

Ricerche di storia e spiritualità passionista - 16

Flavio Di Bernardo, C.P.

**LA «MEDITATIO VITAE ET PASSIONIS DOMINI»  
NELLA SPIRITUALITA' CRISTIANA**

Roma 1980  
Curia Generale Passionisti  
P.zza SS. Giovanni e Paolo, 13

Questo tema di studio è stato svolto al II Corso di storia e spiritualità passionista, Roma, nei giorni 14-15 luglio 1980.

## INDICE

Premessa pag. 7

Pag. 7

### I. LA MEDITAZIONE NELLA TRADIZIONE MONASTICA

|  |      |
|--|------|
| 1. Meditazione e preghiera.....                    | “ 9  |
| 2. Meditazione e Bibbia.....                       | “ 10 |
| 3. "Lectio, meditatio, oratio, contemplatio" ..... | “ 13 |
| a) La "lectio" .....                               | “ 14 |
| b) La "meditatio" o "cogitatio" .....              | “ 15 |
| c) L' "oratio" .....                               | “ 15 |
| d) La "contemplatio" . .....                       | “ 15 |
| 4. Verso una preghiera meditata.....               | “ 17 |
| 5. Dal vecchio al nuovo "Libro" .....              | “ 20 |

### II LA MEDITAZIONE DELLA VITA E DELLA PASSIONE DEL SIGNORE

|  |      |
|--|------|
| 1. La "Vita Christi" mistero di salvezza.....                    | “ 24 |
| 2. I manuali per ben meditare la vita e la passione di Gesù..... | “ 26 |
| 3. I contenuti: la vita crocifissa di Gesù.....                  | “ 31 |
| 4. I contenuti: la meditazione sui Vangeli.....                  | “ 35 |

### III. LA VITA E LA PASSIONE DI GESU' NELL'ORAZIONE METODICA

|  |      |
|--|------|
| 1. Origine e struttura di un metodo.....   | “ 40 |
| 2. L'apporto della "Devotio moderna".....  | “ 44 |
| a) Imitazione del Cristo.....  | “ 45 |
| b) Orazione metodica.....  | “ 46 |
| 3. I manuali classici dell'orazione metodica e la "Meditatio vitae<br>et passionis Domini" ..... | “ 48 |

### IV. IL TRIONFO DELL'ORAZIONE METODICA E LA SUA CRISI

|   |      |
|---|------|
| 1. L'espressione della meditazione nell'epoca della riforma     |      |
| 2. cattolica .....  | “ 56 |
| 2. La meditazione come approfondimento del mistero di Gesù..... | “ 61 |
| 3. Meditazione o contemplazione? Il rifiuto dell'immagine.....  | “ 66 |
| 4. Conclusione.....   | “ 70 |

|           |      |
|-----------|------|
| Note..... | “ 74 |
|-----------|------|

|                            |      |
|----------------------------|------|
| Sussidi bibliografici..... | “ 81 |
|----------------------------|------|



## PREMESSA

*Abbiamo pensato di offrire una riflessione su questo argomento d'indole passiológica, non tanto perché si vuole acquisire una conoscenza approfondita della maniera di pregare e di fare l'orazione mentale in tempi considerati ormai lontani dalla nostra epoca e dalla nostra mentalità, ma affinché ci sentiamo stimolati a confrontare le attuali esperienze con quelle che il passato non proprio lontanissimo — ci ha trasmesso, mutuandole a sua volta dal lungo periodo di tempo che qui prendiamo in esame.*

*Uno studio, quindi, che potrebbe aiutarci a risolvere alcuni fra i più vitali problemi della nostra vita cristiana e religiosa. Uno di questi problemi consiste appunto nell'urgenza con cui oggi si cerca di riscoprire l'alveo tradizionale e perenne della preghiera autentica dei discepoli del Cristo. Una preghiera che sia alimentata, anzitutto, dalla visione del Cristo e, quindi, del Crocifisso e del Risorto; e che si collochi poi nell'ambito ecclesiale per potersi giovare dell'afflato dello Spirito che Dio comunica attraverso la grazia sacramentale.*

*Non senza motivo abbiamo deciso di ripercorrere l'itinerario della preghiera incentrata sul Cristo, sulla sua vita e sulla sua passione. Mai il cristiano deve dimenticare le parole ammonitaci rivolte da Gesù a Tommaso: "Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me" (Gv 14,6). Prima di tutto il soggetto prescelto ci ricollega subito, con immediatezza, all'interesse primario della nostra vocazione, che è quello — ripetutamente inculcato dal Fondatore — di "far continua memoria " della passione di nostro Signore.*

*Inoltre esso ci riconduce al linguaggio originario del nostro essere cristiani, come ci viene prospettato nelle narrazioni evangeliche, e che si concretizza nella sequela, cioè mediante la partecipazione attiva alla vita e alla passione di Gesù, per formare in maniera omogenea il Corpo mistico che è la Chiesa, Infine il tema della meditazione della vita e della passione del Signore ci impegna ad una verifica e ad un confronto con l'indirizzo attuale della preghiera, che ha riscoperto sì gli aspetti liturgico e comunitario, ma che non pare aver raggiunto ancora un equilibrio perfetto per quanto concerne i contenuti.*

*Si avverte da più parti il bisogno di rimettere al centro della preghiera il Cristo storico dei Vangeli, per poi accedere più facilmente al Cristo mistero di salvezza e alla stessa essenza divina. Così pure non dovrebbe scandalizzare nessuno il fatto che in queste pagine si parli di metodo nell'ambito della preghiera, quasi che questa venga ridotta a puro esercizio. Il metodo è necessario agli uomini ogni volta che vogliono raggiungere una certa perfezione. Esercitarsi dunque nella meditazione per raggiungere più facilmente la contemplazione non è solo opportuno, ma necessario.*

*Non si tratta comunque di preistoria. Fino a venti anni fa, abbiamo praticato un tipo di preghiera mentale che i secoli anteriori ci avevano trasmesso. Chi di noi ha superato la quarantina ricorda molto bene come si svolgeva allora l'orazione mentale. Anzitutto ci veniva indicato un luogo adatto, che ordinariamente era il coro, dove i secoli monastici avevano invece lodato Dio con la salmodia.*

*Qui si cercava una posizione comoda e composta, il più possibile adatta a quell'ora di meditazione, che costituiva forse il momento più impegnativo dell'osservanza giornaliera. Seduti, quindi, e inginocchiati in pari tempo sugli stalli (si credeva così di avere trovato la posizione composta e comoda), si ascoltava all'inizio la lettura di un brano tratto da un manuale, poi ognuno si immergeva nella riflessione personale aiutandosi con le invocazioni al Signore e con gli affetti rivolti alla sua divina misericordia.*

*Si meditava e si pregava nello stesso tempo. Generalmente i manuali di meditazione in uso nei nostri cori avevano per soggetto la passione di Gesù. Poi si sentì il bisogno di allargare l'orizzonte, adottando altri manuali che offrivano tematiche più varie e aggiornate. Così smettemmo Gaetano da Bergamo e cominciammo a meditare sulla grazia, sulle virtù teologali, sulla vita religiosa, sul mistero pasquale e, dopo il Concilio, sui documenti conciliari. Tutto ciò ha dato i suoi frutti benefici. Il Vaticano II ha contribuito non poco a rimettere al posto di onore, che le compete, la preghiera liturgica e comunitaria e, in modo particolare, a ridare significato alla concelebrazione eucaristica. Non ci pare però che abbia avuto una soluzione soddisfacente la questione della preghiera personale. Si ha l'impressione che su questa materia molto, troppo forse, venga lasciato all'iniziativa privata o alle esperienze di gruppo. L'orazione personale è sempre esistita nella Chiesa ed ha sempre costituito la base indispensabile di ogni avvio alla santità. Due sono infatti i fattori della nostra santificazione, la grazia di Dio e il nostro impegno personale. La prima ci viene da Dio attraverso la Chiesa e i sacramenti, il secondo lo dobbiamo cercare nel nostro rapporto creaturale con il Signore. Le pagine che seguono possono aiutarci a risolvere questo problema.*

Flavio Di Bernardo C.P.

# I.

## LA MEDITAZIONE NELLA TRADIZIONE MONASTICA

### 1. Meditazione e preghiera

Nel corso della sua storia quasi bimillenaria, la spiritualità cristiana si è espressa attraverso varie forme di preghiera, che la Chiesa ha lasciato avvicinarsi o convivere, dando ai propri fedeli ampia libertà di scelta fra l'una e l'altra forma. Una prima distinzione, per esempio, viene suggerita dalla stessa natura bipolare dell'orazione, che deve tener conto di Dio e dell'uomo. Si dice pertanto che la preghiera è discorsiva o antropocentrica se sfrutta al massimo l'impegno dell'uomo e le sue capacità naturali; si dice invece che è contemplativa o teocentrica se si giova soprattutto della grazia divina e dell'attrattiva che Dio esercita sulla parte superiore dell'anima.

Si è a lungo discusso se sia preferibile, sul piano pratico, inculcare la prima o la seconda forma; talvolta la discussione ha rasentato l'ardore della polemica; ma il magistero della Chiesa, da parte sua, non si è mai pronunciato e ha lasciato che ciascuno scegliesse secondo il proprio gradimento e la propria inclinazione.

La meditazione, naturalmente, appartiene al genere discorsivo; vale a dire a quel tipo di preghiera che impegna le facoltà umane e richiede uno sforzo considerevole della mente. Quando, oggi, si parla di meditazione, si corre spontaneamente con il pensiero all'orazione metodica, cioè a quel genere di preghiera, che è stato formulato alla fine del Medioevo ed è giunto fino a noi, dopo aver affermato la propria supremazia all'epoca della riforma cattolica. Qualcuno ha voluto lanciare l'idea, non davvero geniale, che l'era monastica ha avuto una preferenza per l'orazione contemplativa, mentre l'avvento dei mendicanti ha condizionato la preghiera dentro gli schemi del metodo.

E' indubbio che a diffondere l'orazione metodica, e quindi la meditazione che noi conosciamo, furono le cosiddette congregazioni di osservanza, ma sarebbe ingenuo ritenere che prima di allora la preghiera non sia stata anche "esercizio" e "concentrazione della mente". Al contrario, persino nella Chiesa antica, la meditazione è, come nel Medioevo, rigorosamente legata alla lettura. Questa vien fatta sui testi scritturistici e patristici, nelle assemblee e in privato, costituendo così l'incentivo per la riflessione personale sui divini misteri.

Anche l'esercizio, inteso come tensione e sforzo della mente per raggiungere la perfezione nella preghiera, non è stato mai ignorato dall'ascetica cristiana più antica. L'apostolo Paolo invita insistentemente Timoteo a praticare questo esercizio:

"Esercitatevi nella pietà, perché l'esercizio fisico è utile a poco, mentre la pietà è utile a tutto, portando con sé la promessa della vita presente e di quella futura" (1).

Nei primi secoli del cristianesimo, la preghiera intesa come esercizio della mente e della volontà, nonché come coinvolgimento di tutto l'uomo, viene coltivata soprattutto nell'ambiente monastico. Macario il Grande, o l'autore che porta il suo nome, inculca ai monaci non soltanto lo sforzo delle potenze interiori dell'animo, ma, se necessario, anche la vigoria fisica:

"Con ogni cura e vigilanza, con costanza e lotta dell'anima e con ogni fatica del corpo, bisogna che colui che si dedica alla preghiera si comporti da uomo, non rilassandosi cedendo alle distrazioni dei pensieri, o al sonno profondo, o all'accidia, alla fiacchezza, ecc." (2).

Le stesse cose riafferma Evagrio Pontico, che insiste sul dovere che ognuno ha di utilizzare tutte le forze di cui dispone, per tenere lontane le distrazioni, le quali, impedendo la concentrazione, sbarrano la strada all'orazione:

"Concentrati molto, prega con intensità e allontana da te le occasioni di preoccupazioni e di pensieri; infatti ti turbano e ti sconvolgono per impedirti la concentrazione" (3).

Dall'esame delle testimonianze più antiche, si deduce che la preghiera, anche se articolata attraverso gli esercizi e gli sforzi della mente, non perde per questo il suo carattere unitario, che consiste nell'unico scopo di condurre l'anima alla contemplazione e all'unione con Dio. La meditazione, quindi, che esige certamente un esercizio considerevole delle facoltà mentali, rientra in questa prospettiva. Per questo essa è stata sempre considerata come una tappa sul cammino della preghiera o, se si vuole, come un momento peculiare di un più complesso itinerario spirituale. Ciò significa che la meditazione non può essere circoscritta ad un'epoca storica, ma fa parte della preghiera d'ogni tempo, perché scaturisce dall'impegno imprescindibile che ogni uomo è tenuto a corrispondere.

## **2. Meditazione e Bibbia**

Due sono notoriamente le fonti della preghiera cristiana: la liturgia e la Bibbia. Ambedue concorrono a stringere il rapporto dell'anima con Dio: la liturgia sul piano dei segni sacramentali e della celebrazione dei divini misteri; la Bibbia con l'ispirazione della parola divina e la santità dei suoi contenuti. La meditazione, per sua natura, ma soprattutto in base all'esperienza, è legata maggiormente alla Bibbia, anche se la liturgia non manca di suggerirle notevoli spunti di riflessione. Storicamente, infatti, risulta che la *meditatio* si è sviluppata sulla *lectio* della Scrittura sacra. Il monachesimo benedettino ha avvertito assai presto questo legame, per cui non ha esitato a basare l'orazione sui ben noti pilastri indicati da S. Benedetto nella regola: *l'Opus Dei* e la *Lectio divina*. Agendo in tal modo, il padre del monachesimo occidentale non ha inventato nulla, ha soltanto raccolto e codificato quanto gli aveva trasmesso la tradizione precedente. La preghiera dei primi secoli, specie quando veniva lasciata alla riflessione personale, scaturiva sempre dal testo sacro, perché chiunque apre le pagine della Bibbia non si ferma alla lettura, ma procede verso la preghiera.



S. Gregorio Nisseno — nel suo trattato sulla preghiera — descrive molto bene il rapporto che intercorre fra la Bibbia e la meditazione, fondandolo su quella specie di propensione naturale che il cristiano nutre per l'ascolto della divina parola. La preghiera è qualcosa che viene da Dio e torna a Dio, ma prima attraversa l'uomo e lo santifica. Chi legge e medita la parola di Dio si appropria della virtù che in essa è riposta (4). Il che significa che nella lettura della Scrittura sacra l'ascolto della parola diventa preghiera e la preghiera diventa a sua volta ascolto della divina parola. Con una frase scultorea Evagrio Pontico scrive che la preghiera "è cibo evangelico".

I Padri latini — per i quali, con a capo S. Agostino, la Bibbia contiene la somma del sapere umano — considerano il testo sacro come un mezzo di santificazione. Nel loro modo di vedere, la *lectio* della parola divina costituisce di già con chiarezza il primo gradino di una scala, che successivamente entrerà stabilmente nella struttura dell'asceti monastica. Per la mentalità antica, dunque, ogni lettura stimola alla riflessione e alla meditazione; se poi la lettura ha per oggetto la Bibbia, allora la riflessione non può che avere uno sbocco nella preghiera. Perciò i monaci orientali prima e quelli occidentali poi, organizzano la loro vita di orazione distribuendo nelle varie ore del giorno il canto dei salmi e la lettura biblica.

Giovanni Cassiano, il cui influsso sul monachesimo occidentale è fuori discussione, stabilisce nei suoi scritti (*De coenobiorum institutis*, *Collationes*, etc.) una guida sicura per ben meditare la Scrittura sacra e per ricavarne il miglior frutto possibile. Lo stesso termine *collatio*, molto in uso ai tempi di Cassiano, significa nel suo gergo, più che "conferenza", "lettura meditata" (*lectio et praedicatio*). La vita monastica fa perno — secondo alcune norme da lui date — sui seguenti punti fondamentali: a) "*frequens lectio et meditatio Scripturarum*", b) "*decantatio crebra psalmodum*", c) "*orationum sedulitas*". Cioè qui vengono esplicitamente menzionati i primi tre gradini di quella che poi sarà la scala della preghiera monastica: lettura, meditazione, orazione. E in pari tempo vengono già indicati con chiarezza i capisaldi della preghiera benedettina: la "Lectio divina" e l' "Opus Dei".

Il tutto deve tendere, naturalmente, al grado più perfetto dell'orazione, che è appunto la contemplazione. Questa viene presentata da Cassiano alla maniera di chi è assillato da una idea fissa. La sua vera preoccupazione è il raggiungimento dell'unione con Dio. Ciò spiega, almeno in parte, il motivo per cui, nei secoli monastici successivi, la contemplazione costituirà il punto di riferimento di ogni gesto, l'ideale a cui tutta la vita del monaco deve tendere.

Cassiano, da parie sua, ritiene che sia l'anacoreta colui che può aspirare alla preghiera contemplativa. E ne dà la ragione: per raggiungere il grado più alto dell'orazione è necessaria la mortificazione, che sola e capace di conformare al Cristo crocifisso colui che la pratica. La mortificazione significa quasi un morire con Cristo. Cassiano ritiene, sulle orme di S. Paolo, che la conformazione alla vita di Gesù, alla sua passione e alla sua croce, sia necessaria per arrivare all'unione con Dio: *per Christum ad Patrem*. Lo deduce, oltre che dall'insegnamento evangelico e paolino, dalla storia dei primi secoli del cristianesimo, quando il perfetto imitatore del Crocifisso, colui che si conformava al Cristo, era il martire.

Ora le cose sono cambiate, le persecuzioni violente sono cessate, il martire non può più essere considerato l'unico detentore della perfezione cristiana (5). Questa — secondo Cassiano — è ora eredità dell'anacoreta, del monaco, che lascia tutto per seguire il Cristo e mortifica il proprio corpo con un lento martirio per unirsi a Dio. La perfezione cristiana risiede in questa pura contemplazione di Dio, che costituisce il massimo conseguibile da creatura umana su questa terra (6).

Giovanni Cassiano, insieme a S. Girolamo e S. Agostino, è considerato uno dei principali ispiratori del monachesimo occidentale. S. Benedetto, infatti, inserisce nella sua regola l'obbligo della *Lectio divina*. La lettura privata deve protrarsi per due ore al giorno, durante la quaresima per tre ore, inoltre viene esercitata maggiormente nelle festività, quando cessa l'obbligo del lavoro manuale e quindi rimane più spazio disponibile per gli esercizi di pietà. C'è poi la lettura pubblica a scandire tutte le ore del giorno in un alternarsi di canti e di salmi, di ascolto di brani del Vecchio e del Nuovo Testamento, nonché di lunghe pause meditate. Due sono a questo riguardo le raccomandazioni che S. Benedetto inculca nella regola: a) "*Lectiones sanctas audire*" b) e "*Orationi frequenter incumbere*".

In tal modo, dal secolo V al secolo IX, la lettura costituisce il momento fondamentale della preghiera monastica, al quale sono legati gli altri due momenti successivi: la meditazione e l'orazione. Insieme formano l'avvio alla divina contemplazione. L'abate S. Ferreolo (+581) raccomanda ai suoi monaci di non omettere mai la lettura, in qualsiasi luogo si trovino o qualunque sia il lavoro che svolgono: dando così ad intendere che la *Lectio divina* ha con il monaco un rapporto che potrebbe definirsi "personale":

"Ciascun monaco, qualsiasi lavoro faccia, sia dentro che fuori del monastero, non sopporti che passi un sol giorno senza attendere alla *Lectio divina*. Non appena ha terminato il lavoro subito coltivi la sua anima con la lettura" (7).

La riflessione dopo la lettura, o dopo l'interruzione della medesima, dà luogo alla "*retractatio in animo*", che è il termine esatto per indicare la meditazione. Il monastero benedettino conosce dunque la prassi più antica e la intensifica. Proprio per facilitare la meditazione, la lettura deve essere fatta a intervalli brevi, con pause, altrimenti difficilmente lascia traccia nell'animo. E siccome la lettura è fatta in pubblico come in privato, a voce alta (*lectio aperta*) come a voce bassa (*lectio tacita*), si dà alcune volte il caso che la riflessione avvenga in comune. Allora ha luogo la conferenza o *collatio*, che è una specie di meditazione in comune, molto in auge nel monachesimo antico. Il monaco Beda, il Venerabile, parla della meditazione in ambiente monastico come di un esercizio della memoria che prolunga la "*lectio*" e prepara l' "*oratio*", nella quale propriamente "si gusta la consolazione della sacra Scrittura" (8).

Da ciò che si è detto si arguisce con facilità che la meditazione, nel periodo monastico altomedioevale, è ancora legata strettamente alla lettura biblica e introduce alla preghiera. Naturalmente in essa predomina la riflessione intesa come esercizio della mente, come rapporto personale con la parola divina. Capito questo, non è difficile affermare che negli stessi secoli monastici la preghiera è soprattutto comunitaria. L'ufficio divino, detto anche "*cursus*", "*horae*", "*opus Dei*", "*ordo ecclesiasticus*", occupa la parte preponderante della preghiera monastica. Una posizione preminente è tenuta dal Salterio, che esprime il concetto

di lode da prestarsi in continuazione al Signore, sia di giorno che di notte (*laus perennis*).

Perciò vengono date delle norme precise per recitarlo e sillabarlo a dovere, con le opportune pause e le brevi orazioni. Queste lodi, queste pause e la recita delle brevi orazioni suggeriscono ancora di pensare ad un complesso unico di preghiera. E' ciò che del resto si desume dalle antiche regole monastiche, di cui abbiamo una buona fioritura proprio in questo periodo. Nella *Regula ad monachos* di S. Ferreolo e nella *Regula tarnatensis* si allude appunto a questo "*corpus*" formato dal canto dei salmi innalzato al Signore giorno e notte, dalla lettura spirituale protratta fino all'ora di terza, e dalla meditazione-orazione che in pratica occupa tutta la giornata (9). In questo clima di preghiera, la meditazione svolge un ruolo considerevole:

"In qualsiasi periodo dell'anno — raccomanda la *Regula tarnatensis* — i fratelli dovranno dedicare almeno due ore al giorno alla meditazione spirituale... Ai fratelli che attendono alla meditazione non è lecito occuparsi d'altre faccende. Nessuno pretenda di poter uscire a piacimento dal luogo dove i fratelli stanno meditando" (10).

Oltre a queste testimonianze, ne potremmo riferire molte altre, in cui si parla della meditazione in modo esplicito e se ne prescrive, come si è visto, la durata. Non se ne conosce, invece, molto bene il metodo o la maniera di farla. Da quel poco che se ne sa, si può dedurre che la meditazione consiste nel riflettere su un brano della Scrittura o su un commentario dei Padri. S. Ferreolo, però, inculca anche la lettura di altri libri, come, ad esempio, gli atti e le "*passiones*" dei martiri (11).

### **3. Lectio, meditatio, oratio, contemplatio**

La meditazione, dunque, non ci si presenta come qualcosa di definito, a sè stante, ma come un momento peculiare dell'*iter* spirituale che deve percorrere l'anima per arrivare a Dio. In altre parole, la meditazione non è la preghiera, ma una parte di essa; è tuttavia un elemento da cui non si può prescindere. La preghiera degli antichi monaci viene orientata da una successione di atti, in cui non esiste ordine cronologico, ma solo un'articolazione logica talmente semplice e scontata da farla apparire convenzionale: lettura, meditazione, orazione, contemplazione. La lettura stimola la meditazione, questa a sua volta suscita il desiderio della preghiera, il cui scopo è quello di pervenire alla contemplazione. In questo schema c'è come un momento di partenza, che è la "*lectio*", e come una mèta di arrivo, che si chiama "*contemplatio*", preghiera pura, unione con Dio. Il resto è riflessione della mente, lavoro dell'uomo, aspirazione dell'anima. Si può ben dire che nel mezzo stia la parte più impegnativa della preghiera, che coinvolge tutte le potenze dell'anima e fa sì che diventi esercizio.

Forse il documento che meglio illustra l'itinerario spirituale della preghiera monastica giunta alla sua perfezione strutturale è un opuscolo attribuito un tempo a S. Bernardo, ma che poi ne è stata riconosciuta la paternità all'abate certosino Guido II. Scritto prima del 1150, si rifà ad uno schema più antico, adottato evidentemente dal monachesimo altomedievale. Ci sono stati trasmessi due titoli: *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi* e *Scala Paradisi* (12); ambedue trovano la loro spiegazione nelle prime righe dell'opuscolo:

"Questa è la scala dei claustrali, per mezzo della quale essi sono sollevati dalla terra al cielo. E' composta di pochi gradini, tuttavia la loro altezza è immensa, incommensurabile" (13).

Per la prima volta ci si trova dinanzi ad un esercizio di pietà redatto in piena regola, secondo i canoni del metodo. Pur nella sua brevità e semplicità, l'opuscolo presenta una struttura perfetta. Come contenuto schematizza, secondando l'esigenza del rinnovamento monastico, tutto ciò che i secoli precedenti avevano insegnato sulla preghiera intesa come esercizio diuturno. Vi si legge che nella vita spirituale occorrono impegno ed esercizio frequenti, perché si possa progredire continuamente verso la perfezione. La stessa preghiera è vista in fase ascensionale e progressiva. Quattro infatti sono i gradini o "pioli" della scala che conducono l'uomo fino a Dio: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*. Come punto di partenza, dunque, viene stabilita la parola di Dio contenuta nella sacra Scrittura. Da essa si sviluppa la serie di scalini che conduce alla divina contemplazione. L'opuscolo ci dà la possibilità di conoscere finalmente la struttura di questa scala e le rispettive definizioni.

#### a. La "lectio"

Viene definita: "*sedula Scripturarum cum animi intentione inspectio*" (14), nel senso che la lettura comporta uno studio e un esame diligente delle sacre Scritture con la volontà precisa di ricavarne il frutto spirituale ivi contenuto. Si avverte, in questa definizione, l'istanza della formulazione primitiva, quando la lettura era rigorosamente legata al testo sacro e al commentario dei Padri. Più tardi, infatti, compaiono altri sussidi e la lettura viene condotta anche su raccolte liturgiche e sui manuali. Nella *Scala claustralium* è detto espressamente che la "lectio" ha una funzione fondamentale per la preghiera, non solo perché ne rappresenta il primo gradino, ma soprattutto perché suggerisce la materia, lo spunto, al gradino successivo, permettendo così di iniziare il cammino che conduce fino all'apice dell'orazione.

b. *La "meditatio" o "cogitatio"*

La sua definizione viene formulata in termini che a prima vista sembrano appartenere più a un manuale di filosofia che di spiritualità: "*studiosa mentis actio, occultae veritatis notitiam ductu propriae rationis investigans*" (15). Vale a dire che è un'attività dell'anima per cui una verità nascosta o poco appariscente viene meglio chiarita e approfondita con l'aiuto del solo raziocinio. Se non fosse per il fatto che la meditazione si colloca fra la lettura della Bibbia e l'orazione e che costituisce uno dei gradini della scala che permette di salire fino al cielo, potrebbe figurare benissimo in un manuale classico da cui evidentemente la definizione surriferita è stata mutuata. La *Scala claustralium* assegna alla meditazione lo scopo preciso di ricercare "con molta diligenza" ciò che poi deve essere "desiderato e contemplato" nell'orazione, alla maniera medesima di chi, avendo trovato il tesoro, lo mostra e lo espone alla vista, affinché sia ammirato e contemplato. Piuttosto velatamente, l'autore della *Scala* lascia qua e là affiorare l'intima convinzione che la meditazione non sia ancora preghiera nel vero senso della parola, ma ne costituisce una premessa necessaria per arrivarvi. Si deve tener conto, però, che per il medesimo autore i quattro gradini non stabiliscono alcun ordine cronologico, perché formano una struttura unitaria simultanea. Solo la contemplazione si pone veramente al vertice della scala, ma solo in quanto la preghiera in questo caso è più dono di Dio che impegno dell'uomo (16).

c. *L'"oratio"*

E' la "*devota cordis intentio in Deum pro malis amovendis et bonis adipiscendis*", cioè è rivolgere a Dio devotamente il nostro cuore, esprimendo a Lui il desiderio del conseguimento dei beni eterni, dopo aver ottenuto la rimozione delle umane imperfezioni (17). Nell'orazione l'anima avverte il desiderio di Dio e implora da Lui tutto ciò che è buono, ma soprattutto l'appagamento della divina beatitudine. L'anima si rivolge a Dio con tutte le sue forze, impetra direttamente da Lui il conseguimento di quel tesoro nascosto che la meditazione le aveva fatto appena scoprire e desidera una cosa sola: contemplarlo eternamente (18). Constatando però che la mente umana non è in grado di giungere alla contemplazione delle cose divine e di avere il gusto delle medesime, si rivolge a Dio e lo implora affinché sia Lui stesso ad avvicinarsi e a donarsi all'anima. Essa chiede la purificazione del cuore da tutti i diletti, cioè da tutto quello che può costituire un impedimento, un velo, alla divina contemplazione.

d. *La "contemplatio"*

"*Est mentis in Deum suspensae elevatio, aeternae dulcedinis gaudio degustans*" (19). L'elevazione della mente rapita in Dio, per cui l'anima gusta il gaudio immarcescibile delle gioie eterne. In tal modo si perviene al vertice della preghiera. Dopo che l'anima, nell'*oratio* è riuscita ad esprimere con efficacia il desiderio di Dio e, di conseguenza, ha eliminato tutto ciò che poteva costituire un impedimento alla visione di Dio, solo allora essa può aspirare a contemplare Dio "*non jam in cortice litterae*", come avviene nella *lectio-meditatio*, ma "*in sensu experientiae*", attraverso la mistica unione con Lui. In altre parole la contemplazione si rivolge totalmente a Dio, appaga l'anima, che viene così ripagata dello sforzo che ha

dovuto compiere per salire i difficoltosi gradini della scala. La contemplazione — nota ancora l'autore della *Scala claustralium* — irrorà l'anima con la rugiada del cielo e la inebria con il nettare della divina dolcezza (20).

Ora che conosciamo la definizione e il compito dei singoli scalini che compongono la scala della preghiera, non dobbiamo dimenticare un dato fondamentale: i quattro gradini, cioè la lettura, la meditazione, l'orazione e la contemplazione, sono talmente concatenati fra di loro che non possono sussistere gli uni senza gli altri. Secondo l'autore dell'opuscolo i precedenti non possono esserci senza i seguenti e questi senza quelli: "*et vicaria ope sibi invicem deserviunt*". Ad esempio, leggere senza meditare risulta infruttuoso:

"A che giova passare il tempo in una lettura continua, leggendo e scorrendo le vite e gli scritti dei santi, se poi non sappiamo estrarre il succo masticando e ruminando; e inghiottendo non lo mandiamo giù fino nell'intimo del cuore; affinché proprio da ciò che leggiamo possiamo considerare il nostro stato, e ci sforziamo di imitare le opere di quelli, i cui fatti desideriamo leggere spesso?" (21).

La lettura senza la meditazione non serve a nulla, come non giova a niente la meditazione senza l'orazione — ammonisce l'autore della *Scala claustralium* — e prosegue: la lettura senza la meditazione è arida e sterile, la meditazione se non è preceduta dalla lettura può imboccare la via sbagliata, l'orazione senza la meditazione sconfinava nella tiepidezza, la meditazione senza l'orazione non dà alcun frutto, l'orazione fatta con devozione conduce alla contemplazione, mentre il raggiungimento della contemplazione senza premettere l'orazione è un fatto assai raro o addirittura prodigioso (22). Si capisce bene che il contenuto della *Scala claustralium* si basa largamente sull'esperienza. Lo si deduce dallo stile spesso lapidario, incisivo, così poco personale e quasi sempre universale, sia nelle sentenze che nelle riflessioni. Per questo più che a un autore è meglio pensare a un redattore, che ha passato gli anni a leggere e studiare le opere scritte dagli antichi legislatori della vita monastica, specie quando lo scrivente indaga sulle proprietà dei singoli gradini. Precisando e distinguendo, cerca di eliminare ogni traccia di possibile confusione. Nota che nella *lectio* agisce di più l'esercizio esteriore dei sensi e della mente, nella *meditatio* l'esercizio interiore dell'intelletto, nell'orario il desiderio, nella *contemplatio* qualcosa che rimane al di sopra di ogni senso e quindi al di sopra di ogni conoscenza razionale. Sottolinea che a ciascun gradino della scala corrispondono classi peculiari di persone, nel senso che la *lectio* è propria dei principianti, la *meditatio* propria dei proficienti, l'*oratio* dei devoti, la *contemplatio* dei beati.

"*Lectio inquirat* insiste ancora l'autore della *Scala* — *meditatio inventi, oratio postulat, contemplatio degustat*". Parole scultoree che poi vengono semplificate con alcune brevi spiegazioni: "La lettura prepara il cibo e lo accosta alla bocca, la meditazione lo mastica e lo frantuma, l'orazione dà il sapore, mentre la contemplazione è la stessa soavità e dolcezza che nutre l'anima e la riempie di gaudio" (23).

Per far meglio comprendere che cosa produce la contemplazione nelle anime sante, ricorre ad un esempio pratico desunto dalla vita reale:

"Come avviene in talune funzioni carnali, in cui l'anima è talmente rapita dalla concupiscenza da perdere completamente l'uso della ragione, e l'uomo diventa quasi esclusivamente carnale; così avviene a più ragione in questa contemplazione celestiale, per cui i moti della carne vengono eliminati e assorbiti, sì che in nulla la carne contraddice lo spirito; e l'uomo diventa quasi totalmente spirituale" (24).

La *Scala claustralium seu paradisi* ci porta, in conclusione, a formulare alcune considerazioni che sono particolarmente attinenti al nostro tema. Anzitutto constatiamo che nell'opuscolo l'itinerario spirituale è già chiaramente definito secondo la prassi segnata dall'esperienza monastica. In secondo luogo non è difficile cogliere nella graduata struttura e nel progresso ascensionale della *Scala* l'esercizio finalizzato del metodo. Ciò significa che ci troviamo in presenza di una forma primitiva di orazione metodica, anche se rimane molto cammino da compiere per giungere alla sua piena formulazione, specie per quanto riguarda i contenuti. In terzo luogo sembra già rilevante il ruolo riservato alla meditazione nella *Scala*.

La meditazione è soprattutto un'attività della mente umana, può essere esercitata nella preghiera come in filosofia, nella *Scala* però essa compie la funzione di collegamento fra il soggetto e il suo fine; in pratica rappresenta lo sforzo umano per elevarsi fino a Dio.

#### **4. Verso una preghiera meditata**

Con il passar del tempo, a mano a mano che ci si avvicina al periodo delle grandi riforme e dei movimenti popolari (XI-XII secula), si nota uno spostamento di equilibrio in seno alla struttura quadrangolare della preghiera. Un primo mutamento è costituito dal fatto che la *lectio* sembra perdere quella posizione preminente che aveva avuto agli inizi del monachesimo occidentale, mentre la *meditatio* acquista ascendente fino a inglobare in una sola operazione della mente quello che prima veniva sapientemente distribuito fra i tre primi gradini della "scala".

Ormai non si parla più che di meditazione-preghiera, due termini che progressivamente giungeranno ad integrarsi e a significare la stessa cosa. Esempi luminosi di questo nuovo orientamento sono il *Liber meditationum et orationum* di Anselmo d'Aosta (25), le *Meditationes* dell'abate Giovanni di Fécamp (26) e le *Meditationes piissimae* di autore ignoto (27). Costui non nasconde il suo poco apprezzamento per la *lectio*, basandosi sull'esperienza che spesso la lettura aiuta più a distrarsi che a pregare:

"Infatti spesso mi succede che quando prego [leggendo o cantando] nel coro del monastero, non sto bene attento a quello che pronuncio con la bocca. Prego sì con la lingua, ma la mente se ne va fuori in giro per suo conto ed io vengo privato del frutto della preghiera". E aggiunge come chiarificazione: "Ben poca cosa giova cantare con la sola voce senza l'intenzione nel cuore" (28).

Chi prega recitando con le labbra "senza meditare" - afferma l'autore suddetto — commette una grossa sconsideratezza (*magna perversitas*) e una altrettanto grossa pazzia (*magna insania*). E la ragione è evidente: "Il Signore mi parla attraverso il Salmo, e io parlo con Lui; tuttavia, mentre pronuncio le parole del Salmo, non faccio attenzione di chi sono quelle parole" (29). Non si tratta, quindi, di scadimento dell'alta considerazione in cui venne tenuta la Bibbia nel Medioevo, ma della facilità con cui si può leggere e cantare il testo sacro senza porvi la necessaria attenzione. Non è in crisi la Scrittura, ma una specifica maniera di leggerla e recitarla.

Le cause di questa situazione sono in parte già note. Il secolo XII ha conosciuto un grande risveglio biblico, ma in pari tempo ha visto anche la crisi dei due pilastri su cui si era retta fino allora la preghiera monastica: *l'Opus Dei* e la *Lectio divina*. I cluniacensi avevano riempito la loro giornata con la recita del Salterio, mettendo da parte il lavoro manuale a tutto vantaggio del coro, che venne così a costituire l'impegno esclusivo dei monaci. La conseguenza fu lo scadimento dell'ufficiatura divina. Dinanzi all'eventualità di trascorrere il tempo leggendo e recitando senza meditazione, i nuovi monaci benedettini, specie i cistercensi e i certosini, preferiscono leggere di meno e meditare di più. Questa nuova spiritualità monastica ha un grande concetto della parola divina, ma vuole che il monaco "presti attenzione e si soffermi con diligenza sulle singole parole". Solo meditando e pregando si arriva a produrre opere di vera pietà. Si notino queste espressioni dell'anonimo autore delle *Meditationes piissimae*, che riflettono molto bene il clima nuovo della spiritualità monastica:

"Vado rimuginando tutto il giorno la Legge nel cuore e sulla bocca, e intanto compio opere contrarie alla Legge. Leggo in essa cose che attingono la religione, ma preferisco la lettura all'orazione. In verità null'altro mi insegna la Scrittura se non di amare la religione, di conservare l'unione e di alimentare la carità. Io nondimeno, da quel povero e miserabile qual sono, *corro più volentieri alla lettura che alla meditazione*. Preferisco leggere anziché ascoltare le messe. Se alcuno chiede di volermi parlare delle sue necessità spirituali, lascio che aspetti, io intanto prendo un libro qualsiasi che questo o quello desidera avere. Leggo in esso, e leggendo perdo i frutti della carità, gli affetti della pietà, le lacrime della compunzione, l'utilità delle messe e la contemplazione delle cose celesti" (30).

La perdita di credito da parte della *lectio* spinge il monaco a fidare sempre di più nella meditazione e ad esercitarsi in essa. Sorgono le prime raccolte e i primi manuali di meditazione. Il vecchio concetto di *meditatio* intesa come "*actio mentis*" e "*retractatio in animo*" cede il posto ad una concezione più sciolta, più spirituale e nello stesso tempo più metodica. Vengono scelti con cura i temi da meditare e si studiano i modi migliori per farlo.

Fra le tematiche più frequenti vengono segnalate nei manuali la dignità dell'uomo, la grandezza della sua anima e la miseria del suo essere corporeo, la morte, il giudizio, il paradiso, l'esame di coscienza quotidiano, la preghiera, ecc. S. Anselmo d'Aosta nel *Liber meditationum* presenta già uno schema, che poi verrà ripreso dai manuali successivi.



Si noti la parte che vi occupa l'aspetto cristologico e passilogico, in seguito destinato a costituire il tema centrale della meditazione: 1° Miseria e dignità dell'umana condizione, 2° il timore che il giudizio supremo deve suscitare in noi, 3° il peccato inteso soprattutto come "*amissio virginitatis*", 4° il pentimento che ognuno deve avere dei propri peccati, 5° della gloria dei buoni e della infelicità dei cattivi, 6° della fiducia nella divina misericordia, 7° l'umanità di Cristo, 8° la passione di nostro Signore Gesù Cristo, 9° la redenzione dell'uomo e i frutti della passione, 10° il Cristo e i benefici che abbiamo ricevuti da Lui, 11° ringraziamento a Dio per i benefici ricevuti, 12° il fine della nostra preghiera è tendere all'unione con Dio.

In embrione abbiamo qui l'itinerario della preghiera che poi diventerà classico presso gli autori e i formulatori dell'orazione metodica: si parte dal "*nosce te ipsum*", il principio di ogni saggezza, per purgarsi dei propri difetti e poi poter ascendere alla contemplazione attraverso l'assidua meditazione del mistero del Cristo. Meditazione, orazione e contemplazione appaiono sempre di più come un unico gesto che l'anima compie per unirsi a Dio, accompagnandosi al Figlio fatto uomo. Lo spirito con cui la meditazione viene privilegiata rispetto alla lettura nel mutato rapporto del XII secolo è messo bene in evidenza da S. Anselmo nel prologo alle sue *Meditationes*:

"Ho scritto e pubblicato queste meditazioni e preghiere, per eccitare l'animo del lettore all'amore e al timore di Dio, e alla conoscenza di se stesso. Non devono esser lette in mezzo al frastuono, ma nella calma, senza fretta, lentamente e poco per volta, indugiandovi in attenta riflessione. Non è detto che il lettore debba ogni volta leggerne una per intero: vada avanti finché, con l'aiuto di Dio, sentirà che esse sono capaci di suscitare in lui il fervore di preghiera, e fin tanto che vi troverà gusto" (31 ).

La lettura, quindi, ha sempre più per scopo la meditazione. Ciò non significa disaffezione per la Bibbia, perché nel *Liber meditationum* di S. Anselmo le citazioni scritturistiche sono quasi innumerevoli; si tratta piuttosto di una reazione all'uso smoderato che si era fatto fino allora del Salterio, il quale ormai riempiva materialmente l'intera giornata del monaco. Per questo è di grande importanza il nuovo atteggiamento che la religiosità monastica e i movimenti laicali assumono di fronte al testo sacro.

Ci sembra che questo atteggiamento produca due conseguenze rilevanti: a) da una parte la spiritualità monastica ritiene che la preghiera sia l'attività primaria del nostro rapporto con Dio, per cui la Bibbia in tanto vale in quanto spinge all'orazione ; b) dall'altra la religiosità dei movimenti laicali, molto fiorenti in questo periodo, mostra di interessarsi ai contenuti pratici ed essenziali della Bibbia, per cui si sofferma volentieri sui Vangeli.

Per interpretare i Vangeli, infatti, non c'è bisogno di ricorrere a forzature allegoriche o morali, ma è sufficiente ascoltarne il fresco linguaggio letterale. Ci si rende conto, ad un certo momento, che Cristo è tutto e che Egli deve rimanere al centro della preghiera cristiana. La Bibbia è importante in quanto tutto, sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento, dice riferimento a Lui. Questa centralità del Cristo, considerato soprattutto nella sua amabile umanità, è di capitale importanza per capire lo sviluppo successivo, della preghiera meditata.

## 5. Dal vecchio al nuovo "Libro"

"Lo studioso apprende e insegna - dichiara la scuola di S. Vittore - il monaco prega e piange". Questa frase indica in maniera perfetta l'orientamento che i nuovi ordini monastici, cistercensi e certosini, e i gruppi laicali mantengono di fronte alla Bibbia. La *Lectio divina* non può costituire un passatempo e una ricerca scientifica, essa è soprattutto preghiera. In tanto ha una ragion d'essere, in quanto ha per scopo l'orazione; in quanto cioè è in grado di condurre l'anima all'unione con Dio attraverso la meditazione delle opere divine narrate nelle sacre Scritture.

Gilberto d'Olanda, abate cistercense, rimprovera ai suoi monaci di indugiare troppo nella *lectio* e di dedicarsi troppo poco all'orario. E aggiunge: "Il leggere dovrebbe servire alle nostre preghiere, a disporre il nostro animo, non ad usurpare il nostro tempo e ad indebolire il nostro carattere" (32). In seguito, con il trionfo della spiritualità popolare, profondamente radicata nelle virtù evangeliche, il bisogno della lettura erudita si avverte ancor meno. Si ricerca sempre più il fine essenzialmente pratico. S. Francesco stima opportuno di non permettere il possesso di libri privati e avverte prudentemente: "Quando hai avuto un Salterio, allora vorrai un Breviario", meglio dunque non avere niente (33).

Questa tendenza a ricercare nella lettura i valori immediati ed essenziali, espressi per lo più dal senso letterale dei testi scritturistici, porta ad una rinnovata concezione della religiosità che possiamo esprimere nei seguenti enunciati: a) La preghiera meditata e la contemplazione acquistano il primato su tutta la vita cristiana, b) al centro della meditazione-contemplazione viene messo il Cristo e il nostro rapporto con Lui, c) l'interesse per la Bibbia si appunta sui Vangeli, d) alla lettura della Bibbia, il "vecchio" libro, il popolo cristiano preferisce la lettura del "nuovo libro", il Cristo o, meglio ancora, il Crocifisso. E' quanto cercheremo di evidenziare nelle pagine che seguono, ma già fin d'ora si può cogliere con facilità l'indirizzo squisitamente pratico ed evangelico della nuova spiritualità popolare diffusa dagli ordini mendicanti.

La grande rinascita biblica del secolo XII dà molta importanza, fra i libri del Vecchio Testamento, ai Profeti, perché possono essere interpretati con più immediatezza in senso cristologico. Dapprima l'attenzione si concentra sul Cristo, poi il tema della meditazione si indirizza via via sul tema della sua umanità, della sua passione e morte, della sua croce. Già nelle *Meditationcs* di S. Anselmo si leggono espressioni piene di calore e di sentimento verso la dolce figura del Redentore che soffre la croce per gli uomini, espressioni inusitate per l'innanzi:

"Io adoro, o Cristo, nel tuo nome, il vessillo regale della tua croce vittoriosa; adoro e glorifico supplice la tua corona di spine, i tuoi chiodi rosseggianti di sangue, la lancia immersa nel tuo sacro costato, le tue piaghe, il tuo sangue, la tua morte, la tua sepoltura, la tua vittoriosa resurrezione e glorificazione. Tutto questo per spirare odore di vita" (34).

Mentre si leggono questi affetti, si ha l'impressione che S. Anselmo abbia avuto dinanzi agli occhi la viva rappresentazione del Cristo crocifisso e che abbia letto nell'immagine come abitualmente si legge in un libro. Si noti come questa *lectio* di nuova maniera lo appassioni e lo conduca direttamente alla contemplazione:

"Dolce Gesù, amabile con il capo chino, amabile nella morte, amabile nell'estensione delle braccia, amabile nell'apertura del costato, amabile con i piedi confitti da un sol chiodo" (35).

"Caricami sulle spalle... codesta divinissima croce, la cui larghezza è quella carità immensa che si estende a coprire tutte le creature; la cui lunghezza è l'eternità, la cui altezza sublime è l'onnipotenza; la cui profondità è la sua imperscrutabile sapienza. Inchioda ad essa le mie mani e i miei piedi, e rivesti il tuo servo con la forma della tua passione" (36).

Non dissimile dal linguaggio di S. Anselmo è quello di altri autori di meditazioni più o meno a lui contemporanei. Giovanni di Fécamp, già da noi ricordato, si orienta con accenti parimenti contemplativi verso la dolce figura del Cristo paziente. I temi sono pressoché uguali a quelli di S. Anselmo, ma nella meditazione quarantunesima, l'ultima, immagina di contemplare Cristo in croce in compagnia della Vergine Santissima, di Maria Maddalena, di Giuseppe d'Arimatea e delle pie donne, offrendo così quel quadro passilogico che poi resterà emblematico nei cicli letterari e artistici della passione (37). Meritevoli di menzione sono le meditazioni e gli altri scritti spirituali di Egbert von Schònau, il quale, nella biografia della sorella Elisabetta, ci ha donato la storia di una grande mistica della passione (38).

Con l'avvento dei mendicanti e il trionfo della spiritualità popolare, la *lectio* perde molto del carattere monastico e benedettino. Per l'innanzi la Bibbia era anche oggetto di studio allo scopo di favorire l'interpretazione allegorica e morale. La scuola cistercense aveva già mostrato un certo interesse per il significato letterale, per la realtà più evangelica che biblica, dando così un colpo notevole al vecchio allegorismo-moralismo. I mendicanti compiono l'opera, limitando la lettura all'essenziale e indirizzandola verso l'unica verità che è Cristo. È lo stile di S. Francesco, la cui regola d'oro è che tutto venga osservato alla lettera, "senza glòssa", cioè senza quelle spiegazioni e chiosature che arricchivano allora tutte le Bibbie in circolazione. Per il francescanesimo e per i movimenti religiosi contemporanei del Poverello la comprensione autentica della Scrittura non si ottiene con l'applicazione dell'allegoria, ma affrontando il senso letterale. È proprio dalla *lectio* intesa in senso letterale i frati spiccano dal testo sacro il frutto per l'alimento spirituale. Essi imparano a leggere in modo particolare i Vangeli e i racconti della passione. Attraverso una lettura rapida, ma proficua, passano ad immergersi nella meditazione della vita e delle sofferenze del Salvatore per condurre a loro volta una vita conforme al Vangelo.

L'ideale certamente non è nuovo, ma ciò che acquista risalto nel secolo XIII è la maggiore incisività nella vita pratica: la lettura passa in secondo ordine di fronte alla pietà e alla devozione. La nuova immagine del presepe e del Calvario, i misteri del rosario, le tappe della *Via Crucis*, i quadri della passione non sono altro che il risultato pratico di una maniera nuova di leggere la Bibbia. La spiritualità cristiana si avvicina storicamente al Cristo. Ciò viene percepito nitidamente, tanto è vero che ad un certo momento non ci si rende più conto del motivo per cui occorre ancora leggere tutte le pagine della Scrittura, dato che tutto quello che esse contengono si ritrova già riassunto in Cristo.

Dal secolo XIII in poi, il Crocifisso diventa il "nuovo Libro", la Bibbia vivente. L'espressione che abbiamo sentito spesso ripetere e che gli agiografi mettono sulle labbra di questo o quel santo tardomedievale: "Datemi il mio libro, datemi il mio libro", non è solo il richiamo impulsivo di un'anima cristiana in punto di morte, ma l'eco incessante di una mentalità diffusa. Tommaso da Celano racconta, a proposito di S. Francesco, un esempio illuminante:

"Francesco era infermo e pieno di dolori da ogni parte. Vedendolo così, un giorno gli disse un suo compagno: 'Padre, tu hai sempre trovato un rifugio nelle Scritture; sempre ti hanno offerto un rimedio ai tuoi dolori. Ti prego, anche ora fatti leggere qualche cosa dai profeti: forse *il tuo spirito esulterà nel Signore*'. Rispose il Santo: 'E' bene leggere le testimonianze delle Scritture, ed è bene cercare in esse il Signore nostro Dio. Ma, per quanto mi riguarda, mi sono già preso tanto dalle Scritture, da essere più che sufficiente alla mia meditazione e riflessione. Non ho bisogno di più, figlio: conosco Cristo povero e Crocifisso" (39).

Del resto, il parallelismo fra il Crocifisso e il libro in cui tutto è stato scritto per quanto concerne la salvezza riproduce un'immagine suggerita dalla stessa sacra Scrittura. S. Bonaventura, a conclusione della *Vitis mystica*, pone sulle labbra di Gesù queste significative parole mutuata dall'Apocalisse di Giovanni:

"Leggimi dunque, ecco io sono *il libro della vita scritto dentro e fuori* (Ap 5,1), e dopo avermi letto cerca di comprendere" (40).

Simili espressioni si leggono in un'altra opera passilogica di S. Bonaventura, il *Lignum vitae*, in cui si afferma che la sapienza della croce è scritta per disteso nel libro della vita, Gesù nostro Salvatore:

"Questa sapienza or dunque si trova scritta in Cristo Gesù come nel libro della vita, in cui Dio Padre ha racchiuso tutti i tesori della sapienza e della scienza... Chi tremi questo libro trova la vita eterna e ottiene la salvezza di Dio" (41 ).

E per passare all'altro ramo dei mendicanti ricordiamo ciò che uno dei primi biografi di S. Domenico, Giordano di Sassonia, scriveva ad una religiosa domenicana che il Fondatore gli aveva affidata:

"Quale bisogno ho io, cara figlia, di scrivere le mie povere lettere a tuo conforto, quando tu hai una ben più grande e dolce consolazione nel prendere e leggere il libro che mai ti abbandona, il libro della vita, il volume della legge pura, che converte l'anima?".

Il libro a cui allude il figlio di S. Domenico non è naturalmente la Bibbia, ma il suo centro e riassunto, cioè il Cristo e il Cristo crocifisso, come spiega in modo insuperabile subito dopo:

"Questa legge immacolata, che purifica ogni macchia, è la carità, che tu troverai chiaramente scritta quando fisserai lo sguardo in Gesù nostro Signore Salvatore, steso sulla croce come una pergamena scritta in porpora e illuminata con il suo sangue" (42).

## II. LA MEDITAZIONE DELLA VITA E DELLA PASSIONE DEL SIGNORE

### 1. La "Vita Christi" mistero di salvezza

Da quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti, qualcuno potrebbe aver dedotto che la meditazione si afferma in seguito alla perdita di prestigio della *lectio* e, quindi, della stessa Bibbia. E' vero proprio il contrario: la meditazione, infatti, si afferma in concomitanza con un rinnovato amore alla Bibbia ed ha per soggetto i contenuti biblici della vita di Gesù e della sua passione narrati nei Vangeli. Contenuti che, però, non si limitano alle narrazioni evangeliche, ma trovano la loro completezza e armonia in tutta la storia del popolo di Dio.

Nel secolo XII la cristianità occidentale ha conosciuto un risveglio religioso che ha inciso in modo determinante nei secoli successivi. Tale risveglio non si comprende nelle sue radici e nel suo sviluppo se non si tiene conto della rinascita biblica, che ha avuto luogo nel secolo di S. Bernardo e di Abelardo. In fase di continua ascesa, il rinnovato amore al testo sacro giungerà fino ad esplodere nell'evangelismo scomposto dei paesi del nord-Europa e nelle congregazioni di S. Girolamo della riforma cattolica, alternando momenti d'intensa religiosità a periodi di smarrimento e di crisi, di cui rimane come classico esempio il biblicismo integrista della rivoluzione luterana.

E' un fatto, comunque, che dal secolo XII in poi la Bibbia torna al primo posto nella considerazione di tutto il popolo cristiano. Per i laici che non sanno leggere o che non sono in grado di comprendere il latino vengono compilate delle speciali Bibbie in immagini, le famose *Bibliae pauperum*, i cui primi esemplari risalgono al secolo XIII. Fioriscono, inoltre, i primi commenti adatti al popolo semplice, le prime traduzioni, i componimenti letterari di contenuto scritturistico (laudi), i cicli pittorici, ecc. In tal modo non solo si provvede a diffondere la Bibbia, ma si fa sì che essa diventi effettivamente un fatto popolare o, come si direbbe oggi, un fenomeno di massa.

Naturalmente il popolo cristiano si sente coinvolto dal contenuto biblico. Avverte il bisogno di vivere conforme al Vangelo e vuole che la Chiesa contemporanea esca definitivamente da una situazione di disagio, attratta com'è dalla tentazione della grandezza terrena e da un certo compromesso con il potere secolare. Si ritorna, insomma, all'ideale evangelico della Chiesa apostolica, le cui doti peculiari erano la povertà e la penitenza. Ed è ovvio che nello sforzo di ritrovare l'immagine autentica del cristiano ci si rivolga con naturalezza al Vangelo e alla narrazione della *Vita Christi*. Conoscere meglio il Cristo, per poi imitarlo.

Due sono le tematiche che il popolo cristiano raffigura con immediatezza nel testo sacro:

a) la storia della salvezza (*Historia salutis*, b) e il soggetto narrativo della vita di nostro Signore Gesù Cristo (*Vita Christi*). Ambedue questi temi hanno al centro il Cristo. Il primo abbraccia tutta la storia del popolo di Dio, quindi tutta la Bibbia, dalla creazione dell'uomo e dalla caduta di Adamo fino alla redenzione e alla Pentecoste. Il secondo, invece, si sofferma in modo particolare sui Vangeli, che sono senz'altro i libri più importanti per il cristiano

impegnato, perchè mostrano il Cristo in concreto, nella sua vita vissuta, nei suoi gesti e nelle sue parole. Nel secolo XII un'abbadessa alsaziana compone l'*Hortus deliciarum*, donandoci così uno dei primi esempi di come si possa svolgere una serie di meditazioni a soggetto biblico.

In seguito sono molti i manuali di preghiera, che propongono alla riflessione dei religiosi e dei laici il tema della storia della salvezza e lo fanno presentando una serie di immagini, che narrano l'opera della redenzione del peccato di Adamo al mistero della morte-resurrezione del Salvatore. Essi costituiscono anche il modello di altri scritti, in prosa e in versi, che hanno lo scopo di spiegare al popolo in maniera facile la storia della salvezza.

Ognuno può comprendere facilmente quanto il tema della *Historia salutis* interessi il soggetto passilogico. A questo proposito la riflessione biblica conserva l'immagine antica dell'albero: la storia della salvezza si apre con l'albero della caduta e si conclude con l'albero della croce. Su questo motivo passilogico s'impegna a lungo la meditazione, come vedremo più innanzi.

Il tema della *Vita Christi* s'impone a mano a mano nella preghiera meditata fino a diventarne quasi il soggetto esclusivo. Il popolo cristiano rivela una sensibilità crescente verso i misteri della umanità del Cristo: incarnazione, passione e morte. Così rimane spiegato perché la devozione popolare, ispirata per buona parte dalla spiritualità monastica, mostri una particolare predilezione verso i due luoghi e le due scene che racchiudono e rappresentano idealmente tutta la vita terrena del Salvatore narrata nei Vangeli: il presepio e il Calvario, il Natale e la crocifissione, i cui cantori più appassionati furono un monaco (S. Bernardo) e un tipico esponente della pietà popolare (S. Francesco di Assisi).

Quanto più il soggetto della *Vita Christi* entra nella preghiera popolare, tanto più il sentimento religioso si sofferma a preferenza sui misteri più commoventi della vita di Gesù, cioè sui misteri della sua passione e della sua morte. Si arriva ad un certo punto a preferire — se così si può dire — il momento della passione dolorosa, pur ritenendolo inserito nell'ambito più esteso della *Vita Christi*, che include l'intero ciclo del mistero della nostra salvezza, dalla divina incarnazione alla gloriosa resurrezione e ascensione al cielo. Ha origine in tal modo la meditazione della "vita e passione" di Gesù, che per tanti secoli ha costituito una delle forme più note dell'orazione mentale ed è stata poi "sistematizzata" nell'orazione metodica. Si tratta ora di vedere se una preghiera formulata in questi termini mantenga ancora l'aggancio ispirazionale alla *lectio* biblica.

In seguito avremo tutta la possibilità di verificare che, in fondo, la meditazione così concepita non è altro che una riflessione sui racconti evangelici, e in certo senso, su tutto il contenuto scritturistico. Per ora basta rilevare che il Vangelo, anche attraverso le rappresentazioni artistiche e letterarie che esso ispira in questo periodo, parla pur sempre un linguaggio commovente e talvolta drammatico. La corona di spine, la lancia, i chiodi, le piaghe delle mani e dei piedi, l'apertura del costato ed altri elementi realistici di cui si colora la devozione popolare sono in definitiva dei dati contenuti nei racconti evangelici della passione. L'affermazione che ne scaturisce non può essere riduttiva o minimizzatrice, ma rafforzatrice della pietà tardomedievale, che nonostante i parziali disorientamenti o alcune forme discutibili hanno mantenuto uno stretto legame con il dato evangelico.

## 2. I manuali per ben meditare la vita e la passione di Gesù

Una volta individuato il tema della vita e passione del Cristo, la pietà cristiana crea subito gli strumenti più adatti per esercitarsi nella meditazione e raggiungere i vertici più alti della preghiera. Nascono così i primi manuali per aiutare le persone meno provvedute o comunque bisognose di essere indirizzate con un certo metodo sulla via della perfezione. E' ovvio che si accenni qui anche a coloro che hanno preparato, con opportuni contributi, il soggetto evangelico della meditazione, presentandolo in modo che si prestasse ad una più facile lettura.

Viene indicata come particolarmente utile e diffusa l'opera di Zaccaria Goldsbourg (Chrysopolitanus, + 1155), intitolata *In unum ex quatuor seu de concordantia evangelistarum* (43). Non vi si trova soltanto una narrazione concordata dei<sup>4</sup> quattro testi evangelici, ma vi abbondano riflessioni e considerazioni, quasi a dimostrare che nel secolo XII difficilmente si maneggiava la Bibbia senza meditarne il contenuto. Inoltre vi si scorge la congeniale inclinazione dell'autore, canonico premonstratense, a prediligere e a meditare le narrazioni evangeliche rispetto agli altri libri del Vecchio e del Nuovo Testamento. Tale predilezione nasce dall'impegno dei figli di S. Norberto di volere condurre una vita conforme al Vangelo, *vere evangelica*. Zaccaria ha presente il parere dei Padri che in Occidente riscuotono maggior prestigio. Ricorda il detto di S. Agostino: "*Inter omnes divinas auctoritates Evangelium merito excellit*" (44). E aggiunge di suo: "*Materia Evangelii sunt sanctae Trinitatis mysterium*" (45).

Altre opere valide sui Vangeli, che hanno certamente influito sui manuali di meditazione della vita e passione del Signore sono quelle dei cosiddetti maestri parigini: Pietro Comestore, Pietro il Cantore e Stefano Langton, le cui indagini però non si limitano ai soli Vangeli. Rimane dunque il fatto che la *Meditatio vitae et passionis Domini* è stata preceduta da un grande interesse per le narrazioni evangeliche, sia a livello di conoscenza più profonda che sul piano della meditazione propriamente detta.

I primi a scrivere delle vere e proprie meditazioni sulla *Vita Christi*, nel senso che noi diamo a questo termine, sono stati probabilmente S. Bernardo e S. Bonaventura. Ambedue seguono un procedimento compositivo che poi verrà imitato rispettivamente dalle tradizioni cistercense e francescana: narrazione evangelica come struttura di fondo, riflessione dei Padri come approfondimento, infine gli affetti personali. Si può credere che questo indirizzo sia già comune verso la fine del secolo XIII. E' bene addurre qualche esempio tratto da alcuni manuali di meditazione del secolo XII per dare la possibilità di capire in che misura comincia ad essere presente l'elemento passilogico.

Nel *Tractatus de inferiori domo* (46) di anonimo cistercense domina ancora l'aspetto ascetico-moralistico su quello mistico-affettivo. La passione di Gesù viene indicata sì come tema di meditazione, ma più che altro per trovare un rimedio contro le tentazioni diaboliche e i cattivi pensieri (47). Si noti, comunque, l'insistenza con cui vengono riferiti i dati passilogici contenuti nei racconti evangelici;



"Ogni volta che ti senti oppresso dai pensieri turpi, e attratto dall'illecito piacere, sempre poni dinanzi agli occhi della mente in che modo Cristo sulla croce è stato crocifisso per te. Rifletti in qual modo è stato consegnato da Giuda ai giudei, in che modo villano è maltrattato, bestemmiato e schiaffeggiato, giudicato e condannato, spogliato e flagellato; infine ricoperto di obbrobri e di scherni, viene appeso fra due ladroni; affisso alla croce con i chiodi, deriso con gli sputi, coronato di spine, perforato dalla lancia. Emanava sangue da ogni parte, e reclinato il capo emette lo spirito. Così il tuo Redentore è morto per te, cioè per darti la vita con la sua morte; e tu vuoi insozzare la tua mente con pensieri immondi?" (48).

Dal punto di vista descrittivo questo brano rappresenta un piccolo capolavoro. La passione dei Vangeli vi è compresa tutta; e con una punta di realismo, che non rovina. Nessun particolare importante è trascurato, al di fuori di quegli elementi che solo più tardi sveleranno un senso più profondo. Nel complesso, l'anonimo che con la sua mano ha tracciato questo quadro è sicuramente una persona consumata nella lettura della pagina evangelica.

Un tono più contemplativo, e quindi di vera preghiera, assume l'autore certosino, anch'esso anonimo, del *Tractatus de charitate* (49). In questo manuale di meditazione, non solo si insiste sulla necessità che ogni cristiano ha di meditare assiduamente la passione di nostro Signore, ma vi si trovano svolti anche dei concetti teologici che contraddicono quanti vedono nell'insistenza sul soggetto passilogico una specie di deviazione della spiritualità cristiana dal suo centro, che è la completa dimensione del mistero pasquale nel suo duplice aspetto di passione e resurrezione. L'anonimo, infatti, medita la passione del Signore in quanto è artefice di resurrezione:

"Ricorda che la tua anima è stata risuscitata dalla morte di Cristo, redenta dalla passione di Cristo. Perché allora ami qualcos'altro al di fuori di lui?... Ripensa, meditando assiduamente, come l'Unigenito di Dio Padre, Lui che era lo splendore e l'immagine della sua sostanza, dopo l'abbassamento alla Torma di servo (Fil 2,7), dopo la fame, dopo la sete, dopo la stanchezza, dopo le lacrime, dopo il fiele, dopo l'aceto, dopo la corona di spine, dopo le catene, dopo i chiodi e la lancia, per la tua salvezza è rimasto appeso sulla croce, e per quanto tempo... Là era nascosta la sua fortezza (Ab 3,34), e la dolcezza si celava nell'amarezza della sua morte" (50).

Non una descrizione analitica, ma una ricostruzione sintetica in cui è chiarissima l'allusione che richiama alla memoria la nota frase di S. Ignazio di Antiochia: "La sua passione è la nostra resurrezione!" (Sm 5,3). L'anonimo autore esclama infatti con enfasi: è a motivo della sua passione che Gesù diventa sommamente amabile! (51). Ed è a motivo della sua croce che scompaiono tutte le nostre preoccupazioni di morte (52).

Il breve trattato *De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus*, composto verso l'anno 1150 merita un'attenzione particolare, perché ci troviamo per la prima volta dinanzi ad un manuale di meditazione della passione di Gesù, realizzato in base ad un metodo preciso. Nella PL del Migne, il trattatello è inserito fra le opere spurie del Venerabile Beda (53). Per tale motivo il suo autore è detto comunemente lo pseudo-Beda; si tratta naturalmente ancora una volta di un anonimo. Come si legge nel titolo, la meditazione della passione è distribuita durante il giorno secondo le ore canoniche. Il ciclo completo viene svolto, dunque, ogni ventiquattro ore. La cosa potrebbe apparire troppo elementare, si deve però tener conto che ci si trova agli inizi di un metodo destinato a fare molta strada.

Inoltre la distribuzione della materia da meditare secondo le ore canoniche riveste un significato che non può essere trascurato: la nuova preghiera meditata si accompagna, agli inizi, alla preghiera benedettina costituita dall' "*ordo monasticus*", come se volesse ravvivarne lo spirito, introducendo un elemento vivificatore.

Da buon monaco cistercense, lo pseudo-Beda ricorda il detto del Salmo presente in tutte le regole monastiche: "*Septies in die laudem dixi tibi*" (Sal 118,164), ma subito dopo introduce nella lode le sette meditazioni sulla passione secondo uno schema che poi, tolto qualche ritocco, rimarrà classico (54). Si tratta ovviamente di una traccia più che di meditazioni svolte con una certa ampiezza, appunto perché la preghiera meditata comportando ancora un lavoro della mente, ha bisogno soltanto di brevi spunti per l'avvio, come lo stesso autore spiega nel prologo:

"Mi hai pregato di insegnarti un metodo per ben meditare la passione del Signore secondo le sette ore del giorno, poiché tu dicevi di desiderare anzitutto di far memoria frequente di Colui, che patì molto per te. Ecco quindi che per suo amore e con il suo aiuto mi son fermato a parlare; come meglio ho potuto e nel modo più breve possibile ho scritto quelle cose che tu mi avevi chiesto, non esponendo tutto, ma toccando molti argomenti, che ho lasciato a te di approfondire e di perfezionare. Infatti l'anima contemplativa e spirituale sa trarre molto dal poco, mentre l'anima rozza e carnale trae al contrario ben poca cosa dal molto" (55).

Lo pseudo-Beda, in cui - come si può osservare facilmente - lo stile monastico della *meditatio* e ancora parvente sotto le prime espressioni compassionate, premette alcune condizioni o norme che occorre tener presenti per ben meditare la passione, questa "scienza più eccelsa di tutte": guardarsi bene dal nutrirsi di cibi delicati o con bevande eccessive, astenersi dalle chiacchiere inutili e dall'allegria vana, ricordarsi soprattutto che la "*consolatio carnalis*" e la "*contemplatio dominicae passionis*" non vanno mai d'accordo e non possono assolutamente convivere nell'anima. Inoltre dà alcune raccomandazioni fondamentali che devono guidare coloro che si accingono a meditare la passione all'inizio di ogni ora canonica. A ciascuna ora deve corrispondere un particolare stato d'animo: di vigilanza, di compassione, di mestizia, di tristezza, di pentimento, ecc. Quantunque il breve trattato non abbia ambizioni di natura speculativa, tuttavia troviamo qua e là spunti notevoli per una riflessione teologica ed esegetica. Eccone alcuni:

a) L'elevazione di Gesù in croce salva a vista, come il serpente di bronzo nel deserto. Chi medita la passione, deve farlo "come se avesse Gesù crocifisso davanti agli occhi". Ecco quindi l'utilità della meditazione: contemplare, in maniera quasi visiva, immediata e concreta l'autore della nostra salvezza.

b) I due ladroni, collocati uno a destra e l'altro a sinistra, rappresentano l'umanità intera al giudizio universale. Anche qui tutti gli uomini saranno schierati chi a destra e chi a sinistra per la salvezza e per la perdizione. La passione acquista in tal modo un significato escatologico profondo. E' in base ad essa che Dio pronunzierà l'ultima parola.

c) Sospeso fra cielo e terra, Gesù sulla croce assume la posizione del Pontefice del secolo futuro, che offre se stesso vittima al Padre per la salvezza dell'umanità.

d) Sulla croce Gesù è visto dallo pseudo-Beda come su una cattedra, da cui pronunzia le *sette parole*, che contengono i suoi insegnamenti più importanti e decisivi. Inizia qui il rilievo che la pietà cristiana ha dato successivamente alle tre ore di agonia nella commemorazione della passione fatta il Venerdì santo in tutte le chiese. Assiso su una cattedra di dolore e di amore, Gesù insegna la via della salvezza per mezzo della *sequela crucis*. Siamo quindi ben lontani dalla concezione degli umanisti cristiani, i quali vedevano il Cristo come maestro, assiso in cattedra ma non appeso alla croce, per insegnare al mondo una saggezza non dissimile da quella dei saggi della storia.

Per quello che se ne sa, il trattato dello pseudo-Beda non trova altri riscontri simili nel tempo in cui è stato composto. Considerato il periodo di composizione, si tratta di uno scritto in parte nuovo, se non proprio originale. Generalmente posteriori di un mezzo secolo sono gli altri manuali di meditazione della passione che vengono subito dopo, distribuiti come sono fra la fine del secolo XII e gli inizi del XIII.

Ne ricordiamo uno, perché presenta, nella struttura, qualche novità rispetto allo pseudo-Beda e, quindi, è in grado di addurre qualche elemento utile per allargare la conoscenza dei temi svolti. Si tratta dell'operetta intitolata *Meditatio in passionem et resurrectionem Domini* (56). Non solo merita interesse per l'allargamento del soggetto meditato a tutto il mistero pasquale, ma si distingue in quanto l'ordine delle meditazioni non segue l'ordine ormai abituale delle ore canoniche, bensì l'itinerario evangelico della *Vita Christi*. All'inizio le varie meditazioni ripercorrono con un certo rigore i racconti della passione, poi invece si soffermano con libertà di esegesi su alcuni temi peculiari: a) la durezza di cuore, che spesso gli uomini dimostrano dinanzi alla passione di Gesù, b) il peccato di Giuda e la conseguente disperazione, c) l'apertura del costato e la manifestazione della divina misericordia. Tutti temi sui quali si è soffermata a preferenza la pietà tardomedievale, che in questo senso crea le basi del successivo sviluppo teologico relativamente all'approfondimento del mistero del Cristo. Notevole anche lo spazio riservato nell'operetta al cosiddetto "*Triduum mortis*", limitatamente però agli aspetti narrativi, giacché risulta assente ogni tentativo di speculazione teologica.

E' sufficiente leggere i titoli degli ultimi capitoli, che parlano della sepoltura di Gesù, della custodia del sepolcro da parte delle guardie, del sepolcro vuoto e della pietra ribaltata, dell'apparizione degli angeli e, infine, dell'episodio legato ai due discepoli di Emmaus. Manca invece l'accento alla discesa agli inferi, forse perché nel Vangelo su questo particolare si insiste assai poco. Del resto la stessa teologia cominciò ad occuparsene solo a partire dal secolo XIV. Merita una sottolineatura l'invocazione finale al Cristo crocifisso per ottenere, per suo mezzo, la retta intelligenza delle sacre Scritture! (57).

Nel secolo XIII, la meditazione della passione informa ormai sia gli ordini mendicanti, che proprio in questo secolo conoscono gli inizi e la grande diffusione, sia gli ordini monastici. Il monachesimo, è noto, in questo periodo conosce una fase di crisi, ma è sufficiente tener d'occhio i movimenti riformatori che proprio durante il secolo XIII tentano di rialzarne le sorti. Tali movimenti seguono, come del resto già fanno i cistercensi, l'indirizzo della nuova pietà cristologica e passiológica.

Nella vita di S. Silvestre Guzzolini, riformatore monastico del secolo XIII, è scritto che "l'uomo di Dio faceva memoria giorno e notte della passione di Gesù" e che ogni volta "versava lacrime a torrenti dai suoi occhi". "Spessissimo poi, mentre i fratelli dormivano, meditando la passione, affliggeva il suo corpicciolo con aspre battiture e intanto recitava i sette salmi penitenziali" (58).

Ciò sta a significare il mutamento verificatosi fra la maniera antica di pregare sulla *lectio* e il nuovo modo di fare orazione attraverso la meditazione-contemplazione. Il frate e il monaco sono convinti che per ascendere la scala della preghiera occorre tenere lo sguardo fisso su Gesù crocifisso, per leggerlo, meditarlo, pregarlo e contemplarlo. Con Gesù si giunge certamente all'unione con il Padre.

D'ora in poi, i manuali e gli schemi per ben meditare la passione, e per invogliare a farlo, si moltiplicano in continuazione. Abbiamo visto che, all'inizio, la meditazione della passione è strettamente legata alla recita delle ore canoniche. Quest'uso non sparisce con il passare del tempo; che anzi si intensifica. Per vari secoli la meditazione della passione accompagnerà la recita delle sette ore canoniche, tanto che vengono composti e diffusi, per facilitare la memoria, dei versi mnemonici, specie di filastrocche orecchiabili, che hanno il compito di ricordare il soggetto da meditare nelle singole ore (59). Con questo si crede di aver raggiunto un duplice scopo: d'incrementare la devozione alla passione, causa della nostra salvezza, e di vitalizzare la recita dell'ufficio divino.

Del resto l'"abbinamento" della meditazione passiológica alla recita delle sette ore canoniche avviene senza forzature: se la vita del cristiano deve essere conforme a quella del Cristo crocifisso — come dice la Scrittura — non esiste mezzo migliore per raggiungere lo scopo che quello di accompagnarsi a Gesù sofferente e rivivere insieme a lui i momenti più significativi della sua vita, che sono poi quelli stessi che i Vangeli descrivono con maggiori dettagli. Non sempre però lo schema delle sette ore canoniche è stato seguito rigidamente.

Ne costituiscono un esempio le *Cento meditazioni sulla passione* di Enrico Susone, il quale, come si evince dal titolo, non si accontenta di meditare i patimenti di Gesù sette volte al giorno, in concomitanza della recita dell'ufficio, ma suggerisce un elenco di brevi capitoli per meditare la passione cento volte al giorno. Insieme ai dolori di Gesù, Susone associa quelli della Madonna, rispettando così una tradizione che risaliva a S. Anselmo e, successivamente, ai cistercensi e ai francescani (60).

### 3. I contenuti: la vita crocifissa di Gesù

Finora abbiamo parlato quasi esclusivamente di dati tecnici, cioè della struttura e della composizione dei primi manuali di meditazione della passione. Abbiamo potuto constatare che spesso si tratta di scritti non molto voluminosi, piuttosto di schemi che di veri manuali, secondando così lo spirito primitivo che affida al manuale solo l'avvio iniziale alla meditazione.

Ora vogliamo entrare nel vivo della "*Meditatio vitae et passionis Domini*", mettendo in risalto quei contenuti, che hanno dato corpo alla preghiera privata per circa sette secoli. Ci ricollegiamo a quanto dicemmo a proposito della rinascita biblica del XII secolo, cioè che al centro della lettura biblica viene messo il Cristo e che la *Vita Christi* diventa il soggetto frequente della preghiera meditata. Tra la fine del secolo XIII e l'inizio del XIV, vedono la luce alcune opere fondamentali che sono determinanti per lo sviluppo dell'orazione.

Secondo il nostro parere tali opere sono quattro e danno i contenuti alla meditazione successiva: a) il *Lignum vitae* di S. Bonaventura; b) le *Meditationes vitae Christi* di Giovanni de Caulibus, altrimenti detto pseudo-Bonaventura; c) *l'Arbor vitae crucifixae Jesu* di libertino da Casale; d) e la *Vita Jcsu Christi* di Ludolfo di Sassonia. A voler essere obiettivi, le opere di Giovanni de Caulibus e ili Ludolfo di Sassonia vantano riconoscimenti più vasti nei confronti degli altri due; e ciò per quanto concerne l'influsso esercitato nelle generazioni successive. Tuttavia a noi è piaciuto appaiare ad esse gli scritti di S. Bonaventura e di Libertino, perché costoro hanno esercitato a loro volta un influsso notevole sulla preghiera dei grandi mistici del periodo posteriore, a cominciare da S. Caterina da Siena. Del resto la loro importanza, specie per quanto riguarda i contenuti, apparirà subito da quanto andremo dicendo.

S. Bonaventura è notoriamente uno scrittore della passione. Fra i suoi scritti, infatti, troviamo un *Officium de passione Domini*, che il Dottore Serafico scrisse per il re di Francia S. Luigi IX. In pratica si tratta di uno schema preciso per meditare la passione di Gesù secondo le sette ore canoniche. L'ordine — da mattutino a compieta — è rigorosamente rispettato, sia per quanto concerne le ore, sia per quanto riguarda i rispettivi temi. A ciascuna ora corrisponde la rispettiva "oratio" composta dal Santo francescano (61). Molto più importante, agli effetti di un approfondimento dei contenuti della meditazione della passione, è il *Lignum Vitae*, dove S. Bonaventura affronta il tema della *Vita Christi* e della sua passione. L'immagine dell'"Albero della vita" è antichissimo quanto la tradizione cristiana. Piantato nel mezzo dell'Eden (Gn 2,8-9), i cristiani vi ravvisarono fin dai primi secoli l'albero della croce, destinato da Dio a trasmettere al mondo la salvezza. In tal modo l'immagine andò ad arricchire la cospicua simbologia che nell'antichità cristiana rese vantaggioso e glorioso il segno della croce.

Nello schema che S. Bonaventura traccia all'inizio dell'opera, l'albero viene descritto dalla radice alla cima, offrendo un contributo di rara efficacia per ben avviare una meditazione sulla passione del Cristo (62). Ma l'immagine applicata alla croce come simbolo di vita e di salvezza stimola ad approfondire ulteriormente quei significati, che pur non essendo peculiari di S. Bonaventura, trovano in lui un'armoniosa chiarificazione. L'albero è Cristo stesso, o meglio, è la sua vita stessa, come ci si presenta nell'economia della *Historia salutis*.

Il tema della *Vita Christi* è quindi al centro del disegno bonaventuriano. Il che da all'autore la possibilità di "allungare" la figura dell'albero e di introdurre tutte le tematiche connesse con la storia della salvezza: a) L'albero ha le sue radici nel mistero delle origini del Verbo, nella incarnazione; b) il mistero della passione occupa la parte più sviluppata dell'albero ed infatti la narrazione evangelica viene seguita con ricchezza di particolari: Gesù tradito, venduto, catturato, schernito, flagellato, condannato, inchiodato, messo fra due ladri, abbeverato di fiele, con sul volto il pallore della morte, madido di sudore, trafitto dalla lancia, seppellito; c) alla morte di Gesù fa riscontro la sua glorificazione, che si esplica attraverso la resurrezione, la testimonianza degli apostoli, l'ascensione, l'eternità del suo regno che non avrà mai fine. L'albero della *Vita Christi* disegnato da S. Bonaventura abbraccia l'intero progetto di Dio di salvare l'umanità per mezzo della croce!

Il *Lignum vitae*, quindi, propone un contributo per ben meditare la passione, ma questa non viene isolata nel suo mistero di sofferenza, bensì inserita nel mistero della salvezza, che è lo stesso mistero pasquale, mistero della morte e resurrezione: almeno un'altra delle sue opere merita di essere ricordata per il suo contenuto spiccatamente passilogico ed è la *Vitis mystica*.

Esistono certamente molte somiglianze contenutistiche fra questo scritto e il precedente, ma c'è anche una differenza notevole: il *Lignum vitae* è stato redatto per aiutare gli altri a pregare; la *Vitis mystica* invece sembra essere sgorgata dal cuore dell'autore come per moto spontaneo, quasi si tratti di un bisogno impellente dello spirito. Potrebbe essere definita più un soliloquio che una preghiera meditata secondo schemi precisi. Comunque, anche quest'ultima opera di S. Bonaventura fa oggetto delle aspirazioni l'umanità del Figlio di Dio donatosi al mondo.

La "vite" ha radici profonde nella Trinità santissima, presso il Padre. La linfa che in essa scorre è quindi vita divina, che arriva sulla terra per essere comunicata agli uomini. Nata nel fertile terreno del seno verginale, la "vite" cresce e allunga i suoi rami nella *Vita Christi*, ma per essere veramente fruttuosa deve assoggettarsi alla potatura. In nessun altro momento la potatura è stata ben fatta come durante la passione dolorosa, che porta frutti divini di salvezza. Come la vite è legata al palo, così la *Vita Christi* è unita alla croce. I legami sono i suoi patimenti, cominciando dall'obbedienza al Padre; poi gli schiaffi, i flagelli, le umiliazioni, ecc, che vengono trasformati in vincoli di carità.

Una delle affermazioni tipiche di quest'opera non è certamente priva di significato se accostata alla mentalità dell'epoca: Gesù sulla croce, con le braccia stese, è il libro aperto, scritto dentro e fuori (63). Un concetto che S. Bonaventura ripete e spiega più volte nei suoi scritti (64). Tanto la *Vitis mystica* quanto il *Lignum vitae* portano in sé uno squisito significato ecclesiologico, che emerge dal contesto generale dei rispettivi contenuti. La vita di Gesù, infatti, e la vita della Chiesa vengono viste in strettissimo rapporto fra di loro. La "Vite" comunica alla Chiesa la sua linfa vitale e l'"Albero", attraverso il prolungamento dei suoi rami, continua nella vita della Chiesa.

S. Bonaventura, parlando delle varie effusioni di sangue di Gesù, a proposito della seconda effusione, quella del sudore sanguigno nell'orto degli Ulivi, afferma che "le gocce uscenti da tutto il corpo", e così abbondanti da bagnare la terra, simboleggiano il sangue del Capo che fuor esce per sanare l'intero Corpo mistico di Gesù, che è la Chiesa. Sull'esempio di S. Agostino, vede in quel sangue "effuso da tutto il corpo" le sofferenze future della Chiesa nei suoi martiri (65).

Sulle orme del Dottore Serafico, che ci dà un'idea precisa del grado di approfondimento teologico a cui è giunta la meditazione della passione nella seconda metà del secolo XIII, si pone un altro francescano, il frate spirituale Ubertino da Casale, il quale scrisse qualche decennio più tardi, agli inizi del Trecento, un'opera rimasta giustamente famosa: *VArbor vitae crucifixae Jesu*. Il solo titolo basta ad evocare l'assillo e il programma di un'epoca intera della spiritualità cristiana. Dalla *Vita Christi* si passa alla *Vita crucifixa Jesu* e con ciò la *Meditatio "vitae et passionis" Domini* di gran parte della manualistica successiva trova per la prima volta una conferma esplicita.

L'opera di Ubertino, oltretutto, merita molta attenzione per le persone che la ispirarono (frati e religiose visionari, ma anche mistiche autentiche come la beata Angela da Foligno), per l'influsso esercitato nella spiritualità successiva (anche su S. Caterina da Siena), per la drammaticità della descrizione, per gli slanci di affetto tipici del francescanesimo verso Gesù crocifisso, nonché per la critica sottile e velata nei confronti dell'istituzione.

E' divisa in cinque libri preceduti da un prologo, in cui l'autore afferma che in essi non intende parlare d'altro che di Gesù crocifisso. Questi solo egli cerca. Riferisce che la beata Angela da Foligno lo ha incitato a "descrivere i mali della Chiesa presente, cioè a confutare gli errori di coloro che impugnano la verità della *Vita Christi*".

Il tema della vita di Gesù, che noi ormai conosciamo abbastanza, esaurisce in pratica tutto lo sforzo compositivo di Ubertino, ma già s'intravede, nella volontà d'inseguire il modello evangelico e l'ideale della perfezione cristiana proposti dalla *Vita Christi*, la strumentalizzazione polemica. Angela da Foligno, infatti, vuole che l'autore dica "quanto in questi ultimi tempi sia stata sommersa la vita della Chiesa e falsata la verità della vita di Cristo, e come specialmente la povertà della vita di Cristo e l'uso povero siano dissipati da astute macchinazioni" (66).

E ciò è sufficiente a farci comprendere su quale terreno si muove libertino da Casale: all'acume del mistico unisce la foga del fustigatore, ma possiede, nonostante tutto, la chiara visione del Cristo. L'albero è la stessa vita di Gesù che si prolunga poi nella vita della Chiesa. Le due vite non possono essere difformi: crocifissa la vita di Gesù, crocifissa la vita della Chiesa. L'albero è anche la croce, strumento di maturazione della vita di Cristo e inizio di quella della Chiesa. La dipendenza dal *Lignum vitae* di S. Bonaventura è scontata, ma questa certezza dimostra quanto fossero penetrati nella mentalità dell'epoca i temi della "vita e passione" del Signore, che alimentavano quotidianamente la preghiera dei religiosi e dei laici.

Come nell'opera bonaventuriana, così in quella di libertino è necessario che l'albero venga piantato e potato per la crescita. Esso mette le radici nell'incarnazione, cresce con la vita pubblica di Gesù, diventa maturo e forte nella passione. Le parole rivolte da libertino alla croce sono di uno slancio e di un lirismo commoventi. Poi l'albero si espande con il Cristo risorto, attraverso la diffusione del cristianesimo, continua e fruttifica nella Chiesa. Il contenuto passilogico non risulta soltanto dalle linee strutturali dell'opera, ma anche da alcuni spunti dottrinali che aprono alla mente nuove possibilità di approfondire il mistero del Crocifisso.

Non a torto è stato sottolineato che in quest'opera vengono anticipate alcune devozioni "moderne", che maggiormente si prestano all'approfondimento, come la devozione al S. Cuore, al Cristo Sacerdote e Vittima, all'Amore misericordioso, ecc. e in genere tutte quelle devozioni legate al mistero interiore di Gesù. E' stato pure notato che libertino si propone di raccontarci il martirio del Cuore di Gesù, vero martirio d'amore. C'è, nell'opera, il concetto del sacrificio invisibile e permanente offerto da Gesù "nel tempio immenso del suo cuore".

La vita misteriosa del Cristo, vista come una messa che dura sempre, e in cui il Cristo è nello stesso tempo chiesa-altare-sacerdote-vittima, è senz'altro una delle immagini più suggestive della *vita crocifissa*, descritta da un autore che non manca di intuito. La ragione sta nel fatto che nella mente di Ubertino la vita di Cristo continua nella vita della Chiesa. E se la Chiesa soffre, è Gesù che soffre. La vita di Cristo è veramente crocifissa nella Chiesa, la passione di Gesù è la passione di tutti, e la passione del Corpo è anche la passione del Capo!

Naturalmente nelle espressioni di libertino si colgono le ansie del momento storico che egli vive personalmente, ma ciò non toglie nulla alla validità delle sue intuizioni. In un'epoca in cui la Chiesa e la stessa spiritualità cristiana sono sospinte verso il miraggio di una *Ecclesia spiritualis*, cioè verso una irraggiungibile situazione di perfezione su questa terra, con l'aiuto più o meno invocato dello Spirito, la scelta cristologica e passilogica di libertino da Casale garantisce la concretezza della sua prospettiva ecclesiologica. Egli l'orse senza rendersene completamente conto — ha coadiuvato a indirizzare decisamente la pietà cristiana verso il Cristo, e questi crocifisso, dopo le sbandate provocate dallo spiritualismo di marca gioachimita. La sua preghiera è sempre commovente, come in questo caso in cui implora misericordia dal Redentore verso la fine dell'opera:



"Anche a me, il più scellerato di tutti i peccatori... degnati misericordiosamente d'implorare il perfetto spogliamento della mia antica malizia e di rivestirmi pienamente della crociforme vita di Cristo" (67).

La vita crociforme del Cristo e del cristiano; ecco tutto il contenuto dell'opera di libertino da Casale!

#### 4. I contenuti: la meditazione sui Vangeli

Finora abbiamo analizzato soltanto due degli scritti segnalati all'inizio del paragrafo precedente. Ci rimane da prendere in esame gli altri due: le *Meditationes vitae Christi* dello pseudo-Bonaventura e la *Vita Jesu Christi* del certosino Ludolfo di Sassonia. Rispetto ai due scritti già esaminati, che offrono spunti per un approfondimento teologico del mistero interiore del Cristo, questi due ultimi si qualificano piuttosto per legare definitivamente il soggetto dell'orazione metodica alla vita di Gesù narrata dai Vangeli. In altre parole esse confermano in maniera definitiva che, fin dagli inizi, la "*Meditatio vitae et passionis Domini*" è stata condotta sui racconti evangelici della passione, passando così in modo affatto nuovo dalla *lectio* alla *meditatio*. Inoltre, queste due ultime opere sono veri e propri manuali per avviare all'orazione mentale.

Le *Meditationes vitae Christi*, una volta ritenute di autore anonimo detto comunemente lo pseudo-Bonaventura, sono oggi attribuite al francescano spirituale Giovanni de' Cavoli (de Caulibus), vissuto tra la metà del secolo XIII e gli inizi del XIV. L'opera costituisce una tappa importante nella storia della meditazione a soggetto passilogico, soprattutto per quanto concerne i contenuti. Non solo presenta i racconti evangelici con molto realismo, ma ne accresce il tono drammatico e patetico introducendo dei dati desunti dai Vangeli Apocrifi; per esempio, le apparizioni di Gesù risorto alle tre Marie, a S. Giacomo, ecc. ricavate dal Vangelo di Nicodemo.

Ha certamente avuto un influsso notevole sulle successive vite meditate del Cristo e, forse, anche sulle descrizioni delle visioni che la beata Angela da Foligno e S. Brigida ebbero di Gesù crocifisso e delle scene della passione. Le due mistiche sogliono narrare e rappresentarsi il dramma del Calvario come se vi avessero assistito personalmente. Il fatto che l'autore di queste *Meditazioni* abbia attinto in lieve misura alla letteratura apocrifa non deve meravigliare, poiché tali scritti venivano usati allora e sfruttati largamente dalla religiosità popolare. Ciò, comunque, nulla toglie alla validità dell'opera nel suo complesso.

Lo schema è quello della vita di Gesù "allargata":

a) una prima parte si occupa di quello che avviene prima dell'incarnazione, b) una seconda segue la narrazione evangelica dalla nascita di Gesù alla fine della vita pubblica, c) una terza presenta tutta la storia della passione, d) e una quarta narra il "*Triduum mortis*", la resurrezione, le varie apparizioni (molte! perché hanno il valore di testimonianza), l'ascensione e la Pentecoste, collegando così il termine della vita di Cristo con l'inizio della vita della Chiesa. Il motivo di fondo delle *Meditationes vitae Christi* è quello stesso a cui abbiamo sopra accennato: meditare il Vangelo per meditare la vita di Gesù Cristo, come, del resto, lo stesso autore fa capire chiaramente nelle prime righe dell'opera:

"Intra l'altre grandi virtù che si leggono di santa Cecilia vergine, si è questa una grandissima: cioè ch'ella portava sempre il Vangelo di Cristo nascosto nel suo petto: e questo si dee così intendere, ch'ella s'avea iscelte alquante cose più devote della vita di Gesù Cristo che si leggono nel santo Vangelo; nelle quali pensava di e notte, con tutto 'l suo cuore... E compiute quelle cotali meditazioni, si si rifaceva da capo, e ruminavale con un gusto molto soave" (68).

I capitoli che raccolgono le meditazioni sulla passione meritano la nostra attenzione; e non solo per l'alta qualità stilistica e contenutistica, ma anche per il metodo seguito; infatti viene riproposta la meditazione della passione secondo le ore canoniche. Questi ed altri rilievi hanno convinto alcuni critici (Fischer) ad attribuire questi capitoli non già a Giovanni de' Cavoli ma a S. Bonaventura, che li avrebbe redatti durante il suo soggiorno parigino. Se ciò corrisponde a verità, come sembra, S. Bonaventura ha dato alle sue meditazioni una solida base evangelica, anche se talvolta riempie le lacune narrative della fonte neotestamentaria, introducendo parole e gesti verosimili; specie per quanto riguarda il comportamento della Vergine, di Maddalena e dei Dodici (69). In linea di massima lo svolgimento delle meditazioni segue il vecchio metodo: base scritturistica, commento dei Padri, considerazioni e affetti propri. Ha dunque ragione l'autore quando afferma:

"Io non intendo cosa nulla affermare, la quale non sia affermata per la Scrittura, o per detti de' Santi, o che si dice per opinione approvai. L'aromi dunque che si possa ben dire, che non solamente quella penosa e mortale crocifissione di Cristo, ma eziandio quelle cose che gli furono fatte in prima, sono di grandissima compassione, e d'amaritudine e di stupore" (70). L'autore è convinto che per fare una buona meditazione occorre anzitutto rappresentarsi la scena come se la si vedesse davanti agli occhi, una specie della famosa composizione del luogo di ignaziana memoria. Avverte infatti all'inizio delle *Meditazioni*: "Attendi a tutti i particolari, come se tu fossi presente" (71). Se a questa affermazione si aggiungono i connotati ai quali abbiamo già accennato, cioè il colore stilistico e il forte realismo, siamo indotti a credere ad una destinazione soprattutto popolare dell'opera. In effetti queste meditazioni hanno tutti i caratteri della pietà popolare del periodo in cui esse sono state scritte.

Se — d'altra parte — le *Meditationes vitae Christi* manifestano un carattere popolare, molto vicino del resto alla spiritualità francescana che dal popolo trae la sua ispirazione, ecco invece un manuale di gran lunga più perfetto, destinato a soddisfare gli spiriti più colti e i gusti più esigenti; è la *Vita Jesu Christi* di Ludolfo di Sassonia, detto anche Ludolfo il Certosino, scritta dopo la metà del secolo XIV. La diffusione di quest'opera notissima si può calcolare sulla base dei circa quattrocento manoscritti ancora giacenti nelle biblioteche e dell'alto numero di edizioni e traduzioni (72). E' uno dei manuali che più hanno influito sull'orazione metodica e sulla spiritualità ignaziana.

La *Vita Jesu Christi* vuole essere anzitutto un'opera esegetica che intende seguire scrupolosamente i Vangeli e i commentari dei Padri, senza introdurre nella narrazione elementi spuri o apocrifi o leggendari. E', in secondo luogo, un manuale di meditazione e come tale si presenta con la sua struttura che ricalca in gran parte i manuali e gli schemi che l'hanno preceduto. Fra questi ultimi ne ricordiamo alcuni che sicuramente vi hanno lasciato delle tracce: il trattatello *De meditatione passionis Christi* dello pseudo-Beda, il *Liber de passione Christi* del Tridino (pseudo-Bernando), il *Lignum vitae* di S. Bonaventura, le *Meditationes vitae Christi* di Giovanni de' Cavoli (pseudo-Bonaventura), l'*Expositio passionis dominicae* di Enrico di Friesmar, le *Meditationes de passione Christi* di Giordano di Quedlinburg, ecc. Per quanto concerne la parte espositiva, l'opera di Ludolfo si prefigge di dare una visione storica completa del mistero di Gesù, dal misterioso disegno trinitario di realizzare la salvezza fino alla ricapitolazione nella gloria. In tal modo la *Vita Christi* figura come al centro di un progetto divino di salvezza, figura in altre parole al centro della *Historia salutis*.

Si divide, quest'opera eccellente, in due parti: la prima, comprendente i primi 92 capitoli, espone piuttosto la vita pubblica; la seconda si sofferma in massima parte sulla passione. Come momento di separazione fra le due parti Ludolfo pone l'episodio di Cesarea di Filippi, ritenuto giustamente significativo, perché allora Gesù annuncia per la prima volta la passione sua e, dinanzi all'incomprensione di Pietro, pronunzia la "sequela crucis". E' un momento, quindi, davvero decisivo e in un certo senso "magico" della vita del Cristo. Per quanto riguarda la parte pratica e didattica, Ludolfo segue un indirizzo e un metodo che sono nello stesso tempo frutto di esperienze già acquisite da altri in passato e apporto originale del suo spirito equilibratore. Lo schema delle singole meditazioni (giacché tali sono i vari capitoli) ricalca quello ormai classico della spiritualità monastica, cioè della *lectio, meditatio, oratio*: quindi spunto evangelico, considerazioni, preghiera finale generalmente breve ed efficace. Nei capitoli concernenti la passione lo schema è leggermente mutato, sia nei confronti della scala tradizionale, sia nei confronti della prima parte, non rigorosamente passologica: *lectio, meditatio, contemplatio, oratio*. Questo perché la mistica precedente ha visto già nella contemplazione della passione l'anticamera dell'unione con Dio. L'orazione è sempre riferita a parte, alla fine dei capitoli, a modo quasi di conclusione.

E' inutile sottolineare che — come avviene in tutti i manuali che meditano la *Vita Christi* — il soggetto passologico è l'elemento primario dell'opera di Ludolfo. Il bravo certosino sa molto bene che i racconti evangelici della passione costituiscono il nucleo centrale della vita di Gesù, per cui non manca di prestarvi la dovuta attenzione (73). Il suo stile nel meditare la passione ricalca più o meno l'uso antico, cioè quello che vede tale meditazione accompagnata alle sette ore canoniche, secondo l'ordine ormai diffuso dai cosiddetti *Orologi della passione*: a mattutino si medita l'orazione nell'orto e la cattura, a prima i processi, a terza la flagellazione, a sesta la crocifissione, a nona la morte, a vespro la deposizione, a compieta la sepoltura. Chiusa la parte riguardante la passione, Ludolfo affronta le altre tematiche: il "*Triduum mortis*", la resurrezione, l'ascensione e la visione escatologica; insomma, una vita di Gesù inquadrata nella teologia della storia.

Nella *Vita Jesu Christi* di Ludolfo sono presenti più che altrove le tracce della tradizione monastica. Lo scopo delle meditazioni è quello di riscoprire nell'uomo l'immagine divina offuscata dal peccato. Ciò comporta un lavoro continuo e un impegno incessante per ritornare in se stessi. Comporta la restaurazione della memoria (*recordatio*), dell'intelligenza per mezzo della saggezza (*sapientia*), della volontà per mezzo dell'amore (*amor*). Per ottenere lo scopo occorre iniziare dalla parola di Dio, ma la *lectio* non deve essere superficiale, bensì lenta e quotidiana, seguendo il filo del discorso senza perdere una sillaba. Colui che si appresta a meditare deve essere innanzitutto in grazia di Dio, riconciliato dalla penitenza, deve poi allontanare tutti i pensieri distrattivi, le agitazioni e le preoccupazioni. Questo sforzo viene premiato mediante una pace interiore ed esteriore che permette l'unione completa con la parola di Dio.

La persona che si accinge a meditare — afferma Ludolfo riecheggiando lo pseudo-Beda e lo pseudo-Bonaventura — deve ricostruire con l'immaginazione il luogo dell'evento evangelico, legato alla storia della salvezza, e deve "meditare le cose come se fossero presenti". L'impostazione generale è nello stesso tempo teologica e pratica. Dal momento che Gesù, Verbo di Dio fatto uomo, Figlio del Padre, è lo specchio e l'esemplare di ogni santità, tutta la sua vita terrena è insegnamento, luce, via, verità. Il cristiano vi trova il prototipo e il modello della sua perfezione, nonché il cammino più celere (*via pendii*) per giungere alla contemplazione:

"...alla quale nessuno può ardire di giungere in fretta, se non attraverso questa vita del nostro Redentore' (74).

### III. LA VITA E PASSIONE DI GESU' NELL'ORAZIONE METODICA

#### 1. Origine e struttura di un metodo

Secondo alcuni, l'orazione metodica si è sviluppata in concomitanza con il rinnovamento della vita religiosa promosso, a cominciare dagli ultimi due decenni del secolo XIV, dalle cosiddette congregazioni di osservanza (75). E' la tesi sostenuta a suo tempo dal Pourrat (76), che mantiene ancor oggi, almeno parzialmente, la sua validità. Qualunque sia la vera causa, è certo che l'orazione metodica si è diffusa attraverso l'affermarsi della riforma in seno agli istituti religiosi. Dopo la peste nera (1348-1350) e il conseguente svuotamento dei conventi, il reclutamento delle nuove leve avviene con una certa facilità e senza la necessaria selezione. Così si introduce, senza volerlo, un certo lassismo nella osservanza religiosa. Si cerca quindi di correre al riparo adottando gli opportuni rimedi, uno dei quali è costituito appunto dall'orazione metodica. L'insufficiente formazione alla vita spirituale e alla preghiera tra le giovani reclute avrebbe consigliato — secondo il Pourrat — l'adozione di una struttura metodica, che se da una parte imbriglia la preghiera nello schematicismo, dall'altra garantisce un certo impegno e facilita spesso la vita spirituale dei meno preparati:

"L'orazione metodica è nata dalla preoccupazione di riformare il clero e gli istituti religiosi alla fine del Medioevo e all'inizio del Rinascimento. Le persone sante che hanno lavorato per questa riforma si sono preoccupate, giustamente, di intensificare la vita interiore dei monaci e dei sacerdoti con la meditazione. Nei loro scritti ripetono instancabilmente la necessità di meditare, insistono sul momento più opportuno per farlo, sull'ora più conveniente e, infine, sui temi più adatti secondo il grado di perfezione di ognuno" (77).

Le motivazioni del Pourrat hanno certamente un fondamento nella realtà, ma non sono sufficienti — a nostro parere — a spiegare l'enorme sviluppo che ha avuto l'orazione metodica anche in seguito, quando i problemi posti dalle circostanze storiche iniziali erano ormai esauriti. Occorre tener presente anche l'esigenza di una religiosità nuova, avvertita a tutti i livelli. Una religiosità che fosse meno speculativa rispetto alla grande mistica fiorita proprio nel secolo XIV e più pratica, più aderente alla vita reale. L'orazione metodica, inoltre, valorizza l'uomo come persona, lo costringe quasi ad uscire dall'anonimato della preghiera corale. In sintonia, in questo caso, con la mistica nordica ricerca il rapporto personale con Dio, a tu per tu con il Cristo. E in ciò si vede chiaramente lo spirito dell'*"aetas nova"* che mette in luce l'individualità dell'uomo e il suo valore come persona. Sta di fatto che le basi dell'orazione metodica erano già state poste, come vedremo, prima che iniziasse il movimento di riforma in seno alle congregazioni di osservanza. In sintesi si può ben dire che l'orazione metodica è la preghiera della riforma cattolica, ma tenendo presente che essa spazia e si diffonde nel secolo della rinascita all'insegna della "razionalità".

Per orazione metodica, infatti, intendiamo anzitutto una preghiera fatta come dice la stessa parola — con metodo e, quindi, in maniera sistematica e "razionale". Ci si trova per la prima volta di fronte a un vero e proprio *esercizio* di preghiera, che coinvolge tutto l'uomo e richiama l'intervento di tutte le sue potenze sensitive e intellettive: l'immaginazione, la memoria, l'intelletto e la volontà. L'obiettivo dell'orazione metodica è di raggiungere la perfezione della preghiera, cioè la contemplazione, prefiggendosi un programma preciso e utilizzando gli strumenti necessari. Il tutto rientra in schemi abbastanza rigorosi di comportamento; sono definiti sia il tempo da impiegare che i contenuti da utilizzare. Su questo argomento è tutto detto se si pensa che l'orazione metodica trova il suo perfezionamento negli *Esercizi* ignaziani.

Una orazione così concepita si differenzia in maniera rimarchevole dalla preghiera monastica che noi conosciamo, cominciando proprio dal meccanismo della "scala". Invece della *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*, l'orazione metodica utilizza una "scala — per così dire — aggiornata", composta non più da scalini, ma da tre vie o età della vita spirituale, che meglio sarebbe chiamare "tappe", perché ciò vuol dire che ad ogni gradino è bene sostare e attardarsi un poco prima di accedere al superiore, per raggiungere il quale occorre lavorare sodo. Si tratta delle tre famose vie: *purgativa, illuminativa, unitiva*, le stesse dei trattati di ascetica e mistica. La prima via conduce alla pace, la seconda alla verità, la terza alla carità.

La terminologia e la struttura di questa nuova "scala" sono mutate dall'universo dionisiano, le cui gerarchie comunicano fra di loro appunto attraverso la purificazione, la illuminazione e l'unione. Nel senso che il grado inferiore è il purificato, quello superiore il purificante, e così via di seguito. Dalla sfera sensibile non si può passare alla sfera divina senza passare per la fase inedia (gerarchia celeste o angelica e gerarchia ecclesiastica). In tal modo viene stabilito l'itinerario obbligatorio che l'uomo deve percorrere per arrivare all'unione con Dio.

Nel secolo XIII, vari autori di spiritualità, interessandosi alle opere dello pseudo-Dionigi, hanno applicato il sistema delle gerarchie alla vita spirituale. Uno dei primi a favorire tale collegamento è stato Tommaso di Vercelli (Gallus, + 1226), che proveniva dalla celebre scuola di S. Vittore. Il più noto, però, è certamente S. Bonaventura che ha adottato con discrezione lo schernii dionisiano nel *De triplici via*. Sembrava al Dottore Serafico che il meccanismo delle gerarchie avvalorasse il principio per cui in ogni grado del conoscere sono presenti le vestigia della Trinità, che esercitano dall'alto il loro influsso e le loro spinte o mozioni. Ciò naturalmente favorisce la motivazione di fondo dell'ascesa dell'anima a Dio. Secondo S. Bonaventura la meditazione svolge la sua l'unzione necessaria in tutte e tre le tappe della vita spirituale: a) nella via purgativa stimola la coscienza, b) nella via illuminativa il raggio dell'intelligenza, c) nella via unitiva la fiammella della sapienza (78). Anche in quest'opera, S. Bonaventura suggerisce spunti notevoli sulla meditazione della passione. Con fine intuito parla, ad un certo punto, di meditazione-contemplazione della passione; e lo fa con una serie di domande e risposte che avranno successivamente un seguito, poiché le si ritrovano quasi *ad litteram* nei manuali dell'orazione metodica.

La contemplazione della passione, che S. Bonaventura pone nella fase illuminativa e che fa svolgere insieme ai Cherubini, causa quell'*incendium amoris*, che è l'anima del *De triplici via*, oltre che sottotitolo. Tale contemplazione si sviluppa attraverso sette approfondimenti, che esigono una meditazione discorsiva:

1° *Quis est qui patitur*, cioè il Figlio di Dio, sul quale riversiamo la nostra fede e al quale aderiamo.

2° *Qualis est qui patitur*, cioè l'innocente, l'amabile, il mite; il che significa che la sventura si abbatte proprio su chi meno la merita, come avviene spesso nell'esistenza umana.

3° *Quantus est qui patitur*, vale a dire che in Cristo viene tormentata la bellezza, la bontà, l'immensità, l'eternità, poiché il Figlio di Dio è tutto questo.

4° *Qua de causa patitur*, nel senso che al Cristo interessa solo la redenzione dell'uomo, la sua salvezza, la sua santificazione.

5° *Quali forma patitur*, in obbedienza al Padre, solidale verso gli uomini, severo contro se stesso; è questa "forma" che il cristiano deve rivestire.

6° *Quanta sunt quae patitur*, soprattutto se il raggio della verità fa intuire qualcosa del mistero del dolore di Gesù. 7° *Quid ad hoc consequitur*, cioè che la meditazione della passione apre la via alla conoscenza della verità che è Cristo e, per mezzo di lui, alla verità di Dio. In questi pochi punti c'è un materiale sufficiente per scrivere un trattato di teologia della croce (79).

Non tutti gli autori di spiritualità posteriori a S. Bonaventura hanno adottato lo schema dionisiano delle gerarchie e, quindi, il meccanismo del *De triplici via* (80). S. Tommaso considera la meditazione o "*cogitatio*" come il vestibolo della vera preghiera, che è la contemplazione, in cui si ha il pieno intuito della verità divina. D'altra parte, la maggioranza degli scrittori spirituali sembra ereditare dagli scritti bonaventuriani ciò che qualifica la pietà cristocentrica del Trecento e del Quattrocento: la centralità della passione nella *Vita Christi* e, quindi, la concentrazione della orazione metodica verso questa parte della vita di Gesù. La motivazione fondamentale della preghiera cristocentrica è messa in luce in modo chiaro da molti autori del secolo XIV. Riferiamo qui la testimonianza del celebre Anonimo di Francoforte:

"Cristo dice: 'Nessuno arriva al Padre, se non per mezzo di me'. Chi dunque segue Cristo e lo serve giungerà al Padre, dove è Cristo... E chi crede di andare per un'altra via o s'immagina di poter giungere al Padre, alla beatitudine eterna, altrimenti che attraverso Cristo, è ingannato" (81).

Queste espressioni vanno intese in senso tanto mistico che ascetico. Dio è ad una distanza impossibile da raggiungere, ci riusciamo solo se ci accompagniamo a Cristo, se ci lasciamo trascinare dalla sua grazia. Accompagnarsi al Cristo significa però meditare la sua vita, conoscerla e imitarla per trasformare la nostra in preghiera di soave odore al Padre nostro che è nei cicli. L'Anonimo di Francoforte pone, quindi, l'accento sulla centralità della croce nella *Vita Christi*. Meditare il Cristo significa capire la sua croce e abbracciarla: "Tutto quello che qui sta scritto, l'ha insegnato Cristo con una vita lunga trentaquattro anni e con una breve parola: Seguimi! Ma chi vuole seguirlo... deve prendere su di sé la croce. La croce non è altro che la vita di Cristo, che è un'amara tribolazione per la natura. In questo senso egli dice: 'Chi non abbandona tutto e non prende su di sé la croce, non è degno di me, non è mio discepolo, non mi segue'" (82).



Ormai l'indirizzo ascetico-mistico può riassumersi in questa semplice affermazione: Gesù Cristo è la via facile (*via compendii*) per arrivare all'unione con Dio. Tutti i simboli e le immagini del passato sono buone per esprimere e confermare questa idea fondamentale:

Cristo è l'*albero*, risalendo i cui rami si giunge alla contemplazione divina; è la *scala*, i cui gradini conducono fino al vertice della preghiera; è il *ponte*, che permette di passare dalla miseria umana alle divine ricchezze. I maggiori esponenti della spiritualità trecentesca, da maestro Eckhardt a Tauler, da Susone a S. Caterina da Siena, dal beato Giovanni Colombini a S. Brigida, non hanno insegnato che questo: meditando e contemplando il Crocifisso si giunge sicuramente all'unione mistica con Dio. Ciò sarebbe già sufficiente a spiegare il grande anelito che le anime impegnate nel raggiungimento della perfezione hanno nutrito verso la passione di Gesù.

Ci sono, comunque, ulteriori motivi e circostanze che spingono, non solo le anime elette, ma addirittura le masse popolari alla devozione verso il Crocifisso. Uno di questi motivi, ad esempio, va individuato nell'atteggiamento peculiare della religiosità cristiana alla fine del Medioevo e all'inizio dell'età moderna. Da parte del popolo cristiano si registra una tale coerenza di fede dinanzi al problema della salvezza individuale da sfociare in una vera e propria angoscia collettiva. L'interrogativo assillante che impegna quotidianamente il cristiano del Tre-Quattrocento è costituito da poche essenziali parole: "Mi salverò io"?

In un'epoca in cui abbondano i peccatori e la forte coscienza del peccato un tale quesito provoca reazioni angosciose dappertutto, specie nei paesi del nord-Europa. Per vincere la situazione di disagio spirituale in cui l'angoscia getta le anime, i direttori di spirito indicano il rimedio in alcune raccomandazioni che trovano largo spazio nei manuali di meditazione del tempo: a) confidare in Gesù crocifisso, che ha dato tutto se stesso per la salvezza delle anime, b) lavare le proprie colpe nel suo sangue preziosissimo, c) nascondersi nelle sue santissime piaghe, d) attingere la speranza del suo costato, da cui fluisce la divina misericordia. Autori e direttori spirituali come Tauler, Tommaso da Kempis e Harphius ripetono nei loro scritti raccomandazioni simili, che pertanto hanno coadiuvato non poco a diffondere fra il popolo cristiano la devozione al Crocifisso e ad incrementare la meditazione della passione (83).

## 2. L'apporto della "Devotio moderna"

Il primo impulso consistente all'orazione metodica basata sulla "*Meditatio vitae et passionis Domini*" lo ha dato il movimento religioso dei Paesi Bassi che va sotto il nome di "Devotio moderna". Iniziato verso la fine del Trecento, ha costituito per tutto il Quattrocento il più notevole e incisivo fattore di rinnovamento nel nord-Europa. Animatore può essere considerato Gerardo Groote (+ 1384), un canonico convertito, che — come rivelano gli scritti e la biografia, che di lui ha scritto Tommaso da Kempis — fonda la sua spiritualità sulla meditazione della vita e della passione del Salvatore. La meditazione è la forma fondamentale della preghiera da lui insegnata e il soggetto passilogico la materia da tenere costantemente presente:

"Io insegno sempre e dovunque che bisogna rivolgere in continuazione il pensiero alla passione del Signore nostro. E questo, non tanto per riempire la nostra mente, quanto per mettere nel cuore il desiderio di imitare i suoi dolori, i suoi obbrobri, le sue sofferenze e per potere agire secondo il suo esempio. Essere con lui schiacciati, oppressi e crocifissi, ecco a che cosa deve essere ordinata la meditazione della passione. Essa ha ben poco valore se non fa nascere in noi il desiderio veemente di imitare il Cristo. Quale che sia la parte della passione che meditiamo, dobbiamo ascoltare la croce di Cristo: 'Fa anche tu così e vivrai; io ho sofferto tutto questo per te, per colpa tua, perché tu non mi segui'..." (84).

La meditazione — nell'ottica della spiritualità gerardiana — ha, dunque, uno scopo essenzialmente pratico. Essa è in funzione della *imitatio* e sprona il cristiano a diventare simile al Cristo per essere una sola cosa con lui. Si noti la maniera nuova di esprimersi, che mira al risultato immediato. Del resto tutta l'attività di Gerardo Groote ha carattere pratico.

Egli pose le basi di alcune benemerite istituzioni che continuarono e diffusero la sua spiritualità: i Fratelli e le Sorelle della Vita Comune e, più tardi, i canonici di Windesheim, il cui vero fondatore è un discepolo del Groote, Fiorenzo Radewijns. I Canonici si segnalano per la capillare attività svolta fra gli ecclesiastici e i religiosi, mentre i Fratelli e le Sorelle operarono prevalentemente nell'ambiente popolare. Dapprima vissero guadagnandosi da vivere con le proprie mani, copiando codici, ma poi ebbero scuole per fanciulli e fanciulle, annoverando fra i discepoli nomi poi diventati famosi nell'ambito della cultura umanistica. Per fare solo alcuni esempi, frequentarono le scuole dei Fratelli personaggi come Niccolò Cusano, Copernico, Erasmo da Rotterdam, l'umanista Agricola e Lutero. Alla spiritualità dei Canonici di Windesheim appartengono invece uomini della statura di Tommaso da Kempis e di Harpius, passato poi tra i francescani, oltre naturalmente al Cusano e a Erasmo di Rotterdam, che scrissero opere spirituali di tutto rispetto sul filone della "Devotio". I principali centri diffusori della nuova spiritualità vengono considerate le case di Dewenter, Zwolle e Windesheim.

I capisaldi della spiritualità diffusa dalla "Devotio moderna" sono due, come il lettore avrà già capito: a) l'imitazione del Cristo, b) e l'orazione metodica. Ambedue trovano una ragione nel concetto stesso di meditazione basata sulla vita e passione del Signore. La spiritualità gerardiana si basa, infatti, su un accentuato cristocentrismo.

a) *Imitazione del Cristo*. Anche se non è stato scritto da una persona legata alla spiritualità della "Devotio" come Tommaso da Kempis, è sempre vero che il famoso libretto intitolato *De imitatione Christi* venne adottato molto presto all'interno delle comunità ispirate dal Groote, fino a potersi dire, senza ombra di dubbio, che la spiritualità dei Fratelli collima perfettamente con quella da esso suggerita. E' sufficiente controllare:

a) il pensiero dominante dell'imitazione di Gesù, b) l'insistenza sull'abnegazione di se medesimi, c) il disprezzo verso se stessi, d) la docilità all'influsso della grazia, e) il ricercare familiarmente Dio in tutte le cose, f) la necessità del dominio di sé e di ricondurre all'ordine i propri sentimenti. L'imitazione del Cristo comporta una vita di preghiera e, quindi, un esercizio continuo di perfezione per assomigliare il più possibile al Modello costituito dalla *Vita Christi*.

Gli scritti dei Fratelli della Vita Comune e dei Canonici di Windesheim svolgono a più riprese il tema del combattimento spirituale. Parlano di battaglie da ingaggiare, di nemici da debellare, di armi con cui combattere, di vittorie e di sconfitte: "Ognuno deve sostenere ogni giorno una nuova battaglia contro le sue debolezze", inculcava spesso Fiorenzo Radewjns (85). Questa tensione costante all'imitazione di Cristo, intesa come conquista diurna di tutte le virtù praticate nel Vangelo dalla persona amabile di Gesù, da alla "Devotio moderna" l'apparenza di posizioni antispeculative e antintellettualiste. C'è solo, invece, una punta antiscolastica, contro il cristianesimo ridotto a pura erudizione.

Incalza ancora Fiorenzo Radewjns: "Quelli che studiano a fondo questioni complicate abbandonano spesso la vita semplice ed umile di Cristo e moltiplicano così gli errori e le cadute" (86). Con ciò volendo dire che chi non lega le proprie cognizioni scientifiche con la *Vita Christi* non può che fallire qualsiasi obiettivo di ordine spirituale. Discepoli della "Devotio" molto famosi, come Cusano, Sebastiano Brant, Gabriele Biel ed Erasmo di Rotterdam le cui capacità e acquisizioni intellettuali sono a tutti note — uniscono la ricerca scientifica ad un accentuato cristocentrismo. C'è insomma nei Fratelli — come del resto in tutta la spiritualità contemporanea — la convinzione che la vera scienza risiede in Gesù crocifisso, il libro scritto dentro e fuori, cioè nella sua divinità e nella sua umanità.

Così si spiega perché alla centralità del Cristo la "Devotio" abbia unito la centralità della croce: Cristo, e questi crocifisso. Nel *De imitatione Christi* la croce è presentata come la "via regia", che conduce alla perfezione e alla divina contemplazione. Tutto ciò che viene praticato, tutto ciò che l'imitazione del Cristo richiede con grande sforzo d'applicazione è finalizzato a condurre l'anima a Dio. La passione di Gesù viene inculcata dall'autore dell'*Imitazione* come il soggetto più facile e più amabile della meditazione:

"Se non sai contemplare le cose altissime e celesti, allora riposati nella passione del Cristo, e cerca rifugio nelle santissime piaghe... Tutta la *Vita Christi* sta nella croce e nel martirio; perché vuoi dunque che la tua risieda nella tranquillità e nella gioia? Ti sbagli se desideri qualcos'altro che non sia il patire; tanto più che questa vita mortale è piena di miseria e seminata di croci" (87).

Viene affermata con chiarezza l'identificazione della vita di Gesù con la sua croce e, di conseguenza, la necessità della identificazione della vita del cristiano con il martirio interiore. A questo martirio che non dura un solo istante, ma una vita intera, tende il nuovo ideale dell'eroismo cristiano. La meditazione della passione, anche per questa ragione, ha una finalità eminentemente pratica.

b) *Orazione metodica*. Per imitare il Cristo occorre conoscere e meditare a fondo la sua vita, le sue parole, i suoi gesti e, soprattutto i patimenti della sua passione. Di qui nasce la necessità della meditazione, che i Fratelli affrontano partendo dal dato evangelico. Nelle case della "Devotio" la lettura della Bibbia è alla base di ogni pio esercizio. Leggere la Scrittura, in pubblico e in privato, è obbligatorio per tutti. Per questo non meraviglia constatare con quale facilità e spontaneità i Fratelli centrano il soggetto dell'orazione mentale nella "*Meditatio vitae et passionis Domini*".

Sappiamo che per facilitare la meditazione i Canonici di Windesheim si aiutavano con delle tracce o schemi appositamente scritti e distribuiti, che alla distanza diventano veri e propri manuali di preghiera fatta in maniera metodica. Taluni di questi schemi sono molto semplici, ma altri sono redatti con maggior cura e disegno strutturale, per cui possiamo conoscere ancor oggi la loro consistenza per quanto riguarda il contenuto e l'efficacia del metodo. Generalmente presentano una divisione di temi distribuiti per ciascun giorno della settimana, cioè sono a cicli settimanali, mentre per l'innanzi prevaleva la programmazione giornaliera.

E' un fatto che qualcosa va mutando, e che ci si avvia verso l'orazione metodica propriamente detta. Ogni giorno si medita un soggetto diverso, ma il tema passilogico è sempre presente e serve per svegliare nell'animo l'appello alla divina misericordia. Il *Chronicon* di Windesheim (88) riproduce per intero uno di questi schemi di meditazione. Dal titolo si comprende subito il contenuto e, di conseguenza, gli agganci con la tradizione precedente: *De vita et passione Domini nostri Jesu Christi* " e di altri devoti esercizi con cui sogliono esercitarsi i Fratelli e i Canonici di Windesheim" (89).

Caratteri molto simili hanno due opuscoli del fratello Gerardo Zerbolt di Zutphen. Il primo ha per titolo *De reformatione inferiori virium animae*, il secondo *De spiritualibus ascensionibus*; quest'ultimo molto noto fra i formulatori dell'orazione metodica (90). Ambedue ripetono nella sostanza uno scritto precedente di Fiorenzo Radewjns e in ambedue il soggetto raccomandato maggiormente è il tema passilogico. Espongono con minutezza di particolari il metodo più adatto per meditare la vita e la passione di Gesù e per trarne profitto sul piano dell'incremento della grazia come su quello dell'acquisizione delle virtù insegnate dalla *Vita Christi*.

Nel secondo opuscolo, dopo aver descritto i vari gradi dell'orazione, l'autore spiega in che modo la passione di Gesù aiuta ad elevare l'anima al grado più perfetto. La meditazione della passione ha la prerogativa di mettere in movimento una serie di impulsi interiori, che spingono la mente e il cuore verso Dio: a) prima genera il dolore, b) poi incute il timore del peccato, c) quindi solleva la speranza, d) aumenta la carità, e) illumina l'intelletto, f) suscita gli affetti, g) infine rivela la verità aprendo così la via alla divina contemplazione. In altre parole la meditazione della passione aiuta a percorrere le tre età della vita spirituale

enucleate, come si è visto, nel *De triplici via* di S. Bonaventura.

Alla formulazione dell'orazione metodica hanno dato il loro apporto anche gli uomini più famosi della "Devotio moderna"; persino quelli che, durante il secolo XV, assecondarono il vento riformista e conciliarista sprigionato dai concili di Costanza e Basilea.

Giovanni Wessel von Gansfört, il noto teologo scivolato nel nominalismo e noto nella storia della Chiesa per le sue posizioni antigerarchiche, compose la *Scala meditatoria*, un vero metodo per ben meditare. Distingue tre gradi o momenti, che, pur nel variare dei termini, riproducono le tre vie, che ormai diventano comuni nella manualistica dell'orazione metodica; a) *gradus prae-paratorii* (via purgativa), b) *gradus processorii* (via illuminativa), c) e *gradus terminatorii* (via unitiva). Un metodo, quindi, che si presenta valido per insegnare sia agli incipienti che ai proficienti e ai perfetti.

Niccolò Cusano, un altro dei nomi celebri imbevuti della spiritualità della "Devotio", non ha scritto propriamente manuali di meditazione, ma ha tentato una sintesi poderosa fra il cristocentrismo di tipo gerardiano e la scienza contemporanea. Le sue conclusioni non possono che mettere in maggior risalto i contenuti dell'orazione metodica. Cusano parte dal principio che l'impulso più alto dell'uomo è quello di trascendere i propri limiti; è il desiderio di Dio. L'uomo aspira a varcare le soglie della trascendenza per capire ciò che non sa, ma che c'è. Ogni suo sforzo, però, è reso vano dalla sua incapacità di farlo per virtù propria. Lo sforzo più grande che l'uomo può mettere in atto è di aderire al Cristo con tutte le sue forze, in modo tale da formare con lui un solo Corpo per essere trascinato con lui oltre i limiti invalicabili dalla natura umana. L'adesione al Cristo e alla sua croce rappresenta il momento culminante di tutto il discorso cristologico cusano. Adesione di fede, ma alla sua morte, in modo tale che l'agire cristiforme sia il più possibile perfetto. Solo morendo al mondo per mezzo della croce, come Gesù, il cristiano si spoglia del modo di ragionare della natura presente, percorre le vie della fede e si unisce alla vita del Cristo, il quale "fu innalzato sulla croce di fronte a tutti, per trascinare tutti a credere" (91).

Infine, dopo Wessel e Cusano, non possiamo fare a meno di ricordare il contributo offerto da un altro geniale discepolo della "Devotio", Erasmo di Rotterdam. Nell'*Enchiridion militis christiani* (92) il celebre umanista ricalca le linee maestre dell'*Imitazione* e fornisce al popolo cristiano un manuale per imparare a conoscere, amare e imitare il Cristo. Se da una parte Erasmo concede ben poco all'ascesi severa della tradizione cristiana e preferisce vedere Gesù in cattedra anziché sulla croce, dall'altra dimostra di conoscere a meraviglia tutti i ritrovati della vecchia e nuova maniera di penetrare nei gangli della verità che è la *Vita Christi* (93). Quando viene a parlare della meditazione della passione, il suo spirito critico non dimentica affatto l'eredità della "Devotio", ma esprime nello stesso tempo la sua preferenza alla interiorizzazione, che gli impedisce di contemplare la croce in modo intensivo:

"Convieni esercitarsi in essa con impegno; non certo alla maniera banale, con cui taluni rileggono ogni giorno la storia della passione del Signore, o adorano l'immagine della croce, o con migliaia di segni di essa si premuniscono in ogni parte della persona, o... commemorano in determinate ore il supplizio di Cristo, con umano sentimento, condolendosi e compiangendolo come uomo giusto e sottoposto a immeritati tormenti" (94).

Erasmus mostra qui di aver frainteso piuttosto grossolanamente, scambiando la pietà vera con le sue degenerazioni, ma c'è da tenere presente che egli vuole colpire coscientemente, in ragione di una "renovatio" cristiana, ciò che nell'atteggiamento del popolo cristiano non è conforme allo spirito del Vangelo. Di taglio ben diverso sono gli scritti di altri due uomini della "Devotio": Tommaso da Kempis e Giovanni Mombaer, i quali sono da mettere al primo posto nella serie di coloro che hanno maggiormente propagato la spiritualità di Gerardo Groote e Fiorenzo Radewjins. Il Mombaer (Mauburnius) si inserisce fra i manualisti dell'orazione metodica con il *Rosetum exercitiorum spiritualium*, che riproduce in larga parte la struttura della *Scala meditatoria* del Wessel von Gansfort, cosicché appare nitida la visione unitaria che lega la meditazione da S. Bonaventura e Ugo di Balma, attraverso Ludolfo di Sassonia, fino agli esercizi spirituali di Cisneros e di S. Ignazio.

Autori come Giovanni Wessel, Tommaso da Kempis, Niccolò Cusano, Giovanni Mombaer, Enrico van Herp (Harpius), Gabriele Biel ed Erasmo di Rotterdam, per citare solo i più noti, ci aiutano a capire la diffusione enorme che la spiritualità della "Devotio moderna" e l'orazione metodica da essa patrocinata raggiungono verso la fine del secolo XV. Esse vanno ben al di là del ristretto ambiente costituito dalle comunità gerardiane. Giacomo Filippo di Zwolle, superiore di questa casa, compone un manuale di meditazione per insegnare ad elementi esterni il metodo adottato dai Canonici di Windesheim. Dal titolo (*Reformatorius vitae morumque et honestatis clericorum*) si capisce che lo scopo è di introdurre la riforma nel clero secolare applicando gli strumenti già collaudati a Zwolle. Concludendo sulla "Devotio moderna", possiamo ben dire che dietro il suo impulso l'orazione metodica compie un passo notevole sulla via della sua piena formulazione.

### **3. I manuali classici dell'orazione metodica e la "Meditatio vitae et passionis Domini"**

Abbiamo detto che l'orazione metodica si afferma e si diffonde in concomitanza del rinnovamento della vita religiosa durante l'arco di tempo che va dalla fine del '300 agli inizi del '500, in pratica durante il secolo XV, quando la maggioranza degli ordini religiosi, sia monastici che mendicanti, vedono crescere in seno ai propri organismi le cosiddette congregazioni di osservanza (95). I caratteri dell'osservanza possono ridursi a tre:

1° *Vita comune e clausura*. Occorreva ripristinare sia l'una che l'altra, in quanto era invalsa l'abitudine dei "monaci vagi" e dei frati che vivevano fuori dei conventi, spesso occupati in negozi secolareschi.

2° *Vita austera e severa asceti*. Hanno avuto inizio, allora, molte pratiche penitenziali, che sono arrivate fino quasi ai nostri giorni. Il modello da imitare è Gesù crocifisso. Di qui la povertà nel vestito, i piedi scalzi, il dormitorio semplice, l'uso assai mitigato del cibo e, in certi casi, di astenersi dalla carne in perpetuo.

3° *Meditazione e orazione metodica*. La preghiera ha cambiato veramente stile con l'adozione di un metodo rigoroso. Anche quegli ordini monastici che tornarono alla *lectio divina* secondo lo spirito antico (in alcune congregazioni vennero ripristinate le due ore della regola benedettina) ritennero opportuno affiancarle una o due ore di meditazione. Il soggetto meditato dai monaci era quello solito della vita e passione di Gesù. In alcuni statuti

si parla solo di meditazione della passione. In tal modo si può veramente affermare che l'orazione metodica e la meditazione costituiscono uno dei caratteri principali delle congregazioni di osservanza.

Nell'ambito monastico, la congregazione di osservanza che più ha esercitato il suo influsso sulle altre è quella di S. Giustina di Padova. Anima di questo movimento per il rinnovamento della vita benedettina è stato un personaggio d'eccezione, Ludovico Barbo (+ 1443), prima abate del monastero patavino e poi vescovo di Treviso. Iniziò la riforma agli albori del Quattrocento con pochissimi compagni, tre monaci rimasti a S. Giustina, due canonici di S. Giorgio in Alga e due camaldolesi di S. Michele di Murano. Dopo qualche anno, la Congregazione di S. Giustina, detta poi Cassinese, annoverava oltre duecento monasteri affiliati.

Ludovico Barbo ha scritto per i suoi monaci la *Formula orationis et meditationis*, un manuale di preghiera che è noto comunemente con il titolo abbreviato di *Modus meditandi*, più rispondente al contenuto dello scritto. Esso ci dà un'idea precisa del metodo adottato dai monaci di S. Giustina e dai monasteri congregati per quanto concerne la preghiera meditata, che era ritenuta necessaria, come lo stesso Barbo afferma nell'esordio:

"Fin dall'inizio, non appena mi fu concesso di essere presente in mezzo a voi, vi ho sempre raccomandato caldamente l'esercizio dell'orazione mentale, senza la quale è difficilissimo se non proprio impossibile sostenere l'umana fragilità, vincere le dure lotte della vita religiosa e dissetare l'aridità del cuore con la dolce bevanda che scaturisce dalle fonti del Salvatore" (96).

Questo brano è sufficiente anche per farci capire che l'autore vuole invitare i suoi monaci a meditare la vita e la passione del Salvatore, come poi si può constatare meglio esaminando il contenuto del *Modus meditandi*. Due particolari inseriscono il manuale di Ludovico Barbo a pieno diritto fra i classici dell'orazione metodica: l'orazione progressiva, di cui si ragiona in maniera molto semplice, quasi rudimentale, nella prima parte e l'assegnazione di un periodo di tempo (ciclo settimanale) per svolgere una serie di temi che trattano soprattutto la vita e passione del Cristo.

La meditazione settimanale è così schematizzata: a) la Domenica si medita sull'amore provvidenziale di Dio verso le sue creature, b) il Lunedì sulla caduta dell'uomo e le sue conseguenze, c) il Martedì sulla nascita e infanzia del Salvatore, d) il Mercoledì sulla vita pubblica di Gesù e sulle virtù praticate durante la medesima, e) il Giovedì sui patimenti del Cristo prima della passione, f) il Venerdì sulla passione, g) il Sabato sulla discesa agli inferi, sulla resurrezione e ascensione al cielo.

La parte che riguarda la passione è molto più sviluppata delle altre e, nel redigerla, il Barbo si è basato essenzialmente sui racconti evangelici della passione. Gli episodi messi in maggior rilievo sono il tradimento di Giuda, la flagellazione e le sette parole pronunziate da Gesù sulla croce; episodi già messi in luce nella manualistica precedente, anche perché si adattano — come, ad esempio, le sette parole — ad uno svolgimento piuttosto ampio e discorsivo. Ciò che i manuali della "Devotio" consigliavano di meditare spesso, qui è limitato ad uno o due giorni, ma in modo più intensivo; per di più lo schema della *Vita Christi* è rigidamente rispettato.

L'importanza del *Modus meditando* non sta, comunque, nella validità più o meno riconosciuta della sua formula, quanto nell'influsso che ha esercitato sulla preghiera delle congregazioni di osservanza dislocate in altri paesi europei. Oggi sembra assodato che Ludovico Barbo è stato influenzato in maniera sensibile dalla "Devotio moderna". Egli ha meditato tale influsso fra i paesi nordici e il Veneto, e fra questa regione e la Spagna. La congregazione benedettina che più ha subito il suo fascino riformatore è quella di Valladolid. Da qui partì Garcia de Cisneros per andare a riformare il monastero di Monserrato, dove scrisse il primo corso di esercizi spirituali e dove S. Ignazio, prima di scrivere i suoi *Esercizi*, osservò la famosa veglia d'armi.

Garcia de Cisneros (+ 1510) è ritenuto il primo formulatore dell'orazione metodica propriamente detta. Suggerisce un metodo che prevede l'ascesa graduale dell'anima verso la perfezione attraverso le tre vie o età della vita spirituale e contemplando un periodo di quattro settimane; in questo tempo l'anima deve percorrere tutto l'itinerario spirituale e arrivare alla contemplazione.

Nel 1492 Cisneros lascia il monastero di Valladolid e, con due compagni, si reca a riformare Monserrato. Divenuto abate di questo monastero, sviluppa un'attività straordinaria che comprende anche la stampa di opere spirituali, fra le quali alcune di quelle da noi segnalate nelle pagine precedenti. Nel 1500, il capitolo della sua Congregazione approva i nuovi statuti, in forza dei quali la meditazione ottiene un posto preminente. Il motivo di questa innovazione rispetto al tradizionale stile benedettino viene indicato negli stessi statuti: dovendo tutti i religiosi, e in modo particolare i benedettini, tendere alla contemplazione, si rende necessario raggiungerla utilizzando e coordinando tutti gli strumenti disponibili. E' in pratica quanto Cisneros attua nel suo manuale di meditazione, *l'Exercitatorium vitae spiritualis* (97).

Si è discusso a lungo sull'originalità dell'*Exercitatorio* e sull'influsso che questo ha avuto nei confronti degli *Esercizi* ignaziani. Certamente vi si riscontrano, nella terminologia, nella struttura e nei contenuti, i segni di opere precedenti. In particolare del *De triplici via* di S. Bonaventura, del *Lignum vitae* del medesimo, del *De monte contemplationis* di Gerson, del *Rosetum exercitiorum spiritualium* di Mombaer, dell'*Hortulus rosarum* di Tommaso da Kempis, della *Vita Jesu Christi* di Ludolfo di Sassonia, dell'*Arbor vitae crucifixae Jesu* di libertino da Casale. Due sono le opere della "Devotio" a cui il Cisneros si rifà in modo esplicito: il *De spiritualibus ascensionibus* di Gerardo Zerbolt di Zutphen, opera che noi già conosciamo e che l'abate Cisneros fece tradurre e stampare a Monserrato, e l'*Alphabetum divini amoris* di Nicola Kempf (1497).



Ciò nonostante nessuno oserebbe negare all'*Esercitorio* l'originalità, che indubbiamente gli compete, e l'apporto nuovo che ha saputo dare alla formulazione dell'orazione metodica. Come spiega lo stesso autore nella prelazione, l'opera vuole costituire un vero corso di esercizi spirituali: "L'insistenza continua di alcuni nostri Fratelli e la mia audacia temeraria mi hanno spinto a tentare una compilazione sugli esercizi spirituali" (98). Tuttavia bisogna osservare che il Cisneros concede ancora molto alla parte didattica e ancora poco alla parte pratica. Il tempo del corso di perfezionamento spirituale, pur rientrando nell'ambito delle quattro settimane, non è scandito con esattezza. Contiene, insomma, ottimi insegnamenti e buoni sussidi per l'applicazione pratica, ma non c'è quella adesione fra il libro scritto e l'attuazione pratica, che si riscontra invece negli *Esercizi* ignaziani.

L'*Esercitorio* presenta una disposizione quadripartita. Le prime tre parti introducono al meccanismo dell'orazione metodica attraverso le tre vie già note: purgativa, illuminativa, unitiva (capp. 10-30). La quarta parte, che a molti studiosi è parsa un'aggiunta, affronta il tema della preghiera propriamente detta, cioè della contemplazione, ma attraverso la considerazione dei soggetti meditati che ad essa conducono facilmente. Precede un lungo preambolo sulla necessità di fare gli esercizi spirituali e sulle condizioni necessarie per ottenere buoni risultati (capp. 1-9). La quarta parte merita un discorso a sé. È ritenuta talmente importante dall'autore che le riserva ben 39 capitoli su 69 (capp. 31-69). Dapprima vengono esposti i vari modi di meditazione, che Cisneros chiama invece contemplazione, basandosi sull'esperienza diretta e sull'indagine storica (capp. 31-49).

Quindi inizia il discorso vero e proprio sui contenuti, che naturalmente concernono la *Vita Christi*. Partendo dalle profezie e dalle figure cristologiche del Vecchio Testamento, Cisneros si sofferma sul mistero dell'incarnazione e sulla vita pubblica di Gesù (capp. 50-53), sull'ultima cena e l'istituzione dell'eucaristia (capp. 54-55), sulla passione (capp. 56-59), sulla resurrezione, ascensione e discesa dello Spirito Santo (cap. 60). Si tratta, come si vede, della tematica della vita di Gesù "allargata" all'intero disegno della storia della salvezza e alla completa dimensione del mistero pasquale. Gli ultimi capitoli vertono sulla necessità di perseverare in questa "contemplazione" e sugli ostacoli che potrebbero contrastarla (capp. 61-64), sulla conoscenza di Dio e sua inabitazione nell'anima (capp. 65-66). Infine vengono date alcune norme generali di comportamento riguardanti sia la vita contemplativa che quella attiva (capp. 67-69).

Gli elementi passilogici occupano un posto rilevante nel contesto della quarta parte, presa nel suo assieme. Qui appunto, il Cisneros ambienta ciò che noi chiamiamo la "*Meditatio vitae et passionis Domini*" e lo fa ricercando un'armonia di termini che lo porta a parlare di meditazione-contemplazione della passione di Gesù. Dopo aver dato una chiara visione cristocentrica, in cui prospetta tre modi diversi di contemplare il Cristo, elenca altri sei modi per ben contemplare la passione:

- 1° Contemprarla con l'intenzione di imitarla;
- 2° contemprarla con l'intento di compatire il Cristo sofferente;
- 3° contemprarla con la volontà di ammirarla: "Infatti, se riflettiamo chi soffre, che cosa soffre, per chi soffre e da chi viene assoggettato alla sofferenza, dobbiamo ammirarla";
- 4° contemplandola per rallegrarci dei frutti che essa ci ha recati;
- 5° contemplandola per sentire il desiderio e l'obbligo di conformarci al Cristo crocifisso;
- 6° contemprarla infine per avere la pace e la tranquillità del cuore.

Questo breve elenco è già sufficiente a far comprendere quanto sia presente nelle pagine del Cisneros la luce della tradizione precedente e — ci riferiamo particolarmente al 3° modo — l'insegnamento passilogico di S. Bonaventura. Una preghiera, in verità, che vede il monaco inginocchiato ai piedi di Gesù crocifisso e che dalla contemplazione della passione, cioè dell'amore di Dio, permette di giungere alla contemplazione di Dio. La passione pertanto deve essere sempre tenuta presente, qualunque sia il soggetto che occupa la mente dell'orante, per la forza risolutiva in essa contenuta.

Il Cisneros, per facilitare questa presenza, consiglia un metodo che ormai può dirsi tradizionale, quello cioè di sfruttare le immagini visive e le scene suggerite dai racconti evangelici, articolando la rappresentazione in tre momenti: a) rappresentazione scenica del fatto, b) considerazione del modo con cui Gesù affronta la sofferenza, c) riflessione sulle motivazioni profonde della sofferenza di Gesù. Quest'ultimo momento rivela in qualche modo l'anima "moderna" del Cisneros e anticipa ciò che la spiritualità successiva vivrà con maggiore intensità: l'approfondimento del mistero del Cristo.

*L'Exercitatorium vitae spiritualis* ha esercitato un influsso considerevole, non solo in terra spagnola e all'interno delle congregazioni benedettine, ma nei vari paesi europei, in seno a molti istituti religiosi e anche fra i laici. Quanto all'Italia ci piace ricordare l'opera di un cappuccino marchigiano, fra Giovanni Pili da Fano, che ripropone, già nella prima metà del secolo XVI, in grandi linee la struttura e il contenuto *dell'Esercitazione*). L'opera del Pili, edita per la prima volta nel 1528 e successivamente ristampata, s'intitola *Arte dell'unione con Dio* (99) ed è destinata "non solo a li regulari, ma ancora a li seculari spirituali e devoti". Essa segue lo schema generale del Cisneros, ma nei dettagli pratici manifesta uno spirito più libero e meno legato all'uso monastico. Circa il tempo più adatto per fare la meditazione, Cisneros preferisce l'ora dopo il mattutino, mentre il Pili dice che ogni ora è buona, sia all'alba che nel pomeriggio o di notte e appoggia il suo parere sugli esempi forniti dalla Bibbia (Prv 8,17; At 3,1; Sal 133,11; 110,62). Circa il luogo Cisneros parla di un luogo adatto a ciò stabilito, mentre il Pili accenna più semplicemente ad un qualsiasi luogo adatto. Circa la posizione da assumere, quando si medita, Cisneros definisce la posizione onesta, tranquilla, comoda e rispettosa, mentre il Pili si appella ancora alla Scrittura sacra per affermare che molti sono i modi di pregare in essa indicati, da quello di Mosè sul colle (Es 17,8-12) all'atteggiamento assunto dal pubblicano nel tempio e da Gesù nel Getsèmani (100). E' certo, comunque, che ormai l'orazione metodica è molto diffusa e contemporaneamente riceve la sua piena formulazione per merito di S. Ignazio di Loyola.

Gli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio (101) sono considerati come il coronamento di quanto abbiamo detto fino a questo momento. Ha ragione il Pourrat quando afferma che alla fine di tutto un itinerario storico riguardante l'orazione metodica si trova il capolavoro. Tale va ritenuta, infatti, l'opera ignaziana. Si è molto discusso sulla consistenza degli influssi esercitati dalla spiritualità precedente, specie dalla "Devotio moderna" e dal Cisneros, sullo spirito ignaziano. Oggi sembrano due i punti accertati su questo argomento: da una parte è fuori di dubbio l'originalità degli *Esercizi*, dall'altra non si può escludere che essi rappresentano il punto di arrivo di un cammino iniziato molto tempo prima. Basta tenere presenti alcune date e alcuni fatti concernenti la biografia di S. Ignazio. Nel 1521, ferito a Pamplona, il capitano di Loyola si ritira per un periodo di convalescenza nella sua patria.

Qui legge la *Vita Jesu Christi* di Ludolfo di Sassonia. Una ispirazione ad essa — secondo la maggior parte degli studiosi — è evidente. Nel 1522 si reca a Monserrato, il monastero riformato dal Cisneros, dove ha luogo la celebre veglia d'armi, quindi si ferma nella vicina Manresa. Che abbia accostato la spiritualità della congregazione benedettina di osservanza viene comunemente ammesso ed è molto verosimile che abbia conosciuto in maniera piuttosto approfondita l'*Esercitorio*; anche se alcuni — per motivi comprensibili — cercano di minimizzare questi fatti per mettere in maggiore evidenza la genialità dell'autore degli *Esercizi spirituali*. Poi Ignazio parte per Roma e la Terra Santa. Fra gli scritti legati alla "Devotio moderna" ha letto sicuramente il *De imitatione Christi* ed ha ritenuto Tommaso da Kempis come uno degli autori preferiti. Né va trascurato il fatto che autori come Gerardo Zerbolt di Zutphen erano noti a Monserrato e in tutta la Spagna, perché proprio il Cisneros ne aveva curato la stampa nella tipografia annessa al Monastero.

Detto questo — per dovere di chiarificazione — noi dobbiamo ritenere che gli *Esercizi spirituali*, lungi dall'essere un plagio, manifestano nella struttura e nel metodo una fase nuova dell'orazione metodica. Per la prima volta ci si trova di fronte ad un corso di perfezionamento di vita cristiana redatto in piena regola, sia per quanto concerne il metodo che per quanto riguarda il contenuto. Persino il tempo è stabilito entro limiti precisi: quattro settimane per percorrere l'itinerario tracciato dalle tre età della vita spirituale, che Ignazio vede soprattutto come maturazione del cristiano dopo che questi ha compiuto la scelta decisiva di seguire il Cristo. La "Devotio moderna" parlava di armi, di nemici, di battaglie, di vittorie e di sconfitte. Ignazio ragiona di eserciti, di quadri, di strategie e di vessilli. Il cristiano deve decidersi a compiere una scelta fra la bandiera del Cristo e quella del mondo o del diavolo. Se sceglie Cristo, la sua bandiera e il suo esercito, viene veramente associato al Cristo stesso. Solo allora può iniziare il cammino verso la perfezione o maturazione cristiana. Ecco perché, dopo una parte introduttiva di carattere prevalentemente metodologico, gli *Esercizi* dedicano la prima settimana alla purificazione interiore. Quindi riservano le altre tre al progressivo inserirsi del cristiano nello spirito della sequela. Con Cristo sino alla fine.

Metodologicamente la meditazione di tipo ignaziano si basa su quattro momenti: preparazione, rappresentazione, considerazione, orazione. Forse uno degli aspetti più peculiari consiste nello svolgimento. La riflessione sui misteri della *Vita Christi* si snoda attraverso un modulo tipico, che comporta dei *preludi* (racconto storico, composizione del luogo) e il *corpo* dell'orazione (rappresentazione del mistero, contemplazione delle persone, dei gesti, ecc). Tale metodo è particolarmente adatto alla meditazione della vita e della passione del Signore, come del resto lo stesso S. Ignazio fa capire insistendo sulla rappresentazione visiva delle immagini e sulla conseguente "contemplazione" visiva delle medesime:

"Contemplare, infatti, nel linguaggio comune significa guardare un oggetto non alla sfuggita, ma con intensità e interesse, posatamente, finché ci si sia soddisfatti; e guardando con gusto e amore, come diciamo di una madre che contempla il suo bimbo" (102).

Il soggetto della *Vita Christi* tiene impegnato l'esercitante per tre settimane, secondo una ripartizione che è nello stesso tempo tradizionale e originale: vita nascosta, vita pubblica, passione, resurrezione ed ascensione; mai, finora, il mistero della vita di Gesù era stato sintonizzato in maniera altrettanto armonica e chiara con il mistero della salvezza cristiana, cioè con il mistero pasquale; quantunque il raggiungimento di questa armonia abbia costituito l'aspirazione palese di tutti gli autori che abbiamo ricordato nelle pagine precedenti.

Ma ecco in breve la sintesi di tutto il contenuto degli *Esercizi spirituali*:

a) *Parte introduttiva*: venti annotazioni di natura metodologica, b) *Prima settimana*: "considerazione e contemplazione dei peccati" allo scopo di conoscerne la malignità e di pervenire alla purificazione dell'anima, c) *Seconda settimana*: "vita di Gesù Cristo nostro Signore fino al giorno delle Palme compreso"; arruolamento generale del Re eterno; i due vessilli, di Cristo e del Diavolo, d) *Terza settimana*: "la passione di Cristo nostro Signore"; i vari temi sono distribuiti secondo i giorni della settimana: il primo giorno dal Cenacolo al Getsèmani, il secondo dal Getsèmani alla casa di Anna, il terzo dalla casa di Caifa al pretorio di Pilato, il quarto da Erode a Pilato con la flagellazione e la coronazione di spine, nel quinto giorno il viaggio al Calvario e la crocifissione, nel sesto la morte e la sepoltura, nel settimo contemplazione generale di tutta la passione, e) *Quarta settimana*: "la resurrezione e l'ascensione"; trasformazione dell'anima con Cristo e unione con Dio. Ciò costituisce appunto la mèta che gli *Esercizi spirituali* vogliono raggiungere. Seguono alcune aggiunte varie sui tre tipi di orazione e sui modi di meditare il mistero della *Vita Christi*.

Noi naturalmente non intendiamo entrare in merito alle varie questioni sollevate da molteplici studi circa l'intimo significato del metodo ignaziano e il suo valore effettivo. A noi interessa sottolineare soprattutto che il contenuto degli *Esercizi* ripropone il tema della vita e passione del Salvatore, agendo così quasi da cinghia di trasmissione fra l'epoca tardomedievale e l'epoca moderna. S. Ignazio vede chiaramente che il cammino del cristiano verso la perfezione si distende di pari passo con la vita del Cristo, prima, durante e dopo la passione; in quanto l'imitazione è implicitamente al centro dell'attenzione e dello sforzo ; solo che la visione ignaziana del Cristo induce a svolgere con più equa distribuzione i temi pasquali, poiché la meditazione s'incentra sul Redentore, sofferente e glorioso, Re di eterna gloria. Una settimana, quindi, dedicata al Crocifisso, un'altra al Risorto.

L'influsso del capolavoro ignaziano è stato enorme, anche a motivo della grande espansione della Compagnia e del grande prestigio di cui essa ha goduto durante il periodo della riforma cattolica e Controriforma; tanto è vero che tuttora vengono considerati come intercambiabili i termini di orazione metodica, preghiera ignaziana e preghiera della riforma cattolica.

#### IV. IL TRIONFO DELL'ORAZIONE METODICA E LA SUA CRISI

##### 1. L'espansione della meditazione nell'epoca della riforma cattolica

Allo stesso modo con cui, dal secolo XV in poi, la meditazione viene scelta dalle congregazioni di osservanza come forma preminente della preghiera conventuale, così viene adottata da quei gruppi laicali che vanno sotto il nome di "compagnie", "oratori", "fraternità" o confraternite e che traggono origine dallo stesso risveglio spirituale che aveva prodotto la riforma in seno agli istituti religiosi. Si tratta di gruppi impegnati nell'esercizio della preghiera e nell'attività caritativa, composti per lo più da laici, ma sempre animati da santi religiosi e da zelanti sacerdoti. Attraverso gli oratori e le confraternite l'orazione mentale si diffonde al di fuori dei conventi, in mezzo al popolo cristiano, tanto più che la stampa permette ora una diffusione capillare dei manuali.

Gli statuti della Compagnia di S. Domenico di Bologna (1443), raccomandando ai propri soci di destinare un tempo congruo alla meditazione, lasciano ad ognuno ampia libertà di scelta sia per quanto concerne il momento più opportuno per attendere ad essa, sia per quanto concerne la durata, "perché di questo non danno li sancti spetial doctrina se non che ciascuno se sforci quanto sa e po' aconciare la mente sua a pensare e contemplare più o meno a secondo che Dio gli dà grazia" (103).

Quanto al soggetto della meditazione, si può affermare tranquillamente che la vita e la passione del Signore occupano dovunque il posto preminente. Ci sono tuttavia dei gruppi che dedicano una particolare attenzione al Crocifisso e, insieme, a Gesù presente nel SS. Sacramento dell'altare. L'adorazione dinanzi al Cristo che manifesta il suo immenso amore sulla croce e nell'eucaristia diventa significativa per imparare, meditando, in che modo il cristiano deve rivolgere il suo amore verso Dio e la sua carità verso il prossimo.

E' ciò che fa, ad esempio, la Compagnia del Divino Amore, nata dietro l'ispirazione del B. Bernardino da Feltre e di S. Caterina da Genova, e realizzata da quel modello di laico cristiano che risponde al nome di Ettore Vernazza. S. Caterina da Genova basa la sua spiritualità sull'amore smisurato che Gesù ci ha dimostrato durante la sua passione e morte, per cui anche i soci della Compagnia devono basare il loro amore per Dio e per il prossimo sul sacrificio personale. Nella passione è visto, in altre parole, il primato dell'amore divino. Perciò gli statuti della Compagnia del Divino Amore (1497) inculcano di rimanere vicino al Crocifisso meditandolo e contemplandolo per imitarlo. I soci sono tenuti, inoltre, a recitare ogni giorno sette *Pater* e sette *Ave* "in memoria delle sette hore canoniche, in le quali Christo Jesu Signor nostro patti l'acerba morte per noi" (104).

In tal modo ai laici della Compagnia viene offerta la possibilità di recitare, in forma assai abbreviata, l'ufficio divino accompagnato dalla meditazione della passione, secondo la norma stabilita dallo pseudo-Beda e da altri insigni autori dei secoli a lui posteriori. La spiritualità presente negli oratori e nelle confraternite si comunica agli istituti dei chierici regolari, che delle compagnie sono direttamente o indirettamente emanazione. Così i Teatini, i Barnabiti, i Somaschi ed altre istituzioni fondate da personaggi che avevano fatto l'esperienza per qualche tempo in seno agli oratori. Come negli statuti di questi ultimi, così nelle costituzioni dei chierici regolari si insiste sull'amore espresso dal Cristo durante la sua passione e sulla necessità che ha il cristiano di meditare Gesù crocifisso per imitarlo nell'amore verso Dio e verso il prossimo. Qui sta la ragione principale che spinge i nuovi istituti religiosi a svolgere la propria attività caritativa nel campo dell'educazione dei fanciulli poveri o abbandonati e nel settore dell'assistenza agli ammalati. Nel brano seguente, che riferiamo dalle Costituzioni dei Chierici Regolari di S. Paolo (Barnabiti), si può cogliere con quanta insistenza viene inculcata l'obbligatorietà della meditazione:

"La oratione mentale è tanto necessaria a voler far profetto, che potereti cieschuno de voi concludere indubitatamente, che chi a quella non si darà et m lei interiormente non si diletterà che questo dico infallantemente non farà profetto, anchira che tuto il zorno, di fora via, et con parole, pistolasse molti salmi et altre oratione. Sapiate, Fratelli, che la oratione mentale è il cibo et il nytrimento de li proficiendi. Però di quella non vi nutireti, vi sentireti necessariamente manchare le forze" (105).

Il contrasto qui non concerne soltanto l'orazione vocale, ma riguarda in parte anche il modo di pregare dell'antichità cristiana, quando la preghiera veniva elevata soprattutto nell'assemblea o era generata dalla lettura del libro sacro. Evidentemente la meditazione spinge sempre di più il cristiano e il religioso verso l'impegno personale, ma è proprio di questo impegno che la Chiesa ha ora bisogno per uscire dalla grave crisi che la tormenta nel periodo della Riforma. La nuova spiritualità espressa dagli oratori e dagli istituti dei chierici regolari non si qualifica, comunque, solo a livello personale. Essa recupera in notevole misura la dimensione liturgica e sacramentale, ridando prestigio all'azione eucaristica e spingendo i soci ad una più sollecita frequenza dei sacramenti della confessione e della comunione.

Nonostante i limiti che la spiritualità della riforma cattolica può avere, rimane sempre vero che essa ha dato una risposta efficace al problema imposto dalle nuove esigenze religiose: là dove Lutero ha risposto con la sua teoria della giustificazione senza le opere, la spiritualità cattolica ha risolto la questione della salvezza personale riscoprendo, insieme all'amore Crocifisso, la generosità della sua grazia che ci viene elargita attraverso i sacramenti. Nel secolo XVI come bene nota M.O. Galliard lo stesso rinnovamento della vita apostolica è dovuto in larga misura all'esperienza del mistero della croce realizzata proprio con l'impegno dimostrato dai predicatori nel meditare la passione del Cristo. Alla maniera di Ignazio di Loyola, molti apostoli ed evangelizzatori presentano il regno di Gesù come il risultato di uno sforzo poderoso e generoso che si oppone, sotto l'impulso della grazia, allo spirito del mondo, nemico dello spirito della croce (106).

L'affermazione della meditazione in genere, e dell'orazione metodica in particolare, ha contribuito senz'altro a legare sempre di più la preghiera al soggetto cristologico e passilogico. Attraverso questo tipo di preghiera il popolo cristiano si è avvicinato in maniera comprensibile al mistero della propria salvezza. Oltre all'orazione metodica propriamente detta va tenuto presente, però, anche il filone affettivo della spiritualità francescana, che per mezzo dei suoi predicatori popolari ha concorso, e non in lieve misura, a propagare specialmente in Italia la pietà passilogica fra i ceti più umili, e, quindi, a svolgere alla propria maniera un genere di meditazione basato sugli affetti verso il Crocifisso.

Dietro la spinta di questi due fattori, si assiste tra il Cinquecento e il Settecento ad una vera proliferazione di nuovi manuali di meditazione, che hanno per soggetto un tema sempre più marcatamente passilogico. La stessa *Vita Christi* viene ora meditata sempre più spesso alla luce della passione. E ciò non soltanto perché il filone affettivo trova più congeniale rivolgersi al Cristo sofferente o perché gli altri misteri, come l'incarnazione, risultano più difficili alla comprensione della mente umana, ma perché ci si rende conto che tutta la vita di Gesù corre verso la passione come alla sua mèta naturale. Il popolo cristiano crede di poter conoscere e verificare l'amore di Dio per l'umanità molto meglio meditando la passione che riflettendo sull'onnipotenza divina. Un Dio che muore crocifisso per amore! E' questo il grido di stupore che esce dalla bocca e dal cuore delle anime sante di questo periodo storico, da S. Caterina da Genova a S. Paolo della Croce.

D'altra parte, l'enorme diffusione dei manuali e la concentrazione della meditazione sul soggetto passilogico hanno prodotto qualche effetto negativo. Separando la passione dal contesto della *Vita Christi* "allargata" al disegno di Dio di salvare l'umanità per mezzo della croce, si è privata la meditazione del suo contenuto soteriologico, togliendole quell'unico aggancio che la teneva legata al mistero pasquale e alla liturgia. E' stato rimproverato alla meditazione cinquecentesca di scivolare troppo spesso nel moralismo, d'impigliarsi nella casistica e di apparire esangue, priva com'è di richiami alle grandi verità della fede, da cui soltanto essa può trarre il necessario alimento (107). Giudizi che, naturalmente, vanno presi con le necessarie cautele e non vanno assolutamente generalizzati, giacché il Cinquecento ha dato, oltre a Cisneros e S. Ignazio, autori di spiritualità e compilatori di manuali di meditazione della statura di Luis de Granada, Battista da Crema, Pietro di Alcantara e Achille Gagliardi, per ricordare solo alcuni nomi fra i tanti.

Precisato questo, possiamo dire che fra il '500 e il '700 ai manuali che ricalcano la linea tradizionale, tracciata dai formulatori dell'orazione metodica, si affiancano i libri di meditazione che svolgono a preferenza il tema della passione. Fra i primi si pongono quei manuali che seguitano ad impostare la meditazione sulla struttura ignaziana e, quindi, sulla *Vita Christi* e sulle tre età della vita spirituale delineate dal Cisneros. E' naturale che questa linea venga seguita dai padri della Compagnia di Gesù, che vogliono diffondere la loro spiritualità specifica e il loro metodo di orazione.



Per l'Italia ricordiamo le *Meditazioni sulla vita e morte di nostro Signore Gesù Cristo* del padre Fulvio Androzio (+ 1575), che svolgono una serie di considerazioni secondo il metodo ignaziano (preparazione, rappresentazione, considerazione e orazione) con l'aggiunta di alcuni dialoghi affettivi con il Cristo sofferente; armonizzando così i due filoni presenti nella spiritualità italiana del Cinquecento, quello metodico e quello affettivo (108).

Successivamente, quando la meditazione sulla sola passione prende il sopravvento, sorprende di incontrare tre scrittori e mistici cappuccini che insistono nel ricercare i legami fra il tema passilogico e le grandi verità della fede, rivendicando alla passione di Gesù il suo pieno carattere cristologico e soteriologico. Il primo di essi, il mistico — più che manualista — Tommaso da Olera (+ 1631 ) tiene a sottolineare nel *Fuoco d'amore* che "l'oggetto della contemplazione sia la vita, passione e morte di Cristo", intuendo l'equazione esistente fra la *Vita Christi*, la passione e il mistero di Salvezza, in pratica ciò che la pietà dei secoli tardomedievali aveva largamente acquisito. E come nel tardo Medioevo chi meditava la vita di Cristo dava uno spazio maggiore ai racconti della passione, così ora il mistico cappuccino preferisce la contemplazione della passione dolorosa:

"Acciò sappi — scrive — in quali cose più ti devi esercitare e contemplare, dirò che la Vita, Passione e Morte del Salvatore, le devi sempre haver famigliari, meditando e contemplando quelli divini Misteri... E tutto il tempo della vita tua la Passione del tuo Salvatore ti deve esser cibo, beveraggio, nutrimento, forza, aiuto, gaudio, poiché in verità (lo sa Dio) se sotto il cielo si può far maggior bene, quanto il frequente contemplar la Passione di Nostro Signore" (109).

Ciò che convince maggiormente in Tommaso da Olera è che egli vede nella passione del Signore tutto il mistero della redenzione e della "liberazione" dell'umanità. Il suo linguaggio diventa squisitamente mistico quando invita tutti a far continua memoria della passione e "a fare il suo nido in quelle celesti ferite, tingendo le anime sue in quel prezioso sangue con il quale furono lavate e purificate, liberandole dalla morte, dandole la vita, acciò contemplassero, amassero, servissero il suo Liberatore".

Più metodico e meno mistico è l'altro cappuccino, Mattia da Parma, autore del *Viaggio dell'anima*, in cui si insegna che "il contemplare la vita e la passione del nostro divino Padre e Redentore è il più necessario, il più devoto, il più profittevole e il più santo esercizio che si possa fare nella vita spirituale" (110). Il motivo che deve spingere il cristiano a meditare la *Vita Christi* è lo stesso che animava i seguaci della "Devotio moderna", i quali attraverso l'imitazione erano convinti di potersi conformare pienamente al Modello. Mattia da Parma, nel suo manuale, offre uno schema sobrio e pratico per meditare la vita e la passione del Signore durante i sette giorni della settimana (ciclo settimanale):

"Il lunedì contemplerai la sua Incarnazione, Nascita e Vita sino a li trenta anni. Il martedì tratterai del suo Battesimo, delli tre anni che predicò, dell'ultima partenza che fece da sua madre, e dell'istituzione del Santissimo Sacramento. Il mercoledì contemplerai l'oratione nell'Horto, il sudar sangue, e la presa. Il giovedì contemplerai l'acerbissima flagellazione e la crudelissima coronazione di spine. Il venerdì contemplerai il portare al monte del Calvario la Croce, e la crocifissione. Il sabato l'agonia, la morte e la sepoltura. La domenica, la resurrezione, l'ascensione e la venuta dello Spirito Santo" (111). Un altro cappuccino, questa

volta un tedesco, Martin von Kochen, ritorna sul tema della "Meditatio vitae et passionis Domini" dando alle stampe un manuale di meditazione dal titolo significativo *Leben und Leiden Jesu Christi* (Vita e passione di Gesù Cristo), con ciò dimostrando a sufficienza quanto fosse radicata in seno all'ordine dei Cappuccini la dimensione cristologica e soteriologica della meditazione (112). In perfetta sintonia con la tradizione precedente, Martin von Kochen vede appaiate nella meditazione le due tematiche bibliche che meglio avevano illustrato al popolo cristiano il mistero pasquale: la storia della salvezza e la vita di Gesù.

Più impressionante sotto l'aspetto quantitativo è invece la manualistica che comincia a interessarsi esclusivamente della passione del Cristo, quasi separandola dal suo contesto spirituale, che sono appunto la *Vita Christi* e la *Historia salutis*. Un manuale di meditazione molto valido è quello scritto dall'agostiniano Tommaso di Gesù. Mentre era tenuto prigioniero dai mori, verso l'anno 1578, scrisse, riflettendo sulle particolari circostanze in cui si trovava, i *Travagli o sieno patimenti di Gesù*. È un libro che può illuminare chi vuole capire la mentalità dell'epoca, perché si pone a metà strada fra i manualisti che seguono l'indirizzo tradizionale della *Vita Christi* e quelli che concentrano sempre di più la loro attenzione sulla passione. Costituisce, infatti, un esempio di come si possa integrare nel soggetto passilogico tutta la vita di Gesù, perché l'autore portoghese considera l'intero mistero della vita del Salvatore alla luce della sofferenza. La stessa incarnazione è meditata nei suoi aspetti kenotici e, quindi, come causa di sofferenza per il divin Verbo; riprendendo così un tema caro a Luis de Granada, per il quale l'incarnazione è stata più umiliante della stessa croce. I *Travagli* sono divisi in quattro parti e descrivono in ben cinquanta capitoli altrettanti patimenti sofferti da Gesù durante la sua vita nascosta e pubblica, e durante la passione. Questa maniera di "studiare" la figura del Redentore ci aiuta a comprendere la tendenza che si avverte ovunque di ricapitolare tutto il mistero cristiano nella storia della passione.

È questo il vero motivo che spinge d'ora in poi l'umile gente del popolo meditare la passione del Signore. La convinzione che meditando la passione e contemplando Gesù crocifisso si raggiunge la salvezza è diffusa del resto in tutti i ceti sociali, fra i religiosi come nel clero secolare, fra le persone distinte e colte come fra le umili e povere, fra i contadini e fra le popolane. Un'anima raffinata come Giambattista Caironi (Battista da Crema) compone nella prima metà del Cinquecento un manuale di meditazione sulla passione, in cui questa è definita "la divina filosofia", che apre le porte della mente alla comprensione del Mistero del Cristo e del destino dell'uomo (113).

In altre parole, il mistero della salvezza che prima veniva compreso attraverso la lettura della Bibbia e poi attraverso la narrazione evangelica della *Vita Christi*, ora si crede di comprenderlo meditando intensamente la passione di Gesù. Solo dopo aver fornito all'orante questa chiave di lettura, l'autore domenicano passa a descrivere la storia della passione, inculcando anche la necessità dell'imitazione per conformarsi al Cristo, alla maniera dei vecchi scrittori della "Devotio".

Meditazione della passione, e imitazione del Cristo sono ancora i temi fondamentali di larga parte della manualistica cinquecentesca. Citiamo solo due esempi che sembrano maggiormente espressivi. Il canonico lateranense Pietro da Lucca pubblica nel 1532 *l'Arte del ben pensare e contemplare la Passione di Nostro Signore Gesù Cristo con un singolare trattato dello imitar Christo*, un manuale che raccoglie meglio di altri l'eredità della tradizione precedente. Attraverso l'analisi storica, che l'autore conduce muovendo dal risveglio dionisiano del secolo XIII, si è portati a dedurre che la contemplazione della passione si è sempre concretizzata nell'imitazione. Una simile conclusione ha indotto parecchi esperti a concludere frettolosamente che ci si trova di fronte a considerazioni di natura moralistica (114). La finalità pratica, sempre presente del resto nei metodi di orazione, è evidente nell'*Instruzione e avvertimenti per meditare la passione di Christo nostro Redentore* (115), opera composta dal gesuita spagnolo Gaspare Loarte, il quale, anche in altri suoi scritti, non perde occasione per inculcare la meditazione della passione e per indicare la metodologia da seguire. Con estrema chiarezza indica il motivo fondamentale per cui il cristiano non può esimersi dal meditare la passione di Gesù. Questa — osserva con semplicità francescana il padre Loarte — è la ricapitolazione di tutta la *Vita Christi* e di tutte le Scritture:

"Mi pare che [la meditazione] debba essere frequentemente della passione di Christo per essere cosa a lui molto grata e di gran divotione, e utilità per l'anima nostra, perché non è altra cosa la passione del Salvatore nostro che un epilogo e una *recapitulatione di tutta la sua vita* e dottrina e una *parola abbreviata*, nella quale ci volse insegnare tutta la sapienza et perfetione dell'Evangelio" (116).

## 2. La meditazione come approfondimento del mistero di Gesù

Potrebbe apparire un controsenso parlare di approfondimento in senso teologico operato dai manuali di meditazione dopo che abbiamo accennato più volte al carattere, moralistico talvolta, spesso di intento squisitamente pratico, della manualistica cinquecentesca. In realtà, nella seconda metà del secolo, in concomitanza con l'esplosione del misticismo che si protrae nel Seicento, i manuali compiono un salto di qualità, almeno se includiamo fra essi tutti quegli scritti che vedono la luce delle edizioni con lo scopo di condurre le anime verso la perfezione e il vertice della preghiera, anche se sono basate sull'esperienza mistica di anime privilegiate.

A. Feuillet, in uno studio recente d'argomento passilogico (117), sottolinea il fatto che gli autori spirituali hanno spesso intuito in passato ciò che l'esegesi scientifica è riuscita a raggiungere faticosamente in questi ultimi anni. Non è azzardato affermare che dal tardo Medioevo in poi la "*Meditatio vitae et passionis Domini*" ha contribuito più della stessa teologia speculativa ad approfondire il mistero di Gesù e ad aprire alla pietà cristiana nuovi indirizzi devozionali. Oggi, ad esempio, l'esegesi affronta temi come l'esperienza spirituale del Cristo durante la sua vita e passione, si interroga sul significato fondamentale dell'agonia nel Getsèmani, sul senso della morte del Golgota e su altri importanti aspetti cristologici e passilogici dei Vangeli, che una volta sfuggivano all'attenzione dei teologi e degli esegeti; ebbene, tali aspetti sono invece rilevati, seppure in maniera appena abbozzata, nei trattati di orazione e di avviamento alla perfezione che sono stati composti dalla fine del Medioevo in

poi, specialmente in quelli redatti nel Seicento francese, che si occupa in modo particolare dell'approfondimento del mistero di Gesù.

Il primo elemento che emerge dalla letteratura legata al tema della preghiera è la proclamazione del primato dell'amore divino. La vita e la passione del Cristo ci rivelano l'amore di Dio per gli uomini. Se il mistero pasquale inteso nella sua completa dimensione — diremmo oggi — ci rivela la gloria maestosa di Dio che apre all'umanità la via della resurrezione, è la passione di Gesù che ci fa comprendere quanto sia grande e di che cosa sia capace l'amore di Dio per noi. La croce, la passione, la morte, l'aperto costato vengono capiti dai manualisti della meditazione — che naturalmente si esercitano nella preghiera — come le espressioni più alte della divina misericordia verso i poveri peccatori.

Coloro che blaterano ancora circa la priorità (e si tratta spesso di discussione accademica) della passione o della resurrezione nel mistero pasquale, nonché quelli che rimproverano al tardo Medioevo di aver dato tanto risalto alla passione fin quasi ad oscurare la resurrezione troverebbero una risposta semplice ed efficace alle loro perplessità nei manuali di meditazione di questo vilipeso periodo storico della spiritualità cristiana. Si punta sulla passione per arrivare alla resurrezione, cioè alla perfezione cui è destinato il cristiano; questo è il senso autentico che la tradizione cristiana ha sempre dato alla croce di Cristo, strumento di ignominia, di amore e di gloria.

Abbiamo già avuto occasione di notare, parlando di libertino da Casale, il contributo iniziale da lui fornito all'approfondimento del mistero interiore di Gesù, in particolare facendo emergere quegli elementi che durante il secolo XVII porteranno a sviluppare la devozione al S. Cuore e al Cristo considerato nel suo stato sacrificale, permanente, di Vittima e Sacerdote. Orbene, libertino insiste nel presentare il sacrificio del Golgota come un vero martirio d'amore che tocca il cuore stesso di Dio. Sono vari, poi, gli autori tardomedievali che vedono nell'aperto costato l'attimo saliente della redenzione. Nel momento in cui il soldato vibra il colpo con la sua lancia, fuor esce il sangue e l'acqua, quasi a voler simboleggiare la divina misericordia, che scaturisce dal cuore aperto di Gesù e inonda di salvezza l'umanità peccatrice. Successivamente si incontrano anime sante e mistiche come S. Caterina da Genova, la beata Battista Varano e S. Maria Maddalena de' Pazzi che rimangono stupite e quasi "incenerite" dinanzi alla dimostrazione di amore che Dio ha dato agli uomini mediante la passione di Gesù. Esse, meditando la passione, non si fermano alla commiserazione e alla compassione, come il popolo semplice, ma penetrano dentro il mistero con il loro intuito carismatico e là vedono con l'aiuto della luce superiore l'amore di Dio per loro, un "amore puro e fuori misura", cioè quasi violento e folle (118).

Proprio in base all'esperienza di quei mistici che hanno avuto una comprensione privilegiata dell'amore di Dio rivelato dalla croce del Figlio, il gesuita Achille Gagliardi scrive sullo scadere del secolo XVI il famoso *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* (119). In un passaggio del libro abbastanza conosciuto si parla dell'amore immenso e misterioso che lega il cuore del Figlio alla volontà del Padre e alla salvezza dell'umanità. Potremmo dire che nel suo concetto di amore puro il Gagliardi include primariamente l'amore obbedienziale di Gesù al Padre e conseguentemente l'amore solidale verso gli uomini. Il luogo privilegiato dove il Cristo proclama il suo amore che mette per la prima volta in

comunione effettiva il cielo e la terra è il Getsèmani, quando Gesù, rivolto al Padre, grida: "Non mea voluntas, sed tua fiat". Achille Gagliardi ne trae la conclusione che il cristiano, il quale deve sempre assimilare l'esperienza spirituale di Gesù, non ha altra scelta per giungere alla perfezione che il conformarsi alla volontà di Dio. E' la massima espressione di amore che mai sia raggiungibile sulla terra.

Gli atteggiamenti spirituali di Gesù durante la sua passione e, in genere, durante la sua vita terrena, sono di una importanza capitale per la spiritualità cristiana. E' il cardinale Pierre de Bérulle, il principale ispiratore della scuola francese di spiritualità, a darne per primo una classificazione molto chiara, ispirandosi a sua volta ad Achille Gagliardi. Prima della sua morte, il fondatore dell'Oratorio francese ha potuto pubblicare, fra il 1623 e il 1628, le sue stupende e talvolta difficili considerazioni sulla *Vita Christi* (120), in cui puntualizza i tre principali atteggiamenti che si riscontrano nell'esperienza spirituale del Cristo descritta nei Vangeli:

a) Il primo atteggiamento è di amore obbedienziale verso il Padre suo. Lo si desume facilmente non soltanto dal "fiat" pronunciato nel Getsèmani, ma da tutta la vita terrena di Gesù. Il Vangelo evidenzia un rapporto continuo fra Padre e Figlio. Il Cristo è venuto su questa terra per fare la volontà del Padre che lo ha mandato. Suo cibo è compiere l'opera che gli è stata affidata, ecc.

b) Il secondo atteggiamento è di amore solidale verso i fratelli, dei quali ha preso la unti con le sue debolezze. Amare i fratelli significa esser solidali con essi fino a dare la vita, appunto come dice il Vangelo.

c) Il terzo atteggiamento è di abbassamento verso se stesso. E' la logica conseguenza dei primi due atteggiamenti. Gesù si è fatto obbediente fino alla morte per amore del Padre e ha dato la sua vita per i suoi fratelli (l'amore più grande è dare la vita).

Nella contemplazione dell'esperienza spirituale del Cristo, Bérulle distingue due aspetti, quello esteriore e quello interiore. Il primo si riferisce a ciò che è transitorio nella *Vita Christi* (le scene, i fatti, le parole ecc), il secondo invece concerne le disposizioni interiori, permanenti, perché create nell'anima di Gesù dallo Spirito nel momento stesso della incarnazione. In forza di questo principio, i tre atteggiamenti di cui sopra sono disposizioni durevoli e permanenti e, quindi, attuali. Ognuno vede quanto siano importanti simili affermazioni per capire lo sviluppo successivo delle devozioni moderne al Cuore di Gesù e al Cristo sacerdote e vittima. Ci sono, dopo l'unione ipostatica, degli "stati" permanenti, indistruttibili, il che equivale a dire che il Figlio è sempre nel suo atteggiamento di offerta al Padre per la salvezza dell'umanità. Per meglio comprendere l'analisi che Pierre de Bérulle e la sua scuola compiono per entrare nel vivo della vita e del mistero di Gesù, osserviamo due di questi "stati": quello dell'infanzia e quello della passione. Bérulle non si commuove davanti alla scena del presepio come S. Francesco.

Non l'attrae tanto l'immagine di un bambino che spira tenerezza, vuole invece approfondire la conoscenza di uno "stato" che è tra i più fragili dell'esistenza umana. In tal senso possiamo comprendere l'affermazione secondo cui l'infanzia "è uno stato vile e il più abietto della natura dopo quello della morte", perché in esso l'incarnazione è quasi completa.

Corrisponde perfettamente alla disposizione permanente di obbedienza di Gesù alla volontà del Padre e, attraverso l'esempio, spinge i cristiani ad ubbidire, non solo a Dio, ma anche a coloro che lo rappresentano su questa terra. Un'obbedienza cieca, senza discernimento, come lo stato dell'infanzia comporta.

Lo stato infantile non significa solo inazione e impotenza, è anche mancanza dell'uso di ragione e, quindi, ignoranza. Pertanto l'infanzia si oppone alla saggezza degli adulti, che tutto rivolgono a proprio profitto. Il bambino invece viene ingannato facilmente. Gesù, accettando lo stato dell'infanzia, insegna ai suoi seguaci che il mondo non si salva con la saggezza, ma — come dice S. Paolo — con la *stultitia crucis*, la quale diventa pertanto una disposizione permanente e attuale in Cristo, attraverso l'amore folle per gli uomini. Ed è questo amore che ci insegna a non aver paura di umiliare la ragione e noi stessi, dal momento che Gesù, abbracciando lo stato dell'infanzia, ha provato la stessa umiliazione.

Come si vede, Bérulle prospetta una maniera nuova di meditare la vita e la passione del Signore, contemplando le disposizioni permanenti e attuali della sua persona divina e umana, e nello stesso tempo imparando a penetrare sempre più in profondità nel mistero del Cristo. Come le tre disposizioni permanenti si ritrovano nello stato dell'infanzia, così si scoprono a maggior ragione nello stato di passione. Quantunque la spiritualità berulliana, basata sul cristocentrismo personale, non dia l'impressione di una devozione particolare alla passione di Cristo, è tuttavia evidente che il senso della croce è dovunque presente, giacché esso emana dalle tre disposizioni permanenti e si inserisce nel loro meccanismo. La croce, infatti, è la misura dell'amore obbedienziale al Padre, dell'amore solidale verso i fratelli e dell'umiliazione verso se stesso. Certe pagine berulliane — come bene ha notato J. Dagen — sono "fra le più patetiche della letteratura religiosa del secolo XVII" e sono appunto quelle inserite tra i frammenti destinati a comporre una "Grande meditazione sulla passione". Lo stato di passione è permanente e attuale nel cuore stesso di Gesù, in ragione, quindi, del suo amore. E lo è nel suo amore assoluto, nella sua disposizione permanente a donare e ad annientare se stesso. Il cuore di Gesù non è solo eternamente "aperto", ma è eternamente "piagato" da una "piaga d'amore", da cui non lo sana neppure la gloria. Bérulle rievoca ciò che gli autori tardomedievali avevano già scritto sulla piaga del costato; lo strazio provocato dalla lancia nel corpo inerte del Cristo gli suggerisce di vedere in "quella piaga di morte" il segno dell'intimo e vero strazio del cuore, che dura eternamente, perché provocato, come tutta la passione, da una scelta d'amore.

Al nome del fondatore dell'Oratorio bisognerebbe aggiungere qui quelli numerosi di coloro che ne subirono l'influenza e che cooperarono a diffondere le devozioni cristologiche dei nostri giorni: Giangiacomo Olier, S. Vincenzo de' Paoli, Carlo Condren, S. Giovanni Eudes; S. Luigi Maria Grignion de Montfort, ecc. Così pure andrebbero ricordati gli autori del puro amore, specialmente i due domenicani Louis Chardon e Alessandro Piny, che molto hanno attinto alla spiritualità cristocentrica di Bérulle e della sua scuola. *La croix de Jésus* di Chardon rimane tuttora uno dei testi più avvincenti per condurre una meditazione in profondità sul mistero della *Vita Christi* e sul meccanismo che regola la partecipazione alla vita di grazia, nel corpo mistico, attraverso l'adesione alla croce e la conformazione al Cristo crocifisso. I testi paolini sono alla base di ulteriori approfondimenti sia per quanto concerne la vita nel corpo mistico che per quanto riguarda l'inclinazione alla croce: Gesù, partecipando la sua grazia, riproduce nei cristiani i suoi tratti, la sua immagine di Crocifisso.

Dovremmo a questo punto ricordare anche Biagio Pascal, che nel frammento 553 dei *Pensieri*, denominato appunto il *Mistero di Gesù*, ci offre una meditazione — che è nello stesso tempo soliloquio e dialogo dell'anima con Dio — fra le più belle di quante ne siano state finora pensate sull'agonia del Getsèmani. Come Luis de la Palma (121), Pascal non si accontenta di registrare il terrore provato da Gesù nell'orto degli Ulivi, ne vuole capire il significato fondamentale: "E' un supplizio di una mano non umana, ma onnipotente...". Non si adatta ad accodarsi all'esegesi comune, che spiega il pallore del volto con il terrore della morte e delle sofferenze fisiche, ma ne ricerca le ragioni misteriose, profondissime, nascoste in Dio. Allo stesso modo Luis de la Palma e tanti altri autori dei secoli XVII e XVIII risolvono in maniera diversa dalla comune esegesi: il terrore di Gesù nel Getsèmani è incomprendibile come incomprendibile all'uomo appare l'amore di Dio. Un approfondimento, dunque, difficilmente destinato ad esaurirsi, eppure sempre capace d'imprimere vigorosi colpi d'ala alle anime sante.

### 3. Meditazione o contemplazione? Il rifiuto dell'immagine

L'esplosione mistica del secolo XVII ha condotto alla crisi del misticismo stesso. Per comprendere quale sia l'effettiva consistenza del fenomeno quietista alla fine del Seicento e agli inizi del Settecento, e per capire quali motivi abbiano stimolato uomini come Bossuet, padre Segneri, S. Alfonso de' Liguori a scrivere contro il pericolo quietista, dovremmo allargare talmente il nostro discorso che ci allontaneremmo dal nostro tema. Qui basti ricordare che il quietismo è più un orientamento dello spirito che un pacchetto di conclusioni dottrinali. Ciò che a noi maggiormente importa è che durante la controversia venne dibattuto un problema che riguarda la scelta preferenziale fra due tipi di preghiera, ambedue noti alla tradizione cristiana: a) la *meditazione* che esige uno sforzo discorsivo, metodico, e un impegno che coinvolge tutto l'uomo, b) e la *contemplazione*, propria dell'indirizzo mistico, che consiste soprattutto nel rivolgere lo sguardo verso Dio con l'anima, anzi con il suo profondo, e nel trovare riposo e quiete in Dio. Di qui le espressioni notissime di preghiera "del semplice sguardo" e di orazione "di quiete":

"L'orazione di silenzio o di quiete — scrive L. Lallemant — è un semplice ed affettuoso sguardo a Dio, un'amorosa attenzione alla sua presenza e un dolce riposo dell'anima in Lui" (122).

Secondo H. Bremond, che si è sempre schierato dalla parte dell'orazione contemplativa e, quindi, del misticismo, fra i due tipi di preghiera non c'è soltanto differenza di metodo, ma di fondo. La meditazione, e in genere l'orazione metodica, fa parte di una pietà antropocentrica, per cui si basa su colui che la pratica. La preghiera contemplativa, invece, appartiene ad una spiritualità teocentrica, perché si affida soprattutto a Dio e lascia fare a Lui, che sa lavorare le anime con la sua grazia. I termini *abbandono* e *lasciar fare* hanno appunto questo significato. L'orazione metodica insegnata da S. Ignazio negli esercizi — nota ancora il Bremond — non è altro in fin dei conti che un mezzo per maturare spiritualmente le anime e per permettere loro di raggiungere la preghiera pura o contemplativa, che è la sola vera (123).

Per il mistico, invece, l'orazione non è affatto un mezzo, ma il raggiungimento del fine per il quale siamo stati creati, cioè la divina contemplazione. Il quietismo non fa altro che radicalizzare questa tendenza, per cui nelle sue manifestazioni più o meno sfumate sono presenti costantemente: a) disinteresse per l'orazione discorsiva e metodica, b) rifiuto delle immagini nella contemplazione, e) annullamento delle potenze umane e incapacità pratica delle medesime a dare un qualsiasi aiuto nella preghiera, d) abbandonarsi in Dio e lasciar fare a Lui. Tanto per il misticismo ortodosso come per il quietismo il grado più perfetto dell'atteggiamento umano dinanzi a Dio, cioè la preghiera pura, consiste nell'assoluto abbandono alla volontà di Dio.

Ciò è sufficiente a farci comprendere le ragioni che spingono i quietisti e, in misura minore, anche alcune anime veramente mistiche, a diffidare dell'orazione metodica e della "Meditatio vitae et passionis Domini". Il misticismo tardomedievale, che è alla base di quello seicentesco, ha sempre considerato essenziale rivolgere la propria attenzione all'umanità del Cristo, mediatore non solo della salvezza, ma anche del nostro rapporto con



Dio: "Nessuno arriva al Padre se non per me". D'altra parte, lo stesso misticismo di Eckhart e di Tauler dà l'impressione di considerare l'umanità del Cristo alla stregua di una "via compendii" verso la scalata alla contemplazione. Lo stesso S. Giovanni della Croce non vede la cosa in maniera molto diversa. Sta di fatto che dopo una lunga e lenta elaborazione psicologica il misticismo apre o spalanca le porte alla tendenza quietista proprio su questo punto dell'umanità di Cristo. Autori ritenuti quietisti arrivano a scrivere che contemplare il Redentore nella sua umanità distrae la mente dalla divina contemplazione. Agendo così, si finisce per mettere in discussione le virtù teologali della fede e della speranza; e in effetti i quietisti cominciano ad affermare di volere amare Dio, cioè di voler fare la sua volontà, "senza nulla sperare". Per comprendere come si possa giungere a certe conclusioni è bene leggere attentamente queste espressioni di S. Teresa d'Avila:

"Rigettare ogni immagine corporea sarà certo ben fatto... ma vorrei far capire che ben diversa delle altre cose corporee è la sacratissima Umanità di Cristo. Bisogna esserne persuasissimi, e io vorrei spiegarmi di più. Quando Dio vuole sospendere tutte le potenze... è chiaro che la presenza della santissima Umanità ci è tolta dinanzi anche se non vogliamo. Ciò sia alla buon'ora! E felice quella perdita che ci fa meglio godere quello che ci sembra di aver perduto, perché allora l'anima s'impiega in amare Colui che l'intelletto si è sforzato di comprendere [il Crocifisso]... Ma che noi mettiamo ogni nostro studio e abilità per evitare di avere sempre dinanzi questa sacratissima Umanità (e piacesse a Dio che l'avessimo sempre e per davvero) ecco ciò che non mi pare ben fatto" (124).

E' chiaro che qui la Santa non si riferisce al mistero, ma ad un certo modo di rappresentarlo. Ed è importante l'accento implicito a quanti fanno del tutto per evitare la contemplazione dell'umanità di Cristo, cosa che S. Teresa definisce un "camminare per aria". Ciò significa che il quietismo è ormai alle porte. Naturalmente non tutti coloro che sono stati accusati di indulgere al quietismo hanno eliminato la *Vita Christi* dalla preghiera in modo radicale. Parecchi — e questo sembra ancora più grave e pericoloso - si sono dimostrati esitanti e, richiesti di spiegazione, non hanno saputo chiarire il loro punto di vista con sufficiente orientamento di ortodossia. Anche se nei loro scritti non lo dicono "apertis verbis", mostrano la tendenza a disinteressarsi del mistero dell'umanità del Cristo. Tutti presi dall'essenza divina — ecco il pericolo latente del misticismo — dimenticano la dimensione cristologica e soteriologica della vita e della passione di Gesù, disattendono il mistero pasquale e non paiono ricordare che alla base di ogni misticismo cattolico è la partecipazione alla vita ecclesiale e liturgica per mezzo dei sacramenti, che ci permettono di partecipare alla grazia della vita di Cristo. Francesco Malaval, uno degli autori inclinati al quietismo e assertore dell'orazione del "semplice sguardo", nonché del "lasciar fare", si esprime con frasi come queste:

"Mio Salvatore, la tua umanità, la più preziosa di tutte le creature, non essendo considerata come avrebbe dovuto essere, ingannò gli ebrei, tentò gli apostoli, e ogni giorno tiene persone veramente devote lontane dalla perfezione. Gli ebrei non riconobbero la tua divinità, gli apostoli non la considerarono abbastanza, e i devoti non capiscono, si fermano bruscamente alla Umanità" (125).

Si può comprendere un certo spirito di reazione a quanti conducevano avanti un tipo di meditazione eccessivamente legata al metodo e alla contemplazione realistica dell'immagine corporea; tuttavia espressioni come queste di Malaval suonano davvero male e possono ferire le orecchie di qualsiasi persona che non abbia perduto del tutto il senso dell'ortodossia. Si deve precisare, però, che in altra parte della *Pratica facile*, l'autore respinge piuttosto energicamente l'idea secondo la quale, con il procedere sulla via della perfezione, non c'è più motivo di meditare, ad un certo punto, la vita e la passione di Gesù. Come per la grande tradizione della mistica trecentesca, così anche per Malaval, non ci si avvicina a Dio se non attraverso l'Umanità del Cristo.

Al tempo in cui scrive la *Guida spirituale* (126), Michele Molinos, il noto autore quietista, le cui dottrine furono condannate dalla Chiesa, osserva che gli scrittori di cose spirituali si possono dividere in due gruppi: a) il primo è costituito da coloro che sostengono la necessità assoluta di meditare e di contemplare la vita e la passione del Signore, qualunque sia il metodo adottato; b) il secondo è formato da quelli che "vanno all'eccesso opposto", poiché ritengono che il soggetto della passione di Gesù debba essere escluso dalla preghiera più alta e perfetta, qual'è la contemplazione.

Fatta questa constatazione, Molinos, nel capitolo primo della *Guida spirituale*, pretende di risolvere salomonicamente la questione con un compromesso: passando dalla meditazione alla contemplazione — egli dice — non è più necessario tenere lo sguardo fisso su Gesù crocifisso o su Gesù bambino, si deve però mantenere una fede viva e un amore costante verso il Verbo incarnato e in pari tempo occorre seguirne le ispirazioni, alla maniera di un ragazzino, il quale, per ascoltare i consigli dei genitori e metterli in pratica, non ha bisogno di tenere sempre fissi gli occhi su di essi. Altrove Molinos afferma che la contemplazione non è perfetta, se questa, anziché a Dio direttamente, si rivolge alle sue creature; e fra le creature egli pone anche l'umanità di Cristo. Così insegna, per esempio, a non emettere atti di amore verso il Crocifisso, ritenendoli "atti di amore sensibili", perché mossi forse dalla compassione. Del resto, in una delle prime segnalazioni giunte a Roma circa il comportamento di alcuni seguaci napoletani di Molinos (127) si trova l'informazione che i discepoli mettevano in pratica gli insegnamenti del maestro:

"Molte persone — si legge nella segnalazione — sotto specie d'orazione di quiete, arrivano al segno di trovarsi impediti dall'unirsi a Dio a cagion dell'immagine, e del ricordo di Gesù crocifisso" (128).

Si dirà che tali aberrazioni contrastano grossolanamente con tutta una tradizione della preghiera, che noi stessi abbiamo cercato di evidenziare nelle sue linee maestre con l'esposizione contenuta nelle pagine del presente fascicolo. Bandire dalla preghiera l'immagine della *Vita Christi*, del presepio e del Calvario, così strettamente legata non solo all'orazione metodica, ma anche alle origini della grande mistica trecentesca, è lo stesso che ammettere l'inconciliabilità del mistero dell'umanità del Cristo con la vera devozione.

Bisogna tuttavia riconoscere che il quietismo segue una sua logica. Per comprendere l'atteggiamento "diffidente" degli autori accusati di professare un quietismo più o meno camuffato dinanzi al mistero della vita e passione del Signore occorre tener presente che, per il mistico, le facoltà dell'anima — come la ragione, la volontà, i sentimenti — sono considerate "organi esterni". Dietro questi organi esterni sta il fondo dell'anima, che sente il richiamo di Dio e tende all'unione con Lui, Nella meditazione si fa largo uso degli "organi esterni" e in tal modo si provocano immagini ed emozioni.

Per esempio, meditando sul paradiso si provoca il gaudio, meditando sull'inferno si provoca il terrore, meditando sull'amore di Dio per l'uomo si genera la fiducia, e così via. Ma è soprattutto meditando il soggetto della *Vita Christi*, della passione del Signore e della sua resurrezione che vengono stimulate le "corde" intime del nostro animo. Anzi, meditando sulla croce e passione di Gesù riusciamo a interrogarci con più facilità sul mistero della nostra salvezza e dell'amore di Dio e, quindi, a vivere in maniera particolarmente intensa il mistero pasquale e la liturgia.

Quando alla meditazione, che inizialmente rappresenta uno stimolo, si fa seguire la contemplazione, allora si rinuncia all'immagine, al ragionamento, all'emozione, al sentimento, ma non al mistero. In altre parole non ci interroghiamo più sui motivi per cui si ama Dio, lo si ama e basta: "Se si piange, le lacrime sgorgano da una qualche fonte che è più profonda, per esempio, della rappresentazione sensibile del Getsèmani". E' facile intuire, quindi, come sia a portata di mano una interpretazione di tutto questo in senso quietista. Il contrasto fra i sostenitori dell'orazione metodica e della meditazione da una parte, e i paladini della preghiera contemplativa dall'altra, è all'origine del travaglio che si avverte nella spiritualità cattolica fra la fine del Cinquecento e gli inizi del Settecento e che raggiunge la punta più intensa nella seconda metà del secolo XVII. Il contrasto si ripercuote in seno agli istituti religiosi e, per un certo periodo, esplose anche all'interno della Compagnia di Gesù. Qui interviene, ad un certo momento, a sedare l'acuto dissidio il padre Mercurian, generale dell'Ordine, che tagliando corto afferma che per i membri della Compagnia la preghiera non è uno stato, come per i mistici, ma qualcosa da conquistare con l'esercizio continuo. Rimane tuttavia da aggiungere che nonostante l'esplosione misticistica e la tendenza quietista, e nonostante le forti polemiche, a trionfare è pur sempre la meditazione.

Durante il Sei-Settecento, i manuali escono a gettito continuo e molti sviluppano il solo tema della passione. Sembra proprio che il misticismo e il quietismo tacciano le loro conquiste solo nell'ambito dei gruppi, talvolta addirittura in ambienti vicini alla corte e al salotto, e fra le persone singole. Più che di una crisi dell'orazione metodica si dovrebbe parlare, quindi, di una stasi o di un momento di riflessione per poi procedere ancora avanti con maggiore ritmo e preparazione. Dire che la "ventata misticistica" e persino il vento quietista non abbiano lasciato tracce sulla preghiera in genere e sulla meditazione in particolare è senz'altro non rispondente alla verità. E' sufficiente leggere gli scritti di un S. Alfonso e di un S. Paolo della Croce per convincersi che misticismo e quietismo hanno dato indirettamente la spinta per il raggiungimento di un maggiore equilibrio fra preghiera intesa come "esercizio" e preghiera intesa come contemplazione.

Il Settecento non vede affatto rallentarsi la crescita numerica e qualitativa dei libri che insegnano o facilitano con opportune considerazioni la meditazione della passione di Gesù. Un chiarissimo esempio in proposito è l'opera notissima del cappuccino Gaetano da Bergamo, che presenta una maniera di meditare la passione del Signore davvero suggestiva, programmando una meditazione per ciascun giorno dell'anno (129). Questo ricco manuale ha avuto un successo meritatissimo fino ai nostri giorni (130).

Se poi si desidera un'opera di grande mole e di maggiori esigenze, allora si può dare un'occhiata ai tomi del padre Giacomo Giuseppe Duguet, intitolati *Traiti de la Croix de Notre Seigneur Jésus-Christ* (131) e usciti nello stesso anno (1733), in cui a Bergamo veniva stampato il manuale del padre Gaetano. L'opera del Duguet non s'impone solo per la sua mole considerevole, ma merita attenzione per un'intuizione che sembra ricondurci a tempi lontani: "La meditazione ha il compito di approfondire ciò che i Vangeli esprimono con poche frasi". Esplica a suo modo tutta la teologia del "Triduum mortis" e pone un accento particolare sulla sepoltura, che sarebbe stata per Gesù più umiliante della stessa morte. Per questo, seguendo il filone dell'approfondimento berulliano (Duguet appartiene all'Oratorio), manifesta il tentativo di spingere la pietà verso un nuovo culto specifico, quello al Cristo sepolto per nostro amore. Duguet ne trae la conseguenza "che la nostra vita cristiana consiste nell'oscurità e nell'umiliazione per amore". In nessun altro luogo l'esistenza cristiana prospera altrettanto bene come nella tomba, mentre l'ideale di ciascuno è quello di "rimanere seppellito con Cristo". Si tratta di un esempio efficacissimo per verificare come si muove nel Settecento la meditazione del soggetto passilogico, giacché dal punto di vista puramente dottrinale non è che l'opera del padre Duguet abbia riscosso molto plauso; probabilmente non solo a causa della sua prolissità, ma anche e soprattutto a motivo dello spirito giansenista di cui sembra imbevuta in alcune sue pagine.

#### **4. Conclusione**

Concludendo il nostro breve giro d'orizzonte attraverso i manuali di preghiera più significativi degli ultimi sette secoli, è impossibile non riconoscere che la "Meditatio vitae et passionis Domini" ha svolto in questo periodo storico un ruolo davvero preminente. Abbiamo potuto verificare che la preghiera meditata condotta sull'oggetto della vita e della passione di Gesù Cristo tiene fede, contrariamente a quanto si potrebbe essere indotti a credere, ad una linea essenziale della tradizione: quella di entrare, attraverso l'adesione al Cristo e alla sua croce, nel mistero della salvezza cristiana. In effetti, le persone veramente sante che abbiamo incontrate scorrendo queste pagine, si sono inserite nella vita di grazia ed hanno partecipato al banchetto pasquale risalendo la *Vita Christi* e rivivendo il mistero della passione, morte e resurrezione del Signore. Da questo punto di vista la "Meditatio vitae et passionis Domini" non ha davvero aiutato la pietà cristiana a smarrire la completa dimensione del mistero pasquale, ma ha cooperato attivamente a creare l'alveo in cui scorrono gli elementi più vitali della tradizione cristologica e soteriologica.

La preghiera meditativa va considerata non tanto in certe sue manifestazioni compassionate o in talune espressioni sature di realismo, bensì proprio in questo suo contenuto cristologico e soteriologico che invita le anime ad inserirsi nel disegno di Dio di voler salvare l'umanità per mezzo della croce, strumento del suo amore. Vista in questa prospettiva la meditazione non può che essere giudicata positivamente. Essa ha prodotto una religiosità personale intensa in seno agli istituti religiosi e presso le singole anime impegnate in una vita spirituale intensiva. Indirettamente ha prodotto lo zelo apostolico che tanto gli ordini religiosi quanto i singoli fedeli manifestano in seguito alla fioritura delle congregazioni di osservanza e degli oratori nel periodo della riforma cattolica.

Facendosi promotori della frequenza dei sacramenti e del culto eucaristico, questi ultimi provocano il rigoglio di vita spirituale che dà il tono alla grande mistica di S. Teresa d'Avila, di S. Giovanni della Croce, di S. Maria Maddalena de' Pazzi, e di tante altre anime eccezionali che arricchiscono, con il loro carisma, la spiritualità dell'epoca post-tridentina. Sono molti a ritenere che l'esplosione mistica dell'epoca barocca non si spiega senza il previo impegno personale messo in opera con l'orazione metodica, il cui fine, non lo si dimentichi, è appunto quello di condurre le anime alla divina contemplazione. Dal che si direbbe che la meditazione ha raggiunto il suo scopo.

La "Meditatio vitae et passionis Domini", risvegliando la coscienza cristiana e spronando i religiosi e i fedeli all'amore verso Dio e verso il prossimo, ha promosso indirettamente un'azione efficace nel campo dell'assistenza caritativa e della promozione umana. Amare i fratelli come Gesù ci ha amati, fino a dare la vita per noi, è senz'altro uno dei frutti più belli della meditazione della passione. L'immagine del Cristo che appare sotto le vesti del mendico o piagato come un lebbroso per chiedere aiuto e conforto diventa abbastanza comune nella letteratura agiografica e, in certo senso, emblematica. Gesù crocifisso vuole che il cristiano usi nei confronti del proprio fratello quella stessa disponibilità disinteressata che egli ha dimostrato nei nostri riguardi.

La spiritualità della riforma cattolica recepisce questa istanza proprio perché alla base della sua preghiera sta la meditazione della vita e della passione del Signore. S. Caterina da Genova, la mistica del puro amore raffigurato sulla croce, realizza con l'aiuto di Ettore Vernazza e il consiglio del B. Bernardino da Feltre gli ospedali per gli incurabili e per gli afflitti dalle malattie più umilianti. Nello stesso settore dell'assistenza ai malati agiscono i Fatebenefratelli di S. Giovanni di Dio e i Ministri degli infermi di S. Camillo de Lellis, mentre nel campo dell'educazione e dell'istruzione ai fanciulli intervengono gli Scolopi di S. Giuseppe Colasanzio e i Somaschi di S. Girolamo Emiliani. E insieme ad essi, nell'uno e nell'altro settore, opera una miriade di altre pie opere e istituzioni che fanno del Cinquecento l'epoca d'oro dell'attività sociale basata sull'amore cristiano, cioè sulla carità che il Cristo ha insegnata agli uomini con il sacrificio della sua croce.

Se molti sono i frutti della "Meditatio vitae et passionis Domini", non deve recare meraviglia se le vengono addebitati alcuni effetti negativi nell'ambito della preghiera ecclesiale. Quando l'orazione richiede soprattutto un impegno personale difficilmente riesce a compensare a sufficienza il suo anelito comunitario. Si è scritto e ripetuto pertanto che il trionfo dell'orazione metodica abbia generato molteplici e varie forme devozionali, danneggiando così il genuino spirito liturgico e, di conseguenza, l'autentica preghiera della Chiesa che è soprattutto comunitaria. Così pure viene affermato che la meditazione abbia suscitato la reazione quietista, che, svuotando la preghiera del suo contenuto risolutivo, cioè della *Vita Christi*, ha finito con il danneggiare quel carattere cristologico e soteriologico dell'orazione che si voleva invece recuperare. Si è detto pure che la preghiera meditata, accentuando esageratamente l'aspetto passilogico, ha contribuito in non lieve misura a spostare il centro della pietà cristiana dal mistero pasquale, che presenta l'atto salvifico nella sua pienezza, alla sola passione; obliando, cioè, quasi del tutto l'altro polo del mistero pasquale, che è la resurrezione.

Spesso i critici si sono soffermati artatamente sul realismo espressivo di alcuni manuali, sul gusto del patetico e del drammatico e, infine, sul contenuto puramente compassivo degli affetti per giudicare come pietistica e mancante di vero senso teologico la maggior parte dei libri di meditazione. Certamente — come abbiamo potuto costatare noi stessi — nella manualistica l'aspetto passilogico è molto più trattato di quello glorioso; crediamo però di avere anche accennato al motivo che dovrebbe essere sufficiente a spiegare questo fatto: nella croce e nella passione, la pietà dei fedeli ha visto in maniera più esplicita la manifestazione dell'amore di Dio che salva. Inoltre — e questo è un argomento che va tenuto presente — negli stessi Vangeli, base della meditazione, i racconti della passione sono molto più sviluppati della narrazione della resurrezione.

L'importante è che la bipolarità del mistero pasquale venga affermata; quanto al resto non dovrebbe esserci questione di bilancia o di misura di pesi. Un fatto è certo, che chi medita la passione del Salvatore vuole sì soffrire e morire con il Cristo, ma intende anche risorgere con lui!

Oggi, dopo il risveglio liturgico promosso dal Concilio Vaticano II, sembra lontano il pericolo, un tempo paventato dal riformismo d'ispirazione tardogiansenista, di vedere spenta nella Chiesa la preghiera liturgica e comunitaria. Forse, come succede spesso quando si vuole reagire a presunti abusi, sono stati fatti troppi passi nel senso inverso, spegnendo nei fedeli l'impegno personale e la dimensione cristologica della preghiera.

Rimettere al centro della preghiera il Cristo significa non solo modellare la nostra vita sulla sua per mezzo dell'imitazione, ma anche conformare il nostro essere al suo, partecipando alla vita di grazia nel corpo mistico.

Se la Chiesa è il prolungamento della *Vita Christi*, come abbiamo spesso sentito affermare, e se essa è veramente il Corpo mistico del Cristo, allora la preghiera non può essere ecclesiale senza accompagnarsi al Figlio, senza del quale nessuno può arrivare al Padre.

Lo Spirito ci viene partecipato attraverso il Cristo. Questa breve indagine sulla "Meditatio vitae et passionis Domini" ha voluto riproporre la maniera tradizionale nella Chiesa di avvicinarsi al mistero di Gesù, entrando nel vivo della dimensione soteriologica della preghiera cristiana.

## NOTE

(1) 1 Tm4,8.

(2) *De oratione*, cap. 4, PG 34,853. (3) *De oratione*, cap. 9, PG 79,1170. (4) *De oratione dominica*, PG 44,1119.

(5) Il mutamento si può osservare anche dall'esegesi che gli scrittori ecclesiastici fanno, dal secolo V in poi, del brano di Mt 13,3-9. Generalmente prima del IV secolo il numero 100 è assegnato ai martiri, in seguito alle vergini e agli anacoreti. Cfr. P.F. BEATRICE, *Il sermone De centesima, sexagesima, trigesima dello Ps. Cipriano e la teologia del martirio*, in "Augustinianum" 19,1979, pp. 215-243.

(6) *De coenobiorum institutis*, IV, 34-35, PG 49,194-196; cfr *Collatio XXIV*, ib., col. 1279s.

(7) *Regula ad monachos*, cap. 19, PL 66,966.

(8) Cfr. J. LECLERCQ, *Spiritualità del Medioevo. Da S. Gregorio a S. Bernardo* Bologna 1969, p. 117s.

(9) *Regula tarnatensis*, cap. 6, PL 66,980; *Regula ad monachos*, cap. 26, PL 66,968s.

(10) *Regula tarnatensis*, cap. 7, PL 66,980; ib., cap. 9, col. 981.

(11) *Regula ad monachos*, cap. 18, PL 66,965.

(12) Il testo si trova in PL, una prima volta fra le opere di S. Agostino (PL 40, 997-1004), una seconda fra i trattati di meditazione e orazione di autori anonimi (PL 184 475-484).

(13) Cap. 1, PL 40,997. (14) PL 184,475C. (15) Ib.

(16) La definizione che la *Scala claustralium* dà dell'atto del meditare è attinente al nostro tema, perché si tratta di verificare in che senso la "Meditatio vitae et passionis Domini" dice ordine alla preghiera o è preghiera essa stessa. Nessuno oserebbe affermare che l'immagine di Gesù crocifisso possa essere messa al posto di Dio e della sua essenza nella divina contemplazione, ma è certo che questa immagine è "conditio sine qua non" per aprire la porta alla conoscenza divina. La vera teologia della croce, come l'ha sempre intesa la tradizione cattolica, non si pone sul piano metafisico e ontologico della conoscenza di Dio (come sembra che l'abbia intesa Lutero), bensì su quello spirituale: non si arriva a Dio se non accompagnandosi al Cristo, il quale ci partecipa la sua grazia nel Corpo mistico; la vita di grazia ci è stata elargita per mezzo della sua croce.

(17) PL 184,476B.

(18) Ib., 481C.

(19) Ib., 476B. (20) Ib., 481C. (21) Ib., 481D.

(22) Ib., 482D.

(23) Ib., 476C. (24) Ib., 479B.

(25) PL 158,709-820.



- (26) PL 40,901-942, 951-968. Si trovano inserite fra le opere spurie di S. Agostino, G. Cappelletti ne ha curato una traduzione italiana edita dalla Pia Soc. S. Paolo nel 1948 con il titolo *Verso l'azzurro*. L'edizione si propone uno scopo divulgativo, è quindi assai modesta.
- (27) PL 184,485-508.
- (28) *Ib.*, 498D. (29)*Ib.*,499A.
- (30) *Ib.*, 498B.
- (31) PL 158, 709A. Cfr. la traduzione del brano citato in J. LECLERCQ, *La spiritualità del Medioevo*, cit., p. 278, che cita da *Opera*, ed. F.S. SCHMITT, III, p. 3. Fra gli scritti di S. Anselmo, merita di essere ricordato qui il *Dialogus B. Mariae et Anselmi de Passione Domini* (PL 159, 271-290), che pur collocato fra le opere spurie del santo Dottore, costituisce forse il più toccante e vivace scritto passilogico dell'epoca. La meditazione sulla passione, infatti, è condotta insieme alla Vergine Santissima. Molto noto nei secoli successivi, l'opuscolo venne adottato come manuale di meditazione dalla Congregazione francescana di osservanza nella Spagna (sec. XV).
- (32) PL 184,43.
- (33) Dallo *Specchio di perfezione*, cap. 4, in "Fonti Francescane" I, Assisi 1977, p, 1310, num. 1683.
- (34) PL 158,758B.
- (35) *Ib.*, 761B.
- (36) *Ib.*, 758s.
- (37) Cfr. sopra, nota 26.
- (38) PL 195, 105-194. Meritevoli di ricordo sono le *Meditationes* di Guigo, abate certosino (+ 1138), edite da A. WILMART, Parigi 1936. In questa sua frase si coglie il significato rivelatore dell'amore di Dio per mezzo della croce: "*Sine aspectu et decore, crucique affixa, adorando est veritas*" (*ib.*, p. 70). La verità è la vita di Cristo, secondo un concetto tipico del basso Medioevo.
- (39) *Legenda secunda*, cap. 71, in "Fonti Francescane" I, p. 638, num. 692.
- (40) Cap. 24,2, in *Opera*, ed Quaracchi, VIII, 159-189.
- (41) Cap. 46, in *Opera*, ed. Quaracchi, VIII, 68-86.
- (42) Cfr. B. SMALLEY, *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972, p. 393.
- (43) PL 186,11-620.
- (44) *Ib.*, 11s.
- (45) *Ib.*, HA.
- (46) PL 184,507-552.
- (47) Evidentemente influisce ancora il costume della Chiesa antica di segnare il neofita per allontanare da lui il potere diabolico. Il costume passa nella prassi monastica, e, quindi, nella società medievale.
- (48) *Ib.*, 530s.
- (49) PL 184,583-636.
- (50) *Ib.*, 614s.
- (51) *Ib.*, 625 A: "*Super omnia, Christe Jesu, passio tua te nobis amabilem facit* "
- (52) *Ib.*,625B.
- (53) PL 95,561-568.
- (54) Lo schema delle meditazioni segue i racconti della passione: a *Compieta* viene meditata la narrazione evangelica della passione compresa fra l'ultima cena e la cattura nell'orto del Getsèmani; a *Mattutino* Gesù davanti ai sommi sacerdoti; a *Prima* Gesù davanti a Pilato; a *Terza* Gesù davanti ad [frode, flagellato e condannato; a *Sesta* il viaggio al

Calvario e le prime sei parole; a *Nona* la settima parola e la morte in croce; a *Vespro* Gesù depresso dalla croce e collocato nel sepolcro. (55)PL94,561D.

(56) PL 184, 741-768.

(57) Un carattere già eccezionalmente compassionevole manifesta lo scritto anonimo *Lamentatio in passionem Christi* (PL 184, 769-772): "*Quis me consolabitur, Domine Jesu Chrìste, qui te vidi in cruce suspensum, plagis lividum, morte pallidum... ?*" (ib., 769A).

(58) Cfr. G. FATTORINI, *La spiritualità nell'Ordine di S. Benedetto di Monte/ano*, Fabriano 1976, p. 139.

(59) Eccone alcuni molto noti:

*"Deus homo captus est hora matutina. Hora prima ductus est Ihesus ad Pylatum. Crucifige, clamitant hora terciarum. Hora sexta Ihesus est cruci condemnatus. Hora nona Dominus Ihesus expiravit. De cruce deponitur hora vespertina. Hora completorii datur sepultura "*.

(60) Cfr., ad esempio, il *Liber de passione Christi et doloribus et planctibus Matris ejus* di Ogier de Tridino (+ 1214) in PL 182, 1133-1142. Sulle meditazioni di Susone cfr. L. OLIGER, *Una nuova versione latina delle cento meditazioni sulla Passione del B. Enrico Susone O.P.*, in "Archivio italiano per la Storia della Pietà" II, Roma 1959, pp. 207-230.

(61) *Opera*, ed. Quaracchi, Vili, 152-158.

(62) Ib., pp. 68-86. Nei fr. V-VIII: *De mysterio passionis*.

(63) *Opera*, ed. Quaracchi, VIII, 159-189.

(64) Ecco, ad esempio, ciò che scrive nei *Sermones* (2 fer. VI in Parasc): "*Liber sapientiae est Christus, qui scriptus est intus apud Padrem, cum sit ars omnipotens Dei, et foris, quando carnem assumpsit. Iste liber non est apertus nisi in cruce*". Qui si accenna ad un principio ermeneutico che il Santo spiega altrove con un esempio preso dall'antico simbolismo: "*Medium enim, cum amissum est in circulo, inveniri non potest nisi per duas lineas se orthogonaliter intersecantes*", cioè disegnando nel cerchio una croce (*Collationes in Exaemeron*, I, 24).

(65) *Vitis mystica*, cap. 19. S. Agostino, commentando il Salmo 140,1 così s'interroga e risponde: "Che cosa significa questa effusione da tutto il corpo, se non la passione che tutta la Chiesa continua a sopportare nei suoi martiri?" (cfr. CSEL 40,2028).

(66) *Arbor vitae cruciflaxae Jesu*, Venezia 1584 (riproduzione anastatica, Bottega di Erasmo, 1961), prologo.

(67) Ib., IV, 17.

(68) Prol., ed. Parma 1839, p. 1.

(69) Lo schema delle sette ore canoniche, rilevabile anche in altre opere che prendono a soggetto della meditazione tutta la *Vita Christi*, non è di per se stesso un buon motivo per pensare ad un "corpus" a se stante. S. Bonaventura ha scritto in latino, mentre sembra che il testo originale delle *Meditationes* sia stato scritto in volgare. Ciò potrebbe spiegare le variazioni stilistiche presenti nel testo pseudo-bonaventuriano.

(70) Cap. 19, p. 133.

(71) Cap. 20, p. 137.

(72) Una buona edizione è quella di L.M. RIGOLLOT, in 4 voli., Paris-Bruxelles 1878, con indici alla fine del quarto volume abbastanza curati.

(73) Cfr. W. BAIER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie*. 3 ptt., Salzburg 1977.

(74) Dal prologo.

(75) Sulle congregazioni di osservanza cfr. M. F01S, *L'"Osservanza" come espressione della 'Ecclesia semper renovanda'*, in "Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XV/ XVII", Napoli 1979, pp. 13-107.

(76) P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, III, Paris 1927<sup>S</sup>.

(77) *Ib.*, p. 20.

(78) Cfr. G. SCIARRETTA, *La meditazione e il suo oggetto*, in "La vita contemplativa nella Congregazione della Passione", S. Gabriele dell'Addolorata 1957, pp. 281-321.

(79) *Ib.*, p. 297.

(80) Lo adotta, per esempio, il certosino Ugo de Balma (sec. XIII).

(81) Del celebre libretto pubblicato per la prima volta da Luterò con il titolo rimastogli di *Teologia Germanica* e che altri intitolano più giustamente *De vita perfecta*, è stata curata una traduzione da G. Prezzolini, edita nel 1907, ora ristampata da G. Faggin per le Edizioni Esperienze di Fossano (Collana "In Spirito e Verità" 3): cap. 18, p. 110s.

(82) *Ib.*, p. 110.

(83) Tauler, nel famoso discorso della piscina (Sermone per il primo Venerdì di Quaresima), inculca la fiducia verso il Signore "che ci ha lavati tutti con il suo sangue prezioso e che, per amore, vuole lavare tutti coloro che vanno a lui". E Tommaso da Kempis raccomanda: "Metti vicino a te gli strumenti della Passione di Gesù, perché ti custodiscano di giorno e di notte (*Valle dei gigli*, 12,2). Harpius invita le anime ad "entrare per la porta del fianco" nel Cuore di Gesù; e aggiunge: "Le piaghe di Gesù Cristo sono piene di misericordia, di pietà, dolcezza e carità" (Cfr. METODIO DA NEMBRO, *I" Cantori della Passione" francescani*, Roma 1950, p. 238s).

(84) *Gerardi Magni Epistolae*, quas ad fidem codicum recognovit, annotavit, edidit W. MULDER, Antwerpiae 1933, lettera 72. Cfr. L. GENICOT, *La spiritualità medioevalc*, Catania 1957, p. 109s.

(85) TOMMASO DA KEMPIS, *Vita Domini Florentii*, cap. 23, in *Opera*, ed. POHL VII, Freiburg in Br. 1922; GENICOT, *La spiritualità*, p. 109.

(86) *Ib.*, p. 106. Il regime ascetico di Gerardo Groote contempla anche una base umana molto solida, affinché l'esercizio sia più efficace: "Cercate di dormire bene - scrive ad un certosino — almeno sette o otto ore, e a volte di più" (Lettera 80). Le domande rivolte ai postulanti di Windesheim sono: "Sai obbedire? Dormi bene? Hai buon appetito?".

(87) *De imitatione Christi*, lib. II, cap. 1, n. 4; cap. 12, nn. 6-7.

(88) J. BUSCH, *Chronicon Windeshemense*, ed. K. GRUBER, Halle 1886.

(89) *Epistola de vita et passione Domini nostri Jesu Christi et aliis devotis exercitiis, secundum quae fratres et laici in Windesem se solent exercere*, in J. BUSCH, *Chronicon W.*, pp. 226-244. Cfr. POURRAT, *La spiritualité*, III, p. 22.

(90) I due opuscoli sono editi nella *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, ed. M. DE LA BIGNE, t. 26, pp. 237-289, edizione di Lione 1677.

(91) *Depace fidei*, cap. 14, ed. UTET nella collana "Classici delle Religioni", Torino 1971, p. 657. Si noti l'approfondimento del mistero di Gesù e della sua morte in croce, che la "Devotio" raggiunge con Cusano: "Per essere obbedientissimo a Dio Padre e per fornire la prova più certa delle verità che annunciava, è morto e di morte obbrobriosa, affinché ogni uomo, conoscendo che Cristo ha subito volontariamente la morte per testimoniare quelle verità, non rifiutasse di accoglierle" (*ib.*).

(92) A cura di A.R. DE NARDO, L'Aquila 1973 (Collana di Testi Storici, 3).

(93) "Prefigiti Cristo come unico scopo della tua vita, e a lui solo dirigi tutti gli affetti e

tutti gli sforzi, il tempo libero, le occupazioni" (cap. 4, p. 118). "Miri al solo Cristo come all'unico e sommo bene, che niente ami, niente ammiri, niente brami se non o Cristo o a causa di Cristo" (ib., p. 119). "Il nostro modello è Cristo e in lui solo si trovano insieme tutte le ragioni del ben vivere: ed è lui che senza eccezioni si potrà sempre imitare"

(cap. 8, 6, p.176).

(94) Ib., cap. 8, 17, p. 257s.

(95) Cfr. sopra, nota 75. La congregazione di osservanza prende l'avvio inizialmente da una casa, poi si propaga a più case di una stessa provincia, che rimangono insieme sotto la guida di un Vicario Provinciale, infine può raccogliere più province religiose sotto la direzione di un Vicario Generale. In molti casi l'osservanza ha avuto uno sviluppo notevole fino ad assorbire l'intero ordine. Talvolta invece si è prodotta la separazione, dando vita a due diverse famiglie, dette appunto dell'antica e della nuova osservanza. Tipico è il caso delle famiglie francescane. C'è da notare che molti usi penitenziali e lo stesso spirito conventuale dei nostri giorni (usanze praticate fino a qualche decennio fa) sono derivati più dall'osservanza che dalle ispirazioni dei fondatori.

(96) Cfr. l'edizione realizzata insieme *all'Esercitorio* del Cisneros, Ratisbonae 1856, Exordium. Una traduzione italiana è stata curata da A. MARCHESANO, Padova 1924 (Scritti monastici editi dai monaci di Praglia, 3).

(97) *Exercitorium vitae spiritualis, in quo opere pretium est monachos esse apprime instructos et memoriter retinere universa illa meditandi, orandi et contemplandi viae purgativae, illuminativae et unitivae exercitia, et donec ea tam practice quam theoretice pleniter noverit non permittatur in aliis libris legere vel stadere*, Ratisbonae 1856.

(98) Ib., p. 1 (*Praefatio auctoris*).

(99) *Operetta devotissima chiamata Arte de la unione, la quale insegna unire l'anima con Dio, utilissima non solo a li Regulari, ma ancora a li Seculari spirituali e devoti*, Brescia 1536; ib., 1548 ; riveduta con aggiunte e modifiche, Roma 1622.

(100) Recentemente un mio alunno dell'Istituto Teologico Marchigiano di Fano ha messo in luce, in una tesi, i legami che sussistono fra il manuale del Pili e l'opera del Cisneros.

(101) Non rientra nei limiti schematici del nostro lavoro accennare qui, sia pure brevemente, ai numerosi studi che sono stati realizzati in questi ultimi anni sugli *Esercizi ignaziani* da persone autorevoli. Ci basti segnalare, oltre alle ricerche promosse dal "Centro Ignaziano di Spiritualità", la bella introduzione agli scritti di S. Ignazio di G. DE GENNARO, *Introduzione agli "Esercizi spirituali" di Ynigo Lopez de Loyola*, in "Scritti di Ignazio di Loyola", a cura di M. GIOIA, Torino 1977, pp. 1-184 (Classici delle Religioni, UTET).

(102) G. LERCARO, *Metodi di orazione mentale*, Milano 1957, p. 180.

(103) G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, II, Roma 1977, p. 687 (Statuti, cap. 23: *De oratione*).

(104) Cap. 9: *De oratione*. Gli Statuti sono editi in P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, Roma 1910. Il passo citato si trova a p. 427.

(105) Cap. 10: *De oratione*, in M. MARCOCCHI, *La Riforma cattolica. Documenti e testimonianze*, I, Brescia 1967, p. 278.

(106) DSAM, 11,2621.

(107) I. COLOSIO, *I mistici italiani dalla fine del Trecento ai primi del Seicento*, in "Grande Antologia Filosofica", IX, Milano 1964, p. 2194s.

(108) Ed. postume a Milano nel 1579.

(109) *Fuoco d'amore mandato da Christo in terra per essere acceso ovvero amorose*

*composizioni di fra Tommaso da Bergamo laico cappuccino*, Agosta [Aosta] 1622. Nel titolo del capitolo settimo si legge che "oggetto della contemplazione sia la Vita, Passione e Morte di Christo".

(110) *Viaggio dell'anima per andare a Dio guidato dalla divina volontà*, Parma 1652. Il metodo adottato è quello delle tre vie, ma vi è già sottolineata la mistica dell'abbandono.

(111) *Ib.*, p. 289. Da notare l'inserimento dell'addio alla Madre, un motivo ricorrente nella manualistica tardomedievale.

(112) Ed. nel 1677. Su Martin von Kochen cfr. L. SIEGNER, *Martin von Kochen, ein grosser Geist des rheinischen Barok*, Wiesbaden 1963.

(113) *La philosophia divina ossia Historia de la passione di nostro Signore Gesù Christo cruci/beo et modo di contemplare quella per imitarla*, Milano 1540.

(114) Ed. a Venezia nel 1532.

(115) Ed. a Roma nel 1571.

(116) G. LOARTE, *Esercizio della vita christiana*, cit. in MARCOCCHI, *La Riforma cattolica*, II, p. 399. — A proposito della meditazione o orazione mentale diffusa in mezzo al popolo semplice dai frati e dai missionari popolari, ricordiamo il metodo singolare usato dal laico cappuccino fra Bernardo da Offida, che insegnava alle casalinghe—"una maniera peculiare di meditare la passione": "Le incoraggiava a meditare durante il lavoro aiutandosi con gli stessi strumenti di lavoro. Per es. maneggiando i piombini potevano pensare ai flagelli che avevano colpito il Signore; usando le spille si poteva andare con la mente alla corona di spine, agli aculei che avevano ferito il capo del Salvatore" (Dai processi: *Summarium et informatio*, num. 6).

(117) A. FEUILLET, *L'agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique*, Paris 1977.

(118) *Libro della Vita mirabile*, cap. 28, in "Vita di S. Caterina da Genova compilata massimamente per cura del suo confessore ed Opere della Santa", Genova 1887, p. 56-59.

(119) Cfr. l'edizione di M. BENDISCIOLI, Firenze 1952.

(120) Le opere complete del cardinale P. de Bérulle sono state stampate più volte. La prima edizione è del 1644, la seconda del 1657, la terza del 1663. Abitualmente viene citata l'edizione parigina del 1856. Rilevanti per il nostro tema sono gli scritti seguenti: *Grandezze di Gesù* (1623), *La vita di Gesù* (1628) e le *Elevazioni* (alcune sulla passione, pubblicate postume insieme agli altri scritti nel 1644).

(121) L. DE LA PALMA, *La passione del Signore*, traduzione italiana di G. Foligno edita a cura di M. DI PALMA, Milano 1978, p. 47.

(122) *La vie et la doctrine spirituelle*, a cura di F. COUREL, Paris, 1959.

(123) H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis In fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, VIII: *La métaphysique des saints*, Paris I<sup>o</sup>). "J( pp. 232-234. Bremond, che in questo caso compie una delle sue solite partigianerie il In vore della preghiera pura, riferisce il pensiero del generale dei gesuiti padre Evenirci Mn curian, il quale, proprio nel pieno della polemica scoppiata in seno alla Compagnia, pini de posizione a favore dell'orazione ignaziana (degli *Esercizi*) dichiarando che per i membri dell'Ordine la preghiera non rappresenta uno "stato" (come insegnavano i maestri del puro amore e i quietisti), e neppure uno scopo da raggiungere, ma un mezzo per acquisii e le virtù e maturare la propria perfezione. Una tale affermazione ridurrebbe il principio della vita ulteriore - secondo Bremond - a un "culte ascétique de moi" (*ib.*, XI, Paris 1933, p. 171).

(124) *Vita di S. Teresa di Gesù*, scritta da lei stessa, cap. 22,8-9, in *Opera*, a cur;i della Postulazione Generale O.C.D., Roma 1969, p. 215. Nello stesso capitolo della *Vita* S. IV

resa scrive espressioni come queste: "Sono sempre stata devota di Cristo" (4). "... abbandonare del tutto l'Umanità di Cristo e trattare il suo corpo divino alla stregua delle nostre miserie o di ogni altra creatura, no, no, non lo posso sopportare" (2). La Santa mette in guardia da quei libri e manuali che "raccomandano insistentemente di tenersi lontani di ogni immagine corporea per affissarsi unicamente nella divinità" (1, p. 210).

(125) Dalla *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, cit. da R. KNOX, *Illuminati e carismatici*, Bologna 1970, p. 361.

(126) Una delle proposizioni condannate nell'opera di Molinos suona testualmente: "*Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus et propriis conceptibus, non adorai Demn in spiritu et ventate*"(D 1238).

(127) La segnalazione venne raccolta dal Bossuet che la riferisce nell'Istruzione sui gradi di orazione (10,4).

(128) Ib. Si tratta di una lettera inviata a Roma nel 1682 dal card. Caracciolo arcivescovo di Napoli.

(129) *Pensieri ed affetti sulla passione di Gesù per ogni giorno dell'anno*, Bergamo 1733.

(130) E' stato utilizzato nei cori e cappelle, per preparare l'orazione mentale, fino agli anni '50.

(131) In 14 voll. Paris 1733. Duguet scrisse anche *Le tombeau de Jesus-Christ ou explication de la sépulture*, in cui approfondisce il tema kenotico del "seppellirsi con Cristo".

## SUSSIDI BIBLIOGRAFICI

- M. ALAMO, *Cisneros Garcia de*, in DSAM, II, 910-921.
- A. AUER, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam*, Diisseldorf 1954.
- W. BAIER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in ter Vita Christi des Ludolf vonSachsen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie*, 3 Bd., Salzburg 1977 (Analecta Cartusiana, 44).
- H.U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in "Mysterium Salutis", VI, Brescia, 1971, pp. 171-182.
- I. BIFFI, *Aspetti dell'imitazione di Cristo nella letteratura monastica del secolo XII*, in "La Scuola Cattolica" 96, 1968, pp. 451-490.
- L. BOGLIOLO, *Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina*, Torino 1952.
- A. BORIAS, *Le Christ dans la Règie deSaint Benoit*, in "Revue Bénédictine", 82,1972, pp. 109-139.
- H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu 'à nosjours*, 11 voli., Paris 1916-1933 (Ristampa, Paris, A. Coliti, 1967-1968).
- B. CALATI, *Il metodo monastico della preghiera*, in "Vita Monastica" 13, 1959, pp. 147-157; 108-116; - id., *Spiritualità monastica. "Historia salutis"*, in "Vita Monastica" 13,1959, pp. 3-48.
- R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza*, Torino 1971.
- G. CHANTRAINE, *"Mystère" et "Philosophie" du Christ selonErasme*, Paris-Gembloux 1971.
- A. CHARBEL, *Croce e risurrezione unico mistero di salvezza*, in "La sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso Internazionale" I, Torino 1976, pp. 386-395.
- P. COCHOIS *Berulle et l'ècole francaise*, Paris 1963.
- I. COLOSIO, *I mistici italiani dalla fine del Trecento ai primi del Seicento*, in "Grande Antologia Filosofica, IX, 1964, pp. 2137-2328.
- C. CRACCO, *La spiritualità italiana del Tre-quattrocento*, in "Studia Patavina", 18, 1971, pp. 74-116.
- J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma 1955.
- R. GUENON, *Il simbolismo della croce*, Milano 1973.
- F. GUILLEN PRECKLER, *Bérulle aujourd'hui, 1575-1975. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ*, Paris 1975, (Le point théologique, 25).
- H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma 1962.
- A.G. FUENTE, *La croce nell'arte segno di una retta visione del mistero pasquale*, in "La sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso Internazionale" I, Torino 1976, pp. 441-465.
- R.HAUHST, *Die christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg in Br. 1956.

- J. LECLERCQ, *La dévotion medieval envers le Crucifié*, in "La Maison-Dieu" 75, num. 75, 1963, pp. 119-132; id., *Caratteristiche della spiritualità umanistica*, in "Problemi e orientamenti di spiritualità monastica: Bibbia e Liturgia", Roma 1961; id., *Culte liturgique et prière intime dans le monachisme au Moyen âge*, in "La Maison-Dieu" 69, 1962, pp. 39-55; id., *Libri e letture nei monasteri del Medioevo*, in "Vita Monastica" 19, 1965, pp. 122-134.
- A.G. MATANIC, *L'esperienza della Croce in Francesco di Assisi*, in "La sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso Internazionale" II, Torino 1976, pp. 37-49.
- G.G. MEERSSEMAN, *Ordo Fratemitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Roma 1977.
- METODIO DA NEMBRO, *I "Cantoridella Passione" francescani*, I, Roma 1950.
- Niccolo Cusano agli inizi del mondo moderno*, opera in collaborazione, Firenze 1970.
- L. OLIGER, *Una nuova versione latina delle cento meditazioni sulla Passione del B. Enrico Susone O.P.*, in "Archivio Italiano per la Storia della Pietà" II, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959, pp. 207-230.
- G. PENCO, *L'imitazione del Cristo nell'agiografia monastica*, in "Collectanea Cistercensia" 28, 1966, pp. 17-34; id., *S. Benedicti Regula*, introduzione e commento di G. PENCO, Firenze 1970 (Biblioteca di Studi Superiori, 39).
- M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, 3 voll., Roma 1978-1979; id., *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma 1949.
- A. POPPI, *La Passione di Gesù nelle opere di S. Bonaventura*, in "Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura", Brescia 1974, pp. 67-122.
- G.L. POTESTA', *Un secolo di studi sull'Arbor vitae": Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale*, in "Collectanea Franciscana" 46, 1977, pp. 217-267.
- E. RAITZ von FRENTZ, *Ludolphe le Chartreux et les Exercices de Saint Ignace de Loyola*, in "Revue d'Ascetique et Mystique" 25, 1949, pp. 375-388.
- F. RAPP, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris 1971.
- O. von RIEDEN, *Das Leiden Christi im Leben des heiligen Franziskus von Assisi*, in "Collectanea Franciscana" 30, 1960, pp. 5-30; 129-145; 241-263; 353-397. A. ROSENBERG, *Die christliche Bildmeditation*, München 1955. H. ROST, *Die Bibel im Mittelalter*, Augsburg 1939.
- G. SCHMIDT, *Die Armenbibeln des 14. Jahrhunderts*, Graz-Köln 1959.
- I TASSI, *Ludovico Barbo*, Roma 1952.
- F. VANDENBROUCKE, *La dévotion au Crucifié à la fin du Moyen Age*, in "La Maison-Dieu", 1963, num. 75, pp. 133-143.