si delizia »<sup>66</sup>.

Tra tutti gli autori gesuiti di questo periodo, Alvarez de Paz (t 1620) fu il primo a compilare una sintesi completa della teologia ascetica e mistica. Altri scrittori avevano composto trattati che toccarono sia il momento ascetico che quello mistico della vita spirituale, ma erano soprattutto libri di direzione spirituale. Alvarez de Paz lavorò in Perù, dove scrisse i suoi libri in latino, che poi pubblicò in Francia, probabilmente per paura

dell'Inquisizione spagnola. I titoli dei tre volumi pubblicati indicano la vastità del progetto teologico che egli aveva programmato: (De vita spirituali ejusque perlectione) La vita spirituale e la sua perfezione (1608); (De exterminatione mali et promotione boni) La lotta al male e la promozione del bene (1613); e (De Inquisitione pacis sive studio orationis) La petizione della pace o l'impegno dell'orazione (1617). Egli aveva anche progettato un volume sulla vita attiva, apostolica, ma non riuscì mai a completarlo.

L'autore definisce la vita spirituale come vita di grazia santificante che ammette vari gradi e spiega come ogni anima, sia nella vita attiva che in quella contemplativa, possa lottare per la perfezione della vita spirituale in una sempre crescente carità. Tratta lungamente di come evitare il peccato, dell'importanza di coltivare l'umiltà, la castità, la bontà e l'obbedienza, nonché la pratica della mortificazione.

Alvarez de Paz divide la preghiera mentale in quattro tipi fondamentali: meditazione discorsiva, preghiera affettiva, contemplazione iniziale e contemplazione perfetta. Indica qualcosa che altri prima di lui non erano riusciti ad evidenziare, cioè una forma di preghiera che serve da transizione tra la preghiera ascetica e quella mistica. Questa è secondo lui la preghiera affettiva. (Il nome fu conservato

67 Cf. Vida del Bálbasar Alvarez, Madrid 1615, p. 14.

dagli scrittori successivi). Insiste sul fatto che come la preghiera discorsiva non può essere esclusivamente lavoro dell'intelletto (che potrebbe trasformare la preghiera in estudio) così la preghiera affettiva non è esclusivamente un'attività dell'affetto. L'importante è una questione di cosa accademica predomini nel tipo particolare di preghiera, ma l'uomo deve usare sia l'intelletto che l'affetto in tutte le forme di preghiera. Il fine di questa è l'aumento della carità. Per questo motivo la preghiera affettiva diventa una forma più pura di preghiera rispetto a quella discorsiva. Può essere praticata in tre modi: con ripetuti atti di amore emessi sotto l'impulso della grazia; con un semplice e puro atto d'amore alla presenza di Dio; e con una speciale operazione di Dio nell'anima, cioè attraverso la contemplazione iniziale. La contemplazione perfetta è di due specie: in primo luogo consiste in quei doni straordinari che talvolta Dio concede all'anima come i fenomeni mistici (rapimenti, visioni, e così via); e, in secondo luogo, consiste in una semplice conoscenza di Dio... data dal

dono della sapienza, che eleva l'anima, sospende le operazioni delle sue facoltà e la pone in uno stato di ammirazione, di gioia e di amore ardente`. Le anime possono desiderare la contemplazione, come pure possono direttamente chiederla cori umiltà a Dio, perché essa è il modo più efficace per raggiungere la perfezione'

Con questo abbiamo concluso il nostro panorama sulla spiritualità spagnola, e pur avendo noi preso in considerazione solo uno scarso numero di scrittori spirituali che sono la gloria dell'età d'oro della Spagna, dobbiamo notare che nessun'altra nazione cattolica ha contribuito così largamente alla teologia spirituale. La Spagna che diede alla Chiesa S. Teresa d'Avila, S. Giovanni della Croce e S. Ignazio di Loyola, produsse anche fondatori di Ordini apostolici, innumerevoli missionari in America latina e nell'Oriente, e, recentemente, uno dei più fiorenti Istituti secolari: l'Opus Dei.

68 Cf. De Inquisitione pacis, 5.

## LA SPIRITUALITA' ITALIANA

Mentre la spiritualità spagnola ebbe sin dall'inizio una dimensione Psicologica e, dopo l'età d'oro, tese a diventare e speculativa', la spiritualità italiana del XVI e XVII secolo fu pratica, rivolta tutt'intera alla riforma dello spirito. Perfino grandi mistiche come la carmelitana S. Maria Maddalena dei Pazzi e la domenicana S. Caterina de' Ricci, furono molto preoccupate della riforma della Chiesa, a causa dell'allarmante irruzione, in tutta l'Italia, dei costumi pagani del Rinascimento. Gli scrittori spirituali, nella tradizione del Savonarola, auspicavano che sia il clero che il laicato tornassero ad un'autentica vita cristiana. Il loro sforzo fu reso più difficile, poiché la paura della riforma protestante portò ad una recrudescenza dell'Inquisizione, ragion per cui i fautori

della riforma dovettero usare una grande prudenza. L'Inquisizione in Italia ebbe paura più delle eresie che della mondanità e della sensualità di quel tempo.

Uno dei primi protagonisti nella reazione italiana contro l'influenza pagana del Rinascimento fu il domenicano Giovanni Battista da Crema, rinomato predicatore, confessore e scrittore spirituale. Dopo la sua morte nel 1552, le sue opere furono poste

all'Indice dall'Inquisizione italiana e fu solo alla fine del 1900 che esse furono riprese'. La sua spiritualità metteva un forte accento sullo sforzo personale, sulla cooperazione con la grazia e sullo sradicamento del vizio. A causa della sua insistenza sullo sforzo della volontà e del suo inadeguato approfondimento della dottrina del puro amo-

69 Gli scrittori Carmelitani, Giovanni di Gesù-Maria (t 1615), Tommaso e Giuseppe dello Spirito santo (t 1674), furono i principali di Gesù (t 1627)

autori della distinzione tra contemplazione acquisita e infusa. Più tardi, un altro Carmelitano, Giuseppe dello Spirito Santo (t 1730), pubblicò una lunga sintesi teologica intitolata *Cursus theologiae mystico-scholasticae* in sei volumi.

70 Melchior Cano, lo spietato inquisitore spagnolo, considerò Giovanni Battista da Crema « pericoloso » come Taulero ed Herp.

re, alcuni critici trovarono nella sua dottrina alcune tracce di semi-pelagianesimo. Ciò nonostante il movimento cui egli diede vita portò frutti in parecchi campi: la nascita dei chierici regolari come una nuova forma di vita religiosa e la pubblicazione del *Combattimento Spirituale*, attribuito a Lorenzo Scupoli.

Giovanni Battista da Crema fu direttore spirituale di alcune persone molto sante, tra cui S. Gaetano, fondatore dei Teatini (1542) e S. Antonio Zaccaria, il fondatore dei Barnabiti (1530). Come S. Ignazio, che era venuto a Roma nel 1537, era convinto che la sola via per la riforma del clero fosse quella dell'esempio e della personale influenza su piccoli gruppi. Pertanto, i chierici regolari furono fondati come mezzo strumentale per la riforma del clero.

I chierici regolari non vivevano uno stile di vita monastica e non osservavano la povertà alla maniera propria dei mendicanti; piuttosto essi accentuarono la povertà interiore e il distacco dai beni di questo mondo. La loro pratica della preghiera fu libera e semplice, dissimile dalla preghiera metodica degli Esercizi ignaziani, sebbene essi seguissero il sistema del combattimento di sé proposto da S. Ignazio.

In questo periodo di riforma, l'Italia ebbe numerosi santi e un largo numero di nuovi istituti religiosi dediti alla riforma della Chiesa e all'apostolato. Ricordiamo S. Roberto Bellarmino, S. Filippo Neri (fondatore degli Oratoriani), S. Carlo Borromeo (fondatore degli Oblati), S. Gaetano (fondatore dei Teatini), S. Angela Merici (fondatrice delle Orsoline), S. Antonio Zaccaria (fondatore dei Barnabiti), S. Camillo (fondatore dei Padri della Buona Morte) e così via \* Nonostante il suo carattere riformante, la spiritualità italiana non divenne mai dura o severa; fu sempre e

solo una spiritualità di mortificazione interiore, di coltivazione dell'amore divino, di tenerezza e gioia come fu evidente nella vita dei santi che essa produsse.

L'opera spirituale più influente del periodo fu *Il Combattimento Spirituale* forse opera del teatino Lorenzo Scupoli (t 1610) <sup>71</sup>. Riflettendo un periodo di riforme della Chiesa e di rinnovamento, *Il Combattimento Spirituale*, mira primariamente alla conversione dal peccato e allo sviluppo della vita interiore. Esso stabilisce come principio fondamentale che la vita spirituale non consiste essenzialmente nelle pratiche esterne, ma nella conoscenza e nell'amore di Dio.

La perfezione cristiana è totalmente interiore perciò richiede la morte di sé e la completa sottomissione a Dio attraverso l'amore e l'obbedienza. Ripetutamente pone l'accento sul puro amore di Dio e sul desiderio della sua gloria, come motivo proprio del vivere cristiano, sebbene il fuoco dell'inferno e il desiderio del cielo possano essere buoni stimoli per i principianti. Considerando lo stato peccaminoso dell'uomo, la perfezione può essere acquisita solo dalla costante lotta contro se stessi. Le principali armi in questo combattimento spirituale sono la sfiducia in sé (da noi non possiamo nulla) la fiducia in Dio (in lui possiamo tutto), il corretto uso delle nostre facoltà del corpo e dell'anima e la pratica della preghiera.

*Il Combattimento Spirituale*, come indica il nome, si riferisce primariamente alle varie facoltà, offre dei consigli su come controllarle, ed esige una costante custodia. Tuttavia, non c'è alcun tentativo di soffocare i sensi o insinuare che essi sono necessariamente fonte di male o di peccato. Piuttosto, si tratta di imparare come poter raggiungere Dio attraverso l'uso corretto dei sensi, come era stato spiegato da S. Ignazio nei suoi *Esercizi*.

Riguardo alla pratica della preghiera non troviamo nessuna delle spiegazioni dettagliate che caratterizzarono la spiritualità spagnola. Sono raccomandati tre stili di preghiera e tutti ascetici: la meditazione, specialmente sulla passione e morte di Cristo; la comunione con Dio attraverso il raccoglimento frequente alla sua presenza e con l'uso di giaculatorie o brevi preghiere vocali; e l'esame di coscienza, che non è una preghiera nel senso stretto della parola,

<sup>71</sup> L'opera è stata talvolta attribuita al benedettino spagnolo, Giovanni Castaffiza, o al gesuita italiano, Achille Gagliardi, ma sembra esser fuori di dubbio che l'opera appartenga alla scuola italiana dei Teatini. La prima edizione apparve a Venezia nel 1589. Il trattato venne ampliato nelle edizioni successive.

sebbene essa possa condurre alla preghiera. C'è finalmente, il consiglio di ricevere la comunione il più frequentemente possibile e, quando ciò non è possibile, praticare ' la Comunione di desiderio ' o Comunione spirituale.

Due rinomati mistici del periodo esercitarono una missione sociale e riformante, molto simile a quella di S. Caterina da Siena. La prima, una carmelitana, S. Maddalena dei Pazzi (t 1607), fu un'estatica dotata di doni mistici straordinari. Le sue opere scritte furono tutte dettate durante le estasi. A tale scopo ella si serviva di sei segretari duramente pressati a trascrivere il torrente di parole che ella esprimeva. Le sue opere possono essere suddivise in cinque insegnamenti: la contemplazione sui misteri della fede e della vita di Cristo; la vita religiosa e le virtù; i commenti sulla Sacra Scrittura; la contemplazione sulla perfezione divina; e le esclamazioni simili a quelle composte da S. Teresa d'Avila '.

Come S. Maddalena, S. Caterina de' Ricci (t 1590), domenicana, fu una mistica totalmente dedita alla riforma della Chiesa, ma diversamente da S. Maddalena, esercitò il suo apostolato con lettere indirizzate a persone importanti ". Malgrado lo zelo per la riforma della Chiesa e la sua intensa sofferenza per le stimmate della passione del Signore, il suo biografo, Serafino Razzi, riferisce che Dio riempì l'anima di Caterina di gioia indescrivibile. Altri mistici del tempo manifestarono lo stesso interesse per la riforma della Chiesa e ricevettero simili fenomeni mistici, per esempio la terziaria domenicana Beata Osanna di Mantova e la povera clarissa Beata Battista Varani.

La gioia dei mistici italiani è specialmente evidente in S. Filippo Neri (t 1595) ' che è stato chiamato « il santo

72 Le opere di santa Maddalena furono pubblicate dal Carmelitano Lorenzo Brancaccio, con il titolo, Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi carmelita di S. Maria di Firenze, Firenze 1609. Una edizione posteriore a Firenze (1893) contiene anche le sue lettere.

73 Vedi Lettere, ed. C. Guasti, Prato 1861.

74 Cf. CARDINA I. CA PEcr I ATRO, Vie d i Phili Paris 1889, volI, 1, p. 512.

e sani ppe ae Neri, tr. 11. Bézin,

amorevole par excellence ». Egli è sotto molti aspetti un precursore dello spirito di S. Francesco di Sales, poiché diceva che « lo spirito di gioia raggiunge la perfezione cristiana più facilmente che lo spirito di tristezza ». Tuttavia egli insisteva anche sull'importanza della mortificazione interiore e, con S. Carlo Borromeo, sulla pratica della preghiera. Infatti egli sosteneva che la mortificazione è la migliore preparazione alla preghiera. Nei periodi di deserto, il suo consiglio era lo stesso di

quello di S. Teresa d'Avila: a nessuna condizione bisogna abbandonare la pratica della preghiera. Se un libro deve essere usato, S. Filippo sosteneva che si deve leggere fino a che la devozione venga svegliata e allora occorre chiudere il libro ed iniziare a pregare. « Pregate, dice S. Filippo, è nell'ordine soprannaturale ciò che la parola e nell'ordine naturale » 75 .

S. Filippo Neri si dedicò quanto più potè alla cura degli ammalati. Egli riteneva anche che la cura dell'ammalato fosse scorciatoia della perfezione. Il suo biografo, il Cardinale Capecelatro, dice di lui: « [Egli] si è fatto maestro di una soave, dolce, tenera, compassionevole ascetica. Durante tutta la sua vita a stento si incontrano due o tre esempi di moderata severità; e al contrario si nota ad ogni passo un'infinita dolcezza di carità verso il suo prossimo » '.

Una caratteristica della spiritualità italiana in questo periodo è il tema dell'amore divino. Storicamente, si può far risalire a S. Caterina da Genova (t 1510) la fondatrice degli ospedali italiani '. Uno dei suoi discepoli, Ettore Vernazza, fondò un gruppo religioso con il nome Oratorio del Divino Amore, che molto presto si estese in tutta Italia.

Gli scritti di S. Caterina da Genova furono editi da Ettore Vernazza e Cattaneo Marabotto, confessore di S. Caterina,

75 A. BAYLE, Vie de saint Philippe de Neri, Paris 1859, p. 247.

76 Cf. CARDINAL CAPECELATRO, Op. Cit., Vol. 1, P. 483.

77 Cf. F. VON HOGEL, The Mystical Elements of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends, 2 voll., London 1908.

nel 1530; poi, nel 1548, Battista Vernazza compose i Dialoghi che furono aggiunti alla Vita di S. Caterina e il Trattato sul Purgatorio nell'edizione del 1551.

Malperado non siano stati scritti da S. Caterina, i Dialoghi riflettono fedelmente il suo insegnamento sull'amore divino. L'importanza dei Dialoghi è che essi corrispondono all'esperienza mistica di molti Santi contemporanei; propongono un alto grado di amore di Dio, libero dall'amore di sé; offrono come condizione per ottenere tale amore perfetto la pratica dell'amore del prossimo. La devozione al divino amore condusse alla proliferazione delle « compagnie », un titolo usato da numerosi nuovi Istituti dediti alle opere di misericordia corporale in varie città d'Italia.

SAN FRANCESCO DI SALES

« S. Francesco di Sales forma una scuola di spiritualità da solo. Egli è il suo inizio, il suo sviluppo, la sua somma totale »'. Filippo Hugbes dice che in S. Francesco di Sales « il rinascimento francese viene battezzato e l'umanesimo diventa devoto »'. Egli è anche un ponte tra il Rinascimento e il periodo moderno ed è stata una delle più grandi e influenti figure della spiritualità dal XVII secolo ai giorni nostri.

Nato a Savoia nel 1567, Francesco di Sales studiò presso i Gesuiti a Parigi e poi venne a Padova, dove conseguì il dottorato in diritto civile e canonico. Ordinato prete nel dicembre del 1593, fu nominato Prevosto del Capitolo di Ginevra, un ufficio, questo, secondo soltanto a quello di vescovo. Immediatamente egli si dedicò con grande vigore all'evangelizzazione dei Calvinisti ed ebbe tale successo da

78 P. POURRAT, *Christian Spirituality*, vol. 3, p. 272.

79 P. HUGHES, *A Popular History of the Catholic Church*, Garden City, New York, NY, 1954, p. 196.

essere nominato coadiutore del vescovo di Ginevra. Poi, l'8 dicembre del 1602, fu consacrato vescovo di questa stessa città. Fino alla sua morte, nel 1622, si dedicò alla predicazione, agli scritti e alla direzione spirituale, come pure all'amministrazione della sua diocesi. Insieme con S. Giovanna Francesca di Chantal, fondò l'Istituto religioso della Visitazione della Beata Vergine, una comunità di semi-clausura per giovani e vedove. Nel 1687 il Papa Pio IX dichiarò S. Francesco di Sales dottore della Chiesa. Fu la prima volta che questo onore venne conferito ad un francese'.

Sin dall'infanzia S. Francesco di Sales fu fortemente attratto dalle cose di Dio e vari avvenimenti della sua vita indicano che la sua chiamata alla vita clericale fu un'immediata vocazione divina. Michele de la Bedoyere dice che S. Francesco di Sales è « il più grande dei santi almeno per i tempi moderni. E io fondo questa convinzione sul fatto che egli nel suo tempo fu l'uomo che nella storia occidentale, naturalmente, istintivamente, anche soprannaturalmente, rifletté il più direttamente possibile il carattere e la via di Cristo nostro Signore »`.

La dottrina insegnata da S. Francesco di Sales non era nuova. Tuttavia egli presentò questo insegnamento spirituale in maniera originale. Ebbe il merito di aver rimosso la spiritualità cristiana dallo schema monastico in cui era stata confinata per molti secoli. Educato dai Gesuiti, S. Francesco

80 Per i particolari della vita di san Francesco di Sales, cf. H. BURTON, *The Life of St. Francis de Sales*, London 1925-1929; M. DE LA BEDOYERE, *François de Sales*, New York,

NY, 1960; M. HENRY-COÛANNIER, Francis de Sales and His Friends, tr. V. Morrow, Staten Island, New York, NY, 1964; F. TROCHU, S. François de Sales, Lyon-Paris 1941-1942, 2 voll.; M. TROUNCER, The Gentleman Saint: St. François de Sales and His Times, London 1963; G. PAPASOGLI, Come piace a Dio. Francesco di Sales e la sua « grande figlia », Città Nuova, Roma 1981.

81 Cf. M. DE LA BEDOYERE, Op. cit., p. 9. Oeuvres de Saint François de Sales (Annecy 1892-1964) 27 v., pubblicato sotto la direzione delle Visitandine di Annecy, con l'introduzione di Dom B. Mackey O.S.B. Cf. tr. it.: Introduzione alla vita devota. Tralialo dell'Amore di Dio, Torino 1969; Tutte le leilere, Roma 1967.

fu chiaramente ignaziano nelle sue pratiche spirituali, ma in campo teologico fu un agostiniano con il realismo e l'ottimismo di un tomista. Molto probabilmente conobbe gli scritti della scuola fiamminga, di Caterina da Siena (per la quale ebbe un grande amore), di S. Caterina da Genova, di S. Filippo e di numerosi scrittori della scuola spagnola, specialmente di S. Teresa d'Avila, di S. Giovanni della Croce, di Luigi di Granada, di Giovanni d'Avila e di Garcia di Cisneros. Il Combattimento Spirituale fu il suo libro di meditazione preferito nel suo soggiorno a Padova. A Parigi ebbe contatti con il cappuccino Riccardo Beaucousin, con Bérulle, con le Carmelitane e con M.me Acarie.

L'edizione critica delle opere di S. Francesco di Sales comprende 26 volumi, di cui 12 contengono le lettere. Il resto dell'edizione contiene La difesa del modello della Santa Croce, Introduzione alla vita devota, Trattato dell'Amor di Dio, Trattenimenti Spirituali, le sue controversie e quattro volumi di sermoni. Per il nostro intento basta riassumere la dottrina contenuta nell'Introduzione alla vita devota.

L'Introduzione alla vita devota apparve la prima volta nel 1609 mentre l'edizione finale, curata da S. Francesco stesso, fu pubblicata nel 1619. Il libro fu scritto soprattutto per il laicato e, forse, S. Francesco di Sales è il primo scrittore spirituale a comporre un trattato di spiritualità laicale. Come dice nella sua prefazione, quelli che avevano scritto prima sulla vita spirituale avevano fatto così per l'istruzione di persone che avevano abbandonato il mondo insegnando una spiritualità adatta ad esse. L'intenzione di S. Francesco, invece, era quella di dare istruzioni spirituali a coloro che rimangono nel mondo, nella loro professione e nella loro famiglia, e falsamente credono che è impossibile sforzarsi per condurre una vita devota.

Cosa intende S. Francesco per vita devota o vera devozione? Prima di tutto, essa non consiste in qualche specie di grazia straordinaria o favore e S. Francesco lo dichiara esplicitamente: ' Vi sono certe cose che molti stimano virtù e non lo sono affatto... Mi riferisco alle estasi, ai rapimenti, alle insensibilità, alle impassibilità, all'unione deificante, alle elevazioni, alle

trasformazioni ed altre simili perfezioni trattate in certi libri, i quali promettono di elevare l'anima sino alla contemplazione puramente intellettuale, all'applicazione essenziale dello spirito e alla vita sovraeminente... Queste perfezioni non sono virtù; piuttosto esse sono ricompense che Dio dona per la virtù o dei piccoli saggi delle beatitudini della vita futura... Tuttavia, non bisogna aspirare a tali grazie, perché esse non sono affatto necessarie per amare e servire Dio, ciò che deve essere invece il nostro unico fine`.

Secondariamente, la vera devozione non consiste in alcun particolare esercizio:

' Non voglio sentire niente altro che perfezione e per di più vedo invece che poche persone la praticano... .41cuni pongono la loro virtù nell'austerità; altri nell'astinenza dal mangiare; altri nel fare l'elemosina, altri nel frequentare i sacramenti della penitenza e dell'Eucaristia; altri in gruppi di preghiera, sia vocale che mentale; altri ancora in un certo tipo di contemplazione passiva o sopraeminente; altri in grazie straordinarie gratuitamente date. Questi sbagliano perché confondono gli effetti con le cause, il ruscello con la fonte, i rami con le radici, l'accessorio con l'essenziale e spesso l'ombra con la sostanza. Per me, io non conosco né ho sperimentato altra perfezione cristiana che quella di amare Dio con tutto il cuore e il prossimo come noi stessi. Ogni altra perfezione al di fuori di questa è una falsa perfezione ".

La vera devozione, che per S. Francesco di Sales è la stessa perfezione cristiana, è il compimento del duplice precetto della carità enunciato da Cristo (Mt. 22,34-40). Nell'Introduzione alla vita devota egli offre un'esposizione dettagliata simile alla definizione di devozione secondo Luigi di Granada ".

' La vera e viva devozione, Filotea, presuppone l'amor di Dio; anzi, non è altro che autentico amor di Dio, non un semplice amore. In quanto l'amore divino abbellisce l'anima nostra, si chiama grazia e ci rende graditi alla divina Maestà;

82 Cf. Oeuvres 3, p. 131.

83 Citato da san Francesco di Sales dal vescovo Jean-Pierre Camus. Cf. F. CHARMOT, Ignatius Loyola and Francis de Sales, tr. M. Renelle, St. Louis, MO, 1966, p. 7.

84 Cf. L. Di GRANADA, Libro de la Oración y Meditación, 2, 1.

in quanto ci dà la forza di agire bene, si chiama carità; ma quando è giunto a quel grado di perfezione nel quale non solo ci fa agire bene, ma operare con diligenza, fervidamente e prontamente, allora si chiama devozione`. Sebbene ricordi le buone opere che fluiscono dalla vera devozione, S. Francesco

sottolinea che la vita devota è essenzialmente una vita interiore. Perciò, la vita devota sarà vissuta differentemente da ciascuno a seconda delle diverse vocazioni o professioni; tutti, perciò, devono cercare la perfezione della vita devota, ma ognuno secondo la sua forza personale e i doveri del suo stato di vita.

Subito dopo aver sottolineato l'universale chiamata di tutti i cristiani alla perfezione S. Francesco di Sales insiste sulla necessità di un direttore spirituale. Egli dice che un buon direttore è difficile da trovare perché egli deve essere un uomo di carità, di studio e di prudenza. Dice anche che il direttore spirituale non deve impedire il lavoro dello Spirito Santo o essere di ostacolo alla libertà dell'anima, perché le persone non sono chiamate alla stessa via di perfezione. Questo, d'altronde, è lo stesso consiglio dato da S. Teresa d'Avila e da S. Giovanni della Croce.

Il primo compito dell'anima è la purificazione dal peccato, e qui S. Francesco segue l'insegnamento di S. Ignazio di Loyola, proponendo la meditazione sui novissimi e una confessione generale. Poi, ci dovrà essere la rinuncia completa di ogni attaccamento al peccato, senza la quale non c'è alcuna conversione o progresso nella perfezione. Per raggiungere questa seconda e più profonda purificazione è necessario evitare tutte le occasioni di peccato ed essere coinvolti negli affari mondani solo quando lo richiede la necessità e non fuori dell'amore per le cose create. E sebbene talvolta l'anima deve imparare a vivere con le sue proprie imperfezioni e le sue debolezze, non deve accettare volentieri le colpe che provengono dal temperamento o dalle abitudini. Per crescere nella virtù, dice S. Francesco, dobbiamo vincere le nostre colpe deliberate.

Nella seconda parte dell'Introduzione, S. Francesco propone un programma quotidiano di esercizi spirituali in cui la pratica della preghiera mentale occupa un posto centrale. Alla base ci sono gli stessi esercizi spirituali indicati nel

85 Oeuvres, 3,14.

Combattimento Spirituale e seguiti dai chierici regolari: preghiera mentale quotidiana, preghiere mattutine e serali, esame di coscienza, confessione settimanale e comunioni frequenti, lettura spirituale e pratica del raccoglimento interiore.

Il metodo salesiano della preghiera mentale è sempre chiaro e breve. Per molti aspetti somiglia alle forme di preghiera insegnate da Luigi di Granada, da S. Ignazio di Loyola e dal Combattimento

spirituale. All'inizio, seguendo l'insegnamento di S. Bernardo, di S. Teresa d'Avila, di S. Giovanni della Croce, Francesco di Sales pone l'accento sull'importanza della meditazione sulla vita di Cristo. Il corpo di una meditazione corretta consiste nell'applicazione dell'intelletto e della volontà alla materia suddetta. Tranquillamente e con sollecitudine, la mente deve meditare sui vari aspetti del mistero proposto per la considerazione, e non appena prende l'ispirazione e si diletta in qualche punto, essa deve fermarsi a meditare su quel punto. Allora la meditazione può produrre buoni movimenti nella volontà come l'amore di Dio e del prossimo, lo zelo per la salvezza delle anime, l'imitazione di Cristo, la confidenza nella bontà e misericordia di Dio.

Il risultato di questi movimenti di affezioni può essere duplice: la conversazione con Dio e le risoluzioni pratiche per il futuro. Poiché il fine della meditazione è la crescita nella virtù e nell'amore di Dio, S. Francesco insiste che l'anima non deve essere soddisfatta per gli affetti risvegliati e convergenti a Dio, ma deve fare particolari propositi per metterli in pratica durante il giorno. ' A tutto ciò - dice S. Francesco - devo aggiungere che si deve cogliere un mazzetto di devozioni, ed ecco ciò che intendo dire... mentre il nostro spirito si sarà intrattenuto mediante la meditazione in qualche mistero, noi dobbiamo scegliere uno, due o tre punti che avremo trovati più confacenti al nostro profitto, per richiamarli durante il resto della giornata... '8.

S. Francesco offre consigli sulla condotta dell'individuo dopo la meditazione completando in questo modo: cercare un'occasione per mettere in pratica la propria risoluzione; rimanere in silenzio per un certo tempo e con calma assumersi i doveri della giornata. Poi, ritornando alla pratica

86 Cf. Oeuvres, 3,82-83.

della meditazione, S. Francesco dice che, sebbene egli preveda un metodo di procedure, l'anima deve sempre rendere conto alla sola santa ispirazione e agli affetti avuti nella preghiera. Le sante affezioni non devono essere lasciate, ma tutte le risoluzioni devono essere fatte solo alla fine della meditazione. Nella terza parte dell'Introduzione, S. Francesco considera la pratica della virtù scegliendo quelle che sono particolarmente necessarie al laico cristiano. Di tutte le virtù trattate possiamo dire che, dopo la carità, la virtù eminentemente salesiana è la mansuetudine. Così, S. Francesco scrive in una sua lettera: ' Ricorda la lezione

principale, l'unica che (nostro Signore) ci ha lasciato in tre parole, così che noi non possiamo mai dimenticarlo e che noi possiamo ripetere 100 volte al giorno: Imparate da me che sono mite e umile di cuore. Questo è tutto. Dovete mantenere il vostro cuore umile riguardo al vostro prossimo e umile di fronte a Dio`.

Infine, nelle ultime due parti dell'Introduzione, S. Francesco parla delle tentazioni, della tristezza, delle consolazioni e delle aridità e conclude l'opera con una serie di autoesami e di considerazioni con le quali l'anima può raggiungere il suo progresso nella devozione. Così, nel suo insieme, l'Introduzione alla vita devota, offre un programma completo per l'avanzamento spirituale del laicato.

Mentre l'Introduzione fu composta per tutti i cristiani di buona volontà, il Trattato dell'Amor di Dio fu indirizzato a un gruppo scelto. Secondo Dom Mackey, esso rivela anche l'anima e il cuore di S. Francesco di Sales all'apice della sua santità'. La dottrina contenuta nel Trattato non fu sempre stimata quanto meritava, perché i giansenisti, i quietisti e Fénelon tentarono di usare l'insegnamento di Francesco di Sales per difendere i loro errori. Secondo Dom Mackey, perfino Bossuet, danneggiò l'insegnamento di S. Francesco quando tentò di confutare gli errori di Fénelon". Il risultato fu che S. Francesco non influenzò la scuola francese come avrebbe potuto fare.

87 Cf. Oeuvres, 13, 358.

88 Cf. Oeuvres, vol. 4, Introduzione.

89 Cf. Oeuvres, vol, 4, p. VII.

Il proposito del Trattato è quello di tracciare il progresso dell'anima dal suo stato decaduto alle altezze dell'amore divino, che costituisce la perfezione cristiana. S. Francesco fornisce le spiegazioni psicologiche necessarie per conoscere la teologia dell'amore. Poi sviluppa il tema dell'origine divina dell'amore, dimostrando che l'amore dell'uomo per Dio è una partecipazione alla carità eterna di Dio stesso. E poiché è della natura dell'amore aumentare o diminuire continuamente, S. Francesco tratta della crescita nella carità, che può essere realizzata nelle azioni anche più insignificanti; degli ostacoli alla carità e dei vari modi in cui l'anima può abbandonare l'amore divino per l'amore delle creature. Pone l'accento sulla distinzione tra amore di compiacenza ed amore di benevolenza, affermando che il primo è proprio della gloria divina, ove l'amore viene sperimentato nella contemplazione e nel riposo, mentre il secondo è proprio dell'anima in questa vita.

Parlando della preghiera mistica e dell'esperienza estatica che può accompagnarla, S. Francesco, che costantemente esprime una razionale paura dell'illusione e una ripugnanza per i fenomeni mistici <sup>1</sup>, sembra scrivere cose che egli stesso ha sperimentato. Ma la vita di carità non deve consistere esclusivamente nella gioia della preghiera mistica, essa è anche una questione di obbedienza e di sofferenza. Per questo motivo S. Francesco tratta dell'amore di conformità, attraverso cui l'anima obbedisce ai comandamenti, ai consigli e alle particolari ispirazioni, e dell'unione della nostra volontà con la volontà divina, da cui l'anima accetta le sofferenze. Il Trattato termina con un sommario della teologia della carità. S. Francesco tratta dei precetti dell'amore di Dio e del prossimo; della carità come il vincolo e l'impulso di tutte le virtù; dei doni e dei frutti dello Spirito santo; e dà precisi suggerimenti per agire il più perfettamente possibile.

Da un punto di vista dottrinale, uno dei meriti maggiori di San Francesco di Sales fu quello di unificare tutta la morale cristiana e la santità sotto il vincolo della carità. Questa dottrina, senza dubbio, era stata insegnata esplicitamente da

90 Cf. Oeuvres, 3, 109; 131-132.

S. Tommaso d'Aquino <sup>2</sup> e da altri teologi medioevali, ma al tempo di S. Francesco di Sales era necessario insistere sul fatto che la perfezione cristiana non deve consistere in alcun particolare esercizio o pratica, ma nell'amore di Dio e del prossimo. Pochi autori hanno trattato della carità e delle altre virtù con maggiore enfasi e potere di persuasione. Un altro merito fu l'aver insistito sul fatto che la perfezione della carità è la vocazione di tutti i cristiani, al di là della loro vocazione o stato di vita. Infine, egli illustra dettagliatamente due esercizi che sono fondamentali per la vita cristiana: praticare la preghiera mentale e coltivare le virtù adatte al proprio stato di vita. S. Francesco di Sales può giustamente essere chiamato il padre della spiritualità moderna, anche se eventi occasionali impedirono che la sua influenza fosse determinante come si sarebbe potuto sperare.

91 Cf. Summa Theologiae, IIa IIae, q. 23, art. 4-8.

## CAPITOLO IX

### LA SPIRITUALITÀ MODERNA

La « spiritualità moderna » si sviluppa dal XVII al XIX secolo ed ha come punto di riferimento la Francia. Essa è caratterizzata da alcuni elementi caratteristici dell'insegnamento di S. Francesco di Sales. Ma tale influenza salesiana fu rilevante solo per l'Italia. La scuola francese, invece, fu fortemente cristocentrica, saldamente radicata nella cristologia di san Paolo e nella teologia di sant'Agostino.

« Quel periodo produsse alcuni capolavori in teologia, dice Florand, come la Croce di Gesù di Chardon, i Sermoni di Bossuet e le Meditazioni di Malebranche. I Pensieri di Pascal, annoverabili tra queste opere, risultano essere invece come una legnaia in disordine »<sup>1</sup>. La spiritualità cristocentrica della scuola francese si diffuse così ampiamente che tutta la spiritualità cattolica dei tempi moderni fu da essa influenzata. Ciò è specialmente evidente quando consideriamo la vasta influenza della religione e della cultura francese nei paesi del mondo, in special modo durante il XVIII e il XIX secolo.

Per valutare la forza e la debolezza, l'ortodossia e le deviazioni della scuola francese relativamente alla spiritualità, sarà

<sup>1</sup> Cf. F. FLORAND, *Stages of Simplicity*, tr. St. M. Carina, B. Herder, St. Louis, MO, 1967, pp. 9-10; T. GANNON e E. TRAUB, *The Desert and the City*, Toronto 1969, pp. 227-228.

necessario ritornare un po' indietro nel tempo per ritrovare le sue origini e le tracce del suo sviluppo.

## ORIGINI DELLA SPIRITUALITÀ FRANCESE

La Francia del XVI secolo fu il palcoscenico di un'intensa attività religiosa, diretta principalmente contro i protestanti. Ma la vita nella Chiesa era tutt'altro che fervente. Le direttive del Concilio di Trento restarono in larga parte lettera morta, il re era sovrano assoluto di tutti i poteri religiosi, i vescovi erano tali solo di nome, i preti erano ignoranti e immorali e la vita religiosa era assai scadente. La reazione al protestantesimo era praticamente l'unica occupazione del clero, come pure l'unico elemento aggregante.

La riforma della Chiesa fu iniziata dai Cappuccini (che vennero in Francia nel 1573), dalle monache Carmelitane (che introdussero l'insegnamento spirituale spagnolo con Anna di Gesù), dai Gesuiti (stabilitisi in Francia nel 1553), dai professori della Sorbona e dai Certosini (il cui motto era « *numquam reformatum quia numquam deformatum* »).

Il cappuccino Benedetto Canfeld (1562-1610); (nato Guglielmo Fitch nell'Essex, Inghilterra, e convertito dal puritanesimo) fu il

precursore della scuola francese di spiritualità. Il suo trattato, *Regola della Perfezione*, uscì in 25 edizioni e fu tradotto in tutte le lingue europee, come pure in latino. L'argomento dell'opera è la necessità della morte a se stessi e del totale abbandono in Dio. Le fonti della sua dottrina sono imponenti: Pseudo-Dionigi, Herp, S. Bonaventura, Ugo di Balma, Alfonso di Madrid, le *Institutions* dello pseudoTaulero, Ruysbroeck, la *Theologia Germanica*, Blosio, S. Caterina da Genova, la *Nube della non-conoscenza*, e Walter Hilton.

Un altro cappuccino, Giuseppe Tremblay (1577-1638) scrisse la (*Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison*), *Introduzione alla vita spirituale attraverso un facile metodo di preghiera*, che è un adattamento degli *Esercizi ignaziani* allo spirito e alla tradizione francescana. Tremblay era conosciuto come « N. Eminenza grigia », quando cominciò a frequentare la cerchia familiare del Cardinale Richelieu, nel 1613.

La scuola francese di spiritualità cominciò, comunque, cori Bérulle, nonostante che gli subisse l'influenza della scuola « astratta » di Benedetto Canfeld, di doni Beaucousin, certosino, e di pochi Cappuccini di tendenze mistiche<sup>1</sup>. Solo recentemente è stato possibile studiare Pietro de Berulle con un po' di oggettività e di tranquillità. Durante la sua vita (1575-1629) egli suscitò l'ostilità dei Carmelitani, dei Gesuiti edel Cardinale Richelieu. Attraverso i secoli, dalla sua morte in avanti, gli studiosi o hanno esagerato, la sua originalità (Bremond) o lo hanno giudicato solo un trasmettitore scadente della spiritualità ignaziana (Pottier)<sup>2</sup>.

Fin dai primi anni della sua vita Bérulle si era consacrato a Dio e alle cose divine. Aveva studiato all'inizio con i Gesuiti, aveva fatto gli *Esercizi* per conoscer 1 e e seguire la sua vocazione, poi aveva studiato alla Sorbona. Alla fine era stato ordinato prete diocesano. Aveva conosciuto san Francesco di Sales (questi parlò molto bene di lui) e aveva contribuito ad introdurre in Francia le monache Carmelitane dalla Spagna, diventandone il direttore spirituale. Circa la sua dottrina spirituale dobbiamo sottolineare che egli aveva letto, le opere di san Francesco di Sales, di sant'Ignazio, di santa Teresa d'Avila (sull'obbedienza), ma si era dedicato soprattutto allo studio di sant'Agostino e dei Padri della Chiesa. Era stato anche influenzato dapprima da Herp e Ruysbroeck, ma nel campo della teologia sistematica aveva seguito l'insegnamento di san

2 Cf. J. HUYBEN, « Aux sources de la spirirualité franÇaise du XVII" s. » j in *Suppl. Vie Spirit*, dicembre 1930 - maggio 1931.

3 Cf. H. BREMOND, *L'Histoire littéraire du sentiment religieux* vol. 3, Paris 1921; J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1610)*, Paris 1952; P. COCHOIS, *Bérulle et l'école française*, Paris 1963; J. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle.-évolution d'une spiritualité*, Paris 1963.

Tommaso d'Aquino. Alcuni studiosi trovano nella sua dottrina tracce anche della spiritualità di santa Geltrude e di Ludolfo il Certosino.

La prima opera pubblicata da Bérulle fu il *Breve discorso dell'abnegazione interiore* (Parigi 1597). Fu questo lavoro a rivelare che, in un primo momento, Bérulle seguì l'insegnamento della scuola astratta. Sembra probabile che quest'opera fosse un adattamento francese di un trattato italiano composto da Isabella Bellinzaga, sotto la guida del gesuita Achille Gagliardi nel suo *Breve compendio de la perfezione*. Come indica il titolo, Bérulle parla dell'abnegazione necessaria per la totale adesione a Dio.

« Il primo stadio è una scarsa stima di tutte le cose create, soprattutto di se stesso, acquisita dalla frequente considerazione della loro bassezza e dalla quotidiana esperienza della nullità e della debolezza della persona... Il secondo è un'altissima idea di Dio, dovuta non ad un profondo intuito degli attributi della divinità, cosa che non è necessaria e che solo pochi posseggono, ma ad una totale sottomissione a Dio per adorarlo e dargli ogni potere su noi e su quanto ci appartiene, senza riserva alcuna »<sup>1</sup>.

Presto, diversi elementi allontanarono Bérulle dalla scuola astratta e dall'enfatizzazione dell'abnegazione, conducendolo così gradatamente ad una dottrina spirituale basata su una positiva fiducia o adesione a Cristo. Nel 1602 il certosino Beaucousin tradusse, per primo, in francese la *Perla evangelica* (di uno sconosciuto autore tedesco). Da quando Beaucousin divenne direttore spirituale di Bérulle, è certo che quest'ultimo familiarizzò con questo trattato. Infatti, nei suoi *Tre discorsi di controversia* (1609), Bérulle usa le stesse parole, lo stesso

4 Cf. A. MOLIEN, « Bérulle », in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, pp. 1539-1581.

5 *Oeuvres complètes de Bérulle*, ed. Migne, Paris 1856, p. 879. La scuola astratta finì subito perché divenne troppo dionisiana e perché alcuni dei suoi aderenti furono accusati di tendenze luterane. Dal 1623 in avanti la scuola astratta era praticamente scomparsa in Francia.

stile e la stessa dottrina contenute nella *Perla evangelica*. La dottrina, com'è ovvio, è soprattutto cristocentrica.

In un secondo momento, nel 1602, Bérulle dopo aver fatto gli *Esercizi ignaziani* sotto la guida di padre Maggio, fu fortemente impressionato dall'annientamento del Cristo.

« Pensando all'Incarnazione di Gesù Cristo, ho meditato intensamente, nella profondità della mia anima, su questa sovrana divinità della Parola eterna che, come vero Dio, è tanto esaltata sopra tutte le cose create e che si è degnata di umiliarsi fino a porre sul suo trono una natura tanto vile, e che ha desiderato essere associata ed unita così strettamente ad essa da non essere possibile una unione più intima. Poiché l'Incarnazione è il fondamento della nostra salvezza, chi ha scelto la salvezza della propria anima, deve umiliarsi, poiché anche il Figlio di Dio si è degnato di cominciare da questo mistero dell'umiliazione e dall'abbassamento della sua divina ed eterna 'Persona' » .

Un terzo avvenimento fu determinante nella vita spirituale di Berulle. Attraverso la sua stretta amicizia con le monache carmelitane, da lui introdotte in Francia e dirette spiritualmente, come pure attraverso la lettura delle opere di santa Teresa d'Avila, sicuramente egli si convinse del ruolo centrale del Cristo nella vita spirituale. Nello stesso periodo Bérulle scoprì le opere di san Giovanni d'Avila e di Luigi di Léon, entrambi scrittori attenti al cristocentrismo.

Infine, la disputa di Berulle con i protestanti, ragion per cui scrisse Tre discorsi di controversia, lo indusse a tornare alle origini patristiche dalle quali assorbì la dottrina cristologica, e a rifarsi essenzialmente a san Paolo e a san Giovanni. In questo modo la dottrina spirituale di Bérulle fu gradualmente elaborata e completata con la fondazione dell'Oratorio di Gesù (1611), sotto la protezione di Cristo sommo ed eterno sacerdote.

6 Cf. A. MOLIEN, art. cit., in Dictionnaire de Spiritualité, PP- 1539-1581.

7 Oeuvres complètes de Bérulle, pp. 1293-1294.

Tra il 1611 e il 1613 Bérulle compose una serie di preghiere per i membri dell'Oratorio e per le monache carmelitane da lui dirette. Nello stesso tempo, approfondì la sua dottrina spirituale su Cristo includendovi la Vergine Maria e, da allora, non separò più il Figlio da sua Madre. Inoltre, nello schema generale della sua dottrina la sua spiritualità non terminava con Gesù o Maria, perché egli sosteneva il principio: « A Cristo attraverso Maria e attraverso Cristo alla Trinità ».

Purtroppo, l'unica cosa originale del pensiero di Bérulle suscitò l'animosità dei Camelitani, Duval e Gallemant e pose fine alla sua amicizia con M.me Acarie (1566-1618), entrata come sorella laica nel Carmelo di Pontoise col nome di Maria dell'Incarnazione. Prese a comporre anche quelle Elevazioni, che poi furono censurate dall'università di Lovanio e da quella di Douai'.

Il punto di discussione fu il « voto di servitù a Gesù e a Maria ». Sia per un'interpretazione eccessivamente pessimistica di san Paolo e di sant'Agostino, sia per una reazione a un'ingiustificata esaltazione della natura e della libertà umana degli umanisti, Bérulle considerava l'uomo come « la più vile ed inutile delle creature, veramente polvere, melma e mucchio di corruzione » ". L'uomo, pertanto, deve intraprendere una inesorabile guerra contro la sua miseria ed allo stesso tempo avere una profonda convinzione del suo urgente bisogno della grazia di Dio. Egli deve sforzarsi di raggiungere la totale adesione a Dio, ma ciò può essere fatto solo a costo di un'eroica rinuncia di sé. Ciò, in cambio, implica vari elementi: la volontaria rinuncia di tutte le consolazioni sensibili e spirituali, per dare all'anima la « capacità per la grazia »; un fervente desiderio di amare Dio con tutto il cuore, accompagnato dall'umile preghiera per ottenerlo; un'apertura della

8 Cf. P. Cochais, « Berulle et le Pseudo-Denys », in *RevHistRel*, 1961, pp. 175-214; « Bérulle hierarque dionisyen », in *RevAscMyst*, n. 147, 1961, pp. 314-353; - n. 151, 1962, pp. 354-375.

9 Cf. *Oeuvres complètes*, p. 880.

propria anima alle opere della Parola incarnata, per volere allo stesso tempo ciò che Cristo vuole, ed infine mantenere la disposizione del totale annientamento di sé davanti a Cristo, facendo voto di santa sottomissione a Gesù e Maria. In questo modo non rimarrebbe niente di ogni cosa affidata all'azione di Cristo`.

Berulle diceva che questo voto era solo per quelle persone dell'Oratorio e del Carmelo avanzate nella santità cristiana. Ma appena esso si divulgò, fu soggetto all'attacco dei teologi che vedevano nella dottrina di Bérulle quanto meno i semi del giansenismo, del quietismo, del luteranesimo o la spiritualità astratta dei Paesi Bassi e dello Pseudo-Dionigi, che da quel tempo fu completamente trascurato. Bérulle difese e spiegò la sua dottrina nel capolavoro, *Grandezze di Gesù* ".

Il voto di servitù a Gesù e Maria non fu più presentato come una azione riservata ai cristiani arrivati ai più alti gradi della vita spirituale come nel passato, ma come una logica conseguenza dei voti battesimali fatti da tutti i cristiani. Per giustificare la sua dottrina, Berulle spostò l'accento al bisogno di autorinuncia dell'uomo all'« asservimento dell'umanità di Cristo nell'unione ipostatica ». La natura umana di Gesù considerata separatamente dalla persona del Verbo e « essenzialmente in uno stato di servitù

e rimane in questo stato permanentemente e perpetuamente rispetto alla divinità a causa della sua vera natura e condizione »  
`. Se pertanto noi ci poniamo in uno stato simile di sottomissione in relazione a Gesù, possiamo appartenere a Lui completamente e vivere nella sua vita e nella sua grazia. Di qui il voto di servitù a Cristo composto da Bérulle:

se stessi, essendo

10 Cf. *ibid.*, pp. 159; 567; 1136; 1195; 1573-1579.

11 La sua opera apparve nel 1623 con il titolo: *Discours de l'état et grandeurs de jésus, par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité et de la dépendance et servitude qui lui est due, et à sa très sainte Mère, ensuite de cet état admirable*, Fu ripubblicata quattro volte tra il 1623 e il 1634.

12 Cf. *Oeuvres complètes*, pp. 181; 182-185.

« Con questo desiderio io faccio a te, Mio Signore Gesù, e alla tua divina umanità, una vera umanità nella sua deificazione e veramente mia nella sua umiltà, dolori e sofferenze: a te e ad essa io faccio un'offerta e un intero dono, assoluto e irrevocabile, di tutto ciò che io sono nel mio essere, per natura e per grazia... lo abbandono me stesso interamente a te o Gesù e alla tua Sacra Umanità, nella più umile e impegnativa condizione che io conosco: la condizione e relazione di servitù, che io riconosco essere dovuta alla tua umanità quale espressione della grandezza a cui è giunta attraverso l'unione ipostatica e per l'estrema volontaria umiliazione a cui è pervenuta, povera e umiliata, per la mia salvezza e gloria, nella sua vita, croce e morte... Pertanto, io pongo la mia anima, il mio stato e la mia vita, ora e sempre, in una condizione di sottomissione, di dipendenza e di servitù nei confronti tuoi e della tua umanità, così defficata e umiliata » (*Oeuvres complètes*, p. 490).

A motivo della sua esaltata dignità di Madre di Dio, anche Maria è onorata con un voto di santa servitù che Bérulle esprime come segue:

« Faccio voto e dedico me stesso a Gesù Cristo, Mio Signore e Salvatore, nello stato di perfetta servitù alla sua SS. Madre, la Beata Vergine. In perpetuo onore della Madre e del Figlio, io desidero essere in uno stato e condizione di servitù come richiede il suo essere Madre del mio Dio per onorare sempre più umilmente e più santamente il suo alto e divino compito. Offro me stesso a lei come schiavo in onore del dono che la Parola eterna ha fatto di se stesso come suo Figlio attraverso il mistero

dell'Incarnazione che egli si è degnato di portare in e attraverso lei » (Oeuvres complete, p. 527).

Dopo aver difeso il voto di servitù a Gesù e Maria, Bérulle entra più profondamente nella teologia della Trinità e nel mistero dell'Incarnazione.

Il concetto di Dio di Bérulle è pseudo-dionisiano e platonico, così come trasmesso da sant'Agostino e dai mistici renani.

13 Vedi Grandeurs de Jésus, discorsi 3 e 4.

Egli amava contemplare Dio nella sua essenza, separato dal mondo e trascendente, non come il Dio dei filosofi ma come il Dio della divina rivelazione. Inoltre amava, come sant'Agostino, considerare la divina unità che era per lui il principale attributo di Dio.

Egli vedeva la Trinità e l'unità di Dio come « momenti dialettici contrari che sono complementari e ontologicamente simultanei » ". Il Padre è il principio della vita della Trinità come fonte della divinità, ma è, allo stesso tempo, alfa e omega. In relazione alla Parola Incarnata il Padre è sia padre che madre. Bérulle raramente si riferisce al Verbo in termini di Incarnazione, ma quando lo fa, usa la terminologia tomista: la generazione intellettuale è l'immagine del Padre. Lo Spirito Santo è « prodotto » come amore sostanziale, risultato della conoscenza scambievole del Padre e del Figlio.

L'Incarnazione, secondo Bérulle, è il principale atto creativo di Dio e pertanto si sarebbe attuato anche se non fosse stato necessario per la redenzione dell'uomo. Essa è un evento universale e cosmico che stabilisce un nuovo ordine di grazia di cui Cristo è il principio e l'origine. Noi siamo nati da Cristo per la grazia, come egli è nato dal Padre per natura. La paternità di Cristo è una ricapitolazione di tutte le cose in Dio (terminologia di sant'Ireneo, basata sulla dottrina di san Paolo) ; Cristo è un microcosmo (espressione di san Gregorio); Cristo è l'archetipo dell'intero universo (espressione platonica).

Quando, comunque, Bérulle tentò di entrare più profondamente nel mistero dell'unione ipostatica, fu attaccato dai Carmelitani e dall'ex Oratoriano Hersent perché riteneva che nell'Incarnazione la natura umana di Cristo era unita alla divina essenza. Ecco la sua argomentazione:

« Se la Persona del Verbo è unita a questa Umanità, l'essenza e la sussistenza del Verbo sono uniti. E questa Umanità di Gesù Cristo nostro Signore porta e riceve in

14 Cf. P. HENRY, « La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruysbroec », in *Mélanges Lebreton*, 1952, vol. 2, p. 340.

se stessa non solo l'essere personale, ma anche l'essere essenziale di Dio perché il Verbo è Dio, Dio è uomo e l'uomo è Dio secondo le più familiari e comuni nozioni della fede. E il Verbo è Dio, per questa divina essenza, e Dio è uomo per questa umanità. E l'uomo è Dio per la divinità che l'umanità riceve nella sussistenza del Verbo eterno. Non è possibile capire come questo essere personale di Dio possa essere comunicato nell'essere sostanziale di Dio »".

Bérulle si è riferito all'Incarnazione come a una specie di « Seconda Trinità » perché come la prima è una Trinità « di Sussistenza nell'unità di essenza », la seconda è una Trinità \* di essenza nell'unità di sussistenza », cioè l'anima, il corpo \* la divinità di Gesù. La prima Trinità è divina e increata nelle sue Persone e nella sua essenza; la seconda Trinità è divina nella Persona ma umana nelle sue due essenze. Bérulle si difese contro i suoi accusatori dicendo che la sua dottrina sull'unione ipostatica era basata sull'insegnamento di san Tommaso d'Aquino.

Gli ultimi anni della vita di Bérulle furono travagliati. Prima d'ogni cosa entrò in conflitto teologico con i Gesuiti, che egli accusò di neo-paganesimo. Essi concedevano, secondo lui, troppa libertà e responsabilità all'uomo nell'opera di giustificazione e di salvezza, mentre egli desiderava che seguissero più strettamente gli insegnamenti di sant'Agostino e di san Tommaso d'Aquino. Bérulle poi fu attaccato dal Cardinale Richelieu che ne ridicolizzò l'insegnamento spirituale con grande animosità.

Nonostante ciò, in questi anni tormentati, Bérulle scrisse una guida per i superiori dell'Oratorio, un panegirico in onore di santa Maria Maddalena (forse uno dei più belli che siano mai stati scritti) e una vita di Cristo. Morì sull'altare

Il Cf. *Grandeurs de Jésus*, 9, 4, 23 1.

16 Alcuni storici credono che l'animosità di Richelieu verso Bérulle era dovuta in gran parte alle loro differenze politiche e che i Gesuiti divennero nemici di Bérulle perché il successo degli Oratoriani era visto come una minaccia contro di loro.

il 2 ottobre 1629 mentre celebrava una messa votiva dell'Incarnazione 17 .

Nei quindici anni dopo la sua morte' Bérulle fu quasi dimenticato, ma il suo insegnamento fu continuato dai suoi discepoli e specialmente da Bourgoing, che dedicò tutta la sua vita alla propagazione dell'insegnamento cristocentrico di Bérulle. Numerose possono essere state le cause della scarsa influenza di Bérulle, ma forse la principale è che egli fu eclissato dalle opere di Condren, Olier e Bossuet, il più illustre di tutti. Altre cause furono la critica distruttiva del Cardinale Richelieu, l'ostilità dei Gesuiti, l'indifferenza di molti Oratoriani, e l'arcaico e pesante stile del suo scrivere. Ciò nonostante un autore affermò: « Come è impossibile leggere i trattati di sant'Agostino senza diventare umili e quelli di santa Teresa senza amare la preghiera, così anche noi non possiamo leggere quelli del Cardinale de Bérulle senza diventare pieni di riverenza per Dio e per i misteri di suo Figlio »<sup>17</sup>. Il precedente contributo riassume adeguatamente la spiritualità di Bérulle che resta alla base del valore della religione<sup>18</sup> ed è diretta alla partecipazione del mistero di Cristo. Partendo dall'idea agostiniana del peccato e della miseria dell'uomo, Bérulle accentua il bisogno dell'uomo di Dio. Ma l'uomo ha anche dentro di sé l'impronta dell'immagine divina e il naturale desiderio di Dio. Solo la grazia di Cristo può risolvere il problema della tensione tra la miseria dell'uomo e il suo desiderio di Dio. Allora due operazioni servono alla santificazione dell'anima: l'opera di Dio nell'anima e quella dell'anima verso Dio. La prima è chiamata

17 Nel 1637 l'Oratoriano Gibieuf editò e pubblicò i manoscritti trovati dopo la morte di Bérulle con il titolo *Grandeurs de Marie*. Un altro Oratoriano, Francesco Bourgoing, terzo superiore generale degli Oratoriani, editò e pubblicò nel 1644 le opere complete di Bérulle, ripubblicate nel 1657 e nel 1663: *Les Oeuvres de l'éminentissime et révérendissime P. cardinal de Bérulle*, Paris 1644.

18 P. AMELOTE, *La vie du P. Charles de Condren*, Paris 1643.

19 Bourgoing affermò che Bérulle rivisse nella Chiesa lo spirito della religione e il culto dell'adorazione e della riverenza a Dio (*Oeuvres*, Prefazione, pp. 102-103).

grazia e la seconda virtù. La grazia è intimamente collegata con il mistero di Cristo perché Cristo non è solo il mediatore della grazia, ma la vera fonte della grazia. Come l'umanità di Cristo non può esistere separatamente dalla divinità della Persona del Verbo così anche nella vita spirituale noi non possiamo vivere la vita di Cristo, finché non siamo completamente spogliati di noi stessi e inseriti in Cristo. Con la grazia, pertanto, un nuovo ordine si realizza nell'uomo e la sua manifestazione è adesione a Dio attraverso il valore della religione.

Per Bérulle la partecipazione al mistero di Cristo non è semplicemente 'imitazione di Cristo', che sarebbe qualcosa di

puramente esterno; è l'unione con la vita e le azioni di Cristo e specialmente con la preghiera di Cristo, con i suoi sentimenti e l'adorazione di suo Padre. La più importante attività cristica per il cristiano è l'adorazione. Solo Cristo può dare al valore della religione la sua pienezza come adorazione del Padre; di qui, aderendo a Cristo, noi abbracciamo una spiritualità di adorazione, un'adorazione basata sull'amore perché il Dio che adoriamo è anche il nostro ultimo approdo in cui troviamo la felicità e la pace.

Illustrando come l'anima cristiana possa partecipare al mistero di Cristo, Bérulle parla dei misteri o eventi della vita di Cristo come stati. Ogni mistero o evento è allo stesso tempo una storica, transitoria azione che è compiuta e non sarà ripetuta. Ed è anche la manifestazione eterna delle ' disposizioni e degli intimi sentimenti di nostro Signore ', Quest'ultimo è ciò che Bérulle intende per ' stato ' ed esso è eterno; non cambia, perché appartiene all'Incarnazione che è un eterno immutabile mistero. Bérulle dice: ' I misteri di Gesù Cristo sono in alcune circostanze passate e in un altro modo essi restano e sono presenti e perpetui. Essi sono passati riguardo alla loro rappresentazione ma presenti riguardo alle loro virtù, e la loro virtù non passa mai, né passerà l'amore con il quale essi sono stati compiuti. Lo spirito di Dio da cui questo mistero è stato tratto, l'essenza del mistero esteriore è sempre vivo, attuale e presente a Gesù. Questo ci obbliga a trattare le cose e i misteri di Gesù, non come cose passate e abolite, ma come cose presenti, viventi

20 Cf. Oeuvres, p. 350. I Cf. op. cit., pp. 1052-1053.

e persino Cterne, da cui anche noi dobbiamo raccogliere un dono e un frutto eterno `.

La liturgia è un meraviglioso mezzo per partecipare ai misteri di Cristo perché la liturgia è sia una rappresentazione degli storici eventi e misteri della vita di Cristo, che un mezzo sacramentale per entrare nell'intimo ed eterno stato di Cristo come spiegato sopra. Veramente Cristo è il grande Sacramento della pietà cristiana; è il primo Sacramento della religione cristiana'.

Infine per aderire a Cristo l'anima ha bisogno di una capacità per così dire di partecipazione. Ciò le viene dato dall'intervento dello Spirito Santo. Pertanto l'anima deve essere docile allo Spirito e totalmente staccata da se stessa.

Tre autori devono essere particolarmente ricordati nello sviluppo e perfezionamento della spiritualità berulliana. Condren, Olier e san Giovanni Eudes. Bremond afferma che il concetto di adesione a Cristo era espresso in differenti modi dai rappresentanti della scuola francese: « Bérulle con una più generale aderenza, in qualche modo, alla Persona del Verbo Incarnato; Condren con qualcosa di più specificamente aderente a Cristo nato e risorto; infine Olier con un'adesione al più profondo, più religioso, più perseverante e di conseguenza più veramente attivo ed efficace annientamento dello stesso Verbo nell'Eucaristia »<sup>22</sup>. San Giovanni Eudes riassunse tutto nella devozione al Sacro Cuore di Gesù e ne fu il più importante promotore nel XVII secolo.

Carlo Condren (1588-1641) ebbe un posto eminente fra gli Oratoriani<sup>23</sup>. La sua personale santità era ammirata da tutti, ma come Superiore generale degli Oratoriani, egli fu lento nel prendere decisioni. Molto probabilmente sarebbe stato uno scrittore spirituale di successo, ma preferì dedi-

22 Ibid., pp. 998; 1022; 1050; 1362, passim.

23 Cf. A. MOLIEN, « Bérulle », in *DictSpirAscMyst*, vol. 1, pp. 1554.

24 H. BREMOND, op. cit., vol. 3, pp. 490-491.

25 Cf. D. AMELOTE, *La vie du P. Ch. de Condren*, Paris 1643, 2 vol.; *Lettres du P. Ch. de Condren*, ed. P. Auvrey e A. Jouffrey, Paris 1643.

carsi alla direzione spirituale, alle conferenze e alla corrispondenza. Egli si mostrò molto più agostiniano di Bérulle riguardo al peccato e alla miseria umana; perciò fu molto più pessimista. Il fulcro della sua dottrina è il sacrificio, che dovrebbe portare l'individuo alla rinuncia di sé e al completo abbandono in Dio. Ma, il sacrificio di sé come offerta a Dio non può annullare il divario tra la grandezza di Dio e la nullità dell'uomo. Ciò è possibile solo con l'Incarnazione; pertanto l'umanità di Cristo è necessaria per offrire un adeguato sacrificio a Dio. Tre divine perfezioni rendono un uomo conscio della sua nullità e del suo bisogno di Cristo come sacerdote e come vittima: la santità di Dio, la sua sovranità e la sua pienezza<sup>24</sup>.

Jean-Jacques Olier (1608-1657), fondatore del seminario di San Sulpicio, non è stato studiato ancora come merita e le sue opere non sono ancora state edite completamente<sup>25</sup>. Egli aveva un temperamento difficile e secondo alcuni studiosi dava segni di squilibrio mentale, sebbene fosse comunemente considerato un mistico autentico. I suoi migliori scritti furono pubblicati verso la fine della sua vita e divennero lavori standard per la spiritualità

sacerdotale <sup>1</sup>. Il suo insegnamento manifestò il pessimismo e l'esagerazione carat-

<sup>26</sup> Per i particolari sulla dottrina di Condren, cf. P. POURRAT, *Christian Spirituality*, vol. 3, pp. 350-352; 371-377. Claudio Séguenot (1596-1676), un ammiratore ed un seguace di Condren, in un trattato sulla preghiera (*Conduite d'oraison pour les âmes*, 1634) si oppose fortemente ai metodi di preghiera, poiché questa si svolge al centro dell'anima e non nelle facoltà; essa è più un'azione di Dio che dell'uomo. Séguenot criticò anche la vita religiosa, dicendo che i voti non aggiungono nulla alla perfezione cristiana e alle promesse battesimali. L'uomo giusto non vive sotto la legge, ragion per cui egli non si legherà alla legge mediante i voti.

<sup>27</sup> Cf. *Oeuvres complètes de M. Olier*, ed. Bretonvilliers, Paris 1856; L. BERTRAND, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, vol. 1, Paris 1900; P. POURRAT, *Jean-Jacques Olier*, Paris 1932.

<sup>28</sup> *Journal cbrétien* (1655); *Calécisme cbrétien pour la vie intérieure* (1656); *Introduction à la vie et aux vertus cbrétiennes* (1657); *Traité des saints ordres* (1675).

teristici della scuola francese di spiritualità. Come per Bérulle e Condren, il suo insegnamento spirituale si basa sui due temi dell'auto abnegazione e dell'adesione a Cristo.

Seguendo l'insegnamento di san Paolo sull'opposizione tra la carne e lo spirito, Olier ritiene che l'uomo deve annullare se stesso così che lo Spirito santo possa operare in lui. Anche dopo il battesimo che ' rinnova' l'anima, la carne rimane corrotta. Se, pertanto, un uomo segue l'inclinazione del suo corpo egli può solo peccare; per questa ragione, egli deve odiare la sua carne e non deve mai cedere.

Piuttosto, deve amare il dolore, la sofferenza e la persecuzione; anche funzioni necessarie come il mangiare e il bere devono essere ridotte al minimo. Questa severa abnegazione è un modo dell'uomo per esprimere riverenza, adorazione e amore della virtù della religione, che ha la sua perfetta manifestazione in Gesù Cristo.

Poi, Olier parla dell'adesione a Cristo, il principale tema della scuola francese, ma con un'enfasi che è particolarmente sua. Egli afferma: ' Nostro Signore mi ha manifestato che, desiderando rinnovare lo spirito primitivo della Chiesa in questi giorni, ha suscitato due persone per attuare questo progetto; Monsignor de Bérulle per onorarlo nella sua Incarnazione e P. Condren per onorarlo in tutta la sua vita, la sua morte, e, soprattutto, nella sua resurrezione. Ma resta a rendergli onore dopo la sua resurrezione e la sua ascensione: Egli è nell'augusto sacramento dell'Eucaristia... Egli mi ha voluto accordare come successore di P. Condren, la grazia e lo spirito di questo adorabile mistero <sup>2</sup>.

Secondo Olier, l'umanità sacra di Cristo è annientata nell'Incarnazione per lo spogliamento della sua personalità; è rivestita di divinità e totalmente consacrata al Padre. Allo stesso modo, noi saremo annientati nei nostri interessi e nel nostro amor

proprio così che ci potremo rivestire di Gesù Cristo, e, in armonia con il mistero dell'Incarnazione, essere completamente consacrati al servizio di Dio. Olier redasse delle pratiche specifiche per salvaguardare la propria conformità con Cristo e indicò l'Eucaristia come il più efficace mezzo di unione con Cristo, sottolineandone l'importanza per

29 Cf. E. FAILLON, *Vie de M. Olier*, Paris 1873, vol. 2, p. 209.

il rinnovamento del clero. Cristo nell'Eucaristia è modello per tutti i sacerdoti e fonte di tutta la santità sacerdotale<sup>30</sup>.

San Giovanni Eudes (1601-1680), fondatore della Congregazione di Gesù e Maria e della Congregazione di Nostra Signora della Carità (Buon Pastore), fu il primo a promuovere la festa del Sacro Cuore di Gesù<sup>31</sup>. Sebbene fosse uno dei principali propugnatori della spiritualità berulliana, evitò gli astratti metafisici elementi degli scritti di Bérulle, preferendo comporre un manuale pratico per la vita spirituale dei cristiani comuni<sup>32</sup>.

Rinomato come predicatore e confessore, il suo speciale contributo alla Chiesa francese fu quello del rinnovamento del clero parigino e della fondazione di un seminario per una idonea formazione dei candidati al sacerdozio. Nella Chiesa, comunque, è considerato generalmente come il maggiore apostolo della devozione al Sacro Cuore di Gesù e Maria<sup>33</sup>.

## IL GIANSENISMO

Più volte nella storia della Chiesa gli errori della spiritualità cristiana riguardarono il problema fondamentale della relazione fra grazia e natura umana. In Francia la tradizionale

30 Olier promosse anche la devozione al Sacro Cuore; Cf. P. POURRAT, op. cit., voi. 3, pp. 396-398.

31 La devozione al Sacro Cuore risale a santa Geltrude e a santa Matilde nel XIII secolo, ma san Giovanni Eudes è l'eminente promotore della celebrazione liturgica di questa devozione. La prima rivelazione a santa Margherita Maria Alacoque avvenne il 27 dicembre 1673.

32 Cf. *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (1637). Per i dati biografici cf. E. GEORGES, *St. Jean Eudes*, Paris 1925; D. SARGENT, *Their Hearts be Praised: The Life of St. John Eudes*, New York, NY, 1949; P. IURAMBOURG, *St. John Eudes: A Spiritual Portrait*, tr. R. Hauser, Westminster, MD, 1960.

33 *Le Coeur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* di san Giovanni Eudes fu pubblicato più tardi nel 1681. Per una versione inglese delle sue opere: W. E. MYATT e P. J. SKINNER, *Selected Works*, New York, NY, 1946-1948. Le *Oeuvres complètes* furono pubblicate a Parigi in sei volumi tra il 1905 e il 1909.

dottrina che la grazia perfeziona la natura, che la innalza a un livello più alto con la partecipazione alla vita divina mentre la

lascia intatta come natura umana, fu oscurata da una dottrina che distruggeva la natura e la sostituiva con la grazia, o esaltava la natura al punto che la grazia non era più necessaria. Il giansenismo e il quietismo, i due eccessi della spiritualità della scuola francese, furono collegati tra loro nel senso che tutti e due esaltarono il ruolo della grazia a scapito della natura dello sforzo umano; sotto altri aspetti, comunque, essi erano ai poli opposti. Lo sconvolgimento nella spiritualità francese durò per un intero secolo dal 1650 al \* 1750 e i suoi effetti dannosi si risentirono fino al XX secolo.

Poiché i teologi e gli storici hanno studiato questi due movimenti eretici molto profondamente, basta dare solo un rapido sguardo alla nascita e all'influenza di ciascuno di essi '. Bérulle e i suoi seguaci, come abbiamo visto, reagirono all'umanesimo, forzando l'insegnamento agostiniano sulla bassezza e la miseria dell'animo e sulla sua completa dipendenza da Dio in ordine alla grazia. Sebbene i berulliani fossero ostinati nella loro opposizione ai giansenisti, essi poterono inconsapevolmente influenzare dottrine eretiche. Saint-Cyran fu un grande ammiratore di Bérulle, e quando quest'ultimo morì e nessun oratoriano osò predicarne l'elogio funebre per non attirarsi l'indignazione del Cardinale Richelieu, Saint-Cyran diffuse una lettera aperta in cui mostrò la sua gratitudine a Bérulle `.

Un altro fattore che contribuì alla nascita del giansenismo, fu lo sforzo per combattere gli errori di Lutero e di Calvino. Per superare le difficoltà gli umanisti decisero di ammorbidire l'agostiniano e tomistico accento sulla predestinazione e la gratuità della grazia allo scopo di dare rilievo alla libertà del-

34 Cf. P. POURRAT, *Christian Spirituality*, vol. 4, pp. 1-288; R. A. KNOX, *Enthusiasm*, Oxford 1950; L. COGNET, *Spiritualité moderne*, Paris 1966; tr. it.: *La Spiritualità moderna*, Dehoniane, Bologna 1968.

35 Cf. M. J. ORCIBAL, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris 1961.

l'uomo e alla necessità della sua cooperazione con la grazia. La reazione fu all'inizio vivace. A Lovanio, Michele Baio (t 1589) asseriva che gli umanisti erano andati troppo lontano; ora, l'uomo non è più libero dopo il peccato originale; ciò che può fare è peccato, finché egli non riceve la grazia della giustificazione, per la quale non serve nessuna preparazione '.

Leonardo Lessio, un gesuita professore a Lovanio, rispose a Baio asserendo che Dio, da tutta l'eternità, ha determinato che la grazia sufficiente per la giustificazione sia data ad ognuno per i meriti di Cristo, e nel momento che Dio stesso sceglie. La grazia

sufficiente diventa efficace quale risultato della volontaria accettazione umana e poiché Dio guarda ai futuri meriti dell'uomo come risultato di grazia, egli lo predestina ad ulteriori grazie ed alla salvezza".

In Spagna, nel frattempo, Domeníco Bañez, domenicano, professore a Salamanca dal 1577 fino alla sua morte nel 1604, difese la dottrina agostiniana e tomista. Secondo Bañez, prima di ogni considerazione dei meriti dell'uomo. Dio decide gli atti dell'uomo e la libertà con cui l'uomo compie questi atti'. L'uomo però rimane libero, ma sempre nell'ambito della provvidenza di Dio, perché gli sarebbe impossibile essere così autonomo da diventare la totale causa delle proprie azioni. Questo fatto, almeno per quanto riguarda la conoscenza delle sue libere azioni, renderebbe Dio dipendente dall'uomo.

Nel 1588 Luigi Molina S.J. pubblicò il suo famoso (*Concordia liberi arbitrii cum gratae donis*) Consonanza tra il libero arbitrio e i doni della grazia, a Lisbona. Egli propose un'originale spiegazione secondo la quale la libertà dell'uomo sarebbe rispettata senza sottrarsi all'infallibilità, alla universalità ed

36 La dottrina di Baio fu condannata da Papa Pio V nel 1567 e dal Papa Gregorio XIII nel 1579.

37 Cf. L. LESSIO, *Thèses théologiques* (1585); *Leonardi Lessii opuscula*, Anm,erp 1613. San Francesco di Sales accettò la dottrina di Lessio e la inserì nel suo *Trattato dell'Amor di Dio* (Parte 3, cap. 5), Torino 1942.

39 Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *SUMMA Theologiae* I, q. 23, art. 1-8.

alla causalità della conoscenza di Dio. Poiché l'esercizio della volontà libera dell'uomo è condizionato da varie circostanze, Dio non le conosce per la sua *scientia simplicis intelligentiae* (cioè la conoscenza delle cose che potrebbero essere ma non esisteranno mai), né per la sua *scientia visionis* (quella conoscenza delle cose che Dio ha deciso che esisteranno definitivamente). I futuri atti condizionati della volontà libera dell'uomo sono conosciuti da un terzo tipo di conoscenza divina, chiamata *scientia media* da Molina: da tutta l'eternità Dio sa come un uomo agirà in certe circostanze e, in vista di quella conoscenza, egli offre all'uomo la grazia sufficiente, proporzionata alla sua risposta.

I Domenicani attaccarono fortemente la dottrina di Molina e il documento della congregazione romana *De auxiliis gratiae* (1597) non riuscì a risolvere la questione, sicché il molinismo godette grande popolarità fino all'inizio del XVII secolo, quando l'insegnamento agostiniano tornò alla ribalta. Questo, come abbiamo visto, ebbe grande diffusione con Bérulle e con i suoi seguaci". Il giansenismo, comunque, è un'esagerazione

dell'insegnamento di sant'Agostino e la scuola francese bérulliana si oppose violentemente ai suoi eccessi.

Gli iniziatori del movimento giansenista furono Giovanni Duvergier Hauranne (1581-1643), più comunemente noto come Saint-Cyran, perché egli diventò abate in quel luogo nel 1620, e Cornelio Giansenio (1585-1638), dottore a Lovanio e dopo vescovo di Ypres. Saint-Cyran e Giansenio avvertirono entrambi che l'umanesimo e il molinismo avevano dato tanta dignità all'uomo da annullare la necessità della redenzione del Cristo. Tante ammissioni furono fatte alla natura umana, specialmente con l'introduzione del probabilismo e della casistica della teologia morale, al punto che la dottrina morale cristiana era diventata scandalosamente las-

39 Per esempio Gibieuf, che era stato molinista prima di farsi Oratoriano, si lasciò convertire da Bérulle alla dottrina agostiniana e tomista. Pffi tardi scrisse un libro contro il molinismo. Cf. H. BREMOND, op. cit., vol. 4, p. 28.

sista e pagana. Persino S. Francesco di Sales non sfuggì alla loro disapprovazione:

« Ci sono nei Santi, nei più grandi Santi, pericolose qualità che sono buone solo per se stesse e che possono talvolta essere dannose a quanti desiderano imitarli senza avere il loro spirito, la loro grazia, e la stessa benedizione di Dio... Tali sono le ' dolcezze ' del Santo vescovo di Ginevra, che lo fecero crescere in grazia, ma che per altri potrebbero essere pericolose, per la loro imperfezione o ignoranza e per il loro cattivo uso... Il mio signore di Ginevra era un sant'uomo, ma non era uno degli apostoli; e sono le sue regole generali che noi dobbiamo seguire » '0.

Giansenio e Saint-Cyran proposero come « insegnamento primitivo autentico » i seguenti punti: a causa del peccato originale la natura umana è fundamentalmente corrotta; l'uomo è totalmente incapace di scegliere fra il bene e il male; la grazia solamente basta alle necessità delle azioni e delle scelte dell'uomo; solo gli eletti saranno salvati e solo gli eletti possono beneficiare della redenzione; l'assoluzione sacramentale non deve essere data finché la penitenza non è stata fatta; per l'assoluzione dal peccato è richiesta la perfetta contrizione- il puro amore di Dio è richiesto come requisito per una degna Comunione; la prima pratica della vita cristiana è l'adempimento degli atti penitenziali`.

« Saint Cyran conformemente propose ' di abolire il presente stato della Chiesa '; egli dichiarò che Dio intendeva abbattere l'attuale Chiesa in decadenza e porre al suo posto una Chiesa rinnovata...

Giansenio si occupò della riforma della dottrina, mentre Antonio Arnauld voleva ristabilire le pratiche del passato. Entrambi lavorarono sotto l'ispirazione di Saint-Cyran. E' generalmente riconosciuto dagli storici che

40 Cf. P. POURRAT, op cit., vol. 4, p. 12.

41 Per una dettagliata relazione della dottrina di Giansenio cf. P. POURRAT, Op. cit., vol. 4, pp. 1-33; H. BREMOND, Op. cil., vol. 4; N. ABERCROMBIE, The Origins of jansenism; L. COGNET, Op. cit., pp. 453-495; M. J. ORCIBAL, Les origenes du Jansénisme, Sainte Cyran et le jansenisme, Paris 1961.

Giansenio e Saint-Cyran iniziarono insieme il movimento della riforma religiosa, e che il secondo, egli stesso presto ' calvinizzato ', influenzò con il suo eretico veleno il futuro autore dell'Augustinus » 42.

Con il pretesto di rendere i cristiani più degni dell'amore di Dio e della carità, i giansenisti li allontanarono da Dio inculcando un timore che sfociava nella disperazione e uno spirito penitenziale che violava le fondamentali leggi della carità e della pietà'. Preoccupati della necessità della grazia per l'uomo e della sua inabilità a fare qualcosa per disporlo ad essa, essi trasformarono il cristianesimo in una religione di pessimismo e di scrupolosità. Nello stesso tempo l'accento su se stessi si ridusse presto a un perfetto orgoglio ed egotismo, evidente soprattutto in Saint-Cyran e in Madre Angelica". Il risultato di tutto ciò fu una spiritualità di severo moralismo che orgogliosamente distaccò il giansenismo dalle direttive della vita cattolica. Come Knox puntualizza: « Chiuso nella sua culla dai funerei volti di Saint-Cyran e Madre Angelica, il giansenismo non imparò mai a sorridere. I suoi adepti, infine, non credettero alla grazia perché tormentati da incubi e dal senso della sua necessità » '.

Sebbene il numero dei giansenisti fosse relativamente piccolo e concentrato per la maggior parte nel convento di

42 Cf. P. POURRAT, Op. cit., vol. 4, p. 13. Arnauld, il fratello di Madre Angelica di Porr-Royal, pubblicò un'opera contro la Comunione frequente. L'opera di Giansenio, Augustinus, apparve a Lovanic, nel 1640. Cf. J. CARREYRE, « Jansenisme », in Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 8, col. 318-529.

43 Saint-Cyran considerava un'ispirazione di Dio l'aver smesso di celebrare la Messa quotidiana: « Ora che Dio mi ha liberato da ciò, trovo la mia consolazione e il mio nutrimento nelle più piccole parole della Scrittura; e imparo per esperienza la verità di quanto nostro Signore dice nel Vangelo: non di solo pane vive l'uomo (e ciò si applica anche al pane santo dell'Eucaristia), ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio », cf. Revue de Sciences Rel., 1913, p.373-

44 Cf. H. BREMOND, op. cit., vol. 4; R. A. KNOX, op. cit., pp. 192-196.

45 R. A. KNOX, Enibusiasm, op. cit., pp. 212-213.

Port-Royal', lo spirito del giansenismo durò a lungo. Varie ragioni favorirono il persistere dell'eresia: innanzitutto gli amici di Port-Royal erano persone di alta posizione nella Chiesa (i vescovi Arnould, Colberto e Noialles), nella corte reale (la duchessa di Longueville) e nei circoli letterari (Pascal, Racine e Madame di Sévigné); secondariamente, Richelieu prese posizione contro Saint-Cyran molto lentamente'; in terzo luogo, vani furono gli sforzi dei Gesuiti francesi per fermare il movimento'.

Alla fine, comunque, il giansenismo finì la sua tragica corsa. Esso aveva cominciato con il desiderio di ripristinare la purezza della primitiva pratica e dottrina cristiana; quasi subito sviluppò l'argomento sulla grazia e sull'umana libertà; si manifestò in seguito come un autocosciente ascetismo che diventò gradualmente puritano; e, infine, si chiuse nella totale separazione dal mondo e dal resto della cristianità con un futile tentativo di ripristinare la vita eremitica come una piccola Chiesa entro la Chiesa. Il colpo finale fu dato da Papa Clemente XI, che emanò la bolla Unigenitus, condannando più di cento proposizioni citate nell'opera Rilezioni morali dell'ex oratoriano Quesnel. Gran parte del clero francese rifiutò di accettare la sentenza del Papa e nel 1718

46 Port-Royal, all'origine un convento cistercense, era il patrimonio di Angelica Arnould. Questa, insieme con sua sorella Agnese, iniziò qui a riformare la vita religiosa. Il Giansenismo fu introdotto nel suo convento attraverso la collaborazione con Saint-Cyran, suo direttore spirituale al posto di Sebastiano Zamet. Nel 1709 il convento di Port-Royal fu raso al suolo. Cf. R. A. KNOX, op. cit., pp. 177-182.

47 « Se Richelieu avesse imprigionato Saint-Cyran quando si sollevò la controversia sullo sbapelet secret, non sarebbe sorto il Giansenismo » (R. A. KNOX, Op. M., P. 185). Quando Richelieu finalmente passò all'azione, il Giansenismo era bell'e stabilito e l'imprigionamento di Saint-Cyran lo fece passare come martire agli occhi dei suoi seguaci.

48 Due fatti dovrebbero essere ricordati circa l'opposizione dei Gesuiti al Giansenismo: essi non poterono lottare con tutte le loro forze perché solo da poco erano stati restaurati in Francia; forse erano più interessati a vendicarsi della famiglia Arnould che non a vincere gli eccessi del Giansenismo. Cf. R. A. KNOX, op. cit., pp. 183-188.

un'altra bolla, Pastoralis Officii, scomunicò tutti quelli che rifiutavano di accettarla'.

## IL QUIETISMO

Sebbene il giansenismo fosse introdotto nei Paesi Bassi quando Arnould, Nicole e Quesnel fuggirono dalla Francia, esso era essenzialmente una « malattia francese ». Il quietismo, invece, fu una contaminazione più generale, che, alla fine, si localizzò in Francia. Anche se si è portati a pensare che il quietismo sia uno sviluppo naturale del giansenismo, i giansenisti ed i quietisti

furono tra loro aspri nemici. Knox riassume la situazione in questo modo:

« Si è detto che, come prodotto di una ' prigione divisa ', una nascita gemella può portare la forma non di due simili, ma di due complementari e perciò di due prodotti opposti; ciò di cui uno manca si trova nell'altro. Così fu per il giansenismo ed il quietismo, come Giacobbe ed Esaù che furono nemici dalla nascita. Il quietismo è luteranesimo. Sostituì la Bibbia con i Padri; ed i giansenisti reagirono a M.me Guyon esattamente come Lutero reagì ai profeti di Zwickau - nessuno è amareggiato contro il misticismo come il mistico mancato -. Coinvolti nella teologia della predestinazione, i giansenisti erano disgustati dall'apparizione di una setta rivale che si chiedeva se, dopotutto, la propria salvezza era tanto importante. Tesi ad identificare la ' grazia ' con la devozione sensibile, essi si sentivano poco in sintonia con un sistema che guardava la devozione sensibile come imperfezione e segno di inferiorità spirituale. Soprattutto, essi non avevano fiducia nel quietismo, perché sembrava che presentasse il mondo con una visione così superficiale da sottovalutare la difficoltà di essere cristiano... Sia i giansenisti che i quietisti avevano affinità con il protestantesimo

49 Tra gli oppositori dell'Unigenitus vi fu il diacono Francesco di Parigi, che morì nel 1727 e fu sepolto nel cimitero di Saint-Médard. Sulla sua tomba i giansenisti « convulsionari » sperimentavano fenomeni pseudo-mistici e spiritualistici. E cimitero fu chiuso dal governo nel 1732. Cf. A. GR9wiRE, *Histoire des sectes réligieuses*; R. A. KNOX, op. cit., pp. 373-388.

della Riforma. Il giansenismo, come si può vedere in Pascal, nega l'umana perfettibilità. Il quietismo crede nella perfezione, ma rifiuta, persino al più perfetto, la convinzione di essere salvato » s. Un'erronea dottrina non nasce, non cresce, senza una preliminare preparazione delle menti che la riceveranno. Di solito inizia con l'accentuazione di qualche particolare aspetto della dottrina o della vita cristiana per raggiungere poi, gradualmente, un punto nel quale la dottrina è esagerata oltre la norma. Persino le persone più sante e devote possono promulgare inconsciamente l'insegnamento eterodosso. Nel loro zelo esse non riescono a vedere le esagerazioni o sono cieche di fronte alle logiche conclusioni che seguono dalle loro affermazioni iniziali. Inoltre, le dottrine e i movimenti eretici nascono frequentemente come reazione a qualche insegnamento o pratica giudicata eccessiva. Un'eccessiva reazione e un estremo zelo possono facilmente portare ad un'alterazione della fede e alla sua perdita definitiva.

Per capire l'incidenza della dottrina dei quietisti e il movimento che ne derivò, è necessario rivolgere uno sguardo retrospettivo a quegli scrittori che Pourrat classifica come « prequietisti »<sup>50</sup>. Alcuni di essi erano gli autori di opere che erano state parzialmente o totalmente condannate dalla Chiesa; altri erano scrittori, il cui insegnamento era fondamentalmente ortodosso ma forse malamente espresso. Come atteggiamento che si concentra nel puro amore di Dio, nel perfetto abbandono alla divina volontà e nella passività necessaria per una genuina preghiera contemplativa, il quietismo è stato un fenomeno della spiritualità cristiana, fin dai primi secoli. Knox dice: « Il quietismo è una soave crescita sul corpo

50 R. A. KNOX, op. cit., p. 234. Per un dettagliato studio sul Quietismo cf. R. A. KNOX, op. cit., pp. 231-355; P. POURRAT, op. cit., vol. 4, pp. 101-260; « Quietisme », in Dictionnaire de Théologie Catholique; H. BREMOND, Histoire littéraire du sentiment religieux, vol. 4.

51 Cf. P. POURRAT, op. cit., vol. 4, pp. 103-175; R. A. KNOX, op. cit., pp. 231-259.

solido del misticismo e i mistici di riconosciuta ortodossia possono portare i germi della malattia senza svilupparne i 52 sintomi » .

Il primo gruppo ad avere una notevole somiglianza con il quietismo furono gli Alumbrados, che comparvero a Siviglia e a Cadice nel 1575 e furono condannati dall'Inquisizione nel 1623. Il loro insegnamento comprendeva i seguenti dogmi: la preghiera vocale deve essere scoraggiata a favore della preghiera mentale che è necessaria per la salvezza; l'assenza di tutte le consolazioni sensibili rende la preghiera mentale più meritevole; l'individuo deve evitare l'uso di ogni concetto mentale, persino la rappresentazione dell'Umanità sacra di Cristo; la diretta contemplazione di Dio è effettuata da una illuminazione che è quasi il lumen gloriae; quelli che hanno raggiunto la perfezione non possono compiere atti virtuosi e, con una speciale grazia, essi possono eseguire obiettivamente atti immorali senza commettere peccato; la estrema tendenza a ritirarsi dal mondo e a disdegnare il matrimonio e gli atti matrimoniali.

L'editto di Siviglia contro gli Alumbrados nel 1623 fece sospettare qualche autorità della Chiesa di leggere tracce di Illuminismo, con il risultato che persino gli autori ortodossi talvolta caddero in sospetto o furono addirittura condannati. Talvolta, invero, gli

inquisitori tornavano indietro negli anni per condannare autori che erano morti da tempo, (ad esempio Benedetto di Canfeld e Giovanni de Bernieres, le cui opere in traduzione italiana furono condannate nel 1689).

L'entusiasmo per la preghiera di « semplice sguardo » e per la contemplazione acquisita contribuirono, in non piccola misura, allo sviluppo delle tendenze quietiste. Guillore affermò: « Il debole e il forte, il mediocre e il buono, il sapiente e l'effietterato, come il più intelligente, quasi tutti, senza distinzione, accettarono la preghiera di semplice sguardo » ". Infatti,

52 M R. A. KNOX, op. cit., p. 240.

53 Cf. F. GUILLORE, *MAXIMES spirituelles pour la conduite des âmes*, Nantes 1668.

questo tipo di preghiera mentale diventò così una moda che Surin notò che alcune persone illuse ne parlavano continuamente così che la loro spiritualità non era altro che parole. Queste persone erano molto lontane dalla semplicità dello spirito di Dio; il loro linguaggio, i loro sentimenti, la loro condotta erano ostentati '.

Sarà opportuno individuare gli autori, i cui scritti contribuirono direttamente alla diffusione del quietismo e alla diffusione della definitiva controversia fra Bossuet e Fénelon. Il primo scrittore che incontriamo è Giovanni Falconi, un Mercedario spagnolo che morì a Madrid nel 1638, in odore di santità. Nel 1651 i Mercedari pubblicarono la sua più importante opera, *Cartilla para saber leer in Cristo*, e nel 1662, furono pubblicate a Valenza le sue opere complete -". Già durante la sua vita, Falconi fu criticato per il suo entusiasmo sulla passività della preghiera contemplativa e l'importanza dell'atto di fede, con scarso e quasi nessun rispetto per le altre virtù. Lo scopo della perfezione cristiana, secondo Falconi, era raggiungere lo stato di « un continuo atto di contemplazione ». Le sue opere furono tradotte in francese e lette avidamente dai membri delle società quietiste sia in Italia che in Francia. Secondo Knox, comunque, le opere di Falconi non sarebbero mai state condannate se non per il fatto che Molinos sembra essere stato ispirato da esse '.

Il secondo scrittore, Francesco Malaval, nacque nel 1627 e divenne cieco in un incidente a nove mesi. Ciononostante, egli diventò dottore in teologia e in diritto canonico. Nel 1664 Malaval pubblicò a Parigi un'opera che ebbe grande successo; fu intitolata *La pratique de la vraie theologie mystique*. Come indica il titolo, essa tratta della preghiera contem-

54 Cf. J. J. SURIN, *Dialogues spirituels ou la perfection chrétienne est expliqué pour toutes sortes de personnes*, 2 voll., Avignon 1829.

55 La traduzione italiana di Cartilla e due lettere di direzione spirituale del Falconí furono messe all'Indice nel 1688.

56 Cf. R. A. KNOX, Op. cil., p. 244.

plativa, che per Malaval non è « altro che un inalterabile amore per Dio presente ». Lo scopo del trattato era quello di dimostrare che con la fede si può trovare Dio, nella profondità dell'anima e spiegare come l'anima si dovrebbe preparare per la preghiera contemplativa, cercando in se stessa, rifiutando ogni immagine sensibile e immaginativa. Come alcuni dei suoi contemporanei, Malaval paragonò la preghiera di semplice sguardo alla preghiera di semplice presenza di Dio e sembra essere stato eccessivamente preoccupato di condurre tutti senza alcuna distinzione, verso la contemplazione mistica. L'edizione francese del suo libro fu condannata nel 1695 e la traduzione italiana: La pratica della vera teologia mistica fu condannata nel 1688. Malaval si sottomise umilmente e morì nel 1719 in odore di santità.

Con il terzo scrittore, Michele Molinos (1628-1696), giungiamo alla vera fonte del contagio del quietismo. Abbastanza stranamente non è nella sua principale opera, *Guía espiritual* ', che noi troviamo un'esplicita eresia. Infatti quando i Gesuiti, Belluomo e Segneri, contestarono la dottrina del libro di Molinos, le loro opere furono subito messe all'Indice '. L'eresia di Molinos si doveva trovare altrove, come Pourrat indica:

« Se la Guida spirituale considerata in se stessa è poco peggiore della *Pratique facile* di Malaval o dell'*Allabeto* di Falconi, è ben diverso il commento orale che ne faceva il suo autore... Diversi competenti dichiarano che s'incontrerebbero delle difficoltà nel ricercare nel libro di Molinos, la Guida spirituale, delle proposizioni da condannare indi-

57 Il titolo completo di quest'opera, pubblicata a Roma nel 1675, è *Guía espiritual que desembraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*. La Guida spirituale fu pubblicata in italiano nello stesso anno e in inglese nel 1685.

58 Cf. P. DUDON, *Le quietism espagnol: Michel Molinos*, Paris 1921. Questo è forse lo studio più autorevole su Molinos. Il Cardinal Petrucci difese Molinos contro Segneri, ma più tardi le opere del Cardinale furono messe all'Indice ed egli fu rimosso dalla sua diocesi da Papa Alessandro VIII.

pendentemente dagli altri suoi scritti, dalle sue spiegazioni e dalla sua confessione » '.

Poiché è impossibile sapere se Molinos viveva secondo i canoni del quietismo o se abbracciò il quietismo per difendere il modo in cui viveva, dobbiamo guardare brevemente sia la sua vita, sia la dottrina che egli abbracciò. Egli nacque nella provincia di

Aragona, in Spagna, nel 1627 o 1628; fu educato dai Gesuiti e ordinato sacerdote a Valenza nel 1652. Nel 1663 fu mandato a Roma per lavorare per la beatificazione di Francesco Simone, un prete diocesano di Valenza. Per ragioni sconosciute fu sollevato dal suo incarico, ma rimase a Roma, dove diventò uno dei più autorevoli direttori spirituali della città. All'apice della sua fama si pose sotto il patronato della regina Cristina di Svezia, che aveva rinunciato al trono per diventare cattolica.

La prima opera pubblicata da Molinos fu un breve trattato in cui rispose dettagliatamente ai giansenisti, che avevano posto severe condizioni per la ricezione della santa Comunione. Nello stesso anno (1675) Molinos pubblicò la sua Guida spiritual (Guida spirituale), e in sei anni ne uscirono 20 edizioni. Il tema del libro è l'abbandono dell'anima a Dio attraverso la pratica della preghiera di semplice sguardo, rifiutando tutte le altre devozioni e pratiche, e coltivando un'assoluta indifferenza verso ogni cosa sia che venga da Dio, dall'uomo o dal diavolo. Non è possibile affermare se Molinos deliberatamente incominciò un nuovo movimento spirituale o se egli semplicemente trasse vantaggio da un fermento quietistico e mistico che era vicino alla emergente spiritualità italiana. Ciò che è certo è che Molinos divenne il « profeta prediletto » del quietismo '.

59 P. POURRAT, Op. cit., vol. 4, pp. 164-165. Il documento di condanna, Coelestis Pasiòr, non fa menzione della Guida spirituale. Le 68 proposizioni condannate erano stralciate dalle lettere di Molinos o dalle deposizioni di testimoni al processo.

60 R. A. KNOX, Op. cit., p. 304.

Come abbiamo già accennato, c'era nel XVII secolo un interesse non comune per la preghiera, specialmente per i tipi di preghiera più passivi ed affettivi. La contemplazione acquisita era considerata alla portata di tutti ed erano dettagliatamente esposti i mezzi per raggiungerla. Come conseguenza, i Gesuiti, che consideravano la meditazione formale e metodica come il normale tipo di preghiera, mentre la contemplazione uno straordinario dono riservato a pochi, si trovarono in mezzo a due aspri nemici, e così furono attaccati da entrambi i lati. I giansenisti si opposero ai Gesuiti accusandoli di essere troppo umanisti e di lasciare troppo spazio allo sforzo umano nella ricerca della santità; i quietisti accusarono i Gesuiti di essere nemici della vita mistica e incapaci di capire gli alti stati della preghiera. Su quest'ultimo punto i Carmelitani francesi e gli Oratoriani erano d'accordo nell'accusare i Gesuiti`. Alla fine, i

giansenisti ed i quietisti furono condannati, ma i Gesuiti non ebbero alcun successo dal punto di vista teologico.

Gli storici possono solo sospettare le ragioni della condanna di Molinos. Alcuni storici rimproveravano i Gesuiti; altri biasimavano la dottrina che egli insegnava nelle sue conferenze e nella direzione spirituale; altri attribuivano tutto ciò alla sua lassezza morale, dato il suo insegnamento sulla non resistenza alla tentazione<sup>61</sup>. Ciò che noi sappiamo è che dopo due anni di investigazioni, le originali 263 regole furono ridotte a 68, e queste furono condannate dal Santo Ufficio. Nel 1687 Molinos si sottomise all'autorità e fece una pubblica ritrattazione nella Chiesa domenicana di Santa Maria sopra Minerva a Roma. Egli riconobbe la sua colpa circa le

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, pp. 304-311.

<sup>62</sup> « Egli ha insegnato, come sembra, che se le anime in un alto stato di preghiera sono tentate a commettere le azioni più oscene e blasfeme, esse non devono lasciare la loro preghiera per resistere alla tentazione; al diavolo è permesso di umiliarle, e se le azioni vengono commesse non devono essere confessate come peccati... Molinos ammette di non essersi mai confessato sacramentalmente negli ultimi ventidue anni », R. A. KNOX, *op. cit.*, pp. 313-314.

accuse contro la sua personale moralità. Fu condannato alla prigione per il resto della sua vita, e morì nel 1696.

La scena ora si sposta in Francia, dove la storia del quietismo finisce in una violenta controversia. Il personaggio centrale in questa scena finale è Jeanne-Marie Bouvier de la Motte (1648-1717), la vedova di Giacomo Guyon di Chesnoy nota come Maria Guyon. Alla morte del marito nel 1676 M.me Guyon stava già vivendo una profonda vita interiore e praticava la preghiera di semplice sguardo. Ella era diretta spiritualmente da un sacerdote francescano il cui nome non viene ricordato. Un altro direttore spirituale che la influenzò a quell'epoca fu Jacques Bertot (t 1681), confessore delle monache benedettine di Montmartre. Dal 1673 al 1680 ella dichiarò di esser passata attraverso « la notte oscura dell'anima », e dopo aver considerato la possibilità di entrare tra le Visitandine, decise di dedicarsi a qualche forma di apostolato.

Lasciando i suoi due figli alla custodia dei parenti, M.me Guyon andò a Ginevra con sua figlia e si occupò dell'istruzione delle giovani che si erano convertite dal calvinismo. Il vescovo di Ginevra nominò il barnabita Francesco Lacombe suo direttore spirituale. Dal 1681 al 1686 Lacombe accompagnò M.me Guyon in molti viaggi in Italia, Francia e Svizzera. Quando Lacombe era trasferito o viaggiava per affari M.me Guyon non esitava a raggiungerlo. Knox fa notare che Lacombe cercava di fuggire da

lei, mentre altri ritengono che la relazione fosse volontaria e immorale '. Nel 1687 Lacombe fu arrestato a Parigi per l'insegnamento del quietismo, e dopo essere stato trasferito da una prigione all'altra, morì folle a Charenton nel 1715.

Malgrado le sue numerose attività e viaggi, M.me Guyon ha lasciato 35 volumi di scritti '. All'inizio della sua amicizia

63 Cf. R. A. KNOX, op. cit., pp. 322-324; P. POURRAT, Op. cit., voi. 4, pp. 179; 192.

64 Le sue opere furono pubblicate a Losanna tra il 1789 e il 1791. I suoi commenti alla Bibbia constano di venti volumi. Le sue opere più note sono: *L'explication du Cantique des Cantique*; *Moyen court et très tacite de taire oraison*; *Les torrentes spirituels*; *Vie de M.me Guyon*.

con Lacombe, egli l'aveva incaricata di annotare gli insegnamenti che le giungevano e ella lo fece quasi automaticamente, senza riflettere molto su ciò che scriveva. Nella sua autobiografia, *I torrenti spirituali*, afferma che era spinta da un irresistibile bisogno di scrivere, e ciò che la sorprendevo di più era il fatto che scrivere sembrava scaturire dal profondo della sua anima, senza passare per il suo cervello.

M.me Guyon si ammalò seriamente nel 1683, epoca in cui ella dice di avere subito una trasformazione mistica. Da allora, la sostituì il Bambino Gesù, così che non era più lei ad agire e volere, ma era Dio a fare tutto in e attraverso lei. Ella non era più personalmente responsabile di alcuna cosa che facesse o dicesse. In questo periodo soffriva per una molteplicità di insoliti fenomeni che Pourrat dichiara di origine isterica '.

M.me Guyon continuò inoltre a rivendicare un'autorità che le veniva da Dio stesso e ad affermare che agiva con il potere stesso Dio. A questo punto c'era solo un breve passo dall'affermazione attribuita a M.me Guyon dal Cardinale Le Camus: « E', possibile essere così uniti a Dio da compiere avvedutamente azioni impure con altra persona senza offendere Dio per questo motivo ». Nei *Torrenti Spirituali* ella scrisse: « P, la cattiva volontà e non le azioni che costituiscono le offese; se uno, la cui volontà è perduta ma, per così dire, dilatata e trasformata in Dio, fosse costretto dalla necessità a compiere atti peccaminosi, egli li farebbe senza peccare » '. Non c'è davvero da meravigliarsi se ella non si confessò per 15 anni!

All'inizio del 1688 M.me Guyon fu relegata nel convento della Visitazione a Parigi ed esaminata per gli errori dottrinali. Ma non fu trovata nessuna prova per accusarle. Fino

65 Pourrat afferma che M.me Guyon nella sua infanzia era soggetta a « continue convulsioni » e nella sua fanciullezza soffrì improvvise e strane malattie. Cf. P. POURRAT, Op. cit.> vol. 4, pp. 185-186; 188-192.

66 Cf. P. POURRAT, Op. cit., vol. 4, p. 200, nota 18.

al 1693 ella godette di enorme popolarità e di ampia influenza, specialmente nell'alta società; ma in quello stesso anno il vescovo di Chartres si spaventò della sua dottrina e nel 1695 condannò certe affermazioni prese da I Torrenti spirituali.

M.me Guyon aveva presagito la condanna, per cui nel 1693 su consiglio di Fénelon, ella aveva sottoposto i suoi scritti a Bossuet per un esame. Nel 1694 richiese un esame dei suoi scritti e delle sue azioni a tre giudici: Bossuet, Noailles e Tronson. Gli esaminatori compilarono una lista di 34 proposizione erronee e M.me Guyon firmò il documento, promettendo di non insegnare quei punti particolari. La questione sarebbe potuta finire là, ma non fu così. Pourrat afferma che né Lacombe né M.me Guyon avrebbero ricevuto tanto spazio nella storia del falso misticismo, se non per la controversia su di loro tra Bossuet e Fénelon `.

Francesco Fénelon aveva 37 anni quando per la prima volta incontrò M.me Guyon nel 1688, e la sua prima impressione su di lei fu sfavorevole '. Guyon afferma nella sua autobiografia che al loro primo incontro ella avvertì che non l'avrebbe approvata, ma dopo aver sofferto per otto giorni, si trovò completamente accettata da Fénelon. In breve tempo Fénelon diventò uno strumento compiacente per la diffusione e la difesa del suo insegnamento come egli stesso affermò: « Io ho piena fiducia in voi, nella forza della vostra rettitudine, della vostra semplicità, della vostra esperienza e conoscenza delle cose interiori e del piano di Dio per me attraverso voi » '.

Giacomo Bossuet era ormai vecchio quando cominciò a simpatizzare per le questioni mistiche. Comunque, come Pour-

67 Cf. P. POURRAT, Op. cit., vol. 4, p. 198. M.me Guyon fu accusata di aver violato la sua promessa e nel dicembre del 1695 venne confinata a Vincennes. Dall'ottobre 1696 sino al giugno del 1698 fu segregata in una comunità a Vaugirard. Dal 1702 sino alla sua morte nel 1717 visse in solitudine a Blois.

68 Per dettagli su Fénelon cf. G. JOPPIN, Fénelon et la mystique du pur amour, Paris 1938; Oeuvres de Fénelon, Versailles 1820.

69 Cf. M. MASSON, Fénelon et M.me Guyon, p. 114.

rat rileva, « non c'era nessun bisogno di essere preparati nella teologia mistica per poter scoprire le deplorevoli conseguenze pratiche dell'insegnamento di M.me Guyon, poiché non era coerente con i principi di base della teologia ascetica » '. Bossuet fu deciso ad annientare la dottrina e l'influenza di M.me Guyon;

come Fénelon fu ugualmente deciso a interpretare la sua dottrina in una luce favorevole.

I principali punti in discussione erano la teologia dell'« amore disinteressato » e della « preghiera passiva ». Quando gli articoli condannati furono pubblicati nel 1695, essi vennero espressi in modo tale che sia Bossuet che Fénelon poterono sostenere interpretazioni dottrinali incompatibili. Quando Bossuet mandò il manoscritto della sua Istruzione sugli stati di devozione a Fénelon nel luglio 1696, per l'ultima approvazione, Fénelon glielo restituì senza leggerlo. Egli poi si mise a lavorare al suo trattato, Spiegazione delle massime dei Santi, che fu pubblicato nel febbraio del 1697, sei mesi prima che comparisse il libro di Bossuet 71.

L'opera di Fénelon trovò sostenitori tra i Domenicani, i Gesuiti e gli Oratoriani, ma oltre alla decisa determinazione di Bossuet, anche Fénelon dovette lottare con M.me de Maintenon, risoluta a porre fine alla sua influenza ". Fénelon fece ricorso a Roma nell'aprile e di nuovo nell'agosto del 1697, e il suo ricorso fu accettato da Luigi XIV. Per i successivi due anni la battaglia fu ingaggiata su due fronti: Parigi e Roma fino a che la Santa Sede il 12 marzo 1699 condannò 23 proposizioni tratte dal libro di Fénelon. La condanna fu espressa in termini quanto più blandi possibili, perché Papa Innocenzo XII era ben disposto verso Fénelon, e i teologi della

70 Cf. P. POURRAT, Op. cit., vol. 4, p. 208.

71 Knox dà una versione differente di questo episodio, noi invece abbiamo seguito l'interpretazione del Pourrat. Cf. R. A. KNOX, op. cit., pp. 342-343; P. POURRAT, Op. cit., vol. 4, pp. 216-217.

72 Cf. R. A. KNOX, op. cit., pp. 334-336; 343; L. COGNET, Post-Reformation Spirituality, New York, NY, 1959, pp. 130-133.

commissione investigativa erano essi stessi divisi tra di loro. Fénelon cedette senza riserve e nell'autunno dello stesso anno fu creato cardinale da Innocenzo XII '.

Gli errori di Fénelon si possono ridurre alle seguenti quattro affermazioni: 1) un'anima può raggiungere uno stato di puro amore nel quale non ci sono altri desideri che quello della salvezza eterna; 2) durante le ultime prove della vita interiore un'anima può avere la convinzione di essere rifiutata da Dio, e in questo stato può fare un assoluto sacrificio della sua eterna felicità; 3) nello stato di amore puro un'anima è indifferente alla sua perfezione e alla pratica della virtù; 4) in certi stati contemplativi le anime perdono la chiara, sensibile e deliberata visione di Gesù Cristo '. Tuttavia Fénelon non insegnò

esplicitamente il quietismo. Quando fu notificata la condanna delle Massime, gli fu detto che gli investigatori trovarono difficoltà per alcune « dichiarazioni che... nel loro senso primario, quello che viene subito alla mente, favorisce alcuni errori dei quietisti. È vero che il libro contiene altre dichiarazioni che escludono l'errato significato di quelli appena riferiti e che sembrano essere i loro correttivi. Perciò il libro non può essere assolutamente condannato come contenente errori »<sup>73</sup>.

Sia gli investigatori che il Santo Padre trovarono che c'era pericolo che le persone, leggendo il libro, potessero essere indotte negli errori del quietismo, già condannato dalla Chiesa. Così fu dato il colpo di grazia al quietismo nel 1699, e allo stesso tempo, si realizzò il progetto di Papa Innocenzo XII: il misticismo cadde in cattiva reputazione, e tranne gli sforzi

73 Per ulteriori particolari sulla controversia tra Boussuet e Fénelon come pure sulla condanna definitiva cf. R. A. KNOX, op. cit., pp. 344-352; L. COGNET, Op. cit., pp. 132-136; H. BREMOND, History of Religious Thought in France, London-New York 1929-1937, 3 voll.

74 Per un commento di queste affermazioni Cf. P. POURRAT, Op. Cit., vol. 4, pp. 219-227.

75 Citato da P. POURRAT, Op. cit., vol. 4, p. 226.

di pochi scrittori, « il XVIII secolo vide la quasi completa sconfitta in Francia del misticismo cattolico »<sup>74</sup>.

## IL RITORNO ALL'ORTODOSSIA

Poiché le azioni e gli atteggiamenti umani si alternano di solito tra azione e reazione, non c'è da sorprendersi se la condanna del quietismo portò molti cristiani a concludere che l'unica salvezza e sicurezza nella vita spirituale viene dalla via « ordinaria », delle virtù e dei sacramenti. La strada dei mistici fu considerata rara e « straordinaria » e solitamente sospetta. Nella prima metà del XVIII secolo il discredito del misticismo aveva raggiunto un punto tale che i lavori standard classici sull'argomento rimasero praticamente sconosciuti. Il ritorno del giansenismo contribuì anche alla disaffezione per il misticismo, da quando i giansenisti posero l'accento esclusivamente sull'ascetismo, sul rinnegamento di sé e sul rifiuto di tutti i piaceri umani. Scrittori come Caussade, Schram e Emery provarono a riproporre il misticismo come reazione al quietismo<sup>75</sup>, e altri autori come Avrillon, Judde e Croiset provarono ad arginare la severità del giansenismo<sup>76</sup>. Essi rappresentano un gruppo di scrittori spirituali

76 Cf. L. COGNET, Op. Cit., P, 136. Per la dottrine di Fénelon e di Bossuet sulla preghiera contemplativa e lo stato di passività cf. P. POURRAT, Op. Cit., vol. 4, pp. 227-232.

77 Il gesuita, Giovanni de Caussade (t 1751) è autore delle *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de Bossuet*, Perpignan 1741 e, *Abandonment to Divine Providence*, tr. H. Ramière 1867; tr. it.: *L'abbandono alla divina Provvidenza*, Paoline, Roma 1979. Il benedettino, Domenico Schram pubblicò *Institutiones theologiae mysticae* (1720) e il sacerdote diocesano, Giacomo Emery, pubblicò una versione condensata delle opere di santa Teresa d'Avila nel 1775.

78 Il frate minimo, Giovanni Battista Avrillon (t 1729) scrisse molto sull'amore di Dio e le virtù teologali. Il gesuita, Claudio Judde (t 1735) seguì la dottrina di Luigi Lallemant sulla docilità allo Spirito Santo. Un altro gesuita, Giovanni Croiset (t 1738), compose una serie di meditazioni liturgiche intitolata *Année chrétienne*, anticipando l'opera di Dom Guéranger. L'insegnamento di tutti questi scrittori è fondamentalmente berulliano.

- molti erano Gesuiti francesi - che seguivano fedelmente i teologi non corrotti da qualche influenza quietistica e giansenistica.

Molti scrittori Gesuiti mantennero una posizione influente in Francia dopo la loro restaurazione nel 1603 '. Sebbene gli stessi Gesuiti non fossero d'accordo su tutta la dottrina, la loro reputazione come umanisti cristiani fu sufficiente a renderli nemici dei quietisti e dei giansenisti. Luigi Richeome (t 1625) tentò di combattere lo stoicismo cristiano accentuando la brevità della vita e la gloria della vita futura. Egli scrisse anche un trattato sull'umiltà, diviso in 6 capitoli. Stelano Binet (t 1639), un grande ammiratore di S. Francesco di Sales provò a condurre i suoi lettori all'amore di Cristo, ma parlò poco di misticismo o di contemplazione. Paul de Barry (t 1661) fu eccessivamente moralistico nei suoi scritti, al punto che furono criticati per il loro insegnamento sulle buone opere e perché sostenevano bizzarre devozioni a Maria. Peter Cotton (t 1626), che ebbe una schietta amicizia con Bérulle, scrisse un libro di spiritualità per i laici. Egli desiderò soprannaturalizzare ogni atto umano e fu criticato per aver confuso la distinzione tra naturale e soprannaturale.

L'uomo che dominò l'orientamento mistico tra i Gesuiti francesi fu Louis Lallemant (1588-1635). Egli stesso non pubblicò mai nulla. Le sue conferenze furono raccolte da due dei suoi discepoli, Jean Rigoleuc e J. J. Surin; più tardi furono edite da Pierre Cbampion e pubblicate nel 1694 con il titolo, *La dottrina spirituale di P. Louis Lallemant* '. Come

79 Cf. H. BREMOND, *Op. cil.*, vol. 7; F. DAINVELLE, *Naissance de l'humanisme moderne*, Paris 1940.

80 Disponibile in inglese come *The Spiritual Doctrine of Father Louis Lallemant*, ed. A. C. McDougall, Westminster, MD, 1946; tr. it.: *La dottrina spirituale*, Ancora-Piemme, Milano - Casale Monferrato 1984. Per i dati biografici su Lallemant cf. J. JIMÉNEZ, « *Précisions biographiques sur le Père Louis Lallemant* », in *Archivum historicum Societatis Jesu*, vol. 33, 1964, pp. 269-332; A. POTTIER, *Le P. Louis Lallemant et les grandes spirituels de son temps*, 3 voll., Paris 1927-1929.

scrittore spirituale, a volte si distaccò dalla scuola dei Gesuiti del suo tempo e fu denunciato al Superiore generale `.

Non ci sono dubbi che Lallemand fosse in disaccordo con i comuni insegnamenti dei Gesuiti su parecchi punti, ma egli fu completamente fedele a S. Ignazio nella cristologia. Sostenne, per esempio, che lo stato mistico non è il risultato di grazie straordinarie, ma il normale (sebbene raro) sviluppo della grazia santificante, delle virtù e dei doni dello Spirito santo. Lallemand sviluppò tutta la sua dottrina mistica sull'insegnamento di S. Tommaso sui doni dello Spirito santo, forse per l'influenza avuta su di lui dei mistici tedeschi fiamminghi. Infatti il Superiore generale, Vitelleschi richiamò Lallemand affinché ancorasse i suoi insegnamenti alle sorgenti e ai metodi approvati dalla Compagnia di Gesù'.

Per Lallemand il tema fondamentale è sempre lo stesso: lottare per la perfezione, che consiste, alla fine, nella perfetta conformità alla volontà divina. La fase attiva della vita spirituale è ascetica e comprende tutti quegli esercizi che purificano il cuore. Tuttavia, Lallemand non dedica molto interesse a questo aspetto; egli sviluppa la fase passiva e di conseguenza tratta dettagliatamente dei doni dello Spirito santo. Per spiegare la passività che segna l'anima sotto la direzione dello Spirito santo, Lallemand paragona le virtù infuse soprannaturali ai remi con i quali si guida una barca e i doni dello Spirito santo alla vela che raccoglie il vento e così causa il movimento della barca.

Trattando di preghiera contemplativa Lallemand distingue tra contemplazione ordinaria e straordinaria. La prima è contemplazione infusa ed è un normale sviluppo della vita di grazia, resa attiva dai doni dello Spirito santo; la contemplazione straordinaria è accompagnata da straordinari fenomeni mistici. La meditazione è la preghiera propria di quelli che si trovano nello stato purgativo; la preghiera affettiva è tipica di quelli dello stato illuminativo, e la contemplazione e la preghiera di unione sono raggiunte nello stato

81 Cf. P. DUDON, « Les leçons d'oraison du P. Lallemand ont-elles été blâmées par ses supérieurs? », in *RevAscMyst*, vol. 11, 1930; pp. 396-406,

82 Cf. P. POUIRRAT, *Op. cit.*, vol. 4, pp. 46-61.

unitivo. Lo stadio iniziale della contemplazione consta di una preghiera di silenzio o di semplice sguardo. Tuttavia Lallemand non ama separare la preghiera contemplativa dall'apostolato; piuttosto la vede come una sorgente fruttuosa di attività apostolica. In verità non è necessario che l'oggetto di

contemplazione sia solo Dio, ma può essere qualsiasi cosa vista in relazione a Dio 'I.

Tra i Carmelitani, Giovanni Cheron scrisse (*Examen de Theologie mystique*) *Esame della teologia mistica* (1657), nel quale mantenne la distinzione tra contemplazione infusa e contemplazione acquisita (aperta a tutti attraverso la grazia ordinaria e la pratica della preghiera discorsiva). Cheron si interessò particolarmente degli eccessi nell'Insegnamento mistico, dell'aspetto vago della terminologia teologica, e dell'accento posto sull'esperienza piuttosto che sulla conoscenza teologica. Contemporaneamente un altro carmelitano, Filippo della Trinità, insegnava che la dottrina mistica si deve basare sempre su una teologia solida e spiegò la distinzione tra contemplazione acquisita e contemplazione infusa nel modo seguente: « La contemplazione cristiana può essere acquisita ed infusa. La prima è naturale; la seconda, soprannaturale. La distinzione è simile a quella tra virtù morale acquisita, che si ottiene mediante gli sforzi della volontà ed è una virtù naturale e virtù morale infusa che Dio concede all'uomo senza alcuno sforzo da parte sua » ". Anche i Certosini si opposero al quietismo con il loro Ministro generale, dom Innocenzo Le Masson (1628-1703), giudicandolo un insegnamento pernicioso e deprimente. Al fine di dare una guida tutta propria ai Certosini, egli scrisse

83 Cf. *The Spiritual Doctrine of Father Louis Lallemant*, ed. A. C. McDougall; A. POTTIER, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*.

84 FILIPPO DELLA SS. TRINITÀ, *SUMMA theologiae mysticae*, Paris 1874, vol. 2, pp. 45-46.

*L'Istruzione per formarsi al sacro esercizio della preghiera* (1695). Tra i Domenicani gli autori maggiori furono Chardon, Massoulié, Contenson e Pin-v. *La Croce di Gesù di Luigi Chardon* (t 1651) fu una delle poche grandi opere spirituali ad apparire nel XVII secolo in Francia '. Secondo il Florand > i passi sulla semplicità e sull'unità della contemplazione infusa rivaleggiano con i più celebri testi di Origene, S. Gregorio di Nissa, Taulero e S. Giovanni della Croce. « I pochi scritti che abbiamo di Chardon dimostrano una forte avversione per la dottrina di Cartesio e io non dubito che la fiducia accordata da Bérulle a Cartesio spieghi l'indifferenza dei Domenicani francesi di quel tempo verso l'intero movimento spirituale di Bérulle » '.

Vincenzo Contenson (t 1674) è famoso per la sua (*Theologia cordis et mentis*) *Teologia del cuore e della mente*, che consisteva in un commento spirituale sulla *Summa theologiae* di S. Tommaso d'Aquino, questione per questione '. Nel 1699, l'anno della

condanna di Fénelon, A. Massoulié pubblica il (*Traité de la véritable oraison où les erreurs des quietistes sont refutées*) Trattato della vera preghiera, ove vengono confutati gli errori dei quietisti. Secondo Massoulié la preghiera contemplativa può essere acquisita od infusa; la prima è comune e può essere raggiunta con l'aiuto della grazia come ogni altra virtù, ma la seconda è straordinaria nel senso che è infusa da Dio in chi a lui piace. La contemplazione infusa non è richiesta per la perfezione cristiana, perché è totalmente immeritata e perché può essere concessa

85 Versione inglese, tr. R. MURPHY e J. THORNTON, *The Cross of Jesus*, 2 voll., B. Herder, St. Louis 1959.

86 F. FLORAND, *Stages Of Simplicity*, tr. M. Carina, B. Herder, St. Louis, MO, 1967.

87 *Theologiae mentis et cordis, seu speculationes universae doctrinae sacrae*, Lyon 1668-1669.

anche a persone che sono meno avanzate delle altre sulla strada della perfezione '.

Alessandro Piny (t 1674) propose un tipo di preghiera che consisteva in una semplice concentrazione su uno degli attributi divini senza immagini o concetti che avrebbero potuto distrarre l'anima. Egli fu anche promotore della pratica dell'amore puro per Dio affermando che voler amare Dio è già un effettivo amore per Dio '.

I Francescani di questo periodo furono generalmente fedeli allo spirito e alla tradizione di san Francesco d'Assisi e alla teologia di san Bonaventura. Ci furono anche notevoli influenze dei mistici renani, di Enrico Herp e Benedetto Carifeld e tracce della spiritualità béruilliana sulla mortificazione e l'annientamento di sé. Per quanto riguarda la pratica della preghiera, i Francescani accettarono la preghiera metodica, ma sempre con grande insistenza sul ruolo della grazia nella vita di preghiera dei cristiani. Normalmente essi classificavano la preghiera come discorsiva, affettiva, contemplazione acquisita ed infusa e contemplazione sovraeminente. L'anima potrebbe passare da un grado all'altro, ma il più alto stato di preghiera fu considerato essere interamente gratuito e straordinario. I più importanti scrittori francescani sulla preghiera furono: Francesco Le Roux, Paolo de Lagny, Massimiliano de Bernezay, Ambrogio Lombez e Severino Rubéric '.

Tre dei più grandi scrittori spirituali completano la nostra

88 Questa è sostanzialmente la stessa dottrina insegnata dal domenicano spagnolo, TOMMASO VALLGORNERA, in *Mystica theologia D. Thomae utriusque theologiae*

scholasticae principis, Barcelona 1662. Sembra che Vallgornera si rifacesse moltissimo alla dottrina del carmelitano Filippo della Trinità (*Summa theologiae mysticae*).

89 A. PINY, *L'oraison du coeur ou la manière de faire oraison parmi les distractions les plus crucifiantes de l'esprit*, Paris 1683; *État du pur amour*, Lyon 1676; *La clef du pur amour*, 1682, *Le plus parfaite*, 1683; *Retraite sur le pur amour*, 1684.

90 Per un elenco degli scrittori francescani Cf. UBALDO Di ALENÇON, *Études franciscaines*, 1927.

carrellata di autori che continuarono l'insegnamento base di Bérulle nel XVII e nel XVIII secolo in Francia. S. Giovanni Battista de la Salle (1651-1719), fondatore dei Fratelli delle Scuole Cristiane, diede grande importanza alla pratica della preghiera discorsiva e compose un ampio trattato sul metodo da seguire per i membri della sua Congregazione. Dei tre momenti della preghiera discorsiva descritta da La Salle - preparazione alla preghiera attraverso il raccoglimento, applicazione al soggetto della preghiera e ringraziamento -, il primo solo è originale. Gli altri due si ritrovano nella preghiera salesiana e in quella di Sulpicio; il ricordo della presenza di Dio sembra essere basato sugli insegnamenti di Luigi di Granada e di san Francesco di Sales. La Salle spiega che Dio può essere presente a noi in molti modi; nel posto in cui siamo (per la sua onnipresenza o perché parecchi sono raccolti insieme nel suo nome), in noi stessi (per il divino potere che ci mantiene in esistenza o per la speciale presenza della grazia del suo Spirito), oppure in Chiesa (perché è la casa di Dio o perché c'è la sua presenza sacramentale nell'Eucaristia). Per La Salle è assolutamente essenziale, per la preghiera mentale, che l'individuo divenga prima cosciente della presenza di Dio; non c'è niente altro di più utile per allontanare l'anima dalle cose esterne e per coltivare la vita interiore. In verità, la pratica della presenza di Dio deve essere conservata in tutti gli stadi della vita spirituale; cominciando per i principianti dalla « preghiera vocale e dai ripetuti ragionamenti », per i proficienti per mezzo « di occasionali ed estese riflessioni », e per i più perfetti mediante la preghiera di semplice contemplazione. Alcune anime possono anche conseguire lo stato in cui la presenza e l'azione di Dio sono praticamente il solo oggetto dell'attenzione dell'anima 92.

Il gesuita Jean Grou (1731-1803), fu discepolo di Surin e seguace di Bérulle. Egli, infatti, continuò la dottrina

91 *Explication de la methode d'oraison*, 1739.

92 Cf. LERCARO, *Metodi di orazione mentale*, Massimo, Milano 1969.

bérulliana nel XVIII secolo, che fu così sterile nella letteratura spirituale. Il tema degli scritti di Grou fu questo: Dio è tutto e

l'anima è niente; perciò il dono di sé a Dio è il fondamento di ogni spiritualità. Il dono di se in una parola è « devozione », che per Grou significa « chiuso attaccamento, assoluta e spontanea dipendenza, zelo affezionato... Una determinazione di mente e di cuore per sottomettersi a tutti i desideri dell'altro, per anticipare ciò che egli vuole, per fare proprio il suo interesse, per fare tutto per lui ». Essa è « la più santa e la più irrevocabile azione di religione »".

L'anima, dice Grou, desidera la perfezione, più che per la sua propria salvezza, per la gloria di Dio e ciò costituisce un amore disinteressato che, al primo sguardo, potrebbe sembrare andare verso la virtù della speranza. Attualmente, tuttavia, l'amore disinteressato purifica la speranza da ogni amore egoistico. Grou fu criticato per avere denigrato la virtù della speranza e mentre corresse il suo insegnamento, lamentò il fatto che alcune persone erano così critiche che bisognava scrivere argomenti spirituali solo con la terminologia più generale e vaga. I migliori scritti di Grou sono quelli che trattano di Cristo come nostro esempio e modello. « Per un cristiano, - egli dice - ' la conoscenza è conoscere Gesù Cristo '; la felicità è amarlo, la speranza è imitarlo »'.

Più strettamente legato alla dottrina di Bérulle che a quella di La Salle o di Grou, fu Luigi Grignon de Montfort (1673 - 1716) che studiò a S. Sulpicio, dove coltivò un'ardente devozione a Maria. Egli non separò la devozione a Maria dalla devozione a Gesù, ma nelle sue mani il voto di servitù di Bérulle divenne un servizio a Gesù in Maria. Egli sviluppò la sua dottrina asserendo che tutta la nostra perfezione consiste nell'essere conformati, uniti e consacrati a Gesù Cristo, perciò la più perfetta di tutte le devozioni e la devozione a Cristo. Ma Maria fu conforme a Cristo nel modo più perfetto

91 Cf. *Caractères de la vraie dévotion*, Paris 1788. 94 Cf. *L'interieur de Jésus et de Marie*, 2 voll., Paris 1815, p. 13.

e per questo il mezzo migliore per essere conforme a Cristo è essere devoti a Maria. « Più un'anima e consacrata a Maria, più è consacrata a Gesù ». Poi parlando esplicitamente della servitù a Maria, egli dice: « Il principale mistero che celebriamo e onoriamo in questa devozione è il mistero dell'Incarnazione, nel quale possiamo vedere Gesù solo in Maria... Di qui è più giusto parlare della schiavitù di Gesù in Maria e di Gesù dimorante e regnante in Maria... Gesù è contemporaneamente in Maria e Maria è

contemporaneamente in Gesù; ella non esiste più, ma Gesù solo è in lei »".

La formula della consacrazione a Gesù in Maria, che continua ad attrarre molti seguaci, è un completo rendimento di grazie a Maria di tutti i beni naturali e spirituali:

« Io consegno e consacro, a Te, come tuo schiavo, la mia persona e la mia anima, i miei beni, sia interiori che esteriori e anche il valore di tutte le mie buone azioni, passate, presenti e future, lasciando a te l'intero e pieno diritto di disporre di me e di tutto ciò che appartiene a me, senza eccezione, per la grande gloria di Dio nel tempo e nell'eternità »\*.

## SANT'ALFONSO DE' LIGUORI

Secondo il Pourrat, quando il quietismo fu condannato, la spiritualità italiana divenne aggressiva e fu caratterizzata principalmente dalla sua opposizione al quietismo. Inoltre, gli scrittori italiani furono attenti a non discreditarne l'autentico misticismo, come è evidente nel libro del Segneri, uno dei più strenui oppositori del quietismo<sup>95</sup>. Di conseguenza, l'Italia non fu interessata seriamente dall'eresia come abbiamo appena riscontrato in Francia. Tre autori furono particolar-

95 Cf. True Devotion to the Blessed Virgin Mary, tr. F. W. Faber, Bay Choc, New York, NY, 1950, pp. 89; 181-182.

96 Cf. op. cit., pp. 228-229.

97 Cf. P. POURRAT, Op. cit., vol. 4, pp. 345-347.

mente importanti nel XVII e nel XVIII secolo: il Cardinale Bona, G. B. Scaramelli, sant'Alfonso de' Liguori.

Il Card. Giovanni Bona (1609-1674), cistercense, fu un liturgista molto rispettato e un valido scrittore spirituale. La sua dottrina spirituale è completamente ortodossa e tradizionale, fondata su un gran numero di autori, dai Padri della Chiesa fino ai suoi contemporanei. Scrisse principalmente per il laicato e tracciò il modello della perfezione cristiana in vista del fine ultimo dell'uomo. Egli trattò numerose teorie mistiche ma la sua dottrina fu quella tradizionale degli autori classici. Per lui la contemplazione è atto dello Spirito santo che opera specialmente attraverso il dono della sapienza come aveva insegnato san Tommaso d'Aquino. Egli ammette anche la possibilità di una visione intuitiva dell'essenza divina, ma ciò costituisce un raro privilegio e solo una visione momentanea. Il Cardinale Bona dà grande importanza alla pratica breve delle giaculatorie, per

persone in ogni stadio della vita spirituale, perché esse forniscono l'opportunità al cristiano di praticare la preghiera continua e conservare lo spirito di raccoglimento alla presenza di Dio.

Il Cardinale Bona è meglio conosciuto per la sua opera sul discernimento degli spiriti *De discretione spirituum*, e sembra essere stato uno dei primi a compilare un esauriente trattato sulla questione<sup>98</sup>. Esso è basato sull'insegnamento dei Padri, dei teologi e sull'esperienza dei mistici. Sebbene egli ammetta che il discernimento degli spiriti possa essere un dono carismatico, dice che, più spesso, è il risultato di studio e di esperienza e perciò è un'arte che può essere acquisita. Un'anima può essere posseduta da uno dei tre spiriti: umano, diabolico e divino. Il compito del direttore è quello di tentare di discernere quale spirito sia in azione in una data circostanza. Tra le regole per il discernimento proposte dal Cardinale Bona troviamo le seguenti:

<sup>98</sup> Papa Benedetto XIV è l'autore di un'opera simile che per molto tempo fu un punto di riferimento fondamentale: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734).

Lo spirito divino inclina l'anima a ciò che è buono, santo, perfetto; lo spirito del male la muove verso la vanità, la sensualità, i desideri inutili. La strada di Dio conduce progressivamente il cristiano dall'imperfetto al perfetto, avendo cura dell'età di ognuno, dello stato di vita e del grado di vita spirituale. Satana non segue ordinatamente nessun progresso e procura falso fervore, estasi e cose del genere.

Dio dà di solito ai principianti consolazioni spirituali per incoraggiarli, Satana tenta di rendere loro la strada molto dura, al fine di scoraggiarli dalla perseveranza nella perfezione.

Quando riceve doni spirituali un po' fuori del comune, un uomo che è posseduto dallo spirito divino ha sempre paura di andare incontro ad una delusione. Lo spirito del male lo inclina ad aggrapparsi a lui per una volta, a trovare piacere in esso, orgogliosamente.

Dio muove l'uomo verso l'amore per il prossimo; Satana fa l'opposto. Quando lo spirito divino è al lavoro, c'è sempre un'atmosfera di pace, ordine e attenzione, anche quando c'è da fare qualcosa di molto difficile. Lo spirito del male richiama l'attenzione a se stesso con agitazione, rendendo l'anima eccitabile e senza autocontrollo.

Dio dà la pace al giusto e sprona il peccatore con il rimorso; Satana rende compiaciuto il peccatore e tormenta il giusto.

Le migliori indicazioni per scoprire l'origine di fenomeni come estasi, visioni e rivelazioni sono queste: quando non c'è nulla da

obiettare, nulla di contrario alla fede cristiana o alla buona moralità nel caso appaiono questi fenomeni essi possono essere divini, ma questo non basta per dare certezza. Il solo segno certo del fenomeno mistico è il vero progresso del mistico, per un lungo periodo di tempo, nella pratica di tutte le virtù verso un grado sommo".

Il teologo gesuita, Giovanni Battista Scaramelli (1687-1752) studiò il discernimento degli spiriti e pubblicò un libro intitolato *Discernimento degli spiriti* nel 1753. Quest'opera fu molto seguita, anche se Scaramelli è meglio cono-

99 Cf. P. POURRAT, *Op. M.*, vol. 4, pp. 351-352-

sciuto per due altre opere: *Direttorio ascetico* (1752) e *Direttorio mistico* (1754).

La prima opera tratta della natura della perfezione cristiana e delle virtù da acquisire per raggiungerla; la seconda opera, che divenne un classico, tratta degli stadi mistici e dei gradi della preghiera mistica.

Scaramelli sostiene che la contemplazione infusa è una operazione del dono della sapienza, ma la considera un dono straordinario. Definisce la contemplazione come una conoscenza sperimentale di Dio presente nell'anima. Nella sua classificazione dei gradi della preghiera mistica, ne elenca dodici e sebbene molti teologi seguano la sua classificazione, la maggioranza però ha preferito la classificazione data da S. Teresa d'Avila".

Le note fondamentali dell'insegnamento di Scaramelli sulla spiritualità cristiana furono la sua divisione tra ascetica e mistica e la proposta di due generi di perfezione cristiana. Ammettendo, come fece, un solo gratuito e straordinario carattere per la contemplazione infusa e gli atti mistici, e asserendo che il conseguimento della contemplazione mistica, non è comune tra i cristiani ferventi, bensì molto raro, egli concluse logicamente che lo stato ascetico non conduce a quello mistico. Piuttosto l'ascetismo e il misticismo sono due tappe distinte della perfezione cristiana ed esiste inoltre, un tipo distinto di perfezione proprio ad ogni stato. La maggioranza dei cristiani è chiamata a una perfezione ascetica, che è la vita delle virtù; una piccola minoranza è chiamata alla perfezione mistica, che è una vita in cui i doni dello Spirito santo operano nell'anima. In base a questa distinzione non c'è nessun bisogno per i direttori di anime di essere preoccupati del misticismo, poiché la maggior parte dei cristiani ha solo bisogno di essere conservata nello stato di grazia

e di essere incoraggiata a vivere la vita della virtù. Ne segue anche che per questi stessi cristiani, i consigli evangelici non sono applicabili, perché la loro vita è vissuta esclusivamente sotto la guida dei dieci comandamenti e dei precetti della Chiesa. Mentre questa dottrina sembra avere

100 Molti gradi della preghiera mistica elencati da Scaramelli sono descritti da santa Teresa ed altri come fenomeni concomitanti piuttosto che come distinti gradi di preghiera.

risolto solo i problemi posti dai quietisti, fu in realtà una innovazione nella teologia spirituale e un allontanamento dall'insegnamento cattolico tradizionale. In un Breve datato 26 aprile 1950, il Papa Pio XII nominò S. Alfonso de' Liguori, patrono dei confessori e dei teologi moralisti. Le ragioni addotte furono: « la ben conosciuta ed eminente erudizione di S. Alfonso, la prudenza, la perseveranza e la pazienza nel confessionale »; i suoi sforzi per la preparazione dei confessori, la chiarezza e la semplicità o elasticità della sua teologia morale e il successo contro il rigorismo dei giansenisti. Egli fu soprattutto un pastore di anime e un direttore spirituale che possedeva doni straordinari di natura e di grazia. Anche nei suoi ultimi anni, quando soffriva di scrupoli di coscienza, S. Alfonso manifestò la sua grande prudenza nella direzione delle anime e la sua abilità nel discernere gli spiriti. S. Alfonso de' Liguori nacque a Napoli nel 1696 e a sedici anni ottenne il dottorato in diritto civile ed ecclesiastico. Esercitò il diritto con successo brillante per otto anni, ma l'abbandonò per lo studio della teologia. Ordinato prete a 30 anni, fondò la Congregazione del SS. Redentore nel 1732. Nel 1762 fu ordinato vescovo. Tredici anni più tardi, si dimise e ritornò alla sua Congregazione, dove soffrì molto a causa di alcuni Redentoristi e per la sua scrupolosità. Morì nel 1787.

S. Alfonso fu prima di tutto un teologo speculativo ma anche un esperto in ciò che oggi potremmo chiamare la teologia pastorale. Nondimeno egli non fu un casistico nel senso peggiore del termine. Fu sempre consapevole della vocazione dell'uomo alla santità e, nelle sue opere morali e ascetiche, si sforzò di guidare le anime nella via della virtù e della preghiera. Tuttavia si oppose al rigorismo dei giansenisti e pertanto ritenne necessario incrementare il sacramento della confessione come tribunale del perdono e della misericordia. Egli insistette anche sul minimo bene richiesto al cristiano, sulla necessità di perseguire la perfezione cristiana secondo le proprie capacità di un determinato tempo e sulla realtà di apprezzare il più piccolo bene. Rispinse

anche gli eccessi di quelli che interpretavano male la teologia « dell'amore puro » di Dio.

S. Alfonso fu uno scrittore fecondo ". La maggior parte delle sue opere riguarda la vita spirituale. Il suo insegnamento spirituale dominò la vita cristiana nel XVIII secolo in Italia così che possiamo dire che, nel suo tempo, fu per l'Italia ciò che S. Francesco di Sales era stato per la Francia e Luigi di Granada per la Spagna nel loro tempo. S. Alfonso fu un avido lettore e le sue opere evidenziano la sua conoscenza dei Padri della Chiesa e dei grandi dottori di teologia. Ebbe un'ammirazione particolare per santa Teresa (di cui seguì letteralmente la dottrina sulla preghiera), per Alfonso Rodríguez, per Luigi di Granada. La sua dottrina è sempre fondata su Gesù e Maria ed il suo tema dominante è l'amore di Dio e l'abbandono alla volontà divina. La pratica della preghiera è strumento di salvezza e di perfezione cristiana. Per il nostro intento sarà sufficiente offrire un sommario dell'insegnamento spirituale di sant'Alfonso. Dio vuole che tutti gli uomini siano santi e perciò il cristiano che non desidera divenire santo potrà essere cristiano ma non sarà mai un buon cristiano. Ciascuno di noi dovrebbe giungere alla perfezione in rapporto al suo stato di vita, il laico come laico, il religioso come religioso, ed il prete come prete. Il problema della vocazione di ognuno è perciò molto importante: ognuno abbraccerà lo stato di vita che Dio desidera per lui. Il direttore spirituale non deve decidere mai la vocazione di un'altra persona.

Tutta la santità consiste nell'amare Dio ed il minimo richiesto per attingere la santità è la libertà dai peccati gravi. Ma per amare Dio, il cristiano deve unirsi a Gesù Cristo, perché la ' devozione di tutte le devozioni sono l'amper Gesù Cristo e la frequente meditazione sull'amore che quest'amabile Redentore ha avuto e continua ad avere per

101 Sant'Alfonso scrisse più di cento libri e opuscoli e quasi duemila manoscritti. Durante la sua vita le sue opere ebbero più di quattrocento edizioni e dopo la sua morte vi furono circa quattromila ristampe. Le sue opere sono state tradotte in 61 lingue.

noi ' ` . In verità, dice sant'Alfonso: ' tutta la santità e la perfezione di un'anima consistono nell'amare Gesù Cristo, nostro Dio, nostro sommo bene e nostro Redentore ' ` . Se l'amore è l'essenza della santità cristiana e se l'amore è amicizia, l'amore che costituisce questa perfezione implicherà necessariamente la conformità alla volontà divina; questo a sua volta richiede distacco da tutto ciò che ostacola l'unione con la volontà divina. Il fine, poi, è volere solo ciò che Dio vuole e conseguire così uno stato di santa

indifferenza verso tutto ciò che non è Dio. Tale conformità produce frutto nell'obbedienza alle leggi di Dio che sono l'espressione della sua volontà su di noi. Sant'Alfonso tratta dettagliatamente dei mezzi per raggiungere l'amore di conformità ed il distacco totale. In positivo, ci dev'essere un desiderio per la perfezione e una completa sottomissione a Dio; in negativo ci deve essere disprezzo di sé, mortificazione delle passioni, purificazione di tutti gli affetti e sforzo per evitare ogni peccato veniale deliberato. Gli aiuti ausiliari sono dati dalla frequenza nel ricevere i Sacramenti, dalla pratica della preghiera e del rinnegamento di sé, dalla Messa quotidiana, dalla visita al SS. Sacramento, dagli esercizi spirituali e dall'esame particolare ". Ma tra tutti i mezzi per ottenere la perfezione della carità, la pratica della preghiera è la più importante. S. Alfonso ragiona così:

' La maggior parte dei teologi... insegna che pregare è necessario agli adulti non solo perché si è obbligati da un precetto (come essi dicono), ma perché è necessario come mezzo di salvezza '. Ciò significa che nell'ordinario corso della provvidenza, è impossibile che un cristiano possa salvarsi senza raccomandarsi a Dio e senza chiedere le grazie necessarie alla salvezza. S. Tommaso insegna la stessa cosa ' `.

Tornando al problema della preghiera mentale, S. Alfonso ritiene che la preghiera mentale sia moralmente necessaria al fedele al fine di ottenere da Dio le grazie necessarie per avanzare nella via della salvezza, per evitare il peccato e per utilizzare i mezzi che conducono alla perfezione cristiana. Prendendo le parole direttamente da S. Teresa d'Avila, egli

102 Cf. *The Holy Eucharist*, Brooklyn, New York, NY, 1934, p. 229.

103 Cf. *op. cit.*, p. 263.

104 Cf. *The Way of Salvation and of Perfection*, Brooklyn, New York, NY, 1934, pp. 428ss.; *The Holy Eucharist*, pp. 392ss.; 406-407.

105 Cf. *The Great Means of Salvation and Perfection*, p. 26.

aggiunge: E' impossibile per colui che persevera nella preghiera mentale perseverare anche nel Peccato; o smetterà la meditazione o rinuncerà al peccato..: La preghiera mentale ed il peccato non possono coesistere. Così la preghiera è il linguaggio dell'amore e, in realtà, la prova dell'amore umano, perché colui che ama Dio, ama pregare '. Tuttavia la preghiera mentale non procede dall'amore, ma termina nell'amore. Poiché la preghiera mentale è moralmente necessaria per ogni cristiano, è abbastanza semplice praticarla.

E' stato anche detto che la dottrina spirituale di S. Alfonso è orientata alla vita ascetica, e ciò è vero, ma è un ascetismo che fa da eccellente preparazione allo stato mistico ". Egli dà grande importanza alla rinuncia totale, alla conformità completa, tutte predisposizioni che favoriscono il misticismo. Nessun altro teologo del suo tempo, all'infuori di S. Alfonso, propose una dottrina sulla vita spirituale pratica e popolare, così da inserirsi nella tradizione di grandi maestri come S. Agostino, S. Tommaso d'Aquino, S. Teresa d'Avilla, S. Giovanni della Croce e S. Francesco di Sales. Trattando specificamente della preghiera contemplativa, S. Alfonso distingue tra contemplazione attiva che egli chiama preghiera di raccoglimento naturale e contemplazione passiva che è soprannaturale ed infusa. Contemplazione attiva o acquisita è il semplice sguardo su ' quelle verità di cui si è acquisita conoscenza per mezzo di pensieri e sforzi ardui ' ". Questo grado di preghiera è possibile e a tutti e costituisce la perfezione del cristiano nella vita di preghiera. Comporta la possibilità che Dio scelga di condurre l'anima a un più alto, passivo tipo di contemplazione. Ma prima di fare ciò, Dio prepara l'anima per mezzo di una purificazione passiva. Poi l'anima esperimenterà il raccoglimento soprannaturale o passivo che ' Dio porta in noi con una grazia straordinaria, mediante la quale egli pone l'anima in uno stato passivo. Di conseguenza c'è un raccoglimento soprannaturale infuso, (per parlare più corretta

106 Cf. P. POURRAT, op. cit., vol, 4, pp. 383-384. 107 Cf. Praxis confessarii, cap. 9.

mente), quando il raccoglimento delle facoltà dell'anima non è causato da uno sforzo personale, ma dal dono di luce con cui Dio lo illumina e le rivela sensibilmente l'amore divino "" . S. Alfonso non scrisse alcun manuale sistematico di teologia spirituale, né compose un completo trattato sugli aspetti pratici della spiritualità. Sembra che egli abbia supposto, nei suoi lettori, la conoscenza di una teologia sistematica fondamentale e abbia proceduto semplicemente con l'offrire particolari istruzioni o applicazioni pratiche. Tutto ciò che egli scrisse, ebbe lo scopo di condurre l'anima ad una più perfetta vita cristiana. Le sue opere, per la maggior parte, appartengono all'ascetica, ma con un orientamento alla perfezione della carità. Tra i suoi figli spirituali troviamo eminenti personalità come S. Gerardo Maiella (t 1757), S. Clemente Maria Holbauer (t 1820) e Ignazio Schriivers " .

IL RAZIONALISMO E IL MISTICISMO TEDESCO

In Spagna gli esponenti del quietismo furono tenuti a freno da un gruppo di teologi, ma rimase ancora qualche sospetto circa la preghiera contemplativa. Come ci si poteva aspettare, furono i Carmelitani ad operare in difesa della contemplazione acquisita. Giuseppe del Santo Spirito (t 1674), porto-

108 Cf. loc. cit. Per una descrizione della spiritualità liguorina e un'ulteriore bibliografia cf. G. CACCIATORE, « La spiritualità di S. Alfonso de' Liguori », in *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milano, 2<sup>a</sup> ed. 1949; R. M. FERNANDEZ, *Espiritualidad redentorista*, Madrid 1959; G. LIAVEN, « Alphons de Liguori », in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, col. 357-389; R. TELLERIA, *San Alfonso Maria di Liguorio*, 2 voll., Madrid 1950; T. REYMERMET, *Il Santo del secolo dei lumi. Alfonso De' Liguori*, Città Nuova, Roma 1983.

109 San Clemente Hofbauer introdusse i Redentoristi in Polonia e in Austria. Giuseppe Schrijvers fu l'autore di numerose opere spirituali di grande valore, tra cui segnaliamo *The Gift of Onesell*, tradotto dalle monache carmelitane di Bettendorf, Iowa (1934) e *Les principes de la vie spirituelle* (Bruxelles 1922).

ghese, è ricordato per il suo commento alla dottrina mistica dello Pseudo-Dionigi; lo spagnolo Giuseppe dello Spirito Santo (t 1736) compose un lungo trattato sulla teologia mistica scolastica: una vera e propria sintesi di tutto l'insegnamento mistico a lui precedente. Fedeli alla tradizione carmelitana, questi autori difesero la distinzione tra contemplazione acquisita ed infusa. Fecero uno sforzo notevole per stabilire un vocabolario standard, accettabile da tutti i teologi spirituali, come per esempio il gesuita Michele Godinez (+ 1644). Fino ad oggi sono stati specialmente i Carmelitani e i Domenicani spagnoli a proseguire lo studio della contemplazione acquisita ed infusa, e della teologia mistica".

Contrariamente agli altri paesi europei, la Germania del XVIII secolo fu un focolaio di misticismo e di fenomeni straordinari. Questo fatto diede origine a un insolito numero di opere sulle questioni relative a queste discipline. Tra le ragioni di questa attenzione al misticismo possiamo segnalare le seguenti: l'insorgenza del movimento pietista protestante sotto il patrocinio di Philip James Spener; il razionalismo tedesco e le visioni e le stimate di Anna Caterina Emmerick.

Lo storico Dru descrive così la situazione del tempo: « A prima vista il Reichskirche, alla fine del XVIII secolo, sembra conformarsi alla moda ecclesiastica del tempo e non differire in nessuna forma essenziale dal modello dei paesi latini... Ma gli sprovveduti possono essere ingannati in alcuni aspetti importanti. Il Reichskirche non fu e non è mai stato uno Stato-Chiesa nel significato moderno della parola...

Con la pace di Westfalia (1648) i suoi possedimenti furono drasticamente ridotti, all'incirca alla metà, e ciò che rimase fu

smembrato, diventando, in larga parte, un arcipelago di isole cattoliche in un mare luterano e calvinista. Mentre la Chiesa francese fu centralizzata sotto Richelieu e

110 Per ulteriori particolari e la bibliografia cf *Historia de la Espiritualidad*, vol. 2, pp. 393-423.

E. DE LA V. DEL CARMEN, "I Spener (1635-1705) fu influenzato da questo studio di Giovanni Taulero. Cf. P. GRONBERG, *Philipp Jacob Spener*, 3 voll., Göttingen 1893-1906; J. T. McNEILL, *Modern Christian Movements*, Philadelphia, Penn., 1954.

Luigi XIV e gruppi isolati come gli Ugonotti furono mandati in esilio, il Reichskirche subì il processo opposto. Fu ulteriormente decentralizzato, forzato a vivere in stretta vicinanza con altre denominazioni e in confini culturali che a volte erano alieni dal suo sistema di vita o di credenze. Il cattolicesimo in Germania fu esposto a numerosi pericoli, ma questi non comportarono l'isolamento, lo stagnamento e la compiacenza. Né il clero né il laicato potevano sperare di sottrarsi allo scorrere dei tempi e restare separati dalla nazione...

La Chiesa in Germania fu molto fortunata nello sperimentare una rivoluzione incruenta. Il Reichskirche non fu capovolto violentemente ma seppellito legalmente; in parte perché le circostanze ne favorirono una fine pacifica, ma anche perché non era stato fortemente avversato...

In Francia la rivoluzione fu prima di tutto politica e divise la nazione. In Germania essa rappresenta la prima e più avanzata metamorfosi culturale, una sorta di seconda riforma che unificò la nazione ancor prima che essa acquistasse un'unità economica e politica... Per 16 anni la vita intellettuale della Germania fu quasi a un punto di ebollizione o vicino ad essa e il genio nazionale fiorì come era successo in Francia nel XVIII secolo, solo che non fu classico ma romantico... Esso formò un singolare ininterrotto processo di rigenerazione in cui la Germania divenne consapevole di sé... La rivoluzione che era sorta nella mente dei pensatori in Germania durante gli ultimi trenta anni - scrisse M.me de Staël nel 1811 in *Sulla Germania* - ha riportato, quasi in tutti loro, sentimenti religiosi »

Le pretese visioni e rivelazioni di certi pietisti protestanti e la circolazione della Città Mistica di Dio di Maria de Agreda (una suora francescana spagnola) "" determinò la pubblicazione di un trattato contro i pietisti da parte del francescano tedesco, Melchiorre Weber nel 1714. Quest'opera fu seguita nel 1744 da un'altra più estesa ma eccessivamente severa

112 A. DRU, *The Contribution of German Catholicism*, New York, NY, 1963, pp. 17-24, passim.

113 Tradotto in inglese da F. MARISON come *The City of God*, 3 voll., Hummond, Indiana 1915.

114 *Secta Pietistarum dissecta gladio verbi Dei*, Colonia 1714.

del canonico agostiniano, Eusebio Amort, il quale cercò di stabilire regole di discernimento per le visioni e le rivelazioni private » . Egli poi applicò le regole a tre mistici: santa Geltrude, santa Elisabetta di Scbónau e Maria de Agreda, ma forse aveva pregiudizi contro di loro sin dall'inizio. Più tardi Domenico Scbram per rispondere al letargo dei teologi cattolici e al continuo interesse dei pietisti per le questioni mistiche, compose un'opera completa sulla teologia spirituale e i fenomeni mistici 116.

Un problema più serio per la vita cristiana fu la nascita in Germania del romanticismo che considerò le credenze religiose e le pratiche del cattolicesimo alla pari con i culti pagani d'India e d'Egitto, indicandoli come superstiziosi. Nel periodo post-illuministico (*Aufklärung*), che ebbe grandi pensatori come Fichte, Schelling, Goethe, Schleiermacher e Kant, tutto ciò che apparteneva all'attività razionale della mente umana fu respinto. Più di ogni altro, Giovanni Sailer (1751-1832) in Germania, restituì il cattolicesimo a uno stato degno di reputazione. I suoi scritti raggiunsero i 40 volumi e furono 17 letti sia dai protestanti che dai cattolici .

Geiselman dice: « Non è a Mòhler, né a Scheeben, ma a Giovanni Michele Sailer che dobbiamo il fatto che la teologia del XIX secolo riscoprì la concezione mistica della Chiesa opposta alla concezione legittima derivata dalla teologia della controriforma » . Sailer, ruppe con lo scolasticismo del XVIII secolo così lontano dai bisogni dell'età e studiò non solo gli autori cattolici, ma anche le opere dei protestanti e

115 *De revelationibus, visionibus et apparationibus privatis regulae tutae*, Augsburg 1744.

116 *Institutiones theologiae mysticae*, Augsburg 1774.

117 Giovanni Sailer entrò tra i Gesuiti dopo aver compiuto i suoi studi secondari a Monaco, ma prima di terminare il noviziato, la Compagnia fu soppressa (1773). Ordinato sacerdote nel 1775, fu professore di teologia presso varie scuole fino a quando fu nominato vescovo di Ratisbona nel 1829. P, stato chiamato il Francesco di Sales e il Fénelon della Germania

118 R. GEISELMANN, *VW1 lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche*, Stuttgart 1952, p. 248.

dei non credenti. Egli non fu un teologo sistematico, ma si dedicò ad un approccio pastorale che partiva dalla situazione e dai bisogni del popolo piuttosto che dai principi teorici. Conobbe le opere di Eckhart, di Taulero, di Susone, di santa Teresa, di san Giovanni della Croce, di Fénelon e di Tommaso da Kempis e se ne

servì per opporsi all'insegnamento dei razionalisti del suo tempo. Fu accusato di essere seguace di Kant e pseudo-mistico, ma ha ragione forse Dru quando dice che Sailer era semplicemente un uomo fuori del suo tempo, precursore della scuola di Tubinga`. Sailer deve essere ricordato specialmente per aver arrestato la marea del razionalismo e per aver condotto i protestanti e i cattolici ad uno stato di pacifica coesistenza.

Giovanni Giuseppe Gorres (1776-1848) è considerato come la « più grande figura negli annali del cattolicesimo tedesco » 120 . Se ciò è vero nel più ampio contesto del movimento religioso nel XIX secolo in Germania, non è altrettanto vero riguardo al suo posto nella spiritualità e nella mistica. Laico, si convertì al cattolicesimo dopo aver abbracciato per un certo tempo gli insegnamenti dei razionalisti. Guadagnò fama con le sue letture sul misticismo all'università di Monaco. Più tardi, queste letture formarono la base dei suoi quattro volumi intitolati la Mistica cristiana (1836-1842). Sebbene i suoi scritti suscitassero un nuovo interesse nelle questioni mistiche, la dottrina di Gorres è limitata ed oggi ha scarso valore. Il suo scopo fu quello di provare l'esistenza e la credibilità del soprannaturale, dimostrando l'esistenza del fenomeno mistico. Il misticismo per Gorres è di tre tipi: divino, naturale e diabolico. Solo il misticismo divino può portare un'anima all'unione e all'esperienza con Dio, il misticismo naturale può rendere un individuo consapevole delle potenze segrete e nascoste della natura materiale, mentre il misticismo diabolico si rifà ad un genere di contatto e di influenza dei

119 A. DRu, op. cit., p. 62.

120 A. DRu, op. cit., p. 65.

diavoli. Górrés non fu abbastanza critico nella selezione del materiale; le sue teorie fisiche e fisiologiche si sono mostrate a lungo andare inadeguate e il suo concetto di misticismo fu teologicamente poco accurato. Nondimeno, la sua influenza continuò a lungo dopo la sua morte`.

Mentre Górrés stava scrivendo il suo libro sul misticismo, sorse una controversia in Germania riguardo alle visioni e ai fenomeni mistici di Anna Caterina Emmerich, una suora agostiniana morta nel 1824. Il fenomeno cominciò a sorgere dopo la soppressione del convento sotto il governo di Girolamo Bonaparte nel 1811, quando Anna Caterina andò ad abitare con una vedova a Dffimen. Le stimmate apparvero nel 1812 e consistevano dapprima di due croci macchiate di sangue sul suo petto; l'anno seguente essa portava i segni delle ferite sulle sue mani e sui piedi e il segno di

una corona di spine sul capo. Le sue visioni si diffusero per diversi anni durante i quali rivelò fatti del Vecchio e del Nuovo Testamento, che poi sono stati controllati dagli studiosi della Scrittura e dagli archeologi.

Anna Caterina fu una cristiana molto fervente ed esemplare e non si nota in lei alcun intento deliberato di ingannare. Tuttavia il suo caso è complicato dal fatto che precedentemente ai fenomeni mistici ella aveva sofferto una grave malattia. Questo prevenne gli investigatori dal considerare positivamente i fenomeni come completamente soprannaturali in origine, sebbene essi confessassero di non poterli spiegare naturalmente. Tra la folla di coloro che desideravano vederla, contro il suo volere, ci fu Clemente Brentano, poeta della scuola romantica tedesca, che divenne suo discepolo e lo rimase fino alla sua morte.

121 Cf. P. POURRAT, Op. cit., vol. 4, pp. 416-417; A. DRU, Op. Cit., pp. 65-72.

122 Brentano asserì che Anna Caterina era stata scelta da Dio per una speciale opera di rivelazioni da annunciare al mondo e che egli era stato designato come suo segretario. L'Agostiniano, Winifried Hiimpfner, che lavorò al Processo di beatificazione di Anna Caterina, concluse che Brentano aveva falsificato le affermazioni della veggente e aveva inserito le sue idee nel testo. Cf. T. WEGENER, Emmerich und C. Brentano, Dülmen 1900; W. HIIMPFNER, Klemens Brentano Glaubwürdigkeit in seinem EmmerichAulzeichnungen, Würzburg 1923.

Nel 1833 Brentano pubblicò la Dolorosa Passione di nostro Signore Gesù Cristo; più tardi cominciò un'opera intitolata La vita della Vergine Maria, che fu completata da suo fratello e da sua cognata dopo la sua morte. Questi libri si aggiunsero alla controversia, perché numerosi studiosi accusarono Brentano di aggiungere alle rivelazioni di Anna Caterina idee personali e suoi insegnamenti. La controversia non è mai stata risolta con la soddisfazione di qualcuno; ma essa stimolò l'interesse per il misticismo e sfociò in una quantità di libri ed articoli in materia.

## IL RISVEGLIO RELIGIOSO IN INGHILTERRA

L'Inghilterra fu interessata al lavoro della restaurazione della Chiesa dopo l'atto di emancipazione cattolica del 1829 e la costituzione della gerarchia cattolica nel 1850. Prima di ciò, tuttavia, meritano speciale menzione due eruditi scrittori spirituali: Augustin Baker e Richard Challoner, David Augustin Baker (1575-1641), dice Pourrat: « fece rivivere la tradizione mistica in Inghilterra. Egli è l'anello di congiunzione tra il XIV secolo dei mistici e i tempi moderni » . Convertitosi dall'ateismo pratico, entrò tra i Benedettini a Padova e poi fu assegnato alla

Congregazione inglese dei Benedettini, ora Ampleforth. Praticò un'intensa preghiera mentale nel corso di tutta la sua vita e sembra che abbia raggiunto un grado sublime di contemplazione infusa. Scrisse approssimativamente sedici trattati, ma tutte queste opere furono edite da altri '. Egli si oppose fortemente alla

123 H. THURSTON scrisse una serie di articoli sulla questione controverso della Emmerich in *The Month* (1921-1925).

124 P. POURRAT, *Op. cit.*, vol. 4, pp. 436-437.

125 *Sancta Sophia*, ed. S. Cressy, New York, NY, 1957; *Holy Wisdom*, ed. G. Sitwell, London 1964. Per i dettagli cf. *The Confessions of Venerable Falber Augustine Baker*, ed. P.J. McCann, London 1922; P. SALVIN C

preghiera mentale metodica, mentre incoraggiò la pratica della preghiera affettiva che egli vedeva come una disposizione alla contemplazione infusa. Il suo migliore scritto tratta della mortificazione e della preghiera.

Rickard Cballoner (1691-1781) rappresenta il meglio del cattolicesimo inglese tanto che la sua influenza continua ancora in Inghilterra. Convertitosi dalla Chiesa presbiteriana, studiò a Douai e rimase là come professore dopo la sua ordinazione. Alla fine divenne vice-preside del collegio. Nel 1741 fu nominato coadiutore del vicario apostolico di Londra, succedendogli nel 1758. S'interessò alla rinascita dello spirito cattolico inglese, ma fu attento a conservare il legame con la tradizione. Contemporaneamente, si adattò alle necessità dei tempi. Revisionò la versione Douai-Rheims della Bibbia per i lettori inglesi nella speranza di portare i fedeli a un apprezzamento della lettura della Scrittura, ma il suo sforzo più ricco di successo fu un libro di Preghiere (*Garden of the soul*) Il Giardino dell'anima.

L'intento del libro fu di offrire un manuale al laicato. cattolico devoto. Secondo il temperamento inglese, caratteristica di questo libro sono il senso comune, la sobrietà e la moderazione . Challoner compose anche due libri di meditazione: (*Think well on't*) La meditazione personale (1728) e (*Meditations for every day in the year*) Meditazioni per ogni giorno dell'anno (1764), perché sentì la necessità di promuovere la pratica della preghiera mentale tra i cattolici inglesi. Egli non scrisse nulla sulla preghiera mistica, ma tradusse l'Introduzione alla vita devota di san Francesco di Sales. Cartmell osserva:

« La preghiera mistica era qualcosa di straordinario al tempo di Challoner e ciò era dovuto ai pericoli, parzialmente

. CRESSY, *The Life of Father Augustine Baker*, ed. P. J. McCann, London 1933; D. KNOWLES, *The English Mystical Tradition*, New York, NY, 1961. 126 Cf. L. SHEPPARD, *Spiritual Writers in Modern Times*, New York, NY, 1967, pp. 27-28.

reali e parzialmente immaginari, del quietismo. I direttori spirituali incoraggiavano il devoto ad esercitarsi nella meditazione. Erano prudenti e benefici: non incoraggiavano le illusioni, istruivano piuttosto l'anima nella virtù. Essi stessi praticavano una severa disciplina ascetica.

Challoner si pose al passo con la sua epoca che valorizzava la meditazione nell'apparente esclusione di altre forme di preghiera mentale. Egli conobbe anche altre e più alte forme di preghiera: la preghiera di fede e di contemplazione acquisita, appresa dalle opere di san Francesco di Sales e la contemplazione infusa nei suoi molteplici gradi, appresa dalle opere di santa Teresa. Ciò che egli sperimentò di ognuna di queste più alte forme di preghiera si può solo immaginare >127.

La ripresa religiosa nel XIX secolo inglese, culminante nel movimento di Oxford fu, in un certo senso, una fioritura dei semi sparsi da Baker e Challoner. Come dice ThureauDangin, « il cristianesimo divenne una formalità pacifica, conveniente, fredda, tradizionale, necessaria ad una società bene organizzata. Sembrò che non vi fosse più devozione o fervore, e molto meno misticismo » ` . Era necessaria, pertanto, una vita di preghiera. Ciò risulta evidente dal fatto che, sotto gli auspici anglicani, furono tradotte in inglese le opere di Fénelon, Grau, Lallemant, san Francesco di Sales, Scupoli e gli Esercizi di S. Ignazio. Tre autori meritano speciale attenzione: Faber, Newman e Manning, sebbene ci siano altri, come Wiseman, Ullathorne e Hedley, che contribuirono alla rinascita religiosa in Inghilterra ` .

Gli scritti spirituali di F. G. Faber (1814-1863), oratoriano, sono molto conosciuti nei paesi di lingua inglese. Essi

127 M R. CARTMELL, <~ Richard Challoner >>, in *English Spiritual Writers*, ed. C. Davis, London 1961, p. 121. Per ulteriori particolari cf. M. TRAPPESLomAx, *Bishop Cballoner*, New York, NY, 1936; D. MATTHEW, *Catholicism in England*, 21, ed., New York, NY, 1950; E. L. WATKIN, *Roman Catholicism in England*, New York, NY, 1957.

128 Cf. P. THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre an XIXe siecle*, Paris 1899, vol. 1, p. 4.

129 Il Cardinale Wiseman (1802-1865), primo arcivescovo, di Westminster, scrisse il famoso romanzo, *Fabiola* (1854). Guglielmo Bernardo, Ullathorne(1806-1889), benedettino, divenne il primo vescovo di Birmingham. P, autore di *Endowments of Man* (1880), *The Groundwork of the Christian ues* (1882), *Christian Patience* (1886) e un'autobiografia che fu pubblicata insieme alle sue lettere (1891-1892). Cuthbert Hedley (1837-1915), un Bene dettino di Ampleforth, scrisse dei trattati sull'Eucaristia, sul sacerdozio e per gli esercizi spirituali.

130 P. POURRAT, *Op. cit.*, vol. 4, pp. 451-452.

131 I libri di spiritualità sono: All for Jesus (1853); The Blessed Sacrament (1855); The Creator and the Creature (1858); The Foot of the Cross (1858); The Precious Blood (1860); Bethlehem (1860). I libri di direzione spirituale sono: Growth in Holiness (1854) e Spiritual Conferences (1859). Faber compose anche Notes on Doctrinal Subjects (1866), tradusse la Spiritual Doctrine di Lallemant (1853) e pubblicò parecchie opere minori.

132 Cf. The Creator and the Creature, cap. 1, 15 ed., Baltimore, ~M, 1857, Libro 1,

non sono, comunque, tipicamente inglesi, perché Faber preferì lo stile di S. Alfonso de' Liguori. Oggi le opere di Faber sono raramente ricordate. Ciò è dovuto soprattutto allo stile in cui sono scritte piuttosto che alla loro dottrina. Rinomato come predicatore, nello stile fiorito del suo tempo, Faber scrisse nello stesso modo, per questo le sue opere sono prolisse e piene di digressioni. Come evidenzia Pourrat, i libri di Faber « sono pieni di dottrina, ma sono pure pieni di parole... Il predicatore non è mai separato dallo scrittore in Faber. Quando egli scrive, conversa, e parla piacevolmente, senza mai sembrare pressato dal tempo ».

Degli altri otto libri scritti da Faber, sei di essi sono meditazioni sui misteri cristiani, scritti sullo stile della scuola di Bérulle (il nulla dell'uomo senza Dio creatore e il ruolo centrale dei misteri di Cristo nella santificazione dell'anima); gli altri due sono libri di direzione spirituale. I suoi libri migliori sono Tutto per Gesù e Crescita nella Santità. Il tema dei suoi scritti spirituali si trova nel Creatore e la creatura, nel quale dice che la sua intenzione è di scrivere un « piccolo sillabario della pietà », e poi continua col dire: « Tutti i nostri doveri verso Dio, e non meno verso noi stessi, sono fondati sul fatto che noi siamo creature. Ogni religione è basata sulla nostra creaturelità ». Perciò il primo dovere dell'uomo è quello di dare gloria a Dio, principalmente per amore. « Non sono il carattere meraviglioso della dottrina, né la pura semplicità dei precetti, né la potenza straordinaria dell'assistenza che fanno la religione, ma l'amore personale della creatura per il suo Creatore ».

Faber, poi, negli altri suoi libri spirituali, fa dei misteri di Cristo il punto centrale della santità cristiana:

« Cosa sarebbe il mondo senza Gesù?... Una terra senza speranza ne felicità, senza amore né pace, il passato sarebbe un peso, il presente una noia, il futuro un terrore confuso, così sarebbe la terra se non ci fosse Gesù... Oltre a questo, Gesù è legato alla nostra vita interiore. Egli è intimo a noi più che il sangue nelle nostre vene. Noi sappiamo che egli ci è indispensabile; ma non immaginiamo come. Non c'è nessuna circostanza di vita nella quale potremmo fare a meno di Gesù... ma se egli è così

indispensabile alla vita, quanto più sarà indispensabile nella morte? Chi oserebbe morire senza di lui? » .

Faber non scrisse una teologia della vita spirituale per anime elette; nello spirito del fondatore dell'Oratorio, S. Filippo Neri, egli volle scrivere un libro di istruzione per i cristiani comuni. Per questo, non trovò alcun miglior punto focale che il mistero di Gesù Cristo. La sua dottrina fu così ottimistica che alcuni lo criticarono, perché rendeva la vita cristiana molto facile e non parlava del bisogno dell'ascetismo e del rinnegamento di sé.

Nelle sue due opere sulla direzione spirituale: *Crescita nella Santità* e *Conferenze Spirituali*, Faber si rivela un insolito acuto psicologo, molto abile, nella vita spirituale. Come la maggior parte degli autori, egli divide la via della perfezione in tre stadi: quello dei principianti (« un tempo meraviglioso, così meraviglioso che nessuno si rende conto della sua mera-

133 Cf. *ibid.*, Libro 3, cap. 4.

134 *Growth in Holiness*, p. 27; *Spiritual Conferences*, p. 6.

vigilia fino a che è lì, e può volgersi dietro ad esso »); il secondo è lo stadio della privazione e dell'ascetismo (« una vasta distesa di deserto, piena di tentazioni, di lotte e fatica, un posto di lavoro e di sofferenze »); e finalmente lo stadio raggiunto dalle anime elette (« la terra dell'alta preghiera, della coraggiosa autocrocifissione, delle prove mistiche, del più alto distacco sovrumano e dell'abiezione ») . Faber dice che i cristiani più devoti si ritrovano a qualche punto dell'esteso secondo stadio, ove di solito, muoiono: queste erano le anime per cui egli particolarmente scriveva.

Henry Edward Manning (1832-1892), fondatore degli Oblati di S. Carlo, fu creato cardinale nel 1875 ed ebbe un ruolo direttivo al Concilio Vaticano I. Come altri del movimento di Oxford, egli ebbe una grande devozione allo Spirito santo e scrisse due libri su questo argomento: « *La missione temporale dello Spirito santo* (1865) e *La missione interiore dello Spirito santo* (1875). Come la presenza dello Spirito santo nella Chiesa attraverso la storia è fondamento della sua infallibilità, così la presenza dello Spirito santo nell'anima dei giusti è la fonte della loro santità.

Altre notevoli opere di Manning sono *Le glorie del Sacro Cuore* (1876) e *il Sacerdozio eterno* (1883). Il libro sul sacerdozio ebbe una vasta diffusione, ed è questo il motivo per cui è soprattutto ricordato. La sua teologia sul sacerdozio è tradizionale ed ortodossa. Non aggiunge nulla di nuovo alla teologia della spiritualità sacerdotale. Purtroppo, Manning accusò i religiosi di giudicare i preti diocesani incapaci di raggiungere un alto grado di

perfezione e coniò il termine « preti secolari » quasi con il significato di prete mondano. A parte questo, la sua dottrina è simile a quella di Newman, ma il suo stile letterario è più simile a quello di Faber. John Henry Newman (1807-1890) fu prima di tutto un apologista di alto rango e sebbene fosse conosciuto ai suoi

135 Growth in Holiness, Newman, Westminster, MD, 1950, p. 27.

tempi, fu pienamente apprezzato solo con il volgere degli anni. Egli non fu uno scrittore spirituale in senso stretto, né trattò ex professo questioni ascetiche e mistiche; né tantomeno, attraverso i suoi sermoni, offrì intuizioni valide alla teologia della vita spirituale. Infatti, egli intese comporre un libro di devozione ma non lo completò mai. L'opera, Meditazione e Devozioni, fu compilata con materiale raccolto dopo la morte di Newman e pubblicato dall'oratoriano W. P. Neville nel 1895.

Anche prima di entrare a far parte della Chiesa cattolica, mentre era ancora un leader del movimento di Oxford, Newman fu alla ricerca della vita interiore e fu egli stesso un uomo di profonda preghiera. Ebbe una speciale predilezione per la solitudine e, già a sedici anni, ebbe la convinzione che Dio lo avesse chiamato ad una vita celibataria. Inoltre fu completamente convinto di essere condotto da una luce interiore che diveniva sempre più trasparente e che gli rivelava il piano di Dio su di lui. La storia ispirata della sua ricerca della verità e la sua entrata nella Chiesa cattolica evidenziano una vita spirituale interiore totalmente sottomessa al piano di Dio e guidata da una forte fede nella provvidenza divina. Così scrive Newman:

« Dio conosce qual è la mia più grande felicità, io no. Non c'è una regola su ciò che è felice e buono; ciò che conviene a uno e non ad un altro. Le vie per raggiungere la perfezione sono molto varie; le medicine necessarie per la nostra anima sono molto differenti per ciascuno di noi. Così Dio ci conduce per strane vie; noi sappiamo che egli -vuole la nostra felicità, ma noi non conosciamo qual è la nostra felicità, né la via... Mettiamoci nelle sue mani, e non ci meravigliamo se egli ci conduce per una strana via... Siamo sicuri che egli ci conduce giustamente, che ci porta a ciò che è meglio, non a quello che noi pensiamo sia meglio, né a ciò che è meglio per altri, ma a ciò che è meglio per noi ».

136 Meditations and Devotions, ed, H. Tristram, London 1953.

Anche mentre confessa la sua completa dipendenza da Dio, e anche quando si rivelò il disegno di Dio su di lui, Newman si rammaricava al pensiero che « c'erano molti uomini di gran lunga migliori di lui per natura, dotati di molti piacevoli doni naturali, meno macchiati di peccato. Ma Tu, nel Tuo amore imperscrutabile per me, hai scelto me \* mi hai preso tra le Tue braccia » .

La vita spirituale per Newman non fu qualcosa di teorico \* speculativo, ma una pulsante realtà e un mistero nascosto, come indicano i seguenti passi:

« Un vero cristiano può essere definito come uno che ha un predominante senso della presenza di Dio in sé. Come nessuno se non le persone giustificate hanno quel privilegio, così nessuno se non i giustificati hanno quella pratica percezione di essa...

In tutte le circostanze, di gioia e di tristezza, di speranza e di paura, cerca di avere Dio nel più profondo del cuore... Conosciamolo come intronizzato in noi... questa è la vera vita dei Santi » ' .

« Il Regno di Dio si estende sulla terra, perché ha una presa interiore su di noi, perché, nella parola del testo sacro, ' è dentro di noi ', vuol dire nel cuore di ciascuno di noi sue membra. Spettatori meravigliatevi; stranieri provate ad analizzare chi è che fa il lavoro; essi ricorrono a tutti gli argomenti dell'umana ragione e alle cause naturali per spiegare questo, perché non possono vedere né sentire né vogliono credere ciò che è in verità un'influenza soprannaturale » ` .

Infine per Newman, come per tutti i teologi, il primato appartiene alla carità, ma una carità che è amore di compiacenza verso Dio e che tende all'attività contemplativa. « L'amore è mite, tranquillo, soddisfatto, acquiescente e aderente all'anima nella contemplazione di Dio; non è solo una preferenza

137 Cf. *ibid.*, p. 312.

138 Cf. *Parochial and Plain Sermons*, vol. 5, p. 225.

139 *Sermons Preached on Various Occasions*, ed. H. Tristram, 1900, n. 4.

di Dio prima di tutte le cose, ma una gioia in Lui perché egli è Dio e i suoi comandamenti sono buoni " .

« Inoltre, c'è posto per Marta e uno per Maria, perché entrambe glorificano Dio a loro modo, sia nel lavoro che nella quiete, procurando in ogni caso di non essere esse stesse, ma comprate ad un caro prezzo, obbedienti e fedeli nell'obbedire alla sua volontà. Sia che lavorino, sia che adorino, esse lo faranno per amor suo » .

140 Parochial and Plain Sermons, vol. 3, p. 321.

141 Cf. *ibid.*, vol. 5, pp. 10-11. Gli scritti e i sermoni del Cardinale Newman sono stati pubblicati in una edizione cimici (1868-1913) di 42 volumi. Vi sono molti studi di valore su Newman, tra quelli in lingua italiana cf. J. HONORT, *Itinerario spirituale di Newman*, Morcelliana, Brescia 1982, con bibliografia.

## CAPITOLO X

### IL VENTESIMO SECOLO

La spiritualità cristiana del XX secolo deve molto alla Francia. Infatti fino al Concilio Vaticano II praticamente tutti gli aspetti della vita della Chiesa: liturgia, esegesi, teologia, filosofia, lavoro di missione e spiritualità, ricevettero il loro più potente slancio ed orientamento da esperti e leaders francesi. Anche gli ufficiali della Curia romana furono talvolta stimolati al rinnovamento dagli ecclesiastici e dai teologi francesi.

Yves Congar ha giustamente affermato che « i fari accesi dalla mano di Dio sulla soglia del secolo atomico sono Teresa di Lisieux e Charles de Foucauld ». Vi sono anche altre luci, non solo come esempi di santità cristiana, ma come esperti nei vari campi relativi alla vita spirituale, ma in un'età di intenso attivismo e di fiorente tecnologia non c'è nulla degno di nota che lo Spirito Santo non abbia suscitato al di sopra di quei due grandi testimoni della potenza e dell'efficacia della vita contemplativa.

### SANTA TERESA Di LISIEUX

Dopo S. Teresa d'Avila e S. Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux è il terzo grande luminare della spiritualità carmelitana. Sebbene ella sia vissuta nel XIX secolo, il suo impatto con il XX secolo è veramente notevole. Tutto ciò risulta ancora più vero se consideriamo che ella trascorse la sua giovinezza nel chiuso cerchio della famiglia Martin, teneramente protetta da un padre affettuoso e da sorelle più grandi di lei, e il resto della sua breve vita nel chiostro del Carmelo di Lisieux. Teresa fu l'ultima di nove figli nella famiglia Martin, di cui quattro morirono ancora piccoli. Quattro delle ragazze divennero monache carmelitane a Lisieux e la quinta Visitandina. Fin da piccola Teresa avvertì la chiamata al chiostro, ma quando chiese formalmente l'ammissione al Carmelo i superiori gliela rifiutarono a causa della sua giovane età. Teresa si recò allora a Roma con suo padre e con la sorella Celina per ottenere la dispensa dal Papa Leone XIII. Finalmente, il 9 aprile

1888, fu ammessa al Carmelo e fece la sua professione religiosa l'8 settembre 1890.

Nel 1894 la priora, Madre Agnese, sorella di sangue di Teresa, le chiese di scrivere le memorie della sua infanzia. Questo fu l'inizio dell'autobiografia di Teresa, conosciuta come *Storia di un'anima*. Nel 1895 suor Teresa del Bambino Gesù e del Volto Santo (per chiamarla a pieno titolo come monaca carmelitana) offrì se stessa a Dio come olocausto. L'anno seguente completò la prima parte della sua autobiografia e nello stesso anno ebbe la prima emottisi. Ciononostante, cominciò la seconda parte della sua autobiografia su esortazione di una sorella, suor Genevieve (Celina). Nel giugno del 1897, Teresa fu trasferita in infermeria, dove completò l'autobiografia. Ricevette la Comunione l'ultima volta il 19 agosto e morì il 30 settembre 1897.

L'anno seguente, il 30 settembre, l'autobiografia fu pubblicata con il titolo *Storia di un'anima* e divenne immediatamente uno dei libri più letti. Nel 1925 Teresa fu proclamata Santa dal Papa Pio XI; nel 1927 fu dichiarata compatrona

1 Le più recenti traduzioni inglesi degli scritti di santa Teresa sono: *Story of a Soul*, tr. J. Clarke, ICS Publications, Washington, D.C., 1975; *St. Therese of Lisieux: Her Last Conversations*, tr. J. Clarke, ICS Publications, Washington, D.C., 1977; in italiano: *Gli Scritti*, Roma 1979.

delle missioni con S. Francesco Saverio; nel 1944 Papa Pio XII proclamò S. Teresa compatrona della Francia insieme a S. Giovanna d'Arco.

Malgrado la sua vocazione contemplativa, S. Teresa di Lisieux è stata giustamente proposta come modello per le innumerevoli « piccole anime » (ella le chiamava *petites ames*) che all'apparenza non ricevono mai alcun dono straordinario di grazia né tantomeno sperimentano le superbe altezze della unione mistica. Per questo motivo, S. Teresa pose l'accento sulla necessità di essere fedele ai doveri ordinari del proprio stato di vita, sull'importanza dell'amore come potenza motivante della vita e sulla pratica della fiducia filiale nel Padre celeste<sup>1</sup>. Il Papa Pio XI dichiarò, pertanto, che la forma di spiritualità di Teresa è un'« espressione dell'insegnamento fondamentale del Vangelo ». Teresa disse di sé: « Io non ho mai dato che amore al buon Dio, ed è con amore che egli mi ripagherà ».

Secondo la sua testimonianza, S. Teresa non praticò penitenze o mortificazioni straordinarie, benché la sua malattia mortale, insieme alla osservanza della vita carmelitana, costituisse sicuramente una forma rigida di ascetismo. Né troviamo nella sua

vita i numerosi carismi e i fenomeni straordinari comunemente ricordati nell'agiografia, sebbene Teresa ricordi nella sua autobiografia che fu curata da una curiosa e strana malattia nel 1882 dall'intervento diretto della Beata Vergine '. Inoltre, ella descrive come sperimentasse la mistica fiamma dell'amore dopo il suo ingresso al Carmelo.

2 Per ulteriori dettagli sulla vita di santa Teresa cf. St. Therese of Lisieux by those who knew her, ed. e tr. C. O'Mahony, Veritas, Dublin 1975; J. BEEVERS, Storm of Glory, Image Books, New York, NY, 1955; A. CowEs, Introduzione alla spiritualità di S. Teresa del Bambino Gesù, LE.F., Firenze 1949; H.U. VON BALTHASAR, Teresa di Lisieux, tr. it., Jaca Book, Milano 1978; L. CHIAPPETTA, Una storia d'amore. Vita e spiritualità di Teresa di Lisieux, Dehoniane, Napoli 1982.

3 Cf. J. CLARKE (tr.), Story of a Soul, ICS, Washington, D.C., 1975, pp. 187-200; 219-229.

4 Cf. op. cit., pp. 254-259.

5 Cf. ibid., pp. 60-67.

« Intrapresi la via della Croce; improvvisamente fui rapita da un violento amore per Dio che non posso spiegare se non dicendo di sentirlo come io fossi totalmente immersa in un fuoco. Oh! Quale fuoco e quale dolcezza allo stesso tempo! Ero nel fuoco con amore e sentivo che non sarei stata capace di sostenere un minuto o un secondo in più questo ardore senza morire. Compresi, quindi, ciò che i Santi avevano detto circa questi stadi che essi andavano sperimentando così spesso. Quanto a me, io lo sperimentai solo una volta e per un istante, ritornando immediatamente nel mio abituale stato di aridità » .

S. Teresa affermò inoltre che a 14 anni aveva sperimentato dei trasporti amorosi. Ma fu solo dopo aver fatto la sua « offerta all'Amore misericordioso » che sperimentò la fiamma dell'amore divino. S. Giovanni della Croce ha descritto questa esperienza nella Viva Fiamma d'amore, strofa II della seconda redazione.

S. Teresa di Lisieux è soprattutto un apostolo dell'amore ed un testimone dell'assioma teologico secondo il quale non è il lavoro che rende santi, ma l'amore. A causa del suo amore infantile e della sua fiducia serena nel Padre celeste, ella poté praticare un perfetto abbandono alla volontà divina ed abbracciare, con tutto il cuore, la sua vocazione di vittima. Evitando ogni favore straordinario e praticando principalmente la fedeltà ai doveri ordinari della vita quotidiana, ella offre speranza ed incoraggiamento a tutte le piccole anime che cercano di seguire il Cristo nello svolgimento dei doveri ordinari, straordinariamente bene.

ELISABETTA DELLA TRINITA

Nata a Bourges in Francia nel 1880, Elisabetta Catez entrò nel Carmelo di Digione nel 1901 e morì nel 1906. La pubblicazione dei Ricordi, comprendente la biografia di Eli-

6 J. CLARKE (tr.), St. Tberese of Lisieux: Her Last Conversations, ICS, Washington, D.C., 1977, p. 77.

sabetta della Trinità ed alcuni suoi scritti, ebbe successo immediato in Francia. Uomini molto autorevoli furono colpiti dalla sua dottrina, tra essi il Card. Mercier, Juan Arintero, Reginald Garrigou-Lagrange e M. M. Philipon. Come S. Teresa di Lisieux, ella si nutrì dottrinalmente studiando assiduamente S. Giovanni della Croce e meditando le lettere di S. Paolo. In una lettera al Carmelo di Digione nel 1927, J. Arintero affermò: « Ciò che ammiro di più in questa serva di Dio è la sua profonda comprensione dei grandi misteri della vita cristiana; la nostra incorporazione in Cristo, la cui missione dobbiamo continuare; l'inabitazione della SS. Trinità nei nostri cuori... Attraverso questa comprensione dei grandi misteri, simile a quella di S. Paolo, ella divenne interprete fedele di alcuni dei più sublimi passi delle sue profonde lettere ».

Reginald Garrigou-Lagrange ha osservato quanto segue relativamente ad Elisabetta della Trinità:

« Per approdare alle vette della santità, ad un'anima basta vivere intensamente solo una delle verità della nostra fede... La serva di Dio, Elisabetta della Trinità, fu una di queste illuminate ed eroiche anime capaci di aderire ad una di queste grandi verità che sono le più semplici e le più importanti. E fu altresì capace, sotto l'apparenza di una vita ordinaria, di trovare in essa il segreto di un'intima unione con Dio. Questo mistero dell'inabitazione della SS. Trinità nelle profondità della sua anima fu la grande realtà della sua vita interiore » .

Elisabetta fece in privato il voto di verginità già all'età di quattordici anni. Quando sua mamma le rifiutò il permesso di entrare nel Carmelo, prese parte attiva alla vita sociale del suo circolo e viaggiò molto durante le vacanze estive. Tra tutte queste attività Elisabetta desiderò sempre la vita

7 Cf. M.M. PHILIPON, The Spiritual Doctrine of Sister Elisabeth of the Trinity, Newman Press, Westminster, MD, 1961, pp. xvii-xviii; tr. it.: La dottrina spirituale di Sr. Elisabetta della Trinità, Morcelliana, Brescia 1969.

carmelitana, tanto è vero che le sue amiche rimanevano stupite della sua capacità di raccogliersi in preghiera non appena le si offriva l'occasione. La sua più grande sfida durante questo

periodo fu quella di controllare i suoi violenti scatti di temperamento, e per fare questo ella praticò una immediata e totale obbedienza a sua mamma. A quel tempo ella leggeva il Cammino di Perfezione di S. Teresa d'Avila e fu in grado di verificare certi tocchi divini che era andata sperimentando. In questo stesso periodo incontrò il domenicano Irenée Vallée, che frequentemente predicava e teneva conferenze alle Carmelitane di Digione. Parlando con lui delle sue esperienze spirituali, fu edotta sulla dottrina dell'inabitazione della Trinità nell'anima attraverso la grazia. In quel momento

Elisabetta scoprì il segreto della propria vita spirituale e d'allora in poi l'inabitazione della Trinità fu il fondamento della sua vita interiore.

Elisabetta entrò nel Carmelo nel 1901, nel 1903 fece la sua professione e la sua velazione. Morì nel 1906. Non visse molto tempo al Carmelo, ma raggiunse la santità. La sua elevazione alla Trinità composta nel 1904 ne è l'espressione più sincera:

« Mio Dio, Trinità che adoro, aiutami a dimenticarmi interamente per stabilirmi in te, immobile e quieta come se la mia anima fosse già nell'eternità; nulla possa turbare la mia pace o farmi uscire da te, mio immutabile bene, ma che ogni istante mi porti più addentro nella profondità del tuo mistero. Pacifica la mia anima> fanne il cielo, la dimora pref rita e il luogo del tuo riposo; non ti lasci mai solo, ma sia la tutta quanta, tutta desta nella mia fede, tutta in adorazione, tutta abbandonata alla tua azione creatrice.

O mio amato Cristo, crocifisso per amore, vorrei essere una sposa del tuo Cuore, coprirti di gloria, amarti... fino a morirne! ... Ma sento la mia impotenza e ti chiedo di rivestirmi di te stesso, di immedesimare la mia anima con tutti i movimenti della tua anima, di sommergermi, d'invadermi, di sostituirti a me, affinché la mia vita non sia che un'irradiazione della tua vita. Vieni nella mia anima come adoratore, come riparatore e come salvatore. O Verbo eterno, Parola

del mio Dio, voglio passare la mia vita ad ascoltarti, voglio farmi tutta docilità per imparare tutto da te. Poi, attraverso tutte le notti, tutti i vuoti, tutte le impotenze, voglio fissare sempre e restare sotto la tua grande luce. O mio astro amato, incantami perché non possa più uscire dallo splendore dei tuoi raggi.

O fuoco consumatore, Spirito d'amore, scendi sopra di me, affinché si faccia nella mia anima come un'incarnazione del Verbo e io sia per lui un'aggiunta d'umanità nella quale rinnovi tutto il suo mistero; e tu, o Padre, chinati sulla tua piccola creatura,

coprila della tua ombra e non guardare in lei che il diletto nel quale hai riposto tutte le tue compiacenze.

O miei Tre, mio tutto, mia beatitudine, solitudine infinita, immensità in cui mi perdo, mi consegno a voi come una preda. Seppellitevi in me perché mi seppellisca in voi, in attesa di venire a contemplare nella vostra luce l'abisso delle vostre grandezze » '.

A metà quaresima del 1906 sr. Elisabetta fu trasferita all'infermeria, ma fino a poco prima della sua morte ella mantenne fede a tutte le osservanze della vita carmelitana. Quando le fu diagnosticato un male incurabile, Elisabetta ottenne il permesso di fare l'ultimo ritiro in preparazione alla vita eterna. Fu durante questo periodo che ella compose il suo Ultimo Ritiro di Laudem Glorìae (il nome lo aveva scelto lei). Di lei abbiamo altri due scritti: nell'estate del 1906 compilò delle note di ritiro intitolate Cielo sulla terra, e poche settimane prima della sua morte inviò una lunga lettera alla sua amica di lunga data, Margherita, intitolata Gli ultimi consigli spirituali'.

Alcuni giorni prima della sua morte sr. Elisabetta scrisse con mano tremante ad una delle monache « Mi sembra che

8 Cf. M.M. PHILIPON, Op. cit., pp. 53-54.

9 Per ulteriori dettagli sulla vita e le opere di Sr. Elisabetta cf. Scritti, Roma 1967; M.M. PHILIPON (ed.), Spiritual Writing of Sister Elisabetta of the Trinity, tr. M. St. Augustine, New York, NY, 1962; H. U. VON BALTHASAR, Suor Elisabetta della Trinità e il suo messaggio spirituale, Roma 1959; L. BORRIELLO, Elisabetta della Trinità: una vocazione realizzata secondo il progetto di Dio, Dehoniane, Napoli 1980.

la mia missione in cielo sarà attirare le anime, aiutandole ad uscire da se stesse per aderire a Dio con un totale, semplice movimento d'amore e per conservarle in questo grande sublime silenzio che permette a Dio di imprimersi in loro e di trasformarle in Lui ».

t stata beatificata da Giovanni Paolo II il 25 novembre 1984-

## CHARLES DE FOUCAULD

Nato a Strasburgo nel 1858, già orfano all'età di cinque anni, Charles de Foucauld ebbe un'infanzia difficile. A 23 anni si arruolò nell'esercito e poi più tardi, dal 1883 al 1884 ' andò in esplorazione scientifica in Marocco. Convertitosi dall'ateismo nel 1886, Charles pensò di abbracciare la vita religiosa. Dopo un viaggio in Terra Santa, entrò dai Trappisti in Francia, ma dopo sei mesi fu trasferito in Siria nel monastero di Akbès, dove fece la sua professione nel 1892.

La Trappa non soddisfaceva Charles de Foucauld, ragion per cui volle fondare un ordine religioso tutto suo, in cui non vi fossero distinzioni tra monaci coristi e fratelli laici, non vi fosse nessun ufficio corale e i monaci si dedicassero completamente al lavoro manuale. Lasciò i Trappisti ed andò in Palestina dove trovò lavoro come operaio presso le Clarisse di Nazareth. Qui trascorreva molte ore del giorno e della notte in preghiera. Più tardi ritornò in Francia, dove venne ordinato sacerdote nel 1901. Quindi tornò di nuovo in Africa, dove volle lavorare per la conversione degli arabi attraverso una vita nascosta di preghiera continua e di intensa penitenza.

Vestito da arabo e vivendo in una piccola capanna, frater Carlo passò attraverso l'oscura notte della sofferenza e dell'abbandono. La sua spiritualità fu eminentemente trinitaria: era molto contento del fatto di poter rinunciare ad ogni cosa e di sperimentare che Dio è Dio. Questo grande « apostolo del Sahara » fu assassinato dagli arabi nel 1916.

La vita nascosta di Charles de Foucauld ha prodotto abbondanti frutti nel XX secolo. I Piccoli Fratelli di Gesù e le Piccole Sorelle del Sacro Cuore di Gesù furono fondate nel 1933 ed attualmente vanno diffondendosi in tutto il mondo. Nel 1939 fu fondata un'altra Congregazione ispirantesi a Charles de Foucauld, le Piccole Sorelle di Gesù: esse esercitano l'apostolato tra i non-cristiani e tra le masse abbandonate. Infine, vi sono parecchie fraternità che seguono lo spirito di frater Carlo di Gesù. Lo spirito e la missione dei Piccoli Fratelli di Gesù fu così descritto da Charles de Foucauld:

« I Piccoli Fratelli del Sacro Cuore hanno una speciale vocazione, prima ad imitare Nostro Signore Gesù Cristo nella sua vita nascosta a Nazareth; secondo, a vivere in terra di missione, dove praticare l'adorazione perpetua del SS. Sacramento esposto... Prendendo l'altare e il tabernacolo e ponendoli in mezzo alle popolazioni non-credenti, essi santificano queste genti senza proferire parola, come Gesù silenziosamente santificò il mondo per trenta anni a Nazareth... Noi non prendiamo parte alla glorificazione di Dio, all'opera salvifica di Nostro Signore, alla salvezza delle anime, predicando il Vangelo; ma praticamente facciamo tutto questo, ponendo le genti alla presenza eucaristica di Gesù, di Gesù offerto nel santo Sacrificio, vivendo le virtù evangeliche e la carità del Cuore di Cristo che noi pratichiamo come meglio possiamo. Non abbiamo ricevuto una chiamata da Dio al ministero della parola, ma santifichiamo e predichiamo nel silenzio » 10.

Nel Direttorio per le associazioni di preghiera che egli fondò in Francia, de Foucauld stabilì che lui e i suoi seguaci avrebbero diretto i loro sforzi alla conversione di « quelli che spiritualmente sono i più poveri, i più storpi, i più ciechi, i popoli infedeli delle terre di missione, quelli che non cono-

10 Per ulteriori informazioni su Carlo de Foucauld cf. Opere spirituali, Paoline, Roma 1964; R. BAZIN, Carlo de Foucauld, S.LE., Milano 1927; j. F. Six, Itinerario spirituale di Charles de Foucauld, Morcelliana, Brescia 1961; L. BORRIELLO, Sulle orme di Gesù di Nazaret. Evoluzione interiore e dottrina spirituale di Carlo de Foucauld, Dehoniane, Napoli 1980.

scono la buona novella, che non hanno il tabernacolo né i sacerdoti, le anime più abbandonate, quelle che sono più stanche, le pecore perdute ". Così, Charles de Foucauld promosse un'attività missionaria che fu semplicemente una vocazione di presenza tra coloro che egli desiderava condurre al Cristo. Fu così introdotta una nuova forma di vita contemplativa, vissuta nel mondo con il silenzio come mezzo di influenza, con la presenza come metodo di comunicazione, con la povertà come testimonianza di amore fraterno per i poveri e gli indigenti in mezzo ai quali i Piccoli Fratelli e le Piccole Sorelle vanno a vivere. Molto lontano dall'essere un apostolato di servizio sociale, tuttavia, è un apostolato di partecipazione alle stesse sofferenze del povero e di testimonianza dell'insegnamento evangelico. I seguaci attuali dell'ideale di Charles de Foucauld sono andati nel « deserto » dei quartieri e delle fabbriche per portare la « presenza di Cristo » attraverso l'esempio della virtù e la pratica della vita contemplativa.

## IL RISVEGLIO LITURGICO

Furono in molti ad apportare il loro contributo alla spiritualità del XX secolo, e sebbene non possiamo parlare di tutti loro, possiamo almeno ricordare alcune tra le figure più importanti. Ci riferiremo, perciò, ai campi specifici in cui essi ebbero un ruolo determinante: il movimento liturgico, la notevole espansione delle missioni esterne, la santità tra i laici e gli sviluppi della teologia spirituale sistematica.

Il risveglio della spiritualità liturgica può essere accreditato ai Benedettini e in particolare a L. P. Guéranger, colui che restaurò l'Ordine benedettino in Francia. La pratica tradizionale della preghiera mentale metodica si stabilizzò così bene tra il XVI e il XX secolo che il risveglio liturgico inaugurato da dom Guéranger e dai monaci di Solesmes, nel 1837.

11 Cf. L. SHEPPARD, *Spiritual Writers in Modern Times*, New York 1967.

sembrò essere in conflitto con la pietà individuale, sostenuta dalla preghiera mentale. Guéranger (1805-1875) rese molto chiara la sua posizione: « Asserendo la grande superiorità della preghiera liturgica su quella individuale, non diciamo che i metodi individuali dovrebbero essere soppressi: noi vorremmo soltanto che fossero mantenuti al loro proprio posto »<sup>12</sup>. Tuttavia, alcuni dei suoi seguaci negarono a lungo ogni posto alla pratica della preghiera mentale nella tradizione monastica. Le opere più famose di dom Guéranger sono: *L'anno liturgico*, in quindici volumi (1841-1901) e i tre volumi delle *Istituzioni liturgiche* (1840-1851). Gli sforzi di dom Guéranger furono assecondati e portati a compimento in gran parte dal Papa Pio X (1835-1914), che sistemò l'argomento sulla Comunione frequente, pubblicando un decreto sulla Comunione quotidiana per tutti i cristiani in stato di grazia e con buone disposizioni<sup>13</sup>. Lo stesso Pontefice incoraggiò la partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia della Chiesa. Gli sforzi furono coronati dal successo, in alcuni luoghi più che in altri. E. Masure ne ha così descritto i risultati:

« Come la teologia... così la liturgia non cessò mai di esistere nella Chiesa. All' inizio del secolo le fu data nuova vita in modo tale che raggiunse vertici sublimi da stupire lo stesso dom Guéranger... L'attività dei cristiani ebbe un nuovo impulso. Le persone furono condotte all'invisibile dalla musica, dal canto, dal dramma, dai testi e dalle immagini, dai simboli insieme ai loro significati... e la comunità cristiana ancora una volta trovò nella liturgia la sua unità sacramentale »<sup>14</sup>.

12 Cf. *The Liturgical Year*, tr. L. Sheppard, Newman, Westminster, MD, vol. 1, p. 7; tr. it.: *L'anno liturgico*, in 4 vol. dei 15 originali, Paoline, Alba 1957.

13 Il decreto, *Sacra Tridentina Synodus* fu emanato nel 1905; nel 1910 Papa Pio X ammise alla Comunione frequente i ragazzi che avevano raggiunto l'età della ragione. Per ulteriori ragguagli sulla Comunione frequente cf. A. BRIDE, « *La Communion du XVIIIe siècle à nos jours* », in *Eucharistia*, Paris 1947, p. 288.

14 E. MASURE, *Some Schools of Catholic Spirituality*, ed. J. Gautier, Desclée, Paris -New York 1959.

Il successo del risveglio liturgico fu dovuto alla dedizione e allo zelo dei Benedettini francesi, e specialmente ai monaci di Solesmes. Ma come abbiamo visto, ricevette la sua ratificazione ufficiale dal Papa Pio X. Tuttavia, fu attraverso gli sforzi del benedettino belga dom Beauduin (1873-1960) che il movimento liturgico divenne ancora più popolare, più pastorale e meno monastico. Come risultato, i fedeli cattolici ebbero maggiore stima

per l'Eucaristia quale centro della vita cristiana. Tra l'altro non possiamo disconoscere il grande contributo dato dal monastero di Maria-Laach in Germania e il contributo di scrittori come dom O. Casel (1886-1948) e dom P. Parsch (1884-1954). Infine, ricordiamo l'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII, che mise in moto la riforma liturgica attuata poi dal Concilio Vaticano II.

## L'ESPANSIONE MISSIONARIA E L'AZIONE CATTOLICA

Il nome di Pauline Jaricot (1799-1862) sarà sempre ricordato dai missionari, perché ella fu la fondatrice della Congregazione per la Propagazione della Fede. A diciassette anni fece il voto privato di verginità perpetua, e fondò l'Unione della Preghiera di Riparazione al Sacro Cuore, un'organizzazione composta da ragazze lavoratrici. Fondò, poi, un'associazione per le missioni nel 1820 e raccolse modeste donazioni dai fedeli. Nel 1826 fondò la casa di Loretta, una casa per le ragazze operaie e l'Associazione del Rosario vivente. Quando un nuovo gruppo di dodici laici si riunì a Parigi con il proposito di sollecitare aiuti finanziari per le missioni estere, i membri decisero di unire le forze all'Associazione fondata da Pauline Jaricot. Ciò avvenne il 3 maggio 1822. Nacque così la Società di Propaganda Fide, ma Pauline Jaricot ne è stata sempre considerata la fondatrice. Ella trascorse gli ultimi anni della sua vita in estrema povertà e fu vittima di derisioni e di calunnie. « Dio faccia ciò che vuole, diceva, senza che sia cambiato uno iota dal suo santo proposito nei miei confronti per le mie sofferenze, le mie lacrime, le mie preghiere, o i miei lamenti » .

Durante questo stesso periodo, in Francia furono fondati numerosi Istituti religiosi dediti alle missioni estere; lo stesso si può dire dell'Italia e della Germania, anche se in misura minore. Il numero degli Istituti missionari crebbe con straordinaria rapidità e i cattolici dell'Europa e degli Stati Uniti contribuirono generosamente al sostentamento delle missioni estere. Uno degli effetti disastrosi della II Guerra Mondiale fu la riduzione dell'attività missionaria, ma ciò preparò la via per una gerarchia indigena in quei paesi che non erano stati ancora evangelizzati.

Nello stesso periodo di Pauline Jaricot e, come lei, delta alle opere di misericordia, visse Federico Ozanam (1813-1853). Discendente da una famiglia ebrea, egli fu educato a Lione. Divenne professore di letteratura straniera alla Sorbona, come specialista di Dant \* e. A Parigi fu in contatto con i maggiori letterati e pensatori religiosi del tempo: Lacordaire, Chateaubriand, Montelambert e altri. Nel

1833 fondò la « Conferenza della Carità »; nel 1835 l'organizzazione prese

il titolo ufficiale di « Società di S. Vincenzo de' Paoli ». Da quel momento la società fiorì nel mondo intero, specialmente negli Stati Uniti e divenne il simbolo dell'opera caritativa a favore dei poveri e degli indigenti `.

L'opera di Pauline Jaricot e di Federico Ozanam ci spinge a descrivere brevemente l'evoluzione storica dell'Azione Cattolica. I precursori della promozione dell'apostolato laico furono S. Vincenzo Pallotti, Papa Pio IX che richiese la collaborazione del laicato nell'opera della Chiesa e Papa Leone

15 Per ulteriori dettagli Cf. J. JOLINON, Pauline Jaricot, Paris 1956; K. BURTON, Difficult Star: The Life of Pauline Jaricot, New York, NY, 1947; M. CHRISTIANI, Marie-Pauline Jaricot, Paris 1961; J. SERVEL (ed.), Un autre visage: Textes inédites de Pauline Jaricot, Lyon 1961.

16 Per ulteriori informazioni cf. Oeuvres complètes, 11 vol., Paris 1859-1865; E. RENNER, The Historical Thought of Frédéric Ozanam, Washington, DC, 1959; L. BAUNARD, Ozanam d'après sa correspondance, Paris 1912.

XIII che promosse l'organizzazione dell'Azione Cattolica. Gli storici dell'Azione Cattolica di solito, considerano Pio X colui che comprese l'avvenire dell'Azione Cattolica `. Ma la sua fondazione come apostolato laico, fu opera di Papa Pio XI.

Congar individua in tre originali caratteristiche il contributo di Papa Pio XI: l'insistenza sul carattere apostolico dell'Azione Cattolica; il fatto che essa abbracci tutte le classi e le categorie del laicato cattolico; e il fatto che essa sia apostolato del laico e del cristiano nel mondo `. Papa Pio XI definì l'Azione Cattolica « la partecipazione dei laici all'apostolato della gerarchia ». Nel 1923 Giuseppe Cardijn fondò la J.O.C., un'organizzazione di giovani di Azione Cattolica. Questa prosperò tanto che, nel 1935, al suo congresso erano presenti più di centomila delegati provenienti da quindici paesi. Infine, a Pio XII dobbiamo l'ultima definizione e strutturazione dell'Azione Cattolica `.

## LA SANTITÀ TRA I LAICI

Poiché tutti i cristiani sono chiamati alla perfezione della carità, dobbiamo supporre di trovare eminenti esempi di santità tra il laicato di tutti i secoli. Oltre a Paolina Jaricot e a Federico

Ozanam, dobbiamo ricordare S. Gemma Galgani e Elisabetta Leseur.

Nata presso Lucca, nel 1878, Gemma rimase orfana in giovane età e fu accolta nella famiglia di Matteo Giannini, dove rimase fino alla morte nel 1903. Soffrì di una malattia

17 Cf. P. DABIN, *L'apostolat laïque*, Paris 1931; Y. CONGAR, *Lay People in the Church*, Newman Press, Westminster, MD, 1957; J. GAYNOR, *The Life of St. Vincent Pallotti*, St. Paul, Boston 1980.

18 Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Ed. du Cerf, Paris 1953, pp. 505 ss.; tr. it.: *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966.

19 Cf. Papa Pio, XII, « *Allocution to Italian Action* », *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 32 (1940), p. 362.

cronica che le impedì di entrare nel monastero delle claustrali passioniste a Lucca. Ciononostante ella sperimentò straordinari favori di Dio, come le stimmate, i rapimenti continui, le visioni di Gesù, di Maria e del passionista S. Gabriele, per il quale ella ebbe una grande devozione.

S. Gemma non scrisse alcuna opera e pertanto conosciamo la sua dottrina dalle lettere, dall'autobiografia e dalla vita scritta dal passionista, Germano di S. Stanislao. La sua virtù più grande fu l'umiltà. Per i numerosi miracoli ottenuti attraverso la sua intercessione, ella è una delle Sante più venerate dei tempi moderni. Fu canonizzata nel 1940'. Insieme a S. Gabriele, ella è un'esponente eminente della spiritualità passionista.

Elisabetta Leseur, nata a Parigi nel 1866, è un esempio impressionante di santità nella vita matrimoniale e nella vita sociale attiva. Ancora giovanissima seguì una regola di vita in cui la pratica della preghiera, lo studio della dottrina religiosa e un costante sforzo per vincere i suoi difetti giocavano un ruolo importante. A 21 anni sposò Felice Leseur, che aveva perduto completamente la fede. Sebbene questi avesse promesso di rispettare la pratica religiosa di Elisabetta, ben presto cominciò ad attaccarla implacabilmente per farle perdere la fede.

Dopo sette anni di matrimonio, Elisabetta abbandonò la pratica della religione, ma leggendo la Storia delle origini del cristianesimo di Renan, intuì la falsità dei suoi argomenti. Per questo motivo, iniziò la lettura delle opere dei Padri della Chiesa, di S. Agostino, di S. Tommaso d'Aquino, di S. Teresa d'Avila, di S. Francesco di Sales, ma soprattutto della Bibbia. Il risultato fu la sua conversione alla fede della giovinezza e un'intensa pratica della vita cristiana.

20 Cf. *Letters of St. Gemma Galgani*, ed. da Gern3ano di Sgn Stmislao e tr. dalle suore domenicane di Menlo Park, Cilffomia 1947; Sr. ST. MICHAEL, *Portrait of St. Gemma*, a

Stigmatic, New York 1950; cf. S. Gwma GALGANI, Estasi-Diario-Autobiografia-Scritti vari, Rome 1979.

Durante un viaggio a Roma con suo marito nel 1903, Elisabetta ebbe l'esperienza mistica della presenza di Cristo dentro di sé e una completa rinascita della sua vita interiore. Si abbandonò a Cristo senza riserve. Una delle sue più grandi consolazioni e il più grande suo sostegno fu ricevere la Comunione. Nello stesso tempo ella lavorò incessantemente per la conversione del marito miscredente, non attraverso argomenti, ma con la testimonianza della sua santa vita e con la preghiera. Morì nel 1914 senza aver visto la conversione del marito.

Comunque, nel 1905 ella aveva scritto nel suo diario che probabilmente suo marito si sarebbe convertito. Ciò avvenne tre anni dopo la sua morte. Elisabetta morì di cancro e già durante la malattia offrì la sua vita per la conversione di Felice. Dopo la morte della moglie, questi entrò nell'Ordine domenicano e divenne prete. Morì a 62 anni, benedicendo la memoria della moglie che aveva sofferto per la sua conversione.

Elisabetta scrisse varie opere, oltre al suo Diario spirituale, ma il suo lavoro migliore ebbe per tema la sopportazione cristiana della sofferenza .

Poiché abbiamo preso S. Gemma ed Elisabetta Leseur come esempi di santità cristiana tra i laici, questo ci induce a parlare degli Istituti secolari come nuova forma di vita consacrata nel XX secolo. L'origine e lo sviluppo della professione dei consigli evangelici da parte di persone che vivono nel mondo sono descritti nella *Provida Mater Ecclesia*, promulgata da Papa Pio XII nel 1947 '. Comunque già nel 1889 Papa Leone XIII aveva promulgato il *Decreto Ecclesia Catkolica*, in cui parlava di associazioni di pii cristiani viventi nel mondo a cui egli dava il nome di « pii sodalizi ». Ma fu

21 Cf. M. L. HERKING, *Elisabeth Leseur nous parle*, Paris 1955; C. ZONIN, *Anche la borghesia ha un'ascelica? Elisabetta Leseur, Dehoniane*, Napoli 1981.

22 Cf. *Acta Aposiolicæ Sedis*, vol. 39 (1947), pp. 114 ss.

23 Cf. *ibid*, vol. 23 (1931), p. 634.

solo con la promulgazione della *Costituzione Apostolica* di Pio XII *Provida Mater Ecclesia*, con il *Motu Proprio Primo Feliciter* e con l'istruzione della *Congregazione dei Religiosi Cum Sanctissimus* che gli Istituti secolari ricevettero una loro propria legislazione '.

La storia della Chiesa è ricca di individui o gruppi che hanno abbracciato la vita dei consigli evangelici, la povertà e la castità in particolare. Ma nel 1948 la Santa Sede ufficialmente riconobbe e

approvo queste forme di vita per persone che non erano religiose, ma secolari. Ora i religiosi, i membri degli Istituti secolari e le società di vita comune senza voti, sono classificati sotto il titolo generale di « vita consacrata ».

Secondo la Provida Mater Ecclesia, gli Istituti secolari sono un tipo di società o associazioni e, pertanto sono simili alle pie unioni o ai terzi Ordini. Poiché questi sono Istituti secolari, i membri sono descritti « come coloro che rimangono nel mondo » e la nota di « secolari » è sempre sottolineata. Questo significa che i membri non solo non vivono necessariamente in comunità, come i religiosi, ma che essi si dedicano all'apostolato e sono in contatto con la società in un modo che non è possibile ai religiosi. Ma la distinzione essenziale sembra essere che i membri degli Istituti secolari rimangono persone che lavorano nelle loro particolari professioni o mestieri e che, divenendo membri dell'Istituto, non entrano in un differente « stato di vita », come invece e il caso dei laici che diventano preti o religiosi. Negli ultimi anni, gli Istituti secolari sono fioriti e si sono moltiplicati, ma, come altre volte accadde con le associazioni di laici e di preti diocesani, alcuni di essi si stanno già identificando con gli Istituti religiosi, perdendo il loro specifico carattere « secolare ».

24 Provida Mater Ecclesia w, Acta Apostolicae Sedis, vol. 39 (1947), pp. 114 ss.; \* Primo Feliciter >>, AAS, vol. 40 (1948), pp. 283 ss.; c Cilin Sanctissimus >>, AAS, vol. 40 (1948), pp. 283 ss.

## LA TEOLOGIA SPIRITUALE SISTEMATICA

Il fatto che l'inizio del XX secolo fosse lo scenario di un'improvvisa crescita di interesse per le questioni mistiche e per la teologia spirituale sistematica può essere attribuito in gran parte agli scritti di Giuseppe Görres e ai suoi contemporanei tedeschi'. Inoltre, poco dopo la I Guerra Mondiale, in Francia, in Spagna e in Italia i teologi incominciarono ad essere coinvolti in una disputa circa i principi basilari della teologia ascetico-mistica. Per molti anni furono pubblicati libri e articoli in difesa dell'incompatibile punto di vista concernente le questioni seguenti: la chiamata alla perfezione, la relazione tra esperienza mistica e perfezione cristiana, la distinzione tra contemplazione acquisita e contemplazione infusa, infine l'unità e la diversità della via della perfezione.

La « questione mistica » è stata fonte di controversie fin dai primi giorni della Chiesa, quando i Padri apostolici tentarono di difendere la gnosi ortodossa cristiana contro lo gnosticismo

pagano. Col passare del tempo e in seguito a più profonde ed ulteriori ricerche dei teologi, il termine « teologia mistica » divenne gradualmente più raffinato, cosicché lo Pseudo-Dionigi, scrivendo all'inizio del VI secolo, poté applicare il termine ad una esperienza del divino, ricevuta passivamente. Fino al secolo XVII, i teologi della vita spirituale generalmente accettarono il fatto che le persone che cooperano pienamente con la grazia ricevuta, possono raggiungere un'esperienza mistica di Dio.

25 La seguente elencazione bibliografica sta ad indicare il grande interesse per le questioni mistiche in Germania alla fine del XIX secolo: W. PREGGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (1847-1893); M. HAUSHERR, *Die wahre und falsche Askese* (1856); WEIBEL, *Die Mystik* (1834); J. HAVER, *Theologia mystica*; J. GORRES, *Christliche Mystik* (1842); VON BERNARD, *Theologia mystica* (1847); HETTINGER, *De theologiae et mysticae connubio* (1882); HELFFERICH, *Die Christliche Mystik* (1842).

Sebbene non fosse il primo a fare ciò, sembra che il gesuita Giovanni Battista Scaramelli (+ 1752) abbia avuto la maggiore influenza nel propagare la teoria che la perfezione della vita cristiana non deve comprendere necessariamente l'esperienza mistica: in realtà, non tutti i cristiani sono chiamati a questo grado di perfezione. Nelle sue due opere, *Direttorio ascetico* e *Direttorio mistico*, egli operò una separazione totale tra gli aspetti ascetici e quelli mistici della vita spirituale e li considerò due tipi distinti di perfezione cristiana.

La motivazione teologica sottesa a questa divisione può essere riassunta come segue: poiché tutti i cristiani sono chiamati alla perfezione della carità e poiché relativamente poche anime ottengono lo stato mistico della contemplazione infusa, sembrerebbe che la perfezione « ordinaria » della vita cristiana si realizzi nello stato ascetico. Le conclusioni teologiche che seguono da questa affermazione sono numerose: 1) lo stato ascetico e la perfezione ascetica sono la normale, ordinaria perfezione della vita cristiana; lo stato mistico e la perfezione mistica sono straordinarie perciò nell'ordine delle *gratiae gratis datae*; 2) ci sono due vie alla perfezione e attualmente due tipi distinti di perfezione al termine di queste vie; 3) poiché lo stato mistico è straordinario, non, è lecito chiedere o desiderare lo stato mistico, l'esperienza mistica o altri fenomeni che l'accompagnano; 4) c'è una distinzione tra contemplazione acquisita e contemplazione infusa e la prima non conduce alla seconda; 5) la perfezione della carità non implica necessariamente per tutti i cristiani l'operazione dei doni dello Spirito santo né la contemplazione infusa né l'esperienza mistica della presenza di Dio; 6) la

perfezione cristiana non richiede necessariamente la purificazione passiva.

Questa teologia della vita spirituale fu esposta da Saudreau nel suo libro, *I Gradi della vita spirituale* (1896), e più tardi

26 Prima dello Scaramelli le « due vie » furono difese dal cappuccino, Victor Gelen of Treves (+ 1669) e dal francescano polacco, Chrysostom Dobrosielski (+ 1676).

da Poulain nell'opera *Le Grazie dell'orazione* (1901) <sup>1</sup>. La controversia scoppiò quando il cappuccino, Ludovico di Besse, criticò la dottrina di Poulain sulla distinzione tra ascetica e mistica. Poi, nel 1908, Poulain attaccò la dottrina contenuta nel libro di Saudreau *Fatti straordinari della vita spirituale* <sup>2</sup>. A questo punto la controversia si diffuse dalla Francia in Italia e in Spagna, perché Poulain difendeva la distinzione tra contemplazione acquisita e infusa.

Al tempo in cui la controversia mistica raggiungeva l'apice in Francia, un domenicano spagnolo, Giovanni González Arintero (1860-1928) abbandonava la sua carriera di specialista in scienze naturali e dedicava il resto della sua vita alla teologia spirituale. L'evoluzione mistica (*La Evolución mística*) gli portò un immediato riconoscimento di teologo non comune e molto dotato <sup>3</sup>. Rievocando l'insegnamento dei Padri della Chiesa, i più grandi teologi della tradizione cattolica e l'esperienza degli stessi mistici, egli difese poi l'unità della vita spirituale, il posto della contemplazione infusa come sviluppo normale della vita di grazia e l'esperienza mistica (necessariamente coinvolgenti le operazioni dei doni dello Spirito Santo) come una possibilità universale, poiché tutti i cristiani sono chiamati alla perfezione della carità.

Nel breve tempo in cui egli insegnò all'Angelicum a Roma, Arintero invitò Reginaldo Garrigou-Lagrange a scrivere per la stessa causa. Garrigou-Lagrange divenne noto in tutto il mondo quando le sue opere di teologia spirituale furono tradotte in varie lingue <sup>4</sup>. Tuttavia, occorre dare ad Arintero il

27 Le versioni italiane di queste opere sono: A. SAUDREAU, *I gradi della vita spirituale*, Desclée, Roma 1904; A. POULAIN, *Delle grazie d'orazione*, Marietti, Torino 1926.

28 Per la risposta di Poulain a Besse cf. *Etudes*, Novembre 1903. Per A dibattito tra Poulain e Saudreau cf. *Revue du clergé fran~ais*, Giugno 1908 e *Etudes*, Ottobre 1908 -Gennaio 1909.

29 Per la versione inglese cf. J. G. ARINTERO, *The Mystical Evolution*, tr. J. Aumann, TAN Books, Rockford, Illinois 1978 dall'originale spagnolo: *La Evolución mística*, BAC, Madrid 1952.

30 Nel campo della teologia spirituale cf. le seguenti opere: R. GARRIGOU LAGRANGE, *Le tre età della vita interiore*, 4 vol., *Vivere in*, Roma 1985; *Perfezione cristiana e contemplazione*, Marietti, Torino 1933.

31 Tutte le opere di P. Gabriele di S. Maria M. sono pubblicate in lingua italiana. Cf. il suo *San Giovanni della Croce*, LEF, Firenze 1943.

merito di essere stato il leader del ritorno all'insegnamento tradizionale nella teologia spirituale e in questo campo può essere parimenti considerato il maestro di Garrigou-Lagrange.

All'inizio Arinterro fu coinvolto nelle controversie con i Gesuiti e i Carmelitani e con alcuni suoi confratelli Domenicani, ma eccetto che per pochissimi punti della sua dottrina, la posizione di Arinterro è stata generalmente accettata dai teologi di tutto il mondo.

Tra i Carmelitani il più famoso autore moderno di spiritualità è Gabriele di Santa Maria Maddalena (1893-1953), amico intimo di Garrigou-Lagrange e professore di teologia spirituale a Roma dal 1931 fino alla sua morte nel 1953. Scrittore prolifico, Gabriele di S. Maria Maddalena bas' la

o sua teologia spirituale su san Tommaso d'Aquino, santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce. Fu un leale difensore dell'unica via alla perfezione e dell'universalità della chiamata al più alto grado possibile di unione con Dio attraverso l'amore. Inoltre, egli pose Maria, Regina dei Santi, come modello della perfezione cristiana, poiché ella fu totalmente sottomessa all'azione dello Spirito santo vivendo una vita apparentemente ordinaria `.

Giuseppe de Guibert (1877-1942) fu professore di teologia spirituale alla Gregoriana di Roma, illustre predicatore di esercizi spirituali e direttore spirituale. Egli è forse il più autorevole scrittore gesuita di teologia spirituale del XX secolo. Teologicamente, e nella linea propria dei Gesuiti, egli assume una posizione mediana tra gli estremi difesi dai teologi che discutevano gli argomenti di cui abbiamo parlato. Il suo accostamento ai trattati di teologia mistico-ascetica e eminentemente pratico e pastorale, per cui egli si appoggia sui dati psicologici. Basandosi sull'insegnamento degli *Esercizi Spirituali* di S. Ignazio di Loyola, si concentrò più sugli aspetti ascetici che su quelli mistici della santità cristiana ` . Anche parecchi autori Benedettini meritano uno speciale ricordo e, primo fra tutti, Dom Columba Marmion (1858-1923), il santo abate di Maredsous. La sua più famosa trilogia comprende *Gesù Cristo, Vila dell'Anima* (1917); *Gesù Cristo nei Suoi Misteri* (1919) e *Gesù Cristo, ideale del Monaco* (1922). Un'opera postuma intitolata *Gesù Cristo, ideale del prete*, fu compilata dalle lettere e conferenze dell'abate. La dottrina di queste opere è quella di S. Paolo e il tema costante è che noi saremo santi nella misura in cui

saremo configurati a Cristo. Ogni spiritualità, perciò, deve essere cristocentrica; l'intera vita cristiana e ogni santità dev'essere diventare, attraverso la grazia, ciò che Cristo è per natura: Figlio di Dio. Papa Benedetto XV fu un costante lettore di Gesù Cristo, Vita dell'anima, un libro che può servire da guida spirituale per persone di ogni stato di vita. Un altro Benedettino che raggiunse grande fama come scrittore spirituale fu Dom Giovanni Battista Chautard (1858-1935) autore di *L'Anima di ogni apostolato*. Anche questo è un libro universale nelle sue applicazioni e di aiuto alle persone di ogni vocazione. Il messaggio base contenuto nel libro è che ogni apostolato e ogni ministero sarà la conseguenza di un'intima unione con Dio attraverso una profonda vita interiore. Dom Chautard ha semplicemente sviluppato il principio teologico che la carità è la fonte e la forma di tutte le virtù e che la vera virtù non deve consistere in atti esterni, ma in disposizioni o *habitus interiori*.

Chiudiamo questo panorama della storia della spiritualità con un laico, che è un filosofo e un teologo di grande impor-

32 La maggior parte delle opere di de Guibert sono scritte in latino e reperibili presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.

33 Cf. anche M. M. PHILIPON, *The Spiritual Doctrine of Dom Marmion*, tr. M. Dillon, Newman Press, Westminster, MD, 1956; tr. it. *La dottrina spirituale di dom Marmion*, Morcelliana, Brescia 1960.

34 Cf. Dom J.-B. CHAUTARD, *L'anima di ogni apostolato*, Paoline, Roma 1967.

tanza e influenza nel mondo cattolico: Jacques Maritain. Nacque a Parigi nel 1882 da una famiglia protestante. Studiò alla Sorbona e alla fine dei suoi studi divenne cattolico e incominciò a scrivere per *Les cahiers de la quinzaine*, edito da Charles Peguy. Dopo aver studiato biologia in Germania e tomismo con P. Clérissac in Francia, Maritain fu nominato professore all'Istituto cattolico di Parigi. Nel 1932 fu invitato come lettore all'Istituto di studi medievali a Toronto, dopo aver insegnato alla Columbia University a New York e a Princeton. Dal 1945 al 1948 fu ambasciatore presso la Santa Sede per la Francia e, alla morte di sua moglie Raissa nel 1960, si ritirò presso i Piccoli Fratelli di Gesù di Tolosa, dove morì nel 1973.

Oltre alle numerose opere di filosofia, Maritain scrisse anche molti trattati sulla spiritualità insieme con sua moglie che viveva una intensa vita mistica. A ottanta anni, Maritain scrisse la sua ultima opera intitolata *Il Contadino della Garonna*, che fu il suo grido di allarme e di ammonimento contro quelli che interpretavano male gli insegnamenti del Concilio Vaticano II.

In teologia spirituale Maritain fu completamente tomista e in accordo con la dottrina di Arinterro e di Garrigou-Lagrange. Infatti Maritain diede un contributo positivo allo sviluppo della teologia dei doni dello Spirito santo. Piuttosto che affermare che ogni mistico godrà necessariamente la contemplazione abituale infusa nello stato mistico, egli ritenne possibile, poiché i doni dello Spirito santo sono divisi in operazioni intellettuali e affettivi, che alcuni mistici siano mossi in maniera predominante dai doni che operano attraverso le facoltà affettive .

35 Le opere di Jacques e Raissa Maritain sono state tradotte in italiano. Il Contadino della Garonna è stato tradotto in italiano e pubblicato dalla Morcelliana di Brescia nel 1969. L'Associazione americana Maritain fu fondata alla Niagara University nel 1977: «per perpetuare la saggezza, l'influsso e l'ispirazione di Jacques Maritain, un intellettuale cattolico, un cristiano esemplare e un classico creativo esponente della philosophia perennis che impersonifica oggi e nel futuro un tomismo vivente».

Indubbiamente l'evento ecclesiastico di maggiore significato nel XX secolo fu il Concilio Vaticano II, celebrato durante il pontificato di Giovanni XXIII e di Paolo VI. Ufficialmente convocato nel 1961, la prima sessione iniziò nell'ottobre del 1962 mentre la sessione conclusiva fu tenuta nel dicembre del 1965. Il Concilio emanò sedici magnifici documenti che serviranno come guida e orientamento ancora per molti anni.

Poiché il Concilio ha avuto come uno dei suoi scopi la rinascita della vita cristiana, è naturale che l'accento maggiore sia stato posto sulla chiamata dei cristiani alla santità e soprattutto alla santità come segno di Chiesa. Lo stesso tema fu affermato ripetutamente e in varie forme nel documento fondamentale del Concilio, *Lumen Gentium*. Alcuni dei suoi passi chiave servono bene come conclusione di questo panorama delle origini e dello sviluppo della santità nella Chiesa.

« La Chiesa, di cui il Sacro Concilio presenta il mistero, è agli occhi della fede indefettibilmente santa. Infatti Cristo, Figlio di Dio, il quale con il Padre e con lo Spirito è proclamato « il solo santo », amò la Chiesa come sua Sposa e diede Se stesso per essa, al fine di santificarla (Ef. 5,25-26) e la congiunse a Sé come suo corpo, e l'ha colmata col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio. Perciò tutti nella Chiesa, sia che appartengano alla Gerarchia sia che da essa siano diretti, sono chiamati alla santità, secondo il detto dell'Apostolo: ' Certo la volontà di Dio è questa, che vi santificate ' (1 Ts. 4,3; Ef. 1,4). Questa santità della Chiesa si manifesta costantemente e si deve manifestare nei frutti della grazia che lo Spirito produce nei fedeli; si esprime in varie forme presso i singoli, i quali nel loro grado di vita tendono alla

perfezione della carità, edificando gli altri; si manifesta in maniera caratteristica nella pratica dei consigli che si sogliono chiamare ' evangelici ' ...

Il Signore Gesù, Maestro e Modello divino di ogni perfezione, a tutti e a ciascuno dei suoi discepoli di qualsiasi condizione ha predicato la santità della vita, di cui Egli stesso è autore e perfezionatore: ' Siate dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste ' (Mt. 5,48). Ha mandato infatti a tutti lo Spirito Santo, che li muova internamente ad amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e con tutte le forze (Mc. 12,30) e ad amarsi a vicenda come Cristo li ha amati (Gv. 13,34; 15,12)...

E' chiaro dunque a tutti, che tutti i fedeli, di qualsiasi stato o grado, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità: da questa santità è promosso, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano. Per raggiungere questa perfezione, i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura con cui Cristo volle donarle, affinché, seguendo l'esempio di Lui e fattisi conformi alla sua immagine, in tutto obbedienti alla volontà del Padre, si consacrino con tutta l'anima alla gloria di Dio e al servizio del prossimo...

Nei vari generi di vita e nei vari uffici un'unica santità è coltivata da quanti sono mossi dallo Spirito di Dio, e obbedendo alla voce del Padre e adorando in spirito e verità Dio Padre, seguendo Cristo povero, umile e carico della croce per meritare di essere partecipi della sua gloria. Ognuno, secondo i propri doni e uffici, deve senza indugio avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità » 36.

36 Costituzione dogmatica sulla Chiesa: Lumen Gentium, passim.

## INDICE DEI NOMI

Abelardo P., 151, 183, 189  
Acarie M.me, 316, 328  
Accardo di S. Vittore, 183  
Adarno di Dryburgh, 181  
Adamo di Marisco, 183  
Adamo di S. Vittore, 183  
Aelredo di Rievaulx (sant'), 148, 150 ss, 160 ss  
Agostiniani (membri, spiritualità), 201, 215  
Agostino di Canterbury, 117

Agostino d'Ippona (sant'), 63, 99ss, 111, 130, 162, 177, 187, 192, 202, 213, 215, 234, 255, 325, 332, 341, 372  
Alano di Lille, 189  
Alarico, 110  
Alberico (sant'), 146  
Alberto Magno, (sant'), 199ss, 224, 255  
Albigesi, 206  
Alcuino, 129, 134, 138  
Alessandro di Hales, 183, 211, 213  
Alessandro II, Papa, 175  
Alessandro IV, Papa, 211, 215  
Alfonso di Madrid, 297, 324  
Alfonso M. de' Liguori (sant'), 285, 365ss, 382  
Alfonso Rodriguez (sant'), 305  
Alipio, 108  
Almarico, 229  
Alumbrados, 206, 296, 304, 347 ss  
Alvarez B., 304, 306  
Ambrogio (sant'), 63, 94, 138  
Anunonio (sant'), 68  
Amort E., 376  
Anacleto II, antipapa, 150  
Angela Merici (sant'), 310  
Angelica (Madre), 343  
Anna di Gesù, 324  
Anselmo (sant'), 138, 191 ss  
Anselino di Halvelberg, 179  
Antonio d'Egitto, 67 ss  
Antonio di Gesù, 291  
Antonio di Padova (sant'), 183, 211  
Antonio Zaccaria (sant'), 310  
Aquaviva C., 304  
Arianí, Arianesimo, 72, 77, 110  
Arintero G.G., 393, 408, 412  
Aristotele, Aristotelismo, 191, 199  
201  
Arnaldo da Brescia, 206  
Arnauld (vescovo), 342, 344  
Arnoldo di Bonneval, 151  
Atanasio (sant'), 60, 63, 67, 93 ss  
Auriol P., 211  
Aupert A., 129  
Avrillon G. B., 357

Azione Cattolica, 401 ss  
Bacone R., 211  
Baio M., 340  
Baker D. A., 379, 381  
Bafiez D., 340  
Barbo L., 265 ss  
Barnabiti, 310, 352  
Barrón P., 284  
Barry P. de, 284  
Basilio (abate), 132 Basilio (san), 63, 71 ss, 96, 111, 115, 132, 162  
Battista Varani (Beata), 312  
Beaucousin R., 316, 325  
Beaucluin Dom, 400  
Beda il Venerabile, 122, 187  
Begardi, 217 ss, 232  
Begine, 217 ss  
Bellarmino R. (san), 310  
Bellinzaga 1., 326  
Belluomo P., 349  
Benedetto (san), 109 ss, 116 ' 130  
Benedetto di Aniane (san), 129 ss, 136  
Benedetto XIII, Papa, 292  
Benedetto XIV, Papa, 224  
Benedetto XV, Papa, 410  
Berengario di Tours, 173  
Bernardo di Chiaravalle (san), 138, 148, 150 ss, 162, 168, 170, 175, 190, 192, 201, 202, 203, 213 , 234, 237, 240, 255, 292, 319  
Bernardino di Laredo, 297  
Bernezay M. de, 362  
Bernières G. de, 347  
Bertot G., 352  
Bérulle P. de (Berulliani), 216, 325ss, 339 ss, 358, 361, 382  
Binet S., 358 Blosio (L. de Blois), 231, 266, 273, 281, 324  
Bloemardine, 236  
Boezio S., 127  
Bona G. (card.), 365 ss  
Bonaparte G., 378  
Brentano C., 378  
Bonaventura (san), 183, 200, 201, 209, 211 ss, 220, 255, 264, 324, 362  
Bonifacio (san), 128  
Borromeo C. (san), 281, 300, 310

Bossuet J., 320, 323, 333, 348, 354  
Bourgoing, 323  
Brigida di Svezia (santa), 171, 223 ss  
Bruno di Colonia (san), 143 ss  
Buddismo, 65  
Busch J., 246  
Bryennios (arcivescovo), 42  
Calvino G., 339  
Camaldolesi, 141-143  
Camillo (san), 310  
Camus ]c (card.), 353  
Canfeld B., 324, 347, 362  
Cano Melchior, 285, 296  
Capecelatro (card.), 313  
Cappuccini, 210, 310, 324, 325  
Cardijn G., 402  
Carlo Magno, 128 ss, 134  
Carlo V, Re, 275  
Carmelitani (membri, spiritualità), 215, 360 ss, 373 ss, 389, 409  
Cartesio, 361  
Casel O., 400  
Cassiano G., 63, 96 ss, 107, 111, 138, 292  
Cassiodoro, 111  
Caterina da Genova (santa), 313, 316, 324  
Caterina de' Ricci (santa), 309, 312  
Caterina da Siena (santa), 224, 260 ss, 316  
Caussade G. de, 357  
Cavalieri di Malta, 176  
Celestino, Papa, 115  
Celestiní, 260  
Certosini (membri, spiritualità), 143 ss, 360  
Cesario di Arles (san), 63, 95, 111, 175  
Cballoner R., 380, 381  
Champion P., 358  
Chardon L., 323, 361  
Chautard J. B., 410  
Cheron J., 360  
Chiara (santa), 208  
Cipriano (san), 62  
Cisneros Garcia de, 265, 271, 278, 316  
Cistercensi (membri, spiritualità), 146ss  
Clarisse, 396  
Clemente di Alessandria (san), 43, 48, 57  
Clemente Maria Hofbauer (san), 373

Clemente di Roma (san), 41, 62, 83,87  
Clemente V, Papa, 166  
Clemente VIII, Papa, 166  
Clemente XI, Papa, 344  
Cluniacensi, 134-138  
Colberto (vescovo), 344  
Colombano (san), 115 ss  
Condren C., 333 ss  
Contenson V., 361  
Conventuali, 210  
Cordeses, 304  
Costantino, Imperatore, 59  
Coton P., 358  
Crema G. B. da, 310  
Cristina di Svezia, Regina, 350  
Crodegango di Metz, 178  
Croiset G., 357  
Cusano N., 274  
D'Ailly P., 254  
Dante Alighieri, 260  
Damaso, Papa, 60, 96  
Davide (san), 116  
Dionigi di Rijke<sup>1</sup>, 263 ss  
Dionigi il Certosino, 237, 263 ss  
Devotio moderna, 246 ss  
Diadoco, 54  
Didacchè, 42 ss, 50, 54  
Diego di Acevedo, 194  
D'Oignies M., 217  
Domenicani (membri, spiritualità),193, 195, 215, 361  
Domenico (san), 193, 262  
Domiziano, Imperatore, 41  
Duns Scoto G., 157, 189, 211  
Duval, 328

Eckhart Maestro, 219, 222, 224 ss,259, 378  
Elisabetta di Schönau (sant% 164 ss,376  
Elisabetta della Trinità (Beata), 392ss  
Errimerich A. C., 374, 378  
Emery J., 357  
Enrico di Herp, 237, 249, 266, 362

Enrico di Calcar, 249

Enrico di Nordlingen, 221  
Enrico di Virenburg, 226  
Enrico VIII, Re, 275  
Epicuro, 99  
Erasmo di Rotterdam, 274  
Eremiti di Sant'Agostino, 215  
Erma 41, 50, 54  
Esseni, 65  
Eudes G. (san), 336, 338  
Eugenio III, Papa, 151, 175  
Eugenio IV, Papa, 271  
Eusebio, 93 ss  
Eusebio da Vercelli (sant'), 177  
Evagrio Pontico, 68, 82 ss, 96  
Faber F. W., 381, 382 ss  
Falconi G., 348  
Fénelon K> 320, 348, 354, 381  
Filippo Neri (san), 310, 313, 316,  
383  
Filippo della Trinità, 360  
Filone, 79  
Fiorenzo, 110  
Floro di Lione, 173  
Foucauld C. del 389, 396 ss  
Francescani (membri, spiritualità),  
193, 205 ss, 215, 362  
Francesco Borgia (san), 303  
Francesco d'Assisi (san), 170, 205 ss,  
362  
Francesco di Meyronnes, 211  
Francesco di Sales (san), 277, 285,  
299, 300, 314 ss, 325, 342, 358,  
370, 372, 380, 381, 403  
Francesco Saverio (san), 390  
Francesco I, Re, 275  
Fratelli del Libero Spirito, 220, 232,  
246  
Fratelli della Vita comune, 269  
Folco di Tolosal 194

Gabriele di Possenti (san), 403  
Gabriele di S.M.M., 409  
Gaetano (san), 310

Gagliardi A., 326  
 Galgani Gemma (santa), 402 ss  
 Gallandi, 42  
 Gallemant, 328  
 Gallo T., 183  
 Giustiniano, Imperatore, 110  
 liario (sant'), 95  
 Lutgarda (santa), 223 ss  
 Garrigou-Lagrange R., 393, 408, 412  
 Giustino (san), 55, 57  
 Ilarione (sant'), 71  
 Geltrude la Grande (santa), 222 ss,  
 Gnosticismo, 54 ss, 57, 65, 72, 406  
 Ildeberto di Tours, 173  
 Macario di Alessandria, 68, 89303, 326, 376  
 Godinez M., 374  
 Ildegarda di Bingen (sant'), 164  
 Macario d'Egitto, 68, 81 ss  
 Geltrude di Hackeborn, 221 ss  
 Goffredo di Auxerre, 151  
 Ildemaro, 132 ss  
 Maddalena de' Pazzi (santa), 309,  
 Gerardo Majella (san), 373  
 Goffredo di S. Vittore, 183  
 Illtud (sant'), 116-117                      312  
 Gerardo di Abeville, 210  
 Górrés H. J., 377 ss, 406  
 Innocenzo II, Papa, 150  
 Maggio P., 327  
 Germano di san Stanislao, 96, 403                      Gransfort G. W., 269  
     Innocenzo III, Papa, 170, 195, 207                      Maimonide, 226  
 Gerolamo (san), 64, 94, 96 ss, 130                      Gregorio Magno (san),  
 104, 117 ss,                      Innocenzo XI, Papa, 143                      Malaval F., 348 ss  
 Gersone G. 237, 247, 254 ss, 264,                      130, 155, 163,  
 187, 203, 292                      Innocenzo XII, Papa, 356                      Malebranche G., 323  
 277                      Gregorio Nazianzeno (san), 63, 72,                      Ireneo (sant'), 41, 55-57,  
 331                      Manning H. E. (card.), 381, 384 as  
 Gesuiti (membri, spiritualità), 277,                      74ss Isidoro di Siviglia  
 (sant'), 122, 127 ss,                      Marabotto C., 313  
 187                      Marcellina, 94  
 281 ss, 292, 302-307                      Gregorio di Nissa (san), 43, 63, 72,  
     Istituti secolari, 308, 404-405                      Marcione, 57

Giacomo da Vitry, 175 74, 157, 361 Maria de  
 Agreda, 375, 376  
 Giacomo di Voragine, 175, 278 Gregorio di Tours (san), 163  
 Jaricot P., 400 ss Maritain J., 412  
 Giansenio C., 341 ss Gregorio VII, Papa, 135 Marmion  
 C., 410, 412  
 Giansenismo, 338 ss Gregorio IX, Papa, 175, 299 ss Kernpe  
 M., 246 Martino di Tours (san), 95, 96  
 Gilberto (san), 164 Gregorio XI, Papa, 261 Kilwardby, 200  
 Martino I, Papa, 89  
 Gilberto de la Porrée, 150, 189 Gregorio XVI, Papa, 233  
 Massimo (san), 82, 89 ss  
 Gilda (san), 115 Grimlaico, 141, 143 Lacombe F., 352, 354  
 Masson I. le, 360  
 Giordano di Sassonia, 195 Groote G., 234, 247, 254 Lagny P.  
 de, 362 Massoulié A., 361  
 Giovanna d'Arco (santa), 391 Grou G., 363 ss, 381  
 Lallemant L., 358 ss, 381 Matilde di Hacheborn (santa), 221  
 Giovanni d'Avila (san), 300, 303, Guéranger L. P., 398 ss  
 Lanfranco, 191 Matilde di Magdeburgo, 221  
 316 Guglielmo di Champeaux, 183 Lefèvre d'Etaples, 274  
 Mercier (card.), 393  
 Giovanni Battista de la Salle (san), Guglielmo di  
 Moerbeke, 224 Leone X, Papa, 275, 276 Mercuriano, 303  
 362ss Guglielmo di Ockham, 211, 255 Leone XIII, Papa,  
 211, 390, 402, Messalianismo, 89, 99  
 Giovanni Crisostomo (san), 63, 64, Guglielmo di Saint-  
 Amour, 210 404 Mirandola Pico della, 274  
 66ss, 96 Guglielmo di St. Thierry, 150, 156 Leseur Elisabetta,  
 403 Mistici renani, 221, 224 ss  
 Giovanni della Croce (san), 185, 237, ss, 168,  
 192 Leseur Felice, 403 Molina L., 340ss  
 240, 290 ss, 308, 316, 361, 372, Guibert j. de, 409  
 Lessio L., 340 Molinos M., 349 ss  
 378, 379, 392, 409 Guigo I, Abate, 144, 185 Lettera a Diogneto,  
 50 M5hler J.A., 376  
 Giovanni di Dio (san), 303 Guigo 11 (L'Angelico), Abate, 145  
 ss Lidwina di Schiedam (santa), 250 Mombaer G., 249,  
 266, 270, 303  
 Giovanni di Fécamp, 138 ss Guillaumont A., 83 Lombardo P.,  
 189, 192 ss, 213 Monfort L. Grignon de, 364  
 Giovanni di Gesù, 291 Guyon M.me, 345, 352ss Lombez; A.,  
 362 Montfort S., 194, 206

Giovanni di Ripa, 211 Longueville Duchessa de, 344  
     Morin G., 66  
 Giovanni di Rochelle, 211 Hadewijch d'Anversa, 218, 227 Luigi di  
 Granada, 289, 299, 319, Movimento di Oxford, 381, 384  
 Giovanni di San Tommaso, 119 Harding Stefano (santo),  
 146, 150 ss 363, 370 Movimento pietista, 374-377  
 Giovanni di Schoonhoven, 237 Hadley C., 381 Luigi di Léon,  
 302  
 Giovanni XXII, Papa, 226 Hersent, 331 Luigi il Pio, Imperatore,  
 130 Neville W.P., 385  
 Giovanni XXIII, Papa, 413 Hilton W., 220, 242, 324 Luigi  
 XIV, Re, 374 Newman J. H. (card.), 381, 384 ss  
 Gioviniano, 99 Hughes F., 314 Luisa di Marillac (santa), 300  
     Nicola di Lisieux, 210  
 Giuliana di Norwich, 244ss Ludolfo il Certosino,  
 289, 326 Nicola di Lyre, 211  
 Giuliana di Cornillon, 217 Ignazio di Antiochia (sant'), 41 ss,  
     Ludolfo di Sassonia, 278 Noailles (vescovo), 344  
 Giulio 11, Papa, 275 43, 45, 54, 62 Ludovico di Besse, 408  
     Norberto (san), 180ss  
 Giuseppe del Santo Spirito, 373 Ignazio di Loyola  
 (sant'), 265, 271, Lullo R., 303 Nolasco P., 216  
 Giuseppe dello Spirito Santo, 374 274 ss, 308,  
 319, 325, 358, 381, Lutero M. (luteranesimo), 201, 233, Nube  
 della non-conoscenza, 220, 240,  
 Giustiniani L. (san), 270 410 274, 277, 339, 345  
     242, 324  
 420 421  
 Oblati di San Carlo, 384  
 Olier J. J., 333, 335 ss  
 Onorato (santo), 95, 115  
 Onorio, Papa, 208  
 Onorio III, Papa, 197  
 Opus Dei, 308  
 Oratoriani (membri, spiritualità), 208,  
 331-333, 337, 382-383  
 Ordini militari, 175-176  
 Origene, 41, 43, 57 ss, 74, 87, 130,  
 157, 361  
 Orsola (sant'), 165  
 Orsoline, 208  
 Osanna di Mantova (Beato), 312  
 Osuna F. de, 292, 297

Ozanam F., 401

Pacornio (san), 69ss, 96

Padri Apostolici, 40ss

Padri della buona morte, 310

Palamone, 69

Palladio, 67, 68

Paola (santa), 69

Paolino d'Aquileia (san), 129

Paolino da Nola (san), 95, 129

Paolo Diacono, 132

Paolo III, Papa, 278

Paolo VI, Papa, 261, 413

Papia di Gerapoli, 42 ss

Parsch P., 400

Pascal B., 190, 201, 313, 344, 346

Pascasio Radberto, 173

Passionisti, 402 ss

Patrizio (san), 115ss

Paz Alvarez de, 307ss

Peckharn G., 200, 211

Péguy C., 412

Pelagianesimo, 100 ss

Pelagio 11, Papa, 118

Petrarca, 260

Philipon M.M., 393

Piccole Sorelle di Gesù, 397

Piccoli Fratelli di Gesù, 397

Pietro Canisio, 231

Pietro d'Alcantara (san), 298

Pietro de Blois, 171

Pier Damiani (san), 138 ss, 179, 190

Pietro PEremita, 177

422

Piny A., 361 ss Pio 1, Papa (san), 41 Pio 11, Papa, 261 Pio IX, Papa, 210, 401 Pio X, Papa (san), 399 Pio XI, Papa, 292, 390, 391, 402 Pio XII, Papa, 391, 400, 402, 404> 405 Placido, no Platone (Platonismo, Neo-platonismo), 65, 78, 79, 185, 330-331 Plotino, 79, 252 Policarpo (san), 42 Poret M., 227 Poulain A., 408 Premostratensi, 180 ss, 193, 195 Pseudo-Barnaba, 41, 44 s, 54

Pseuclo-Clemente, 64 Pseudo-Dionigi, 82, 84 ss, 184, 203, 213, 226, 234, 240, 255, 264, 292, 324, 374, 406 Puente L. de la, 306

Quesnel, 344 ss

Quietismo-Quietisti, 345 ss

Rabano Mauro, 134

Racine, 344

Radewijns F., 249

Ratramno di Corbie, 173

Raimbaud di Liegi, 180

Raimondo di Pefiafort (san), 216

Razzi S., 312

Redentoristi, 365 ss

Riccardo di San Vittore, 183, 186ss,  
203, 240, 298

Richelieu (card.), 325, 332, 339, 344,  
374

Richeome L., 358

Rigoleuc G., 358

Rijkl D., 220

Roberto d'Arbrissel, 162

412 Roberto di Molesmes, 138, 146

Rodoffo (Beato), 141

Rodriguez A., 370

Rolle R., 219, 238 ss

Romualdo (san), 138, 140

Roux F. le, 362

Rub&Ic S., 362

Rtifino, 96, 162

Ruysbroeck G., 219, 234 ss, 255, 292,  
303, 324

Sailer G., 376

Salesiani, 319, 363

Saint-Cyran (Giovanni Duvergier  
Hauranne), 339, 340 ss

Saudrea A., 407, 408

Savonarola G., 309

Scaramelli G. B., 365, 367 ss, 407

Scheeben M., 376

Schra- D., 357, 376

Schrijvers; G., 373  
Scolastica (santa), 162, 188  
Scolastica, Scolasticismo, 188ss  
Scupoli L., 310, 381  
Segneri A., 349, 365  
Serviti, 216  
Sévigné M-me de, 344  
Simone di Montfort, 206  
Siricio, Papa, 166  
Smaragelo, 132  
Società di san Vincenzo de' Paolì,  
401  
Società per la Propagazione della  
fede, 400  
Spener F.G., 374  
Stiel M.me de, 375  
Stefano di Muret (san), 169  
Stock S., 216  
Sulpicio, Sulpiciani, 363  
Surin JJ., 358  
Surio L., 231  
Susone E., 219, 224, 231, 273, 378

Taulero G., 219, 224, 229 ss> 273,  
277, 292, 303, 361, 378  
Teatini, 310  
Templari, 176  
Teodolfo, 129, 134 Iertulliano, 41, 57, 62  
Teodoro di Celles, 215  
Teodorico, Imperatore, 110  
Teodosio (san), 71

Teodosio I, Imperatore, 59  
Terapeuti, 65  
Teresa d'Avila (santa), 261, 269,  
283 ss, 308, 316, 370, 371, 372,  
378, 381, 389, 394, 403, 409  
Teresa di Lisieux (santa), 389ss  
Thierry di Friburgo, 224  
Tommaso d'Aquino (san) - tornismo,  
104, 119, 198ss, 211, 212, 220,  
255, 322, 325, 332, 359, 366, 371  
372, 403, 409

Tommaso da Kempis, 249ss, 377  
Tommaso da Celano, 205  
Tommaso di Cantimpré, 175  
Tommaso Moro (san), 274  
Trappisti, 396  
Tremblay G., 324  
Trinitari, 216, 324  
Tronson, 344

UggolidnioB(aClamrda,.),25250,7298, 324  
Ugo di San Vittore, 183 ss, 192, 298  
Ugo di Strasburgo, 224  
Ullathorne G.B., 381  
Ulrico di Strasburgo, 224  
Urbano II, Papa, 177  
Urbano IV, Papa, 174  
Urbano VI, Papa, 261

Valente, Imperatore, 77  
Vallée 1., 394  
Vernazza B., 314  
Vernazza E., 313  
Vilibaldo (san), 128  
Vincenzo di Lerino, 96  
Vincenzo Pallotti (san), 401  
Vincenzo de' Paoli (san), 281, 300  
Vitelleschi M., 359

Walter di san Vittore, 183  
Weber M., 375  
Wiseman N. (card.), 381

Zerbolt G., 249

423

INDICE GENERALE

INDICE GENERALE . . . . .

Prefazione . . . . . » 9

Cap. I.- LA SACRA SCRITTURA E LA VITA SPIRITUALE . .

..... »

Il Vecchio Testamento . . . . . » 15

Il Nuovo Testamento . . . . . » 22

Cap. II: LA SPIRITUALITA' DELLA CHIESA

PRIMITIVA . . . . . » 39

I Padri Apostolici . . . . . » 40

La vita cristiana . . . . . » 44

Lo gnosticismo cristiano . . . . . » 54

Cap. III: IL MONACHESIMO IN ORIENTE . » 61

Vergini cristiane e asceti . . . . . » 62

Vita eremitica e cenobitica . . . . . » 65

1 Padri Cappadoci . . . . . » 74

Evagrio, Pseudo-Dionigi e Massimo . . » 82

Cap. IV: IL MONACHESIMO IN OCCIDENTE » 93

Le origini del Monachesimo occidentale » 94

Giovanni Cassiano . . . . . » 96

Sant'Agostino . . . . . » 99

San Benedetto . . . . . » 109

Il Monachesimo Irlandese . . . . . » 115

San Colombano . . . . . » 116

San Gregorio Magno . . . . . » 117

425

Cap. V: LA SPIRITUALITA' BENEDETTINA » 127

Santa Teresa d'Avila . . . . . » 283

Benedetto di Aniane . . . . . » 129

San Giovanni della Croce . . . . . » 291

Ildemaro . . . . . » 132

Il secolo d'oro della Spagna . . . . . » 296

La riforma Cluniancense . . . . . » 134

La spiritualità italiana . . . . . » 309

1

Giovanni di Fécamp . . . . . » 138

San Francesco di Sales . . . . . » 314

San Pier Damiani . . . . . » 140

Gli eremiti Camaldolesi . . . . . » 141

Cap. IX: LA SPIRITUALITA' MODERNA . . . . . »	323
I Certosini . . . . . »	143
Origini della spiritualità francese . . . . . »	324
La spiritua i Cistercense . . . . . »	146
Il giansenismo . . . . . »	338
San Bernardo . . . . . »	150
Il quietismo . . . . . »	345
Guglielmo di St. Thierry . . . . . »	156
Il ritorno all'ortodossia . . . . . »	357
Sant'Aelredo di Rievaulx . . . . . »	160 2
Sant'Alfonso de' Liguori . . . . . »	365
Monache e fratelli laici . . . . . »	162
Il razionalismo e il misticismo tedesco . . . . . »	373
3	
Il risveglio religioso in Inghilterra . . . . . »	379

Cap. VI: LA SPIRITUALITA DEL MEDIOEVO » 169

Z

La pietà medioevale . . . . . »	169	Cap. X: IL VENTESIMO
SECOLO . . . . . »	389	
Gli ordini militari . . . . . »	175	
San Norberto e Premontre . . . . . »	177	
Santa Teresa di Lisieux . . . . . »	389	
1 canonici di San Vittore . . . . . »	182	
Elisabetta della Trinità . . . . . »	392	
San Domenico e i frati predicatori . . . . . »	193	
Charles de Foucauld . . . . . »	396	
San Tommaso d'Aquino . . . . . »	198	
Il risveglio liturgico . . . . . »	398	
San Francesco e i frati minori . . . . . »	206	
L'espansione missionaria e l'Azione cat		
San Bonaventura . . . . . »	211	
tolica . . . . . »	400	
Lo sviluppo degli ordini religiosi . . . . . »	214	
La santità tra i laici . . . . . »	402	
La teologia spirituale sistematica . . . . . »	406	

Z

Cap. VII:LA SPIRITUALITA' DIONISIANA		
E LA DEVOTIO MODERNA . . . . . »	219	
BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE SISTEMATICA . . . . . »	415	
Le mistiche di Helfta . . . . . »	221	1
Eckhart, Taulero, Susone . . . . . »	224	

INDICE DEI NOMI . . . . . »	417	
Ruysbroeck . . . . . »	234	1
I mistici inglesi . . . . . »	237	
INDICE GENERALE . . . . . »	425	
La devotio moderna . . . . . »		246
Giovanni Gersono . . . . . »		254
Santa Caterina da Siena . . . . . »		260
Dionigi il Certosino . . . . . »		263
Cap. VIII: LA SPIRITUALITA' POST-TRIDEN-		
TINA . . . . . »	267	
Gli esercizi spirituali . . . . . »		268
L'Umanesimo cristiano . . . . . »		274
Sant'Ignazio di Loyola . . . . . »		277
426	427	

