

PEREZ FLORIDO, ANA JOSEFA. — In religione Piera di s. Giuseppe, fondatrice delle → Madri degli Abbandonati e di s. Giuseppe della Montagna, n. a Valle de Abdalajís (Málaga, Spagna) il 7.12.1845, m. a Barcellona (Spagna) il 16.8.1906. Processo diocesano: 1932-3; introduzione della causa: 26.2.1943; processo apostolico: 1946-9; eroicità delle virtù: 14.6.1971.

Ultima di 19 figli, rimase orfana della madre a 3 anni. A 16 anni rifiutò il matrimonio, ma non poté realizzare il suo desiderio di vita religiosa, perché suo padre era contrario. Nel 1873 aprì, nel suo paese natio, una casa ove cominciò a riunire anziani abbandonati, cui prestò le sue cure, insieme con alcune compagne.

Alla morte del padre (1875) fondò un'altra casa allo stesso scopo ad Alora (Málaga), poi entrò nella congregazione delle → Mercedarie della carità, che stava allora avviando i primi passi a Málaga; ma, prima della professione, ne uscì. Con il consenso del vesc. di Málaga e dopo un periodo di probazione, diede inizio (1881), con altre 3 compagne, al nuovo istituto. Fondò ella stessa altre case a Huelin-Málaga, Ronda, Gibilterra, Andújar y Martos (Jaén), Manresa (Barcellona), Valencia, Arriate (Málaga) e Barcellona (1895). Quest'ultima fu posta sotto la protezione di s. Giuseppe della Montagna (una devozione diffusa nella zona), che restò poi la denominazione popolare dell'istituto. La fondatrice emise la professione perpetua nel 1892 e, negli ultimi anni di vita, vegliò alla costruzione di un santuario in onore di s. Giuseppe della Montagna.

Il suo corpo riposò, dal 1921, nel santuario suddetto fino al 1936 allorché, durante la guerra civile spagnola, i suoi resti furono bruciati dai rivoluzionari.

J. M. Carda Pitarch, s. v., in *BSS* 10 (1968) 487-8 (con bibl.); A. Gili Peró, *Resumen histórico-cronológico de la vida de la sierva de Dios madre Petra de san José P. F.*, Barcellona 1969; *Sobre la « Piedra »*, Valencia 1970; *AAS* 64 (1972) 88-91.

G. ROCCA

PÉREZ PLATERO, LUCIANO. — Arcivescovo, fondatore delle → Missionarie dell'Azione parrocchiale, n. a Arizaleta (Navarra, Spagna) l'8.1.1882, m. a Burgos (Spagna) il 13.6.1963.

Due suoi fratelli si fecero gesuiti, uno sacerdote secolare e una sorella divenne suora di Carità. Iniziò gli studi nel seminario di Pamplona, li completò a Salamanca e a Comillas, specializzandosi in teologia e diritto canonico e civile. Ordinato sacerdote il 22.12.1907, esercitò il ministero sacerdotale a La Rioja sino al 1926, mentre la sua competenza in diritto lo fece divenire uditore del supremo tribunale della Rota a Madrid. Il 5.2.1929 fu nominato vescovo di Segovia, ove rimase circa 16 anni. Tre opere attirarono la sua attenzione: l'associazione dei propagandisti cattolici, la congregazione delle Missionarie dell'Azione parrocchiale (fondata nel 1942) e lo sviluppo della vita parrocchiale. Il 14.12.1944 fu promosso arcv. di Burgos, ove rimase sino alla morte.

J. PÉREZ CUEVAS

PEREZ PONCE, LUIS. — Sacerdote, n. nel 1666, m. nel 1721, vicario a Villa del Río (Spagna), fondatore delle → Carmelitane terziarie.

PERFEZIONE. — Il titolo stesso di questo Dizionario impone un articolo che tratti la nozione di p. e giustifichi quella di → istituti di p. Non si può però riprendere qui tutti gli articoli che toccano i molteplici aspetti della p. cristiana. Ci limiteremo, quindi, anzitutto al termine stesso e poi alla nozione di una p. che sarebbe distinta e opposta a quella della santità evangelica così come essa viene proposta all'insieme dei fedeli.

La lunga evoluzione subita dal termine p. rende impossibile ridurne la definizione a un concetto univoco. Da un punto di vista puramente storico, mancano studi preparatori concernenti il suo uso e la terminologia nella quale esso s'inserisce, e che permettano di descrivere la parabola di tale evoluzione sino alla formula recente che, a partire dalle definizioni di vita monastica e poi di vita religiosa, ciascuna delle quali si riallaccia a un momento specifico delle istituzioni di vita consacrata, tenta di arrivare a un genere più ampio in cui possano collocarsi anche gli istituti secolari, le società senza voti e le forze attive della élite del laicato.

Non che la nozione manchi di un oggetto ben preciso, e neppure che essa non sia stata, in ogni epoca, materia per una profonda riflessione, esperienza vissuta nella Chiesa. Piuttosto è il suo opposto, la non-p., la « semplice vita cristiana », che si presenta più difficile a definire: il termine che sembra più ovvio è anche il meno trasparente.

Questa congenita difficoltà a sottoporsi a una definizione attraverso il genere e la specie, e, ancor più, a una determinazione giuridica, deriva dal carattere essenzialmente escatologico del regno di Dio. La grazia è una anticipazione della santificazione celeste; di conseguenza, il suo stato attuale, incoativo, embrionale è, per così dire, un mistero rivelato soltanto « nello Spirito » (*Ef* 3, 5) e « non ancora manifestato » (*IGv* 3, 2). La partecipazione dei fedeli alla risurrezione del Signore non può essere che analogica. Del resto, altra cosa ancora è la partecipazione reale a questa divinizzazione, cioè, la carità; altra cosa è l'istituzione che si esprime in una forma di vita, di cui si può intendere la « p. » solo analogicamente, cioè in merito alle condizioni strumentali, nelle quali si colloca l'esercizio della carità, e che facilitano l'acquisto e lo sviluppo della p. spirituale, l'amore.

I → consigli evangelici possono essere visti come la condizione più favorevole — e, in questo senso, perfetta — per la crescita della carità. Ma la elaborazione di una dottrina consona al loro intento deve rispettare lo spirito del Vangelo stesso, che non presenta affatto i coniugi cristiani, operanti nel mondo, come legati a uno stato mediocre, gretto, e ai quali non sarebbero pienamente sufficienti la grazia di Cristo e i sacramenti della Chiesa. Questo non è mai stato l'insegnamento dei santi, che, in tale settore come negli altri aspetti del mistero salvifico, hanno saputo evitare qualsiasi miope razionalizzazione. Il Concilio → Vaticano II — nella *Lumen gentium* e specificamente nei c. IV-VII, consacrati, nell'ordine, al popolo di Dio, alla vocazione universale alla santità, ai religiosi e alla natura escatologica della Chiesa — è stato qui molto attento nell'evitare qualsiasi confusione, e anche nel reagire contro certe presentazioni che circolavano in passato.

(Temi connessi: → Consigli evangelici, → Conventualesimo, → Osservanza, → Pratiche ascetiche,

→ Santità, → Spiritualità, → Stato di perfezione, → Teologia della vita religiosa).

In genere: *EncRelEth*, voce *Perfection*; AA. VV., *La p. oggi*. Atti del 1° Convegno tra studiosi di filosofia morale su « Il concetto di p., oggi », Padova 1977.

I. II NT - II. Il monachesimo orientale - III. La Chiesa latina - IV. Sintesi dottrinale - V. Valdesi, Riforma e Anglicanesimo - VI. Religioni non cristiane.

I. II NT.

Dal momento che ogni analisi teologica della nozione cristiana di p. si basa sul NT, è necessario richiamare i contesti linguistici in cui si presenta il termine.

Nel Discorso sulla Montagna, dopo aver sottolineato la superiorità della Nuova Legge, che richiede da tutti una giustizia più alta di quella degli Scribi, cioè senza misura, perché il Padre è senza misura, Gesù conclude: « Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste » (Mt 5, 48). Tutti sono chiamati; perciò l'espressione « se vuoi essere p. », rivolta al giovane ricco (Mt 19, 21) non può indicare un livello più alto; essa determina solamente la forma che la p. deve assumere per questo uomo in particolare, se esso vuol divenire discepolo. Qui non si può distinguere tra precetti e consiglio.

Questo vocabolario si ritrova in documenti antichissimi e dello stesso ambiente, come la *Didaché* (1, 4; 6, 2). La nozione ivi sottintesa è il *tam* ebraico, che designa una pienezza. Nell'AT le antiche versioni traducono normalmente il termine con « immacolato » (Sl 118, 1), « semplice (e retto) » (Gb 1, 1). Si tratta di una conformità senza riserva alla volontà di Dio, di un legalismo che non ha niente di farisaico. Il termine non implica alcuna distinzione da uno stato meno perfetto, ma che sarebbe perfettamente legittimo. Tale è precisamente la nozione che domina l'invito al giovane ricco e, dopo di lui, ai religiosi. Il testo di Mt 19, 21 non suppone affatto che una osservanza meno radicale dei comandamenti possa bastare a rendere discepolo di Gesù un giovane che rifiuti di seguirlo, accordandogli, nelle sue ricchezze, una giustificazione soddisfacente (cf Mt 19, 23!).

Anche nel greco, *teleios* non è etimologicamente identico al *perfectus* latino; esso non si riallaccia a *per-ficere*, eseguire completamente (perfettamente), ma a *télos*, fine (compimento). Esso va inteso soltanto di una p. « nel suo genere », non di una eccellenza morale; Aristotele rileva che si parla di un « perfetto bugiardo », o di un « perfetto ladro » (*Metafisica*, IV, 16). In questa ottica, un uomo era perfetto quando diventava adulto e aveva raggiunto una statura normale, e non era né orbo né monco. Una cosa ovviamente ben diversa dall'aver per modello la p. della misericordia divina.

La cultura greca — molto attenta alla *paideia*, alla educazione dell'adolescente, all'allenamento o addestramento dell'efebio sportivo e guerriero — si era abituata, più della sapienza ebraica, a vedere nella parazione lunga e sistematica; lo stato di « bambino » non può soddisfare che nella misura in cui è transitorio, teso alla pienezza della p. Paolo si inserisce in tale prospettiva: « Ora noi parzialmente conosciamo e parzialmente profetiamo. Ma quando sarà venuta la cognizione perfetta, sparirà ciò che è parziale (*ek mérous*). Come anch'io, quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo

da bambino, ragionavo da bambino; ma quando son diventato uomo, ho smesso le cose proprie del bambino » (1Cor 13, 9-11). Qui, come in Ef 4, 13, la p. è di carattere escatologico, ma i fedeli vengono incoraggiati a superare già le imperfezioni infantili, nelle quali indugiano. Alcuni testi fustigano l'uditorio, supponendo l'esistenza di altri cristiani (relativamente) perfetti, che possono sentir parlare di sapienza (1Cor 2, 6; cf 14, 20). Questa p. è « in Christo », per partecipazione al « mistero » (Col 1, 15-20; Ef 1, 3-14) che trascende soprannaturalmente le coscienze; la carità celeste conferisce agli atti buoni, coordinandoli, il carattere di p. (Col 3, 14). Paolo può, nello stesso tempo, porsi tra i perfetti (Fil 3, 15) e ritenere di non essere ancora perfetto (ivi, 13). Ciò mette in risalto il dinamismo essenziale del concetto.

È interessante confrontare Filone, che ama anche lui il tema della p. e, nonostante alcune formule di umiltà, si presenta, con i suoi pari, quasi perfetto in sapienza, grazie alla Legge. La lettera agli Ebrei, vicina a questa prospettiva, invita i suoi lettori a lasciare il latte dei bambini per accettare il cibo solido degli adulti. Tuttavia, in nessuno di questi casi, il progresso in questione consiste nell'entrare in un gruppo di élite sociologicamente costituito e contrassegnato da particolari impegni.

Delling, *Teleios*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 8 (1969) 63-88, e la bibl. indicata a complemento della voce nello stesso dizionario, vol. 10 (1979) 1279. Cf anche: S. Légasse, *L'appel du riche*, Parigi 1966 e J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'Evangile selon saint Matthieu*, Friburgo (Sv.) 1977.

II. Il monachesimo orientale.

1. *Lo Spirito Santo, fonte di p.* - Se non è possibile seguire in tutte le direzioni la teologia patristica, poi orientale, nella sua riflessione sulla p., si può almeno osservare che i cristiani non si mostrano molto affascinati dal mito della p. dell'uomo in prospettive puramente secolari, come ci si potrebbe aspettare nella eredità dell'ellenismo. È curioso quanto rapidamente l'ideale dell'atleta bello, grande e forte abbia perduto il suo prestigio; ma anche l'uomo colto, *kalòs kagathós*, brillante a tavola, erudito, *gentleman*, è senza dubbio troppo distante dalle possibilità cristiane per identificarsi con il modello che inconsciamente si propone chi aspira a elevarsi.

Clemente e → Origene tenderanno senz'altro a presentare come perfetto cristiano lo gnostico che supera la semplice fede e comprende la ragione degli esseri; il vero gnostico, s'intende, che viene guidato nella scienza spirituale dalla purezza della sua vita e dalla sua preghiera. Senza entrare qui nelle sfumature che tali affermazioni richiederebbero, è utile sottolineare la scarsa eco che l'esoterismo, latente in queste tesi, ha trovato nella tradizione.

Al livello di → Basilio, per es., sono numerosi i testi (cf H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilios zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Gottinga 1956, Indice, p. 196: *Vollendung*, e p. 199: *teleiôsis*) che attribuiscono allo Spirito Santo la p. assoluta e il compito santificatore di comunicare questa p., ovviamente nel battesimo. Ciascuno dei riti e delle osservanze morali hanno una loro funzione in questa *teleiôsis*, in quanto segni o effetti autentici e reali della effusione della divinità, ma né le formule sacre né la scienza mi-

stica né l'ascesi eroica hanno qui un compito caratteristico.

2. *Il monachesimo antico e il suo pensiero sulla Chiesa non-monastica.* - Il monachesimo antico si riferisce più facilmente alle categorie semitiche che non alla nozione greca di p. Non sono al corrente di studi circa le diverse utilizzazioni del vocabolario sulla p. e, meno ancora, sulla concezione dei Padri circa il posto, nel piano della salvezza, da attribuire ai cristiani che vivevano al di fuori della vita monastica. L'assenza di monografie su quest'ultimo punto è facilmente comprensibile, data la mancanza di testi, poiché i monaci evitavano con cura di istituire un confronto con i non-monaci a spese di questi. Nell'indice analitico, aggiunto alla terza raccolta delle *Sentences des Pères du Désert* (Solesmes 1976, p. 374), L. Regnault ha, bensì, potuto raccogliere un certo numero di casi in cui i secolari sono raffrontati ai monaci, ma vi si ritrova sempre il tema dell'asceta illustre che si preoccupa di sapere chi potrebbe essere il suo pari, e che si vede rimandato a qualche secolare del vicino villaggio, ciò che di più banale vi è tra i cristiani. Al di fuori di questa reazione contro lo spirito di orgoglio, non si ha traccia di alcuna tendenza farisaica a confrontarsi con i meno perfetti; se qualche santo uomo ottiene il privilegio di fare un sopralluogo nell'inferno, vi noterà soprattutto monaci e vescovi. La profonda convinzione della santità della « vita angelica » e del suo carattere d'imitazione del Cristo non porta affatto il monachesimo antico a screditare la vita dei cristiani. Se mai qualcuno cede a una tentazione in questo senso, testimonianza, per ciò stesso, di esser caduto in un enratismo (→ Monachesimo. II. Monachesimo orientale) sospetto e di essere vittima d'uno spirito settario. Contro questo pericolo, un → Basilio insiste nel definire la vita ascetica secondo la stretta accezione evangelica (cf *Regole morali* e loro commento nell'*Asceticon*). La tendenza del → *Liber graduum* vuol distinguere due classi di cristiani, i « giusti » e i « perfetti »; ma ciò è lontano dal rappresentare un *consensus* del monachesimo orientale, anche se trova qualche punto d'appoggio nella tradizione siriana. I tentativi di sintesi dottrinale saranno numerosi, ma nessuno di essi s'impone, e soltanto una visione dinamica della vita cristiana è in grado di dare a ciascuno il suo posto in una continua tensione verso la p., non soddisfatta da alcuna istituzione in modo definitivo.

3. *La vita filosofica e celeste.* - Se il vocabolario della « p. » non viene usato per distinguere le istituzioni religiose dalla condotta proposta alle famiglie cristiane, troviamo però altre espressioni che non sono senza interesse per noi.

La più profana è quella di → filosofia; essa riprende una categoria solidamente fissata nella cultura antica, una classe superiore che non era giuridicamente distinta: tutti erano più o meno filosofi. I cristiani tendono ad appoggiarla su condizioni in parte nuove, come il celibato. Ma si tratta essenzialmente di dominare le preoccupazioni, le distrazioni troppo basse per essere veramente degne dell'uomo, come la ricerca della ricchezza e dei piaceri quasi fossero beni essenziali, oppure della stima dell'uomo qualunque, che non riconosce ciò che è veramente bello. Indubbiamente, tra i pagani o i cristiani, talvolta questa « filosofia » è compresa un po' ingenuamente come

un'attività « conforme alla sapienza »; in realtà, essa stessa si presenta più modestamente, secondo una etimologia accuratamente voluta, come un'aspirazione alla sapienza, un'amicizia (*philo-*) per la sapienza. Coloro che spingono questa ricerca a un grado eccezionale, costituiscono un modello per il resto dei cittadini, non già una p. specifica di una *élite*; nessuno è radicalmente non-filosofo, radicalmente imperfetto. Quale che sia stato l'eventuale disprezzo di certe scuole filosofiche per i non-iniziati, non si troveranno molti « filosofi » cristiani, nel senso monastico del sec. IV, che rifiutino una piena comunione con il popolo dei battezzati.

Questo vocabolario viene spesso arricchito da una ispirazione più biblica; si parla di vita « celeste », « angelica », « paradisiaca », « profetica », « apostolica ». Mai si pretende di vivere una vita « cristica », benché il modello assoluto sia proprio il comportamento di Cristo; tutt'al più, per esprimere quanto si voglia diventare suoi discepoli, si parla di vita « evangelica ». Molto meglio ancora della filosofia che rimandava a una sapienza superiore, mai posseduta pienamente, tutti questi termini considerano la p. come uno stato-limite che il santo realizza soltanto nella misura delle sue forze, senza possederlo: nessuno è ancora definitivamente in cielo, né è diventato completamente angelo, né ha in tasca la chiave del paradiso; il carisma dei profeti o degli apostoli non s'identifica con l'abito religioso. In ultima analisi, questi diversi doni si riallacciano al battesimo, o piuttosto questo è il dono unico espresso da tali diversi temi e che si riduce al Vangelo della salvezza.

Quindi il disprezzo di un « perfetto » per il popolo degli imperfetti è giudicato *ipso facto* sospetto, è il frutto di una illusione diabolica. La pretesa di godere di segni della p., visioni o carismi di guarigione, e anche quella di sfoggiare prodezze di austerità, di battere i primati del digiuno e della resistenza, sono generalmente accettate con grande riserva, come mancanze contro la discrezione, madre delle virtù. Solo alcuni agiografi, che non sono sempre i migliori, credono i propri eroi al di sopra di queste tentazioni di vanagloria e attribuiscono loro delle meraviglie tanto più fantastiche quanto più sono gratuite. All'estremo opposto vi saranno i → pazzi per il Cristo, che si rendono ridicoli e, quasi quasi, commetterebbero peccati per essere disprezzati. Statisticamente, essi non sono molto più rappresentativi della massa dei « perfetti », ma pensare alla loro interpretazione del Vangelo ristabilisce l'equilibrio e aiuta a ricondurre l'immaginazione verso la realtà intermedia.

La differenza che può rilevarsi tra la nozione di vita filosofica e quella di vita evangelica (con le sue molteplici varianti bibliche) potrebbe collocarsi nella coscienza di un'azione della grazia. Ben inteso, anche la filosofia cristiana si concepisce come insegnata dalla rivelazione biblica e sostenuta dallo Spirito Santo: essa non si presenta mai quale semplice eredità della sapienza antica, anche questa, del resto, intesa dalla apologetica di Origene, di Eusebio e di tanti altri, come mutuata da Mosè, ma priva dell'efficacia dell'Alleanza e della redenzione della croce. Tuttavia l'apocatastasi alla vita celeste o paradisiaca, al di sopra del peccato originale, è una p. della natura che non può essere concessa se non dall'alto. Se i greci non hanno la sensibilità agostiniana e non s'credi-

tano i termini di « natura » o sforzo umano, è perché, a monte di questi, essi sanno molto bene che la grazia della salvezza è all'origine, su un piano superiore. La p. cristiana non è pensabile che nell'ordine della redenzione, e anche della incarnazione, per il quale Dio è entrato nel mondo. Tale ottica dispensa da quel ritorno riflessivo sui valori « secolari » che contraddistingue l'Occidente post-agostiniano e qualifica la concezione degli istituti secolari. In Oriente la tradizione monastica, « celeste » o « evangelica », include in una sola visione multiforme tutte le esperienze radicali di vita apostolica.

4. Il « *De ecclesiastica hierarchia* ». - Occorre tuttavia fermarsi su una riflessione particolare, consacrata alla p., che è nata in Oriente, ma, indirettamente, ha influenzato profondamente la sintesi scolastica medievale in merito agli stati di p.

Si tratta della riflessione di → Dionigi l'Areopagita, sul quale, come si sa, esercitò un forte influsso il neoplatonismo evoluto di Proclo e della sua scuola. Dionigi appare alla fine del sec. V, quando la disciplina ecclesiastica, guidata dalle iniziative di santi come Atanasio o Basilio (che non hanno voluto elaborare un trattato specifico astratto sulla vita religiosa e lo stato di p.), poi dalle decisioni imperiali e dal Concilio di → Calcedonia, attribui al monachesimo un posto particolare. Nel *De ecclesiastica hierarchia*, Dionigi vuol giungere a una visione sintetica, ispirata alla teoria dell'emanazione, che riconduce all'unità l'insieme dei ministeri e dei sacramenti. Dopo aver esaltato le consacrazioni sacerdotali e gli ordini formati dagli iniziati (c. V-VI), egli colloca tra questi il santo ordine dei monaci (non-sacerdoti, necessariamente subordinati agli ordini sacri) al grado superiore. In tale visione molto speculativa, benché riacciata analogicamente alla realtà concreta della società ecclesiastica, i monaci si suppongono identici ai cristiani purificati da ogni macchia, ammessi alla contemplazione intellettuale e alla comunione dei misteri sacri, elevati alla più alta p. (« eis teleiôtaten teleiôsîn »: PG 3, 532D); perciò la santa legislazione ha concesso loro una grazia perfezionante (« telestikên »: *ivi*, col. 533A), un rito di consacrazione liturgica, in cui una epiclesi corrisponde a un impegno di vita più perfetta (« teleiôtaten »), poiché il monaco deve collocarsi al di sopra della vita media (« mésen »: *ivi*, col. 533B).

Un tale concetto della p. è da attribuirsi più a Proclo che ad Antonio o Basilio. Tuttavia s. → Tommaso e gli scolastici latini, per elaborare una teoria sugli stati di p., riprenderanno le tematiche di Dionigi, sottoponendole alla critica imposta sia dalla morale aristotelica, sia dalle controversie sui privilegi della vita religiosa dei → Mendicanti, suscitate in quel tempo all'università di Parigi. Occorre sottolineare che, in Oriente, la dottrina di Dionigi non oppone affatto due stati, quello del cristiano e quello del religioso, ma si colloca in un sistema di triadi subordinate metafisicamente a vicenda: il che relativizza notevolmente le opposizioni e relega nell'astrazione le pretese a una superiorità di ordine sociale.

J. GRIBOMONT

5. La spiritualità monastica e la spiritualità secolare. - « La vita spirituale ha un solo fine: la salvezza dell'anima » (Basilio, *Sermo ascet.*: PG 31, 881B). L'espressione « salvare l'anima » è frequen-

te negli scritti monastici e vuole esprimere tutta la p. Nella Bibbia lo stesso termine significa la vittoria della vita eterna (Gc 1, 21; 5, 20), alla quale sono chiamati tutti gli uomini (Rm 1, 16). Ne segue che non è lo stato monastico a imporre la p., bensì il cristianesimo stesso. I monaci non desiderano quindi altro che vivere da cristiani autentici. Sotto questo aspetto è caratteristico il titolo di uno scritto di → Gregorio di Nissa: *Al monaco Olimpio ossia sulla perfezione e quale deve essere il cristiano* (PG 46, 251). I grandi maestri spirituali del cristianesimo antico pensavano che sarebbe stato un errore insistere sulla differenza tra p. « monastica » e p. dei secolari. « Le Sacre Scritture non fanno niente di questa divisione; esse vogliono che tutti praticino la vita monastica, anche se sono sposati », dice Giovanni Crisostomo (*Adv. oppugnatores vitae monast.* 3, 15: PG 47, 373A).

Il fine comune, però, non dice uguaglianza dei mezzi con i quali si vuole raggiungerlo. Le Regole di Basilio sono destinate a tutti coloro che vogliono seguire l'insegnamento delle Sacre Scritture. Eppure il Santo si rende progressivamente conto, anche lui, che le fraternità monastiche debbono allontanarsi da quelli che stanno « fuori », nel « mondo », esposti a mille difficoltà. Ciononostante, pensa Giovanni Crisostomo, anch'essi sono capaci di vera santità. Al contrario, verso la fine del sec. XV, un grande riformatore della vita monastica in Russia, → Giuseppe di Volokolamsk, non offre più alcuna possibilità di p. ai secolari, citando un testo di → Giovanni Climaco: « Chi ha mai fra di loro fatto miracoli, risuscitato i morti, cacciato i demoni? Nessuno. Tutto questo è merito dei monaci, merito che il mondo non può ottenere. Se potesse, a che servirebbe la vita ascetica e la rinuncia? » (*Scala Paradisi* 2: PG 88, 657B).

Questa persuasione divenne presto comune sia in Oriente sia in Occidente. Lo stato monastico è riconosciuto come « stato di perfezione », nel quale si osservano non solo i comandamenti ma anche i « consigli » evangelici. La terminologia però in Oriente è diversa. Qui viene fatta la tradizionale distinzione tra le « virtù dell'anima » e quelle del « corpo », « psichiche e somatiche » (Giovanni Damasceno, *De virtute et vicio*: PG 95, 85-98). Le virtù del « corpo » non sono la p. stessa, ma mezzi o strumenti per acquisirla. Fra questi, grande efficacia viene attribuita a ciò che in Occidente è noto sotto il termine di « consigli evangelici ». Di conseguenza, il desiderio di p. spinse i laici in Occidente a partecipare alla vita religiosa nei « Terz'ordini ». In Oriente vi fu invece l'uso di ricevere la veste monastica prima di morire.

6. Gradi di p. - Trattando della conversione dal peccato alla vita perfetta, s. Basilio suppone un cambiamento piuttosto istantaneo, preparato nel catecumenato, ma dato in sostanza al momento del battesimo. L'opinione comune, al contrario, suppone un progresso lento e continuo. Si indicano i gradi, normalmente tre: l'infanzia spirituale, l'adolescenza e infine la maturità dell'anziano. Da qui il nome per indicare il monaco perfetto: *geron, senex, starets*, ecc. Il termine *païdogeron, puer-senex*, dimostra che la maturità spirituale può essere precoce rispetto all'età fisica.

Lo schema dell'Esodo è stato usato da molti monaci per fissare allegoricamente le diverse tappe nel cammino verso la p. (dopo Origene, per es. l'abate Isaia, *Or.* 24: PG 40, 1174C). La scala di Giacobbe (Gn 28, 12-3) resterà un simbolo privi-

legiato della salita spirituale, specie fra i monaci sirii, i quali componevano inni del genere *seblata*, cioè «scale». Gli stessi, volendo essere discepoli fedeli di s. Paolo (I Cor 3, 3), distinguevano i cristiani in somatici, psichici e pneumatici (così, per es., Isacco di Ninive, *De perfectione religiosa* 12, ed. P. Bedjan, Parigi-Lipsia 1970, p. 142).

La divisione in via purgativa, illuminativa e unificativa proviene dal platonismo. Divenne famosa non in Oriente ma in Occidente tramite lo pseudo-Dionigi areopagita.

Fra i mistici è in uso la distinzione di Gregorio Niseno tra l'ascensione verso Dio «nella luce», poi «nelle nuvole» e infine «nelle tenebre» (*In Cant.* 11: PG 44, 1000CD).

La divisione più diffusa tra i monaci orientali fu quella in tre gradi e cioè: la *praxis*, la *theoria physike* e la *theologia* (Evagrio Pontico, *Practicos* 1, Parigi 1971, p. 499 [SC 171]), che però spesso si riduce a due: *praxis*, che significa l'ascesi, l'osservanza dei comandamenti, e la → *theoria*, o contemplazione, il cui grado supremo è la *theologia*, la contemplazione della SS. Trinità.

Nell'asceta da un grado all'altro bisogna evitare specialmente due pericoli: porsi sul grado superiore senza essere ben esercitati nell'inferiore (così, per es., aspirare alla contemplazione senza la pratica dei comandamenti, alla solitudine senza prima essere esercitati nella vita cenobitica), o anche credere, arrivando a un grado superiore, che il grado inferiore sia definitivamente superato. Per evitare questi pericoli i monaci preferiscono giudicarsi sempre come «principianti».

7. *Il diverso abito monastico, simbolo dei gradi di perfezione.* - Parlare dei gradi di p. suppone che essi siano in qualche modo percepibili, il che solleva una delicata questione sulla coscienza della grazia. Contro i → Messaliani, i Padri ortodossi insistevano nell'affermare che non si può misurare la santità con i sentimenti della presenza dello Spirito e che anche i carismi, manifestantisi all'esterno, sono segni assai relativi.

Su questo sfondo si spiega l'opposizione di → Teodoro Studita contro il doppio rango dei monaci, vestiti cioè del piccolo o grande schema: «Esiste un solo schema, come v'è un solo battesimo, e tale fu l'uso dei santi Padri» (*Ep.* 1, 10: PG 99, 941 C). Ciononostante la distinzione fra monaci microschemi e monaci macroschemi divenne abituale. Si rimproverò soltanto l'uso di imporre ad alcuni il grande schema sin dall'inizio della vita monastica, dato che esso deve essere il segno della perfezione. (→ *Megaloschemos*).

Poiché però la divisione dei gradi di p. è normalmente tripartita, il teorico e grande difensore della vita monastica nel tempo bizantino, Eustazio di Tessalonica (†1194), divise anche i ranghi dei monaci in tre gradi: i *rasophoroi*, novizi, corrispondenti ai principianti; i *mandyotai*, mantellati, corrispondenti a «quelli di mezzo»; e i *megaloschemoi*, vestiti del grande schema, cioè i perfetti (*De emendanda vita monachica* 195: PG 135, 900s). Ciò corrisponde al triplice rito di iniziazione monastica: l'imposizione del piccolo schema, del mantello e del grande schema (J. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Graz 1960, p. 378s, 382, 402).

E. Bertaud-A. Rayez, *Echelle spirituelle*, in DS 4/1 (1960) 624; I. Hausherr, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères*, in *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Roma 1963, p. 33-115 ristampato in *Etudes de spiritualité orientale*, Roma

1969, p. 403-85 [OrChristAnal 183]; M. Wawryk, *Initiatio monastica in liturgia byzantina*, ivi 1968 (OrChristAnal 185); Th. Zeses, *Gli Ordini monastici e i gradi di perfezione secondo Eustazio di Tessalonica* (in greco), in *Kleronomia* 7 (1975) 72-86; T. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, Roma 1978, p. 69s, 276s (OrChristAnal 206).

T. SPIDLIK

III. La Chiesa latina.

A) Il triplice frutto della p. cristiana nella Patristica - B) Il monachesimo - C) Cenobitismo-eremitismo-reclusione - D) La p. francescana - E) San Tommaso - F) Da s. Tommaso ai nostri giorni.

A) *Il triplice frutto della p. cristiana nella Patristica.* - Consapevoli che l'unico modo per raggiungere la p. consiste non solamente nel diventare «imitatori» del Signore Gesù, — ciò che viene espressamente richiesto nelle comunità primitive come segno dell'autenticità del profeta itinerante (*Didaché* 11) — ma soprattutto nell'entrare nella via che attraverso l'umiliazione della morte di croce conduce alla glorificazione del martirio, i primi cristiani non tardarono (nel quotidiano pericolo delle persecuzioni) a configurare l'ideale della p. nel → martirio (Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Romani* 6; *Lettera ai Magnesii* 9).

Si tratta, evidentemente, di un'imitazione tutt'altro che indolore, tale da richiedere un impegno e una lotta dura e pericolosa contro le potenze del male, sempre protese a distogliere il fedele dalla sequela: in questo senso il martirio, oltre che attraverso l'umiliazione della morte di croce conduce alla glorificazione del martirio, i primi cristiani non tardarono (nel quotidiano pericolo delle persecuzioni) a configurare l'ideale della p. nel → martirio (Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Romani* 6; *Lettera ai Magnesii* 9).

Il cristianesimo primitivo ha applicato queste due categorie anche alla comprensione dell'esperienza ascetica in senso lato: l'ascesi, intesa complessivamente come rinuncia non solamente all'uso del sesso, ma anche come povertà, cioè rinuncia ai beni terreni di qualsiasi genere, si rivela in un atteggiamento di «digiuno al mondo» (*Vangelo copto di Tommaso*, 27), di abbandono dei legami costitutivi della vita quotidiana (famiglia, lavoro, accumulazione della ricchezza), per mettersi alla sequela del Signore, e, come tale, si accompagna a una tensione etica e spirituale che normalmente viene definita combattimento spirituale.

Come variante subordinata dell'ascesi così intesa, il cristianesimo primitivo ha conosciuto e valorizzato una terza forma di vita spirituale consistente nell'esercizio della continenza all'interno del rapporto coniugale: le persone sposate che hanno ricevuto il battesimo, senza per questo recidere il legame che le teneva unite per l'innanzi, vengono invitate e incoraggiate, proprio in ragione della nuova creazione spirituale ricevuta nel sacramento della rigenerazione, a rinunciare liberamente all'uso del sesso per stabilire un nuovo tipo di rapporto più spirituale.

Questa gerarchia dei tre gradi della vita spirituale, articolantesi dall'alto verso il basso nel martirio, nella verginità e nella continenza matrimoniale, racchiude in sé tutto ciò che le prime generazioni cristiane hanno vissuto e sentito come valori specificamente evangelici nel loro contrapporsi ai valori e ai costumi della società pagana del tempo.

Origene, in un passo del *Commento dell'Epistola ai Romani*, composto verso il 243-4, attesta espressamente che tale tripartizione era quella normalmente accolta nelle comunità cristiane del suo tempo: il sacrificio più gradito a Dio, subito dopo gli apostoli, è quello dei martiri; viene, secondo, quello dei vergini e, terzo, quello dei continenti (9, 1 su Rom. 12, 1-2).

Nel 1914 Richard Reitzenstein scopriva e pubblicava un sermone pseudocipriano dal titolo latino *De centesima, sexagesima, tricesima* nel quale si legge una serie di esortazioni a mettere in pratica i valori cristiani del martirio, della verginità e della continenza matrimoniale. La struttura di questo sermone, di provenienza africana e databile tra la fine del sec. II e la metà del III, corrisponde esattamente a quanto appreso dalla notizia di Origene per l'Oriente cristiano. Esso, però, ci consente di entrare maggiormente nei dettagli della questione.

Secondo l'anonimo sermonista africano, a ognuno dei tre gradi della vita spirituale corrisponde un premio: al martirio spetta il 100, alla verginità il 60, alla continenza nel matrimonio il 30. I numeri utilizzati per esprimere l'esistenza di una gerarchia di premi corrispondente alla gerarchia dei valori realizzati dal cristiano, sono tratti dalla parabola evangelica del seminatore, dove sta scritto che il seme buono fruttifica in chi lo riceve 100, 60 o 30 (Mt 13, 8.23). Proprio l'interpretazione dei tre numeri di questa parabola sta alla base degli sviluppi del tema dei tre frutti della vita spirituale: ma il mutamento delle situazioni storiche e spirituali non tarderà ad introdurre progressive modifiche che finiranno con il conferire un aspetto radicalmente diverso allo schema primitivo.

A partire dalla metà del sec. III, infatti, si incomincia a denotare un distacco sempre più marcato, talora chiaramente polemico, dallo schema esemplificato nel *De centesima*: la prima a entrare in crisi è l'interpretazione del numero 30, che la più antica tradizione attribuiva al premio della continenza nel matrimonio.

Origene, nel passo menzionato del *Commento dell'Epistola ai Romani*, non esita a respingere questo rigido schema di provenienza encratita per sostenere che anche gli sposati, qualora si comportino rettamente e solo di tanto in tanto, e di comune accordo, si dedichino alla preghiera nella continenza, possono offrire i loro corpi come ostia santa, immacolata e gradita a Dio. Qualche anno più tardi, nel 249, commentando un passo del libro di Giosuè (*Omellie su Giosuè* 2, 1), egli perviene alla formulazione di un nuovo schema tripartito, anch'esso basato sull'esegesi della parabola del seminatore: dopo i martiri e i vergini, però, al posto dei continenti troviamo ora per la prima volta menzionate le vedove!

In quello stesso periodo, Cipriano di Cartagine (+258) dimostra anche lui talune perplessità intorno al significato da attribuire al numero 30: se non ci sono dubbi sul 100, premio del martirio, e sul 60, premio della verginità (cf il testo fondamentale di *De habitu virginum* 21), a proposito del 30 Cipriano si limita a parlare genericamente di *iusti*, cioè di semplici cristiani che osservano i comandamenti, quando non tace completamente, dando quindi a comprendere di non condividere la lettura encratita del numero 30.

Nel corso del sec. III, però, nonostante il per-

sistere di una oggettiva situazione di pericolo per i credenti, dovuto all'incombente minaccia di persecuzioni da parte del potere statale, incomincia anche a farsi strada l'idea che la p. evangelica, nel suo massimo grado, non passa necessariamente attraverso l'effusione del sangue nel martirio: agli autori ortodossi dell'epoca, pur rimanendo salda la convinzione circa la superiorità del martirio rispetto a qualsiasi altra forma di sacrificio personale (e ciò soprattutto in contrasto aperto con i maestri gnostici che tendevano a negare ogni efficacia alla confessione pubblica della fede e al conseguente spargimento di sangue), non appare infondato attribuire all'ascetismo tutto, o quasi tutto, il valore universalmente riconosciuto al martirio. Cipriano, ad esempio, sostiene che è sufficiente vivere nella sequela di Cristo per essere annoverati tra i martiri, anche se è venuta a mancare la vera e propria prova del martirio cruento (*A Fortunato* 12), e Clemente Alessandrino, agli inizi del secolo, non aveva esitato a parlare di «martirio gnostico», cioè di quel tipo di martirio che viene affrontato da ogni anima pura nella conoscenza di Dio e obbediente ai comandamenti per tutto il corso della vita, e che in un certo senso supera anche il martirio ordinario del sangue (*Stromati* 4, 15, 3-4).

Si viene delineando, in questi testi del sec. III (ma molti altri se ne potrebbero citare), la dottrina dell'ascesi come «martirio spirituale», dottrina che, muovendo dalla considerazione della sostanziale parità di valore tra il martirio cruento e l'esercizio delle virtù ascetiche, finirà nel giro di qualche decennio con il sostituire semplicemente la verginità al martirio ai vertici della gerarchia della vita cristiana. Parallelamente a questo mutamento di prospettive si rileva anche una significativa modificazione nell'interpretazione dei tre numeri 100, 60 e 30 della parabola del seminatore.

Spetta, a quanto pare, ad → Atanasio l'aver per primo attribuito il 100 come premio appunto alla verginità, riservando il 30 agli sposati (*Lettera alle vergini*; trad. franc. dal copto in CSCO 151, p. 63s; *Lettera al monaco Amun*: PG 26, 1173 BC). Nello schema di Atanasio, che tace completamente del 60, entra per la prima volta la comune condizione matrimoniale, alla quale viene quindi ufficialmente riconosciuta la sua legittimità cristiana, evidentemente in polemica contro vivaci e persistenti atteggiamenti encratiti ancora molto diffusi nel sec. IV, e per la prima volta il martirio scompare dalla lista per essere sostituito dalla verginità.

Ambrogio di Milano, il cui primo scritto *Sulle vergini*, del 377, s'ispira ampiamente alla lettera atanasiana alle vergini, sembra essere il primo autore occidentale a conoscere l'applicazione del numero 100 alla verginità (I, 10, 60). Ma Ambrogio non si limita a fissare la superiorità dello stato verginale sul matrimonio, come aveva già fatto Atanasio; egli inserisce tra la verginità e il matrimonio lo stato intermedio della vedovanza, forse memore delle indicazioni di Origene che per primo aveva introdotto la vedovanza dopo la verginità nella lista degli stati di perfezione (di Ambrogio si vedano il trattato *Sulle vedove* 23; la *Lettera* 63, 40 e il *Commento del vangelo di Luca* 2, 62).

Questo schema, basato sulla distinzione vergini-vedove-sposati, viene ripreso da → Gerolamo, il quale, per difendersi dall'accusa di aver troppo

deprezzato il matrimonio nella sua polemica contro → Gioviniano, tornerà a ripetere che bisogna escludere il martirio dalla lista, altrimenti non si riesce a farvi entrare dal basso il matrimonio, che pur esso ha ben il diritto di essere annoverato tra i legittimi stati della condizione cristiana (Contro i legittimi stati della condizione cristiana (Compendio a Matteo 2, 23; cf anche Contro Gioviniano 1, 3; Lettera a Pammachio 49, 3; Lettera ad Eulochio 22, 15). (Nel Contro Gioviniano Gerolamo vede una conferma della sua teoria nel modo di contare allora in uso, cioè con le dita. Nella *locutio digitorum*, il cento veniva a formare, con il pollice e l'indice della destra, un cerchio o corona e quindi da attribuirsi alle vergini; il sessanta, con il pollice della sinistra che si piega con l'indice, veniva a indicare sofferenza, e quindi da attribuirsi alle vedove; il trenta univa il pollice con l'indice ancora della sinistra, quasi a indicare l'unione coniugale, quindi da attribuirsi ai coniugi. Per ulteriori particolari in questo senso, cf: A. Quacquarelli, *Il triplice frutto...* v. bibl.).

Nonostante l'autorevole insegnamento di Ambrogio e Gerolamo, la maggioranza degli esegeti greci e latini della fine del sec. IV, come attesta ancora Gerolamo nella citata lettera a Pammachio, si atteneva allo schema martirio-verginità-vedovanza, per la fortissima influenza che in quel torno di tempo continuava ad esercitare Origene.

Le cose cambieranno definitivamente in Occidente, nel senso indicato da Ambrogio e Gerolamo, soltanto con l'entrata in scena di → Agostino.

Agostino conosce praticamente tutte le interpretazioni della parabola del seminatore: verginità-vedovanza-matrimonio; martirio-verginità-matrimonio (cf *Questioni sui vangeli* 1, 9); verginità con il martirio-verginità da sola-matrimonio (anche matrimonio con il martirio). Ma molte altre interpretazioni dei tre numeri 100, 60 e 30 potrebbero, secondo Agostino, essere legittimamente elaborate dal momento che i doni della grazia divina sono troppo numerosi per poter essere rinchiuse in tre sole possibilità (*La santa verginità* 45, 46).

Ciò non impedisce, tuttavia, ad Agostino di esprimere di fatto la sua preferenza proprio per la lista verginità-vedovanza-matrimonio già avanzata da Ambrogio e ripresa da Gerolamo: dell'antico schema origeniano (martirio-verginità-vedovanza) rimane ora intatta la coppia verginità-vedovanza, ma, abolito il martirio e spostata al primo posto la verginità, viene introdotto come ultimo il matrimonio.

L'utilizzazione di questo schema tripartito da parte di Agostino risponde alla duplice esigenza, allora molto sentita in ambito cattolico, di combattere nello stesso tempo sui due fronti diversi e opposti dei manichei, che condannavano il matrimonio come opera diabolica, e dei seguaci di Gioviniano che invece lo equiparavano alla verginità: contro i manichei Agostino viene in tal modo a riaffermare la bontà e la santità del matrimonio, ma insieme ne individua, contro Gioviniano, l'inferiorità oggettiva nei confronti della verginità.

A ognuno di questi tre stati di perfezione, la verginità, la vedovanza e il matrimonio, Agostino dedicherà una apposita trattazione, in ordine cronologico il *De bono coniugali* e il *De sancta virginitate* del 401, e il *De bono viduitatis* del 414. È questa la sintesi dottrinale e spirituale che Agostino ha trasmesso al Medioevo condizionando, come per molte altre questioni, lo svolgimento a lui posteriore.

Cf la bibl. alla voce → Martirio. Altra bibl. si troverà nel *stianesimo primitivo* (secc. I-II), in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (Studia Patristica Mediolanensis 5), Milano 1976, p. 3-68 e nella sintesi di J. Gribomont, *Askese*, in TRE, IV, Berlino 1979, p. 204-25.

L'omelia pseudo-ciprianea *De centesima, sexagesima, tricesima* fu pubblicata da R. Reitzenstein, *Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens*, in ZschrNTWiss 13 (1914) 69-90. La bibl. sul sermone *De centesima* P. F. Beatrice, *Martirio ed asceti nel sermone pseudo-ciprianeo «De centesima, sexagesima, tricesima»*, in *Paradoxa politiana* Studii patristici in onore di G. Lazzati (Studia Patristica Mediolanensis 10), Milano 1979, p. 3-24.

Per la storia delle interpretazioni patristiche della parabola del seminatore, che ancora attende una trattazione esaustiva e sistematica, buone raccolte di testi sono curate nei seguenti contributi: A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30* (Matteo XIII, 8 nelle varie interpretazioni), Roma 1953; A. Orbe, *Las tres moradas de la casa paterna de S. Ireneo a Gregorio de Elvira*, in *Diakonia Pisteos*. Miscellanea J. A. de Aldama, Granada 1969, p. 69-92 (tratta dell'esegesi di Gv 14, 2 in relazione al nostro tema); A. Pollastri, *Nota all'interpretazione di Matteo, 13, 33 / Luca 13, 21 nel frammento «Incipit de tribus mensuris»*, in *Studi storico-religiosi* 3 (1979) 61-78; P. F. Beatrice, *Il sermone «De centesima, sexagesima, tricesima» dello Ps. Cipriano e la teologia del martirio*, in *August 19* (1979) 215-43.

La discussione apertasi in occidente alla fine del sec. IV sul problema dei rapporti tra matrimonio e verginità nell'economia della vita cristiana, è stata recentemente analizzata da Y. M. Duval, *L'originalité du «De virginibus» dans le mouvement ascétique occidental*. Ambroise, Cyrien, Athanase, in *Ambroise de Milan 1974. XVI^e centenaire de son election episcopale* (Etudes augustinienes), Parigi 1974, p. 9-66.

Per il medioevo si potranno trovare indicazioni in: M. Bernards, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Colonia-Graz 1955.

P. F. BEATRICE

B) *Il monachesimo*. - aa) *I primi secoli*. - Sin dalle origini il monachesimo latino ha chiaramente coscienza di essere una via di p., cioè uno stato in cui si tende alla p. evangelica praticando le rinunce proposte dallo stesso Cristo. Questa convinzione — ereditata dall'ascetismo cristiano dei primi secoli, rafforzata dagli insegnamenti ed esempi dei monaci di Oriente — implica un certo giudizio sulla vita del mondo e sui secolari, anche cristiani, ritenuti non impegnati nella ricerca della p.

A tale critica sull'esistenza mondana si aggiungono severe esigenze per coloro che hanno abbracciato la vita monastica: in linea di massima il loro slancio verso la p. si valuta dalla rinuncia più o meno profonda che essi praticano. La classificazione graduata delle «specie di monaci» che ne risulta non costituisce tuttavia l'ultima parola di questo perfezionismo. Al di là delle forme di vita e dei tipi di asceti, la ricerca della p. provoca uno sforzo di purificazione interiore senza limiti. Quindi, pur basandosi su osservanze molto concrete, questo ideale è profondamente spirituale e dinamico.

1. *Il monaco e il secolare*. - A prima vista, la stima espressa per certi secolari, ritenuti superiori ai monaci, colpisce più del rifiuto della vita secolare. Questo tema del buon secolare e del cattivo monaco circola in numerosi testi, in gran parte di estrazione orientale, ma che, tradotti in latino tra il sec. IV e VII, hanno plasmato l'anima dei monaci occidentali. Già → Evagrio lo proclamava: «Il secolare pieno di dolcezza vale più del monaco pieno di collera e di passione» (*Sentenze*, n° 34; al femminile in PG 40, 1284B); «Il secolare che serve il fratello malato vale più dell'anacoreta senza pietà per il suo prossimo» (*ivi*, n° 78; cf nn. 9 e 51).

Alla stessa epoca la → *Historia monachorum in Aegypto* (c. XVI) mostra il grande monaco Pafnuzio ansioso di conoscere il suo pari nella p. Per tre volte il Signore lo invia a dei secolari: il primo è un musicista appena convertito dal brigantaggio, il secondo è un sindaco di paese, il terzo un mercante. Il primo e l'ultimo eccellono nella carità, il secondo è vissuto trent'anni con la moglie nella continenza. Ogni volta Dio umilia Pafnuzio dicendogli che questi oscuri secolari lo superano.

Un po' più tardi → Cassiano confonde parimenti il santo monaco Giovanni conducendolo in un contadino, la cui sola presenza mette in fuga un demonio, fin allora ribelle a tutti i suoi esorcismi. Un'indagine rivela che questo sconosciuto ha conservato la sua sposa vergine dopo undici anni di matrimonio — esempio troppo stupendo — dichiara Giovanni — per essere imitabile (*Conl. XIV, 7*).

Un'altra versione di questo episodio si trova nelle → *Vitae Patrum* (VI, 3, 3: PL 73, 1006AC). L'uomo si chiama Eucaristius e la moglie Maria. Oltre alla continenza perpetua che essi osservano e al cilizio che portano durante la notte, i due terzi del loro reddito vanno in elemosine e ospitalità. A questi sposi modelli, preferiti dal Signore a monaci eccellenti, si aggiungono le due donne presso le quali è inviato l'abate Marco (o Macario), perché constati la sua propria inferiorità (*ivi*, III, 97 = VI, 3, 17: PL 73, 778 e 1013-4): maritate a due fratelli che vivono insieme, esse non hanno mai litigato da quindici anni e, non avendo potuto ottenere di entrare in monasteri di vergini, hanno promesso a Dio di non scambiare alcuna parola mondana fino alla morte. «L'importante — conclude Marco — non è perciò essere vergine o sposa, monaco o secolare, poiché Dio dona lo Spirito Santo a tutti secondo le disposizioni di ciascuno».

Sisois, solo sulla montagna da dieci mesi, si riteneva un grande solitario; ma ne trova uno migliore di lui: un semplice cacciatore che non ha incontrato nessuno da undici mesi (*ivi*, VI, 3, 5: PL 73, 1007). E perfino il grande → Antonio viene a sapere per rivelazione che non è migliore di un cuoiaio di Alessandria: costui si umilia mattina e sera al pensiero dei suoi peccati e della riprovazione che l'attende, mentre tutti gli abitanti della grande città — egli crede — saranno salvi (*ivi*, III, 130 = VII, 15, 2: PL 73, 785 e 1038).

Questi episodi si riferiscono a campioni di virtù, siano essi secolari o monaci. In modo più generico, l'abate Silvano, dopo un'estasi, pronuncia questa sentenza: nel giorno del giudizio molti monaci andranno all'inferno e molti secolari in paradiso (*ivi*, V, 3, 15: PL 73, 862). Il fatto è che — come noterà Gregorio Magno — molti secolari compiono da sé, senza esservi obbligati, ciò che molti religiosi non fanno, nonostante le loro promesse (*Moralia, Praef. 5*: PL 75, 519).

Questo paradosso fa pensare al contrasto paolino tra i pagani senza legge che osservano la legge e gli ebrei che non osservano quella legge di cui sono tanto orgogliosi (*Rm 2, 25-9*). Stiamo dunque assistendo a un capovolgimento dialettico, analogo a quello verificatosi al tempo di Gesù: i monaci, che sono i preferiti di Dio, perdono il loro privilegio a vantaggio dei secolari testé trascurati?

Ciò nonostante, a considerarli più da vicino, tutti questi aneddoti lusinghieri per i secolari la-

sciano intatta la superiorità di principio del monachesimo. Sotto questo aspetto, è sintomatico che ognuno dei tre secolari raffrontati a Pafnuzio si lasci convincere da costui a lasciare il mondo e farsi monaco. Lungi dal concludere per un deprezzamento della vita monastica, questo racconto della *Historia monachorum* torna a sua esaltazione. Senza saperlo, questi tre secolari erano già monaci col cuore. Divenendolo per davvero, essi riconoscono che ivi è la perfezione.

Analoghi rilievi potrebbero farsi in merito ad altri episodi. Tutte le volte che lo fanno, questi meravigliosi secolari danno spettacolo di una virtù quasi monastica. Non è questione di meriti propri della vita secolare e dai quali sarebbe escluso il monachesimo, ma, al contrario, di prodezze realizzate contro ogni aspettativa da secolari eccezionali, mentre queste sembrano normalmente riservate ai monaci. Tali racconti, redatti proprio per ispirare a costoro una salutare umiltà, non mirano tuttavia a distoglierli dalla loro vocazione, ma a rafforzarveli. L'esempio di secolari che li superano, tende solo a far loro praticare l'ascesi monastica con maggior ardore.

In effetti, è tesi generalmente accettata che la rinuncia monastica, ed essa soltanto, conduce alla p. predicata da Cristo nel Vangelo. Dinanzi all'opinione pubblica la contestazione di un → Gioviniano e di un → Vigilanzio non resiste alle furienti confutazioni di → Gerolamo. Sopraffatta dai clamori di costui, essa sprofonderà sotto terra per oltre un millennio, fino all'avvicinarsi della Riforma. Se in Gallia, nella Spagna e perfino a Roma l'alto clero ha talvolta, verso la fine del sec. IV, sentimenti molto riservati nei confronti dei monaci e se il popolo, secondo Salviano di Marsiglia e le → *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, manifesta loro, specialmente in Africa, addirittura una vera ostilità, questi atteggiamenti negativi non impediscono che regni una specie di consenso tra i ferventi e i dotti: Ambrogio e Gerolamo, → Paolino da Nola e Sulpicio Severo, → Pelagio e → Agostino, Eutropio e Salviano, tutto ciò che ha un nome si accorda nell'esaltare vergini e rinunciatari.

È vero che si discute sui meriti dell'ascesi totalmente ritirata dal mondo, messi a confronto con quelli dell'ascesi che si vive tra gli uomini, particolarmente nel ministero ecclesiastico. Tuttavia, in questa «intelligencija» cattolica, nessuno ha dubbi sulla eccellenza incomparabile e sulle note costitutive dell'ascetismo, dovunque si trovino quanti lo praticano.

In contrasto con questi «spirituali», → Cassiano mescola cristiani secolari e pagani nella categoria dei «carnali» (*Conl. IV, 19, 47*), come se, dal punto di vista religioso, la grande linea di demarcazione non fosse il battesimo, ma la professione. Il fatto è che, per lui, il cristianesimo si definisce dalle grandi rinunce evangeliche al matrimonio, alla proprietà e alla violenza. Solo il monaco, che costruisce la propria vita su questi consigli di Cristo, si trova propriamente sotto il regime della grazia e della libertà spirituale del NT, mentre il secolare, anche battezzato, appartiene ancora all'AT (*Conl. XXI*). Il monachesimo è la sola continuazione autentica della Chiesa primitiva (*Conl. XVIII, 5; XXI, 30; Inst. II, 5*).

Secondo il Maestro (→ *Regula Magistri*) gli stessi termini di «spirituali» e di «carnali» designano rispettivamente monaci e secolari, tenendo pre-

sente il piccolo numero di questi ultimi che si avvicinano alla vita religiosa e vivono nel mondo come *conversi*. Per Gregorio Magno pare che i secolari siano nella Chiesa « persone che non contano » (« viles et saecularis vitae personas; qui esse in pace Ecclesiae despicabiles videntur »), benché talvolta la persecuzione riveli in essi inaspettatamente la suprema grandezza del martirio (*Dial.* III, 26 e 28). Il fatto è che i secolari, per quanto buoni, offrono a Dio soltanto « sacrifici » limitati, mentre i religiosi fanno di se stessi degli « olocausti », abbandonati senza riserva alle fiamme dell'amore divino. Il sacrificio, « imperfetto » finché resta parziale, non diventa « perfetto » che nella consacrazione totale della vita religiosa (*Homiliae in Ezechielem*, II, 9, 12; cf. I, 12, 30 e II, 8, 15-9).

2. *I gradi di vita monastica.* - Ciò nonostante, questa p. di principio comporta ugualmente dei gradi. La vita consacrata riveste forme diverse che oggettivamente si presentano più o meno perfette. Accanto ai → sarabaiti, considerati una contraffazione del monachesimo, Gerolamo segnala in Egitto due specie di monaci, degni di questo nome: i cenobiti, che vivono in comunità, e gli anacoreti, che trascorrono la vita nella solitudine (*Ep.* XXII, 34-6). Per lui i secondi sono superiori ai primi a causa di una rinuncia più marcata che essi praticano. Se i cenobiti osservano un'astinenza e un → silenzio ammirevoli, gli anacoreti li sorpassano non mangiando che pane e non parlando affatto.

Questa scala graduata si ritrova, con sfumature, in Agostino (*De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 65-8) e Sulpicio Severo (*Dial.* I, 10-1). A sua volta Cassiano la presenterà nella sua *Conlatio* XVIII, da cui il Maestro e s. Benedetto hanno tratto il c. I delle loro Regole, e in molti altri passi delle sue opere (cf. in particolare *Conl.* I, *Praef.* 5). Gli anacoreti o eremiti sono presentati ovunque come più perfetti dei cenobiti. Del resto, i primi abbracciano la vita solitaria solo dopo essersi addestrati al combattimento spirituale in una comunità: portano così al suo apice l'ascesi appresa nel cenobio.

Con qualche particolarità la stessa gradazione si ritrova ancora nelle ricordate *Consultationes Zacchaei et Apollonii* e nel *De monachis perfectis* (*PLSuppl.* 4, 2029-34), prima di essere accolta da → Isidoro di Siviglia (*De ecclesiasticis officiis*, II, 16; *Etymologiae*, VII, 13). È interessante notare come la prima di queste opere (*Cons. Zac.* III, 3) la faccia precedere da un grado inferiore: quello dei cristiani che osservano il celibato e conducono una vita relativamente fervente senza lasciare il mondo. Si pensi agli → istituti secolari di oggi.

Si abbandonerebbe il nostro contesto occidentale se a questo pensiero comune si opponessero le prospettive contrarie di certi testi pacomiani, che non sono stati tradotti né in latino e neppure in greco. Possiamo, anzi, dobbiamo menzionare almeno quelle di → Basilio, poiché sono entrate nel patrimonio latino attraverso la traduzione della sua Regola, fatta da Rufino. Lungi dall'essere superiore alla vita comune, la vita solitaria, secondo Basilio (*Reg.* III), non è che una inammissibile diserzione da quella, in cui non si può trar profitto dai carismi altrui, né sviluppare quelli propri, né osservare i comandamenti del Signore, a cominciare da quello della carità, e neppure correggere i propri difetti né evitare le insidie del demonio.

Senza spingersi sin là, lo stesso Cassiano, nella sua *Conlatio* XIX, mostra una certa riserva nei confronti dell'anacoretismo, pur presentato, nel resto della sua opera, come la più alta forma di vita. Secondo questa esposizione dell'abate Giovanni, anacoreta tornato al cenobio alla fine della sua vita, l'eremitismo non appare come un prolungamento sublime del cenobitismo, bensì come una via parallela. Ciascuna delle due forme di vita ha i suoi propri meriti: il cenobita ha il privilegio dell'obbedienza e della mancanza di preoccupazioni, mentre l'eremita solo può vivere una unione al Cristo e una contemplazione ininterrotte. In questo passo di Cassiano questi valori contrastanti si bilanciano, pur denotando egli una leggera preferenza per la vita comune. In ogni caso non si tratta — egli afferma — che di « perfezioni parziali » poiché la p. vera e totale, quasi irrealizzabile sulla terra, consiste nel riunire le virtù della solitudine e della vita sociale.

Per tornare alla prospettiva corrente che, lo ripetiamo, domina l'insieme delle *Institutiones* e delle *Conlationes*, segnaliamo che Cassiano applica questo schema, all'interno stesso del cenobitismo, a due forme di vita comune: una egiziana e l'altra « orientale » (siro-palestinese). Per lui (*Inst.* III, 2) i cenobiti egiziani, che non cessano di pregare spontaneamente, pur lavorando, soli nelle loro celle, sono superiori ai cenobiti orientali, che si riuniscono in forza della loro regola per pregare nelle ore canoniche, scaglionate lungo la giornata. Il motivo è che i primi si avvicinano maggiormente all'ideale anacoretico di preghiera continua, legato alla vita solitaria. Così lo stesso cenobitismo comporta dei gradi, a seconda della sua parentela più o meno stretta con la p. degli eremiti.

Dal canto suo, la Regola del Maestro classifica i cenobiti in « perfetti » e « imperfetti », ma secondo un criterio completamente diverso. Per il Maestro, i perfetti sono quelli che obbediscono al primo segnale e osservano il silenzio in tutto il suo rigore, mentre agli imperfetti — che sono la maggioranza — si concede di obbedire solo dopo un indugio e a prendere la parola in alcune circostanze (*RM* VII-IX). Di questa gradazione Benedetto ha cancellato qualsiasi vestigio, eccetto una menzione isolata e ambigua dei « discepoli perfetti » (*RB* VI, 3). Per lui, in linea di massima, tutti sono tenuti all'obbedienza immediata dei perfetti (*RB* V).

3. *Verso la p. interiore.* - Questa curiosa distinzione del Maestro ha per lo meno il merito di abbozzare una problematica, di cui ci resta da parlare per concludere: quella della p. personale e intima, al di là dei quadri esteriori e delle forme di ascesi. In effetti, secondo la conclusione dell'abate Marco nell'apoftegma sopra citato, l'elemento decisivo, in materia di p., non è la forma di vita che si conduce, bensì la qualità d'animo che vi si dispiega, unita alla grazia divina.

Questa convinzione anima tutta l'opera di quel grande teorico della p. che fu Cassiano. Non solo egli dedica a questo tema un intero trattato dal titolo *De perfectione* (*Conl.* XI), ma il termine *perfectio* è uno di quelli che tornano più sovente nel complesso della sua opera: ca 50 volte nelle *Institutiones* e quasi in ogni pagina delle *Conlationes*. Sotto questo aspetto, la distinzione tra cenobiti ed eremiti non fa per lui differenza alcuna. Pinufius, che da abate cenobitico si rivolge a un

postulante (*Inst.* IV, 39 e 43), e Cheremone, che parla a nome degli anacoreti (*Concl.* XI), propongono ambedue la stessa p. suprema: la carità.

Questa «carità apostolica», celebrata da Paolo (*ICor* 13) e da Giovanni (*IGv* 4, 18), è l'apice a cui tendono tutte le virtù particolari e tutte le osservanze. Sotto il nome di «purità del cuore», essa viene data dall'abate Mosè anche come fine della vita monastica (*Concl.* I, 5-7). Un altro dei suoi nomi è quello di «contemplazione» (*ivi*, I, 8), poiché la condizione necessaria e sufficiente per contemplare è di avere un cuore puro, dove regnano la carità, la gioia e la pace (*ivi*, I, 12-3; *Inst.* V, 34). E in linguaggio biblico la contemplazione si chiama preghiera. Pregare senza interruzione, secondo il precetto del NT, è la «p.» alla quale tende tutta la vita del monaco (*Concl.* IX, 2, 1).

Altre formulazioni di questa p. interiore si trovano sempre in Cassiano. Nella *Conlatio* III, essa viene definita da una serie di rinunce; dapprima ai beni materiali, poi ai vizi, infine a qualsiasi pensiero delle creature. Se il primo passo viene fatto da molti, il secondo non lo è che da un numero molto ristretto, e il terzo è compiuto ancor più raramente. Prende così forma un severo giudizio sull'insieme del corpo monastico, di cui soltanto una élite molto ristretta realizza un po' il sublime programma. Oppure, per essere meno pessimisti, si può parlare di «gradi di p.» (*Concl.* I, 7, 1 e XI, 12, 1; *Inst.* IV, 38, cf 43), di uomini «perfetti» e di altri «più perfetti» (*Concl.* XI, 12, 5-6).

Tali espressioni mostrano bene il carattere intensamente dinamico di una spiritualità, il cui movente è un appetito di progresso incessante. Senza dubbio il monaco, prendendo l'abito, fa «professione di p.» (*Inst.* IV, 38). Ma, come dice una magnifica e in traducibile frase dell'abate Isacco, il fine e la p. è di tendere sempre verso l'ideale, è di compiere sforzi (*Concl.* IX, 2, 1: «*Omnis monachi finis cordisque perfectio... tendit eternitatur...*»).

Dopo Cassiano l'idea di p. si ritrova nelle regole monastiche, come si può vedere consultando il *Lexique* di J.-M. Clément. San Benedetto adopera il termine solo all'inizio del suo ultimo capitolo, dove oppone le «vette della p.», descritte dai «santi Padri», al modesto abbozzo di vita monastica, tracciato nella sua Regola (*RB* LXXIII, 2). In questa aspirazione a una «p. della vita religiosa», posta molto al di là delle prescrizioni della regola, si ritrova l'indefesso slancio delle *Institutiones* e delle *Conlationes*.

Un dinamismo analogo attraversa l'opera di Gregorio Magno. Questo tema dei «gradi» (*Moralia*, XXII, 46) della «vita di p.» (*Homiliae in Ezechielem*, II, 7, 11-2) trova una delle più belle espressioni nel testo già menzionato, in cui egli medita sul sacrificio e l'olocausto (*Hom. in Ez.* II, 8, 15-9). Simbolo della vita religiosa e della sua totale consacrazione, l'olocausto non costituisce tuttavia un *nec plus ultra*, a cui ci si potrebbe fermare. Giorno per giorno esso deve arricchirsi di nuove grazie, venendo «lavato» nelle lacrime della compunzione, della penitenza per le colpe passate e del desiderio delle gioie della contemplazione eterna.

bb) *Il medioevo.* - E un fatto che il vocabolario della «p.» è stato applicato al monachesimo, poi alla vita religiosa in generale, durante il medioevo in Occidente. Questo modo di parlare non è stato frequente. In particolare, l'espressione → «stato di p.», se è stata usata, ha dovuto esserlo molto raramente; si è diffusa soprattutto più tardi sotto l'influenza della teologia scolastica. Nondimeno, il fatto di associare all'idea della vita religiosa quella della p. è attestato in tutte le epoche, dal sec. VI al sec. XIII e dopo. Considerazioni del genere corrispondono a un dato fondamentale, che resterà costante e che bisognerà esporre in primo luogo. Ci si dovrà poi chiedere se esso ha subito, nel corso dei secoli, una evoluzione, e quale.

Su questi problemi, numerose testimonianze sono state raccolte in pubblicazioni che occorre indicare fin d'ora dovendo farvi spesso riferimenti: J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de la vie religieuse*, Parigi-Turnhout 1948 (trad. italiana, Milano 1961; spagnola, Barcellona 1965; inglese, Collegeville, Minn., 1961; l'opera sarà citata qui con l'abbreviazione VP, secondo l'ed. francese; quella italiana non riproduce tutti i riferimenti); G. Lunardi, *L'ideale monastico nelle polemiche del sec. XII sulla vita religiosa*, Noci 1970; *Consciousness of Identification in the Religious Movements of the 12-13. centuries*: atti del Colloquio tenuto, sotto questo titolo, alla York University (Downsview, Ontario, Canada) nel 1978, in corso di pubblicazione; particolarmente importante è l'esposizione di G. Constable, *The Multiplicity of Religious Orders in the Twelfth Century. Pluralism and Competition*.

1. *Nozione fondamentale.* - a) *Dati essenziali.* Due sono i dati complementari, di ispirazione biblica, che comporta la stessa nozione fondamentale.

Il primo è quello di «compimento» ed ha perciò un carattere escatologico: si tratta d'iniziare a realizzare nel tempo una «crescita nel Cristo» che non sarà completa se non al di là del tempo, grazie a una partecipazione totale alla gloria di Cristo risorto. Ogni cristiano deve incamminarsi verso questo obiettivo, seguendo gli insegnamenti di Cristo, imitando i suoi esempi, partecipando al suo spirito. Ma tale programma universale viene realizzato da ciascuno nel modo che gli è proprio e in conformità a ciò che la grazia, che gli è propria, fa di lui ed esige da lui. Vi è tuttavia nella Chiesa un insieme di persone, la cui esistenza è caratterizzata da una ricerca di questo fine attraverso un mezzo radicale: la rinuncia totale a tutto ciò che ivi non conduce. La tradizione monastica interpreta in questo senso la parola di Gesù: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto hai, dàlo ai poveri... vieni e seguimi» (*Mt* 19, 21). E tale carattere di *totalità* del mezzo usato che è proprio della vita monastica. Non si tratta perciò di un grado più elevato di virtù o di santità, al quale perviene una persona, ma del carattere proprio di un modo di vivere, una *conversatio*. Poiché risponde a un desiderio più intenso del fine, a una premura più impaziente verso di esso, il mezzo adottato per giungervi è così radicale, assoluto ed esclusivo da collocare chi lo adotta fuori della condizione ordinaria di tutti gli altri. La vita monastica e religiosa è questo modo di vivere la vita cristiana nella Chiesa. Essa garantisce condizioni più favorevoli all'espandersi della vita di Cristo nell'uomo. Essa è perciò un mezzo, per alcuni, di compiere la propria salvezza; e, per co-

J.-M. Clément, *Lexique des anciennes règles monastiques occidentales*, t. II, Steenbrugge 1978 (*Instrumenta patristica* VII/B) 896-7.

storo, le esigenze della salvezza si identificano con quelle della p. Realizzare la propria salvezza è un'impresa difficile per tutti i battezzati. I monaci sono coloro che organizzano tutta la propria esistenza per giungervi, in una istituzione che li aiuti a tale scopo. La loro vita è perciò la stessa vita cristiana degli altri battezzati, orientata verso lo stesso compimento, ma vissuta diversamente, cioè in un modo più integrale e assoluto, meno implicata in altre preoccupazioni. Per essi, tendere alla p. significa rompere completamente con la vita condotta secondo i criteri del mondo allo scopo di unirsi a Cristo, fin da questa vita, il più interamente possibile.

b) *Immagini e simboli*. Questa nozione fondamentale è stata illustrata da una serie di temi, ispirati alla Bibbia. Il modello assoluto è ovviamente il Cristo, «perfetto nella contemplazione come nell'azione» (Anselmo di Havelberg, cit. in Lunardi, o. c., p. 79, nota 95). La vita perfetta è detta «angelica», non nel senso che si tratterebbe di assimilarsi alla condizione spirituale degli angeli, ma perché costoro sono nello stato perfetto, al quale tendono tutti i cristiani; in particolare, essi sono nello stato di ininterrotta adorazione di Dio, che sarà quello della visione beatifica. La vita perfetta è presentata come «profetica», poiché è tutta orientata verso l'avvento del regno, come quella dei Profeti dell'AT lo era verso la venuta del Messia. Essa è veduta come «apostolica», perché vi si imita l'esempio degli Apostoli che hanno rinunciato a tutto per seguire Cristo: → Cassiano aveva parlato della carità che, come la loro, è «apostolica»; s. → Benedetto, ispirandosi a questo testo, lo modifica sostituendo tale formula con il suo equivalente: la carità «perfetta» (VP, p. 85). Il modello apostolico evoca parimenti la vita in comune, nella carità, nella preghiera, nella non-appropriazione — a immagine della prima comunità apostolica di Gerusalemme — come un mezzo privilegiato per tendere alla p. La vita perfetta è «evangelica», poiché vi si sceglie di vivere interamente secondo il Vangelo, di cui le regole monastiche non vogliono essere che un adattamento a uso dei monaci. La vita perfetta è paragonata a un martirio spirituale e volontario, perché vi si sacrifica tutto allo scopo di rompere totalmente con il male. Infine, essa è talvolta illustrata anche attraverso il tema del «paradiso», simbolo del compimento perfetto della condizione cristiana.

Tutte queste idee e immagini vengono applicate ai principali doveri della vita religiosa: alla forma di castità che le è propria e che consiste nella continenza totale, alla preghiera, alla povertà, all'ascesi che vi si pratica. Tutto ciò si colloca ovviamente sul piano delle intenzioni e rappresenta un ideale, caratterizzato dal fatto di non essere mai completamente realizzato. Si arriverà anche a scrivere che «la Regola di s. Benedetto è così perfetta, che nessun monaco, con il suo modo di vivere, può raggiungere la propria p.» (Lunardi, o. c., p. 89). I monaci non si fanno illusioni sulle loro deficienze, sulla distanza che li separa dalla p. verso la quale tendono. Sanno che la p. non è di questo mondo, ma può essere lo scopo esclusivo di alcuni.

Perciò, il vocabolario della p., quando viene utilizzato, si applica normalmente non al grado di virtù o di santità a cui un individuo può giungere, ma allo stato di vita monastica all'interno del

quale vi è posto per realizzazioni più o meno complete, ma sempre imperfette, dell'ideale. Tutta la letteratura monastica è destinata a insegnare ai monaci che questo ideale è il loro e ad indicare agli stessi i mezzi da usare per giungervi.

c) *Alcune nozioni connesse*. Queste hanno lo scopo di far meglio comprendere in qual senso la vita monastica è definita «perfetta»: essa è «migliore» di quella dei chierici che non sono monaci, come aveva già dichiarato il Concilio di Toledo nel 623 (testo e bibl. in Lunardi, o. c., p. 62, nota 56); questo testo fu spesso citato in seguito con quelli che distinguono tra lo stato clericale come «buono» e lo stato monastico come «ottimo» (*optimum*: *ivi*, p. 64, nota 66). La vita monastica può dunque essere designata come uno stato più elevato, verso il quale si sale (*ascendere*: *ivi*, nota 67). È anche uno stato di vita, in cui si può vivere «più santamente» (*sanctius*: *ivi*, p. 163, nota 15), pervenire a una *major sanctitas* (*ivi*, p. 170, nota 59). Qualifiche simili si applicano sempre non alle persone, ma all'istituzione, alla vita monastica e religiosa come tale. E poiché all'interno della stessa vita religiosa vi è il più e il meno (*maius et minus*: *ivi*, p. 110, nota 12), trova qui la sua applicazione un'altra distinzione: quella che esprime la differenza tra una vita meno o più esigente, austera, severa, in una parola: stretta (*vita arctior*, alla quale si oppone *remissior*). Il *transitus*, o → passaggio da un'osservanza a un'altra, viene ritenuto legittimo in due casi: o si tratta di lasciare una casa di poco fervore, addirittura decadente, il cui stato rende difficile o impedisce di tendere alla p. secondo la promessa fatta; oppure si vuol passare da una istituzione a un'altra, dove le esigenze sono maggiori: alcuni provano il bisogno, come dice s. → Bernardo, di una «pozione più energica...» (*Apologia*, 7, in S. Bernardi opera 3 [Roma 1963] 87, 26).

2. *Evoluzione storica*. - Se la nozione fondamentale della vita perfetta è rimasta la stessa, ci si può chiedere se la sua posizione rispetto ad altre forme di vita cristiana abbia subito una evoluzione. È nel confronto con esse che ora bisogna collocare la vita monastica come vita perfetta.

a) *Evoluzione delle strutture ecclesiastiche e sociali*. Prima del sec. XI si è costituita gradualmente una ripartizione dei cristiani in tre *ordines*: coloro che pregano, coloro che lottano, coloro che lavorano. Gli ultimi due compongono il laicato, il primo comprende il clero e i monaci. Tra questi ultimi esiste una grandissima varietà, soprattutto fino al sec. X, per il fatto che ciascuna monastero adotta la regola che sceglie, e che non esiste, o è molto scarsa, una organizzazione che raggruppi e unifichi i vari monasteri. Ludovico il Pio, coadiuvato da s. → Benedetto d'Aniane, aveva fallito nel suo tentativo d'imporre, nel sec. IX, la → Regola di s. Benedetto a tutti i monaci e quella di s. Agostino a tutti i canonici; e anche laddove queste due regole erano adottate, esse venivano completate da consuetudini che ne modificavano variamente l'applicazione. In questa società, la funzione dei monaci rivestiva un aspetto politico importante: il loro compito era di pregare per i sovrani e la prosperità dei popoli che questi governavano.

A partire dal sec. XI, e soprattutto nella sua seconda metà, si assiste, all'interno del clero, della vita religiosa e del laicato, a una crescente diver-

sificazione. Questa avviene secondo le attività a cui si dedicano individui e gruppi, e, nella vita religiosa, secondo le regole e le consuetudini che essi adottano. Un maggior numero di canonici seguono consuetudini che li avvicinano sempre più ai monaci. D'altra parte, un maggior numero di monaci diventano sacerdoti, mentre appaiono nuove categorie — dei conversi e dei monaci laici — che hanno in comune di non far parte del clero in alcun modo. Compaiono anche gli Ordini → militari, i gruppi di penitenti laici, gli eremiti e i predicatori itineranti: tutti pretendono di condurre una vita consacrata a Dio, contrassegnata dal rifiuto della vita secondo il mondo, nelle condizioni ordinarie della società, e mediante un impegno totale verso Dio.

A partire dall'inizio del sec. XIII esiste così una molteplicità di forme di vita perfetta che andrà aumentando e che né il Concilio → Lateranense IV (1215), né altri concili posteriori riusciranno a fermare. Le forme di vita religiosa, orientate verso la ricerca della p., sono perciò sempre più numerose e diverse. Come si collocano le une rispetto alle altre?

b) *La polemica tra le diverse forme di vita.* In conformità a tutti questi fatti, nel sec. XII scoppia una polemica che produce una trentina d'importanti scritti di controversia; essi datano tra il 1120 e il 1156, e soprattutto tra il 1125 e il 1145; vi si aggiungono numerosi testi minori che non devono essere trascurati. A priori, ci si può chiedere se ciascuna delle forme di vita non rivendicherà una superiorità rispetto alle altre quanto ai mezzi ch'essa propone per condurre alla p.; questo capitolo della storia della vita religiosa è stato talvolta così presentato. Cosa dicono i testi su quanto avvenne realmente?

a) *L'insieme dei testimoni.* Come in tutte le controversie, bisogna tener conto di alcune opinioni eccessive; ma queste esagerazioni restano un'eccezione. Nel complesso, il tono fu moderato e i risultati furono costruttivi quanto all'essenziale e, in particolare, alla nozione di vita perfetta. Il confronto si verifica dapprima tra la vita religiosa dei monaci e dei canonici e la vita clericale. Si riconosce che l'una e l'altra tendono alla p. loro propria: non sono disuguali, ma differenti; nondimeno quella dei monaci viene ritenuta «più facile» e «più sicura»: «È più facile raggiungere la p. monastica che la p. clericale — scrive il premostratense Filippo di Harvengt — perché la prima espone a minori pericoli» (cf Lunardi, o.c., p. 56, nota 16). Queste due forme di vita non si collocano esattamente sulla stessa linea; si deve quindi giudicarle secondo criteri diversi: «Monachus est nomen perfectionis et clericus est nomen officii» (ivi, p. 145, nota 57). «Noi abbiamo detto — precisava un monaco — che l'ordine monastico in qualche modo è al di sopra degli altri ordini della Chiesa. E questa affermazione si deve interpretare nella linea della p. evangelica e non in quella dei gradi gerarchici. Confessiamo e affermiamo come vero che l'ordine del sacerdozio è più alto dell'ordine monastico in quanto a dignità; il sacerdote, infatti, fa le veci di Cristo. E chi avrebbe l'ardire di porsi al di sopra di Cristo?» (ivi, p. 174, nota 81).

In questi e in altri testi ciò che viene paragonato alla vita clericale è il monachesimo nel suo insieme; non è questa o quella forma di vita religiosa o monastica. Si riconosce che, nei due ge-

neri di vita, sotto le rispettive forme diverse, la sola p. che conti è quella della carità: «La carità — come legge suprema e immutabile di ogni vita cristiana — determina il lavoro e la misura dell'osservanza e dell'ascesi interiore», ha potuto concludere Lunardi (ivi, p. 180). Non vi è perciò superiorità di una forma di vita sull'altra, non esiste tra loro una differenza oggettiva di qualità, ma una differenza tra i mezzi adottati in ciascuna di esse; e in ciascuna vi è posto per una maggiore o minore carità soggettiva, secondo il grado di carità di ciascun individuo. Così, il risultato principale di queste controversie è di far mettere l'accento non già sul ruolo sociale, perfino politico, delle istituzioni religiose, bensì sul loro valore per l'acquisto della p. da parte delle persone.

β) Due esempi caratteristici possono illustrare e confermare queste conclusioni. Il primo può essere mutuato dallo scritto meno polemico, quindi il più oggettivo, che sia stato presentato durante la suddetta controversia: il *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in Ecclesia* (ed. G. Constable-B. Smith, Oxford 1972), redatto probabilmente nella diocesi di Liegi (Belgio) verso il 1130-40. L'aggettivo «perfetto» vi appare raramente, ma, ogniquale volta lo s'incontra, è applicato non già a uno stato di vita ritenuto superiore, bensì al carattere totale delle disposizioni o attività cristiane degli individui: è questione di *perfecta abstinentia* (p. 34), *perfecta caritas* (p. 46), *perfectio virtutis* (p. 50), *perfecta oratio* (p. 92); mai viene adoperato il termine *perfectio*. Non si riscontra perciò né la categoria astratta di «p.», né una distinzione fra gradi più o meno elevati all'interno della p.: la ricerca della p. è comune a tutti; diverse sono soltanto le vie che ad essa conducono.

Un altro esempio può esser preso dallo scrittore che più e meglio di altri ha parlato della vita monastica e religiosa nel sec. XII: s. → Bernardo di Clairvaux. In tutta la sua produzione, che è vasta, una statistica esaustiva permette di constatare i seguenti fatti: il termine *perfectio* è usato 108 volte, *perfectus* 298, *perfecte* 74, *perfectior* 15, *perfectius* 10, *perfectissimus* 5, *perfectissime* 2, per un totale di 512 volte. In quasi tutti questi punti il vocabolario della p. è suggerito a Bernardo dall'uso ch'egli fa della stessa Bibbia, dove esso ha il significato di compimento escatologico e di impegno totale, come si è detto all'inizio. Ora, gli scritti in cui tale vocabolario è più raro sono quelli nei quali s. Bernardo ha parlato esplicitamente sulla vita monastica, in occasione delle controversie che quest'ultima motivava al suo tempo. Si tratta di 14 casi, in cui la nozione di ciò che è perfetto viene applicata sia alla Regola di s. Benedetto, comune a tutti i monaci (*De praecepto et dispensatione*, 23), sia ai «consigli di p.», ugualmente validi per tutti (ivi, 43), sia alla obbedienza, che dev'essere totale da parte di tutti (ivi, 12, 24, 32), sia all'insieme della disciplina monastica (ivi, 54, 59). Nell'*Apologia*, l'aggettivo *perfectus* s'incontra due volte in citazioni di Ef 4, 12-3 («*occurrentem in virum perfectum*»: Apol. 5) e di Cnt 2, 10 e 6,8 («*formosa mea, perfecta mea*»: ivi, 7). Due volte soltanto, in questo genere di scritti, Bernardo suggerisce che può esservi una differenza di p. tra Ordini diversi, in un contesto che precisa il senso da lui dato a questa nozione; e, ancora, per riconoscere che questo grado più elevato può essere raggiunto sia a Cluny che a Cîteaux. Egli dichiara, infatti, a suo cugino Roberto: «Si ut

artius, ut rectius, ut perfectius viveres, securus esto, quia non retro aspexisti» (Ep. I, 9, in S. Bernardi opera, VII, Roma 1974, p. 7, 25). Nell'Ep. LXVIII, 3, a proposito di un caso di *transitus*, egli dichiara di non opporsi al → passaggio di un monaco da Clairvaux all'abbazia benedettina di Flay, qualora si abbia la seguente intenzione: «Si quis de nostris ad vos maioris perfectionis gratia et artioris vitae desiderio convolverit» (ivi, p. 167, 9). Anche qui si tratta della p. maggiore non di una istituzione rispetto ad un'altra, ma di una persona che vi tende attraverso una vita più austera.

Conclusioni. - Nel monachesimo occidentale, dal sec. VI all'inizio del XIII, e specialmente in occasione della controversia che ebbe luogo nel sec. XII, si può dire che l'evoluzione ha condotto a un progresso: far percepire meglio due realtà:

1. Vi è diversità nell'unità, non ineguaglianza di p. tra le forme di vita nella Chiesa. - Diversi raffronti illustrano una verità, cioè che «noi non possiamo far tutto» e che, di conseguenza, differenti sono le funzioni tra i diversi Ordini di monaci e di monache, tra questi e quelli dei canonici, fra tutti questi e i chierici. Questi ruoli complementari si paragonano alle diverse funzioni che comporta la guida di una nave — non tutti possono essere piloti —, alle differenti corde di un liuto, agli organi del corpo umano, alla tunica multicolore di Giuseppe secondo Gn 37, 23, alla varietà che caratterizza l'abito della sposa nel SI 44, 10, ai molteplici animali nell'arca di Noè, alla diversità dei doni nella Chiesa e delle glorie nel paradiso, alla pluralità di dimore nella casa del Padre secondo Gv 14, 2; parimenti, il diverso compito dei monaci e delle monache viene paragonato alle due mura della Gerusalemme celeste, ai due lati del carro di Dio. A tutte le forme di vita si applica l'idea di s. Benedetto, secondo la quale in tutti i luoghi si serve lo stesso re. Così, esistono molte vie che conducono alla salvezza, al compimento finale, alla p.; tutte sono legittime e coesistono nel pluralismo. La fine della evoluzione qui descritta coincide con quella della controversia, accettando la molteplicità delle forme di vita religiosa. La disputa riprenderà nel periodo successivo, a partire da nuovi dati (cf J. Leclercq, *Consciousness of Identification in 12th Century Monasticism*, in *CistSt* 14 [1979] 219-31).

2. La p. dipende non dalle istituzioni, ma, all'interno di ciascuna di esse, dalle persone. - Ciò è stato teologicamente giustificato dal più importante portavoce del monachesimo, s. Bernardo di Clairvaux. Al vocabolario della «p.» egli ha preferito quello della «salvezza»: «La p. è il ritorno a Dio mediante la purificazione del cuore, è il processo di riabilitazione presieduto da Dio stesso». Da parte dell'uomo essa implica che costui acconsenta liberamente alla sua somiglianza con Dio e aggiunga così, al fatto che egli è, per la creazione, la sua immagine inalienabile, quello di diventare, sul piano morale, sul piano della virtù, la sua somiglianza: «La p. dell'uomo, immagine di Dio, consiste perciò nella somiglianza. All'immagine di Dio, impressa nella sua natura, deve corrispondere una conformità di volontà, e questa è il frutto della grazia e, nello stesso tempo, del libero consenso della volontà. Tale movimento di ritorno verso Dio, verso il suo modello, verso la sua patria, si compie nella carità» (P. Delfgaauw,

La doctrine de la perfection selon st Bernard, in *CollCist* 40 [1978] 115 e 118).

J. LECLERCQ

C) *Cenobitismo-eremitismo-reclusione*: per i rapporti tra queste tre diverse forme di vita, considerate anche come gradi successivi nella spiritualità ascetica, cf: → Camaldolesi, → Eremitismo, → Pier Damiano, santo, → Reclusione, → Romualdo, santo, ecc.

D) *La p. francescana*. - I. *Francesco d'Assisi*. - L'astratto concetto di p. trova poco posto negli scritti di Francesco d'Assisi, personalmente orientato più verso il concreto che verso l'astratto. Nella sua forma aggettiva, egli lo utilizza solo sei volte, e una di esse è una citazione: *in perfecta obedientia* (*Verba admonitionis* 3), *consilia eius perfecta mente implete* (*Epistola ad capitulum*, introduzione 7), *qui in Trinitate perfecta et Unitate simplici vivis* (*Epistola ad capitulum*, preghiera 52), *tui dilectio perfecta* (*Expositio super orationem dominicam* 4), *complevit perfectissime* (*Benedictio fr. Bernardo* 2) e il «si vis perfectus esse...» (*Regula non bullata*, c. I), ripreso da Mt 19, 21. Il termine *perfectio* ricorre due sole volte, e specifica il tipo di vita dei frati: *eligendo vivere secundum perfectionem sancti Evangelii* (*Forma vivendi* 1), *frater Bernardus... complevit perfectissime perfectionem sancti Evangelii* (*Benedictio fr. Bernardo* 2).

Alla ricerca di una via e lamentandosi perché nessuno gli diceva che cosa dovesse fare (*Testamento* 14), Francesco ricevette da Dio stesso un'illuminazione: «sed ipse Altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii» (*Testamento* 14). Francesco ebbe così un ideale per sé e per i suoi frati, e lo esprime non con la terminologia legata alla p., bensì con due espressioni tendenti ambedue verso il concreto: «seguire le orme di Cristo» e «vivere il Vangelo».

Il primo concetto, *sequi vestigia Christi* (*Regula non bullata*, c. I e XXII) è probabilmente ripreso da 1Pt 2, 21, che viene espressamente citato nella *Regula non bullata*. Esso ricorre però in altri testi (*Epistola ad fideles* 1; *Epistola ad capitulum*, preghiera 51; ecc.). Questo concetto sottintende che Gesù era la via, l'unica via al Padre, con uno spostamento d'accento rispetto ad altri movimenti del tempo (Valdesi, Umiliati, ecc.) che imitavano «l'apostolo» (la *missio apostolica*) o la vita della prima comunità di Gerusalemme.

La seconda espressione, «vivere il Vangelo», data alla presenza che se ne ha nel *Testamento* (1226) che si richiama agli inizi della vita francescana, poté trovarsi già nella Protoregola del 1209 non arrivata a noi; è certamente presente nella *Regula I o non bullata* del 1221 («haec est vita Evangelii Jesu Christi», prologo; «Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia, in castitate et sine proprio, et Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi», c. I) e riceve una formulazione solenne ed esplicita nella *Regula II o bullata* del 1223: «Regula et vita Minorum fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate» (c. I). (Per altri testi: D. V. Lapsanski, *Perfectio evangelica...*: v. bibl.). Anche in questo caso Francesco si distingue dagli altri movimenti contemporanei che si rifacevano al Vangelo come alla fonte di tutte le regole,

sottolineando però chi un aspetto (la povertà) chi un altro (mandato missionario). Partito anche lui per osservare un particolare mandato del Vangelo (le esigenze della *missio apostolica*), Francesco sviluppò il suo ideale sino a chiedere di osservare tutto il Vangelo (per ulteriori precisazioni: → Francescanesimo, → Vita apostolica, → Vita evangelica).

Questa globalità dell'ideale di Francesco permette di distinguerlo chiaramente da qualsiasi altro movimento contemporaneo: anzitutto dai movimenti pauperistici, perché il contenuto dell'ideale di Francesco, la «vita secondo il Vangelo», è molto più vasto, anche se la povertà ne costituisce la porta d'ingresso; inoltre, il concetto di «vita evangelica» inteso da Francesco è più ampio del concetto di «vita apostolica» (che poteva accentuare o la predicazione o l'itineranza o la comunitarietà dei beni o tutti e tre insieme gli elementi): voleva essere un sistema di vita che tentava di riprodurre (concretamente) la vita vissuta da Cristo e dai suoi apostoli.

È comunque proprio la *globalità* che costituisce il nocciolo di tutta la questione. Stando alla *Leggenda dei Tre Compagni*, il card. di S. Paolo riferì a papa Innocenzo III di aver incontrato in Francesco un uomo «qui vult secundum formam sancti Evangelii vivere, evangelicamque perfectionem in omnibus observare» (n° 48); e il Celano, rafforzando l'istanza: «Summa eius intentio, supremumque propositum erat sanctum Evangelium in omnibus et per omnia observare» (1Cel 84).

È certo però che, a parte l'ardore evangelico di Francesco, nulla di così pieno e di così totale si trova nei suoi scritti. Le formule più ampie appaiono, come sopra detto, nel *Testamento* (n° 14), nella *Regola I* (c. I) e nella *Regola II* (c. I e c. XII), ma queste ultime due presentano già una prima accentuazione nei confronti dei consigli evangelici.

A cominciare da Gregorio IX (1230), per risolvere la ricorrente questione circa l'obbligatorietà nei confronti di tutto il Vangelo in forza della Regola (L. Hardick, *Storia della Regola e della sua osservanza agli inizi dell'Ordine minoritico*, in *Introduzione alla Regola francescana*, Milano 1969, p. 36, 37), i papi partirono proprio dalle «determinazioni o specificazioni» che Francesco stesso aveva fatte al suo «sanctum Evangelium observare», «determinato o specificato» con «vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate», e decisero che «ad alia consilia Evangelii non teneri per Regulam, nisi ad ea ad quae vos obligastis in ipsa» o «ad ea quae in ipsa Regula praeceptorie vel inhibitorie sunt expressa»; «ad cetera vero tenemini sicut reliqui christiani» e anche più di loro, dato il vostro stato di religiosi e di figli di s. Francesco (Gregorio IX, *Quo elongati*, 28.9.1230; Innocenzo IV, *Ordinem vestrum*, 13.2.1245; Nicolò III, *Exiit qui seminat*, 14.8.1279: *BullFranc I*, 68; 400; III, 407).

In altre parole, se in s. Francesco e nei suoi primi seguaci si era formata una coscienza che portava a identificare la vita vissuta nell'Ordine con quella dello stesso Gesù e dei suoi apostoli nella globalità del Vangelo; questa globalità, nell'interpretazione che i Papi diedero alla Regola, e con essi i suoi primi Espositori, non era stata imposta da Francesco a tutti i suoi figli, che poterono perciò accentuarne gli aspetti più significativi a seconda delle varie esigenze della Chiesa e della società.

Alle due posizioni non mancarono difficoltà: la prima, ad es., fu avvicinata alle istanze dei profeti

gioachimiti della «nuova era» (→ Profetismo) e accusata di presunzione nel difendere il proprio modello di vita come il più perfetto; la seconda, fu ripresa per le sue attenuazioni, pur nella varietà e fecondità delle sue opere. Nell'una e nell'altra i Minori si spinsero più di altri in avanti nell'esaltazione della povertà, ma anche per questo ebbero crisi e ridimensionamenti, come dimostra la storia che segue a Francesco.

2. *Dopo Francesco.* - Trattare la storia della evoluzione e del contenuto delle espressioni «vita evangelica» o «perfectio evangelica» significa mostrare, ancora una volta, ma da un altro punto di vista, l'evoluzione del movimento francescano, di cui Francesco costituisce la prima tappa, quella normativa. Dopo di lui, e fino a s. Bonaventura che ne darà una nuova sintesi, tenendo conto delle mutate condizioni di vita dei frati, l'ideale francescano cammina ancora su due linee: a) da una parte la globalità della «vita evangelica» così come esemplificata da Francesco; b) dall'altra le diverse accentuazioni e sfaccettature con cui questo ideale viene visto e interpretato dai suoi seguaci.

Questa seconda linea passa (Lapsanski, o. c.), attraverso stadi o tappe non necessariamente evolutivi, significativi però di particolari momenti nella vita dell'Ordine.

La seconda tappa (la prima, come già detto, è costituita dalla vita e dall'insegnamento di Francesco) è quella di Tommaso da Celano, Giuliano da Spira, la *Leggenda dei Tre Compagni*, i documenti pontifici del tempo e altri testi fuori dell'Ordine. Essa è caratterizzata dal fatto che per spiegare la *vita fratrum*, a cominciare da quella di Francesco, gli autori si servono di concetti quali: *vita apostolica* (1Cel 88; 2Cel 220; Giuliano da Spira, *Vita* 28), *vita Ecclesiae primitivae* (Vitry, *Lettera* del 1216, n° 9; *Lettera* 1220, n° 1; 2Cel 148; 3Cel 1), *vita monastica* (Card. di S. Paolo in 1Cel 32). Questi concetti, letteralmente, possono dirsi estranei a Francesco e sono anche in qualche modo restrittivi rispetto alla globalità della «vita evangelica» che li comprendeva. Lo stesso per il *sequi vestigia Christi*, che per Francesco e i suoi primi compagni era qualcosa di estremamente concreto da realizzare nella vita quotidiana, e che viene ora attenuato e diretto a una meditazione-imitazione ascetica della vita di Cristo e della sua passione (1Cel 15, 84, 151; 2Cel 148, 150, 194). Si aggiunga che, per lo stesso Francesco, i biografi affiancano a quei «vestigia Christi» i «vestigia Apostolorum». Così il Celanese scrive: «Apostolorum vitam et vestigia sequens apostolicus vir Franciscus» (2Cel 220; 1Cel 88); e Giuliano da Spira: «Franciscus vir catholicus et totus apostolicus» (*Officium*, ant. 1 ad I Vesp.; *Vita* 28).

La *vita evangelica*, infine, ripresentata nella sua globalità dal Celanese (1Cel 84) e dalla *Leggenda dei Tre Compagni* (n° 48), conosce in questo periodo una accentuazione del mandato missionario, che richiama più espressamente la *vita apostolica*.

La terza tappa è rappresentata da primitivi testi liturgici, dalla *Expositio Quattuor Magistrorum super Regulam* e da Giordano da Giano. In questa fase la *perfectio evangelica* si impoverisce, quasi identificata con pochi e spesso isolati elementi connessi per lo più con l'osservanza della Regola (*Expositio Quattuor Magistrorum*) e in particolar modo della povertà.

Non mancano accenni alla *vita evangelica*, ma sono anch'essi restrittivi, perché ad es. l'*Expositio*

dei 4 Maestri ripete le decisioni di Gregorio IX, scrivendo che, quanto ai consigli evangelici, i frati non sono tenuti « nisi ad ea ad quae in ipsa Regula se obligaverunt ». Unica novità è che non si ricorre solo alle già ricordate « determinazioni e specificazioni » della Regola, ma anche al « paucis verbis et simpliciter » con cui, secondo il *Testamentum*, la stessa Regola era stata ripresa dal Vangelo, notando che con quelle parole Francesco « determinasse videtur quantum ad quid sanctum Evangelium fuerat observandum: quia quantum ad ea quae simpliciter fecit scribi » (*Expositio Quattuor Magistrorum*, c. I). Giordano da Giano poi si contenta di ricordare Francesco come « imitatore dell'evangelica povertà e solerte predicatore del Vangelo »; e lo stesso fa per Giovanni da Pian del Carpine: « grandissimo zelatore del Vangelo e della povertà » (*Chronica*, nn. 2, 31).

I termini più ricorrenti in questa terza tappa sono: *vita nova*, *inaudita*, *observatio Regulae* e il già noto *vita apostolica*. Quest'ultima, nella sua realtà, è presente nelle varie missioni apostoliche cui Giordano dedica la sua *Chronica* (nn. 3, 4, 5, 6, 7, 9); l'*observatio Regulae* poi appare nella *Expositio Quattuor Magistrorum* che tra l'altro richiama a tener presenti nella Regola « quae dicuntur secundum instructionem, quae secundum consilium, quae secundum praeceptum » (c. II).

Nella quarta fase, rappresentata da Ugo di Digne (+1255), che precorre gli Spirituali di Provenza, la *perfectio evangelica* recupera il significato di *vita evangelica* in un senso più pieno che non nelle due tappe precedenti. È quasi un ritorno alla globalità, almeno ideale, di Francesco, pur conservando le già ricordate restrizioni di Gregorio IX e dei Quattro Maestri quanto all'obbligatorietà dei consigli evangelici: « ... Evangelii nomine... ea tantum Evangelii consilia designantur quae in ipsa Regula praeceptorie vel inhibitorie sunt expressa... », con l'osservazione nuova che nei tre voti Francesco « observantiam Evangelii comprehendisse videtur » (*Expositio super Regulam*, ed. D. Flood, c. I, 5-22, Grottaferrata 1979, p. 95). Nella stessa *Expositio* il richiamo al Vangelo occupa un posto specialissimo; vi si sottolineano tutti gli elementi incontrati nella prima fase: la *minoritas*, la *paupertas*, la *missio apostolica*, ecc.; altre motivazioni, quali *vita apostolica*, ecc., passano in sott'ordine.

La quinta e ultima tappa è rappresentata da Tommaso da Eccleston e da Salimbene de Adam. Tommaso da Eccleston, senza negarne la realtà, non usa più i termini di *perfectio evangelica*, *Evangelium vivere*, *sequi vestigia Christi*, *vita apostolica*. Per chiarire la *vita fratrum* Tommaso da Eccleston si serve di termini tradizionali, quali: *rigor religionis*, *consuetudo*, *vita salutis*, ecc. In altre parole, il modello con cui Tommaso spiega la *vita fratrum* non è tanto la vita evangelica quanto la *vita monastica*. Questa posizione si riallaccia chiaramente al momento in cui, per ragioni varie di ambiente e di persone (si pensi agli influssi di Aimone di Faversham) nell'Ordine francescano vennero inseriti elementi tradizionali della vita monastica. Per conto suo, poi, Salimbene de Adam ricorda l'Ordine dei Frati minori come l'Ordine di gente povera e semplice, che secondo una profezia di Gioacchino da Fiore, avrebbe preceduto l'epoca dello Spirito Santo; quell'Ordine però si evolve, ed è così che lui lo preferisce, perché con le sue attività di studio, predicazione e missione, giova al bene della Chiesa

e della società, e con i Domenicani « dati sunt mundo in adiutorium salvandorum » (*Cronica*, ed. G. Scalia, 2 vol., Bari 1966, 639; in *adiutorium*; 28-30, 419-20, 677: predizioni gioachimite).

D. V. LAPANSKI - G. ODOARDI

3. *San Bonaventura*. - Un momento in cui l'Ordine francescano è obbligato a chiarire il suo ideale è quello delle lotte universitarie parigine, avendo ormai raggiunto uno sviluppo notevolissimo e forme di vita che per forza di cose non rispondevano più alla situazione delle origini (→ Conventuali, → Francescani). E in questo contesto che s. Bonaventura operò una sintesi dell'idea di p. propria di s. Francesco e di quella della sua famiglia religiosa.

a) *Di fronte all'Ordine*. Anche Bonaventura si muove nello spirito della *vita evangelica* e *vita apostolica*, ma le diverse interpretazioni, più o meno rigide, che ne erano state date, lo portarono ad approfondire quello spirito e quei concetti, per una più ampia ed efficace operosità dei suoi frati, non precludendo ad alcuno, ma neppure imponendola, la via dell'eroismo e del « sublimius ambulare » (*Expositio Regulae*, c. III, n° 15: VIII, 411; *IBon* III, 9; XII, 2; *De perfectione evangelica*, q. 2, a. 2, n° 5: V, 155).

Dando ai frati (1260) le prime costituzioni, egli precisava che le « observantiae regulares » erano parte della sostanza della Regola, così come questa « de fonte trahitur evangelicae perfectionis ». Ed entrando direttamente nella spinosa questione se l'osservanza della Regola obbligasse a tutto il Vangelo, dice: quelli che professano la regola non « vovent per consequens omnem Evangelii perfectionem », o, come si precisa: « non tota perfectio evangelica vovetur ab huiusmodi Regulae professoribus, sed tantum illa eius pars quae ex Regulae intentione illis imponitur obligatorie observanda ». La Regola, infatti, « distinguit monitiones a praeceptis », o, come si esprime l'*Apologia pauperum*: « vovenda tamquam fundamenta », e « desideranda tamquam complementa » (*Expos. Reg. c. I*, n° 3: VIII, 393-4; *Apol. paup.* c. III, n° 10: VIII, 247).

Alle distinzioni già fatte dai primi interpreti della Regola, Papi e Maestri, Bonaventura o il bonaventuriano estensore dell'*Expositio* aggiunge una nuova formula, distinguendo tra le cose che nella Regola impegnano « ad observantiam ut praeceptorie imposita », e quelle che impegnano « ad reverentiam et approbationem illorum quae monitione proponuntur ». Ed estende questa distinzione allo stesso Vangelo: « vovent ergo fratres eodem modo Evangelium, partim scilicet ad observantiam, partim ad reverentiam specialem, quam decet et congruit tanto statui aemulari » (*Expos. Reg. c. I*, n° 3: VIII, 394).

In base a questa spiegazione della « vita evangelica », la *perfectio* francescana trascende i motivi della globalità o meno della vita evangelica e con Bonaventura lascia cadere quegli elementi che non favorivano il funzionamento di un Ordine ormai pienamente integrato nella Chiesa e nella società.

b) *Di fronte ai Maestri parigini*. La questione dello → stato di perfezione (vedi il § seguente: San Tommaso), tra i tanti problemi, aveva sollevato anche quello se, per trovarsi all'apice della p., fosse necessario non possedere né in proprio né in comune, e, di conseguenza, se i prelati potessero possedere senza veder diminuito il grado della loro perfezione.

La questione della povertà toccava evidentemente

te più da vicino i Minori e Bonaventura risponde che rinunciare a tutte le cose tanto in privato che in comune «est christianae perfectionis non solum sufficientis, sed etiam superabundantis»: di una p. cioè che è la più alta tra quelle ricordate dal Santo dottore: p. di sufficienza (principianti), p. di eccellenza (proficienti), p. di sovrabbondanza (perfetti). E aggiunge: se qualcuno crede di poter impugnare la totale rinuncia delle cose temporali, sappia che «impugnat Christum pauperem, impugnat evangelicum consilium... impugnat et ipsum Deum Patrem universorum qui est refugium pauperum» (*De perf. evang.*, q. II, a. 1: V, 129; *Apol. paup.*, c. I, n° 8; c. III, n° 2: VIII, 238, 244).

Difendendo il diritto dei frati a insegnare e a predicare, Bonaventura rileva: «si autem dicat non debere mitti, detrahit evangelicae perfectioni. Quis enim magis idoneus ad hoc, quam qui devovit evangelicam perfectionem?» (*De perf. evang.*, q. II, a. 2: V, 155). Ed entrando direttamente nella vita dell'Ordine e giustificando l'evoluzione verso gli studi, dice: «planissimum est quod de perfectione Regulae est libros habere... legere... docere... sicut et praedicare» (*Epist. de 3 quaest.*, n° 3; *Determ. quaest.*, q. 3: VIII, 332-3; 337-9). In altre parole, stabilito un fine, occorre adottare i mezzi corrispondenti.

La questione della globalità ritorna nella polemica con Gerardo d'Abbeville, che chiedeva perché i Francescani non si obbligassero a tutto il Vangelo e a tutti i consigli ed esempi di Cristo, dal momento che la somma della p. cristiana è proprio in quella globalità e universalità (*Contra adversarium perfectionis christianae* [1269], in *ArchFrancHist* 31 [1938] 284, 289, 291). La risposta di Bonaventura indirizza ancora ai voti: «Nequaquam summa perfectionis christianae in universali imitatione actuum Christi est, sed tantum illorum qui vitae perfectae informationem respiciunt», e cioè dei tre voti religiosi: «paupertatem servare, virginitatem custodire, Deo et hominibus seipsum subicere» (*Apol. paup.*, c. II, n° 13: VIII, 243).

La ragione più profonda, che supera le polemiche sia all'interno dell'Ordine sia con i Maestri parigini, è però un'altra: «sciendum est... quod radix, forma, finis, complementum et vinculum perfectionis caritas est» (*Apol. paup.*, c. III, n° 2: VIII, 244). La povertà, l'obbedienza, la castità, le altre virtù, e tra esse principalmente l'umiltà, sono veri elementi portanti della p. evangelica; gli atti che da esse promanano, e le attività di studio, d'insegnamento, di vita pastorale e missionaria, di apostolato sempre più vasto e più vario, sono ottimi mezzi e strumenti di p.: «tamquam adminiculantes ad perfectae virtutis exercitium, custoditionem et complementum» (*Apol. paup.*, c. III, n° 14: VIII, 248); «disponentes ad actum caritatis» (*II Sent.*, d. 38, a. 2, q. 2: II, 895); ma l'anima, l'essenza della p. evangelica, cristiana e francescana, è la carità. La virtù che caratterizza il francescanesimo, la povertà, potrà anche essere detta «perfectionis evangelicae fundamentum sublime», ma «principaliter... fundamentum perfectionis civitatis Dei in caritate est» (*De perf. evang.*, q. II, a. 1: V, 129; *Apol. paup.*, c. III, n° 15, 23: VIII, 251).

Il concetto di p.-carità non era del tutto nuovo in campo francescano, se già il Celanese aveva potuto scrivere di s. Francesco che «ferventissime affluens caritate, totius perfectionis arripuit viam, perfectae sanctitatis apprehendit summam, et omnis consummationis vidit finem» (*ICel* 90), ma

nessuno l'aveva espresso con tanta chiarezza e autorità come il teologo e mistico Bonaventura, che praticamente chiudeva un periodo di evoluzione e per il suo senso di equilibrio e di moderazione diveniva anche il maestro dei futuri sviluppi.

4. *Dopo Bonaventura.* - Gli Spirituali (1274-1318), come già gli «Zelanti» e altri rigoristi ma con diverso spirito (1226-74), tornarono a insistere sull'osservanza letterale e senza glosse o dichiarazioni della Regola e del Testamento, e sulla povertà più rigida che, senza troppe distinzioni, ritenevano regina e fondamento della santità (*ArchFrancHist* 71 [1978] 223; *Fonti francescane*, I, Assisi 1977, n° 2116). Fattisi accusatori dell'Ordine e del Papato, Giovanni XXII non mancò di minacciarli di scomunica, ricordando loro in una gerarchia dei voti estremamente sintomatica, che «ogni religione perisce se le si sottrae l'obbedienza meritoria dei sudditi: grande è infatti la povertà, più grande la castità, ma bene supremo, *bonum maximum*, è l'obbedienza; la prima infatti domina i beni, la seconda il corpo, la terza la mente e lo spirito» (*Quorundam exigit*, 7.10.1317: *BullFranc* V, 128, 130); e finì poi per condannarli definitivamente nel 1318 come «viros pestiferos et seminatores errorum...» (*Gloriosam Ecclesiam*, 23.1.1318: *BullFranc* V, 130).

Sorta poi la questione teoretica della povertà, nella quale i Francescani, difendendo la loro povertà assoluta, sostenevano che Cristo e gli Apostoli nulla possedettero né in privato né in comune, Giovanni XXII, quasi a richiamare a una visione più realistica della povertà e a ridimensionare l'asserita superiore perfezione che si voleva legata alla povertà assoluta della Regola francescana, indicò ai sostenitori di questa tesi il vero concetto di p. Era in sostanza quello che abbiamo visto in Bonaventura, scrivendo il Papa: «cum perfectio vitae christianae principaliter et etiam essentialiter in caritate consistat, quae ab Apostolo perfectionis vinculum dicitur» (*Ad conditorem canonum*, 8.12.1322: *BullFranc* V, 235).

Le numerose riforme francescane dei sec. XIV-XVII tornarono al rigorismo, eremitismo e altre austerità e idealità degli inizi, quasi tenendo presente il detto di Bonaventura: «illius est professio perfectior, in qua vovetur et paupertas altior, et obedientia universalior et forma castitatis honestior» (*Apol. Paup.*, c. III, n° 20: VIII, 250). Finirono poi con l'adattarsi anch'esse alla concezione e alla prassi di s. Bonaventura, il tipo di vita e di austerità essendo mezzi adeguabili al fine che si intende raggiungere.

Fonti: *Fonti francescane*, 2 vol., Assisi 1977; *Opuscula S. Francisci*, ed. K. Esser, Grottaferrata 1978; Bonaventura da Bagnoregio, *De perfectione evangelica*, in *Opera omnia* V, Quaracchi 1891, 117-98; *Apologia pauperum*, ivi, VIII, ivi 1898, 230-330; *Bibliotheca franciscana ascetica Medii Aevi*, I-XII, Quaracchi - Grottaferrata - Roma 1904-78; *AnalFranc* X, Quaracchi 1926-41; *Legendae S. Francisci saec. XIII; AA.VV., Documenti di vita francescana*, Milano 1972 (è la trad. dell'opera *Franciskanisches Leben. Gesammelte Dokumente*, Werl 1968).

Studi: Ubald d'Alençon, *L'âme franciscaine*, Parigi 1913; I. Felder, *L'ideale di s. Francesco*, I-II, Firenze 1926; V. M. Breton, *La spiritualité franciscaine*, Parigi 1935; L. Veuthey, *Itinerario dell'anima francescana*, Roma 1943; Vitus a Bussum, *De spiritualitate franciscana*, ivi 1949; M. Ciccarelli, *I capisaldi della spiritualità francescana*, Monza 1955; K. Esser, *L'Ordre de s. François. Son esprit, sa mission*, Parigi 1957; A. Blasucci-O. de Veghel-L. Hardick, *Frères Mineurs: Spiritualité franciscaine*, in *DS* 5 (1964) 1315-401; D. V. Lapsanski, *Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum*, Monaco-Paderborn-Vienna 1974; una sua riduzione in tedesco: Werl/V. 1974; trad. inglese: Chicago (Ill., USA) 1976; St. Bonaventure (NY, USA) 1977.

E) San Tommaso. - L'insegnamento di s. Tommaso d'Aquino sulla p. cristiana e sugli stati di p. si trova nella *SumTh* (II-II, q. 179-89). Egli tratta alcuni aspetti di questi temi anche nella *Summa contra Gentiles* (III, 132 e 135), nel *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* e nel *De perfectione vitae spiritualis*. La dottrina tomista sulla natura della p. cristiana e sulla chiamata di tutti alla p. si basa sull'insegnamento di s. Paolo, s. Agostino, → Dionigi l'Areopagita e s. Gregorio Magno.

Va notato subito che l'insegnamento dell'Aquinate sugli stati di p. è stato formulato tenuto conto del contesto storico e della legislazione canonica del sec. XIII. Quindi, benché i principi fondamentali abbiano ancor oggi la stessa validità, molte applicazioni pratiche e conclusioni particolari, proposte da s. Tommaso, hanno avuto i necessari adattamenti e precisazioni nel corso dei secoli.

1. *P. cristiana*. - Il termine « p. », inteso astrattamente, esprime un concetto analogo. S. Tommaso afferma anzitutto che una cosa è perfetta in quanto è in atto ed è imperfetta in quanto è in potenza (I-II, q. 3, a. 2). Inoltre, nel suo commento alla *Metaphysica* di Aristotele (libro V, c. XVIII) dichiara che vi sono tre modi per asserire la p. di una cosa: 1) quando una cosa non manca di alcuna delle parti a essa dovute; 2) quando non vi è né eccesso né difetto nelle sue capacità operative, e 3) quando essa raggiunge il proprio scopo o fine. L'Aquinate chiarisce ancora questa divisione nella *SumTh* (I, q. 6, a. 3) mediante la triplice divisione: p. nell'essere (*perfectio in esse*), p. nell'uso delle facoltà o capacità (*perfectio in operatione*) e p. attraverso il conseguimento del fine (*perfectio in assecutione finis*). Bisogna tuttavia notare che talvolta la p. operativa e la p. teleologica sono identiche; per es. la p. del violinista è suonare il violino. Ecco perché s. Tommaso presenta soltanto una duplice divisione della p. nella *SumTh* (I, q. 73, a. 1): p. dovuta alla forma di un essere e p. mediante il raggiungimento del fine.

Altre due divisioni della p. sono degne di nota, poiché si applicano alla p. cristiana. Nella *SumTh* (II-II, q. 184, a. 1, ad 2) l'Aquinate asserisce che una cosa è perfetta *simpliciter* quando essa ha tutto ciò che le è dovuto per la sua natura; è perfetta *secundum quid* a causa di alcune p. concomitanti o accidentali. Più avanti (II-II, q. 184, a. 3) egli afferma che la p. della vita cristiana consiste *per se* o essenzialmente nell'osservanza dei comandamenti, che « hanno lo scopo di rimuovere ciò che è contrario alla carità », ma, in modo secondario e strumentale, essa consiste nei consigli, che rimuovono « quegli impedimenti all'esercizio della carità che non sono tuttavia incompatibili con la carità ».

Siamo ora in grado di applicare le varie distinzioni e divisioni della p. in generale alla p. cristiana in particolare. La p. *simpliciter* comprende la *perfectio prima* e la *perfectio secunda*.

La *perfectio prima* è la p. sostanziale o p. in esse, e consiste nella grazia santificante e nell'organismo degli abiti infusi soprannaturali.

La *perfectio secunda* comprende la p. in operatione e la p. in assecutione finis. La p. operativa (in operatione) si riferisce all'esercizio delle virtù infuse soprannaturali, e poiché esiste una differenza tra le virtù infuse, vi sarà anche una priorità tra le stesse, sulla base dell'eccellenza e della necessità.

S. Tommaso insegna che la p. della vita cristiana consiste principalmente (*specialiter*) nella carità. E ne spiega il motivo: « Unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio: charitas autem est, quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis » (*SumTh* II-II, q. 184, a. 1). Ne consegue, perciò, che la p. cristiana consiste *simpliciter* (principalmente e formalmente) nell'atto espresso di carità o nell'atto di carità che sollecita le altre virtù, le quali costituiscono la p. *secundum quid*.

In merito alla p. nel conseguimento del fine (in assecutione finis), è possibile parlarne in due sensi: il conseguimento del fine ultimo, che è la beatitudine nella gloria, o la p. della carità in questa vita (in via) che i teologi spirituali e i mistici identificano con l'unione trasformante o matrimonio mistico. Da notare che, confrontando queste due p. teleologiche, gli unici elementi che appartengono ad ambedue *simpliciter* sono la grazia santificante e la carità. Ciò serve inoltre per dimostrare che la p. operativa nella vita cristiana consiste principalmente nell'esercizio della carità, poiché la grazia santificante è il principio della vita soprannaturale, ma non è immediatamente operativa.

L'importante questione concernente i gradi della p. cristiana è discussa da s. Tommaso nella *SumTh* II-II, q. 24, a. 9. Egli non utilizza la teoria dionisiana delle tre « vie » (purgativa, illuminativa e unitiva), divulgata da s. Bonaventura, ma la divisione più classica: incipiente, proficiente e perfetto, che s. → Giovanni della Croce seguirà più tardi. L'Aquinate così parla dei gradi della p. della carità: « Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium charitatis movent: et hoc pertinet ad incipientes... Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc, quod in bono proficiat: et hoc studium pertinet ad proficientes... Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat, et eo fruatur: et hoc pertinet ad perfectos ».

Allorché deve trattare degli stati di p., s. Tommaso riprende il tema dei gradi di p. e si chiede specificatamente se qualcuno possa essere perfetto nella vita presente (II-II, q. 184, a. 2). Egli risponde dichiarando innanzitutto che la p. assoluta o totale è di due specie, e che ambedue sono impossibili in questa vita. La p. assoluta, per cui si ama Dio quanto egli può essere amato, è propria soltanto di Dio; la p. assoluta, per cui si ama Dio « prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum », è possibile solo nella gloria.

In questa vita, perciò, la p. cristiana è sempre una p. relativa e, come tale, suppone dei gradi. L'Aquinate insegna che la p. possibile nella vita presente è quella che esclude quanto potrebbe opporsi all'amore di Dio, e ciò si rivela in due modi: « Uno modo, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud, quod charitati contrariatur, sicut est peccatum mortale [e ciò è necessario alla salvezza];... alio modo, in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud, quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud, quod impedit affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum [e questa è la p. cristiana nella sua pienezza in via] ». Poi s. Tommaso aggiunge: « Sine qua perfectione [cioè, perfetta] charitas esse potest; puta in inci-

pientibus, et proficientibus » (q. 184, a. 2; cf anche q. 183, a. 4).

In seguito (II-II, q. 184, a. 3) s. Tommaso si domanda se la p. cristiana consista nei precetti oppure nei consigli evangelici. Essenzialmente e per se la p. della vita cristiana consiste nella carità: l'amore di Dio e del prossimo (Mt 22, 40). Ma non c'è limite o confine alla crescita nella carità; perciò essa non è sottoposta al precetto nel senso che questo fissi un limite all'amore di Dio e del prossimo. Tutto lo sviluppo e incremento della carità verso la p. è, infatti, sempre soggetto al comandamento: « Amerai con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua, con tutta la tua mente, con tutte le tue forze ».

I consigli evangelici, tuttavia, rimuovono ciò che si oppone alla crescita nella carità, ma che non è incompatibile con essa; e poiché la carità può esistere e aumentare senza l'osservanza dei consigli evangelici, questi non sono essenziali alla p., ma solo *strumentali*. Nondimeno s. Tommaso sembra insinuare che coloro i quali raggiungono la p. della carità in questa vita, osservino i consigli almeno *in voto* e per quanto lo consentano i doveri del loro stato (*SumTh* I-II, q. 108, a. 4).

Dalla dottrina esposta derivano tre importanti conclusioni: 1) tutti i cristiani, prescindendo dal loro stato o vocazione nella vita, sono chiamati alla p. della carità (cf *SumTh* II-II, q. 184, a. 2-4); 2) un individuo può raggiungere la p. senza essere obbligato all'osservanza dei consigli evangelici (cf *SumTh* II-II, q. 184, a. 4); 3) la p. cristiana è unica e uguale per tutti, prescindendo dalla propria vocazione o dal proprio stato di vita (cf *SumTh* II-II, q. 183, a. 3).

2. *Lo stato di p.* - Trattando dello stato di p. in generale (*SumTh* II-II, q. 184, a. 5-7), s. Tommaso si riferisce esplicitamente ai vescovi e ai religiosi. Il concetto di stato (*status*) ch'egli utilizza, ha la sua origine nel diritto civile romano e l'Aquinate lo applica analogicamente alle varie forme di vita nella Chiesa. In senso stretto significa una condizione stabile e permanente di vita, che deriva da un obbligo o dalla esenzione da un obbligo, chiaramente considerati nel contrasto tra libertà e schiavitù (cf *SumTh* II-II, q. 183, a. 1). San Tommaso adduce tre motivi per giustificare l'esistenza dei vari stati e uffici nella Chiesa: la p. della Chiesa come corpo complesso, l'adempimento delle necessarie funzioni nella Chiesa e la bellezza della Chiesa stessa che richiede un ordine proprio (cf *SumTh* II-II, q. 183, a. 2). L'Aquinate effettua successivamente un passaggio dal concetto giuridico di « stato » a quello teologico di « stato di p. » (ivi, a. 3), preparando così la strada alla sua discussione degli stati di p. nella Chiesa.

Prima di trattare esplicitamente dei cristiani che appartengono allo « stato di p. », s. Tommaso distingue tra la « p. della carità » (alla quale sono chiamati tutti i cristiani) e lo « stato di p. ». Nel *sed contra* della q. 184, a. 4, egli afferma: « Aliqui sunt in statu perfectionis, qui omnino charitate et gratia carent; sicut mali episcopi, aut mali religiosi; ergo videtur, quod e contrario aliqui habent perfectionem vitae, qui tamen non habent perfectionis statum ». Quindi la p. della vita cristiana è uguale per tutte le persone e tutti gli stati di vita — è la p. della carità —, ma è qualcosa di distinto e separabile dallo stato di p.

Quando s. Tommaso passa a determinare quali cristiani appartengano allo stato di p., egli dichiara

di riferirsi allo stato di p. com'è definito e approvato dalla Chiesa. Infatti molti suoi argomenti difendono o spiegano semplicemente la prassi e le leggi della Chiesa del suo tempo. Egli aveva già asserito (q. 184, a. 4): « Sic ergo in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo, cum aliqua solennitate, ad ea quae sunt perfectionis ». Queste due condizioni — obbligo perpetuo e una certa solennità — si verificano, secondo s. Tommaso, nei vescovi e nei religiosi che, perciò, appartengono allo stato di p. (q. 184, a. 5): « Religiosi enim se voto astringunt ad hoc, quod a rebus saecularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent: in quo consistit perfectio praesentis vitae... Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quae sunt perfectionis pastorale assumptis officium, ad quod pertinet ut animam suam ponat (pastor) pro ovibus suis, sicut dicitur Joan. 10, 11 ».

Se una persona appartiene allo stato di p. in forza di un obbligo perpetuo, assunto con una certa solennità, potrebbe dedursi che anche i sacerdoti e i diaconi permanenti adempiano queste condizioni (come sostenevano i Maestri secolari parigini, difendendo la superiorità dei parroci sui religiosi) e, quindi, dovrebbero appartenere allo stato di p. L'Aquinate solleva questo problema e, nella sua risposta, cita dapprima lo pseudo-Dionigi: « Pontificum quidem ordo consummatus est, et perfectivus; sacerdotum autem illuminativus, et lucidativus; ministrantium vero purgativus, et discretivus » (*Eccles. Hier.* I, 5: PG 3, 508). Poi conclude che, quindi, soltanto i vescovi sono nello stato di p., e ne spiega il motivo:

« In presbyteris, et diaconis curam habentibus animarum duo possunt considerari, scilicet ordo et cura: ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis; unde supra dictum est (q. 183, a. 3, ad 3), quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur; unde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi: non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quae sunt perfectionis, nisi quatenus apud occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiae votum, quod est unum eorum quae ad perfectionem pertinent...; unde patet quod ex hoc quod aliqui accipiunt sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur, quod aliqui digne huiusmodi actus exercent ».

« Similiter etiam nec ex parte curae, quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis: non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti, ad hoc quod curam animarum retineant, sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia episcopi..., vel etiam cum licentia episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatum, vel parochiam dimittere, et simplicem praebendam accipere sine cura: quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis » (*SumTh* II-II, q. 184, a. 6).

Secondo s. Tommaso, quindi, il sacerdote e il diacono vengono ordinati per il ministero, e questo concerne gli uffici più che lo stato di vita (*SumTh* II-II, q. 183, a. 2-3).

3. *P. e vita religiosa.* - Trattando della vita religiosa (*SumTh* II-II, q. 186-9) s. Tommaso è guidato e influenzato dalla situazione storica del suo

tempo, come pure dalla legislazione canonica della Chiesa. Nel sec. XIII i soli istituti religiosi approvati dalla Chiesa erano gli Ordini monastici, i → canonici regolari e i frati → Mendicanti. Non v'erano ancora istituti religiosi esclusivamente attivi o apostolici, benché esistessero gruppi di pie persone, come le → Beghine e i Begardi, che vivevano in comunità, e inoltre anacoreti di ambedue i sessi, ma non si trattava di religiosi nel senso stretto del termine. Di conseguenza, gran parte dell'insegnamento di s. Tommaso sulla vita religiosa non è rilevante per la vita consacrata come la conosciamo attualmente.

I religiosi appartengono allo stato di p., perché si sono impegnati con voti in ciò che concerne la p. della carità. Essi abbandonano spontaneamente quelle cose che altrimenti potrebbero usare in modo legittimo: beni temporali, matrimonio e indipendenza. Tuttavia ciò non significa che chiunque abbracci la vita religiosa sia perfetto (alcuni sono soltanto incipienti o proficienti), ma che egli ha assunto, con voto, uno speciale impegno a fare ogni sforzo per raggiungere la p. (q. 186, a. 2). Il fine della vita religiosa è la p. della carità, e questo è il fine primario; i consigli evangelici sono soltanto strumentali, poiché si può raggiungere la p. senza osservare la povertà, la carità e l'obbedienza come fa il religioso, anche se forse si osservano i consigli *in voto* (cf I-II, q. 108, a. 4; II-II, q. 186, a. 2). L'Aquinate insiste nell'affermare che la ragione precisa per cui i religiosi sono nello stato di p., è che essi hanno fatto un voto di impegno *permanente*, cioè si obbligano, poiché l'esatto concetto di *stato* implica la stabilità (cf *SumTh* II-II, q. 186, a. 1; q. 189, a. 4).

Per quanto riguarda i voti e altre modalità della vita religiosa (solitudine, penitenze, ecc.), s. Tommaso è esplicito nel considerare tutto come *mezzo* per raggiungere la p. Questo insegnamento è particolarmente chiaro allorché egli tratta della *povertà*, attaccata dai Maestri secolari parigini e discussa in campo francescano: « tanto erit unaquaque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam proprio fini » (*SumTh* II-II, q. 188, a. 7, ad resp. e ad 1).

Gli ultimi due punti degni di nota nell'insegnamento di s. Tommaso sugli stati di p. riguardano la distinzione tra istituti religiosi e la relativa eccellenza dello stile di vita e delle regole.

In merito al primo punto, l'Aquinate difende innanzitutto l'apostolato dei religiosi, affermando che, avendo essi abbracciato la vita di maggior p., sono eminentemente idonei all'attività apostolica (cf II-II, q. 187, a. 1). Discutendo poi sulla distinzione degli istituti religiosi, egli afferma: « Religiones distingui possunt dupliciter: uno modo secundum diversitatem eorum, ad quae ordinantur...; alio modo, potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum...; sed quia finis est potissimum in unoquoque, maior est religionum diversitas, quae attenditur secundum diversam exercitia » (ivi, q. 188, a. 1). Cioè, le osservanze religiose devono essere determinate dal fine o scopo dell'istituto, come del resto i dettagli circa l'osservanza della povertà e dell'obbedienza (cf *ivi*, ad 2). Trova così la sua giustificazione non solo la distinzione tra istituti religiosi contemplativi e attivi, ma anche la varietà degli istituti attivi.

Trattando della relativa eccellenza degli istituti religiosi, s. Tommaso si distacca dalla tradizione che sosteneva la superiorità della vita contempla-

tiva su tutte le altre forme di vita. Ciò rispondeva a verità quando tutta la vita religiosa era monastica, e lo ammette anche l'Aquinate, allorché considera la vita contemplativa essenzialmente consacrata all'amore di Dio (*soli Deo*). Ma se si riflette che in alcuni istituti religiosi attivi l'apostolato si aggiunge alla contemplazione o ne è un traboccamento, ne consegue che gli istituti religiosi apostolici, consacrati alla predicazione e all'insegnamento, occupano il primo posto: « Sicut enim majus est illuminare, quam lucere solum; ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari » (II-II, q. 188, a. 6).

Fonti: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), ed. Leon., Roma 1970; *De perfectione vitae spiritualis* (1269-70), ed. Leon., ivi 1969; *Summa theologiae*, II-II, q. 179-89 (1271-2), ed. Leon., ivi 1895-9.

Studi: P. Passerini, *De hominum statibus et officiis*, 3 vol., Roma 1663-5; R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, Parigi 1923; K. Schleyer, *Disputes scolastiques sur les états de perfection*, in *RechThéolAncMéd* 10 (1938) 279-93; R. Garrigou-Lagrange, *Le tre età della vita spirituale*, 2 vol., Torino 1949; J. Aumann-D. Greenstock, *The Meaning of Christian Perfection*, St. Louis (USA) 1956; A. Royo Marín, *Teologia della p.*, Roma 1961.

J. AUMANN

E) *Da san Tommaso ai nostri giorni*. Nella impossibilità di presentare una visione esauriente della evoluzione del concetto di p., anche per la mancanza di studi al riguardo, è giocoforza limitarsi qui ad alcune osservazioni di carattere generale.

1. La sintesi realizzata da s. Tommaso s'impone alle generazioni successive e viene ricevuta dai fondatori e studiosi degli istituti moderni, i quali esprimono le loro personali concezioni all'interno o accanto a questo quadro fisso, che comporta due elementi stabili:

a) la superiorità del celibato sul matrimonio; e quindi

b) l'esistenza nella Chiesa d'uno *stato di perfezione*, nel quale i religiosi entrano non perché siano più perfetti di altri, bensì perché si obbligano « perpetuo, cum aliqua solemnitate, ad ea quae sunt perfectionis » (*SumTh* II-II, q. 184, a. 4).

La superiorità del celibato sul matrimonio viene accentuata nei momenti di polemica, ad es. dal concilio di Trento (sess. XXIV, *De sacramento matrimonii*, c. 10: « Si quis dixerit, statum coniugalem anteposendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius, manere in virginitate aut coelibatu, quam iungi matrimonio, a. s. »).

La dottrina dello *stato di perfezione* viene ripetuta sottolineando spesso quanto riguarda i religiosi e trascurando a volte il fatto che quella stabilità da s. Tommaso era una scala gerarchica, costruita per difendere i religiosi (di fatto s. Tommaso escludeva dallo *stato* di perfezione il semplice clero) e avendo a base la vita religiosa così come era vissuta a quel tempo, e che detta scala vedeva in vetta il vescovo, il quale, pur essendo nello stato di p. (*exercendae*), non era però obbligato a seguire i tre voti di religione, perché altri erano i suoi impegni. (Per una puntualizzazione: K. Schleyer, *Disputes scolastiques sur les états de perfection*, in *RechThéolAncMéd* 10 [1938] 279-93).

Di fronte a questa sintesi, perciò, i religiosi, se vogliono esprimere il loro proprio ideale di p. e la loro propria accentuazione dei mezzi per raggiungerla, ricorrono ad altri termini, ad altri equilibri: povertà, eremitismo, obbedienza, austerità, preghiera, ecc.

2. *Il pluralismo degli istituti e la concorrenza per il primato.* - In questa stabilità dottrinale, una certa evoluzione del concetto di p. nasce però dalla → molteplicità crescente degli istituti. La concorrenza tra i fondatori, o, meglio ancora, la necessità di esprimere in qualche modo il proprio ideale, porta a sottolineare l'importanza di fattori vari.

a) *La superiorità degli istituti apostolici.* Riprendendo una prospettiva antica, già presente in s. Tommaso, si cerca di stabilire una scala di valori tra i diversi Ordini, esaminando il loro fine (cf recentemente: J. F. Connell, *The superiority of apostolic religious Orders derived from their end*, Dubuque 1954; tesi di laurea presso l'Angelicum, Roma). Questa prospettiva si basa sulla divisione classica degli istituti in tre grossi gruppi: istituti di vita contemplativa, istituti di vita apostolica (che uniscono contemplazione e azione) e istituti di vita attiva. Per s. Tommaso e suoi seguaci, sono in vetta gli Ordini di vita apostolica, proprio in ragione del loro fine, ultimi venendo gli istituti di cosiddetta vita attiva.

b) *Apostolato e p.* Un altro modo di esprimere il proprio ideale di p. è quello di collegarlo più direttamente con il lavoro per la salvezza delle anime mediante l'apertura apostolica, provocando una generale diminuzione delle → pratiche ascetiche e devozionali, un tempo ritenute tipiche dello stato di p. L'apostolato non è solo un mezzo per raggiungere la p., ma è esso stesso un ideale.

In questo senso la svolta comincia già a esprimersi con i → Canonici regolari (sec. XI, particolarmente), poi con i → Mendicanti (il → conventualismo, visto come adeguamento della vita religiosa all'apostolato) e trova un momento di grande irraggiamento con i Gesuiti, i quali giungono ad abolire l'obbligo del → coro e strutturano la propria vita decisamente in funzione apostolica.

L'influsso dei Gesuiti si farà sentire sia sugli istituti maschili, anche quelli di antica fondazione, sia su quelli femminili. (Per maggiori particolari in questo senso: J. Beyer, *Der Einfluß der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu auf das moderne Ordensleben*, in *GeistLeben* 29-30 [1956-7] 440-54, 47-59). Per la donna vivente nello stato religioso canonico questa accentuazione ebbe momenti travagliati, come dimostra la storia delle → « Dame inglesi », della → Compagnia di Maria Nostra Signora, di s. Giovanna de Lestonnac, delle stesse → Orsoline, ecc. (cf ancora J. Beyer, *a. c.*).

L'equilibrio raggiunto in questo campo diede notevoli frutti. Sulla scia, tra altri, di P. Gautrelet, *Nature et obligation de l'état religieux*, Parigi 1924⁴, p. 41-9, si possono però ricordare due momenti di tensione, tenendo tuttavia presente che essi avevano motivazioni diverse.

Il primo è quello del cosiddetto « americanismo » (→ Hecker, Isaac Thomas) con la sua accentuazione delle virtù « attive ». Nella sua lettera di condanna dell'americanismo (*Testem benevolentiae* del 22.1.1899), Leone XIII annoverava tra gli errori anche una certa disistima della vita religiosa che verrebbe da una sopravvalutazione delle virtù « attive »; la struttura della vita religiosa, così come vissuta nella Chiesa, sarebbe di ostacolo al raggiungimento della p., mentre semplici pie associazioni senza voti la favorirebbero e gioverebbero all'apostolato.

Un secondo momento di tensione si ebbe in occasione della soppressione delle congregazioni religiose in Francia agli inizi del nostro secolo. Il conflitto latente era sempre lo stesso: le autorità

ecclesiastiche in loco chiedevano di « salvare le opere », accettando una secolarizzazione *pro forma*; di fatto, alcuni istituti adottarono questa soluzione; altri, invece, esitavano. In questa incertezza deve aver avuto il suo peso il fatto che non pochi istituti, sorti come religiosi nel senso spirituale della parola, ma non in quello canonico, a questo si erano però molto avvicinati nel corso della loro storia, e la S. Sede aveva superato le sue lunghe perplessità riconoscendoli infine come religiosi veri e propri con la *Conditae a Christo* (1900) e le *Normae* (1901). Sollecitato da diverse richieste del superiore generale dei Fratelli delle Scuole cristiane (che in quel momento reggevano circa 900 scuole sparse in tutta la Francia), Pio X gli concesse una lettera (24.1905) chiarendo che il « fratello » doveva restare anzitutto fedele alla sua qualità di religioso (quindi vita comune, abito religioso, professione pubblica dei voti ecc.) e che la sua funzione sociale doveva considerarsi su un secondo piano. (Testo della lettera in ASS 40 [1907] 658-9).

c) La lettura dei trattati giuridici sulla vita religiosa offre lo spunto ad altre osservazioni, occasionate da una certa semplificazione delle questioni, soprattutto se viste con occhi moderni, da parte di autori che, malgrado tutto, credono di essere fedeli a s. Tommaso. Ad esempio, D. Bouix, *Tractatus de jure regularium* I, Parigi 1857, p. 20-1, scrive: « Varii status vitae christianae adaequatae dividuntur in status ordinatos ad perfectionem exercendam vel acquirendam, et in status hunc scopum non habentes »; e ancora: « Adhibetur nempe locutio haec [status perfectionis] per oppositionem ad varios status vitae christianae, qui pro fine non habent perfectionem, neque exercendam neque acquirendam; qui status dicuntur vitae communis » (p. 21). E distinguendo tra salvezza e p.: « Omnes enim status vitae christianae ad gloriam seu aeternam salutem assequendam tendunt. E contra, non omnes tendunt ad perfectionem acquirendam aut exercendam » (p. 2). E infine, sintetizzando: « Nam vitae communis status intelliguntur ii, qui alium quam acquirendam vel exercendam perfectionis finem habent; nec ex alia ratione dicuntur vitae communis nisi quia perfectionem non intendunt, nec ad eam ordinati sunt » (p. 24).

d) La possibilità di altre scale è evidente solo che si esaminino altri aspetti della vita religiosa, valorizzati dallo zelo che caratterizza i religiosi nella difesa del proprio istituto. Il → passaggio da un Ordine all'altro ne offre occasioni eccezionali, questa volta però nella prospettiva della maggior o minor austerità di vita vissuta. Ma la povertà, l'obbedienza, la maggior o minor aderenza ai tempi sono altrettanti temi alla ribalta nella concorrenza tra gli Ordini religiosi. Del resto, gli ideali di → santità presentano accentuazioni diverse secondo i tempi.

e) Una prospettiva recentissima istituisce un paragone (teologico-giuridico) tra i diversi stati di p. (non quindi tra i diversi Ordini) e stabilisce una scala di valori che vede in vetta gli Ordini e le congregazioni accomunati in quanto *religiones* (da notare che in un altro schema le congregazioni, in quanto istituti di vita attiva, figuravano all'ultimo posto), in mezzo le società di vita comune, ultimi venendo gli istituti secolari in quanto più vicini a forme di secolarità ritenute meno impegnative di quelle religiose. (Cf per ulteriori particolari: A. Gutiérrez, *Doctrina generalis theologica et iuridica*

de statu perfectionis evangelicae et comparatio inter eiusdem diversos gradus ab Ecclesia iuridice ordinatos, in *CommRel* 29 [1950] 61-120).

f) Quanto fin qui esposto spiega l'ambiguità in cui si è venuta a trovare l'espressione *stato di perfezione* e di desiderio di non più servirsene. Visto però sotto l'angolatura di s. Tommaso, lo *stato* è costituito semplicemente allorché si assume uno *speciale obbligo* (professione) accettato dalla Chiesa. Da questo punto di vista si comprende facilmente come le congregazioni religiose, le società di vita comune e gli stessi istituti secolari (senza per altro considerare chiusa la serie, altre categorie potendosi sempre aggiungere) entrino nello *stato* di perfezione, dato che tutti questi istituti intendono assumere un *obbligo speciale* in vario modo riconosciuto dalla Chiesa.

In questo contesto due sono forse i punti che meritano maggior attenzione:

— anzitutto, come mai si sia giunti a valutare in maniera diversa la → professione religiosa, distinguendola nettamente dall'obbligo di raggiungere la p. legato al battesimo (cioè: la chiamata di tutti alla santità) (→ Voto, con i particolari sulla «virtù di religione»);

— in secondo luogo, il riconoscimento di diversi stati di p. portà con sé il riconoscimento della possibilità di diversi equilibri di vita per il raggiungimento della p. L'interesse, perciò, sotto questo aspetto è dato dalla evoluzione introdotta nella struttura canonica e, ultimamente, dal ruolo svolto dagli → istituti secolari, i quali hanno offerto l'occasione d'un ripensamento della questione.

g) Il quadro non sarebbe completo se non si accennasse almeno a un altro tipo di gerarchia o scala, costruito questa volta indipendentemente dalla vita religiosa classica e che vede in vetta il sacerdozio puro e semplice, in quanto unico Ordine istituito direttamente da Gesù (cf → Olier, Jean-Jacques e recentemente il card. Mercier con la fondazione degli → Amici di Gesù).

3. *Le difficoltà odierne.* - L'idea che la p. sia riservata a uno stato di celibato e di povertà, di preghiera più continua, di obbedienza più regolata, si è fatta strada nel medioevo. La concezione della p. è diventata così più «oggettiva». Essa si è rafforzata man mano che si credette di poter distinguere nel NT due vie: l'una dei precetti, l'altra dei consigli. Ambedue le strade portano alla meta, ma quella dei consigli sarebbe oggettivamente, di per sé, più perfetta dell'altra. Viene cioè trasferito in campo spirituale un confronto: di due strade che portano geograficamente alla stessa meta, una può essere effettivamente più comoda, più veloce, più perfetta dell'altra.

La cultura moderna mette in questione questi sistemi, sia riesaminando i testi del NT (→ Consigli evangelici), sia (e forse più profondamente) per una ripugnanza ad accettare siffatte distinzioni, ritenute astratte e del tutto slegate dai condizionamenti umani. In questa prospettiva, il titolo stesso del presente Dizionario appare ben discutibile: il vocabolo p. (reso appannaggio d'uno stato) non riesce facilmente a fornire un denominatore comune ai tentativi di vita integralmente dedicata al Signore e al → radicalismo umano (nelle filosofie antiche o nelle religioni naturali). Le nuove fondazioni continuano ovviamente a proporre un ideale di p. ai propri membri, ma è sintomatico che esse, non solo si pongono in non pochi casi già fuori dell'ideale delle congregazioni religiose

(fortemente orientate verso l'apostolato, la vita attiva, il desiderio di servire la Chiesa, di convertire), ma sono orientate ad accettare come propri membri anche coppie di sposi (→ Coniugi religiosi, → Istituti secolari, → Monaci del Padre, ecc.). L'arricchimento portato dalle nuove discipline umane viene accettato, ma l'equilibrio sembra spostarsi, almeno in alcuni casi e forse anche come reazione alla società superindustrializzata, verso il recupero di forme di vita contemplativa, più raccolta su di sé, di vita fraterna maggiormente sentita. Tutto ciò fa maggiormente sentire il bisogno di una nuova sintesi.

G. ROCCA

IV. Sintesi dottrinale.

La dottrina cristiana della p. è fondata sul mistero pasquale, nel quale vediamo identificarsi l'offerta sacrificale di Gesù Cristo e il dono di se stesso agli uomini per la loro salvezza. La salvezza si compie in una partecipazione a questo mistero, opera della grazia, delle virtù teologali e dei doni dello Spirito: partecipazione che, come lo stesso mistero, è indivisibilmente ritorno al Padre e dono di sé agli altri. L'esistenza religiosa non si troverà, perciò, sulla linea della p. cristiana se non avrà questo duplice sbocco. In essa sarà sempre necessaria una tensione tra l'orientamento contemplativo, indispensabile al suo valore teologale, e il sacrificio di sé per gli altri, come continuazione dell'incarnazione redentrice. Questa tensione si realizzerà ovviamente in modi indefinitamente variati.

La prima di queste due polarizzazioni rischia di far intendere la p. come una contemplazione intellettuale, troppo simile a quella dei filosofi pagani, e quindi di presentare il monachesimo come fuga dal mondo, destinata a secondare questa astrazione. Le discussioni che da una quarantina d'anni in qua si sono susseguite su questo tema suggeriscono due conclusioni: 1) il rischio d'una deviazione di questo genere è certo, e la tendenza alla p. nel senso di invito a forme «contemplative» della vita esige serie rettificazioni, perché vi si possa assicurare un effettivo primato della carità; 2) la valutazione dei diversi casi storici richiede molta prudenza; è infatti difficile vedere in qual misura dottrine e modi di vita, che a partire dal sec. III han subito l'influsso del platonismo, dello stoicismo, delle gnosi, han deviato dal senso cristiano, e in qual misura, al contrario, la fede e la carità hanno sufficientemente cristianizzato queste influenze (i casi estremi sono quello di → Evagrio Pontico, della sua amplissima diffusione in Occidente, per il tramite di → Cassiano, in Oriente tramite lo Pseudo → Macario e s. Massimo, e dello Pseudo-Dionigi [→ Dionigi l'Areopagita]).

All'altro estremo, il rischio è in un'attività del tutto pratica nel suo altruismo, che omette di cercare la propria rettificazione e pienezza in un vivo senso di Dio. In questo caso, la vita religiosa si riduce alla prestazione di servizi esterni, ma dimentica i suoi veri fini, che sono soprattutto d'ordine soprannaturale, in quanto consistono, in un modo o nell'altro, nell'avanzamento del regno di Dio. Il comprenderli in questa pienezza e il perseguirli secondo lo Spirito presuppone la contemplazione. Su questa linea, l'ideale è espresso nella celebre formula di Nadal: «contemplativus in actione».

Per quanto possa prevalere l'uno o l'altro polo della vita cristiana, la contemplazione o l'azione

esterna, la p. consiste sempre nella massima frequenza e intensità degli atti della carità (cf *SumTh* II-II, q. 44, art. 3, ad 3: «l'attuale moto del cuore verso Dio»). E questo il *fervore* al quale i religiosi aspirano, grazie alla liberazione dagli «impedimenti» (*impedimenta*) che potrebbero distogliere da esso (LG 44, 1). Il modo di mettere a frutto gli elementi che costituiscono la disciplina di vita è imposto interamente da questa speranza. La carità è il principio e il frutto del «servizio del Signore» (s. Benedetto). L'etimologia classica (contestata dai filologi) che fa derivare «religio» da «religare», significa questo primato dell'amore, *legame* con Dio. Secondo la tradizione dell'Occidente, il Concilio (LG 44, 1) ha esplicitato l'aspetto del *culto*, che è certamente essenziale, ma non primario, e riceve il suo valore dall'amore. L'unione con Dio è questa «salvezza» che il monachesimo s'è proposta fin dalle sue origini, tanto che non ha senso alcuno mettere tra il semplice fedele e il religioso questa differenza, cioè che l'uno «cerca la propria salvezza», mentre l'altro «tende alla p.».

1. *P. ecclesiale*. - Essendo la Chiesa il «pleroma» di Cristo, la p. dell'essere cristiano sarà, in ciascun fedele e in ciascuna comunità, essenzialmente ecclesiale. Un istituto religioso, per portare a compimento in Cristo i suoi membri e metterli nello stesso tempo in grado di compiere l'opera di Cristo, dovrà essere una «chiesuola nella Chiesa» (*ecclesiola in Ecclesia*): «aperta alle iniziative e alle intenzioni della Chiesa» (PC 2c). Ancor più precisamente, deve adempiere fedelmente la *missione* che ha ricevuto dalla Chiesa, in base all'approvazione concessagli dal successore di Pietro; è questa missione determinata, secondo la Chiesa, e la «forma di vita» ch'essa comporta, a differenziare le vie che portano alla p., e perciò le diverse specie di religiosi dagli altri fedeli. Questa necessità è confermata *a contrario* dalla disgregazione spirituale di cui risentono molti religiosi per il fatto che i loro istituti sono infedeli a queste esigenze.

Certo vi sono delle vocazioni alla santità che appaiono in qualche modo selvagge, giacché lo Spirito «soffia dove vuole» e «non si sa dove va». Ma esso è lo «Spirito di Gesù». I cristiani hanno perciò le maggiori possibilità di ricevere i suoi moti e i suoi lumi, principi radicali della loro p., secondo gli orientamenti della Chiesa, quale Cristo l'ha istituita. Per i religiosi il «sentire veramente nella Chiesa militante» (s. Ignazio di Loyola) si precisa in questa fedeltà allo «spirito primitivo degli istituti» (PC 2), al quale la Chiesa non cessa di richiamarli e che è caratterizzato dalle loro regole e costituzioni fondamentali. Lungi dal metterle in contrasto fra loro da un istituto all'altro, queste diverse esplicitazioni del Vangelo, intese e vissute come le intende la Chiesa, devono armonizzarle in una complementarietà.

Qui, in virtù di questa preoccupazione della comunione ecclesiale, bisogna vedere perché il proposito di p. non ponga i religiosi in una casta di «perfetti» al di sopra della massa del popolo fedele. Non basta rispondere dicendo che essi *tendono* soltanto verso la p. senza pretendere d'averla già conseguita. Ciò è vero, e aggiungiamo che nella misura in cui essi progrediscono, ai loro occhi aumenta il deficit fra le esigenze della santità che Dio rivela loro e la loro insufficienza. Ma la difficoltà non è così risolta, ché il complesso dei

mezzi ai quali ricorrono, e che normalmente creano condizioni favorevoli alla loro santificazione, deve elevarli al di sopra della media, se essi vivono con fervore e santificano in modo luminoso non solo il loro proposito, ma anche questa appartenenza al Regno elevato al di sopra delle cose terrene (LG 44, 3), ciò che nella vita dei secolari è meno appariscente.

Da dove viene questo equivoco? Dal fatto che non si concepisce la p. che in una vita organizzata in quanto considerata già vita eterna. Ma la p. cristiana è quella della carità, e questa può raggiungere il suo apice nella reazione vitale alle condizioni che il mondo presente le offre, e non solamente in quelle in cui essa anticipa il regno eterno. Possono giovarle anche le condizioni sfavorevoli al suo progresso normale e a maggior ragione le prove ordinarie dell'esistenza (cf *Rm* 8, 28). È vero che certe condizioni, che del resto costituiscono delle prove notevoli, sono normalmente favorevoli a questo sviluppo: la pratica dei → consigli evangelici e le discipline «religiose». Si comprende così la tradizione, che è giunta fino a qualificare la vita religiosa come «vita perfetta»: essa lo è in virtù della sua logica di partecipazione alla vita definitiva del Regno, nel modo più pieno ed esclusivo che è possibile quaggiù. Ma c'è anche un'altra logica della vita cristiana, che consiste nel crescere in base al regime delle condizioni ordinarie di questo mondo, «santificando il profano» (Maritain). È questa la vocazione comune, e ognuno vede ch'essa può portare ai livelli più alti coloro che la ricevono. È vero che la vita religiosa deve normalmente elevare al di sopra della troppo comune mediocrità, ma v'è anche una via comune per la quale è possibile sfuggire a questa mediocrità.

Intesa nel senso che abbiamo appena indicato, la «p.» della vita religiosa non offre solamente a quelli che vi sono chiamati i mezzi favorevoli (*admiracula*, LG 43) al normale progresso della loro carità: nella Chiesa essa ha un ruolo organico in ordine alla p. di tutto questo Corpo e a quella di ciascun fedele: «Essa deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana» (LG 44, 3). Oggi si corre il rischio di non vedere le cose che nella loro esteriorità; bisogna perciò ribadire che la vita religiosa non può svolgere il suo ruolo ecclesiale che quando i religiosi si preoccupano meno di rendere una «testimonianza» visibile che di vivere effettivamente la loro donazione in virtù d'una fede che li unisce alla Chiesa al livello in cui essa è il Corpo mistico di Cristo, «completando nella loro carne quel che manca alle prove di Cristo per il suo Corpo che è la Chiesa» (Col 1, 24).

2. *La p. è dinamica*. - Tutto ciò che il NT insegna sulla p. mette in evidenza il fatto che ad essa è essenziale essere indefinitamente in progresso. La «fame e la sete di santità» (Mt 5, 6) è insaziabile. Già dal tempo di Clemente d'Alessandria è stato messo in luce il dinamismo della carità, che fa tendere l'immagine imperfetta di Dio verso la più perfetta rassomiglianza. Fin dall'apparire del monachesimo, nelle sue due principali forme, → Antonio dà come primo precetto (nel discorso in cui → Atanasio ne sintetizza la dottrina): «far crescere incessantemente il bene avviato»; e → Pacomio preferisce il → cenobitismo alla vita solitaria, perché i frati possono «incitarsi a portare tutti i

frutti che piacciono al Signore». Ma è certo in → Gregorio di Nissa che questa esigenza di indefinito progresso (*epektase*), simboleggiata dalla vita di Mosè, ha dato luogo alla più profonda ed evoluta dottrina. «La virtù non ha che un limite, l'illimitatezza» (J. Daniélou, ed., *Vie de Moïse*, Parigi 1968, [SC 1] p. 50), ciò che è divenuto classico nella formula: «La misura dell'amore consiste nell'amare senza misura» (Severo di Milevi ad Agostino: PL 33, 419; Bernardo, *De diligendo Deo* 1). Per la vita religiosa, l'elemento più importante al riguardo si trova nel «paradosso», d'origine platonica, sul quale insiste Gregorio di Nissa: «Stabilità e mobilità sono la stessa cosa», perché «più uno resta fisso e incrollabile nel bene, più avanza nella virtù» (*Vie de Moïse...*, p. 146-7). Il desiderio trova in Cristo il principio definitivo di stabilità, che lo fissa irrevocabilmente nel bene (ivi); or Cristo è il principio infinito (Gv 1, 1-3; Ap 3, 14; 22, 13), perciò suscita verso di sé un progresso indefinito. Il determinare le forme religiose della vita cristiana è dunque un assicurare «la stabilità» (LG 43) d'un orientamento più costante nel senso della chiamata di Cristo, per concentrare le forze e quindi intensificare lo slancio. Così bisogna comprendere lo stato religioso.

Per quanto si fosse convinti, nel corso dei secoli, di questa esigenza senza misura della carità, certe concezioni erronee l'hanno contraddetta nella dottrina e nella prassi. Un legalismo inveterato non ha mai cessato di «giudaizzare» la morale. Esso ha fatto porre questo problema: «Si è obbligati a tendere verso la p.?», mentre qui non si tratta affatto d'obbligo (che riguarda una legge determinata), ma come s'è visto, d'una esigenza vitale di crescita, come per una pianta o per un animale. (Nel *De Car.*, art. 11, s. Tommaso, che tratta in qualità di professore il programma fissato, si chiede: «Se tutti siano tenuti alla carità perfetta»; ma questa falsa questione non compare nella *Summa*). Si è concepita una morale a due livelli, d'origine giudaica in Erma (*Sim.* V, 55-6) o stoica in s. Ambrogio («compito comune» e «compito perfetto», *De Officiis*, c. II, n° 10: PL 16, 148): al primo di questi livelli si soddisfa con un minimo strettamente indispensabile, ritenuto sufficiente per la «salvezza»; all'altro si è «più apprezzati da Dio». Qui si è perciò inteso il «sovrappiù» caratteristico del Discorso della Montagna come un *supererogatorio*, più o meno *facoltativo*. Per questa ragione i religiosi sono apparsi come un'élite (tanto che → Rancé, per reazione, ha creduto di doverli mettere sul piano dei più grandi peccatori: non sono forse dei penitenti?). Il volontarismo, soprattutto secondo Occam (principio del sec. XIV), ha fatto sostituire al senso della legge come *istruttiva* sulle vie d'un'esistenza saggia e santa («Deus nos instruit per legem»: *SumTh* I-II, q. 90, prol. - ciò che non esclude certamente l'obbligazione), l'illusione d'un effetto santificante — «automatico», si dice ora per ironia — dell'osservanza prescritta, in quanto conforme alla volontà di Dio (Clemente VIII, 1592-605: «Portatemi un religioso, di qualunque Ordine voi vogliate, che abbia osservato bene le sue regole, e io lo canonizzerò»). La più grande difficoltà ha finito per procurare il maggior merito, e gli Ordini religiosi sono stati più o meno apprezzati a seconda del grado della loro austerità. Fin nel monachesimo antico, l'emulazione nelle → pratiche ascetiche e perfino la «dimostrazione» di poteri carismatici, è quanto meno sconcertante.

Il discernimento in proposito richiede una difficile conoscenza psicologica e concreta degli ambienti. Un'identica perplessità s'impone riguardo alle «sfide spirituali» descritte da → Francesco di Sales (cf E. Catta, *Défi spirituel*, in *DS* 3 [1957] 90-8).

Nel difficile contesto evocato da questi tratti si è abusivamente sistematizzata la distinzione dei «precetti» dai «consigli». Dal punto di vista della legge essa è certamente legittima, ma secondo lo Spirito non può intendersi che in rapporto all'esigenza vitale della crescita della carità, che primeggia su tutto nella vita cristiana. Che nella Chiesa sia stata generalizzata una distinzione tra «precetti» e «consigli» è legittimo e necessario, ma l'esigenza senza misura del precetto dell'amore fa intendere «i molteplici consigli che il Signore nel Vangelo propone all'osservanza dei suoi discepoli» (LG 42, 3), i consigli cioè di «p.», come: 1) dati a tutti i fedeli; 2) che devono richiamarli allo spirito secondo il quale devono essere osservati i precetti, agli orientamenti della nuova legge; 3) si rivolgono alla loro prudenza soprannaturale, affinché discernano tutto ciò che essi possono realizzare secondo le loro vocazioni e nelle loro situazioni. Questi «consigli» sono dunque il lievito che fermenta la pasta cristiana, e non sono affatto qualcosa di supererogatorio (cf Mt 13, 33).

Riguardo al dinamismo essenziale della vita cristiana, si devono ricordare i tre stadi classici dei «principianti, progredienti e perfetti» per lamentare il fatto che siano stati spesso confusi con le tre categorie dionisiane di «purificazione, illuminazione e perfezione», che nello stesso Dionigi si riferivano sia alla triade gerarchica dei ministri che alla distinzione tra gli iniziati: catecumeni, popolo fedele e monaci; nella triade questi ultimi costituiscono in sé l'unità (con Dio e con se stessi) — veduta piuttosto ottimistica al loro riguardo (*Eccl. Hier.*: PG 3, 536-7). Questi tre termini dionisiani si adattano meglio a tre funzioni della carità, attive in ogni fase del progresso. Evidentemente la purificazione è preminente nella fase iniziale, come l'unione al vertice, e ciò ha dato luogo alla confusione. Ma precisamente la vita religiosa intende essere (cf s. Benedetto) una modesta scuola per i principianti. La «salvezza» che essa intende procurare con la sua *praktikè*, asceti delle virtù, è un'impresa della carità, per una progressiva trasformazione dell'essere nell'«uomo nuovo» (cf ET 41). Questa visione del monachesimo antico è più attuale che mai, particolarmente per i religiosi «attivi», ch'essa invita a compiere i loro servizi come una disciplina di purificazione, che procura loro l'→ *apatheia*, lungi dal dissiparli e macchiarli.

3. *Le vie della p.* - Sarebbe qui necessaria tutta una riflessione teologica sui confronti ai quali i religiosi si sono abbandonati in passato riguardo alle loro diverse forme di vita, sempre dettate da diverse idee della p. Il più delle volte, purtroppo, essi si sono preoccupati di dimostrare che il loro ideale era il più alto. Fortunatamente, molto spesso essi han convenuto che vale più il fervore nelle diverse vie che la scelta di quella ritenuta la più perfetta. Quel che importa in primo luogo è di rispondere alla chiamata di Dio e di colmare l'intera misura da lui assegnata, qualunque essa sia. Ciò sembra oggi definitivamente acquisito.

La bipolarità della carità non solo non permette di giudicare più perfetta la vita cristiana nei suoi aspetti contemplativi che nelle sue attività pratiche, ma non basta nemmeno a porre sulla stessa

linea, fra i due poli, le diverse forme in cui questa vita si determina. Infatti: 1) son troppo varie le modalità dell'altruismo necessario alla contemplazione come quelle della contemplazione che deve vivificare l'azione, affinché questa sia veramente soprannaturale; 2) in concreto, troppi elementi, e troppo diversi, entrano in composizione nella realtà; e non è il solo fine specifico d'un istituto che contiene in sé l'attitudine a servire lo sforzo verso la p., ma è tutto l'insieme degli elementi componenti, a seconda della complessità di ogni istituto. La loro qualità effettiva occupa il primo posto e al riguardo si pongono due problemi principali.

Da un lato è necessaria una dialettica vitale tra l'ispirazione evangelica nella sua più pura libertà e il rispetto delle istituzioni. Questione enorme, cui qui non si può che accennare, sottolineando che la preoccupazione dominante deve essere quella di esaltare ciascuno di questi termini tramite l'altro, mentre, sotto l'influenza delle tendenze di un'epoca o per reazione contro le medesime, si sacrifica continuamente l'uno all'altro.

La conoscenza della storia e l'esperienza del tempo presente obbligano a insistere sul senso della Chiesa, che mira a che gli istituti custodiscano fedelmente il loro « patrimonio », costituito dallo « spirito dei fondatori e dai loro intenti specifici, come anche dalle sane tradizioni » (PC 2b). Questa conoscenza storica e questa esperienza attuale confermano insieme — e bisogna dire che ciò avviene spesso in forma tragica — il necessario ruolo di sostegno (*adminicula*) che devono avere, in ogni loro qualità e secondo lo specifico di ciascuna famiglia religiosa: la ferma stabilità nel modo di vita — la dottrina di p. — la comunione fraterna dei soldati di Cristo — un'obbedienza che fortifica la libertà (LG 43). E certamente la sintesi di questi quattro fattori di p., nella loro effettiva qualità, che permette di giudicare più adeguatamente il valore d'una comunità religiosa.

Si pone così il secondo problema, quello sollevato da Paolo VI (ET 39): in che modo, nonostante la troppo frequente imperfezione degli istituti e delle comunità, saranno questi dei mezzi propizi al progresso verso la p.? Questa imperfezione non fa che causare ai « violenti » (secondo Mt 11, 12) una sofferenza che è una croce scandalosa — ma dipende da loro che essa li santifichi —, essa fa loro correre il rischio di disamorarli o sviarli per reazione; quanto ai deboli, è un'ingiustizia nei loro riguardi; essi avrebbero infatti bisogno d'un ambiente tonico, mentre, al contrario, vi si demoralizzano, si smarriscono, aggravando così la decadenza. In questo istituto e in queste comunità bisogna dunque risvegliare il senso pieno dei fini *soprannaturali*, per i quali un istituto esiste nella Chiesa; esso soltanto può dare autenticità e forza ai quattro « sostegni » indicati dal Concilio.

È possibile che un ambiente umano sia, per debolezza, pieno di difetti e di colpe, come ci si presenta la Chiesa primitiva negli *Atti* e nelle *Lettere* degli Apostoli. Esso è nondimeno un « ambiente divino » che tende effettivamente verso la santità e promuove quella dei suoi membri, mentre l'insieme delle idee-forza che lo animano (la sua « mistica », nel senso di Péguy) è ben vivo, effettivamente riconosciuto come ciò cui devono ispirarsi i giudizi e i comportamenti. Certo non a caso la vita religiosa è comparsa nell'intervallo fra le persecuzioni (262-303) che aveva determinato

una « mondanizzazione » della Chiesa (mondanizzazione iniziata precedentemente: ricchezza di molte chiese dei sec. II-III; Origene: « i cristiani hanno la fede, ma i loro costumi sono pagani »); di secolo in secolo, la vita religiosa rinasce dal « mito » della Chiesa primitiva e come un « mezzo di mito » della Chiesa primitiva e come un « mezzo di martirio », cioè tende ad essere la testimonianza delle realtà soprannaturali « usque ad mortem », fino alla morte, se necessario. Se la fede s'impegna con questo tono primitivo, fino al totale sacrificio di sé, nelle vie chiaramente determinate alle quali Dio chiama le diverse famiglie religiose, queste hanno la possibilità, nonostante le loro deficienze, d'essere gli ambienti vitali del progresso verso la perfezione.

4. *Conclusioni: attuale necessità di un riassetto.* — Oggi la tendenza si inverte in rapporto all'ideale ascetico e rigorista che, nei primi secoli, sembra si sia diffuso largamente fino a porre i fedeli, ancor prima dei monaci, in un regime quasi-monastico (nelle chiese giudeo-cristiane, in Siria, Osroene, Capadocia; cf anche, nel sec. IV, l'azione di → Eustazio di Sebaste), ideale fortemente accentuato anche in Basilio e Crisostomo. Ora, al contrario, la vita religiosa si riduce troppo spesso a un'esistenza molto profana, sia in conseguenza della perdita pura e semplice d'un ideale soprannaturale di p., sia per il fatto che questo non viene più concepito che sul piano d'un'attività esterna di carità.

Questo squilibrio reclama un riassetto. Come « ciò che in lei [Chiesa] è umano, è ordinato e subordinato al divino... », la realtà presente alla futura città verso la quale siamo incamminati » (SConc 2), così una fede integrata sentirà necessariamente l'attrazione del polo eterno della p. cristiana. Gli attuali squilibri, che obbligano ad approfondire la coscienza delle realtà in causa, devono essere superati grazie a questo duplice profitto: dissipare i malintesi che hanno potuto fare dei religiosi una casta di « perfetti » e convincere i medesimi che debbono dare agli elementi della loro esistenza la qualità richiesta perché perseguano, secondo le loro modalità specifiche, la comune perfezione.

Tra l'immensa bibliografia indichiamo: A.-A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, I, Parigi 1923; R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, St-Maximin 1923; J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Tolosa 1946; J. Leclercq, *La vie parfaite*, Turnhout 1948; L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, ivi 1950; R. Tillard, *Les religieux au cœur de l'Eglise*, Parigi 1969; P.-R. Régamey, *L'exigence de Dieu*, ivi 1971; Id., *Paul VI donne aux religieux leur charte*, ivi 1972.

P.-R. RÉGAMEY

V. Valdesi, Riforma e Anglicanesimo.

1. *Valdesi.* — I → Valdesi medievali avevano una teologia, un'antropologia e un'etica ancora fondamentalmente cattoliche. Credevano al libero arbitrio e al valore dei meriti per la salvezza dell'anima. Facevano una distinzione fra *consilia evangelica* e *praecepta*, quando distinguevano due stati: a) vocazione alla predicazione con i tre voti, b) vita civile senza questi voti. Il loro intento era di attuare la vita apostolica con la pratica dei voti e la predicazione itinerante, così come poteva concepire queste cose l'uomo dei sec. XII e XIII. I predicatori, organizzati come confraternita, davano molto peso all'osservanza rigorosa dei voti, pur senza pensare di potere in tal modo conseguire la p. morale. Soltanto ai membri della confraternita spettava originariamente il nome di

Valdesi o di poveri, mentre i loro seguaci, che rimanevano nella vita civile, erano detti « amici » o « noti ». Nella seconda metà del sec. XIII gli inquisitori presero ad attribuire ai Valdesi la distinzione tipica dei catari, tra perfetti e fedeli (→ catarismo). Questa terminologia, anche se usata talvolta dai Valdesi, non ebbe mai per loro la motivazione antropologico-etica del dualismo catararo.

Dopo l'adesione alla Riforma (1532) i Valdesi divennero una Chiesa riformata e seguirono l'orientamento della riforma calvinista anche nella spiritualità e nell'etica. Nel sec. XIX essi accettarono l'istituzione delle → Diaconesse di Saint-Loup (Svizzera) con l'intento predominante di una consacrazione totale della vita al Signore nel servizio del prossimo.

2. *Riforma.* - La Riforma del sec. XVI rifiutò il concetto di p. nel senso di un supremo grado di vita morale e spirituale raggiungibile dall'uomo mediante la pratica delle virtù e l'ascesi monastica. L'osservanza dei *consilia evangelica* non soltanto non è p. cristiana, ma neppure giustifica l'uomo dinanzi a Dio. La Confessione d'Augusta (= CA) recita: « Tam multae impiae opiniones haerent in votis: quod justificent, quod sint perfectio christiana, quod servent consilia et praecepta, quod habeant opera supererogationis » (art. 27).

Non soltanto la p., ma anche la giustizia che vale dinanzi a Dio non è nel credente, ma in Cristo. Cristo è nostra giustizia, dice → Lutero fondandosi su testi biblici, come *1Cor* 1, 30, perciò egli è anche la nostra santificazione e p. La sua p. diviene nostra mediante la fede, per cui la p. cristiana non è tanto nelle opere quanto nella fede e nel timor di Dio: « Perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo expectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus Dei, non est in coelibatu aut mendicitate aut sordida veste » (CA, art. 27).

La santità e la p. non sono prerogativa dello stato monastico; sono comuni a tutti i cristiani, se operano con l'obbedienza della fede nell'ambito della vocazione ricevuta sia nella sfera religiosa che in quella temporale. Perciò gli evangelici « *damnant et illos qui evangelicam perfectionem non collocant in timore Dei et fide, sed in deserendis civilibus officiis, quia evangelium tradit justitiam aeternam cordis* » (CA, art. 16).

La polemica non si sviluppa soltanto contro l'istituzione monastica cattolico-romana, ma anche contro certe tendenze perfezionistiche degli Anabattisti: « *Damnant Anabaptistas... qui contendunt, quibusdam tantam perfectionem in hac re contingere, ut peccare non possint* » (CA, art. 12). Tendenze perfezionistiche nel protestantesimo affiorano in seguito nel → pietismo (ad A.H. Franke fu mossa quest'accusa), nel metodismo, nei movimenti di risveglio del sec. XIX e in alcune sette protestanti contemporanee, che sostengono che il cristiano rigenerato dallo Spirito Santo non può più peccare.

Nel pensiero della Riforma è sempre presente, anche quando non viene espresso, il concetto del *simul peccator et iustus*, per cui il credente, seb-

bene abbia la sua perfetta giustizia in Cristo mediante la fede, rimane in sé sempre un peccatore bisognoso di conversione e di penitenza durante tutta la sua esistenza terrena. L'idea di p. viene in qualche modo sostituita dal concetto escatologico neotestamentario del compimento, della *teleiotes*. La p. è presente nel Cristo ed egli è il *télos*, la mèta, e tutta la vita etica dei credenti è come un movimento suscitato dallo Spirito Santo verso la mèta, dove essi saranno resi conformi all'immagine del Figlio.

Salvi questi principi teologici, Lutero e Calvino hanno ammesso la possibilità di una vita monastica come libera risposta all'appello di Dio. Calvino afferma: « Noi non condanniamo la sostanza dei voti, se qualcuno desidera condurre una tale vita, ma condanniamo che si faccia di ciò un comandamento ». Egli chiama il voto offerta dell'uomo a Dio, ben inteso che « tutte le cose che noi possiamo offrirgli sono doni che ci vengono da lui » (*Institutio christianae religionis* IV, 13, 3).

3. *Ordini protestanti.* - Nel movimento monastico contemporaneo, in seno alla cristianità evangelica, dobbiamo nettamente distinguere gli Ordini e le confraternite di tipo protestante da quelli anglicani. Nei primi c'è sempre un riferimento più o meno esplicito alla Riforma e talvolta un tentativo di giustificarsi di fronte a essa; nei secondi, invece, viene spesso mossa una critica ai Riformatori che hanno eccessivamente distrutto istituzioni e valori cristiani, specialmente nella sfera dell'ascesi monastica. L'intenzione anglicana è quindi spesso il recupero di molti elementi dell'ascesi cattolica medievale e post-tridentina.

Per i protestanti che in qualche modo hanno promosso la rinascita di una vita comunitaria di tipo monastico, i consigli evangelici rimangono pur sempre sospetti per motivi diversi: rientrano nella sfera della legge e non del Vangelo (→ Löhe), la Riforma ha rifiutato i tre stati della cristianità medievale (laico battezzato, prete ordinato, monaco) come tre gradi diversi di p. cristiana, perché tutti i battezzati partecipano al sacerdozio di Cristo. I voti possono facilmente portare a una doppia etica cristiana, e venire intesi come meriti. Infine possono sopprimere quella libertà del cristiano (non la libertà del protestantesimo liberale!), insegnata dai Riformatori come centro del messaggio evangelico. Tuttavia i voti vengono spesso praticati integralmente dagli Ordini e dalle confraternite evangeliche, ma vengono precisati nella loro portata e nel loro significato per la fede.

Il luterano Löhe non chiedeva voti alle sue diaconesse, perché essi portano a qualche forma di legalismo, ma diceva: « Ogni giorno in piena libertà, dovete rinnovare la vostra consacrazione a Dio », e in questo spirito raccomandava loro la pratica dei consigli evangelici. Altri luterani oggi interpretano i consigli evangelici in modo che non divengano per il credente una legge religiosa, ma « dono e stimolo dello Spirito Santo... Essi nascono dalla sfera più intima della fede: dal mistero dell'incontro con Dio, dall'essere interiormente sopraffatto dall'amore dell'Iddio trinitario. Sono perciò soltanto un risplendere grato del nostro amore per lui. Se la Chiesa, sin dai tempi antichi, ha chiamato consigli evangelici questi tre segni luminosi dell'amore per Gesù, io posso aggiungere che essi sono veramente Vangelo, diven-

gono elementi vitali per colui che li vive nell'amore di Gesù» (H. Hümmel, *Gott ruft dem, was nicht ist, dass es sei. Römer 4, 17. Ein Bericht vom Werden und Werk der Christusbruderschaft in Selbitz*, Selbitz [s.d.], p. 28s).

I tre voti non sono più legge, ma liberazione quando si esprimono come offerta totale della vita del credente. La loro gratuità li giustifica e « possono essere vissuti soltanto in questa prospettiva dell'oblazione, per amor del regno di Dio, altrimenti non hanno alcun senso » (A. Butte, *L'offrande sacerdotale de l'Eglise*, Pomeyrol, p. 73s). Anche il → Bodelschwingh considera il voto essenzialmente come offerta, come risposta alla vocazione divina. La risposta della fede esclude ogni merito, perché la salvezza è per grazia, ed esclude pure ogni vincolo legalistico. Ciò non toglie che vengano assunti degli impegni per la durata di tutta la vita o a tempo determinato e parziali (per es., nelle comunità di Villemétrie, Iona, Agàpe). Il → Fliedner chiedeva un impegno per 5 anni alle sue diaconesse, per correggere l'instabilità del cuore umano.

Come abbiamo detto, viene respinta una doppia etica: dei cristiani comuni e dei monaci. Roger Schütz, priore di → Taizé, scrive che i fratelli non devono vedere una differenza fra sé e gli altri cristiani, all'infuori della loro particolare vocazione. Non vi è una doppia etica nella Chiesa evangelica: « Le Beatitudini valgono per noi tutti »; e nel Preambolo della regola di Taizé: « Certo della tua salvezza per la sola grazia del Signore Gesù Cristo, tu non t'imponi un'ascesi per te stessa. La ricerca d'una padronanza della tua persona non ha altro fine che una maggiore disponibilità. Niente astinenze inutili... ».

Comunque si giustifichino teologicamente, i voti costituiscono l'offerta e la disciplina della vita di quasi tutti gli Ordini monastici evangelici. Per le comunità scandinave vale, come modello, la formulazione della congregazione delle → Figlie di Maria: « Offrire a Dio una vita, la mia propria vita, la mia forza vitale, ciò vale per noi tutte, sia che abbiamo o non abbiamo una professione... L'orientamento verso Dio dev'essere sempre molto chiaro, allora io servo agli uomini per motivi puri e santi... Gli antichi consigli evangelici — povertà, castità, obbedienza — in parole attuali e moderne sono divenuti per noi personalmente urgenti. La nostra povertà consiste in questo, che non abbiamo nulla da difendere né carriera, né proprietà, né valore personale. La nostra purezza consiste in questo, che nella vita comunitaria realizziamo la soluzione cristiana, che donne lavorano insieme e possono essere leali e vivere insieme con amore. In questa lotta per la povertà e la purezza si realizza in noi l'obbedienza alla parola di Dio » (Heinz-Mohr, *Christsein in Kommunitäten*, p. 55s; cf bibl.).

Da quanto abbiamo detto appare evidente che in questi Ordini monastici evangelici la p. viene generalmente intesa come piena consacrazione personale, cioè incondizionata obbedienza alla vocazione ricevuta dal Signore. Il termine p. viene costantemente evitato. La p. è la mèta verso la quale tende tutta la vita del credente con o senza voti. La p. in sé, il *télos*, è e rimane Cristo soltanto. Per il cristiano c'è solo il protendersi, il movimento verso la mèta. Così si esprime Basilea Schlink: « Chiediamo che ci sia dato un pentimento quotidiano e una quotidiana penitenza, affinché ci sia donata ogni giorno una vita nuova e la beatitudine

del perdono di Gesù, che accende sempre di nuovo il nostro amore per lui. Perciò vogliamo camminare nella luce, come Gesù è nella luce, affinché noi, poveri della nostra giustizia, otteniamo il perdono di Gesù di cui abbiamo bisogno » (*Ökumenische Marienschwesternschaft. Weg und Auftrag*, Darmstadt-Eberstadt 1961, p. 96).

Le stesse note si possono cogliere nelle regole e negli scritti degli Ordini diaconali. Si parla dello spirito d'amore e di umiltà che deve compenetrare la vita della diaconessa, perché essa possa compiere fedelmente la sua missione. Per seguire il Cristo bisogna rinunciare a se stessi. La diaconessa deve morire ogni giorno a se stessa per non divenire uno strumento di divisione.

Per le → Diaconesse di Reuilly (Francia) è detto che consacrazione « designa... le disposizioni interiori del cuore e della volontà, per mezzo delle quali un'anima si conforma di giorno in giorno in modo più completo a ciò che il Signore attende da essa... Una vita sotto la dipendenza dalla grazia, nell'obbedienza dello Spirito Santo, è una vita costantemente rielaborata, modificata, arricchita. Il segreto di una tale vita... è il segreto della vita spirituale, nascosta in Cristo e vivificata incessantemente dallo Spirito Santo » (*Communauté des Diaconesses de Reuilly, L'esprit de consécration*, Parigi 1964).

Si scrive, dunque, sempre di consacrazione, di obbedienza alla vocazione divina, di un cammino verso la mèta, mai della mèta raggiunta. La regola di Taizé parla di p. per dire ciò che essa non è, più che per definirla: « Lo spirito di p. che consiste nell'imporre il proprio punto di vista come il migliore, è una piaga nella comunità. La p. consiste precisamente nel sopportare le imperfezioni del prossimo, e questo per amore. Il priore è sottoposto alle stesse debolezze dei suoi fratelli. Se questi l'amano per le sue qualità umane, corrono il rischio di non più accettarlo nella sua carica quando scoprono il suo peccato » (*La règle de Taizé*, Taizé 1966, p. 63s). La conclusione della regola ripete che non si è ancora raggiunto ciò che pur si desiderava ardentemente, confessa la propria insufficienza e debolezza, perché la p. non è in noi, non è nel monaco, ma sempre e soltanto in Cristo: « Se questa regola dovesse essere considerata realizzazione di un progetto o dispensarci dal ricercare sempre più il disegno di Dio, la carità di Cristo, la luce dello Spirito Santo, significherebbe caricarsi di un fardello inutile... Affinché il Cristo cresca in me, devo conoscere e la mia debolezza e quella degli uomini miei fratelli. Per essi mi farò ogni cosa a tutti, e donerò anche la mia vita a causa del Cristo e del Vangelo » (*ivi*, p. 73s).

4. *Ordini anglicani.* — Gli Ordini anglicani esprimono una rinascita della pietà cattolica in seno alla Chiesa d'Inghilterra, e la loro origine è intimamente connessa con il movimento di Oxford della prima metà del secolo scorso. Questo spirito cattolico è documentato dal gran numero di regole di Ordini monastici anglicani che si ispirano a regole di Ordini monastici sia medievali che della Controriforma. Tali regole sono in certi casi assunte in proprio quasi testualmente. Molti Ordini seguono la → Regola di s. Benedetto, quella di s. → Francesco d'Assisi, di s. → Agostino, di s. → Vincenzo de' Paoli e la regola di s. → Francesco di Sales per la comunità della → Visitazione, prima che questa divenisse un Ordine di clausura.

L'idea di p. morale e spirituale in questi Ordini si avvicina spesso a quella della Chiesa romana o addirittura si conforma a essa. Ciò non toglie che in certi casi siano ancora percepibili gli accenti della Riforma con la dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede. Il fondatore della comunità benedettina di Llanthony, p. Ignatius (→ Benedettini di Nashdom), scriveva: «Dio mi mostrò, per la potenza dello Spirito Santo, che ciò che avevo cercato di fare durante tutta la mia vita invano, cioè di salvare l'anima mia, Gesù l'aveva fatto 1800 anni fa per me sulla croce, e che se io volessi, mediante un semplice atto di fede, accettare Gesù nella sua pienezza come libero dono di Dio per me, io riceverei in lui sapienza e giustizia, santificazione e redenzione (I Cor I, 30). Io non posso dire di fare durante tutta la mia vita che entreranno in me» (Anson, p. 60: cf bibl.) Anche la comunità della → Trasfigurazione accentua la libertà cristiana, la gioia più che l'austerità e cerca di evitare ogni forma di legalismo.

Al risorgere della tendenza ascetica vi furono delle resistenze da parte dell'episcopato anglicano e anche da parte del popolo che vedevano nei primi tentativi di organizzazione di comunità monastiche un ritorno al cattolicesimo romano. Le → Infermiere di san Giovanni il Teologo, per 80 anni dalla loro fondazione (1848) non poterono fare voti, perché non riconosciuti dalla Chiesa d'Inghilterra. Ma una volta che la gerarchia li ebbe ammessi, i voti perpetui di povertà, di castità e obbedienza divennero la regola di vita, mezzo di santificazione e di p. di quasi tutti gli Ordini monastici anglicani. Tuttavia, per prudenza, essi esigono oggi non soltanto un noviziato più o meno lungo, ma alcuni anni di voti a tempo determinato, prima di ammettere i monaci ai voti solenni e perpetui.

L'intento della p. e della pratica delle virtù viene molte volte esplicitamente dichiarato. Così la comunità di → San Giovanni Battista, sorta sotto l'influenza del movimento trattariano, afferma che la finalità della vita religiosa è una p. spirituale nella completa consacrazione della vita a Dio: «Contemplando la perfetta forma della nostra comunità, la santità di Giovanni Battista dovrebbe risplendere in essa, dovrebbe manifestarsi la santità della dimora divina, e l'esortazione: "Siate santi come io sono santo" dovrebbe divenire il modello di vita di ognuno, un modello da raggiungere non già contemplando altri, ma ciascuno contemplando in se stesso la santità e la perfezione di Dio, e con grande fedeltà personale alla regola..., attirando la propria vita e, con la loro fedeltà silenziosa, la vita degli altri nel cerchio perfetto che rappresenta la varietà e l'unità della vita in Dio» (Anson, p. 314s).

La comunità della → Santa Croce (*Holy Cross*) dice che la sua finalità è «la santificazione dei suoi membri mediante voti religiosi e l'osservanza della santa Regola di s. Benedetto» (Anson, p. 363). La comunità della → Santa Croce (*Holy Rood*) esprime un pensiero tipicamente cattolico ed estraneo alla teologia della Riforma, cioè di fare opera di riparazione per i peccati degli altri: «La consacrazione speciale della comunità è per riprodurre la costante devozione delle donne per la croce, e le sorelle devono considerare la loro vita come data a Dio in riparazione dell'abuso che si fa del possesso, del sesso e della libertà» (Anson, p. 374). La perfetta santità era considerata possibile dalla comunità di sorelle della Santa Croce (*Sisterhood*

of the Holy Cross, non più esistente), basata sulla regola di s. Francesco di Sales, per l'Ordine della Visitazione. Infatti essa mirava a «offrire a persone ritirate dal mondo e dalle sue distrazioni, possibilità di perfetta santità nel timore di Dio e di crescere nell'amore del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo, specialmente conservando e mostrando amore a lui nei suoi fratelli poveri e afflitti» (Anson, p. 230). La ricerca era di una p. nella carità, che oggi è il fine anche della società della → Santa Missione.

Nella sua analisi della spiritualità degli Ordini monastici anglicani, Michele Hill la confronta con la vita monastica dell'antichità cristiana e del medioevo, e constata dei comportamenti religiosi affini negli uni e negli altri. È vero, per es., per gli anglicani non meno che per i cattolici romani, che «il singolo membro di un Ordine religioso cerca essenzialmente la p. personale, sia che tale p. venga definita in termini di mete individuali o sociali, di una vita attiva o contemplativa» (Hill, p. 51 e 262). Secondo la spiritualità anglicana contemporanea non vi sarebbe maggiore p. nella vita eremitica che in quella cenobitica. G. Congrave, membro della società di → San Giovanni Evangelista, dice: «Compagnia, fraternità fa parte dell'essenza della vita religiosa sia cenobitica che solitaria... Fraternità religiosa non è un'imperfezione tollerata a causa dell'incurabile debolezza della natura umana, è un sacramento dell'amore divino, un mezzo per conseguire la perfezione, un carattere di ogni vita cristiana» (cit. da Hill, p. 52). Sia in un caso che nell'altro, lo scopo è sempre la p. personale.

L'Ordine religioso non dev'essere inteso in senso pragmatico, né valutato in base all'utilità dei suoi servizi alla società, anche se questi sono spesso espressione della vita spirituale dell'Ordine medesimo. All'inizio del risveglio della vita monastica in Inghilterra si è giustificata spesso l'esistenza di una comunità religiosa (specialmente se di carattere diaconale) con l'utilità dei suoi servizi al popolo diseredato e sofferente; ma si è pure espresso molto chiaramente l'orientamento verso una p. personale. In un pamphlet di quei tempi è detto: «La salvezza e l'assistenza degli altri è sempre stata un'idea direttiva delle case religiose, i cui abitanti hanno sempre compiuto innumerevoli azioni di misericordia. Ma questo non è tutto, perché essi faticano seriamente per avanzare nel sentiero della vittoria su se stessi, e per acquisire quelle virtù interiori, senza le quali le opere esteriori sono di poco valore agli occhi di Dio. Il loro pensiero principale è sempre stato la consacrazione di se stessi a Dio» (cit. da Hill, p. 263). Dalla vita attiva delle prime comunità femminili si sviluppò sempre più la vita contemplativa che mira alla p. personale. Spesso questa intenzione rimase piuttosto privata e silenziosa, mentre nelle pubblicazioni si metteva in evidenza l'utilità delle comunità monastiche per la società civile. Tuttavia il primo scopo, che si prefigge la vita religiosa comunitaria, è la perfezione.

Un elemento che non si trova nelle comunità religiose protestanti e che invece viene rivalutato in quelle anglicane, è il merito. Lo Hill afferma che «si possono guadagnare membri per un Ordine religioso soltanto sottoponendoli a prove per acquistare meriti particolari» (p. 53 e 264). Si deve esigere questo sforzo per evitare il rischio di un rilassamento dell'etica eroica.

RealEncProtTK 20 (1908) 733s; *Vollkommenheit*, in *RGG* 6 (1982) 1486-8.

Sui Valdesi: J. Gonnert-A. Molnár, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974.

Sugli Ordini protestanti: L. Präger, *Frei für Gott und die Menschen*, Stoccarda 1959, 1964; A. Perchenet, *Renouveau communautaire et unité chrétienne*, Tours 1967; G. Heinz-Mohr, *Christsein in Gemeinschaften*, Stoccarda 1968; J. Halkenhäuser, *Kirche und Kommunität. Geschichte und Auftrag der kommunitären Bewegung in der Kirche der Reformation*, Paderborn 1978.

Sugli Ordini anglicani: The Advisory Council on Religious Communities, *Guide to the Religious Communities of the Anglican Communion*, Londra 1962; M. Thornton, *English Spirituality*, ivi 1963; P.E. Anson, *The Call of the Cloister*, ivi 1964; M. Hill, *The Religious Order*, ivi 1973.

V. VINAY

VI. Religioni non cristiane.

I. Religioni primitive - II. Induismo - III. Buddhismo - IV. Giainismo - V. Islam.

I. RELIGIONI PRIMITIVE. - È molto difficile tentare di abbracciare con uno sguardo antropologico complessivo, al livello delle più diverse società e culture del tipo cosiddetto «etnologico» o «primitivo», l'esistenza o meno di un concetto e di una aspirazione univoca alla «p.». C'è, intanto, una prima distinzione da fare, che è fondamentale: nello sforzo che tutti gli uomini fanno, a qualsiasi gruppo appartengano — dalle società più «semplici», «tradizionali» a quelle dalla storia più complessa — di imporsi delle regole di comportamento, nel passaggio, cioè, dalla «natura» alla «cultura» è già possibile intravedere una tendenza alla «p.», ossia un tentativo di superare se stessi, di imporre al proprio corpo e al proprio spirito un modo di vita che non sia «spontaneo», «naturale», ma che risponda a determinate regole che già di per sé si pongono come migliori. In altri termini, qualsiasi passaggio dalla «natura» (come è concepita dall'uomo) alla cultura, e da una cultura a un'altra cultura, può essere visto come una tendenza alla «p.», al superamento e al controllo di sé. Ora questo fenomeno è evidente, a livello antropologico, proprio in quelle culture dove invece il concetto di «p.» non appare mai in forma esplicita, e cioè nelle culture di tipo etnologico. Tutti i rituali di «iniziazione» prevedono l'apprendimento di modi giusti di comportarsi, l'imposizione di costumi nuovi, sia per il corpo che per la mente, il passaggio da un mondo a un «altro mondo», che è ovviamente visto come il migliore, addirittura con dei rituali che A. van Gennep ha identificato con rituali di passaggio a una nuova vita attraverso simbolismi di morte e rinascita (*Les rites de passage*, tr. fr., Parigi 1909).

Sembra che qui si ponga già un punto determinante: il concetto di «p.» implica o non implica il formarsi di un uomo «nuovo» e l'instaurarsi di un mondo «nuovo»? Comporta, cioè, o non comporta la formazione di una «cultura» diversa, intesa nella sua accezione «globale»? Questo è un punto determinante proprio perché c'è confusione, all'interno del cristianesimo (che pure è la religione che forse più esplicitamente e più coercitivamente di qualsiasi altra ha indicato come scopo la p.), se sia il cristianesimo stesso la proposta di una cultura «perfetta», oppure se, anche in un cristianesimo già realizzato, ci sia posto per una maggior «p.» (Cf quanto esposto in questa voce ai § I-IV).

Un primo interrogativo sarebbe quindi questo: la «p.» è qualcosa che si pone sempre come ricer-

ca di «diversità» all'interno di una cultura già definita? La p. è sempre un fatto di «iniziazione», cioè di selezione all'interno di un gruppo? È sempre una proposta di «cambiamento» in confronto a un contesto comune che fa da sfondo? E, dunque, sempre, la ricerca di una cultura nella cultura, una metamorfosi? Se così fosse, allora sembrerebbe evidente che, nell'ambito delle società cosiddette «primitive», il concetto e la ricerca della p. non possano emergere per nulla a livello consapevole perché sarebbero già impliciti nel passaggio, con l'iniziazione, alla pienezza della propria storia culturale. L'iniziazione, che è l'istituzione sociale più importante delle società etnologiche, è, infatti, un momento ben definito, che di per sé instaura, in colui che la subisce, quello che noi potremmo chiamare lo «stato di p.». Il ragazzo che, al tempo della pubertà, viene «iniziato», passa nella società degli anziani, di coloro cioè che sono il gruppo, perché conoscono il loro mito di fondazione e tutto ciò che rende l'individuo totalmente uomo perché appartenente alla sua società, al suo clan, alla sua tribù. Questo «passaggio», quindi, è un passaggio dichiarato e attuato dal rito, e non raggiungibile gradualmente con sforzi personali. Con una selezione fondamentale: l'iniziazione e la pienezza della cultura sono infatti riservate agli uomini; ne sono esclusi tutte le donne, i bambini, e coloro che presentano gravi disturbi fisici o psichici, i gravemente minorati fisicamente o mentalmente. L'iniziazione, nelle società primitive, comporterebbe quindi già un delimitarsi di uno stato di p. del gruppo dei maschi nei confronti del gruppo delle donne, prescindendo poi anche da tutte quelle associazioni che comportano «diversità», nel senso di acquisizioni di determinati poteri in un campo o nell'altro, quali sono per esempio le «società segrete», che sono riservate a élites, ma che comunque non possono prescindere dall'iniziazione (cf H. Webster, *Primitive Secret Societies*, Nuova York 1908).

C'è un altro punto fondamentale che si pone, quando si cerca di comprendere il concetto di p. applicandolo alle società primitive, ed è il fatto che, sebbene esista, non solo in modo chiaro, ma addirittura in modo ossessivo, il senso che si possa e si debba, in determinati periodi, o di fronte a determinate azioni, essere «migliori», e cioè più «puri» (preparazione alla caccia, alla pesca, alla guerra, al raccolto, allo scambio rituale, ecc.), questo è uno stato che si definisce non tanto come un desiderio di «virtù personale», ma come uno stato di per sé migliore, capace di mettere in rapporto col piano di Potenza. Lo stato di «purezza» si acquisisce automaticamente, in funzione di determinati comportamenti rituali, nel rispetto di determinati tabù, rifuggendo da determinate «contaminazioni», e non (almeno sembrerebbe) con uno sforzo di «volontà» e di ricerca personale. Nascerebbe da qui, forse, la possibilità di un confronto con quella che è stata la disputa all'interno del cristianesimo fra lo «stato di p.» del battezzato (con tutte le implicazioni eterodosse che questo ha comportato) e la necessità, invece, delle buone opere e delle virtù. In altri termini, un comportamento che tende di per sé a far raggiungere la purezza rituale è assimilabile al tentativo di collocarsi nello stato dei «perfetti»? È indubitabile che nelle società di livello etnologico, come pure in quelle arcaiche di diverso tipo, sia profondissima e consapevole la necessità di ottenere determinati stati di pu-

rezza in particolari occasioni. Vengono perciò messe in atto procedure di purificazione quali la confessione dei peccati, l'astinenza dal cibo, dai rapporti sessuali, ecc. che di per sé potrebbero essere interpretate come desiderio di diventare più perfetti. In vista di chi o di che cosa? Naturalmente qui c'è un'enorme differenza: manca un rapporto vero, di identificazione col Dio o con una particolare Divinità, e lo stato di « purità » richiesto è di tipo automatico, magico e tabuizzante: per accostarsi al piano di Potenza e per diventare più « potenti » sono necessarie determinate condizioni, ma queste non sembra che vengano messe in rapporto con la santità e la « perfezione » del Dio.

Sulla necessità di essere « puri » nei confronti del sacro, le ricerche, le ipotesi, le teorie, sono, come è noto, vastissime, e tuttavia manca un'opera che ponga esplicitamente il confronto fra questi comportamenti, diffusissimi in tutte le società « primitive », con l'esperienza cristiana della ricerca della « perfezione » come identificazione con un Dio che è perfetto. Non abbiamo, cioè, nessun reale termine di confronto con il: « Siate perfetti come è perfetto il Padre mio ». È importante, a questo proposito, notare come un interrogativo del genere manchi in un'opera di analisi vasta e accurata come quella fatta da R. Pettazzoni sulla confessione dei peccati (*La confessione dei peccati*, Bologna 1929); ma manca anche in una recente ricerca sul concetto di « purezza » e di « contaminazione » fatta dall'antropologa M. Douglas (*Purezza e Pericolo*, tr. it., Bologna 1977), in cui appunto la purezza appare come ricercata per ragioni psicologiche e culturali valide in sé, al di fuori di qualsiasi tentativo di assimilazione a un Dio. Inoltre anche gli sforzi di tipo rituale per raggiungere uno stato di purità, implicano soprattutto la tabuizzazione del cibo e del sesso, mentre appare assente la ricerca di « virtù » come miglioramento di sé o come « amore » verso la divinità e verso gli altri.

Per rendersi meglio conto di quale sia la ricerca di « purità » può essere utile vedere qual è il concetto di peccato, e quali sono i « peccati » nelle società primitive. Si può escludere, intanto, che la confessione dei peccati sia la conseguenza di un contatto con i missionari cristiani, perché si tratta, anche se in forme e circostanze diverse, di un rito conosciuto e praticato dappertutto e in tempi lontanissimi. Bisogna per prima cosa tener conto delle circostanze in cui la confessione è praticata. Molto spesso si tratta, secondo Pettazzoni, di casi di malattia (Ewe, Wakulwe, Batak, Eskimesi della Groenlandia, Hupa, Athapaski, Kagaba, Ijca), includendo sempre in questi casi anche il parto difficile e la sterilità. Così, per esempio, presso una popolazione negra dell'Alta Guinea, i Dagari, quando una donna è vicina a partorire e ha le doglie, confessa i suoi peccati a suo marito, specialmente i suoi peccati sessuali, cioè se l'ha tradito e con chi; se per vergogna o per timore non fa questa confessione, non riuscirà a partorire e morrà, mentre, se confessa, il parto avverrà immediatamente. Frequente è pure l'uso della confessione per la buona riuscita di una spedizione di caccia o di pesca (Baganda, Malgasci, Eskimesi, Californiani), oppure per poter partecipare a una « festa » o celebrazione religiosa (Bechuana, Irokese, Algonchini, Kagaba, Ijca, Brasiliani). Presso i Bashilange certe persone si confessano per potersi presentare davanti al proprio

capo e presso i Wakulwe si ricorre alla confessione prima di accingersi a qualche impresa pericolosa. Presso gli Hupa (Californiana settentrionale) la confessione serve a far cessare il cattivo tempo, e così pure presso i primitivi di Malacca che confessano i loro peccati quando sentono tuonare, per far cessare e allontanare il maltempo, rivolgendosi all'Essere supremo e lanciando verso il cielo un po' di sangue estratto dai polpacci. In generale è difficilissimo appurare, soltanto in base alle testimonianze, quale vita religiosa interiore si accompagni presso i primitivi alla confessione dei peccati, anche perché i viaggiatori ed etnologi ai quali dobbiamo certe notizie non hanno di solito tentato di rendersi conto dell'ambito affettivo nel quale si svolgono i riti. I motivi che appaiono più evidenti, comunque, sono pratici, utilitari, eudemonistici e deprecatori. Che vi sia associato in certi casi l'Essere supremo è abbastanza naturale dato che l'Essere supremo, come afferma Pettazzoni, è un essere celeste, e come tale vede tutto e sa tutto, e quindi conosce anche i peccati e i peccatori. È importante anche notare che nella maggioranza dei casi la confessione dei peccati appare associata con una operazione concomitante che va dall'estrazione del sangue dall'ombelico presso i Bechuana, al vomito simulato presso i Kikuyu, dalle abluzioni e lavacri presso gli Ewe e i Bashilange all'estrazione del sangue dal polpaccio presso i Semang e i Sakai, ecc.; operazioni che, pur nella loro diversità, hanno un significato univoco ben chiaro: levarsi di dosso o da dentro, o comunque eliminare e allontanare, qualcosa che fa male e reca danno. In realtà, dunque, il peccato è connesso all'infrazione di un *tabù* (ivi incluso l'incesto), ed è legato al corpo; ma, almeno a giudicare dagli aspetti più evidenti della confessione, il riconoscimento della colpa non comporta la ricerca di una « p. ».

La paura, la tendenza primitiva a evitare (la contaminazione) potrebbe, forse, essere avvicinata, assai più che alla trasgressione morale, a una forma di « coscienza della colpa »; ma è possibile identificare « coscienza della colpa » e « peccato »? Rifiuto della colpa e ricerca di p.? Sembrerebbe di no, dato che il tentativo di porsi nello « stato giusto », nella condizione di non colpevolezza, è fatto presso i primitivi attraverso il rispetto del rituale e dei *tabù*: ciò che è vietato, non sempre e non dovunque lo è perché « offende Dio ». Manca, del resto, nelle culture etnologiche, il riferimento a un modello di p., dato che le immagini delle divinità o degli antenati sono proposte come momenti di origine e di continuità storica e culturale, piuttosto che come esempi da imitare.

Un punto essenziale, poi, che è comune alle culture cosiddette primitive — e che probabilmente è alla base della fondamentale differenza con l'atteggiamento religioso occidentale che si rivela nella ricerca della « perfezione » — è la minore « distanza » fra soggetto e oggetto. Per il primitivo, in genere non c'è qui il corpo e là l'anima, qui il dolore fisico e là il dolore morale, qui la religione e là la vita pratica. È difficile, per il primitivo, fare quella distinzione che noi facciamo tanto spesso quando diciamo: « dal punto di vista di ». Sotto certi aspetti si potrebbe dire che la vita, per il primitivo, è molto meno « riflessa » che per noi, è anzi fondamentalmente esistenziale. Non si tratta, qui, di riferirsi subito a quel concetto, tanto contestato, di « partecipazione mistica » messo in luce da L. Lévy-Bruhl; in realtà quello che appare errato nella

tesi di Lévy-Bruhl non è tanto l'aver messo in luce l'atteggiamento di «partecipazione», di totalità dell'esistenza che indubbiamente è presente nelle culture primitive, quanto l'aver creduto che questa fosse una «forma» del pensiero, una struttura logica della mente primitiva (*L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Parigi 1938). Si tratta, viceversa, non di affermare una differenza psichica, quanto una differenza di atteggiamento nei confronti della vita e della realtà, che si esprime in un differente modello culturale e storico. E tuttavia è proprio questo diverso atteggiamento che fa sì che, mentre noi tendiamo a oggettivare la nostra vita, e quindi a guardarla come qualcosa che non si identifica con noi ma che sta «accanto a noi», e che possiamo e dobbiamo perciò sempre trasformare, non fa emergere presso il primitivo l'ansia del cambiamento e quindi il concetto di p. Tutto ciò che accade di male difficilmente viene associato a un male «morale» (almeno nel significato che diamo a questo termine) perché, per esempio, la malattia e la morte di un individuo del gruppo viene fatta risalire a un'operazione stregonica di un nemico, oppure a una «colpa» del soggetto, una colpa che può anche essere inconsapevole, ma che comunque si configura come una mancanza a una norma, come la rottura di un *tabù*, e quindi come una mancanza di tipo prescrittivo e di costume culturale, e non come un «peccato» interiore in relazione a un Dio.

C'è poi un altro elemento essenziale per comprendere come non si possa porre, nelle società di tipo etnologico, un concetto di p. così come invece si pone nella cultura occidentale. Alludo, con questo, alla concezione del tempo. Se la «p.» presuppone una trasformazione, un esercizio in divenire, una meta da raggiungere, questo è possibile solo in una categoria temporale il cui flusso è lineare, proiettato in un futuro e non ripetibile. Il tempo, invece, nelle culture arcaiche e primitive è concepito in forma ciclica, ha alla sua origine un mito di fondazione che deve essere sistematicamente riattivato e che, di fatto, si rinnova con delle fasi che, scandite dai periodi festivi, ritornano (e debbono ritornare) sempre su se stesse e sempre uguali a se stesse. Il tempo ciclico, autorinnovantesi, è l'arco previsto e prefissato in cui si svolge la vita del gruppo, il cui sforzo, quindi, non è quello di cambiare o di trasformarsi, ma quello di ripetere i momenti e gli stati fondanti del gruppo stesso. Si potrebbe, a questo punto, tuttavia supporre che anche il ritorno alle origini possa configurarsi come un ritorno alla «p.», ma viceversa il fare come si è sempre fatto, il ripetere azioni che sono giuste proprio in quanto sono quelle che sono sempre state compiute fin dall'inizio, non permette il nascere di un concetto e di un atteggiamento, quale quello della «p.», che contiene in sé, più o meno implicitamente, la tensione verso un divenire, l'ansia e la volontà di un progresso, il cui fine ultimo essendo la somiglianza con un Dio perfetto, è in qualche modo posto sempre «al-di-là». D'altra parte, in una cultura primitiva, è proprio questo dover fare come si è sempre fatto che non fa nascere la competitività individuale, mentre il concetto di «p.» sembra implicare una richiesta all'individuo perché si diversifichi dagli altri.

Sembra logico concludere, quindi, che anche per la «p.», come per tanti altri valori, è necessaria

la presenza di un «modello culturale» in cui tutti i tratti interconnessi non siano in contraddizione fra loro, e che è difficile, da un punto di vista antropologico, sottrarsi a quello che è stato chiamato il «relativismo culturale», e cioè l'impossibilità di mettere a confronto valori tratti da culture diverse. Ciò non toglie che rimane in qualche modo come una costante l'aspirazione dei vari gruppi umani a raggiungere quello che a ognuno di essi appare come lo stato più giusto, il migliore; quello, soprattutto, che non è mai «dato», ma sempre perseguito attraverso una «manipolazione» culturale.

I. MAGLI

II. INDUISMO. - Innanzitutto è essenziale delineare l'idea di p., morale e spirituale, nel generale contesto indù, prima di descrivere il concetto di p. monastica nell'induismo, poiché quest'ultimo non può essere compreso senza l'altra e notando ancora che, nella prassi induista, la p. spirituale non si può ottenere senza una preliminare p. morale.

Il pensiero induista in tema di rapporti tra la mèta più alta dell'esistenza e gli altri scopi nella vita viene così ricapitolato: «Un brahamano, nascendo, porta con sé tre debiti; con lo studio dei Veda ($\rightarrow$ *brahmacārya*) si libera dal debito verso i maestri (*ṛṣi*), con i sacrifici ($\rightarrow$ *yajña*) dal debito verso gli dèi (*deva*), e con la generazione della prole (*praja*) dal debito verso gli antenati (*pitṛ*)» (*Taittirīya Saṃhitā* 6, 3, 10, 5). Ciò significa che un uomo è tenuto a compiere gli altri suoi doveri prima di rinunciare al mondo. La liberazione finale (*moksha* o $\rightarrow$ *mukti*) deve ritenersi un valore d'importanza pratica durante le ultime due fasi dell'esistenza, cioè quelle dell'anacoreta della foresta (*vānaprastha*) e del rinunciatario (*sannyāsin*).

I 4 stadi ($\rightarrow$ *āśrama*) della vita propongono una visione dell'esistenza che sia idonea all'incremento della spiritualità. L'allievo (*brahmacārya*) si dedica allo studio delle Scritture indù e all'esercizio della disciplina morale e spirituale. Il capofamiglia (*gṛahastha*) adempie i propri doveri verso il nucleo familiare e la sua comunità. Il recluso (*vānaprastha*) o anacoreta della foresta, libero dai suoi impegni sociali e rituali, dedica la propria esistenza alla meditazione. Il monaco (*sannyāsin*) rinuncia a qualsiasi proprietà, distinzione di casta, rito e sacrificio, attaccamento alla propria famiglia e nazione, per consacrarsi totalmente al conseguimento dello scopo supremo della vita, cioè la liberazione finale (*moksha*) dal ciclo delle rinascite.

1. P. morale. - In questa espressione sono comprese non soltanto le virtù e la vita ascetica, ma altresì il culto rituale alla divinità. Secondo la prospettiva induista, lo scopo primario di tale culto è la realizzazione di Dio. Mediante le cerimonie e gli atti propiziatori il devoto è trasformato gradualmente a immagine della divinità. Il culto esterno, reso a quest'ultima, consiste nell'offerta di fiori, incenso e canfora, nell'invocare e adorare le sue immagini. Il culto interno assume forma di preghiera e meditazione, potenziate dalle formule rituali (*mantra*). Le *Upanishad* dicono: «Un uomo diventa ciò che pensa». Quando egli pensa di continuo a una certa divinità, la sua mente acquisisce la forma di questa divinità e il devoto viene trasformato nel suo atteggiamento

e nella sua mentalità, assumendo in tal modo, per così dire, gli attributi e il carattere della divinità.

Più che le ingiunzioni rituali, risulta importante l'aspetto etico nella vita religiosa di un indù, per il quale la condotta morale ha una stretta attinenza con la religione. Come insegnano le *Upanishad*, «chi non ha cessato di comportarsi immoralmente, non può raggiungere Dio attraverso l'intelligenza». Non si può arrivare a Dio senza un autocontrollo: «Chi è sempre impuro, nasce ripetutamente», cioè non raggiunge la mèta suprema (*Katha-Up.* 1, 2, 24 e 3, 7). Dio è moralmente puro; termini come bene, legge e virtù (*dharma*) vengono usati per caratterizzare la natura di Dio stesso, il quale «procura il bene ed elimina il male» dal mondo. La natura dell'uomo moralmente buono si avvicina al modello divino: «L'uomo viene attratto da ciò che è buono e piacevole, e il saggio discerne tra l'uno e l'altro, optando per il meglio, non per il più piacevole; lo stolto, per la cupidigia e l'avarietà, sceglie il più piacevole, ma è fortunato chi sceglie il meglio; chiunque rinuncia al meglio e opta per il più piacevole, non raggiunge la mèta» (*Svetāśvatara-Up.* 6, 6; *Katha-Up.* 1, 2, 2). Il Signore dell'universo raccomanda a tutti di praticare «l'autocontrollo, la generosità e la compassione» come le tre virtù cardinali. Mentre ogni uomo deve offrire doni per il sacrificio nella religione ritualista vedica, secondo le *Upanishad* «i doni di un uomo religioso sono l'austerità, la generosità, la rettitudine, la non-violenza e la veracità» (*Bhāṭāranyaka-Up.* 5, 2, 3 e *Chāndogya-Up.* 3, 17, 4). La *Bhagavad-gītā* (→ bhagavatismo) insegna che ogni uomo deve fare il proprio dovere di casta. Così facendo, ciascun uomo adempie il proprio dovere non soltanto sociale, ma anche religioso. Infatti, con tale comportamento, egli diventa caro a Dio che è il modello in quanto è il sovrano dell'universo. Ma ancor più amato è l'uomo che, oltre a non mancare al proprio dovere, lo compie senza sperare nella ricompensa. Un uomo simile opera per Dio e non per se stesso. La sua mente e il suo cuore sono rivolti solo a Dio per somigliare a lui e considerare unicamente di essere a lui uniti.

La legge dell'azione (→ *karma*) non si applica a Dio, benché egli operi incessantemente per mantenere la legge e l'ordine nell'universo. Se ci rifugiamo in lui e ci comportiamo in tutto secondo la sua volontà, allora evitiamo il dominio del *karma*. La *Bhagavad-gītā* afferma: «Qualsiasi cosa tu faccia, qualsiasi cosa tu mangi, qualsiasi cosa tu offra, qualsiasi cosa tu dia e qualsiasi austerità tu possa praticare, fa' tutto ciò come un sacrificio a me. In questo modo tu sarai libero dai vincoli del *karma* che produce frutti buoni o cattivi. Con il tuo spirito fermamente rivolto al cammino da percorrere, ovvero alla rinuncia, tu diverrai libero e giungerai a me» (9, 27-8). Essere puro significa essere purificato dalla sensualità, dalla cupidigia, dalla collera e dagli altri peccati. Mediante una educazione etica l'uomo diviene capace di entrare in unione con Dio, che è esente da qualsiasi imperfezione morale.

Perciò, secondo l'insegnamento dei sacri testi indù, per diventare una sola cosa con Dio è indispensabile la purezza morale, come pure la cognizione dei rapporti tra Dio e l'anima. Ma → Krishna insegna chiaramente che l'essenza della saggezza consiste in una conoscenza redentrice che implichi la moralità: «La salvezza è frutto della conoscenza. Ebbene, la conoscenza è umiltà, sem-

plicità, non-violenza, perdono, rettitudine, rispetto per il maestro, purezza, costanza, autocontrollo, libertà dalle passioni e dall'egoismo, apprezzamento delle umane avversità..., amorosa dedizione al Signore... e comprensione dei rapporti tra l'anima e l'Altissimo» (*Bhagavad-gītā* 13, 7-11).

2. *P. spirituale.* - Sotto questo aspetto, la p. comprende tutto ciò che si riferisce alla conoscenza (→ *jñāna*) e all'amore di Dio (→ *bhakti*) oppure dell'Assoluto (*Brahman*: → *Brahmā*). Vari sono i gradi di tale conoscenza e di amore nel contesto religioso induista.

a) *Gradi della conoscenza.* Poiché l'ignoranza è la causa prima della schiavitù, l'induismo dà molto rilievo ai metodi per acquisire la retta conoscenza. Nella cultura induista la conoscenza della realtà è la chiave per l'autorealizzazione. La conoscenza è una via (*mārga*) all'attuazione della suprema felicità dell'uomo. La ricerca induista della conoscenza è subordinata al desiderio della liberazione e costituisce un mezzo per far cessare la sofferenza, un modo per liberarsi dalla paura della morte e della rinascita, una tecnica per passare dal finito all'infinito e dal tempo alla eternità, un metodo per trasferirsi dalle tenebre alla luce, dalla morte all'immortalità, dall'illusione alla realtà.

Il cammino della conoscenza comprende varie tappe. La prima implica lo studio delle Scritture induiste sotto la guida del → *guru*: «Chi ha un maestro, conosce» (*Chāndogya-Up.* 6, 14, 2). Che costui sia necessario viene dal fatto che noi restiamo colpiti più profondamente da un ideale allorché entriamo in contatto personale con qualcuno in cui questo ideale è incarnato e vissuto concretamente. La seconda tappa consiste in una riflessione continua su quanto è stato appreso per giungere alla persuasione intellettuale della sua verità. La terza tappa è la percezione illuminante quale premio di una vita dedicata a una profonda contemplazione nonché ai supremi ideali etici e spirituali. Qui non si tratta semplicemente del sapere libresco né di una conoscenza razionale, sia pure della qualità più eminente, bensì della comprensione intuitiva della realtà divina e dell'io spirituale dell'uomo. I sacri testi e l'insegnamento orale costituiscono la fonte della conoscenza. Lo studente deve apprendere l'arte di applicare correttamente la sua conoscenza, ch'egli è in grado di verificare, se necessario, attraverso le proprie azioni. Conoscere realmente una verità significa essere capace di viverla.

In questa disciplina viene praticato il silenzio, che comporta l'astensione non solo dal parlare ad alta voce, ma anche dal discorso interiore, nella propria mente. La prima forma di tale rinuncia non implica eccessive difficoltà; però solo coloro che si sono sforzati a lungo di arrestare il flusso del pensiero discorsivo, cioè il silenzioso discorrere interiore che si svolge nella mente, possono apprezzare gli effetti di tale silenzio interiore. Lo scopo di quest'ultimo è di placare l'agitazione provocata dalle impressioni sensitive della mente. Il saggio, lungi dal diventare inconsapevole o vacuo, si trova in uno stato di maggiore consapevolezza. È lo stato in cui egli raggiunge la *parā-vidyā* («superconoscenza»), dato che la conoscenza nel significato ordinario è solo una fila di parole, e in essa la coscienza individuale — concentrata, equilibrata e libera — brilla di vivida luce e conosce

Brahman, l'Assoluto. A indicare l'immediatezza di *Brahman*, le *Upanishad* lo identificano con il soggetto puro, il veggente di colui che si vede, l'uditore di colui che ascolta, il pensante di colui che pensa, il comprendente di colui che comprende (cf. *Bṛhadāraṇyaka-Up.* 3.4.1, 2). La *Bhagavad-gītā* descrive la conoscenza che libera e perfeziona come conoscenza sia della natura di Dio (per es. 4, 9; 7, 19; 10, 3), sia dell'io spirituale dell'uomo distinto dal corpo (per es. 14, 25).

b) *Gradi dell'amore di Dio*. Secondo i diversi punti di vista, gli autori indù distinguono vari gradi della *bhakti* («dedizione amorosa»). Nella prospettiva di una graduale spiritualizzazione dell'esperienza della *bhakti*, essi parlano di *bhakti* esterna (*bāhya-bhakti*), di *bhakti* esclusiva per una particolare divinità (*ananya-bhakti*) e di *bhakti* purissima (*ekānta-bhakti*).

La *bhakti* esteriore consiste nell'adorazione di qualcosa di divino che è esterno al fedele. Essa è basata sul sentimento «non illuminato» (*tāmasa*) che Dio sia esteriore all'uomo e dimori in un luogo particolare: un tempio, un reliquiario, un fiume. Esempi di questo tipo di *bhakti* sono i pellegrinaggi, il culto delle immagini, gli emblemi e i libri sacri.

La *bhakti* esclusiva si fonda sul sentimento «appassionato» (*rājasā*) che il proprio concetto di Dio sia il più alto e il migliore, e che a questo si debba aderire con la dedizione esclusiva a una particolare divinità preferita. Tale idea conduce a un accentuato monoteismo.

L'ultimo, il più puro (*sāttvika*) tipo di *bhakti* è l'amore di Dio che il devoto manifesta proprio perché ama Dio e non i suoi doni. Nei due tipi precedenti, Dio è adorato più per i suoi doni, sia materiali sia spirituali, che per se stesso. Nei momenti di necessità, di sofferenza e di calamità noi andiamo a Dio per rifugiarci in lui e chiedergli aiuto e protezione. Ma una volta ch'egli è entrato nei nostri cuori e dimora in noi, ne deriva una tale pace da essere assorbiti in lui e dimenticare i nostri bisogni e dolori.

Un'ulteriore divisione e classificazione della *bhakti* risultano dalla interpretazione dei sentimenti del devoto verso Dio, espressi in termini di rapporti umani: 1) Allorché Dio è considerato come un padrone, il fedele sperimenta i sentimenti del servo (*dāsyabhāva*) verso il padrone, come nel caso di Hanumān nel *Rāmāyaṇa*. 2) Il devoto può vedere in Dio il suo amico; in tal caso egli prova il senso dell'amicizia (*sakhya-bhāva*), come si legge di Kucela nei *Bhāgavata Purāṇa*. 3) Il fedele può sperimentare i sentimenti del genitore verso il figlio (*vātsalya-bhāva*), come nel caso di Yasoda, la nutrice di Kṛṣṇa, oppure quelli del figlio verso il genitore (*śānta-bhāva*), esemplificati nella devozione di → Ramakrishna per Kālī (→ Bhairava, → Śiva), la dea-madre. 4) Talvolta si può provare il sentimento d'amore della sposa verso lo sposo (*kānta-bhāva*), come nel caso di Sītā o Rukmīṇī, oppure quello che si riscontra tra amanti (*madhura-bhāva*), esemplificato in Kṛṣṇa e Rādhā.

Ogni innamorato di Dio sviluppa una sua propria esperienza della *bhakti*, ma, durante questa prova di amore secondo differenti tipi di sentimenti, egli deve evitare lo slittamento nel servilismo, nella familiarità, nel sentimentalismo, nella dimestichezza o nella sensualità. I sentimenti umani nei rapporti interpersonali vengono assunti a

modelli o esemplari per illustrare la realtà spirituale dell'amore di Dio, e il fedele deve essere sempre consapevole che le limitazioni e aberrazioni dell'amore umano possono penetrare surrettiziosamente nell'amore religioso e farlo degenerare. Di fatto, in seno allo stesso induismo si sono verificati molti casi di travimenti e anche sforzi continui da parte di riformatori per purificare l'esperienza induista dell'amore verso Dio.

I modi e i mezzi per ottenere l'amore di Dio sono esterni e interni. Offerte, voti, prosternazioni, lettura dei sacri libri, canto di inni sacri, ripetizione del santo nome di Dio e ricerca del favore del guru: tutti questi atti devozionali caratterizzano i mezzi esterni per acquisire e sviluppare la prassi o disciplina dell'amore di Dio. Si afferma che il nome del Signore è importante quanto la sua forma e che la mistica ripetizione di esso attua la mediazione tra Dio e l'uomo. Perciò la meditazione amorosa del nome divino è efficace per interiorizzare la forma divina. Il guru, quale mediatore, può anche farci conoscere Dio, in maniera più sperimentale, attraverso la sua diretta esperienza di Dio.

I mezzi interni per amare Dio sono: la rinuncia (*vairāgya*), la conoscenza (→ *jñāna*), la meditazione interiore (*upāsana*) e la disciplina dello → yoga. 1) Benché non sia necessario che il devoto rinunci formalmente al mondo come fa il *sannyāsin*, tuttavia la sua rinuncia interiore dev'essere autentica, definitiva e totale. Egli deve effettuare un completo distacco dal mondo per sensibilizzarsi interamente a Dio e alle sue manifestazioni. In breve, la più alta *bhakti* richiede una rinuncia totale. 2) La conoscenza scopre la *bhakti* in tutti i suoi aspetti, poiché l'amore non è una cieca tendenza a tutto. Più il devoto conosce il Signore, più lo ama; più lo ama, più lo conosce. Tra la conoscenza e l'amore esiste una mutua e reciproca azione. Perciò è ozioso discutere — affermano gli indù — circa la superiorità del cammino della conoscenza su quello dell'amore e viceversa. Quando c'è un progresso nella conoscenza, c'è anche un progresso nell'amore. Anche i mistici e i teologi del non-dualismo (→ *advaita*) difendono l'amore di Dio eccetto che nell'ultimo stato dell'esperienza unitaria, in cui qualsiasi tipo di dualismo viene eliminato allo scopo di sperimentare la totale identità di tutti gli esseri nell'Uno Assoluto. 3) Infine è molto raccomandata la meditazione interiore o la contemplazione per raggiungere un più alto grado di amore verso Dio. Ciò significa che la mente di chi ama Dio deve fissarsi a lungo nella forma di Dio per sperimentare la costante presenza divina nell'anima. I *Nārada Bhakti-Sūtra* affermano: «Ama Dio continuamente con tutto il tuo cuore e con tutta la tua mente. Glorificalo nel tuo cuore ed egli presto si rivelerà a te e ti farà sentire la sua presenza». Quando l'anima comincia a sperimentare questa presenza di Dio, tutti i nostri desideri e i nostri bisogni vengono appagati, e si realizza la grande illuminazione della realtà di Dio e della sua continua presenza attiva nel più profondo dell'uomo. È solo allora che l'espressione «amore di Dio» diventa qualcosa di più che una semplice parola.

3. *P. morale monastica*. - Il monaco, dopo aver rinunciato completamente al mondo e lasciato moglie e figli, conduce una esistenza interamente sciolta da qualsiasi legame, vive di elemosina e non considera nulla come suo. Egli ha soltanto

uno scopo nella vita: prepararsi alla mèta suprema dell'identificazione con l'Assoluto (*Brahman*), secondo le correnti non-dualistiche della spiritualità, oppure dell'unione amorosa con il Dio personale, secondo le correnti teistiche. Un tale bisogno imperioso di p. spirituale può realizzarsi soltanto dopo che il monaco abbia raggiunto un certo livello di purificazione e di sviluppo nella sua consapevolezza intellettuale, etica e morale.

La rinuncia (*sannyāsa*) indù si estende a ogni possesso, al mondo e comporta un abbandono dei genitori, della moglie, dei figli e dei congiunti, un oblio della famiglia. Il monaco deve vivere mendicando il suo sostentamento. Attualmente questa non è affatto la prassi generale: forse uno su cento chiede l'elemosina; negli *āśram* ($\rightarrow$ *āśrama*) e nei templi, dove offerte e redditi sono sufficienti, chi vi dimora non deve uscire per mendicare. Molto spesso il necessario viene portato dai fedeli generosi. Vestito ed equipaggiamento sono oggetto di particolari prescrizioni che differiscono da un Ordine monastico all'altro. Il testo che segue riferisce sommariamente gli oggetti consentiti ai monaci da una osservanza meno stretta: «Una pentola, una tazza per bere e un fiasco, i tre utensili per sostentarsi, un paio di sandali, una toga rappezzata per difendersi dal caldo e dal freddo, una fascia che cinge i fianchi, un bastone triplo e un copriletto» (*Sannyāsa-Up.* 4). Il monaco indù non è legato ad alcun luogo. Egli vive nel recinto di un *āśram* o di un tempio. I testi classici esigono da lui: «bagno, meditazione e purificazione nelle acque sacre»; in particolare gli si raccomanda il silenzio, la riflessione e la pratica dello yoga (cf. *ivi*; *Kanthaśruti-Up.* 3; *Āśhrama-Up.* 2). Un monaco che abbia veramente rinunciato al mondo deve dire addio alla sensualità, alla collera, al desiderio, all'infatuazione, all'inganno, all'orgoglio, all'invidia, all'ostinazione, alla presunzione e alla menzogna. Egli dimentica l'amor proprio, la gelosia, l'illusione, l'alterigia, la bramosia, l'odio, il piacere, il dolore, la passione, l'ira, l'avidità, l'errore, la gioia, la delusione, l'autodeterminazione e ogni altra cosa del genere. Tra i monaci moderni è raccomandata particolarmente la prassi dell'elemosina, nel senso che la questua è intrapresa per avere i mezzi per nutrire i malati e i sofferenti di ogni casta. In alcuni monasteri vengono serviti due pasti giornalieri a tutti quelli che vi giungono. Ai visitatori si offre alloggio, vitto e coperte. Il senso più profondo della povertà traspare dalla considerazione che il possesso implica un premunirsi per il futuro e che, se poniamo la nostra fiducia nella divina provvidenza, dobbiamo esser certi che essa ci darà quanto domandiamo.

In secondo luogo, i monaci indù emettono il voto di castità e di continenza, ritenuto essenziale per lo stile monastico di vita. Esso comporta stabilmente l'astensione da rapporti sessuali in pensieri, parole e atti in qualsiasi condizione, luogo e tempo. Essendo una delle forme di autocontrollo, la castità è inclusa nella prassi del completo dominio dei sensi. Fin dall'epoca delle *Upanishad*, la castità è stata imposta quale condizione preparatoria per qualsiasi tipo di ricerca di *Brahman* (*Prāsna-Up.* 1, 1).

Il voto di sincerità o verità non dev'essere inteso come una astratta e oggettiva conformità di ciò che esiste a ciò che noi conosciamo, ma come pratica della verità; cioè, tutte le nostre attività

devono concentrarsi nella verità. E questo significa non soltanto dire la verità, bensì renderla predominante nei pensieri, nelle parole e nelle azioni. Il monaco deve attuarla mediante un continuo esercizio (*abhyāsa*) e l'indifferenza a ogni altro interesse nella vita (*vairāgya*), come è dichiarato nella *Bhagavad-gītā*.

Il voto di non-violenza ($\rightarrow$ *ahimsā*) si trasgredisce con qualsiasi peccato di pensiero, la foga eccessiva, la menzogna, l'odio, con l'augurare il male a chiunque. L'osservanza di questo voto è impossibile senza un completo altruismo. Non-violenza significa amore universale che consiste nel considerare come amici e parenti quanti sono ancora nostri nemici.

Vi sono 5 «voti minori» (*anuvrata*) che i monaci pronunciano: tranquillità d'animo, obbedienza al guru, gentilezza, pulizia e purezza nel cibo. La gentilezza viene messa in relazione al pericolo per gli esseri viventi, insito in un comportamento rude o sconsiderato. Esiste una differenza notevole tra le sette in merito all'abnegazione ascetica o all'effettivo disagio e sofferenza che esse impongono ai loro adepti: i monaci $\rightarrow$ *Saiva* sono generalmente più severi e talvolta più draconiani nel loro genere di vita e austerità; i monaci $\rightarrow$ *Vaiṣṇava* sono più liberali e raramente si infliggono quelle prolungate pene corporali a cui gli altri si sottopongono per cercare di farsi riconoscere.

Quindi il monaco ideale nell'induismo è colui che rinuncia a qualsiasi rapporto col mondo per essere in grado di raggiungere la suprema liberazione, cioè realizzare l'unione con il Dio personale oppure identificarsi totalmente con l'Assoluto (*Brahman*).

In tale contesto risulta sommamente chiarificante l'esame delle virtù cardinali nell'induismo per meglio comprendere il suo ideale monastico; infatti esse vengono ritenute i segni distintivi dello spirito religioso indiano. Tali virtù sono: purezza (*saucam*), autocontrollo (*saṁyama*), distacco (*asaṅga* o *vairāgya*), verità (*satyam*) e non-violenza (*ahimsā*).

La purezza implica sia purezza del corpo e della mente, sia purezza cerimoniale e morale, la prima essendo preparazione alla seconda. Tutti i riti e i bagni purificatori, nonché tutte le minuziose regole concernenti cibo e bevande, sono stati prescritti per ispirare la purezza della mente e dello spirito. Poiché comprende la purezza sia esterna sia interna, questa virtù include: pulizia, onestà, schiettezza, innocenza e assenza di qualsiasi pensiero peccaminoso.

Autocontrollo significa dominio del corpo e della mente. Esso implica: pazienza, tolleranza, modestia, umiltà, sacrificio di sé e rinuncia a se stesso. Che non si debba esagerare nella pratica dell'autocontrollo è detto chiaramente nella *Bhagavad-gītā*: «Lo yoga («disciplina») non è fatto né per chi mangia troppo né per chi mangia troppo poco; non è fatto, o Arjuna, né per chi dorme troppo né per chi veglia troppo a lungo, ma è fatto per l'uomo temperante nel cibo e nello svago, per l'uomo che si controlla in tutte le sue azioni e che è moderato nel sonno e nella veglia. Lo yoga («disciplina») mette fine a ogni dolore» (6, 16).

La fase più alta dell'autodominio è il distacco. In essa si chiede non soltanto di vincere ciò che è male nella vita, ma anche di non dipendere dalle

cose buone della vita. Un monaco si trova ad un livello più alto di un capofamiglia, poiché ha esteso il suo amore a tutto e considera sua famiglia il mondo intero. Yajñavalkya, alla vigilia del suo ritiro nella foresta, così parla alla moglie Maitreyī: «In verità, o mia cara, non è per l'amore allo sposo che lo sposo è caro, ma è per l'amore dell'Ātman che lo sposo è caro. In verità, mia cara, non è per l'amore della sposa che la sposa è cara, ma è per l'amore dell'Ātman che la sposa è cara. In verità, mia cara, non è per l'amore di tutte le cose che tutte le cose sono care, ma per l'amore dell'Ātman che tutte le cose sono care» (*Bṛhadāraṇyaka-Up.* 2, 4, 5).

Per verità, nell'elenco delle virtù cardinali, non s'intende unicamente la semplice schiettezza, ma che Dio è la fonte di tutti i valori eterni, come la rettitudine, la giustizia, la verità e la bellezza. Per gli indù, verità significa ciò che è autentico nella conoscenza, ciò che è retto nella condotta, ciò che è giusto e leale nei rapporti sociali.

La non-violenza è associata alla verità, essendo ambedue considerate le virtù più eminenti. Positivamente essa comporta l'amore verso tutte le creature, anche quelle subumane. La non-violenza rappresenta una fase perfetta; è una mèta verso la quale tutta l'umanità cammina naturalmente, anche se in modo inconscio. L'uomo non sarà divino che quando avrà personificato in sé l'innocenza e l'amore.

Il sapere come le citate virtù sono concepite e praticate nell'induismo, è utile per ben comprendere l'ideale monastico indù.

Il monaco indù considera come suo ideale l'acquisizione della suprema sapienza dell'Assoluto (*Brahman*) oppure del Dio personale. Egli è un uomo dedito al silenzio, alla meditazione, alla contemplazione dell'Essere supremo. Ciò viene spiegato in vari modi nelle *Upanishad*: «Āśvalāyana andò dal Signore Parameshti e gli disse: "Per favore, iniziarmi alla *Brahmā-Vidyā* ("divina saggezza"), che è la mistica più eccellente e con la quale i sapienti, dopo aver liberato se stessi da ogni peccato, pervengono al *Purusha*, il Supremo dei supremi". Il nonno gli rispose: "Apprendila mediante la fede (→ *śraddhā*), la dedizione amorosa (*bhakti*), la meditazione (→ *dhyāna*) e lo yoga. Le persone ottengono la salvezza non con le attività (*karma*), la prole o la ricchezza, ma con la rinuncia (*sannyāsa*) soltanto. Asceti dalla mente pura comprendono il significato della sapienza del → *Vedānta* e mediante il *sannyāsa-yoga* ("disciplina monastica") entrano in ciò che sta al di sopra del cielo (*svarga*) e nell'intimo del cuore. Tutti costoro raggiungono il *Paramātmā* nel mondo di *Brahmā* e sono emancipati"» (*Kaivalya-Up.*).

Nelle *Upanishad* è detto ancora: «Avendo studiato a fondo i libri (le scritture sacre), l'uomo istruito deve perseverare diligentemente nell'acquisto dell'autoconoscenza (*jñāna*) e dell'autorealizzazione (*viñāna*) in conformità a siffatta conoscenza. Allora egli metterà da parte tutti i libri, come colui che, andando alla ricerca del grano, rinuncia alla paglia. Benché vi siano mucche di vario colore, il loro latte è di colore identico. La conoscenza è come il latte e i vari modi di essa (fonti d'informazione, esperienze ecc.) sono come le mucche. Come il burro raffinato è nascosto nel latte, così la realizzazione (*viñāna*) è latente in ogni essere» (*Amṛtabindu-Up.*). E infine: «Solo qualcuno tra molti raggiunge l'Assoluto (*Brahman*),

facendo ricorso ai sei mezzi seguenti: verità, carità, austerità religiose, non-violenza a qualsiasi creatura, celibato e totale indifferenza alle cose terrene (rinuncia a tutto ciò che non contribuisce al conseguimento della conoscenza dell'io)» (*Sūbālā-Up.* 3).

In merito ai vari gradi di una *bhakti* più alta o perfetta, i *Nārada Bhakti-Sūtra* enumerano 11 forme o stadi (*Sūtra* 82), che vengono comunemente interpretati come una continua ascesa verso la realizzazione sempre crescente dell'amore di Dio.

1) Il primo grado è basato sulla maestosa grandezza degli attributi divini. Quest'amore è contemplativo, poiché si possiede Dio solo nella preghiera contemplativa (*Guṇamāhātmya-āsakti*).

2) L'amore è rivolto alla bellezza di Dio. Il mistico possiede Dio non solo con la mente, ma con l'immaginazione, e il suo cuore comincia ad ardere (*Rūpa-āsakti*).

3) L'amore è basato sul culto a Dio. L'amore di Dio che anima il cuore si manifesta con canti e inni (*Pūjāsakti*).

4) Questa è la fase dell'amore al ricordo di Dio. Il devoto dimentica se stesso e pensa unicamente a Dio e alle azioni dirette al proprio benessere spirituale e, quindi, anela a entrare in comunione con lui (*Smaranāsakti*).

5) Il fedele diventa il servo di Dio, consacra la vita al suo servizio e vive di ciò che egli gli lascia (*Dāsyāsakti*).

6) Dio è troppo buono per essere semplicemente servito dal devoto come da un servo: Dio dev'essere amato come un amico, poiché egli ama il fedele più di quanto costui ami Dio. Il devoto aumenta così la sua intimità con Dio (*Sakhyāsakti*).

7) Il devoto trova Dio così remissivo che non ha più interesse a chiamarlo suo amico: Dio diventa un parente, un favorito. In tal modo il fedele entra nella famiglia di Dio e gli è concesso di assumere il ruolo protettivo di un padre di famiglia (*Vātsalyāsakti*).

8) Aumentando la familiarità con Dio, il devoto diventa sua sposa e ama identificarsi con le *gopi* («pastorelle»: → *Krishṇa*) (*Kāntāsakti*).

9) Finalmente si raggiunge il più alto grado dell'offerta di sé a Dio. *Krishṇa*, più che uno sposo, diventa l'altro io. Il devoto offre a Dio tutto ciò che è, tutto quello che ha (*Ātmanivedana-āsakti*).

10) In questa fase si raggiunge l'unione con Dio, l'autoassorbimento che si consuma nell'ultimo e supremo grado (*Tanmayāsakti*).

11) Questo grado implica il perenne annullamento di sé dinanzi a Dio: il devoto continua ad amare se stesso in Dio. Egli ama Dio soltanto e se stesso unicamente in quanto è in Dio (*Parama-viraha-āsakti*).

P.C. Roy, ed., *The Mahābhārata*, Calcutta 1883-90; S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, Londra 1927; Aurobindo Ghose, *The Life Divine*, Pondicherry 1939; F. Edgerton, *The Bhagavad-gītā*, Harvard 1944; Rāmākrishṇa, *The Gospel of Rāmākrishṇa*, Vedānta Society, 1947; R. E. Hume, *The thirteen principal Upanishad*, Oxford 1954; R.C. Majumdar, ed., *History and Culture of the Indian People*, Bombay 1954; P.D. Mehta, *Early Indian religious Thought*, Londra 1956; W.T. de Bary ecc., ed., *Sources of Indian Tradition*, Nuova York 1958; Swami Sivananda, *Necessity for Sannyāsa*, Yoga-Vedānta Forest Academy, Divine Life Society, 1963; A.T. Embree, ed., *The Hindu Tradition*, Nuova York 1966; B.S. Gauchwal, *The Concept of Perfection in the Teachings of Kant and the Gītā*, Delhi 1967; K. Balasubramania Iyer, *Hindu Ideals*, Bombay 1969; Troy Wilson Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man*,

1505

1970; D.S. Sarma, *Essence of Hinduism*, Bombay 1971;
 Ohlo Bhagat, *Ancient Indian Asceticism*, Nuova Delhi 1976.
 M.G.

M. DHAVAMONY

III. BUDDHISMO. - Nel buddhismo più primitivo l'ideale dell'uomo, e in concreto del monaco che è l'unico a vivere sulla strada della p., è quello di raggiungere lo stato di *arhat*. Il termine è pre-buddhista e sembra significare etimologicamente il santo « degno di venerazione » (*arhatī*) oppure colui che « ha assoggettato (*han*) il nemico (*ari*) ». Viene descritto come colui che è esente dall'ignoranza, dall'odio e dalla sensualità; le tre catene che legano l'uomo e non gli permettono di avanzare verso la p. (Descrizioni nei sutra *Theragāthā*, *Sutta Nipāta*). L'ignoranza è stata vinta con la retta visione delle cose, in concreto con la meditazione e il suo frutto: la sapienza. L'odio è stato superato con il dominio del cuore, praticando l'equanimità e la benevolenza. Infine, con l'osservanza di alcuni precetti, che costituiscono la moralità, è stata dominata la sensualità. Questi sono i tre mezzi con i quali l'uomo avanza verso la p.: la mente, il cuore e l'osservanza; tali mezzi formano le tappe del « nobile ottuplo cammino » che appartiene agli insegnamenti più primitivi di → Buddha (cf *Digha Nikāya*, 16, 2, 26). Il termine « cammino » (*magga*, dalla radice *mṛ*) significa ricerca, anelito e suggerisce l'idea di una mèta da raggiungere. L'*arhat* non dimentica gli altri. Per questo cammino trova luce e forza soltanto in se stesso.

La p. consiste principalmente nell'essere, più che nell'operare. Nei perfetti l'azione viene considerata come vera imperfezione dell'essere. Il buddhismo disprezza l'attenzione esclusiva o prevalente per le opere, e colui che aspira alla p. tende alla perfetta conoscenza attraverso la meditazione-contemplazione. La compassione dell'*arhat* si manifesta nella trasmissione dei propri meriti, senza dover fare qualcosa di speciale per gli altri. L'*arhat* ha conseguito la perfetta conoscenza. Egli è già libero dalle passioni e da future reincarnazioni. Mentre fin dall'inizio esiste una chiara differenza tra il « popolo ordinario » e i « santi » o *arhat*, solo più tardi la distinzione tra lo stato di *arhat* e quello di *buddha* divenne un punto di discussione nelle « scuole ».

All'interno del buddhismo *Hinayāna*, o del « piccolo veicolo », apparve presto, come ideale di p., la figura del *pratyeka* (*pacceka*) *buddha* o monaco asceta che non predica né lavora per gli altri. Con i suoi propri mezzi ha raggiunto una illuminazione caratteristica (*pacceka-buddhiñāna*), che non è la onniscienza e a stento in essa c'è compassione verso gli altri. Il suo ideale non è diretto verso l'azione a beneficio altrui (*sattvārthakriya*), ma verso la imperturbabilità. Viene descritto come un animale della foresta, concretamente come un rinoceronte che cerca la solitudine (*Sutta Nipāta*, dal v. 36). In questo nuovo tipo di p. si sviluppa molto più il cammino della mente che quello del cuore, molto più la meditazione che la benevolenza. La sua virtù si manifesta in un perfetto dominio della mente. Gli aggettivi che accompagnano più frequentemente tale stato di p. sono: silenzioso (*muni*) e solitario (*eka*). Alcuni cercano la vita monastica quale ultimo passo per il conseguimento della p., ma anche in questo genere di vita prevale la forma eremitica. Nel buddhismo questo ideale di p., anche se portato a evolversi,

non scomparirà mai. Nei sec. IX-XI troviamo in Giappone i famosi *yamabushi* o *shūjinja*, asceti solitari della montagna.

La formazione della vita monastica, che gradualmente sarà forgiata nel buddhismo, risponde a questa esigenza di vivere nello stato di santità, proprio degli *arhat*, nonché a quella della solitudine e della fuga dal mondo. In tal modo il monachesimo costituisce lo stato ideale di qualsiasi buddhista. È il periodo in cui si formano le regole che vengono considerate come gli « aiuti » per conseguire lo stato di p. La potenzialità di p. supera l'attualità dell'uomo; la p. è un processo che necessita di aiuti esterni, come le regole. In tale contesto è interessante la convocazione del Concilio di Vaisālī (386 a.C.), noto come il secondo Concilio buddhista, in cui venne discusso il significato dell'osservanza regolare e quello autentico dell'*arhat*; si concluse con una specie di scisma, nel quale la scuola *theravāda*, insistendo sull'osservanza delle regole e sulla disciplina monastica, rivendicò per sé la qualità dei « perfetti » o *arhat*. Tuttavia il buddhismo ha sempre seguito una « via media » nel perseguimento della p., separandosi dagli estremismi caratteristici dell'uomo indù.

Con la formazione della nuova scuola del *Mahāyāna*, o « grande veicolo », l'ideale della p. s'incarna nella figura del *bodhisattva* (etimologicamente significa: illuminato-essere). Tale evoluzione si verificò nel sec. I della nostra era. A volte il concetto di « buddheità » non è collegato con una persona storica, ma ritenuto come una proprietà universale a cui tutti partecipiamo e che dobbiamo coscientemente realizzare. A volte il mondo fenomenico e la vita sensitiva oscurano il mondo della realtà. I due centri di attenzione che dominano il concetto di p. sono l'illuminazione e la benevolenza verso gli altri. Il *bodhisattva* è colui che, dopo aver accumulato un gran numero di meriti e ottenuta l'illuminazione sapienziale che lo pone a contatto con la realtà di tutte le cose, pospone il suo ingresso nella pace definitiva del nirvana all'offerta dei propri meriti e della propria illuminazione in favore di tutti coloro che soffrono o hanno bisogno di salvezza. A tale scopo egli s'impegna con un voto (*pranidhana*). Per conseguire questo ideale non era necessaria la vita monastica: un semplice secolare può perseguire gli ideali del *bodhisattva*, e questa mentalità portò il buddhismo verso una certa secolarizzazione. Tuttavia il monastero viene considerato come un luogo privilegiato, benché non unico, per vivere la perfezione.

L'esercizio della benevolenza o carità verso gli altri può manifestarsi attraverso una serie di attività specifiche. Tuttavia la letteratura canonica, più che nelle opere, insiste in questo sconosciuto cammino della trasmissione dei propri meriti, che si basa sulla partecipazione comune a una stessa natura originale e sulla illuminazione che pone a contatto con la realtà. La scolastica buddhista formulò questa verità con la frase: « utile per sé, utile per gli altri » (*ātma-hitam para-hitam*); chi santifica se stesso, lo fa aiutando tutti gli altri. Nel sutra *Brahmajāla* (più noto nella sua redazione cinese: *Fan-wang-ching*) sono presentate le « regole del *bodhisattva* », o regole per i monaci che imitano l'ideale di p. proprio del *bodhisattva*; nel secondo gruppo sono trascritte le « dieci attitudini del cuore », tipiche di quanti si dedicano agli altri: il disinteresse, la misericordia, la gioia

di fronte al bene altrui, la rinuncia al bene personale, la beneficenza esteriore, l'amore per la predicazione della dottrina, l'aiuto per la salvezza degli altri, l'unità, la fermezza e la sapienza. Molti monaci cinesi e giapponesi, illuminati da questo ideale, si consacrano alle più semplici attività esterne di beneficenza.

In una prospettiva più filosofica, alcune correnti del *Mahāvāna* insistettero sulla p. come frutto della illuminazione. Il mondo esteriore è costituito da mere rappresentazioni; l'unico che esiste e ha valore è il mondo interiore, la mente. Poco importano le azioni per la p. propria e l'aiuto agli altri; al contrario, la mente illuminata ci fa scoprire e ottenere la realtà universale, che coincide con la natura di Buddha, presente in tutte le cose. Si dimentica l'«ego» ed emerge l'io trascendente nella perfetta armonia con tutto. La p., una volta raggiunta l'illuminazione (o in modo repentino o attraverso certi metodi), consiste nel vivere la vita ordinaria in tutta semplicità. Le tecniche della meditazione sono oggetto di particolare attenzione. Non si avverte il bisogno della speculazione filosofica, né delle opere ascetiche, né della solitudine, bensì di un ritorno alla vita originale; tutto nella vita si trasforma in arte. Questa corrente trovò la migliore realizzazione all'interno dello Zen (sec. VI in Cina e, a partire dal sec. XII, in Giappone).

In tutte queste tendenze la p. appare sempre o come il termine di un cammino sapienziale, frutto della meditazione, o come la pratica di una benevolenza universale, frutto del cuore. Ma non mancano scuole che aggiungono elementi nuovi, come quelle che sviluppano la *fede* o fiducia nel l'Altro, quale elemento essenziale per la p. Questa ideologia non è estranea al pensiero indiano, come dimostra l'itinerario indù della devozione (→ *bhakti*), sebbene nel buddhismo il suo sviluppo si sia verificato più tardi. Nāgārjuna (sec. II d.C.) procede già a una distinzione tra il cammino facile della fede e quello difficile della sapienza e delle opere. Ambedue conducono alla stessa mèta. La fede si manifesta nell'invocazione del nome di Buddha (*nembutsu*). In tale contesto maturò l'amidismo, in cui Amida, il Buddha della Luce e della Vita infinita, salva tutti coloro che lo invocano. Il *bodhisattva* non è modello di p., ma un assistente salvifico di Amida. La p. si raggiunge soltanto con la rinascita nel suo paradiso della Terra Pura (*Sukhāvātī*). La p. non può essere raggiunta durante l'esistenza terrena; perciò la vita monastica con le sue esigenze ascetiche, come il celibato, perdono di significato.

C. A. F. Rhis Davids, *Perfection (Buddhist)*, in *EncRelEth* 9 (1917) 727-8; H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Londra 1932; I.B. Horner, *The Early Buddhist Theory of the Man Perfected. A Study of the Arahant*, ivi 1936; E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, I, Louvain 1958; E. Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, nuova ed., Nuova York 1959; W. L. King, *Buddhism and Christianity, some bridges of understanding*, Londra 1962; T. W. Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man*, Ohio 1970; R. Kloppenborg, *The Pāccekabuddha. A Buddhist Ascetic*, Leida 1974; J. López-Gay, *La Mística del Budismo*, Madrid 1974; J. J. Spae, *Modelli buddhisti di santità*, in *Concilium* 15 (1979) 124-140.

J. LÓPEZ-GAY

IV. GIAINISMO. - Il → giainismo, come iniziato in India da Nātaputta → Vardhamāna, noto come Mahāvīra, e dai suoi seguaci, pone come principale scopo nella vita dell'uomo la sua liberazione

(*moksha*) dalla mortalità e dal dolore. Tale mèta indica un regno di beatitudine o salvezza, al di là dei limiti della umana e relativa esperienza dell'uomo. Il giainismo fornisce suoi propri caratteristici itinerari di meditazione e di prassi ascetica, che conducono alla mèta suddetta. Esso accetta la legge del *karma*, secondo la quale «come accetta la così raccogli», e l'applica con estremo rigore alla vita di ciascun uomo che, di conseguenza, nasce ripetutamente fino a quando non venga liberato da questo ciclo di reincarnazione.

1. La p. secondo Mahāvīra. - Nātaputta Vardhamāna (599 o 549-427) a.C.), denominato Mahāvīra («grande eroe»), espose un ideale di p. che ha determinato la natura della p. spirituale dei Giaina attraverso i secoli. A 28 anni il principe Mahāvīra fu così colpito dalla morte dei genitori, che decise di emettere il seguente voto: «Per piangere la morte dei miei genitori voglio fare il voto di trascurare per 12 anni il mio corpo e sopportare tutte le calamità provenienti da poteri divini, da uomini o animali». Quando lasciò la casa, si vestì come un monaco errante ed emise un altro voto, quello del silenzio: «Da questo momento e per 12 anni non dirò una sola parola». Dopo di che, errò per città e villaggi, presentando la sua ciotola a persone benevoli, affinché vi ponessero del cibo.

Mahāvīra cominciò il suo insegnamento proclamando la propria convinzione che tutta la vita dell'uomo fosse dolore. La nascita era dolore, la malattia era dolore, la morte era dolore, non ottenere ciò che si vuole era dolore. La sofferenza nel mondo deriva dal desiderio. Gli uomini soffrono e sono infelici perché vogliono troppe cose. Più nutrimento, ricchezza e fama essi hanno, più vogliono. Perciò il desiderio è la causa di tutti i dolori. Per abolire la sofferenza nel mondo, dobbiamo rinunciare a ogni desiderio. Dopo aver fatto ciò, un uomo deve prepararsi al conseguimento della *moksha* o liberazione, che è uno stato in cui l'anima viene liberata da tutte le forze karmiche e, perfettamente pura, rifugge in tutto il suo splendore come il pieno sole.

La via alla *moksha*, secondo Mahāvīra, passa attraverso il possesso delle «tre gemme» dell'anima: la retta fede (*saṃyagdarśana*), la retta conoscenza (*saṃyagjñāna*) e la retta condotta (*saṃyagcāritra*). Quest'ultima occupa il primo posto e consiste in 5 precetti (→ *Mahāvratā*): «Non uccidere alcun essere vivente né danneggiarlo con la parola, col pensiero o con l'azione (*ahiṃsā*); non rubare (*asteya*); non dire menzogne (*asatyatyāga*); non vivere una vita incontenente e non ubriacarsi (→ *brahmācārya*); non bramare o desiderare nulla (→ *aparigraha*)».

Nella vita reale la pratica della retta condotta è divisa in due grandi settori: la condotta di un monaco (*sādhū-cāritra*) e la condotta di un laico (*gṛhastha-cāritra*). In breve possiamo dire che le regole per monaci sono più severe di quelle per laici, e perciò presentano un itinerario più breve, ma più difficile per la liberazione finale.

Retta fede vuol dire credere in *Jina* o nelle *Tattva* (verità fondamentali) da lui proposte. Il suo aspetto negativo è lo scetticismo che ostacola ogni seria riflessione. Tutto ciò che la retta fede vuole ottenere è che, anziché essere distrutta dalla freddezza logica e dagli abili sofismi o corrosa dallo scetticismo, possa invece diventare l'albero della conoscenza e portare il frutto beneficante della retta condotta.

1509

La retta conoscenza ci permette di esaminare nei dettagli tutto ciò che la mente ha impresso attraverso le convinzioni. In altre parole essa ci dà una cognizione profonda, esatta e chiara della stessa verità. La retta conoscenza è, infatti, la conoscenza del credo giainico o delle dottrine formulate dal *Jina*. Inoltre Mahāvīra insiste sulla necessità del perdono del peccato per entrare nello stato di salvezza. Egli dice: «Non nella preghiera, non nel sacrificio, non nel culto degli idoli troverete il perdono e la strada alla vita virtuosa. Soltanto operando il bene potrete raggiungere il *nirvāna* («liberazione»). La salvezza si trova in voi stessi!».

Mahāvīra, prima di morire, rivolse il seguente sermone ai suoi discepoli; uno di essi chiese: «Di tutti i tuoi insegnamenti, o Maestro, qual è il più importante da osservare?». Il Maestro rispose: «Fra tutti i miei insegnamenti il più importante è il primo dei miei 5 comandamenti: Non uccidere alcuna creatura vivente né danneggiarla con la parola, col pensiero o con l'azione; non ammazzare gli animali per nutrirti; non andare a caccia, non pescare né uccidere mai il più piccolo essere; non ammazzare la zanzara o l'ape che ti punge; non fare la guerra; non contrattaccare il tuo aggressore; non camminare sopra un verme sul lato della strada: anche il verme ha un'anima».

Mahāvīra osservava due regole fondamentali nella sua rigorosa ricerca della salvezza mediante l'emancipazione: l'ascetismo quale via per liberare lo spirito dalla contaminazione della materia, e la non-violenza verso tutti gli esseri viventi.

Le fonti giainiche così descrivono l'esperienza finale della liberazione da parte di Mahāvīra: «...in posizione accovacciata con i talloni uniti, esposto al calore del sole, con le ginocchia alzate e il capo chino, in profonda riflessione, nel corso di una meditazione astratta egli raggiunse il *nirvāna*, la completa e piena, l'aperta e libera, l'infinita e suprema, la massima conoscenza e intuizione, chiamata *kevala*» (H. Jacobi, ed., *Jaina Sūtras*, Oxford 1884 [*Sacred Books of East* 22] 201).

Così egli divenne il *Jina* («conquistatore»). La tradizione giainica intende la natura di quest'ultima esperienza come una rottura definitiva delle catene che legavano Vardhamāna al mondo delle sofferenze mortali. L'esperienza liberatrice di Mahāvīra è quella di un totale isolamento o separazione, non già di un assorbimento. In altre parole Mahāvīra si trova ora in uno stato di beatitudine, denominato *Īsatprāgbhāra* («la regione dal lieve pendio»), un luogo situato alla sommità dell'universo giainico e oltre il falso ciclo della rinascita. Il giainismo insegna la permanenza degli individui in questo stato.

2. *La p. come liberazione.* - La liberazione è uno stato che l'anima raggiunge dopo aver rimosso tutte le particelle estranee del *karma*. In tale condizione l'anima è pura e possiede 4 perfezioni: percezione o fede infinita (*ananta-darśana*), conoscenza infinita (*ananta-jñāna*), beatitudine infinita (*ananta-sukha*) e infinito potere (*ananta-vīrya*).

L'anima è pura in eterno; nello stato di schiavitù la sua purezza e il suo potere sono coperti da un sottile velo di materia karmica che vi si è accumulato dall'inizio dei tempi. Ma, una volta liberata dal ciclo della rinascita, rimane eternamente pura.

La conoscenza eterna è la cognizione esatta di

tutte le cose così come sono; si tratta di una conoscenza chiara e completa.

La fede infinita gode dell'assenza di ogni dubbio; la conoscenza infinita apprende tutte le cose per intuizione, sì che qualsiasi dubbio deve sparire; allorché si è raggiunto lo stadio finale e intuitivamente si gode il fine ultimo della vita, scompare completamente l'incertezza di giungervi.

Il potere infinito significa capacità di rimanere perfetto. Niente può obbligare o forzare un'anima affrancata fuori del suo stato puro o di liberazione. L'onnipotenza non implica la facoltà di controllare le altre cose, poiché nel momento in cui l'anima fosse impegnata a influenzare altri, il suo stato d'indifferenza scomparirebbe automaticamente. Perciò non si tratta del potere di controllare le cose, ma della capacità di non farsi influenzare da qualsiasi elemento estraneo.

La perfetta felicità dell'anima liberata è indescrivibile: essa supera le esperienze avute nella condizione di schiavitù, come la gioia, il piacere o l'estasi. Quella che l'anima gode nel suo stato di libertà è una felicità eterna che tutto compenetra. In altre parole, in tale stato l'anima, perfettamente pura, rifugge in tutto il suo splendore come il pieno sole. Perciò, allorché si raggiunge la *moksha* o liberazione, l'io puro e libero (*āīman*) torna al suo stato naturale, affrancato dal corpo materiale e dai suoi veli; l'io brilla in tutto il suo fulgore, la sua beatitudine, la sua conoscenza e il suo potere.

3. *Lo stato coatto dell'anima.* - Secondo il giainismo, ogni cosa che è, fu o sarà, viene classificata come animata (*jīva*) o inanimata (*ajīva*): si tratta di due categorie eterne, non create, coesistenti, ma indipendenti. La sostanza animata (*jīva*) indica vita, vitalità, anima o coscienza; l'anima, eccetto che nello stato finale di liberazione, è sempre associata alla sostanza non vivente, e di conseguenza produce una specie di energia, chiamata *karma*, che non può condurre alla libertà, alla perfezione. Questi *karma* o azioni dell'anima, congiunti con la materia, sono o buoni o cattivi. E a causa loro che l'anima deve sopportare tutte le esperienze legate al corso di questo mondo, incluse le nascite e le rinascite. E qui che si riscontra la fonte di tutte le nostre miserie nel mondo.

Esistono due specie di *karma*: la virtù (*punya*) e il vizio (*pāpa*). La virtù comprende ciò che è connesso con l'anima e che è il risultato di azioni buone e virtuose. Ciò che si oppone a queste azioni è proprio del *karma* cattivo. I *karma* buoni producono esperienze piacevoli; quelli cattivi, esperienze sgradevoli. Benché noi desideriamo fortemente i primi e cerchiamo di evitare i secondi, ambedue le specie di *karma* devono essere eliminate prima di poter conseguire la liberazione, poiché nello stato finale di affrancamento veniamo a trovarci emancipati da qualsiasi desiderio, compreso quello dei *karma* buoni. L'ultima mèta s'identifica con la libertà totale dalla virtù e dal vizio, non già con una vita virtuosa.

Quando l'anima lotta sotto i *karma* piacevoli (*subha*) e spiacevoli (*asubha*), essa viene aiutata dall'attività della mente, della parola e del corpo, e ciò o contribuisce all'afflusso (*āsrava*) del materiale karmico, con il risultato che l'anima finisce per trovarsi legata a loro, oppure funge da ostacolo. L'afflusso del *karma* nell'anima, dovuto all'attività della mente, della parola e del corpo, è detto «schiavitù» (*bandha*).

Le perfezioni naturali dell'anima pura vengono contaminate dalle diverse specie di materiale karmico. Vi sono quelle che offuscano la retta conoscenza dei dettagli, quelle che offuscano la retta percezione come nel sonno; quelle che offuscano la naturale felicità dell'anima — producendo così piacere e dolore — e quelle che offuscano il retto atteggiamento di essa nei confronti della fede e della retta condotta.

Il grado della nostra ignoranza, sofferenza, infelicità, rozzezza, crudeltà e debolezza dipende da ciò che ciascuno di noi è ed è stato — fin dalla nascita e anche in precedenza, nell'infinito passato —, ha acquisito e incorporato in se stesso mediante l'attrazione e l'assimilazione sia della materia sottile e invisibile, sia delle energie karmiche che impediscono quanto è connaturale all'anima — come il discernimento, la conoscenza, la felicità, l'amore, la compassione, l'energia — e spingono ad azioni innaturali.

Le cause dell'afflusso karmico e della schiavitù possono ridursi a 4: errore o cattiva fede (*mithyā-darśana*), l'essere senza voti (*avirati*), passioni (*kashāya*) e attività (*yoga*).

L'errore consiste in un convincimento unilaterale, in una fede perversa o dubbia o ignorante o devozionalmente cieca. La nostra prontezza nel credere di conoscere davvero, mentre in effetti non sappiamo, porta ad affrettate generalizzazioni e a convinzioni unilaterali. Ogni cosa presenta molti aspetti o punti di vista: accettarne alcuni e rifiutarne altri indicativi della sua natura, significa avere di tale cosa una visione unilaterale.

Perversa fede è, per es., la persuasione che uccidere gli animali sia un atto buono se compiuto allo scopo di nutrirsi o di offrire sacrifici agli dèi, come insegnano i *Veda*, oppure che l'anima sia materiale e distruttibile. Fede dubbia può riscontrarsi quando, ad es., si dubita circa l'esistenza dell'anima, della non-anima ecc., oppure intorno ai punti essenziali della dottrina giainica. Fede ignorante è quella che non fa alcuno sforzo per capire ciò che crede. Fede devozionale cieca è quella che induce ad aderire alle proprie convinzioni anche di fronte a falsità evidenti.

L'essere senza voti non significa mancanza perché non si fa un voto, ma perché non si sviluppano le inclinazioni caratteristiche che portano a realizzare le 5 virtù (o «grandi voti»): non nuocere, abbandono di ogni parola menzognera, non rubare, castità assoluta e rinuncia a ogni possesso. Le passioni sono di 4 specie: ira, orgoglio, inganno e avidità; e possono suddividersi ulteriormente secondo la loro intensità e durata, includendo anche la paura, l'odio, il dolore e le passioni sessuali. La soggezione ai disturbi emotivi spinge naturalmente a pensieri e atti turbolenti.

L'attività, o della mente o del corpo, che disturba l'anima con desideri buoni o cattivi, la lega con altri karma. Questo ulteriore afflusso di materiale karmico può arrestarsi soltanto mediante pensieri, parola e condotta liberi da passione. Quindi bisogna cercare di essere umili, clementi, onesti, sinceri, puri di cuore, autocontrollati, caritatevoli e distaccati.

4. Il cammino della p. - Con tutti questi ostacoli sotto forma di karma, il candidato ha bisogno di non essere deluso nel suo sviluppo spirituale. Quantunque il materiale karmico determini l'uomo in vari modi, esiste tuttavia in lui un'infinita capacità o forza di agire rettamente. Perciò i

karma non possono mai assoggettare la sua libertà e capacità, benché esse possano essere sopresse di tanto in tanto dall'influsso karmico. I Giaina credono che tutti questi karma possono essere distrutti con una vita strettamente religiosa e con austerità, e che l'anima sia in grado di raggiungere così la liberazione dalla schiavitù e dalle rinascite. La purificazione dai karma, o piuttosto la loro distruzione, è detta *nirjarā*, mentre il completo annientamento di tutto il materiale karmico, ovvero la completa libertà dell'anima da qualsiasi potere karmico, è chiamata *moksha*.

Per controllare ed eliminare le energie karmiche si richiedono sforzi intesi non solo a opporsi, ma anche a capovolgere i processi di afflusso e di schiavitù. Allo scopo di controllare l'afflusso e la schiavitù, il candidato deve cercare di raggiungere la retta fede, la dedizione, una condotta senza passioni e un comportamento tranquillo. Per sciogliere i karma già uniti all'anima, l'aspirante deve tendere all'attività libera del pensiero, concentrandosi sulla purezza della sua anima.

Tale concentrazione può trovare un aiuto in alcuni esercizi di ascesi (*tapas*): digiunare, nutrirsi meno del necessario, rinunciare a cibi sostanziosi e saporiti, sedersi e dormire in luoghi solitari, accettare punizioni per aver trasgredito regole e voti, perseverare sul retto cammino, servire coloro che già lo percorrono, leggere le Scritture, disprezzare il corpo e ciò che lo circonda, meditare continuamente ecc. La pratica di un tale ascetismo può rimuovere il potere vincolante dei karma; e quando essi si staccano in maniera definitiva, l'anima è liberata dalle loro forze che oscurano la conoscenza.

Abbiamo già menzionato le «tre gemme» (*tri-ratna*) del giainismo: retta fede, retta conoscenza e retta condotta. Esse sfociano nella liberazione dell'anima e costituiscono la base fondamentale dello → yoga giainico che è la causa dell'emancipazione. Hemacandra (†1172) affermava: «La liberazione risulta dal deperimento del karma e questo si ottiene con la meditazione sull'io». L'anima, che è l'agente del proprio karma e ne gode i frutti, è offuscata dal velo dell'ignoranza e vagabonda per il mondo del *samsāra* («ciclo delle esistenze»), limitato per il fedele e illimitato per l'infedele.

Sopprimendo o annullando il velo dell'ignoranza che oscura la facoltà d'intendere e di volere, ben equipaggiato con le «tre gemme», l'intrepido pellegrino che ha vinto il dolore e il male, causati dalle condizioni ambientali, sollecitato dall'ideale dell'autoconoscenza trova una strada lungo il cammino e giunge alla divina città della perfezione.

Perciò, quando l'anima — sopraffatta dalle 4 passioni (ira, orgoglio, inganno e avidità) e dai sensi, e tenuta forzatamente lontana dalla sua naturale condizione dalle energie buone e cattive, denominate karma — si libera da tutte queste forze ostruenti ed estranee, è ritenuta in grado di godere tutti gli attributi di un essere divino.

Al centro del giainismo si trova il cammino della liberazione, elaborato con molta cura e dettagliatamente analizzato. La scala giainica della p. comprende 14 gradini — o «stadi di qualificazione spirituale» (*guṇasthāna*) — che l'anima deve percorrere e che sono così caratterizzati:

- 1) condizione di errore assoluto e, quindi, di completo dominio da parte delle forze karmiche;
- 2) vaga conoscenza del vero e del falso, ma con molte ricadute nell'ignoranza;

- 3) oscillazione tra verità e dubbio;
- 4) la retta conoscenza non è più soppressa e c'è il possesso di un certo controllo sulle emozioni;
- 5) acquisita consapevolezza circa l'importanza della giusta condotta morale ed emergente desiderio di rinunciare al mondo e diventare un asceta. Il capofamiglia deve decidere se posporre la sua rinuncia al mondo o ascendere agli stadi superiori con i mezzi offerti dall'asceti;
- 6) dominio quasi completo dell'asceta sui 4 vizi: ira, orgoglio, errore e avidità;
- 7) superamento del sonno mediante la purificazione della mente e conquista della capacità di concentrazione e assorbimento da parte dell'asceta;
- 8) l'asceta acquista maggior potere su se stesso ed sperimenta una gioia immensa quale premio dei suoi sforzi;
- 9) controllo completo della sfera sessuale e delle potenze emotive;
- 10) estirpazione dell'ultimo residuo d'interesse per le cose terrene;
- 11) la realtà separata costruitasi autonomamente comincia a cedere alla consapevolezza di un campo di coscienza universale;
- 12) eliminazione di tutte le delusioni e conseguimento della piena conoscenza da parte dell'asceta;
- 13) reale isolamento da qualsiasi molteplicità; se l'asceta decide di manifestare la conoscenza appena scoperta, diventa un *Tirhamkara* («costruttore del guado», che permette di attraversare l'oceano delle esistenze);
- 14) supremo stato di isolamento dal mondo fenomenico: stato di inattività che s'identifica con la *moksha* («liberazione»).

I mezzi principali che regolano l'avanzamento attraverso questi stadi della p. spirituale sono le complicatissime regole etiche, formulate nella letteratura giainica. I requisiti richiesti a un monaco sono: pazienza, umiltà, rettitudine, purezza, verità, autodisciplina, austerità, rinuncia, povertà e castità. Il monaco articola questo suo itinerario ascetico nei 5 «grandi voti» tradizionali. Nei *Sūtra* giainici ciascun voto ha la sua dettagliata e quintuplicata applicazione a tutte le possibili circostanze. In forma concisa i singoli voti vengono così espressi:

«Rinuncio a qualsiasi uccisione di esseri viventi, minuscoli o grandi, mobili o immobili. Io stesso non ucciderò creature viventi (non indurrò altri a farlo né lo consentirò). Finché vivo, io confesso e biasimo, mi pento e mi libero da questi peccati in pensieri, parole e opere...

«Rinuncio a tutte le depravazioni delle parole menzognere, derivanti da collera o avidità, paura o gioia. Io stesso non dirò menzogne ecc.

«Rinuncio a prendere le cose che non vengono date, sia in villaggi che in città o foreste, siano esse poche o molte, piccole o grandi, animate o inanimate. Io stesso non prenderò ecc.

«Rinuncio a tutti i piaceri sessuali sia con divinità che con uomini o animali. Non cederò alla sensualità ecc.

«Rinuncio a qualsiasi affezione, poca o molta, piccola o grande, verso creature animate o inanimate. Io stesso non ne avrò ecc.».

I *Tirhamkara* con la loro eccezionale religiosità manifestano il divino e lasciano un'impronta incancellabile sul mondo con la loro straordinaria e soprannaturale bellezza, potenza, fama e luminosità. Essi diffondono raggi spirituali che bagnano di una luce pura l'oceano di questo mondo feno-

menico, ed è per questo che si è messi in grado di raggiungere le altezze del benessere spirituale. I requisiti richiesti ai laici sono: fare l'elemosina, condotta virtuosa, austerità e atteggiamento spirituale.

La pratica dell'ascetismo giainico è più severa di qualsiasi altra al mondo. I più grandi santi giaina vengono ricordati preferibilmente come coloro che hanno concluso la propria esistenza digiunando fino alla morte. Il monaco giaina applica tradizionalmente una pezzuola sulla bocca per impedire l'ingestione e, perciò, l'uccisione d'insetti, e porta con sé uno scopetto per liberare la strada da qualsiasi essere vivente. Esiste una convergenza tra questo ascetismo e la non-violenza nei confronti delle creature viventi, poiché quest'ultima è fondata sull'idea della unità di tutte le esistenze e il senso di rispetto per la vita.

H. Chakraborti, *Asceticism in Ancient India in Brahmanical, Buddhist, Jaina and Ajivika Societies*, Calcutta 1973 (bibl.); M.G. Bhagat, *Ancient Indian Asceticism*, Nuova Delhi 1976.

M. DHAVAMONY

V. ISLAM. - 1. *Fonti e modelli della p.* - Nella spiritualità e nella mistica musulmane, la parola «p.» è adoperata poco. Perfetto non è l'uomo, sia pure santo; è anzitutto Dio solo, quale viene nominato dai suoi «nomi bellissimi», modelli di ogni p. Sono perfette anche le rivelazioni coraniche e la religione musulmana: «Oggi ho reso perfetta la vostra religione» (*Corano*, 5, 2). D'altra parte questo è il solo passo del Corano che parli di p. (*kamala, kamâl*) in senso religioso; altrove si tratta sempre di Dio, che «conduce a compimento» (*atamma*) per l'uomo i suoi benefici e soprattutto la sua rivelazione, e dell'uomo che «conduce a compimento» i precetti della Legge divina.

Il Corano nondimeno propone ai credenti una serie di modelli da imitare; questi sono i profeti: Abramo, «l'amico di Dio» (*khalîl Allâh*), è il modello della fede di «sottomissione» (*aslama, islâm*) alla volontà di Dio, specialmente quando Dio gli comanda di sacrificargli il suo figlio (37, 99-113). Mosè, «l'interlocutore di Dio» (*kalim Allâh*: 4, 164s), deve credere alla saggezza dei disegni di Dio, senza rivolgergli domande (18, 65-82). Gesù, nato miracolosamente, santo e puro, è totalmente investito dalla Parola e dallo Spirito di Dio (3, 45-51). Finalmente → Maometto è il «modello bello» (*uswat Hasana*: 33, 21), specialmente nella sua «ascensione» (*mi'râj*) verso Dio (17, 1 e 53, 1-18). In un *hadîth* (parola pronunciata da Maometto) gli si fa dire: «Sono stato inviato per portare a compimento la p. dei buoni costumi».

Anche alcune sante donne sono proposte come modelli; la più santa è Maria, madre di Gesù, vergine e madre, casta e credente, segno per il mondo (3, 35-47; 5, 75; 19, 16-34; 21, 91; 23, 50; 66, 12). Un *hadîth* precisa: «Molti uomini hanno raggiunto la p., ma, fra le donne, soltanto Maria, figlia di Imrân (Gioacchino), l'ha raggiunta, come la raggiunse Asiya, moglie di Faraone» (che accolse Mosè, raccolto dal Nilo, nella propria famiglia, e credette nel Dio di lui: 28, 7-12; 66, 11).

Più tardi le tradizioni e la «Vita del Profeta» (*sira nabawiyya*) descriveranno Maometto come modello di tutte le virtù. In seguito i mistici musulmani e i loro successori, le → «Confraternite religiose musulmane» (*ṭuruq*) moltiplicheranno gli esempi di santità perfetta. Numerose opere agio-

grafiche descrivono queste « Vite di santi » (*Ṭabaqāt al-awliyyā*), quelle dei primi sufi (Ḥasan al-Baṣrī, Bisṭāmī, Junayd, Shiblī, ecc.) e naturalmente il fondatore delle singole confraternite (ʿAbd al-Qādir, Rifāʿī, Shādhilī, ecc.).

2. La p. nell'Islam ufficiale. - Fedele all'insegnamento del Corano, l'Islam ortodosso dei *fuqahā'* (i dottori del diritto canonico) definisce la p. come adempimento in modo perfetto dei precetti della legge islamica: preghiera, elemosina, digiuno del Ramadan, pellegrinaggio a La Mecca, e l'adempimento di tutti i precetti giuridici. La « santità » consiste essenzialmente in questa fedeltà alla legge in ogni suo particolare. Lo esprime bene un *ḥadīth*: « Chiunque omette una cosa che fa parte del perfetto adempimento (*kamāl*) della legge è manchevole ».

Si potrebbe trovare un sapore di giuridismo in questo ideale di p., ma bisogna anzitutto riconoscere che esso contiene un valore religioso eminente: l'obbedienza a Dio secondo la sua volontà, manifestata in primo luogo mediante la sua legge rivelata. Come ha ben dimostrato R. Arnaldez (in A. Ravier-H. de Lubac, *La mystique et les mystiques*, Parigi 1966, p. 571-648), la spiritualità (e la p.) musulmana è anzitutto una « spiritualità dell'obbedienza » alla legge di Dio.

Gli specialisti di diritto musulmano (*fuqahā'*) hanno precisato questi obblighi con abbondanza di particolari che non lasciano sfuggire alcuna circostanza della vita personale e sociale del musulmano, dalle modalità delle abluzioni fino ai rapporti coniugali. Per es., la preghiera di domanda (*duʿā'*) che, in linea di massima, è libera e spontanea, in contrapposizione alla preghiera rituale (*ṣalāt*), sarà anch'essa codificata e sottoposta a regole, secondo formule precise. È lo stesso spirito del Levitico e delle tradizioni rabbiniche.

Per ovviare al pericolo del giuridismo che inaridisce, altri pensatori musulmani hanno inserito nell'osservanza dei precetti un profondo senso religioso, attinto per lo più alla corrente ascetica e moralizzatrice della mistica musulmana (→ sufismo); così Muḥāsibī (m. nell'857 a Baghdad), nel suo *Kitāb al-ri'āya* (Il libro dell'osservanza e dell'adempimento dei diritti di Dio), insiste sull'esame di coscienza (*muḥāsaba*), sulla « delicatezza di coscienza » (*war'*) che non è soltanto timore di commettere un piccolo peccato, ma è la volontà di evitare ogni imperfezione, sulla purezza d'intenzione e sull'esercizio continuo della presenza di Dio.

Così specialmente Ghazālī, il più grande teologo dell'Islam (m. nel 1111 a Ṭūs nel Khorāsān), ha presentato, nella sua somma teologica, l'*Iḥyā'*, il senso profondo dei riti ufficiali. La fede sta nel cuore e Dio solo è padrone del cuore. La fede deve tradursi in azioni, ma le abluzioni rituali, per es., hanno valore soltanto come segni di purificazione del cuore. La preghiera rituale (*ṣalāt*) è l'espressione della fede in Dio e della certezza che Dio è vicino all'orante. Essa deve realizzare la povertà interiore, l'umiltà, la coscienza della debolezza e miseria dell'uomo e del suo bisogno di Dio. Deve anche essere legata alla cura del prossimo, specialmente del povero. Dichiarò un *ḥadīth*: « Nessuna preghiera è valida senza elemosina, e nessuna elemosina è valida senza preghiera... », perché un uomo avaro ed egoista non può pregare validamente il Signore, dispensatore di ogni bene. La preghiera rituale dovrà prolungarsi durante la

giornata intera mediante il « ricordo » (*dhikr*) di Dio, che può giungere fino alla contemplazione.

Quanto all'elemosina, quel che importa non è ciò che si dà, ma l'intenzione di imitare Dio, il Generosissimo (*al-Wahhāb*), e di staccarsi interiormente dall'istinto di possedere i beni materiali e perfino di possedere se stesso: liberarsi dell'io per essere liberi di darsi a Dio. Come si vede, è lunga la strada che dal gesto materiale dell'elemosina arriva al dono di sé a Dio. Parimenti il fine essenziale del digiuno è di ravvivare la fame e la sete di Dio e di farci sentire la nostra dipendenza da Lui e dalla sua azione onnipotente. E il pellegrinaggio (*ḥajj*) ha lo scopo non solo di ottenere il perdono dei peccati, ma di operare un'autentica rinascita spirituale, ecc.

Tuttavia, anche in questa concezione dei riti interiorizzati, il musulmano ortodosso avrà cura di non cadere negli « eccessi » dei mistici, per es. di dare un senso positivo alla povertà, all'ascesi, all'isolamento in solitudine. Lo stesso Ghazālī, malgrado le sue tendenze mistiche, ammonisce di guardarsi da tali eccessi. « Il vero musulmano — dice un altro *ḥadīth* — non è colui che perde la vita eterna perché gode troppo la vita mortale; e non è neppure colui che sacrifica questa vita per ottenere la vita eterna. Vero musulmano è chi ricava il proprio bene sia in questa che in quella » (cf *Corano* 3, 145.148). L'Islam vuol essere « la religione del giusto mezzo » (*dīn wasaʿī*), egualmente contraria agli eccessi di godimento e a quelli di ascesi. Qui l'ideale musulmano classico e ortodosso è fedele al Corano, che ha, come insegnamento centrale, l'adorazione del Dio unico e la sottomissione alla sua volontà in tutte le circostanze di una vita pienamente umana.

3. La p. nella mistica musulmana (→ sufismo). - I mistici musulmani (sufi) non si contentano di questo ideale del « giusto mezzo »: rapiti da Dio, vogliono rispondere alla sua chiamata, progredendo fin dove li condurrà la vocazione divina. Il loro « itinerario verso Dio » (*al-sālikin ilā Rabb al-ʿālamīn*), che supera la semplice p. morale e giuridica, verrà qui brevemente ricordato, secondo le sue principali tappe (*manzila*) e dimore (*maqāma*).

La prima stazione è la stretta osservanza della legge di Dio. Nessun mistico vero, quali che siano le grazie da lui ricevute, può presumere di far a meno della legge comune: « Nessun favore spirituale può sopprimere l'obbligo morale »; « Colui che vuole trovare la libertà, vada prima in cerca dell'obbedienza » (Ḥallāj).

Ottenuto questo, il mistico oltrepassa il precetto: moltiplica le pratiche supererogatorie (*nawāfil*), specialmente la preghiera, il digiuno, la riflessione-meditazione (*fikr*), il « ritorno a Dio » (*tawba*) o contrizione, la fiducia in Lui solo (*tawakkul*), ecc.

Ma i sufi hanno piena coscienza dei pericoli legati a queste pratiche, se vengono ricercate per se stesse, allo scopo di goderne, invece di considerarle mezzi (*wasāʾiṭ*) per raggiungere le realtà spirituali (*ḥaqāʾiq*), e anzi passare da tali realtà al solo Reale (*Ḥaqq*), a Dio: « Dio ha regalato vesti d'onore (*khilā'*) ai suoi amici, ed essi si sono divertiti a indossarle invece di cercare Lui » (Bisṭāmī).

Ecco perché l'ascesi (*zuhd*) dev'essere praticata non soltanto verso i beni materiali, ma anche nei riguardi dei favori spirituali e degli esercizi che vi conducono. È necessario passare dalla via attiva, quella di « colui che vuole Dio » (*al-murīd*), alla

via passiva, in cui l'iniziativa è soltanto di Dio, la via di «colui che è voluto da Dio» (*al-murād*). Bistāmī diceva: «Ho cercato Dio per trent'anni, credendo di volerlo, ed ora ecco che è Lui a volere me». Questo passaggio dalla via attiva a quella passiva comporta prove e sofferenze spirituali (cf le «notte» di s. → Giovanni della Croce) che sono grazie di spogliazione, date da Dio.

A questo punto possono cominciare le esperienze di unione a Dio, che sono il culmine della vita spirituale. Esse assumono forme, contenuti ed espressioni diverse, secondo le tendenze dottrinali. La mistica ortodossa e minimizzante di Ghazālī respinge ogni unione con Dio e ammette soltanto una reciproca «prossimità» (*qurb*) fra l'uomo e Dio. Essa consiste nel «prendere i costumi divini» (*at-takhalluq bi-akhlaq Allāh*; cf Ef 2, 5), nell'imitare gli attributi divini: essere buoni come è buono Dio, perdonare come Lui perdona ecc. È lo «scambio degli attributi» (*tabādul al-ṣifāt*) fra Dio e l'uomo, cosa che può andare molto lontano, fino all'amore reciproco.

Per Bistāmī non si tratta neppure di unione, ma di sostituzione dell'io divino all'io umano. Il mistico pensa di aver cessato di esistere: Dio esiste al suo posto e parla con la sua bocca. Per Hallāj e i suoi discepoli: dell'«unità di visione» (*waḥdat al-shuhūd*). Questa unione con Dio è reale, ma di natura psicologica: Dio viene ad abitare (*ḥulūl*) nell'anima del mistico, e così può parlare con la sua bocca per professare la propria unicità — poiché Dio solo può realmente dichiararsi unico: «Noi siamo due spiriti abitanti in un corpo solo»; «Unisciti a me, o mio Unico, per professare in verità che Tu sei unico, perché nessuna via umana conduce a questo» (Hallāj).

Finalmente, per Ibn 'Arabi e per i sufi monisti (panteisti): dell'«unità d'esistenza» (*waḥdat al-wujūd*). L'unione ontologica con Dio esiste già: è la condizione di ogni creatura, apparentemente distinta da Dio, la quale nella sua realtà profonda, nella sua essenza, altro non è che un aspetto di Dio. La mistica consiste soltanto nel superare le apparenze e nel prender coscienza che l'uomo è Dio: «Riconosci dunque la tua propria essenza, la tua identità, quello per cui tu sei Dio».

4. La teoria dell'«uomo perfetto» (*al-insān al-kāmil*). — Appunto in questa prospettiva del sufismo monista e panteista nasce e si sviluppa la teoria dell'uomo perfetto. Essa è erede o parallela delle antiche gnosi circa l'«uomo primordiale» (*prōtos anīhrōpos*) come l'ermetismo greco; del mito mazdeista di Gayomart, dell'uomo pre-eterno (*insān qadīm*) manicheista e dell'Adamo primordiale (*Adām qadmōn*) della *Merkabah* e dello *Zohar* ebraici. Nell'islamismo questa teoria è stata inventata da Ibn 'Arabi e sviluppata dal suo discepolo Jilī.

Partendo dai testi coranici che considerano l'uomo (Adamo) il «vicario» (*khalīfa*) di Dio in terra (2, 30), a cui Dio ha assoggettato (*sakhkhara*) tutto il creato (14, 32; 16, 12, 14; 22, 25...) e al quale ha affidato il deposito (*amāna*) della fede (33, 72), Adamo e in seguito l'uomo in generale, e poi il profeta e il santo, diventano un «microcosmo» che riproduce in sé il «macrocosmo», tutto l'universo creato e divino.

Adamo, dunque, è creato a immagine di Dio; è la luce divina che viene ad illuminare quello specchio annebbiato di Dio che è la creazione; il prototipo di ogni creatura. Ma Adamo stesso è crea-

to a immagine di Maometto, archetipo dell'universo ed essenza del mondo. Nel pensiero creatore di Dio, la «Realtà di Maometto» (*al-ḥaqīqat al-muḥammadiyya*) è l'elemento più vicino a Dio, una particella della sua luce, la quale in seguito si irradia nel creato, di cui è la realtà profonda e nascosta. Essa si realizza per gradi decrescenti: in modo perfetto nell'uomo Maometto, poi in 'Alī, quindi negli altri profeti, poi nei santi (*awliyā*) e finalmente nei credenti. In questo modo Maometto è non soltanto il prototipo di ogni p., il «sigillo della santità» (*Khātām al-walāya*), ma è la realtà nascosta di ogni perfezione.

'Abd al-Karīm al-Jilī (m. a Baghdad nel 1428), nella sua celebre opera *al-Insān al-kāmil*, riprende le idee di Ibn 'Arabi e fa di Maometto l'«epifania» (*zuhūr*) dei nomi divini sulla terra, il mediatore fra il Creatore e le creature, il modello supremo di ogni perfezione. La santità consiste nel rivestire la «realtà di Maometto», penetrando il segreto dei nomi divini, conoscendo la nostra relazione con Dio, e infine riconoscendo che ogni creatura è soltanto un elemento diversificato della Sapienza di Dio, realizzata in Maometto. Siamo in piena gnosi, molto lontani dall'Islam ortodosso.

L. Massignon, *L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique*, in *Eranos-Jahrbuch* 15 (1948) 287-314; R. Arnaldez, *al-Insān al-Kāmil*, in *Enclst* 3 (1972) 1271-3 (con bibl.).

R. CASPAR

PERLO, FILIPPO. — Vescovo, IMC, fondatore delle Suore di → Maria Immacolata di Nyeri (Kenya), n. a Caramagna Piemonte (Cuneo) l'8.2.1873, m. a Roma il 4.11.1948.

Ordinato sacerdote nel 1896, fu tra i primi ad entrare nell'→ Istituto Missioni Consolata (1901), fondato dal can. Giuseppe → Allamano, a cui succederà come superiore generale (1926-9). Uno dei primi 4 missionari nella provincia del Kenya (1902), fu il primo vicario apostolico di Nyeri e il primo vescovo del suo istituto (28.6.1909).

Scritti principali: *Un'ascensione sul Kinangop*, Roma 1908; *Lettere circolari*, Torino 1926; *L'infanticidio nell'Africa equatoriale*, Torino 1924; *L'apostolato della suora missionaria in Africa*, ivi 1930; *Karoli, il Costantino Magno del Kenya*, ivi 1927, 1930. — Oltre a una collana di 23 Foglietti di direttive pastorali (Nyeri 1920-4), numerose informazioni sono contenute in *La Consolata*, specialmente dal 1902 al 1923.

G. Piovan, s.v., in *EC* 9 (1952) 1188-9.

V. MERLO PICH

PERMANYER Y VOLART, DOLORES. — Fondatrice delle → Serve di Gesù del Cottolengo del padre Alegre, n. a Barcellona (Spagna) il 2.6.1886, m. ivi il 3.9.1970.

Fu educata presso le Suore di → Gesù-Maria, che lasciò nel 1903. Nel 1929 si staccò dalla famiglia per dedicarsi pienamente a un'opera apostolica, detta «Visitación de Nuestra Señora», con la speranza che divenisse una congregazione religiosa. Più tardi si unì con Giuseppina Riera e Carmela Saperas, dando vita a un'opera per l'assistenza agli infermi poveri, la quale, unitasi (1939) con il «Cottolengo» fondato a Barcellona nel 1930, costituì l'istituto denominato «Serve di Gesù del Cottolengo del p. Alegre».

G. ROCCA

PERNET, CLAUDE ETIENNE. — Assunzionista, fondatore delle → Piccole Suore dell'Assunzione, n. a