

Istituto trentino di cultura

Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Quaderni, 63

I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività della
Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:

www.mulino.it

La direzione spirituale
tra medioevo ed età moderna

Percorsi di ricerca e contesti specifici

a cura di

Michela Catto

Società editrice il Mulino

Bologna

Centro per gli studi storici italo-germanici; Centro per le scienze religiose

Atti del seminario «La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna: percorsi di ricerca e contesti specifici»

Trento, 20-22 maggio 1999

La DIREZIONE

spirituale tra medioevo ed età moderna : percorsi di ricerca e contesti specifici / a cura di Michela Catto. - Bologna : Il mulino, 2004. - 287 p. ; 22 cm. - (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni ; 63)

Atti del seminario tenuto a Trento dal 20 al 22 maggio 1999. - Nell'occh.: Istituto trentino di cultura
ISBN 88-15-09651-5

1. Direzione spirituale - Sec.XVI-XVIII - Congressi - Trento - 1999 I. Catto, Michela

253.53 (DDC 21.ed.)

Scheda a cura della Biblioteca ITC

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

ISBN 88-15-09651-5

Copyright © 2004 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito www.mulino.it/edizioni/fotocopie

Sommario

Premessa, di Mario ROSA	7
La direzione spirituale cistercense tra psicologia e mistagogia, di Michaela PFEIFER O. Cist.	13
Leggere una meditazione scritta. Direzione spirituale e letteratura della spiritualità attraverso alcune pagine di Louis Richeome, gesuita (1544-1625), di Pierre-Antoine FABRE	25
L'accompagnamento spirituale in Giovanni della Croce, ovvero la fede nell'operato dello Spirito nell'uomo, di Michael PLATTIG O. Carm.	53
La direzione spirituale giansenista, di Antonella ALIMENTO	71
Dall'obbedienza alla libertà dello spirito. Carismi, esperienza mistica e direzione spirituale nella vicenda di Brigida Morrello di Gesù (1610-1619), di Guido MONGINI	105
Il motivo dell'assistenza spirituale nella «Theosophia revelata» di Jakob Böhme, di Flavio CUNIBERTO	161
Direzione spirituale nell'insegnamento catechistico fra Cinque e Seicento: catechismi e confraternite di dottrina cristiana, di Michela CATTO	173
Il confessore come direttore d'anime in Alfonso Maria de Liguori, di Patrizia BERTINI MALGARINI e Miriam TURRINI	205

Premessa

di Mario Rosa

Il gruppo di ricerca che da qualche anno è impegnato nell'approfondire il tema della «direzione spirituale» nelle sue valenze diverse, dall'età antica all'età moderna e contemporanea, presenta in questo volume i risultati di un incontro svoltosi a Trento, presso il Centro per gli studi storici italo-germanici, nel maggio del 1999. Il volume appare dopo che sono stati pubblicati i risultati di due altri incontri, l'uno svoltosi a Torino nell'ottobre del 1998, e l'altro a Firenze nel maggio del 2000: risultati apparsi rispettivamente negli «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» dello stesso 1998 e nel volume *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia*, edito presso la Morcelliana nel 2002.

Per le finalità della ricerca nel suo complesso, per i percorsi già avviati, per i problemi affrontati sinora da singoli ricercatori ci sia consentito qui di rinviare all'*Introduzione* di Mario Rosa e alla *Premessa* di Guido Mongini, che presentano i saggi raccolti negli «Annali», alla *Prefazione* di Anna Benvenuti e all'*Introduzione* di Michela Catto che aprono il volume della Morcelliana, tenendo conto che si tratta, con qualche lieve modifica di presenze tra gli studiosi componenti il gruppo di ricerca, di un comune *work in progress*, di cui questo volume segna un ulteriore, e per molti aspetti significativo, punto di approdo.

Va subito osservato che più che all'età antica e a quella medievale – anche se questo volume si apre con un contributo di suor Michaela Pfeifer sulla direzione spirituale cisterciense, e fatta eccezione per il contributo di Flavio Cuniberto, che riprende il tema, in ambito pietista, della direzione spirituale di Jakob Böhme, già affrontato nell'incontro di Torino, suggerendone con spunti assai originali le possibili ascendenze islamiche – tutti i saggi qui raccolti, attraverso l'analisi di aspetti e scansioni essenziali di correnti, orientamenti e «pratiche» spirituali dal

Cinquecento al Settecento, sono incentrati sull'età moderna, e più specificamente sull'area dell'Europa cattolica.

Nell'impossibilità in questa sede, che si propone unicamente la presentazione del volume, di soffermarci approfonditamente sui singoli contributi, basterà sottolineare quel che ci sembra una rilevante acquisizione di prospettive nel quadro delle presenti ricerche. Anche se l'analisi del rapporto tra direttore e diretto/diretta rimane, com'è comprensibile, un elemento peculiare e costituisce, per così dire, lo sfondo imprescindibile dei diversi saggi, ci pare che siano stati posti bene in evidenza, in molte pagine del volume, altri nodi attinenti alla direzione spirituale: soprattutto la natura specifica della «tecnica» della meditazione e le forme, anch'esse specifiche, attraverso le quali la «pratica» della direzione spirituale si è espressa e sviluppata nel tempo e nei contesti diversificati dell'Europa cattolica moderna, in ambito gesuitico e in quello giansenista, nell'esperienza religiosa di san Giovanni della Croce, nelle confraternite della dottrina cristiana o con gli scritti e l'opera di sant'Alfonso Maria de Liguori.

Si vedano, ad esempio, nel denso saggio di Pierre-Antoine Fabre, i modi della trascrizione, della traduzione e della trasmissione della Scrittura da parte del gesuita Richeome, che esprime il rapporto tra il lettore e il testo nello scarto tra una proposta o una riproposta di una sperimentazione spirituale. Si veda altresì, e ancora in riferimento alla direzione spirituale gesuitica, come, nel caso di Brigida Morello, analizzato da Guido Mongini, due diversi direttori spirituali, Carletti e Morando, si pongano concretamente di fronte ai carismi e alle esperienze spirituali straordinarie della loro diretta: il primo più rispettoso di un orientamento spirituale, mai del tutto espunto dalla Compagnia di Gesù, favorevole alle insorgenze carismatiche non infrequenti tra l'elemento femminile, ed espresse, nel nostro caso, dalla Morello; il secondo più incline, pur nell'attribuire alla Morello una sorta di autodirezione spirituale e nel riconoscerle spazi di libertà interiore, ad assorbirla nei quadri istituzionali e nella forte adesione personale al concetto di obbedienza.

Non v'è dubbio che questo tema della libertà dello spirito sia un tema centrale nel contesto della direzione spirituale che, se sarà

spesso, e facilmente, assimilato alla vasta area degli atteggiamenti eterodossi, poteva tuttavia essere sperimentato nell'alveo di un potente individualismo religioso, come avverrà con la eccezionale personalità di san Giovanni della Croce, su cui si sofferma, nel suo contributo, padre Michael Plattig, oppure essere espresso attraverso la dottrina e la pratica di gruppi spirituali elitari come quelli ispirati dal giansenismo. In questo ambito, agostiniano e rigorista, i direttori spirituali non assumono la funzione di «mediatori», che sembra piuttosto appartenere ai direttori spirituali gesuiti, ma appaiono impegnati nell'avviare il loro diretto per un cammino spirituale ritenuto impervio e nel sostenerlo durante le attese tormentate che precedono, nel cuore dell'uomo peccatore, i moti dello spirito di Dio e l'avverarsi della presenza salvifica. Ed è su questa linea che Antonella Alimento si chiede se vi sia stata, e con quali caratteri, una specifica direzione spirituale giansenista, e ne delinea con chiarezza i modi e i contenuti, consacrati da una singolare «costruzione», realizzatasi tra Sei e Settecento grazie alle edizioni, in particolari momenti di persecuzione e di lotta, di innumerevoli raccolte di lettere spirituali o di scritti di direzione spirituale dei protagonisti o dei minori attori del movimento, dalle quali emerge con vigore lo stile della direzione spirituale dei discepoli o dei simpatizzanti di Port-Royal: da un lato, da parte del diretto, un'esperienza vissuta nella pratica penitenziale e nella pratica eucaristica, nell'umiltà, che non di rado tendeva a sfociare nella umiliazione, e nelle fasi di un duro processo di rinnovamento interiore; dall'altro, da parte del direttore, una direzione che «svela», come si è accennato, le vere disposizioni interiori del soggetto, ma che spinge lo stesso direttore a interrogarsi sovente sull'alta responsabilità spirituale di cui è stato investito.

Se l'attenzione dedicata nel volume alla direzione spirituale gesuitica e a quella giansenista già richiama due versanti diversi della direzione spirituale, va rilevato come, accanto ad essi, altri e diversi modi di direzione spirituale siano stati operanti nel contesto dell'Europa cattolica moderna. Ce li mostrano, nell'intreccio con quanto si è sin qui osservato, altri due saggi del volume, quello di Michela Catto sui modi attraverso i quali l'insegnamento catechistico poté assumere particolari caratteri

di direzione spirituale nell'età della Controriforma, e quello di Patrizia Bertini Malgarini e Miriam Turrini dedicato alla trasformazione, ad opera di sant'Alfonso Maria de Liguori, della figura del confessore in quella di «direttore delle anime».

Potrebbe apparire sorprendente, a prima vista, che l'insegnamento catechistico nell'età della Controriforma, basato su testi e forme di apprendimento ripetitivo, privo di un connotato individuale, abbia potuto assolvere ad una funzione di direzione spirituale.

Attraverso un'attenta lettura degli statuti delle confraternite della dottrina cristiana e un'accurata analisi dei modi concreti attraverso i quali l'insegnamento catechistico si evolve, Michela Catto mostra invece come, almeno in una fase iniziale, nelle confraternite borromaiche della dottrina cristiana (ma il discorso potrebbe estendersi ad altre confraternite), non solo sia raccomandata la conoscenza del catechismo, ma siano suggerite anche pratiche sacramentali e penitenziali che, derivando dai principi della vita cristiana promossa dal catechismo, potevano aprire al confratello momenti di interiorità mediante la meditazione personale nell'ambito della confraternita o negli spazi domestici, o sotto la direzione dell'ecclesiastico rettore della confraternita stessa. Che la figura del rettore ecclesiastico della confraternita si colori inizialmente anche di una esplicita responsabilità spirituale, oltre che di una responsabilità organizzativa; che riflessioni di direzione spirituale siano presenti nel catechismo (1584) del gesuita Gagliardi (di cui peraltro sono note le complesse vicende «spirituali») o nella *Dottrina cristiana* (1587) di un altro gesuita, Giovanni Battista Eliano, e che siano al contrario assenti in quel testo catechistico capitale rappresentato dalla *Dichiarazione più copiosa della Dottrina cristiana* (1598) del Bellarmino; sono, questi, i modi attraverso i quali è possibile seguire l'evolversi di una condizione «spirituale» e associativa di rilievo fondamentale per la formazione religiosa e morale dei fedeli nel corso dell'età moderna, e insieme il graduale configurarsi, all'interno delle confraternite della dottrina cristiana, di un complessivo orientamento normativizzante, in grado, alla fine del Cinquecento, di sancire la definitiva cancellazione dai catechismi di richiami

alla direzione spirituale e all'interiorità, non assenti del tutto dalle prime formulazioni dei testi post-tridentini.

Dalla piena Controriforma al clima più mosso del Settecento religioso, percorso dalle missioni urbane e soprattutto rurali e da uno sforzo da parte della Chiesa cattolica di reagire ai processi di secolarizzazione e alla crisi del secolo, ci conduce l'ampio saggio conclusivo del volume, dovuto alla collaborazione di Patrizia Bertini Malgarini e di Miriam Turrini. È con sant'Alfonso che si opera definitivamente un mutamento sostanziale nella direzione spirituale, così come si era configurata nell'età moderna: nel senso che attraverso l'opera alfonsiana nei suoi aspetti molteplici, dalla predicazione ai trattati ascetici, dagli scritti di morale e di pastorale a quelli parenetici, la direzione spirituale verrà fortemente innestata nella «pratica» del confessore, con la conseguente saldatura della distinzione, sino ad allora in vario modo operante nelle istituzioni ecclesiastiche e nella vita religiosa, tra la confessione e la direzione spirituale. Con destini paralleli e distinti, anche se contigui, avevano in effetti convissuto a lungo, tra Sei e Settecento, le due figure del confessore e del direttore spirituale, l'una destinata ad amministrare il sacramento della penitenza nella rafforzata prassi sacramentale tridentina, l'altra coinvolta in più alte responsabilità nella guida delle anime, sebbene, come appare da una folta manualistica soprattutto secentesca, che le autrici del saggio analizzano, le due strade tendessero, nel tempo, se non a convergere, almeno ad avvicinarsi: secondo una spinta che mirava ad attribuire alla figura del confessore caratteri sempre più comprensivi, di consigliere e giudice, di medico e padre e persino, sotto la penna del gesuita Loarte, di «padre spirituale». Se sant'Alfonso perciò non innova del tutto, ha il merito indiscutibile di aver portato a compimento e potenziato, in pieno Settecento, un percorso secolare, facendo confluire le valenze diverse, e ancora in parte separate, della confessione e della direzione spirituale in una «pratica» comune, quella della «direzione delle anime» attraverso la confessione, rivolta ai numerosi, particolari «stati» della vita sociale, fossero quelli delle religiose o delle donne viventi nel secolo, o quelli delle giovani e delle «zitelle» o dei «poveri villani» di terre e villaggi.

Ed è su queste basi, con la possibilità di trasferire le vette alte della meditazione e dell'ascesi nella realtà del cattolicesimo di massa, che la Chiesa cattolica dell'età moderna si aprirà alla pratica religiosa dell'età contemporanea.

Numerosi spunti e indicazioni suggestive, anche nella prospettiva di ricerche future, sono dunque offerti da questo volume; ed è da augurarsi che esso, insieme con le altre raccolte di saggi già pubblicate, possa contribuire a sollecitare, attraverso un «osservatorio» peculiare quale è quello rappresentato dalla direzione spirituale, secondo linee di ricerca di lunga durata o secondo approfondimenti tematici su archi cronologici più circoscritti, una più ampia definizione di quei segni multiformi che hanno ispirato e marcato, nel tempo, la formazione di identità individuali e collettive sotto il profilo della storia culturale e della storia religiosa.

La direzione spirituale cistercense tra psicologia e mistagogia

di Michaela Pfeifer O. Cist.

«Non molto tempo fa un fratello che rinunciava al mondo entrò nel nostro monastero, e il nostro reverendissimo abate lo affidò alla mia pochezza affinché lo istruissi nell'osservanza della regola. Un giorno comincio con stupore a domandarmi la causa di questo fatto singolare: quando era ancora secolare di abito e di vita, era assai frequentemente toccato dalla compunzione e commosso dall'affetto del divino amore e godeva di tanta gioia spirituale, quanta poi non sperimentò più né a lungo, né per breve tempo»¹.

Queste poche righe testimoniano di un grande cambiamento nella spiritualità monastica del medioevo². Aelredo, maestro dei novizi dell'abbazia cistercense inglese di Rievaulx³, sta

¹ AELREDO DI RIEVAULX, *Lo Specchio della carità*, II, § 41, trad. it. a cura di P. Gasparotto, Siena 1985, p. 199. Originale latino: AELREDI RIEVALLENSIS *Opera omnia*, I: *Opera ascetica*, a cura di A. Hoste - C.H. Talbot (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 1), Turnholti 1971 (d'ora in poi CChr.CM), p. 86. Il testo latino dice: «Cum ante non multum tempus frater quidam abrenuntians mundo, nostro se monasterio contulisset, traditus a reverendissimo abbate nostro meae parvitati disciplinis regularibus instituendus, coepit aliquando admirans quaerere quaenam mihi causa videretur, quod in saeculari adhuc habitu ac conversatione positus ita saepius compungebatur, ac in quemdam divini amoris revolvebatur affectum tantaque spiritus suavitate frueretur, quantam, inquit, modo non dicam diutius retinere, sed ne raro quidem degustare sufficiam».

² Per la spiritualità e teologia monastica si veda J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1988².

³ Per Aelredo e il suo primo trattato *Lo Specchio della carità* si veda l'introduzione a questi di P. Gasparotto, pp. 11-67; G. Fösges, *Das Menschenbild bei Aelred von Rievaulx* (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 29), Altenberge 1994. La rivista «Collectanea Cisterciensia», 55, 1993, pp. 1-256 è tutta dedicata a questa opera sotto il titolo *S. Aelred de Rievaulx, Le Miroir de la Charité*, specialmente l'articolo di G. Guislain, *À la recherche de la réponse juste: un novice interroge son père-maitre*, pp. 78-109, che fa l'esegesi dettagliata del nostro dialogo. Per una bibliografia aggiornata su Aelredo si

introducendo un novizio negli usi e costumi della vita comune prescritti dalla Regola di san Benedetto. Il novizio, però, ha un problema differente: è in dubbio a proposito del suo cammino spirituale. Il suo amore per Dio, dopo l'entrata in monastero, sembra sparito, perché non sperimenta più nessuna gioia spirituale. Aelredo acconsente a rispondere alla domanda; anzi lo fa in un lungo dialogo di direzione spirituale che poi riproduce in quattro capitoli del suo trattato *Lo Specchio della Carità*⁴.

Di quale cambiamento si tratta?⁵ Nel monachesimo benedettino tradizionale si accettava, secondo la Regola di san Benedetto, l'oblazione di fanciulli. I parenti li portavano in età infantile al monastero perché fossero educati e «resi monaci». Nei movimenti di riforma monastica dei secoli XI e XII, questo uso secolare fu cancellato a favore della vita più austera dei «nuovi» monaci, come lo erano, per esempio, i Cistercensi e i Certosini. Così i novizi di questi «nuovi» monaci sono giovani adulti con i problemi d'amore tipici di quest'età. Inoltre, nel XII secolo, si riscopriva l'amore affettivo, di cui sono prova i numerosi sermoni e trattati sull'amore di Dio e gli inizi della letteratura e della poesia cavallaresche. Il menzionato cambiamento del reclutamento avveniva in questo ambiente affettivo, assecondato da una maggiore attenzione all'individuo⁶. Non stupisce che, in

veda A. BURTON, *Bibliotheca aelrediana secunda. Une bibliographie cumulative (1962-1996)*, Louvain-la-Neuve 1997.

⁴ Cfr. AELREDO DI RIEVAULX, *Lo Specchio della carità*, cit., II, cap. XVII-XX, §§ 41-63, pp. 199-214; CChr.CM 1, pp. 86-96.

⁵ Cfr. P. DINZELBACHER, *Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter*, in «Saeculum», 32, 1981, pp. 185-208; C.W. BYNUM, *Jesus as Mother. Studies on the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley CA 1982; J. LECLERCQ, *I monaci e l'amore nella Francia del XII secolo*, Roma 1984; M. PFEIFER, *Wilhelms von Saint-Thierry Goldener Brief und seine Bedeutung für die Zisterzienser*, in «Analecta Cisterciensia», 50, 1994, pp. 3-250 e 51, 1995, pp. 3-109 (d'ora in poi *Wilhelm*, ACi 50 e 51), qui ACi 51, pp. 72-74.

⁶ Per la problematica della 'scoperta dell'individuo' nel XII secolo si veda J.F. BENTON, *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality*, in R. BENSON - G. CONSTABLE (edd), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge MA 1982, pp. 263-259.

una tale costellazione, nel seno dell'Ordine cisterciense⁷, con le sue centinaia di monasteri e le grandi personalità come Stefano Harding, Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry, si sia sviluppata una spiritualità specifica incentrata non solo sull'esperienza di Dio, ma anche sulle relazioni fra gli stessi monaci⁸. Un tale ambiente non poteva non favorire l'interesse per la direzione spirituale, di cui approfittavano specialmente i più bisognosi, cioè i principianti nella vita monastica, i novizi.

Per questo ho scelto, per il mio intervento, due testi destinati ai novizi⁹. Provengono da maestri spirituali cistercensi, ambedue allo stesso tempo abati, teologi e mistici. Il primo è Aelredo di Rievaulx, morto nel 1167, del quale presenterò più diffusamente il già citato *Dialogo con un novizio*. Il secondo è Guglielmo di Saint-Thierry, morto nel 1148, di cui presenterò la nona delle *Meditativae Orationes*. Questa mia scelta spinge di per sé la riflessione in due direzioni: quale aiuto psicologico offrono gli autori ai novizi? Collegano a questi consigli motivi teologici o addirittura mistagogici?

Alla fine dell'introduzione non deve mancare qualche precisazione terminologica. Nel linguaggio dei mistici si possono più o meno distinguere tre tipologie¹⁰: il racconto mistico autobiografico, non ancora presente nel XII secolo; poi il discorso mistagogico, che prepara e conduce alla soglia dell'esperienza

⁷ Per un'introduzione cfr. L. LEKAI, *I Cistercensi, ideali e realtà*, Firenze 1989.

⁸ Cfr. C.W. BYNUM, *Jesus as Mother*, cit., pp. 59-81: «The Cistercian Conception of Community», pp. 110-169: «Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing»; della stessa autrice si vedano inoltre, *Docere Verbo et Exemplo. An Aspect of Twelfth-Century Spirituality* (Harvard Theological Studies, 31), New York 1979. M. PFEIFER, *Das Ursprungscharisma der Zisterzienser und die wesentlichen Elemente des heutigen Zisterzienserlebens*, in *Zisterzienserakademie Mehrerau - Langwaden - Berlin, Berichtsheft des 1. Symposiums vom 27.-28. März 1998*, «Zisterzienser als Baumeister des mittelalterlichen und modernen Europa», Langwaden 1999, pp. 45-57.

⁹ Per la problematica degli scritti ai novizi nel XII secolo si veda *Wilhelm*, ACi 51, pp. 72-75.

¹⁰ Cfr. *Wilhelm*, ACi 50, p. 102 e nota 87.

mistica; infine il discorso mistologico, che si concentra sull'aspetto teologico-teorico della mistica. Lo scopo dei teologi cistercensi e di tutta la teologia monastica cui questi appartengono è decisamente mistagogico. Allora questa loro mistagogia equivarrebbe alla direzione spirituale? Se si intende con questo che gli autori prendano in considerazione tutti gli ambiti maggiori di una vita vissuta coscientemente al cospetto di Dio, potremmo acconsentirvi. Ecco un terzo punto interrogativo per la nostra riflessione.

1. *Il «Dialogo con un novizio» di Aelredo di Rievaulx*

Alla domanda del novizio perché siano sparite le esperienze di Dio che l'avevano toccato nella vita secolare, Aelredo risponde con una controdomanda: «Pensi che la tua vita era allora più santa e il tuo modo di comportarti più gradito a Dio»¹¹? Il novizio viene invitato a paragonare il suo stile di vita prima e dopo l'entrata e a giudicare quanto queste due vite corrispondano o si differenzino dalla volontà di Dio. Così, nel corso del colloquio¹², egli scopre quanto la sua vita secolare fosse rimasta disordinata e incline agli eccessi, malgrado le gioie spirituali, e quanto le stesse gioie lo rendessero orgoglioso. Al contrario, nel presente, benché privo di appaganti esperienze di Dio, la sua coscienza è tranquilla, di modo che non vorrebbe ritornare nella vita precedente. Fa fatica, però, a comprendere che l'amore di Dio non consiste nelle soavità spirituali, bensì nel fare la sua volontà. Capito questo, gli vengono altre domande: «E allora? Dovremmo dire che quel dolcissimo affetto fu inutile, e giudicheremo ingannatrici quelle lacrime?»¹³. A quest'ultima domanda

¹¹ AELREDO DI RIEVAULX, *Lo Specchio della carità*, cit., II, § 41: P. GASPAROTTO, p. 199; CChr.CM 1, p. 96: «Sanctioremne ... illam tuam conversationem Deoque acceptiorem fuisse existimas?».

¹² Cfr. AELREDO DI RIEVAULX, *Lo Specchio della carità*, cit., II, §§ 41-49: P. GASPAROTTO, pp. 199-205; CChr.CM 1, pp. 86-90.

¹³ AELREDO DI RIEVAULX, *Lo Specchio della carità*, cit., II, § 50: P. GASPAROTTO, p. 205; CChr.CM 1, p. 90: «Quid ergo ... Vanusne fuisse dulcissimus ille affectus credendus est, deceptoriasque illas lacrimas iudicabimus?».

risponde lui stesso affermativamente, ricordandosi di lacrime simili quando leggeva il romanzo del re Artù¹⁴. Alla seconda, è il suo maestro a rispondere, spiegando l'effetto dell'esperienza di Dio a seconda dello stato d'animo dell'uomo:

«L'esperienza di questa dolcezza per i negligenti è una grande scossa verso il bene, per chi suda nel fare il bene è una necessaria consolazione, per chi è al culmine della perfezione è un ristoro soave e sicuro»¹⁵.

Nel corso del dialogo il novizio, con l'aiuto del suo maestro, ha approfondito la conoscenza di sé. Ha scoperto l'ambivalenza degli affetti e l'importanza della corrispondenza fra esteriorità e interiorità, fra sentire e agire. Allo stesso tempo ha purificato la comprensione dell'amore umano riguardo a Dio e ha intravisto la saggezza nonché l'insondabilità divina. Il viavai delle sue domande va assecondato dal maestro dei novizi. Aelredo è cosciente che, nella vita intima con Dio, bisogna parlare di se stessi per poter parlare di Dio, con tutti i rischi che un tale linguaggio antropologico corre. Già nel discorso che precede il dialogo¹⁶, l'autore aveva adoperato un tale linguaggio indiretto. Presentando i diversi tipi di esperienza di Dio, ne aveva parlato dapprima definendo le tre «visite», considerandola cioè dalla parte di Dio, poi definendo le tre «compunzioni», guardandola cioè dalla parte dell'uomo¹⁷. Nella mistica, il discorso antropologico è la via traversa imprescindibile del discorso teologico¹⁸.

¹⁴ Cfr. AELREDO DI RIEVAULX, *Lo Specchio della carità*, cit., II, § 51: P. GASPAROTTO, p. 206; CChr.CM 1, p. 90.

¹⁵ AELREDO DI RIEVAULX, *Lo Specchio della carità*, cit., II, § 57: P. GASPAROTTO, p. 209; CChr.CM 1, p. 93: «Haec tamen dulcedinis experientia, negligentibus quidem ad bona opera magna excitatio, in bonis operibus desudantibus necessaria consolatio, in culmine perfectionis consistentibus suavis et securae refectio est».

¹⁶ Cfr. AELREDO DI RIEVAULX, *Lo Specchio della carità*, cit., II, cap. VIII-XVI, §§ 20-40: P. GASPAROTTO, pp. 182-198; CChr.CM 1, pp. 75-85.

¹⁷ Si vedano le spiegazioni delle «visitationes» e «compunctiones» in AELREDO DI RIEVAULX, *Lo Specchio della carità*, cit., II, §§ 20-21: P. GASPAROTTO, pp. 182-183; CChr.CM 1, p. 75.

¹⁸ Cfr. H. ROSENAU, *Mystik als theologische Anthropologie*, in «Theologische Realenzyklopädie», 23, 1994, pp. 581-582.

Per finire la presentazione della visione mistagogica di Aelredo, conviene leggere l'intero § 53 che, simile a una perla nella penombra della conchiglia, è l'abbozzo condensato della mistologia del nostro autore:

«Dunque, come già dicemmo, nessun uomo spirituale ignora che l'amore di Dio non si deve giudicare secondo questi affetti momentanei, che non dipendono minimamente dalla nostra volontà, bensì piuttosto secondo la qualità stabile della stessa volontà. Certamente questo è amare Dio: unire la propria volontà a quella di Dio, in modo tale che la volontà umana acconsenta a tutto quello che prescrive la volontà divina; e in modo tale che non vi sia altra ragione per volere questa o quella cosa che il sapere che Lui lo vuole. Infatti la volontà altro non è che l'amore; e gli atti di volontà buoni o cattivi altro non sono che buoni o cattivi amori. Infine la stessa volontà di Dio altro non è che il suo amore, che non è poi altro che il suo Spirito Santo, che diffonde la carità nei nostri cuori. Questa diffusione della carità è un'unione della volontà divina e umana, o meglio una sottomissione della volontà umana a quella divina. Tale unione si realizza quando lo Spirito Santo, che è la volontà e l'amore di Dio ed è Dio, entra e si diffonde nella volontà umana e la eleva dalle cose inferiori alle realtà più alte, trasformandola completamente nella sua maniera e qualità di essere; e unendosi a lui con indissolubile cemento d'unità, diventa un solo spirito con lui, come dice chiaramente l'Apostolo: 'chi aderisce al Signore, diventa un solo spirito'»¹⁹.

È ovvia la predilezione di Aelredo per la via dell'amore all'unione con Dio, ben ancorata nella teologia (agostiniana) e nella Sacra

¹⁹ AELREDO DI RIEVAULX, *Lo Specchio della carità*, cit., II, § 53: P. GASPAROTTO, p. 207; CChr.CM I, p. 91: «Igitur, ut diximus, non secundum hos momentaneos affectus, quos minime nostrae subesse voluntati, nullus spiritalis ignorat, Dei aestimandus est amor, sed potius secundum continuam ipsius voluntatis qualitatem. Suam enim voluntatem Dei voluntati coniungere, ut quaelibet voluntas divina praescribat his voluntas humana consentiat, ut nulla sit alia causa, cur hoc aut illud velit, nisi quia hoc Deum velle cognoscit: hoc utique Deum amare est. Nam ipsa voluntas nihil est aliud quam amor, nec aliud dicendae sunt bonae aut malae voluntates, quam boni vel mali amores. Denique ipsa Dei voluntas amor eius est, qui nihil est aliud quam sanctus Spiritus eius, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris. Quae caritatis diffusio divinae est et humanae voluntatis coniunctio, vel certe divinae voluntati humanae voluntatis subiunctio. Quae tunc fit, cum Spiritus sanctus, qui utique Dei voluntas et amor est, et Deus est, humanae se voluntati ingerit et infundit, eamque ab inferioribus ad superiora sustollens, totam ipsam in sui modum qualitatemque transformat, ut ei indissolubili glutino unitatis adhaerens, unus cum eo spiritus efficiatur, Apostolo hoc idem manifestius intimante: 'Qui adhaeret', inquit, 'Domino, unus spiritus efficitur'».

Scrittura. Ciò che più tardi si chiamerà «unione mistica», qui si trova abbozzato nei suoi tratti essenziali: visto da parte dell'uomo, è l'unione della volontà, e visto da parte di Dio, è la trasformazione inaudita dell'uomo in Dio per mezzo dello Spirito Santo, legittimata dal versetto biblico preferito dalla teologia monastica, 1 Cor 6, 17.

Quali ambiti di direzione spirituale vengono toccati in questo primo testo cistercense? La gamma dei temi spirituali discussi e ricavati è larga: la conoscenza di sé²⁰, il discernimento degli spiriti²¹, la noia spirituale, la volontà di Dio, l'esperienza di Dio e l'unità del volere. Questi temi sono tutti compresi nell'arco del tema mistagogico centrale e altrettanto classico, nel progresso spirituale²² nel quale il novizio sta muovendo i primi passi.

2. La nona «Meditativa Oratio» di Guglielmo di Saint-Thierry

Lo stato d'animo in cui si trova il novizio della nona *Meditativa Oratio* di Guglielmo di Saint-Thierry²³ è ancora più fragile di quello di Aelredo, è la miseria:

«Tanto grande, Signore, è in me la densità e l'immensità della mia miseria, che non riesco né a esaminarla nelle sue parti né a vedere distintamente lo smisurato volto del suo insieme. Infatti ecco che la sua nebbia, come è solita, mi avvolge; né verso di te, Signore mio Dio cui desidero parlare e che desidero

²⁰ Il tema della conoscenza di sé, nel XII secolo, riveste una maggiore importanza: cfr. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à s. Bernard*, 3 voll., Paris 1974-1975; *Wilhelm*, ACi 50, pp. 226-227.

²¹ Per una bibliografia aggiornata su questo tema che integra gli altri menzionati in seguito si veda Chr. BENKE, *Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 4), Würzburg 1991.

²² Cfr. *Spiritual Progress. Studies in the Spirituality of Late Antiquity and Early Monasticism* (Studia Anselmiana, 115), Roma 1994.

²³ Trad. it. C. FALCHINI (ed), *Dalla meditazione alla preghiera. Meditativae Orationes*, Magnano (Biella) 1987, pp. 77-81, orig. lat. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Oraisons méditatives*, intr., texte lat. et trad. de J. HOURLIER (Sources Chrétiennes, 324), Paris 1985, pp. 146-157. In seguito citerò il testo italiano con C. FALCHINI, quello latino con SC 324, aggiungendo la pagina relativa.

ascoltare, la vista è libera e l'udito sgombro. Così sempre mi tratta, così sempre da sé mi scaccia la casa propria della mia coscienza. Non è forse scritto: 'Sia tolto l'empio, perché non veda la gloria di Dio'²⁴? E quando, ottenebratisi gli occhi della mente, mi sforzo in qualche modo di muovermi a tastoni verso dove ero teso, ormai spossata e fiaccata la tensione dell'ardente desiderio, ricado dalle tue altezze nelle mie profondità, da te a me, da me a sotto di me; e, dissoltosi ogni tentativo del mio macchinare, cacciato via dalla faccia della terra come polvere nel vuoto²⁵, sono reso oggetto di ludibrio dei venti, tramite i fantasmi dei pensieri, delle volontà, degli stati d'animo, tanti quanti sono i volti degli uomini, quanti i momenti delle ore, quanti gli scontri o gli incontri delle cose e degli eventi²⁶.

Come riuscirà Guglielmo a liberarne il novizio? Non si serve di un dialogo durante il quale il giovane religioso attraverso incertezza, millanteria e vergogna per prorompere finalmente in pianto e così ritrovare l'equilibrio. Guglielmo offre al novizio un testo imbevuto dalla Sacra Scrittura e adatto a stimolare la preghiera e la meditazione. Perciò lo redige con grande cura e gli dà una struttura coerente: per non perdersi nella miseria, bisogna prima scacciare la nebbia della confusione, poi confessare la miseria umana alla luce della verità divina e alla fine affidarsi alla misericordia di Dio. La parte più brillante e famosa è la prima. Per rimediare allo stato di confusa lontananza da se stessi e da Dio, l'autore propone il discernimento degli spiriti in forma di una seduta di tribunale del cui brio e umore si gode forse solo in latino:

²⁴ Is 26, 10.

²⁵ Cfr. Sal 1, 4.

²⁶ *Meditativa Oratio IX*, § 1: C. FALCHINI, p. 77; SC, 324, p. 146: «Tanta, Domine, est in me miseriae meae densitas et immensitas, ut nec sufficiam eam per partes dispicere, nec totitatis eius enormem faciem pervidere. Nam ecce, sicut solet, caligo eius me obvolvit, nec ad te Dominum Deum meum cui loqui, quem audire desidero, liber est visus, vel expeditus auditus. Sic mihi semper facit, sic a se me reicit domus propria conscientiae meae. Nunquid hoc est: Tollatur impius ne videat gloriam Dei? Et cum mentis oculis obtenebratis palpando quodammodo nitor quo tendebam, lassata et quassata ardentis desiderii intentione de altis tuis in profunda mea recido, a te in me, a me subtus me, et resoluta omni conatus mei machina, sicut inane quiddam pulveris proiectum a facie terrae, efficior ventorum ludibrium, per phantasmata cogitationum, voluntatum, affectionum, tot quot vultus hominum, quot horarum momenta, quot rerum vel eventuum incursus vel occursus».