## SAGGI

### SULLA

# SPIRITUALITÁ DOMENICANA

Opera in collaborazione

diretta

dal P. INNOCENZO COLOSIO O. P.



LIBRERIA EDITRICE FIORENTINA
1961

www.traditio-op.org

### INTRODUZIONE

## Confidenze e giustificazioni

Preparare un fascicolo della nostra Rivista è sempre per noi una piccola avventura, a causa delle sorprese che incontriamo, delle scoperte che facciamo, degli ostacoli di ogni genere che dobbiamo superare, delle nuove persone con cui veniamo in contatto e dei nuovi problemi che rampollano da quelli precedentemente studiati.

Del resto, per trasformare un qualsiasi comune lavoro in feconda e gioiosa avventura, basta metterci un po' di entusiasmo e una buona dose di energia volitiva, sostenuta dalla convinzione che c'è sempre in tutti i campi qualche cosa di nuovo da inventare o da riscoprire. La più insignificante e banale verità può essere fonte di inesauribile poesia. Niente invece è più capace di spengere l'ispirazione o di inaridire l'entusiasmo della idea errata che oramai tutto è stato detto e che, tutt'al più, rimane solo la possibilità di variare la forma.

Se le ventuno lettere del nostro alfabeto combinandole variamente possono formare migliaia e migliaia di parole in maniera indefinita, molto più è possibile generare una infinità di concetti, unendo tra di loro le numerose intuizioni fondamentali

della intelligenza umana.

Ma torniamo a noi: se ogni fascicolo semplice è per noi una piccola avventura, la composizione di un fascicolo doppio a carattere monografico, su un tema importante e nuovo, minaccia, alle volte, di diventare una discreta, per non dire, una grande avventura.

Gli episodi principali, le fasi salienti di questa esperienza potrebbero essere consegnati nelle rispettive prefazioni: ma un resto di naturale riserbo, un po' di pudore, una certa dose obbligatoria di modestia, e soprattutto la cosidetta prudenza non ci permettono di spiattellare tutto in pubblico...

Ma faremo lo stesso qualche minuscola indiscrezione.

Abbiamo scoperto — e fermiamoci solo al caso Taulero — per esempio, che pochissimi sono i veri specialisti nelle dottrine tauleriane. Personalmente ne conoscevamo uno solo, vecchio compagno di scuola, P. Paolo Wyser O.P., professore a Friburgo: fidando nell'antica amicizia ci siamo rivolti a lui, nell'aprile scorso, per chiedergli un contributo sul grande mistico per la nostra Rivista: ci ha risposto che la nostra domanda in poco tempo era la quinta del genere!... Segno evidente quindi che tutte le altre riviste spirituali si erano più o meno rivolte a lui.

Abbiamo poi scoperto che in Italia sono pochissimi i conoscitori del tedesco medioevale, e dopo tante indagini non siamo riu-sciti a trovare uno che si assumesse l'impegno di tradurre in italiano tutti i discorsi di Taulero dal testo originale. Abbiamo anche potuto rilevare che l'intera collezione dei discorsi di Taulero non è mai stata pubblicata nella nostra lingua; mentre ci sono edizioni complete in francese e in inglese. La seconda metà del Cinquecento e tutto il Seicento italiani sono caratterizzati dalla grande smania di tradurre autori spirituali stranieri, special-mente nordici, inclusi i minori; e così, tanto per fare qualche nome, abbiamo versioni delle opere del Susone, di Tommaso da Kempis, di Gerlac Petersz, di Niccolò Van Esche, latinamente detto Eschius e italianizzato Eschio (interessante autore quest'ultimo, da noi conosciuto solo ora in occasione delle ricerche per il centenario tauleriano...) — ma i discorsi di Taulero, molto diffusi nella nostra Penisola, tramite la bella versione latina del Surius, non ebbero mai l'onore di venire tradotti, come invece furono tradotte alcune opere pseudo-tauleriane. Nel 1929 Spaini Pisaneschi ne tradusse - e, per la verità, in maniera molto degna — ventiquattro, in una ormai introvabile edizione fiorentina, finita però in buona parte al macero. Un modesto florilegio uscì anche nel 1942 presso Bocca a Milano, nella collezione "Breviari mistici".

Ma queste, più che scoperte, sono materiali costatazioni di fatto che hanno un certo sapore di piccole novità sensazionali solo perchè più o meno inattese: ma ci sono delle altre... scoperte ben più importanti: p. es. sfogliando il Codex Regularum monasticarum et canonicarum dell'Holstenius, in sei grossi volumi, abbiamo notato che, dopo gli ordini esclusivamente contemplativi, l'Ordine finora più severo quanto al silenzio era proprio l'Ordine domenicano e ciò ci è parso molto giusto: l'Ordine della Parola sacra deve anche essere l'Ordine del silenzio." Silentium, nutrimentum verbi" aveva già sentenziato Grego-

rio Magno. Così abbiamo anche capito meglio come l'Ordine della Verità debba essere l'Ordine non tanto della scienza indagativa quanto della sapienza contemplativa; perchè non siamo noi che possediamo la verità, ma è la verità che deve possedere noi. L'esigenza contemplativa nasce proprio dalla nostra forte convinzione nella oggettività della verità e nel suo valore supremo. Il vero domenicano è un contemplativo nato, non uno "scienziato". Il puro "scienziato" è una caricatura del domenicano. Il "ragionamento" domenicano è in funzione dell'intuizione mistica.

C'è modo e modo di capire, di sentire e di gustare questo classico programma, che, preparando questo fascicolo, ci è apparso in una luce nuova. Tuttavia ci siamo domandati: se è vero che la "contemplatio diffusiva sui " è il fine dell'Ordine, la sua forma, come mai c'è tanta incertezza nel determinare propriamente qual'è il grado di contemplazione richiesta affinchè un domenicano sia tale, non solo giuridicamente per la professione fatta, ma esistenzialmente per una vera maturazione interiore, sufficiente, anche se non perfetta? Da queste incertezze o oscillazioni sulla natura intima della "contemplazione" domenicana — che dovrebbe costituire la forma, il tipo della "orazione" domenicana, — abbiamo scoperto che in alcuni nascono le altre esitazioni e irresolutezze sul carattere "monastico" dell'Ordine.

La tendenza generale è oggi di insistere sul carattere "canonicale" dell'Ordine; ma se questo incasellamento giuridico è storicamente ineccepibile, esso non basta a risolvere il nostro problema vitale: come deve essere organizzata in concreto la nostra vita canonicale-conventuale, affinchè possiamo raggiungere veramente la contemplazione? La risposta dei nostri Padri antichi era chiara, limpida, inequivocabile: imitando il più possibile il regime di vita degli ordini monastici (o contemplativi, il che è la medesima cosa). Il carattere monastico dell'Ordine è quindi implicito nel suo carattere contemplativo, supposto che si debba dare a questo termine il senso forte e classico che ha, mettiamo, in Cassiano, il grande maestro spirituale di S. Domenico e di S. Tommaso, anzi di tutte le prime generazioni domenicane.

La contemplazione, come programma sociale, esige una comunità adatta, un ambiente idoneo, un'orario conveniente, una atmosfera che permetta e favorisca il suo fiorimento. S. Domenico ha compiuto una specie di innesto: ha inserito la vita di apostolato sul vecchio e glorioso troncone della vita monastica. (Non si dimentichi mai che il regime di vita dei canonici regolari medioevali coincideva sostanzialmente con quello dei monaci). La contemplazione religiosa in senso stretto — di cui qui parliamo — è un albero che per vivere e fruttificare ha bisogno del suo terreno proprio, speciale, del suo humus; e questo humus, collaudato dai secoli, è costituito appunto dalle osservanze monastiche, le quali sono come le naturali condizioni psicologiche che rendono possibile il miracolo della contemplazione.

In altri termini: la contemplazione religiosa, a parte i principii elicitivi soprannaturali, esige come normali condizioni preparatorie: intenso raccoglimento, silenzio continuo, mortificazione dei sensi, distacco anche fisico dal mondo, grande purezza interiore, regolare ordinamento della vita nella successione dei suoi atti, eliminazione di preoccupazioni distrattive, parsimonia nel vitto e nel sonno, povertà personale assoluta, intensa preghiera nutrita dal contatto assiduo con i libri sacri. Tutto questo si riassume, istituzionalmente parlando, con una sola parola: vita monastica — e tutto questo è comune, servatis servandis, a tutti i veri contemplativi organizzati di tutte le grandi religioni superiori: come p. es. gli Esseni, la comunità di Qumrân, i monaci indiani, le cui regole per la parte esterna sono tanto affini alle nostre.

Il monachesimo è l'Università obbligatoria per la contemplazione religiosa, sia che si tenda a trasmettere agli altri la verità contemplata, sia che ci si contenti di condurre una vita

puramente contemplativa.

Tanto per tornare ancora un momento sul terreno storico, studiando con un certo impegno gli scritti dei nostri tre grandi commemorati: Caterina, Taulero, Lacordaire, siamo stati colpiti fortemente, direi quasi... folgorati da questa precisa costatazione: l'enorme regresso in campo spirituale e dottrinale del secolo XIX di fronte al secolo XIV! E ci spieghiamo subito: leggendo Lacordaire, sentiamo di essere di fronte ad un'anima nobilissima, innamorata di Gesù, piena di entusiasmo per le verità di fede, ardente per il desiderio di mescolare il suo sangue con quello del divin Crocifisso, però siamo ben lungi dalla profondità schiettamente soprannaturale di una Caterina o di un Taulero, i quali vivono in diretta comunione con il mistero della SS. Trinità, che si celebra e si rinnova nel fondo abissale del nostro spirito, fatto appunto ad immagine di Dio. In Lacordaire si sente la gioia di aver riscoperto Dio e la fede e il fremente desiderio di difendere questi beni e di comunicarli

agli altri; non vi è però quel senso di tranquillo dominio, di intima familiarità, di sereno possesso proprio di colui che possiede un castello ereditato dagli avi e conosciuto fino nei più reconditi nascondigli. Nei due trecentisti vi è invece una serena padronanza delle grandi realtà cristiane: la divinizzazione apportataci dalla grazia, l'inabitazione della SS. Trinità, la realtà del Corpo mistico (specialmente in Caterina), la necessità di una totale nudità dai beni naturali affinchè trionfi l'Assoluto divino (questo specialmente in Taulero). In Lacordaire troviamo ben poco di tutto questo. Ma non fu certo colpa sua, bensì del suo secolo che doveva difendersi dal razionalismo, dall'ateismo, dal naturalismo illuministico e dal deismo del Settecento. Non a caso la grande voce "Divinisation" del Dict. de Spiritualité (75 fitte colonne!) è costretta ad arrestarsi sulle soglie del secolo XVIII!

\* \* \*

Come i nostri lettori già sanno, l'occasione che ci ha spinto a pubblicare questo fascicolo di "saggi sulla spiritualità domenicana" è stata una triplice ricorrenza centenaria: infatti quest'anno abbiamo il sesto centenario della morte di Taulero († 1361), il quinto centenario della canonizzazione di S. Caterina da Siena († 1461) e il primo centenario della morte del Lacordaire († 1861). Si tratta di tre grandi personaggi che appartengono non solo alla Storia dell'Ordine, ma a quella della Chiesa universale, anzi senz'altro alla semplice cultura generale; sono infatti tre illustri scrittori religiosi che ogni storia della letteratura ricorda.

Un lettore intelligente noterà subito che non li abbiamo affrontati di faccia, ma di angolo, cioè, invece di presentarvi dei profili della loro vita o delle sintesi generali della loro dottrina — tutte cose che si possono comodamente trovare nelle varie enciclopedie o nelle storie della spiritualità — abbiamo creduto meglio di offrirvi, su ciascuno di loro, un preciso studio monografico, che però mettesse in luce un aspetto significativo e utile per il nostro pubblico.

E così, siccome di Taulero si era osato affermare che il suo ciclo mistico "nulla ha di specificatamente cristiano, come ben poco di specificatamente ecclesiastico... ha la sua predicazione" (Dizionario Letterario Bompiani delle Opere, Vol. 5 col. 761),

abbiamo voluto rivendicare, con testi alla mano, quale importanza occupi la meditazione dei misteri di Cristo nel suo insegnamento.

In Caterina da Siena siamo troppo abituati a vedere solo la grande estatica, oppure l'apostola ardimentosa o la sapiente maestra, e con facilità ci dimentichiamo che invece anche lei ha dovuto lottare e combattere per salire pian piano sulle vette della perfezione. Opportunissimo quindi l'articolo del P. D'Urso, che oggi — dopo la morte del P. I. Taurisano — è in Italia uno dei migliori conoscitori della mistica senese.

Quanto al Lacordaire abbiamo scelto un punto molto preciso della sua dottrina: il Sacerdozio, tenendo presente che due terzi dei nostri lettori è costituito da aspiranti al sacerdozio o da formatori di futuri sacerdoti. Quindi questi tre articoli centrali commemorativi hanno il rilevante vantaggio di essere in-

teramente adatti per tutti i nostri assidui lettori.

Era però giusto che, a titolo di inquadramento, ci fosse anche qualche cosa sulla spiritualità domenicana in genere: a ciò provvedono i tre articoli della sezione iniziale, il primo dei quali certo susciterà non poche reazioni e... proteste; mentre il secondo, edificante e riposante, ha il merito di essere il primo tentativo di esporre ampiamente in lingua italiana la storia della preghiera nella prima generazione domenicana. Questa bella sintesi, delineata con ordine e ben documentata, merita di essere meditata da tutti, domenicani e non domenicani, per cavarci degli utili insegnamenti pratici. A chiusura di questa sezione abbiamo messo un importante articolo sul più antico documento scritto della nostra spiritualità: le Lettere del B. Giordano di Sassonia, immediato successore di S. Domenico nella direzione generale dell'Ordine. L'articolo è stato scritto appositamente per la nostra Rivista dal noto storico P. A. Walz, che tempo fa curò anche l'edizione critica di quelle Lettere.

La terza parte si apre con un articolo apertamente polemico: è una difesa accalorata, ma ben fondata, della vera fisionomia di Caterina, contro un recentissimo scrittore benedettino il quale sostiene che la Senese fa parte di quel movimento di discredito della vita conventuale e della mistica speculativa, che cominciò a serpeggiare nell'ambito della Chiesa, nella seconda metà del Trecento! La confutazione, ampia, forse troppo ampia, non è però fine a se stessa, giacchè, via via che si demoliscono le strane affermazioni dell'avversario, si ricostruisce anche la vera figura della Santa, di cui si mettono in luce alcuni tratti originali, poco conosciuti, come il suo ardentissimo apostolato in favore delle vocazioni religiose, tantochè meriterebbe giustamente di essere dichiarata protettrice delle zelatrici delle

vocazioni religiose e sacerdotali.

Di ordine completamente diverso è il saggio successivo, che ha lo scopo di suscitare nei giovani intelligenti e volenterosi il desiderio di affrontare, scientificamente preparati, il testo originale delle prediche di Taulero: è una specie di elementare introduzione metodologica allo studio diretto di Taulero nell'originale tedesco.

Questa sezione termina con una affettuosa, brillante e intelligente presentazione di uno degli ultimi e più penetranti teorici della spiritualità domenicana: il P. Turcotte, la cui solida e originale opera — già tradotta da tempo in spagnolo —

esce ora finalmente anche in lingua italiana.

Il fascicolo si chiude con una bibliografia ragionata degli studi sulla spiritualità domenicana usciti in questo nostro secolo.

Dato il non troppo spazio a nostra disposizione per questo numero, abbiamo dovuto per forza lasciare da parte tanti importanti aspetti della spiritualità dell'Ordine; con questi ampi sommari si è cercato in qualche modo di rimediare, dando in mano al lettore dei suggerimenti precisi per potere da sè ricorrere alle fonti. Questo modesto saggio di bibliografia ragionata è il primo del genere; e qui si trovano esaminate alcune opere che non sono neppure segnalate dagli altri elenchi, anche copiosissimi, come quello del Lippini; però, nonostante le faticose e lunghe ricerche, non siamo sicuri che qualche cosa non ci sia sfuggita. Diciamo perciò anche noi con Benedetto Croce: "Bibliografia, bibliografia, il tuo nome è incompiutezza!" (cfr. F. NICOLINI, Bibliografia di B. Croce, Napoli, 1960, p. 477).

I dizionari alla parola "avventura" danno anche il significato di... impresa pericolosa! I nostri fascicoli sono, infatti, spesso piccole avventure anche in questo secondo senso. Chi avrebbe mai pensato, per esempio, che il nostro numero dell'anno scorso su "Vita interiore e studio" avrebbe suscitato tante riserve e critiche — costruttive e benevole, però — da riempire ben 34 pagine della bella e ponderosa rivista spagnola "Teologia Espiritual"? (Maggio-Agosto, pp. 287-321). Trentaquattro

pagine fitte e dense! Senza contare poi tutti gli altri apprezzamenti scritti e a voce, tutte le altre recensioni. Scrivere è sempre un rischio, specialmene se si scrive con vero impegno e non per riempire i fogli d'inchiostro.

Più un libro è "avventuroso" nella fase redazionale secondo il senso spiegato da principio, e più è "pericoloso" nella

fase di diffusione tra il pubblico.

L'avventura è un aspetto tipico della civiltà cavalleresca — ci dicono gli storici — e noi abbiamo cercato e cercheremo di essere sempre leali cavalieri della verità, pronti però a ricrederci se avremo sbagliato.

INNOCENZO COLOSIO O.P.

Errare humanum est....

## Appunti sulla Spiritualità Domenicana

#### I. Premesse doverose.

1. - Dopo gli scritti del Clérissac, Bernadot, Bonduelle, Joret, Turcotte, Régamey, Lippini, ecc., ci vuole una buona dose di coraggio per tentare di dire qualche cosa di nuovo sulla spiritualità domenicana.

Ma bisogna che lo faccia per liberarmi da una pressione interna che da vari anni mi stimola a riflettere continuamente su questo tema e a studiarlo con appassionato amore sui libri e nella vita

Ciò che dirò avrà quindi un tono un po' personale; di ciò se ne può vedere un'eco anche nell'uso del pronome di prima persona singolare, scelto appunto per scagionare dalla rispettiva responsabilità i condirettori della Rivista.

2. - Non ci saranno... eresie, ma certo alcune tesi un po' massicce potranno apparire non comuni: come l'insistenza sul carattere « monastico » dell'Ordine; la caratterizzazione dell'obbedienza nostra come specificata da un permanente scopo didattico formativo, illuminante; la distinzione tra spiritualità domenicana in senso metafisico-istituzionale e spiritualità domenicana in senso storico-letterario; l'accento posto più sulla necessità di una riforma che di un aggiornamento; e soprattutto la « radicalizzazione » della Veritas come ideale domenicano.

Non pretendo che tutti i lettori accettino tutte queste tesi: ci mancherebbe altro! Li consiglio però a ripercorrere il mio itinerario: prendano queste tesi in un primo momento come semplici ipotesi di lavoro, ci pensino sopra, studino la storia, leggano i nostri grandi teologi e scrittori spirituali, meditino sui testi legislativi dell'Ordine, e poi forse ne accetteranno per

lo meno alcune.

3. - Non intendo presentare uno studio esauriente, del resto impossibile anche per la ristrettezza dello spazio. Si tratta di semplici note, spesso... tendenziose e allusive. È vero che esse riguardano anche il settore dottrinale e storico (in senso lato), ma la loro ambizione è d'influire sul terreno pratico.

Stiamo sdrucciolando, sensim sine sensu, verso un livellamento generale. Presto, se si continua di questo passo, la differenza tra un domenicano e un salesiano sarà data solo dall'abito...; anzi neppure da quello, perchè va sempre più diffondendosi sia l'abolizione della tonsura anche nei paesi dove i « recepti mores » non presentano alcuna difficoltà in proposito, sia l'uso, anche quando non c'è necessità, del soprabito nero che portano i preti o del vestito tipo « clergyman ». Troppo facilmente si va dimenticando che anche l'abito monastico integrale, portato in pubblico, è una testimonianza, una protesta contro il laicismo imperante, una specie di predicazione « in actu exercito », una forma di propaganda, di... réclame dell'Ordine; un vero aiuto a fare il buon monaco, una continua mortificazione, salutare per chi la subisce e per chi la vede.

- 4. Chi a questo punto, già irritato, fosse tentato di chiudere il fascicolo, si rassereni e sappia che nelle pagine seguenti troverà ben altro; per lo meno potrà consolarsi nel gustare alcuni bei brani citati, antichi e moderni, non facilmente reperibili altrove. Di queste fonti ne ricorderò subito due che sono poco conosciute una antichissima e una modernissima: B. Ugo e P. Régamey! Il B. Ugo da S. Caro si può considerare come uno dei nostri primissimi scrittori spirituali domenicani e nei suoi commenti alla Scrittura (purtroppo oggi caccia riservata a po-chi studiosi) ha delle cose molto belle sui « Praedicatores ». Per l'uso di questa fonte si può ricorrere alla ingegnosa antologia ordinata in modo sistematico dal P. D. Hézard O.P.: De vita spirituali - Ex Commentariis B. Hugonis de Santo Charo O.P. super totam Bibliam excerpta (Ratisbona, 1910, 20×13, pp. 656). Tra i moderni ho abbondato nel riferire brani del P. R. Régamey O.P., tolti dall'opera: Un Ordre ancien dans le monde actuel: les Dominicains. Cahiers Saint-Jacques, rue de la Glacière, Paris - 13<sup>e</sup>, 26×20, pp. 152 - s.d. L'opera è in commercio litografata; però mi si dice che presto sarà stampata). Il fecondo scrittore, pur nella sua abituale prolissità, di tanto in tanto, dice delle cose bellissime con formule originali, ricche di movimento e piene di buon senso. Chi leggerà questo mio saggio, mi darà ragione.
- 5. Nonostante queste premesse non rinuncio affatto alla speranza di trovare... molti lettori anche tra chi domenicano non è, nè desidera diventarlo. Ciò che dirò interessa almeno in parte tutti coloro che si dedicano alla vita apostolica o mista,

di cui il nostro ordine, storicamente parlando, è stato il prototipo. Ciò che qui si scriverà, potrà essere agevolmente utilizzato, con le dovute variazioni di scala, da tutti i sacerdoti o aspiranti al sacerdozio; anzi anche gli appartenenti agli ordini contemplativi troveranno qualche buona briciola di pane per i loro denti.

Del resto perchè non sperare che un buon manipolo di sacerdoti secolari dopo la lettura di queste pagine non si senta ispirato ad entrare nel nostro Terz'ordine secolare? È vero che oggi, data la diffusa inflazione della « spiritualità del clero diocesano », potrà sembrare anacronistica e poco probabile l'adesione di un certo numero di preti ad un vecchio ordine medioevale, ma ciò solo per chi è superficiale. Per convincersi del contrario basterà leggere il bellissimo volumetto (che sarà una delle nostre fonti) del P. J. Bonduelle O.P.: Prêtres dans le Tiers-Ordre de saint Dominique (« Les Editions du Cerf » Paris. 1945, 18×22, pp. 118. Il c. II, dedicato alla spiritualità domenicana, è forse ciò che di più vivo, fresco e bello sia mai stato

scritto su questo arduo tema).

6. - Nell'accennare ai singoli argomenti vi saranno delle notevoli sproporzioni. Molti punti poi più notori o comunemente ammessi sono stati dati per scontati e quindi omessi. Questo saggio è più una « sinopia » ossia un schizzo preparatorio che un affresco pienamente sviluppato; ma ciò servirà a dare un rilievo più netto alle linee principali, alla sottostruttura essenziale. Del resto qui non si descrive la spiritualità domenicana come difatti è vissuta, ma come dovrebbe essere realizzata secondo le sue intrinseche esigenze. Questo sia detto ben chiaro, perchè non vorrei per nulla aggiungere un nuovo scritto ai tanti libri, più o meno attendibili, di propaganda che sono stati pubblicati sul nostro e su gli altri ordini religiosi. Questo studio sull'anima dell'Ordo Veritatis vuole essere dalla prima all'ultima parola un autentico e puro omaggio alla verità, senza alcuna preoccupazione di prestigio

Un ultimo avvertimento: i dati bibliografici, oltre a raccoglierli tutti insieme in una rassegna ragionata a chiusura di questo fascicolo, li andrò pian piano snocciolando anche qui, via via che si presenterà la buona occasione, e li accompagnerò con le qualificazioni necessarie per orientare il lettore desideroso di colorire la nostra « sinopia ». I numerosi dati bibliografici — che del resto mi sembrano costituire un certo merito di questa modesta indagine — venendo così sparpagliati lungo il corso dell'articolo, rimangono assai più impressi nella mente del lettore, che forse in questo modo si sentirà invogliato a fare diretto ricorso alle fonti.

#### II. Introduzione metodologica ad uno studio sulla Spiritualità Domenicana.

7. - Ho un debole per le introduzioni e per la metodologia; questa volta però non cedo ad un... vizio, ma ad una necessità. Difatti è un vero problema questo: come affrontare la trattazione della spiritualità di un Ordine religioso? Tutti sanno come sulla reale esistenza di una pluralità di scuole spirituali, e specialmente sugli elementi differenziali per distinguere le une dalle altre, ci sia una grave divergenza di pareri, che furono espressi in molti articoli. (Cfr. Lippini Pietro, O. P., La Spiritualità domenicana, Bologna, 1958, 2ª ed., 22×15, pp. 214. È l'opera italiana più importante sull'argomento, la quale del resto per organicità di costruzione e solidità di argomentazione non ha l'equivalente neppure all'estero. A p. 197 si trova un sommario elenco delle pubblicazioni su la pluralità e distinzioni delle scuole spirituali. Ai pochi numeri ivi segnalati bisogna aggiungere quelli che si trovano in calce alla voce: Ecole de spiritualité, del P. Luciano-Maria di S. Giuseppe O.C.D., nel Dict. de Spirit., col. 116-128; benchè anche questa bibliografia sia tutt'altro che completa: mancano, p. es. i saggi di Cantini, Pani, ecc., e di tutti gli altri italiani secondo l'abituale usanza degli scrittori francesi; solo nel n. 2, riguardante l'histoire, si degna di citare la nota opera del Lercaro sui metodi della orazione mentale).

Personalmente io sono per la esistenza di una netta distinzione tra le varie scuole come già ebbi modo di spiegarmi a lungo in un articolo pubblicato su « Vita Cristiana » (« Intorno al problema della molteplicità delle scuole spirituali », 1943, pp. 175-187), anche se nella pratica spicciola, cioè nella vita vissuta, purtroppo debbo riconoscere che non si noti una grande differenza tra un domenicano e un francescano, tra un carme-

litano e un cappuccino.

8. - A tal proposito il P. M. Cordovani, che credeva poco o punto alla esistenza di vere e distinte scuole di spiritualità, mentre per ordini superiori accudiva appunto a preparare la sua lezione su « La spiritualità domenicana » (— lezione perciò necessariamente fiacca e sfocata — pubblicata prima su « Vita

Cristiana » 1943, e poi in un estratto a parte, e finalmente nel volume in collaborazione « Le Scuole cattoliche di Spiritualità », Milano, Vita e Pensiero, 1944), a sostegno della sua tesi, si divertiva, parlando con me, a fare questa curiosa ipotesi: mettiamo conto che un branco di frati sia costretto a dormire una sera in un comune camerone, attaccando confusamente gli abiti su un solo attaccapanni. La mattina, tra il lusco e brusco, dovendosi i religiosi alzare alla svelta, sbagliano divisa: il francescano si veste da carmelitano e viceversa, il gesuita da barnabita, il domenicano da benedettino, e così via. Avvenuto lo scambio degli abiti, viene emanato uno strano ordine superiore per cui ognuno appartiene oramai a quell'ordine di cui per errore porta la divisa. Credete voi che ci saranno notevoli differenze mentali e spirituali fra il travestito e i suoi nuovi confratelli? A parte superficiali modifiche nel regime esterno, tutto si svolgerà come se quel tale avesse sempre appartenuto a quell'Ordine. Allora — concludeva vittoriosamente il Maestro del S. Palazzo — dove sono queste grandi differenze tra scuola e scuola spirituale? (Anche il gesuita L. Hertling, nel suo curioso e molto personale compendio: Theologia ascetica, ed. 2ª, Roma, 1944, n. 84 sostiene su per giù la medesima tesi e la conferma con l'osservazione che in tutti i noviziati dei vari ordini si insegnano sempre le medesime cose!).

La mia amara risposta era che, come di fatto tutti siamo più o meno religiosi a metà, cioè assai imperfetti, così siamo domenicani, francescani, ecc. ecc., a metà, o anche meno. Ma come le nostre imperfezioni quasi sistematiche non distruggono la sacrosanta verità che lo stato religioso è di suo, de iure, lo stato di perfezione, così il fatto che il membro di un Ordine incarni poco o male la spiritualità di quell'Ordine non è una prova apodittica che quella spiritualità non esista, almeno come

ideale a cui aspirare.

9. - Molti ammettono, che la spiritualità di un carmelitano non è quella di un francescano, e così via; però dicono che è solo questione di sfumature, di accenti, di toni nell'esecuzione dell'unica sinfonia evangelica, proprio come avviene per i diversi stili con cui i vari direttori d'orchestra interpretano il medesimo brano musicale.

Questo « minimismo » però non mi è mai piaciuto ed ho sempre sostenuto che come i grandi sistemi teologici si oppongono per modum contradictionis (la predestinazione è fatta ante praevisa merita; la predestinazione è fatta post praevisa merita.

Cristo si sarebbe incarnato indipendentemente dal peccato originale; Cristo non si sarebbe incarnato se Adamo non avesse peccato. Il costitutivo della personalità è nella linea della natura, il costitutivo della personalità è nell'ordine dell'esse. Seguire una opinione morale certamente meno probabile è illecito in coscienza; è lecitissimo seguire una opinione meno probabile di fronte ad una più probabile; ecc.) così anche le scuole di spiritualità Infatti vediamo correnti che sostengono che non si dà santità senza mistica, altre invece lo negano; vi sono indirizzi che difendono la preghiera liturgica come suprema forma di preghiera, la più efficacemente santificante e assorbente in Dio; altri sul piano psicologico danno invece il primato alla meditazione e vedono nella preghiera liturgica, più che un aiuto alla contemplazione, una specie d'impedimento; alcuni sono accaniti difensori della orazione metodica, in specie al principio della vita spirituale, altri sono convinti che ogni metodo è artificioso e che è la rovina della preghiera, la quale o è spontanea o non è nulla; alcuni affermano che la scienza e lo studio sono un potente ausilio per la vita interiore; altri li considerano come un... male necessario, come una medicina di cui si deve prendere solo lo stretto necessario per non compromettere il raccoglimento, l'umiltà e il fervore spirituale. Stando ai nostri giorni, si pensi al grave contrasto che vige tra spiritualità «incarnazionista» e «spiritualità escatologica» (cfr. Rivista di Ascetica e Mistica, 1959, p. 315) con gravi ripercussioni sul concetto e la prassi della mortificazione; sulla valutazione ottimista o pessimista del matrimonio in riferimento alle sue normali possibilità spirituali; sulla legittimità o meno del cosidetto umanesimo cristiano, ecc.

È ovvio, d'altra parte, che non sarà sufficiente per costituire una scuola di spiritualità sostenere una delle anzidette proposizioni contradditorie; ci vorrà qualche cosa di molto di più: cioè un nucleo positivo di dottrine, un orientamento spirituale generale, un sistema organico di idee informato da una idea madre, uno speciale dosaggio dei vari mezzi di santificazione.

10. - Ma in concreto qual'è l'elemento costitutivo di una spiritualità e perciò diversificativo della medesima dalle altre? Senza pretendere di elencare tutte le risposte che furono date a questa domanda, accennerò ad alcune.

Benchè il Tanquerey non vi annettesse un reale valore sistematico, si potrebbe prendere — ed alcuni lo hanno fatto —

come criterio discretivo tra le varie scuole il modo come esse risolvono il problema dei rapporti tra amore e sacrificio. La scuola benedettina, domenicana e salesiana sosterrebbero che bisogna partire dall'amore per arrivare al sacrificio, alla rinunzia; invece la scuola ignaziana e quella francese del Seicento sarebbero favorevoli ad un itinerario inverso: dalla mortificazione all'amore di Dio. (A. Tanquerey, Compendio di Teologia Ascetica e Mistica, trad. ital., Roma, 1928, nn. 328-332, pp. 216-218). Ma questo criterio, anche se è di una certa reale importanza, non è sufficiente a servire da principio discriminatore tra le varie correnti nella loro concreta organizzazione: partire dall'amore per arrivare alla mortificazione, o viceversa, lascia insolute e indeterminate troppe altre questioni. Il sacerdote F. X. Maquart, tomista di stretta osservanza, in una nota su « La Vie Spirituelle » (Giugno, 1926, pp. 310-34: Causerie sur les Revues: Ecoles de spiritualité) sosteneva in polemica con L. Levesque (il quale aveva scritto poco prima sulla rivista eudista: « Les Saints Coeurs de Jesus et Marie » un articolo — trascurato da tutti i bibliografi dell'argomento - « Ecoles et Méthodes de Spiritualité ») che, a parlare rigorosamente, esistono due sole scuole di spiritualità... secondo che si insista maggiormente sulla grazia o sullo sforzo personale, in base all'ammissione o meno della efficacia intrinseca della grazia. Naturalmente anche un simile criterio non può essere accettato: basti pensare che tanto la scuola agostiniana quanto quella domenicana pongono fortemente l'accento sull'efficacia intrinseca della grazia, eppure queste due scuole di spiritualità sono tra di loro non poco differenti, certo assai più di quello che si potrebbe pensare leggendo la conferenza, per altro molto ricca di contenuto e ben documentata, del P. R. Spiazzi, Sant'Agostino e le origini della scuola domenicana di spiritualità (in « Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister », Roma, Vol. I, pp. 245-273). Assai più successo ebbe invece la distinzione proposta dal grande H. Brémond tra scuole teocentriche di spiritualità (p. es. quella domenicana o quella del De Bérulle o di Fénelon) e scuole antropocentriche (p. es. quella dei gesuiti), a seconda che l'atteggiamento religioso di base è specificato dal servire Dio per puro amore, per la sua gloria, oppure dalla preoccupazione moralistica di perfezionare se stessi e salvare la propria anima.

Ma al binomio bremondiano presto si aggiunse anche un'altra denominazione: scuole cristocentriche, e il professore dell'« Antonianum » P. C. Cantini (1950), in un ponderato articolo

dal titolo « Le Scuole cattoliche di spiritualità » (pubblicato in « La Scuola Cattolica » 1950, pp. 103-125), dopo aver fatto la storia dei vari tentativi escogitati per classificare le scuole di spiritualità, accettò, sviluppò e difese la surriferita divisione trimembre: scuole teocentriche, cristocentriche, antropocentriche a seconda del fine primario, dell'oggetto primo che fa da fondamento del rispettivo edificio spirituale. Ma neppure questa sistematizzazione può essere considerata del tutto soddisfacente, chiara, pratica e veramente utile sul piano storico. Marmion, p. es. è teocima? S. Teresina a quale cate-

goria appartiene?

Un confratello del P. Cantini, P. Saturnino Pani (in un opuscolo assai, forse troppo, meditato, e architettato in modo eccessivamente sistematico — prout non patiebatur subiecta materia, direbbe S. Tommaso — « I principi fondamentali della spiritualità cattolica secondo le varie scuole di spiritualità » (1954, Roma, 24×17, pp. 88, con ampia bibliografia sull'argomento), suggerì un altro criterio di divisione fondato sul modo preciso di concepire l'ultimo fine per cui Dio ha creato il mondo, concludendo anche lui all'esistenza di solo tre grandi correnti così caratterizzate: la prima « tutto per la gloria divina » che si manifesta per mezzo della giustizia e misericordia divine (e a questa appartengono la spiritualità domenicana, ignaziana e alfonsiana); la seconda « tutto per l'amore » che si manifesta soprattutto nell'incarnazione in quanto per mezzo di essa Dio trova un Amatore infinito; (e a questa scuola fanno capo la spiritualità francescana, salesiana e berulliana); la terza « tutto per il Paradiso » la cui conquista è appunto lo scopo della redenzione e di tutta l'ascesi (a questa scuola appartengono l'antica spiritualità monastica, inclusa quella benedettina, e la stessa « devotio moderna »). A nessuno può sfuggire quanto questa ingegnosa classificazione sia artefatta e... «impertinente» (in senso latino) al problema. Basti osservare che in base alla medesima la spiritualità domenicana e quella gesuitica, così profondamente differenziate ad invicem, si trovano nella medesima casella! Se non si può prendere come unico criterio discriminante la concezione della grazia, che pure è il « motore » immanente della vita spirituale, molto meno si potrà prendere come definitivo elemento differenziale il modo di concepire il fine della creazione e dell'Incarnazione. Un domenicano potrebbe benissimo accettare la tesi scotista sul fine primario dell'Incarnazione e non rinunciare per nulla a seguire integralmente

la spiritualità domenicana « jusqu'au cou », per usare un'espressione di Lacordaire. Ciò che distingue le scuole di spiritualità non sono tanto, o per lo meno solo, le tesi o le sfumature di tesi circa finem principalem, quanto piuttosto la diversa organizzazione dei mezzi per raggiungerlo. Un quantitativo di pellegrini tutti indirizzati a Roma saranno differenziati tra di loro, come pellegrini, non dalla meta comune (anche se ciascuno tenderà alla medesima con delle intenzioni particolari) ma dalle varie strade prescelte e dai rispettivi mezzi di locomozione usati.

Avviene nel campo delle scuole spirituali quello che si riscontra quando si cerca un principio di classificazione dei sistemi filosofici: non si riesce a trovarne uno in base al quale coordinare in modo organico tutte le correnti; ed è anche giusto che sia così: tanto le scuole di spiritualità quanto i sistemi filosofici sono delle realtà storiche, e come tutti gli enti storici non sono a priori ordinabili secondo uno schema unitario fisso e rigido. Difatti tutti i tentativi fatti per imbrigliare in un quadro riassuntivo tutti i sistemi filosofici sono sempre abortiti (Cfr. quello del Cousin, del Renouvier, del Janet, ecc. nel « Dictionnaire de Philosophie » del Blanc alla v. « Système ». L'Enciclopedia Filosofica alla medesima voce non si pone neppure il problema!). Ma — e questo è importante a notarsi — tanto in filosofia quanto in spiritualità, i veri sistemi non sono di numero indefinito ma limitati ad una esigua quantità. P. G. Heerinckx o.f.m. nella sua sempre utilissima « Introductio in Theologiam spiritualem » (1931, Torino, Marietti, a p. 70) ammette 11 scuole di spiritualità come principali: la scuola dei monaci orientali, la scuola benedettina, certosina, domenicana, francescana, la « devotio moderna », la scuola ignaziana, carmelitana, salesiana, berulliana e ligorina. Questo numero potrebbe essere facilmente, per un verso, diminuito (eliminando p. es. quella certosina, a detta di uno stesso certosino nella voce rispettiva del Dict. de Spirit., benchè un altro su « Vita Monastica » abbia protestato) e, per un altro verso, aumentato con l'inclusione p. es. della scuola agostiniana.

Purtroppo oggi è diventata una moda la preoccupazione, quasi l'ossessione, per ogni congregazione religiosa, di avere la sua spiritualità. Si pensi che è stata recentemente scoperta perfino « una spiritualità cottolenghina » dall'autore di una tesi che presto sarà, piuttosto severamente, esaminata sopra questa Rivista: Vincenzo Di Meo, La Spiritualità di S. Giuseppe B. Cottolengo, Pinerolo, 1959. Per fortuna non mancano forti reazioni

contro questa specie di... mania: si leggano le giuste proteste di L. Bouyer nella sua recente: « Introduction à la Vie Spirituelle » (Parigi, Desclée 1960, pp. 22-24). « Sicut stella differt a stella », così la fisionomia spirituale di ogni santo differisce da quella di ogni altro, anche nell'ambito del medesimo ordine religioso; ma sostenere che basti questo per farne un... caposcuola, ci vuole altro. Mi pare giusto ciò che scrive il già citato carmelitano Luciano Maria di S. Giuseppe nella v. « Ecole de spiritualité » sul « Dict. de Spiritualité », fascicolo XXV, col. 116-128: « Benchè ogni santità nell'ordine della realizzazione non possa essere che personale nel senso più elevato di questo aggettivo, sono però relativamente poco numerosi nella Chiesa quelli che sono stati gratificati dallo Spirito di Dio di una visione personale della vita interiore tale da dare, come una specie di forza d'attrazione, valore e organizzazione nuovi agli elementi tradizionali » (col. 122).

11. - Però come, pur essendo impossibile di inquadrare in una perfetta e coerente veduta sintetica tutti i grandi sistemi filosofici, niente vieta, facendo centro su l'essere, di tentarne una approssimativa catalogazione; così nulla ci impedisce di considerare l'orazione come l'elemento differenziale più tipico delle varie scuole di spiritualità. In tal caso l'orazione va presa non in senso isolato, ma in quanto implica: un complesso di temi preferiti, i suoi metodi, una teoria sui gradi, la sua preparazione ascetica, il suo orientamento mistico, apostolico, e via dicendo. In ultima analisi, una spiritualità s'identifica con la rispettiva concezione della orazione nei suoi presupposti psicologici, dogmatici, ascetici, nel suo contenuto preferenziale, nella sua strutturazione più o meno metodica, nell'accentuare la tendenza affettiva o intellettualistica, nell'appoggiarsi più o meno alla liturgia, nella tendenza più o meno spiccatamente mistica. Dimmi come preghi e ti dirò a quale scuola appartieni!

La orazione è il fatto centrale della vita spirituale, anzi secondo una stupenda definizione di S. Francesco di Sales, essa è lo scopo dell'universo, — giacchè la stessa visione beatifica è l'orazione giunta al suo vertice, al suo totale e naturale sviluppo — perciò è giusto prenderla come elemento costitutivo e criterio discretivo di ogni singola spiritualità. Si potrebbero citare a conferma di questo modo di vedere le seguenti precise parole che Pio XII rivolse il 1º luglio 1956 ai terziari francescani italiani: « Voi sapete che la spiritualità di un Santo è la sua particolare maniera di rappresentarsi Dio, di parlare di lui, di

andare a lui, di trattare con lui. Ogni Santo vede gli attributi di Dio attraverso quello che più medita, che più approfondisce, che più lo attrae e lo conquista » (cfr. Acta A.S., 1956, pp. 575-576). La storia della spiritualità coincide perciò sostanzialmente con la storia della preghiera — e di ciò si ha in qualche modo la prova a posteriori leggendo il bel libro di A. Saudreau, La piété à travers les âges, (Angers, 1927), vera sintesi di una storia della spiritualità - e lo studio magistrale del P. Pierre Paul Philippe O.P., L'Oraison dans l'histoire (pubblicato in « Cahiers de la Vie Spirituelle » L'Oraison 1947, pp. 8-59) che è un abbozzo di storia della preghiera. E molto bene ha fatto Don Giuseppe De Luca a intitolare la sua grande raccolta di monografie e di testi spirituali: « Archivio italiano per la storia della pietà », benchè una volta lo rimproverassi aspramente per questa sua denominazione, parendomi troppo restrittiva dell'immenso campo della spiritualità che egli vuole abbracciare con quella suntuosa pubblicazione, ahimé, arrestata al secondo volume! Ma ora capisco bene che la pietas è come il midollo di tutta la vita interiore, e attraverso di essa si può ricostruire e l'ascesi che la prepara e la mistica che la corona. Sarebbe quindi ovvio e doveroso, come conclusione di quanto precede, che nel nostro schizzo della spiritualità domenicana si insistesse nel mettere in rilievo la natura della orazione e specialmente della « contemplazione » domenicana, la quale è appunto il costitutivo metafisico di questa medesima spiritualità e che possiamo fino da ora definire in maniera provvisoria: « Contemplatio diffusiva sui ». Invece ne tratteremo brevemente, perchè la « contemplazione domenicana » coincide con la contemplazione come è stata impostata da S. Tommaso, specialmente per quanto riguarda gli ordini di vita mista. Ora sulla contemplazione tomistica esistono molte opere come quelle del Joret, Philippe, Turbessi, ecc .e quindi rimandiamo ad esse. Quanto poi all'orazione domenicana in genere, in questo stesso numero troviamo un lungo e ben documentato articolo del P. Abbrescia.

- 12. La spiritualità di un grande ordine religioso può essere indagata e ricostruita seguendo quattro strade diverse, di cui le prime due sono fondamentali e le altre due sussidiarie:
  - a) Via sintetico-sistematica.
  - b) Via genetico-documentaria.
  - c) Via storico-letteraria.
  - d) Via storico-agiografica.

La prima è di carattere deduttivo, mentre le altre tre sono invece ad andamento induttivo. Fermandoci al nostro Ordine, studiare la spiritualità in via deduttiva significa partire dal fine specifico dell'Ordine, dai suoi elementi istituzionali fondamentali, dal suo sistema teologico e in base a tutto questo determinare quale debba essere l'atteggiamento tipico del frate predicatore nella corsa verso la perfezione del proprio stato e nel concreto svolgersi della sua intimità con Dio. In buona parte il P. Lippini nella sua ottima monografia citata sopra, segue questo metodo.

Invece il grande biografo di S. Domenico, M.-H. Vicaire, nella voce: Saint Dominique sul Dict. de Spirit., fasc. 22-23, col. 1519-1532, ha dato un magnifico esempio della seconda via, ricostruendo la spiritualità di S. Domenico e del suo Ordine nel momento genetico per mezzo di una assai precisa documentazione coeva senza indulgere minimamente a vedute sistematiche. Il suo sforzo potrebbe essere prolungato in modo da abbracciare i secoli successivi mettendo a frutto i testi legislativi dell'Ordine, i formulari di preghiera propri dell'Ordine, i vari direttorii per

la formazione dei giovani.

La terza via dovrebbe consistere in una storia di tutti gli scrittori spirituali domenicani. E ciò sarà fatto per la prima volta, naturalmente nei limiti, sia pure oramai vastissimi, consentiti a una tale pubblicazione, alla voce «Frères Prêcheurs» (che è in preparazione) nel Dict. de Spirit. (Per giungere in seguito ad una vera grandiosa e, in un certo senso, definitiva: Storia della letteratura spirituale domenicana, bisognerebbe che ogni nazione cominciasse a fare dei lavori di approccio; p. es. componendo delle bibliografie di tutto ciò che in campo di spiritualità hanno scritto i domenicani di quel singolo paese. In questo senso si può segnalare come vero modello del genere l'opera del P. St. Axters O. P., Bijdragen tot een bibliographie van de nederlandsch dominikaansche vroomheid; Turnhout, 1934, 25x16 pp. 350. L'opera di carattere privato non è stata messa in vendita; uscì però a puntate su «Ons Geestelijk Erf» 1932-1934).

Ma qui bisogna dissipare subito un grosso equivoco: non ogni scrittore domenicano di cose spirituali è veramente un rappresentante della spiritualità domenicana. Per esempio il celebre fra Battista da Crema († 1534) con la sua dottrina agonistica, volontaristica, non molto equilibrata, ecc., pur essendo un efficace e assai influente maestro di vita interiore, appartiene alla spiritualità domenicana solo per ragioni... anagrafiche, ma

non per il fondo, lo stile e il contenuto. A costo di scandalizzare molti miei confratelli, dirò che lo stesso B. Enrico Susone non è da considerarsi come un *tipico* e autentico campione della nostra spiritualità. Troppi si sono lasciati trarre in inganno dai suoi meravigliosi idilli con l'« Eterna Sapienza »! Questa però nel grande mistico renano non ha in concreto nessun sapore « dianoetico » — anzi direi che è in fondo, una Sapienza... « agnostica », solo preoccupata di affetti e di insegnamenti practico-practici (1). Naturalmente parliamo di Susone maturo, e non di Susone giovanile, autore del misterioso « Libretto della Verità », il più difficile trattato di tutta la letteraura mistica tedesca del Medioevo, secondo il giudizio del Denifle. La condanna postuma di Eckhart e la destituzione di Susone stesso dall'ufficio di professore per le sue simpatie con la dottrina del Maestro, persuasero il nostro mistico a far divorzio dalla astrusa « Verità » che gl'insegnava che « Dio è il Nulla », per dedicare invece tutte le sue cure all'Eterna Sapienza da cui aveva appreso che Dio è solo amore e compassione. Si ebbe così in Susone una conversione per lo meno... tattica dall'intellettualismo dionisiano-eckhartiano ad una pura e ardentissima spiritualità affettiva di tono estremamente lirico, ma certamente non di schietta marca domenicana. Mi dispiace quindi su questo punto di dover dar torto a Lippini (cfr. op. cit. p. 145) e ragione a Portaluppi (2).

(2) J.-A. Bizet, Henri Suso et le déclin de la Scolastique, Parigi 1946. Nella conclusione così l'A. precisa molto bene la posizione del Nostro: « Toujours présupposée, la doctrine de saint Thomas ne donne pourtant jamais le ton, et quand Suso, arrivé à sa pleine maturité, entreprend de consolider en sous-oeuvre ses positions doctrinales, c'est d'une autre mine

<sup>(1)</sup> Molto significativo a tal proposito è ciò che si legge al capitolo XXI del Libretto della Eterna Sapienza: il Servo, cioè Susone, le dice: «Mi piacerebbe tanto sentir spiegare l'unione della intelligenza nuda con la santa Trinità, quando nello splendore della generazione del Verbo e della rinascita del medesimo nello spirito umano, (— tipico motivo della spiritualità eckhartiana e tauleriana —), l'intelletto è tratto fuori da se stesso e liberato da ogni ostacolo». L'Eterna Sapienza per tutta risposta gli fa sapere che è immaturo, nonostante tutte le intime effusioni precedenti, per conoscere queste supreme verità e che invece è meglio sia istruito sul modo di prepararsi a... ben morire! E per il resto del libretto non si parlerà più di quella grande questione. Del resto si legga il c. III della sua Autobiografia dove in termini molto lirici racconta le sue nozze con l'Eterna Sapienza e si vedrà come da quell'amoroso episodio esuli ogni tema di ordine « dianoetico», cioè conoscitivo. Per dire tutto in una parola: l'Eterna Sapienza del Susone non coincide per nulla con la « Prima Veritas », oggetto supremo dell'amore di ogni autentico domenicano.

Dirò di più: ci possono essere perfino degli scrittori spirituali, domenicani avant-lettre, almeno sotto qualche aspetto: p. es. B. Guigone Certosino, il quale nel suo profondo attaccamento alla « veritas » come ad un valore pratico assoluto, donatore di pace, di equilibrio, fonte di gioia e di bellezza, anzi forma divinizzante, prelude in parte l'impostazione ascetica caratteristica dell'ordine domenicano (3). Pur appartenendo ad altri ordini religiosi alcuni hanno una struttura mentale domenicana — p. es. il Pollien della « Vita interiore semplificata » con

qu'il tire ses matériaux de base» (p. 385). Una di queste miniere, anche se non citata, sarebbe secondo Bizet, S. Bonaventura. Cfr. anche pag. 384, n. 1.

(3) Cfr. Meditationes Guigonis Prioris Cartusiae. Le recueil des pensées du B. Guigue. Edition complète accompagnée de tables et d'une traduction par Dom A. Wilmart O.S.B., Parigi, Vrin 1936. È un'opera unica nel suo genere: è costituita da una serie di 476 pensieri degni di stare alla pari di quelli di Pascal. Il tema della veritas ricorre almeno una quarantina di volte. Ecco alcune espressioni che lasciano indovinare con la loro forza stilistica il posto che la Veritas occupava nell'animo del grande contemplativo: « Veritatem tantum, et pacem quae ex ea procedit, amare oportet » n. 128. — « Vita enim animae tuae est veritas » n. 172. — « Veritas est vita et salus aeterna. Debes ergo compati ei cui displicet. In tantum enim est mortuus et perditus » n. 225. — « Vidisti aliquando, cum nidus formicarum destrueretur, quam sollicite unaquaeque arripiat quod amabat, id est ovum, propria salute contempta. Sic ama veritatem et pacem, id est Deum! » n. 221. — « Veritas... quia delectat optimos angelorum et hominum, super omnia esse convincitur » n. 98. — « Quanto quaeque creatura nobilior est et potentior, tanto libentius subditur veritati. Immo hinc potens ac nobilis quia subditur ei » n. 84. — «Minister veritatis, amet quod ministrat et cui ministrat » n. 163. — «Voluptas angelica: nosse et amare Deum » n. 203. — «Non defenditur veritas, sed defendit; non enim illa te, sed tu illa indiges ». n. 204. — « Os quod verum dicit vivificat animam. Eo ipso itaque quo verax est, vivit, et unde verax est, vivit. De veritate ergo, id est, de Deo, vivit. In aeternum ergo vivit, aeterno cibo, id est veritate, refectus » n. 323. — « Panis, id est veritas, confirmet cor hominis, ne succumbat corporum formis » n. 251. — « Beatus cuius mens solummodo cognitione et amore veritatis movetur sive afficitur, corpus vero ab ipsa tantummodo mente. Ita enim et corpus, a sola veritate movetur. Si enim nullus in mente motus, nisi veritatis, nullus in corpore nisi mentis, nullus quoque in corpore esset nisi veritatis, id est Dei » n. 356. — « Cum autem (anima) super se ipsam effusa, veritate, id est Deo, afficitur, melior sane et preciosior est formaliter quam substantialiter. Substantialiter enim anima, formaliter autem, si dici fas est, Deus est » n. 360. Questi pensieri, specialmente gli ultimi ci fanno vedere come l'anima, anzi tutto l'essere umano, per mezzo dell'amore ed attaccamento alla Verità in qualche modo si divinizzi. Ho abbondato nel riferire questi elevati e sconosciuti assiomi, perchè contengono in sintesi gran parte della spiritualità domenicana incentrata appunto come vedremo, sul culto della verità da cui ci proviene la pace, la vita, la nobiltà, la felicità della nostra esistenza! In nuce abbiamo qui i motivi ideali della nostra ascesi

la sua schietta valorizzazione del ragionamento come luce direttiva dell'azione. (Non si capisce perchè il Pani abbia qualificata quest'opera come « basata sui principi di S. Ignazio » — op. cit. p. 48 — quando proprio i gesuiti, in modo speciale quelli della Civiltà Cattolica, l'attaccarono violentemente, avendovi scoperto delle tracce niente meno che di semi-quietismo! Detta opera va poi integrata con l'altra del medesimo autore: La Pianta di Dio — pubblicata solo in traduzione italiana, Firenze. Libr. Ed. Fior. — e perciò cadono le altre osservazioni del Pani fatte in fondo a pag. 49).

La quarta via consiste nell'estrarre o confermare i principi della spiritualità domenicana analizzando il folto gruppo dei suoi santi, beati e venerabili; come fece sul finire del secolo passato la famosa Madre A. Th. Drane, con la sua preziosa opera pur troppo oggi quasi sconosciuta: *The spirit of the dominican Order illustred from the lives of its Saints*, (2ª ed. Londra, 1910, 19×12, pp. XXVI-290. Cfr. la Bibl. ragionata sulla Spiritualità Domenicana annessa a questo fascicolo).

13. - Il lettore comprenderà facilmente che nel presente saggio non è possibile seguire tutte e quattro queste vie: ci vorrebbe un enorme volume. Scelgo la prima in linea di massima e solo di quando in quando farò ricorso alle altre per ricavarne argomento di rincalzo o esemplificazioni.

E prima di entrare nel fitto dell'argomento, a titolo di ipotesi di lavoro, vorrei brevemente proporre una specie di definizione dell'ideale domenicano (già enunciata alla fine del n. 11): esso è una « contemplatio diffusiva sui ». Il sostantivo ci dà il genere e l'aggettivo, la differenza specifica. Si potrebbe dire che questa definizione ci presenta l'essenza metafisica della spiritualità domenicana. L'essenza fisica invece della medesima consiste in tutti quegli elementi integranti o agevolanti l'atto della contemplazione domenicana in se stessa e in quanto aperta, orientata verso la sua manifestazione apostolica. Il ritmo della vita domenicana è in un certo senso ricalcato, esemplato sul circolo della vita trinitaria: la nostra suprema causa exemplaris è il Verbum in quanto spirans amorem (cfr. S. Th. 1. q. 43 a. 5 ad 2); è una « contemplatio essentialiter oblativa », non chiusa in se stessa come l'« amor intellectualis »di Spinoza, ma irraggiante, prorompente sulle anime.

La chiara, matura, *riflessa*, elaborata coscienza della nostra natura domenicana direi che è un'acquisizione del nostro

secolo; senza dubbio la netta formulazione dei principi di base si trova già nelle primissime Costituzioni, nella Somma di S. Tommaso, nella Divina Commedia, nel Dialogo di S. Caterina; in certi testi del Cardinal Gaetano, nel commento del Passerini al « De statibus », e per scendere più vicino a noi, nel « Memoriale » del Lacordaire per il ristabilimento dell'Ordine in Francia. Però non c'era stato ancora il tentativo di ricostruire storicamente e concettualmente l'organismo spirituale domenicano nelle sue singole parti e soprattutto nello spirito che lo animava e lo rendeva inconfondibile con i numerosi istituti di vita mista sorti di poi a sua imitazione. Il geniale pioniere di questa indagine fu il P. Clérissac con il suo libro postumo « Pro domo et Domino ». Dopo di lui vennero molti altri - come si può vedere nella bibliografia ragionata inserita in questo fascicolo — che quasi tutti scrissero in lingua francese. Ma nonostante l'attuale acuta consapevolezza del nostro essere domenicano, non è detto che tutto sia chiarito e non si creda che oramai su questo fronte non ci sia più nulla da dire. E se anche dal punto di vista teoretico il compito fosse oramai esaurito — il che, però, non è, come apparirà dalle pagine seguenti a imitazione del nostro grande ordine fratello: quello francescano, rimarrebbero ancora due belle imprese da tentare: prima, sull'esempio di un'analoga fortunata opera del P. Gemelli (4), cercare di ricostruire le grandi tappe storiche ideali della evoluzione del Domenicanesimo; seconda, condensare, specialmente per i nostri giovani, in un solido e profondo volume di meditazioni per l'intero anno, tutto il fior fiore della spiritualità domenicana, come ha fatto per quella francescana il cappuccino tedesco P. Bernardino Goebel (5).

(4) Intendo alludere all'opera: P. A. Gemelli, o.f.m., *Il Francesca-nesimo*, Milano «Vita e Pensiero» 1957, 6<sup>a</sup> ediz. riveduta e aumentata, pp. XXIII-546.

L'opera, che in italiano ha raggiunto il 25º migliaio ed è stata tradotta in un diecina di lingue, deve il suo successo in parte al fatto che non è un'arida storia dell'Ordine, ma una ricostruzione viva della sua spiritualità e della sua operosità attraverso le grandi fasi storiche della civiltà e della Chiesa

(5) P. Bernardino Goebel da Valwig, Con S. Francesco davanti a Dio. Meditazioni di spiritualità francescana 1954-1957, Roma. L'opera ha avuto molte edizioni nella lingua originale tedesca e molte traduzioni. Quella italiana, in sette volumetti, può essere richiesta all'Amministrazione dell'« Analecta O.F.M. Cap. », Via Boncompagni, 71, Roma. Sarà ultimata con un volumetto di meditazione sui Santi dell'Ordine. È un vero modello del genere.

## III. L'anima della Spiritualità Domenicana: la "caritas primæ veritatis ".

14. - Pio XII nel già citato discorso ai Terziari francescani così affermava: « Ogni Santo vede gli attributi di Dio attraverso quello che più medita, che più approfondisce, che più lo attrae e lo conquista. ... Vi è dunque una dottrina francescana secondo la quale Dio è santo, è grande, ma è soprattutto Bene, anzi il sommo Bene. Per essa Dio è amore, che di amore vive, per amore crea, per amore si incarna e redime, cioè salva e santifi-

ca » (ib. p. 576).

Analogamente, la spiritualità domenicana, invece, si è affissata come al suo attributo preferito alla Verità divina. Per essa Dio è soprattutto somma Verità: « Deux lux est », « Ego sum... veritas » « Et vita erat lux hominum ». « Ego sum lux mundi ». « Ad hoc veni in mundum ut testimonium perhibeam veritati ». « Haec est vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum, et quem misisti Iesum Christum ». « Christus est Veritas ». Dio, pensiero del suo pensiero, è infinitamente felice nella sua autointellezione (S. Th. I. q. 26 a. 2); però nella sua immensa bontà - cioè, per l'immenso amore che porta al suo essere assoluta perfezione nell'ordine conoscitivo — vuole che altri partecipino a questa sua felicità intellettuale, a questa sua perfetta autoconoscenza, e così crea gli uomini cui è naturale appunto il desiderio di vedere l'essenza divina. Ma i progenitori peccano attratti dal falso miraggio di raggiungere per proprio conto la uguaglianza con Dio sul piano della conoscenza; di qui la caduta della natura umana nell'abisso della ignoranza, da cui sarà tratta fuori dal Verbo fattosi carne per rivelare agli uomini le salvifiche verità di fede, stimolatrici e preparatorie alla visione beatifica: che consisterà appunto nel supremo trionfo della Verità divina, cioè nel perfetto congiungimento dell'intelletto creato con l'Intelletto increato: questo è infatti lo scopo finale della creazione, — e questo è anche l'epilogo della « historia salutis », e la massima realizzazione della gloria di Dio. Questa apoteosi della conoscenza, per cui le intelligenze rispecchiano vitalmente in se stesse l'essenza divina, quasi moltiplicata per ciascuna di esse, rappresenta il vertice della realtà creata, il significato ultimo, la ragione finale dell'esistenza del mondo. Intelligere Deum est finis totius mundi! È il conoscere che aumenta positivamente la perfezione del soggetto in quanto intenzionalmente questi diventa l'oggetto conosciuto; e non l'amare, il cui compito è solo di stimolare alla conoscenza dell'oggetto e godere poi per la conquista avvenuta (6). Quindi il supremo e primario attributo divino è la *Veritas*, al cui culto esplicito e cosciente il domenicano consacra tutta la vita.

(6) A nessuno sfuggirà che questa rigida schematizzazione, anzi radicalizzazione dell'intellettualismo tomistico, senza distinzione tra aspetti naturali e aspetti soprannaturali, è stata fatta ad arte per creare subito nel lettore intelligente una netta sensazione che la Veritas domenicana è un ideale così compatto e grandioso da poter veramente fondare e giustificare un tipo di esistenza umana, meglio ancora, un intero sistema di vita religiosa, caratterizzato appunto da un estremo intellettualismo teocentrico. Se mi si chiedesse una definizione dell'intellettualismo risponderei con il grande P. Rousselot S.J.: « J'entends ici par intellectualisme une doctrine qui met toute la valeur, toute l'intensité de la vie, et l'essence même du bien, identique à l'être, dans l'acte d'intelligence, le reste ne pouvant être bon que par participation » (L'intellectualisme de S. Thomas, 3a ed., Parigi, pag. III). Se pensiamo poi, con il medesimo autore, che da una parte l'intelligenza umana è definibile come «facultas divini («la intelligence est en nous la faculté du divin » p. 228) e dall'altra parte che Dio è la Verità sussistente, comprenderemo subito che l'intellettualismo non ha senso se non è teocentrico. Di qui il profondo valore morale, religioso, anzi mistico dell'intellettualismo di S. Tommaso, illustrato dal Rousselot a chiusura del suo tanto discusso libro. Naturalmente la tesi più tipica e più nota di questo intellettualismo è quella che riguarda la beatitudine finale « Le coeur de l'intellectualisme thomiste, c'est sa thèse sur la béatitude: il affirme que l'Etre infini, que Dieu, bonheur et fin dernière de l'homme, est possédé, à proprement parler, par l'intelligence et non par la volonté. C'est dans la vision intuitive de Dieu que l'intellectualisme thomiste voit l'idéal de l'operation intellectuelle et la raison dernière de tout le mouvement de l'intelligence surnaturalisée » (P. Rousselot, voce: Intellectualisme, nel Dict. Apol. col 1078). Ma a sua volta questa tesi è solidale con altre tesi come il primato del verum sul bonum, e quindi dell'intelletto sulla volontà, L'intellettualismo potrebbe essere felicemente riassunto da questa profonda espressione del medesimo P. Rousselot: « La réalité ne se justifie que comme étant le double d'une connaissance qui reste sa source et sa fin » (p. 29, nota 1).

Non mancano oggi tra i domenicani stessi quelli che, vergognandosi di un così massiccio e rigoroso intellettualismo, cercano molte scappatoie per diluirlo e attenuarlo, e non s'accorgono che così facendo si trasformano

in... autolesionisti, per non dire in... suicidi potenziali!

Vi è in giro troppa paura di passare per intellettualisti, anche perchè si confonde spesso razionalismo con intellettualismo, che è una cosa completamente diversa, come la contemplazione intuitiva è ben diversa dal sillogismo. Siamo tutti più o meno dei... romantici nel fondo della nostra mentalità e quindi troppo propensi a dare al primato dell'amore un senso assoluto, confondendo lo status viae con lo status termini, il viaggio con la meta. Invece il primato dell'amore è solo di ordine funzionale, e quindi non assoluto. Non bisogna mai dimenticare che il verum est prius, simplicius, divinius ac bonum!

15. - Mi pare quindi che assai giustamente sia stato definito lo spirito domenicano come « un ideale di culto e di apostolato della Verità divina, ideale alimentato incessantemente da una vita di distacco, di studio e di preghiera » (cfr. Bonduelle, op. cit., p. 32). In parole chiare e semplici questa è l'essenza della vita domenicana, essenza che si può esprimere con molte altre note formule.

Per esempio, allo scopo di non dimenticare che, « in statu viae », il primato in qualsiasi spiritualità spetterà sempre alla caritas, si potrebbe dire che l'anima, il principio movente e informatore del domenicano è la «caritas primae Veritatis». Infatti la virtù teologale della carità può essere specificata anche da un determinato attributo divino, specialmente quando questo attributo è così primordiale e fondamentale come la veritas prima, amata in se stessa in quanto suprema espressione della divina perfezione, ossia della intrinseca bontà infinita di Dio. In tal caso amando la sapienza infinita di Dio in quanto infinita, esercitiamo un atto formale di carità perchè amiamo Dio anche come « summum bonum » cioè come includente tutte le altre perfezioni; solo che preferiamo puntare sull'aspetto di perfetta autoconoscenza divina, perchè questo ci appare ontologicamente più ricco e può essere più efficace a muovere la nostra volontà. E per convincercene si pensi che il costitutivo metafisico della natura divina in linea operativa (in quanto distinta con semplice distinzione di ragione dalla essenza divina) è, secondo buoni tomisti, (Ioannes a S. Thoma, Gonet, Salmanticenses, Billuart, ecc.) lo stesso « sui ipsius intelligere subsistens » divino. Inoltre Dio è sommamente buono perchè sommamente beato, ed è sommamente beato perchè sommamente intelligente e prima verità nell'ordine dell'essere e del conoscere — quindi per noi amare la bontà divina, la beatitudine divina, l'intelligenza divina, la verità divina è la mede-

Inoltre se la carità può affissarsi più su un attributo divino che su un altro, così può anche maggiormente innamorarsi di una Persona divina. Certo, non possiamo amare una Persona divina senza amare le altre due per concomitanza, ma possiamo, a volta a volta, riferire più direttamente ad una il nostro particolare affetto. Si possono quindi avere, per così dire, dei rapporti differenziati e qualificati con ciascuna delle tre divine Persone da parte dei nostri atti in riferimento sia alle proprietà nozionali delle tre divine Persone, sia alla loro opera per la

nostra elevazione, redenzione e santificazione. Abbiamo così un fondamento teologico per la devozione a ciascuna Persona e per la giustificazione della diversità che si riscontra nelle varie scuole spirituali. Troviamo infatti alcuni santi particolarmente devoti allo Spirito Santo, altri al Verbo, altri al Padre, altri poi alle tre divine Persone prese insieme.

Ora la « caritas veritatis » del domenicano ama concentrarsi sul Verbum, in quanto « sapientia Patris » e in quanto supremo principio rivelatore, motivo formale della nostra fede, per cui veniamo a partecipare in un certo senso, alla conoscenza che Dio ha di se stesso. (Per lo sviluppo di questi ultimi concetti in se stessi, non quindi in quanto fondanti la metafisica della spiritualità domenicana, rinviamo alla deliziosa operetta di L. M. Dewailly O. P., Jesus-Christ Parole de Dieu, Parigi, Editions du Cerf, 1945).

Lo stesso amore alle anime è per un domenicano, cosciente e consapevole, nè più nè meno che una estensione della sua « caritas veritatis ». Infatti amare le anime significa volere alle anime il loro bene, cioè la salvezza eterna; ma la salvezza di un'anima consiste appunto nella visione beatifica, ossia nel partecipare in modo totale, per quanto è permesso ad una creatura, alla conoscenza che Dio ha di se stesso; consiste nell'immergersi nel mare della Verità infinita: è questo il coronamento, l'apice della deificazione.

Il detto programma fondamentale domenicano si può esprimere anche in questa forma più concreta: la vita domenicana si attua in un continuo « loqui cum Deo » per poi passare ad essere anche un « loqui de Deo » alle anime, affinchè anch'esse possano a loro volta arrivare ad un « loqui cum Deo » sempre più perfetto: su questa terra, mediante l'esercizio intenso delle virtù teologali specialmente nella preghiera; e in cielo, mediante la visione beatifica, che costituirà appunto l'eterno e beatificante colloquio amoroso tra Dio e l'anima.

Questa seconda formulazione ha il vantaggio di presentare il nostro ideale non più in termini astratti: amore della prima verità, ma in termini più « personalistici »: è il nostro io che entra in comunicazione con Dio, e poi con le anime per associare anche queste al dialogo divino. Sarebbe interessante tentare una interpretazione della vita domenicana sfruttando a fondo i vari contributi della moderna filosofia del dialogo come vitale comunicazione affettivo-intellettiva. Così dicendo pensiamo alle idee di Lavelle, Buber, Heidegger, Butytendijk. Il « dia-

logo » di questi moderni è in parte l'analogo e l'equivalente della « contemplazione » degli antichi; con la differenza che esso avviene tra soggetto e soggetto, e il soggetto non è mai puramente passivo di fronte al Soggetto maggiore.

16. - Praticamente questa « caritas primae veritatis » che forma l'anima della vita domenicana si concretizza, si attua nel « contemplari et contemplata aliis tradere » secondo la notissima e felicissima formula di S. Tommaso, la quale va riportata integra con tutti e due i verbi, e non dimezzata come troppo spesso capita. « ...Religio quae est instituta ad contemplandum et contemplata aliis tradendum per doctrinam et praedicationem... » (2. 2. q. 188, a. 7 in corpore). Infatti sono due le azioni informate da quella « caritas »: la prima delle quali: contemplari, ed è la principale; e la seconda: tradere aliis contemplata, ed è la subordinata. Scopo, forma, sostanza della vita domenicana è la contemplazione; certo, contemplazione riversantesi, fruttificante nell'azione; ma la contemplazione deve rimanere il fulcro vitale. Non per nulla un vecchio cronista parlando del Convento domenicano lo chiama « domus contemplationis ». L'accento principale va sempre messo sul contemplari e non sul tradere; ed allora si capisce come il tradere non sia altro che il prolungamento ad extra del contemplari, prolungamento che non dovrebbe interrompere la contemplazione ma solo comunicarla agli altri. Il motto: « Contemplata aliis tradere » preso così in assoluto, potrebbe ingenerare negli animi meno attenti l'impressione che il nostro ideale si divida in due periodi: quello giovanile di preparazione, in cui ammassiamo, immagazziniamo le cose contemplate; e poi quello della maturità, del ministero, in cui spendiamo il capitale delle verità accumulate. La vita non deve essere scissa in due parti: contemplazione prima e azione dopo. Per tutta la sua vita il domenicano deve rimanere un contemplativo. « Contemplari » e « tradere contemplata » sono due momenti permanenti del ritmo vitale del domenicano, come l'inspirazione e la espirazione, la sistole e la diastole nell'ordine fisiologico.

Bisognerebbe fare una campagna perchè la formula tomistica fosse sempre riportata nella sua integrità che bene esprime il rapporto preciso tra vita interiore e vita di ministero, tra vita contemplativa e vita attiva. La seconda, come dice ancora S. Tommaso, rispettivamente alla prima, « non fit per modum subtractionis, sed per modum additionis » (2. 2. q. 182,

a. 1. ad 3).

Nè si deve mai considerare la contemplazione religiosa (che di suo è qualche cosa di superiore all'azione apostolica, avendo per oggetto immediatamente Dio) come un mezzo vero e proprio ordinato all'apostolato: sarebbe un invertire la scala dei valori.

L'attività apostolica è un effetto promanante dal raggiungimento della contemplazione e non il fine della medesima: per usare la classica espressione del nostro Passerini: è un « effectus finis » e non un « finis cuius gratia » (cfr. qui stesso a p. 171 la citazione del P. Garrigou-Lagrange).

17. - Da ciò che si è detto intorno alla prima Veritas è evidente che qui si parla della verità divina in quanto oggetto della fede soprannaturale. Se qualcuno avesse letto con disattenzione le pagine precedenti potrebbe aver riportato l'impressione che sotto sotto si voglia sostenere il primato della fede, rinnovando la tesi di qualche vecchio scolastico: ma ciò non sarebbe esatto: noi abbiamo sempre parlato dell'amor primae Veritatis che è un atto formale della caritas. Amare la prima verità è lo stesso che amare Dio. « Mais cet amour de la vérité de foi, qui est si caractéristique de Dominique et des ses frères, s'identifie, profondément, avec leur amour de Dieu ». (M. H. Vicaire, art. cit. col. 1528).

Ed è proprio questo amore che aspira alla conoscenza e si nutre della conoscenza dell'oggetto amato, secondo le leggi fondamentali della psicologia umana. « Ex ipsa enim divinorum affectione provenit manifestatio eorundem » (S. Thomas, *De Veritate*, q. 26, a. 3 ad 18). L'amore è il primo movente della contemplazione ed il suo ultimo termine e coronamento. È classico a tal proposito questo bellissimo testo di S. Tommaso, che ben meditato è sufficiente ad « esorcizzare » il suo intellettualismo da ciò che Labertonnière chiamava « idealismo greco ».

... vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habetur in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit, Super Ezech. (Lib. II, hom. II), quod « cum quis ipsum quem amat viderit, in amorem ipsius amplius ignescit». Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur (2. 2. q. 7, ad 1). T. I. 1868.

Vi è un altro testo di S. Tommaso che può essere considerato come la perfetta sintesi della nostra spiritualità in quanto

incentrata sulla verità divina. « Veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum ». (2. 2. q. 4. a. 2. ad 3). Il raggiungimento della verità divina è lo scopo della creazione dell'universo: è il fine che costituisce la « salvezza » dell'anima. Ogni anima è una inmensa possibilità di conoscere Dio, specialmente se pensiarno a ciò che i teologi chiamano « potenza obedienziale »; se que ta possibilità viene realizzata quell'anima non ha vissuto invano « non accepit in vano animam suam ». La perdizione di una anima, per contro, consiste precisamente nel fatto che essa fimarrà in eterno frustrata nella intrinseca finalità, nella radicale tendenza della sua potenza conoscitiva, strutturata appunto in funzione di vedere Dio.

18. - Il culto di Dio come Veritas, l'amore a Dio prina Veritas: ecco quindi la sostanza, l'anima della spiritualità don enicana. Ma questo culto deve essere integrale, in modo che inpegni tutte le facoltà, tutta l'impostazione della vita, fino n'ei minimi particolari: l'amore alla prima Verità è la «forma» della vita domenicana; e bisogna dare al termine «forma» il significato preciso e forte che esso ha, per esempio nella formulazione della tesi classica: caritas est forma omnium virtutum, molto più che la nostra affermazione è niente altro che un'opplicazione della detta tesi classica alla nostra spiritualità.

Il domenicano autentico è quindi il «figlio » della Verità, in quanto essa ci genera, ci struttura, ci modella; ci conferioce

la nostra particolare fisionomia spirituale.

Il domenicano è lo « sposo » della Verità come augurava in una sua lettera S. Caterina al B. Raimondo (7). Il domenicano ama la Verità, convive notte e giorno con essa, le si unisce sì da formare una cosa sola con la medesima, da cui gli proven-

gono tutte le sue gioie.

Il domenicano è il « padre » della Verità. Il suo mistico sposalizio con lei non è infecondo. Egli trasmette vitalmente la verità agli altri con infiniti modi: con la predicazione, l'infegnamento, gli scritti, la direzione spirituale, l'attività artistica. Egli comunica alle anime — se è un vero domenicano — non semplicemente delle verità — come fanno gl'intellettuali e i professori di tutto il mondo — ma la Verità, il che è una cosa ben diversa. Egli — come dice S. Caterina del S. P. Dometri-

<sup>(7)</sup> Lettere di S. Caterina da Siena, Lett. 102, Ed. Ferretti, Vol. III, p. 177.

co (8) — prende l'ufficio del Verbo, il cui compito è rivelare il Padre, Se stesso e lo Spirito Santo. Perciò il frate predicatore trasfonde, aiutato dalla grazia divina, nelle anime la luce increata, la verità sussistente, la verità « fontale », cioè la conoscenza delle grandi verità sapienziali, ordinatrici di tutto il sapere.

Più che professori di alcune discipline scientifiche, noi siamo sempre, o per lo meno dobbiamo essere, i sacerdoti della Verità, qualunque sia la materia che insegniamo. In ogni nostra indagine, in ogni nostro scritto, in ogni nostra attività scientifica ci deve essere questo speciale orientamento teocentrico, questo desiderio di conoscere e far conoscere Dio, anche senza nominarlo.

La storia dell'Ordine si riassume nella storia del nostro culto della Verità, e i suoi protagonisti sono appunto i grandi diffusori della verità (teologi, predicatori, missionari, ecc.) i difensori della medesima (apologeti, inquisitori, ecc.) le vittime per la verità (i martiri e non solo quelli che hanno versato il sanggue, ma anche quelli che hanno consumato la vita, bruciate tutte le loro energie vitali per l'incremento e l'approfondimento della rivelazione).

19. - Più un angelo è elevato nelle gerarchie celesti e meno numerose e più comprensive sono le sue idee o specie mentali; così più una spiritualità è nobile ed eccelsa e più semplici saranno i suoi principi direttivi e informatori. Praticamente per noi il principio è unico: l'amor primae veritatis. La Verità, per usare un termine dello psicanalista Jung, recentemente scomparso, è come il grande « archetipo sociale » della vita comunitaria domenicana. Si potrebbe quasi dire che chi entra assai giovane nell'Ordine con perfetta ed entusiastica disponibilità interiore, con forte e verginale capacità recettiva, insensibilmente si trova arricchito anche nel suo inconscio di un dinamico principio unificatore per cui viene a respirare e a imbibirsi di tutte quelle sedimentazioni che lo spirito dell'Ordine ha trasfuso attraverso i secoli nelle sue leggi, nei suoi costumi, nella sua liturgia, nelle sue posizioni dottrinali, in tutta la sua multiforme attività. Quello che Jung dice dell'umanità, della tribù, dei clans, insomma delle società naturali fondate sulla ereditarietà, in

<sup>(8)</sup> S. CATERINA DA SIENA, Libro della Divina Dottrina volgarmente detto Dialogo della Divina Provvidenza, cap. 158, II Ediz. Fiorilli, 1928, Bari, pag. 375.

parte si verifica anche nelle società storiche fondate su affinità elettive. Si potrebbe arditamente dire che anche nell'ambito di queste comunità si formano degli archetipi che si respirano con l'aria ambientale e sono più efficaci in un individuo e meno in un altro secondo il rispettivo grado di radicazione nel più pro-fondo dell'anima, indipendentemente alle volte dal grado di intelligenza e dal grado di perfezione morale. E così vediamo come in certi individui l'ideale dell'Ordine si è talmente connaturato con la loro mentalità, con tutto il loro essere da suggerire loro quasi istintivamente giudizi molto più sicuri e precisi su cose dell'Ordine, di quelli proferiti da personaggi ben più dotti e santi, ma meno dominati dalle idee archetipe del corpo sociale domenicano.

Per noi domenicani la Verità è tutto: essa ci libera, ci purifica, ci santifica, ci fa felici. A noi particolarmente si addice il bel verso di Dante che celebra:

« la verità che tanto ci sublima » (Paradiso, 22, 42).

Noi possiamo fare nostro il programma di S. Agostino: « Negotium nostrum necessarium ac summum esse arbitror

quaerere veritatem » (Contra Academicos III, c. 1).

Sant'Antonio il Grande, moribondo diceva ai due discepoli che l'attorniavano in attesa di un estremo consiglio, di un'ultima parola d'ordine: « Christum semper respirate ». Noi potremmo parafrasare domenicanamente quel testamento spirituale in questa equivalente espressione:

« Veritatem semper respirate! » (9).

#### IV. L'ascesi domenicana.

8. - L'ascesi domenicana dovrà essere modellata, strutturata in vista del suo fine: la contemplazione della verità, giacchè « ea quae sunt ad finem mensurantur a fine » Ora la verità è molto esigente; non è un'amante che si conceda facilmente. La sua conquista è faticosa ed implica la collaborazione di tutte le energie: « Si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscitur, inveniri nullo pacto potest » (10). Umiltà, mortifi-

<sup>(9)</sup> H. W. F. M. HOPPENBROUWERS, La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine par S. Athanase, Utrecht, 1960, p. 190 (in principio). (10) S. Augustinus. De praedestinatione c. II. n. 5.

cazione dei sensi esterni ed interni, silenzio, purezza assoluta, intensa applicazione, esercizio continuo della riflessione, lotta contro la curiosità, raccoglimento, soprattutto grande spirito di preghiera e di unione con Dio, fonte di ogni verità e di ogni luce: ecco alcuni dei coefficenti principali per bene impostare il conseguimento della verità religiosa. Nel suo meraviglioso Diario Kierkegaard ha lasciato scritto questo pensiero:

Per nuotare ci si spoglia nudi: per aspirare alla verità bisogna sbarazzarsi in un senso molto più intimo, ci si deve spogliare di un vestimento molto più interiore di pensieri, d'idee, dell'egoismo e cose simili, prima di poter diventare nudi abbastanza (11).

I teologi medioevali esprimevano tecnicamente questa medesima verità dicendo che una rigorosa vita attiva deve precedere la vita contemplativa, intendendo per vita attiva non già quello che s'intende oggi, cioè l'attività apostolica, ma l'esercizio organico di tutte le virtù morali e sociali, la pratica dell'amore del prossimo, la mortificazione nelle sue forme più svariate. Perciò S. Tommaso poteva scrivere: « ... exercitium vitae activae confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quae contemplatio impeditur » (2-2, q. 182, a. 3).

Più alta è la vetta da scalare e maggiore deve essere la preparazione e più abbondante la riserva di energie necessarie

per l'impresa.

Il Maestro Generale Padre Gillet, nella sua lettera enciclica su «La spiritualità domenicana» del 30 aprile 1945, ha messo nella giusta luce i rapporti tra mortificazione e contemplazione. Spigoliamo alcune delle sue principali osservazioni sull'argomento.

La contemplazione assomiglia da lontano ad una cittadella. Non si può penetrarvi se non dopo esserci aperta, con la mortificazione, la strada che conduca ad essa. Tutti i teologi e gli altri autori spirituali si accordano nell'affermare che, ordinariamente, solo la mortificazione, ossia ciò che essi chiamano la purificazione attiva dei sensi, permette ad un'anima di vedere Dio, di contemplarlo. Solo essa ci libera dal nostro io, o più esattamente da tutto ciò che vi è in noi d'incompatibile con la visione e l'esperimento di Dio.

Se questo è vero per i puri contemplativi, cioè per quelli che in forza del loro stato sono votati esclusivamente alla contemplazione, con più ragione lo si applica a quelli, la cui contemplazione deve trasformarsi in apostolato. Questi, infatti, devono non soltanto predicare la

<sup>(11)</sup> Kierkegaard, *Diario* a cura di Cornelio Fabro, Vol. III, p. 348, Brescia, Morcelliana, 1951.

verità alle anime, ma, ad imitazione di Nostro Signor Gesù Cristo, de-

vono anche soffrire per esse.

Un figlio di S. Domenico, il quale deliberatamente evitasse la mortificazione e pur rivestendo l'abito simbolico della penitenza nutrisse nel suo cuore il desiderio di sfuggire la croce per cercare gli agi e confondere il più possibile la vita religiosa con la vita secolare, si esporrebbe a mancare alla sua vocazione, poichè si allontanerebbe volontariamente dalla vita che conduce alla contemplazione e per essa all'apostolato.

Possiamo dire che, dalla più umile delle nostre Beate al più glorioso dei nostri Santi, i quali furono tutti senza eccezione dei grandi contemplativi, sono stati parimenti dei grandi amanti della mortificazione, con manifesto benefico influsso di una cosa sull'altra. L'ascetismo domenicano, tuttavia, non trae la sua originalità, o, come dicono i teologi, la sua specificazione dalle mortificazioni esterne, siano esse personali o collettive, bensì dalla mortificazione interna universale che si confonde con la pratica continua delle virtù morali, delle quali è, per così dire.

la porzione obbligatoria.

Non senza ragione S. Tommaso ha dedicato una buona parte della Somma, esattamente 124 questioni, allo studio delle virtù morali. L'esperienza gli aveva insegnato che tra i vari generi di mortificazione, che conducono alla soglia della contemplazione, il più sicuro, il più continuo, quello che non inganna mai, è quello della pratica continua e sincera delle virtù del proprio stato; tutte le virtù, infatti, sono associate nella carità, della quale sono, per così dire, il linguaggio abituale; un linguaggio d'azione che suppone prima dell'unione diretta con Dio per mezzo della contemplazione, l'unione dell'affetto con la sua volontà. Ogni atto di virtù, quale che sia, esprime il sacrificio della propria volontà alla volontà di Dio e l'attaccamento sincero alla Croce di Gesù Cristo (12).

Nella concezione domenicana, compito fondamentale dell'ascesi è quello di purificare tutte le potenze affinchè l'animo diventi un terso specchio atto a riverberare in se stesso la luce della verità divina. Questa verità deve essere come calata nel più profondo del nostro essere psichico, sì da renderlo tutto equilibrato ed armonico, trasparente e luminoso. Giustamente perciò il nostro acuto filosofo e teologo ungherese A. Horvàth O. P. scriveva:

Una verità che rimanga nella sola intelligenza, e soggioghi solamente lei, è una mezza verità, è principio del mestiere, non fattore vivificante. Ed una verità che trovi pronto solamente l'intelletto, e che agli altri fattori dell'uomo sembri nemica, a poco a poco langue. Perciò S. Tommaso, per la limpidezza dell'intelligenza ed il perfetto possesso della verità, esige la purificazione di tutto l'uomo (13).

(12) M. S. GILLET, O. P., Lettre Encyclique sur la Spiritualité Dominicaine, Roma, 1945, p. 42-51, passim. Trad. italiana, Bologna, 1946.

<sup>(13)</sup> A. Horvath O.P., La sintesi scientifica di S. Tommaso d'A., Ed. ital. a cura di P. C. Pera O.P., 1931, Torino, p. 230. Di questa medesima

21. - Tra le virtù morali che il domenicano deve maggiormente praticare, proprio in funzione del suo culto alla verità, vi è l'umiltà; la quale deve coltivarsi non tanto per immunizzarsi contro il virus della vanità esteriore di cui — per accidens — è spesso apportatrice la scienza, quanto piuttosto per eliminare, mediante questa virtù, le barriere, gli ostacoli che l'orgoglio e l'amor proprio intimo possono opporre alla libera invasione della verità nella nostra anima.

Per intaccare alla radice questo sottile orgoglio, bisogna tener ben presente questo concetto capitale: non siamo noi a possedere la verità, ma è la verità che possiede noi (14). Essa s'impadronisce di noi nella misura appunto che noi eleviamo le cateratte del nostro soggettivismo, delle nostre preoccupazioni di vanità personale. Noi dobbiamo essere solamente i fedeli servitori di sua maestà la Verità, la cui infinita trascendenza deve riempirci di religioso rispetto.

L'intima convinzione che è la verità a possedere noi e non viceversa, ci libera dall'autosufficenza, dalla chiusura in noi stessi, dalla impermeabilità spirituale di coloro che si credono

gli unici detentori della sapienza.

22. - Quest'amore alla verità ha le sue profonde risonanze anche per ciò che riguarda la caratterizzazione domenicana dei tre voti religiosi. Naturalmente, quanto alla sostanza, essi sono uguali per tutti gli ordini, ma assumono una particolare coloritura, una fisionomia speciale nei grandi ordini proprio secondo lo scopo specifico e la specifica spiritualità di ciascuno di essi.

La povertà benedettina non è quella francescana, quella francescana non è quella gesuitica e via dicendo. Ecco come

opera raccomandiamo vivamente al lettore il profondo e lungo schiarimento XIII - « La purificazione dello spirito, la conoscenza esperimentale e la contemplazione », p. 462-496. In queste dense pagine si trovano idee luminose sui doni dello Spirito S. e concetti fondamentali per tutta l'impostazione di una solida teologia della mistica in senso tomistico. I giovani, superando certe oscurità di espressione che a prima vista stancano il lettore, dovrebbero leggere e meditare quest'opera che costringe a pensare e a vedere il tomismo in una nuova luce. (È incredibile il modo spiccio, insignificante e incompletissimo perfino nella bibliografia, con cui questo insigne maestro — che ha lasciato tracce così profonde in tanti discepoli — è stato presentato sulla recente Enciclopedia Filosofica: destino del resto comune per quanto riguarda quel repertorio, a moltissimi altri tomisti, mentre tanti filosofi laici di taglia ben inferiore vi ricevono un trattamento di favore assolutamente immeritato).

(14) Questo concetto è molto bene sviluppato dal P. R. REGAMEY, op. cit.

pag. 25.

P. Vicaire espone molto bene la complessa natura della povertà domenicana:

Se vogliamo ordinare gerarchicamente i motivi che di fatto ispirarono la povertà mendicante di Domenico e dei suoi frati, si deve dire che essa fu per loro, prima di tutto, una predicazione nel medesimo tempo che una imitazione di Gesù Cristo; indi una liberazione dalla cupidigia e dall'ambizione, tare del clero dell'epoca; infine una pratica ascetica ed una umiliazione, assai efficace contro l'orgoglio, tentazione normale del clero dotto. A ciò si aggiunga che l'esperienza della miseria aumenta la compassione e la generosità dei fratelli e cementa la loro vicendevole amicizia. In ultimo l'integrale imitazione degli Apostoli permette loro di sperare la grazia essenziale dell'apostolato: l'infusione dello Spirito Santo, come una specie di prolungamento della Pentecoste (15).

La povertà, cioè il cordiale distacco dai beni terreni, libera l'animo del domenicano dall'egoismo, e permette di vedere le realtà create con disinteresse, con maggiore oggettività, e quindi con più aderenza alla verità. « Un uomo che rinunzia al mondo — diceva il poeta Paul Valèry — si mette nella condizione di comprenderlo ». La povertà dà altresì all'apostolo la libertà di parlare senza adulare i ricchi, ricordando a tutte le classi sociali i rispettivi doveri e diritti. Essa conferisce al Frate Predicatore quella virtù principe dell'apostolo che nel linguaggio del N. Test. si chiama « parresia » e che si può definire con lo Zorell:

Omnia dicendi libertas et quidem non tam ea quae ex rerum externa condicione aut legis permissione (id est: obiectiva) quam ea quae oritur ex magna animi constantia firmaque veritatis persuasione (id est subiectiva) (16).

Il celebre pensatore Thomas Carlyle in una lettera alla madre, del 29 marzo 1819 così scriveva: « Un autore francese, D'Alembert... che leggevo ultimamente, ha osservato che colui che consacra la sua vita alla scienza deve avere come motto:

(16) F. Zorell, Lexicon graecum Novi Testamenti, ed. II, Parigi 1931

h.v. colonna 1012.

<sup>(15)</sup> VICAIRE nel Dict. de Spirit., art. cit. col. 1531. Su quest'argomento ha delle osservazioni bellissime P Regamey, op. cit., pp. 13-14; 62-63; 114-116. Del medesimo autore cfr. l'opera: La pauvreté, Parigi, Aubier, 1941. È forse il libro più profondo che sia stato scritto sull'argomento. Il capitolo III tratta della povertà come essenziale all'apostolato. Da non dimenticarsi è anche l'originale lezione del P. Chenu, La pauvreté méndiante: Saint Dominique (inclusa nel volume «La pauvreté» della collezione «Problèmes de la Religeuse d'aujourd'hui», Ed. du Cerf, 1952) pp. 61-70. Forse però ha il torto di «storicizzare» troppo ciò che è un'esigenza comune a tutti i movimenti d'intensa ascesi, cristiani e non cristiani.

Libertà, Verità, Povertà, poichè colui che teme l'ultima, non saprà mai possedere le altre due ».

In questa frase del celebre enciclopedista abbiamo una

chiara forte motivazione della povertà domenicana.

23. - Le affinità tra voto di castità e ideale domenicano sono ancora più evidenti: infatti questa virtù si alimenta nella nostra vita comune, ci prepara all'esercizio della contemplazione e ci abilita a trasmetterne meglio i frutti, con santa libertà di spirito e con sereno dominio dei nostri affetti.

Nella vita comune i fratelli imparano a spartirsi servizi materiali e ricchezze spirituali. Sorge così una viva mutua affezione, virile e retta, che non è cercata per se stessa, ma che trabocca nella gioia comune, così tipica dei primi conventi domenicani. La purezza dei frati ne riceve un carattere proprio. Non è la castità di un eremita, aspra e arcigna. La vita comune assicura in una volta ai frati un distacco radicale dalle cose della carne ed un ardente amore per Gesù Cristo e il prossimo; salvaguardia e dilatazione, essa conferisce alla loro castità quell'aspetto amabile e trasfusivo che tanto risalta nel S. Padre Domenico (17).

Questo per quanto riguarda il primo punto; per il secondo, cioè per i rapporti tra castità e contemplazione, ascoltiamo il padre Bernadot O.P., fondatore della Rivista « La Vie Spirituelle », il quale così scriveva ad una persona da lui diretta ed appartenente al nostro Terz'Ordine:

Dalla contemplazione abituale delle grandi verità dommatiche sgorga l'amore attivo. Ma solo la purezza permette questa contemplazione. Purezza assoluta dello spirito, del cuore, della volontà, di tutte le facoltà interiori. Bisogna rifare vergine (« virginiser ») la propria anima con la rinunzia alle cose della sensibilità. Ad un'anima cos purificata, Dio è uso di concedersi. Dio santo si riversa nelle anime pure. Desideriamo senza posa, questa purezza per avere la Vita, Colui che è. Un'anima che si conserva nel desiderio, vive nell'amore, come dice S. Giovanni. E quale salvaguardia contro la nostra debolezza e le sorprese della natura, questa vita in stato di desiderio, di attrazione dello Spirito! (18).

Alla castità poi coltivata intensamente il S. Padre Domenico morente nel suo testamento ha promesso un apostolato fruttuoso: la castità vera genuina ha un fascino straordinario sulle anime, le quali istintivamente ne avvertono la presenza e ne sentono l'attrattiva.

<sup>(17)</sup> VICAIRE, art. cit. col. 1528.

<sup>(18)</sup> M. V. Bernadot o.p., Lettres de direction, Parigi, 1946, pp. 177-178.

La castità del corpo e del cuore può ben essere considerata, fra i tre voti, come il più essenzialmente apostolico: infatti è proprio essa che concretizza in maniera privilegiata, nella sua forma più totale, la purezza generale, la dirittura, la rettitudine che è la qualità per eccellenza della fede e l'atto del dono dell'intelletto (La rettitudine è la principale qualità della fede, vale a dire la fede deve andare direttamente alla Verità divina senza compromessi con niente di creato. È questa rettitudine di fondo, primordiale, che garantisce tutte le altre rettificazioni spirituali. La beatitudine poi dei cuori puri è l'atto eminente del dono dell'intelletto. La castità testifica l'esistenza di questa purezza spirituale calata fino nel corpo, nella sensibilità, nell'affezione: ciò che è indizio del suo compimento estremo e vitale per noi esseri incarnati sensibili e la cui tendenza fondamentale è l'amore). Questa purezza è il contrassegno impresso su tutto il nostro essere — fino nelle più segrete fibre del corpo e dello stesso cuore — della nostra consacrazione alla verità; essa è il principio della nostra fecondità spirituale (19).

24. - In che cosa si distingue l'obbedienza domenicana da quella degli altri grandi ordini religiosi? Mi permetterò di schematizzare alquanto e risponderò: l'obbedienza benedettina è « filiale », quella francescana « fraterna », quella gesuitica « militare », e quella domenicana « discepolare » cioè l'obbedienza di un discepolo al suo maestro. Non per nulla il capo supremo dell'Ordine si chiama Maestro Generale! La funzione « docente », illuminante dell'obbedienza dovrebbe essere la caratteristica appunto dell'obbedienza domenicana. Del resto, S. Tommaso, concepisce proprio su questo piano la finalità intrinseca di ogni obbedienza religiosa; difatti nell'articolo in cui si chiede: se all'essenza dello stato religioso sia necessaria l'obbedienza, risponde affermativamente per la ragione che, essendo la vita religiosa una scuola pratica di perfezione, un apprendistato delle virtù, è necessario che ci sia un istruttore che insegni comandando e un discepolo che impari ubbidendo. Ecco l'intero corpus del detto articolo che contiene tutta una profondissima filosofia della vera obbedienza religiosa, la quale non è specificata primo et per se da interessi sociali di buon regime, ossia dal bene comune (20), e neppure direttamente da motivi ascetici di morti-

(19) REGAMEY, op. cit., p. 62.

<sup>(20)</sup> Nel trattare l'obbedienza religiosa il P. Regamey, op. cit., p. 135; p. 64; p. 35, si allontana dal classico pensiero tomistico, perchè la considera specificata primo et per se dal bonum commune anzichè dalla spiritualis perfectio individui; mentre basta leggere attentamente l'articolo che riportiamo per convincersi del contrario.Gli errori oggi molto diffusi in campo di obbedienza religiosa sono in gran parte imputabili al fatto che si identifica obbedienza religiosa con l'obbedienza comune e ordinaria, quale i

ficazione dell'orgoglio e dell'amor proprio, ma da uno scopo didattico di esercitazione individuale nel campo delle virtù.

Respondeo. Dicendum quod sicut supra dictum est, status religionis est quaedam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicuius sequantur, secundum cuius arbitrium instruantur vel exercitentur ut perveniant ad aliquem finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi, in his quae pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni et imperio sub-dantur. Unde et VII, qu. I (in Decreto Gratiani) dicitur: «Monachorum vita subiectionis habet verbum et disciplinatus». Imperio autem et alterius instructioni subiicitur homo per obedientiam. Et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem. (2.2. q. 181 a. 5).

Il superiore è quindi come una guida alpina che con i suoi comandi indica al suddito la via da seguire, i passi da fare, gli ostacoli da evitare, i chiodi da piantare per dare la scalata alla vetta della perfezione. Ciò vale per ogni genere di superiori e non solo per i maestri di noviziato. In parole più chiare, il superiore, anche quando, anzi specialmente quando emana ordini per tutta la comunità, deve preoccuparsi di formare, di insegnare, di istruire implicitamente con i suoi comandi.

Bisogna quindi tener conto delle ripercussioni psicologiche e mimetiche che ogni ordine può avere specialmente sull'animo dei giovani. Se, per es., un superiore fa dire abitualmente il vespro subito dopo pranzo per guadagnare tempo, perchè così dopo siamo liberi tutta la sera, fatalmente, ingerisce nell'animo dei sudditi il concetto che alla preghiera si può dare il tempo peggiore, che la preghiera è un impiccio da cui prima ci si disimpegna e meglio è. Se un superiore con grande facilità dispensa la meditazione comune, suggerisce al privato di fare altrettanto con le sue pratiche private di pietà. Se un superiore sposta continuamente gli orari per futili motivi, invita il suddito a fare altrettanto nella disposizione della sua vita privata.

I superiori con le loro disposizioni per la comunità devono dare l'esempio pratico di come ciascuno deve poi ordinare sapientemente la propria vita privata. La « prudentia regnativa » per una specie di misterioso mimetismo è destinata a influire profondamente e infallibilmente sulla « prudentia individualis ».

Questa obbedienza luminosa e illuminante, fondata su una

membri di qualsiasi società devono ai loro capi. Tra obbedienza specificamente religiosa e obbedienza sociale comune c'è — analogamente parlando — la medesima differenza che passa tra castità coniugale e castità consacrata: cioè una immensa differenza! chiara ed oggettiva dottrina ascetica — che per noi domenicani coincide praticamente con il contenuto della Secunda-Secundae della Somma Teologica — è la vera obbedienza domenicana, capace veramente di santificare superiori e sudditi. Ogni comando, comune o individuale, deve essere un messaggio di luce; ogni ordine spicciolo deve essere la conclusione di un sillogismo che ha come invariabile proposizione maggiore il principio: Nella vita religiosa ogni atto deve essere in funzione della perfezione.

Sarebbe facile continuare ad esaminare come l'ideale domenicano della Veritas si ripercuota su tutto lo svolgersi della nostra concreta vita morale. La verità da noi perseguita non è

... solo della intelligenza, ma della vita interiore ed esteriore; Verità assoluta, odio della menzogna sotto tutte le forme, e della ipocrisia sotto tutte le larve: lealtà perfetta, magnanimità e franchezza che senza la umiltà e la carità degenererebbero in rude angolosità, ma che invece conferiscono l'incanto di una semplicità grande alla fisionomia spirituale del domenicano, dagli aspetti sì vari e diversi. (R. Garrigou-Lagrange O.P., I caratteri e i principi della spiritualità domenicana, in « Vita e Pensiero », maggio 1935, pag. 305).

Il domenicano in modo particolarissimo deve evitare la menzogna che sulla sua bocca consacrata alla verità, è un vero sacrilegio.

Mendacium enim in ore omnis hominis peccatum est, in ore autem doctoris veritatis sacrilegium est. (S. Albertus Magnus, *In Ionam Proph.* c. IV, Opera omnia, Lione, 1651, T. 8, p. 130).

25. - L'importanza che il silenzio occupa nell'ascesi domenicana meriterebbe un'ampia trattazione a parte. È inconcepibile infatti una vita dedita alla contemplazione senza l'atmosfera psicologica adatta e questa è creata appunto dal silenzio, definito da S. Antonino: « Custodia religionis et in quo est fortitudo nostra » (Summa Theol., Pars IV, Tit. XV, c. 40, Ed. Graz, 1959, col. 1203).

Il silenzio era così tipico, così consustanziato con lo spirito dei frati predicatori che nel Seicento nei paesi nordici il domenicano veniva definito abitualmente: carthusianus praedicans! Un rinnovamento dell'Ordine dovrebbe oggi cominciare da un rafforzamento dell'osservanza del silenzio, perchè molti non capiscono più il valore positivo di questa mortificazione (21).

<sup>(21)</sup> Cf. Regamey, op. cit., pp. 75-76 dove si parla della attuale grave incomprensione del silenzio anche in ambienti religiosi.

Bisogna ricreare la mistica del silenzio (22). Tutti i nostri autori spirituali sono severissimi su questo punto. Ecco che cosa ne scriveva beato Venturino da Bergamo ad una sua figlia spirituale:

O dilecta filia, super omnia te admoneo ut dicas pauca verba, si tu vis Christum invenire. Iterum et iterum tibi dico ut taceas si vis esse filia mea et mihi similis: nam et ego totis viribus linguam studeo refrenare. Et hoc erit tibi maximum remedium contra illum defectum de quo mihi scripsisti, de evagatione cordis in oratione, in officio divino. Si enim bene lingua restrinxeris, facilius erit tibi etiam cogitationes restringere; sed si linguam non refrenaveris, primo sis certa quod numquam te poteris emendare ab illa mentis evagatione (23).

Le nostre antiche Costituzioni davano al silenzio dei religiosi il misterioso appellativo di « pulchra coeremonia ». La espressione era quanto mai profonda, perchè suggeriva l'idea che il motivo del nostro tacere deve essere un sacro rispetto per la presenza continua di Dio in noi e fra noi; un atteggiamento quasi liturgico di riverenza alla maestà divina onnipresente ;e insieme una trepida attesa di una sua eventuale segreta manifestazione. Il nostro silenzio si trasformava così in un permanente atto di culto, meritevole appunto della qualifica di bella cerimonia, bella proprio perchè armoniosa, densa di significato, semplice e solenne insieme. Da questa osservanza monastica ben praticata emana nelle comunità una impressione di calma, di grazia, di serenità, che sta ad indicare il superamento delle banalità quotidiane da parte dei membri, il dominio sulla incompostezza istintiva della lingua, la comunione allo stato diffuso con il mondo del divino. Il silenzio è il segno tangibile che regna Dio in una comunità: perciò giustamente i nostri antichi l'appellavano: bella cerimonia. Qualcosa del carattere intimamente religioso del nostro silenzio è rimasto anche nell'attuale dicitura: « sanctissima silentii lex.. » (N. 623).

Per meglio mettere in risalto questo significato religioso del silenzio chiamerò in aiuto un personaggio celebre per la sua passione — direi quasi, fanatismo — per quest'osservanza monastica: l'Abbé de Rancé. Chateaubriand nella sua « Vie de Rancé » (Bruxelles, 1844, p. 225) riporta questa specie di

<sup>(22)</sup> A. Stolz, Ascetica cristiana, Morcelliana, Brescia, 194. Il c. VI, interamente dedicato alla mistica del silenzio, è una delle cose più belle che abbia letto su questo argomento.

<sup>(23)</sup> P. ALCE GRION O.P., L'Epistolario del B. Venturino da Bergamo (1304-1346) in « Miscellanea A. Bernareggi », Bergamo, 1958. Il brano citato si trova a p. 623.

suo inno al silenzio che bisogna per forza trascrivere nella lingua originale, se non vogliamo sciuparlo:

Le silence est l'entretien de la Divinité, le langage des anges, l'eloquence du ciel, l'art de persuader Dieu, l'ornement des solitudes sacrées, le sommeil des sages qui veillent, la plus solide nourriture de la Providence, le lît des vertus; en un mot, la paix et la grâce se trouvent dans le séjour d'un silence bien réglé.

E se non possiamo sempre mantenere il più rigoroso silenzio quale si pratica nelle Trappe dell'Abbate de Rancé, cerchiamo almeno — seguendo il grazioso consiglio del B. Umberto de Romans — di fare come la tortora che mette spesso il becco sotto l'ascella quasi per raccogliersi e concentrarsi! (De Vita Regulari, T. II, p. 516).

26. - Ma è giunta l'ora di chiudere anche questo lungo paragrafo e lo farò illustrando brevemente due caratteristiche generali della nostra ascesi, o se si vuole, della nostra stessa spiritualità: essa ha un non so che d'immutabile e d'assoluto,

perchè appunto è fondata sulla Verità.

Oggi gli uomini nelle loro passioni, nei loro amori anche ideali, nei loro entusiasmi, sono sballottati qua e là, perchè manca l'ancoraggio a qualche cosa di solido e di permanente: dominano gli impulsi irrazionali e vi è un pauroso relativismo dottrinale allo stato diffuso, di cui sono contagiati anche certi ambienti religiosi nel modo stesso di concepire l'impostazione della vita ascetica e nella valutazione dei voti religiosi e specialmente di tutto ciò che riguarda la penitenza e la mortifizione. Noi domenicani, grazie a Dio, e per la nostra adesione al tomismo e per il nostro ideale incentrato sulla Verità, siamo in parte (purtroppo solo in parte) immunizzati contro questi paurosi sbandamenti che si notano un pò dovunque nelle masse e nelle élites. Ben diceva P. R. Santilli O.P., in una sua conferenza:

La versalità e volubilità dell'amore delle masse deriva dal fatto che l'oggetto ad esse proposto ha solo un brillamento istantaneo, immediato, senza una base solida. Abbaglia nel momento in cui viene prospettato. Ma non avendo una stabilità logica e metafisica, finisce per stancare e induce il cuore umano a rivolgersi ad altri oggetti e ad altri amori, generando la incontentabilità. È la tragedia del mondo moderno. Perchè l'amore duri, è necessario che si faccia poggiare sulla Verità. Se l'oggetto del mio amore è la verità, è essa stessa che si trasformerà in amore. E poichè la Verità non muta, anche l'amore non potrà mutare. Ma la stabilità in un amore siffatto, significherà stabilità nella Verità. Cioè in Dio che è la stessa Verità suprema per essenza, immutabile, eterna. E il riposo in questa verità è pieno di

fecondità inattese. (L'ideale domenicano: «Veritas», Conferenza tenuta a Torino e pubblicata su «Memorie Domenicane» 1954, pp. 121-129).

Non solo l'ascesi domenicana ha una certa immutabilità intrinseca che la sottrae alle mode e agli ondeggiamenti degli umori passeggeri delle congiunture storiche; ma essa ha anche un non so che di assoluto che le fa evitare i compromessi e le mezze misure: anche questa assolutezza le deriva dall'assolutezza del suo ideale.

La logica profonda della vita esige che all'assoluto della Verità divina corrisponda in quelli che essa istituisce suoi testimoni, l'assoluto della loro consacrazione. Da qui il bisogno per essi di obbligarsi per mezzo del voto religioso al servizio totale di questa verità, organizzando tutta la vita fino nei suoi minuti particolari in vista di contemplare questa verità divina e comunicarla agli altri. (Regamex, op. cit., p. 26).

### V. Carattere "monastico,, della Spiritualità domenicana.

27. - Vi è oggi una tendenza assai diffusa ad attenuare il più possibile il carattere *monastico* dell'Ordine, quando non si giunge a negarlo del tutto. In una intervista concessa dal P. Kopf O. P., e pubblicata su « *Cahiers Saint Dominique* » (Luglio-Agosto 1961, p. 45) leggiamo queste sue testuali parole:

San Domenico non ha dato al suo Ordine una struttura monastica, ma una struttura canonicale, il che è tutt'altra cosa.

E il notissimo Padre Raimondo Spiazzi O. P., nel suo opuscolo su « La Spiritualità domenicana » ha insistito nel tentativo di negare al nostro Ordine la qualifica di monastico per attribuirla invece all'Ordine... francescano: affermazione quest'ultima piuttosto peregrina nella Storia della spiritualità, che ha sempre considerato S. Francesco come un rivoluzionario nel modo concreto di concepire la vita religiosa, anzichè un seguace della monasticità classica! Ma sentiamo il dotto Padre il quale, dopo averci ricordato un concetto medioevale (in realtà porta però a conferma un solo testo, e si sa quanto fosse variabile e bizzarra in queste cose la mentalità di quei tempi!) secondo cui i monaci erano considerati come imitatori dei serafini, e i canonici dei cherubini — concetto che forse avrebbe

ispirato la nota terzina dantesca (Paradiso, XI, 37-39) - così prosegue:

Alla luce di questa nomenclatura angelica che caratterizza l'« Ordo monasticus » e l'« Ordo canonicus », i due Santi Francesco e Domenico appariscono in tutta la loro realtà storica e nella peculiare forma di spiritualità a cui ciascuno ha dato inizio. Francesco, « ductus ad loci Praesulem, sua patri resignat, nudusque manens, exsulem in mundo se designat »; nelle quali parole dell'antica liturgia di S. Francesco si può notare come una specie di consacrazione monastica e il Serafino di Assisi è descritto in tutta la magnificenza del suo illuminato ardore, in tutta la divina sublimità del suo fiammeggiante amore di Dio che i beni eterni preferisce intensamente a ogni seducente attrattiva di cose temporali. Deus meus et omnia! Tale è appunto l'essenza dell'« Ordo monasticus », quale si è sviluppato nella Chiesa fin da principio, come spogliamento e distacco da ogni cosa terrestre e da ogni consuetudine profana, per vivere nella solitudine di Dio (« solus cum Deo » = Monachus). S. Francesco s'inserisce su questa linea della tradizionale spiritualità cattolica, e vi apporta uno sviluppo, un arricchimento immisurabile.

S. Domenico, « sub Augustini regula, mente profecit sedula, tandem virum canonicum auget in apostolicum », come canta il suo ufficio nella liturgia domenicana. Perciò egli naturalmente apparisce come « splendore » di quella « cherubica luce » che simboleggia appunto l'« Ordo canonicus » il quale se ha in comune con l'« Ordo monasticus » la vita religiosa, se ne distingue però per i suoi elementi caratteristici, che si possono incentrare nel fatto di essere una « religio clericalis » ordinata essenzialmente al sacerdozio e quindi direttamente alla celebrazione dei divini misteri, e, per lo sviluppo ulteriore apportato da S. Domenico alla vita « canonicale », profluente nell'apostolato (« Virum canonicum auget in apostolicum ») (24).

Ora, con tutto il rispetto dovuto ai due molto reverendi Padri, io vorrei precisare meglio come stanno la cose, fondandomi su un testo formalissimo di Stephanus de Salaniaco († 1291), testo che dalla sua opera « De quattuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit » finì poi per essere incorporato niente di meno che nelle antiche Costituzioni dove rimase fino alla edizione del P. Theissling (1925), che rivoluzionò tutto per conformarsi al nuovo Diritto Canonico.

...Quem etiam gloriosi Condictus regularibus disciplinis tionis officium magis idoneum

A San Domenico furono fessores Augustinus et Bene- maestri di disciplina regolare S. Agostino e S. Benedetto, che instruxerunt, et ad praedica- lo resero in questo modo più preparato all'ufficio di predi-

<sup>(24)</sup> R. Spiazzi, La Spiritualità domenicana, Edizioni del «Carroccio», Roma, 1959, p. 5.

reddiderunt. Sicut enim fuit Canonicus professione, ita fuit et Monachus conversatione; exercitatus in ieiuniis, abstinentiis, in vestitu, in disciplina silentii, atque in caeteris observantiis contentis in regula Beati Benedicti quas fere omnes et alias etiam speciales observavit, et filiis suis, cum Regula Beati Augustini, in suis Constitutionibus observandas tradidit.

catore. Egli, come fu Canonico per la professione, così fu Monaco per il tenore di vita. Si adusò infatti ai digiuni, alle astinenze, alla austerità delle vesti, al silenzio e a tutte le altre osservanze racchiuse nella Regola di S. Benedetto, praticandole quasi integralmente insieme ad alcune altre speciali, e le impose ai suoi Figli unitamente alla Regola di S. Agostino. (Constitutiones Fratrum S.O.P., Parisiis, 1886, Prologus, n. 15, p. 17).

Il testo di frate Stefano è di una chiarezza inequivocabile, specialmente in quest'altro periodo non riportato letteralmente dalle vecchie Costituzioni :

Patet ergo sine invidia iudicanti quod vir iste sanctus fuit canonicus voto professionis, *monachus austeritate conversationis*, apostolicus officio praedicationis (25).

Senza dubbio quindi « giuridicamente » parlando nè S. Domenico nè il suo Ordine appartengono al monachesimo, però per il regime di vita, per il modo di organizzare la giornata conventuale, per l'austerità dell'osservanze regolari, S. Domenico fu qualche cosa di più di un canonico regolare, fu un autentico monaco, secondo l'espresso giudizio del detto fra Stefano, il cui trattato « magna auctoritate... per tot saecula apud rerum dominicanarum studiosos... pollebat et adhuc pollet... » (26).

28. - Quando si mette l'accento sul carattere monastico dell'Ordine, si vuol dire questo: che l'Ordine non si è contentato della normale vita regolare dei canonici, ma ha voluto andare molto più in là accettando in pieno un regime di vita monastico. La differenza nel modo di vivere tra canonici regolari e monaci consisteva proprio nella maggiore austerità dei

<sup>(25)</sup> STEPHANUS DE SALANIACO ET BERNARDUS GUIDONIS, De quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivi; edidit Th. Kaeppeli O.P., Roma, Santa Sabina, 1949, p. 9.

(26) Ibid., Introductio, p. V.

secondi sui primi: « Ordo monachorum est arctioris observantiae » come ci dice espressamente S. Tommaso nel famoso ad 2 um dell'art. 8 della q. 189 della 2-2 ae, in cui tratta appunto della diversità che passa tra le due categorie. Ciò che fa il monaco non è propriamente nè la solitudine nè l'assenza dell'ordinazione sacerdotale, perchè altrimenti tutti i Padri Benedettini di oggi non sarebbero più monaci, ma è la austeritas conversationis, che consiste « in ieiuniis, abstinentiis, in vestitu, in stratu, in disciplina silentii et capituli, in ceterisque observantiis... », come ben dice il testo di frate Stefano. Ed è proprio perchè queste grandi osservanze monastiche si trovano, nella loro precisa formulazione classica, presso le Costituzioni domenicane e non presso le costituzioni francescane (27), che il nostro Ordine ha una fisionomia monastica che non ha invece quello francescano, nonostante le elucubrazioni simboliste di qualche medioevale — che valgono quel che valgono — da cui ha preso lo spunto il Padre Spiazzi, per riconoscere a San Francesco e alla sua famiglia un carattere che neppure i Frati Minori stessi hanno mai sognato di rivendicarsi. Dire poi che

(27) Naturalmente anche i Francescani hanno il digiuno - ma non è quello « monastico » che va dal 14 sett. a Pasqua; hanno la legge del silenzio — ma non è così rigorosa come quella domenicana, tanto è vero che è prevista dalla loro legislazione un'ora e mezzo di ricreazione al giorno, ciò che non si trova nelle Costituzioni domenicane; hanno l'accusa pubblica delle colpe - ma la cerimonia non ha affatto il carattere del capitolo monastico domenicano: tanto è vero che nei conventi francescani non c'è neppure l'aula capitolare come elemento essenziale dell'edificio; hanno la recita pubblica dell'officio divino — ma essa non ha il carattere di « solemnis », come deve essere quella monastica e come dovrebbe essere secondo le Costituzioni quella domenicana; e così via. Nell'argomentazione del P. Spiazzi c'è un equivoco: parte dalla etimologia della parola monachus e poi ne dà una definizione astratta e negativa. Siccome siamo in sede storica, per il medioevo occidentale monachus ha un significato preciso: indica sostanzialmente in concreto l'ordine benedettino con tutte le sue diramazioni. Un ordine mendicante avrà quindi la fisionomia più o meno monastica nella misura con cui si avvicinerà alle osservanze monastiche benedettine del secolo XIII. Ora queste si riscontrano in pieno come elemento strutturale e essenziale del regime interno di vita domenicana e in maniera assai più rigida che tra i comuni (ad eccezione quindi dei Premostratensi) Canonici regolari del Duecento: ecco perchè diciamo che i Domenicani, pur essendo « giuridicamente » aggregati all'« ordo canonicus », come sistema interno di vita si modellano sull'« ordo monasticus ». Ciò ha una grande importanza storica, perchè ci fa capire la vera natura dell'Ordine; pratica, perchè ci fa sapere da quali punti dovrebbe partire una riforma; spirituale, perchè ci dà diritto a considerarci legittimi eredi della grande spiritualità benedettina, la quale, ci dà la base generica su cui poi innestare la « specifica spiritualità apostolica domenicana ».

l'essenza del monachesimo consiste nello spogliamento di ogni cosa terrestre per vivere nella solitudine con Dio è dire una cosa molto vaga; comunque quell'essenza si verifica tanto in Francesco quanto in Domenico, il cui attaccamento al silenzio ad ore fisse, anche quando era in viaggio, gli procurava il desiderato isolamento monastico.

S. Domenico, non potendo stare sempre nel monastero, ha portato la « conversatio monastica » fuori, nel mondo stesso: è diventato un magnifico monaco itinerante, fedelissimo a tutte le osservanze essenziali: digiuno, silenzio, ufficio corale solenne e ad ore fisse: per convincersi di tutto questo basta leggere gli Atti del suo processo di canonizzazione (28).

Due padri benedettini che hanno predicato gli Esercizi spirituali alla nostra comunità di S. Domenico di Fiesole, spontaneamente ci hanno manifestato la loro precisa impressione di trovarsi in un genuino ambiente monastico, anzi uno di essi è arrivato a dire in un pubblico discorso: « siete più monaci

voi di noi! ».

29. - Il lettore intelligente avrà capito che non ci si è fermati a rivendicare — sia pure brevemente — il carattere monastico dell'Ordine, per una questione di « nomenclatura », oppure di « prestigio », oppure per la semplice « precisione storica », ma per salvare la vera natura dell'Ordine. Il monachesimo rappresenta il nostro humus, la nostra atmosfera, il fondo della nostra vita, il genus su cui poi è stata inserita, come differentia specifica l'apostolato. La « solemnis recitatio divini officii », il « silentium », il « capitulum culparum », la mortificazione nel sonno, nel vitto e nel vestito, lo studio (che ha sostituito il lavoro manuale monastico, come del resto in

<sup>(28)</sup> Ecco come il più grande storico vivente del S. P. Domenico, descrive la sua passione per la vita comune, cioè monastica: «Par son tempérament et sa formation Dominique est un homme de la vie commune; on est frappé de la confiance qu'il met en elle. Ni la route, ni la chaire, ne costituent pour lui le milieu essentiel des Prêcheurs, mais la communauté conventuelle, qu'il apprend à ses fils à transporter jusque sur les chemins, avec ses pénitences, ses heures de récitation liturgique, ses silences et ses oraisons, ses entretiens spirituels et, même, son étude. Si la dispense doit assouplir la régularité commune pour permettre de faire face à des situations très variées, elle ne l'édulcore pas. On punit également, chez les premiers prêcheurs, le religieux qui trangresse le règle, celui qui ne se fait pas dispenser et le supérieur qui dispense sans raisons suffisantes ». M. H. VICAIRE, voce: Dominique (saint) in «Dict. de Spirit.» fasc. XXII-XIII, col. 1527-1528.

parte era già avvenuto prima di S. Domenico), la clausura ossia l'isolamento anche fisico dal mondo, nei limiti consentiti dalle esigenze dell'apostolato: costituiscono le famose osservanze monastiche, che sono elementi integranti l'essenza fisica dell'Ordine, per riprendere una terminologia usata sopra all'inizio di questi appunti.

Il rifiorimento dell'Ordine è stato e sarà sempre legato alla fedeltà a queste osservanze, specialmente al *coro*, al *silenzio* e al *capitolo delle colpe*, come è confermato dalla stessa storia della restaurazione domenicana francese del secolo passato; ed è grande merito dei tre generali francesi: Jandel, Cormier e Gillet l'aver sempre e fortemente insistito su questa struttura monastica della vita domenicana.

È per l'amore a quest'osservanze monastiche che le prime generazioni domenicane detestarono i piccoli conventi come ci informa il celebre francescano fra Salimbene nella sua Chronica: «...fratres praedicatores delectantur et consolantur in magnis conventibus habitare potius quam in parvis » (citato dal P. A. Dondaine nell'« Archivum hist. O. P. » 1948 pag. 182. A pagina 214 della medesima annata viene riportata la condanna dei piccoli conventi formulata con molta precisione da Guglielmo Peyraut O.P. † 1271, che vale la pena di trascrivere qui sopra per la sua sempre attuale validità. « I piccoli priorati sono nefasti, perchè, i pochi monaci che vi si trovano, sono assorbiti dalle cose materiali, che loro impediscono di dedicarsi alla vita spirituale. I piccoli priorati sono l'annientamento della vita religiosa: vi si contrae il vizio della proprietà; svanisce il merito dell'obbedienza; vi si perde facilmente la castità ». Expositio professionis monachorum, in Bernardo Pez, Thesaurus anedoctorum novissimus, Vienna - Graz, Col. 644).

Come S. Tommaso nel campo del pensiero ha realizzato una magnifica sintesi tra filosofia greca, rivelazione sacra e dottrine patristiche, così S. Domenico nel campo della vita religiosa ha fuso insieme in modo geniale e meraviglioso la vita monastica, la vita canonicale e la vita apostolica.

« Ordinem in sua puritate conservate » (29) Questo accorato appello che B. Umberto mandava a tutto l'Ordine come Maestro Generale in una lettera scritta da Bologna nel 1272, è oggi ancora di grande attualità....

<sup>(29)</sup> B. Humberti, De Vita Regulari, Romae, 1889, Tom. II, p. 523.

30. - Concludendo, quando difendo il carattere monastico dell'Ordine, voglio quindi dire che, stando alla storia, alle tradizioni antiche, alla lettera delle stesse Costituzioni attuali, non dobbiamo e non possiamo contentarci della blanda ed elastica monasticità — se così si può dire — implicita nella qualifica di canonici regolari; ma dobbiamo aspirare alla forte e massiccia monasticità classica medioevale, quale risulta dalla vita di S. Domenico, dalle primitive Costituzioni, dalla dottrina del B. Umberto, e anche dalle inequivocabili dichiarazioni degli stessi ultimi Maestri Generali. A tal proposito mi piace in modo particolare citare alcuni testi della prima lettera enciclica del P. Paredes (1926), molto espliciti nel rivendicare la fedeltà al carattere monastico del nostro Ordine, se non vogliamo snaturarlo e ridurlo ad un qualsiasi moderno istituto religioso di apostolato.

...Non enim ignoratis Ordinem nostrum, in sua specifica natura ac cum suo fine intrinseco et permanenti, tamquam Ordinem monachalem simul et clericalem, a SS. P. N. Dominico, caelitu afflato et protectione Beatae Virginis munito, conceptum et institutum fuisse,...

... SS.mus Pater noster statuit vitam monasticam ceu partem essentialem sui Ordinis et fundamentum apostolicae vitae ipsius. Vita monastica est schola sanctitatis, ejusque essentia in eo consistit quod, qui illam profitentur, firmiter se obligant ad ascendendum in viam perfectionis religiosae, assumptis diligenter et absque dubitatione, constanter et viriliter, mediis in Regula et Constitutionibus prae-

scriptis.

Sic igitur, cum S.P. noster vitam monasticam posuerit ut fundamentum finis specifici sui Ordinis docentis, apostolici et specialiter ad animarum salutem instituti, illud quod ex seipso tantummodo medium ordinarium esset, medium absolute necessarium evadit, a quo non potest praescindi sine destructione conceptus Ordinis nostri in genere Ordinum religiosorum. Dominicanis monasticae observantiae, in suis Constitutionibus stabilitae, non sunt tantum medium origine sua venerandum et sua idoneitate utile: sed sunt medium essentiale ad ipsum esse Ordinis pertinens, a quo proinde abstrahere sine totali eversione Ordinis minime licet. Noster Ordo cum sua tantum apostolica vita, observantiis monasticis in Constitutionibus nostris contentis destituta, forsan in Ecclesia, una cum aliis similibus Institutis, utique subsistere posset; suam vero naturam perderet, nec jam esset Ordo Praedicatorum a SS.mo Patriarcha Dominico fundatus. Sic optime et feliciter intelligitur a veris filiis SS.mi Patriarchae nostri, qui non sinunt judicia sua transverti et deviari aut aliquam influentiam pati ab eo innovationis spiritu, nos undequaque involvente; nec aures praebent commentis illorum, quorum judicio novissimae temporum et hominum circumstantiae exigunt aliam formam institutionis religiosae...

Non è perciò — ripetiamo — la nostra una questione di « nomenclatura », ma è una questione di vita o di morte... Dire poi che il nostro Ordine è *anche* « canonicale », pure ammettendo

che ciò sia esattissimo, non produce nessuna risonanza « emotiva », non ci presenta una realtà storica nota, dai contorni precisi e capace di suscitare entusiasmi ed energie. Ecco perchè, pur accettando ovviamente le origini canonicali dell'Ordine dal punto di vista esterno e giuridico, dobbiamo, sulle orme di S. Domenico stesso, necessariamente oltrepassare quella forma addomesticata di vita religiosa, e puntare verso un ideale asceticamente più esigente, più rigorosamente organico e comunitario, più tradizionalmente elaborato nelle sue grandi motivazioni ideali (cfr. le opere: Marmion, Cristo ideale del monaco; Morin, L'Ideale Monastico; Fr. Vandenbroucke, Le Moine dans l'Eglise du Christ; Louis Bouyer, Le Sens de la Vie Monastique; Jean Leclerq, Le Vie Parfaite, ecc.). Con questo non vogliamo dire che anche i Canonici Regolari non abbiano avuto una loro spiritualità (cfr.p. es. il num. di gennaio del 1949 della « Vie Spirituelle » interamente dedicato a « Réguliers et Séculiers »; così pure si può consultare la rivista « Ordo Canonicus », Roma, 1946). Ma quella che è stata chiamata « mistica canonicale » (fondata sull'attaccamento al presbyterium, al Vescovo, al servizio della propria Chiesa locale, alla liturgia; cfr. Yves Bossière, Symptomes de Renaissance canoniale, in « Supplement de la Vie Spirituelle », Novembre 1947, p. 259-268) ci riguarda ben poco, dal momento che il nostro Ordine è per definizione universale, missionario, papale. Lo conferma lo stesso citato Bossière: « Per vocazione, il canonico regolare resta un enraciné e perciò si distingue fondamentalmente dagli ordini mendicanti fioriti nel Duecento: domenicani, francescani, ecc., che, al contrario fanno professione in servizio della Chiesa universale, senza legami diretti con la Chiesa particolare ». D'altra parte per valorizzare in pieno la grazia della consacrazione sacerdotale e la diretta destinazione al ministero delle anime non abbiamo certo bisogno di andare a mendicare aiuti, temi, motivi alla modesta — in questo campo — letteratura canonicale: ci basta la profonda teologia di S. Tommaso, che anche in questo settore è di una ricchezza inesauribile. Perciò la qualifica di canonici ha per la nostra reale vita, sia interiore sia conventuale sia apostolica, un semplice interesse anagrafico e nulla più; mentre, ripeto, il monachesimo è il nostro humus permanente, il nostro genus fondamentale, la nostra atmosfera vitale.

#### VI. Conclusione: la Vocazione domenicana.

31. - Vi sarebbero ancora molti altri argomenti da trattare, per esempio, la natura della contemplazione domenicana, rapporti tra contemplazione e apostolato, il posto che occupa la liturgia e lo studio nella nostra vita, la devozione a Maria; ma oramai i precedenti appunti, bene o male, hanno già occupato tutto lo spazio disponibile ed è quindi giunto il tempo di ritirare i remi in barca.

Voglio però terminare quest'arida e un po'... asmatica escursione, con una bella lettera del già citato P. Bernadot, grande anima domenicana, che si era talmente assimilato l'ideale del nostro Ordine da parlarne veramente « per quamdam connaturalitatem ». In questa meravigliosa lettera — scritta ad una terziaria, madre di famiglia — si sentono vibrare tutte le più delicate corde dell'armonia spirituale domenicana: qui vi troviamo un teocentrismo cosciente e pratico, una convinzione vissuta del primato della contemplazione, un'idea precisa dei rapporti tra estrema purezza e vita trinitaria, un bisogno acuto di vivere di fede; e non manca neppure una nota tipica della spiritualità moderna ben integrata nella più genuina spiritualità domenicana: la contemplazione adorante come riparazione del razionalismo e del naturalismo che costituiscono la enorme perversione del nostro tempo. Questa lettera del P. Bernadot, ben meditata, sarà forse più efficace di tutte le precedenti pagine ad introdurre il lettore nell'intimo dello spirito domenicano; e sono sicuro che il lettore in grazia di questo bel testo finale mi perdonerà facilmente tutte le insistenze, le impennate, le sproporzioni, i punti di vista troppo personali e tutti gli altri difetti di stile e di presentazione che riscontrerà in questi modesti appunti, non potuti limare per assoluta mancanza di tempo.

32. - « Domani sarà un anno che voi faceste professione e vi rifugiaste sotto il manto della Nostra Signora, entrando per sempre nella bianca famiglia domenicana. Quanto mi sarebbe piaciuto celebrare con voi questi ricordi e trattenerci insieme sulla vostra vocazione.

Io sento un vero bisogno di approfondire il più possibile il concetto di questa vocazione, poichè è secondo questo che noi dobbiamo santificarci e più avremo una idea netta e precisa di ciò che c'è richiesto e più facilmente la volontà verrà dietro.

Dio Padre diceva a S. Caterina da Siena che S. Domenico era stato predestinato a compiere la missione del Verbo. Ora i figli devono seguire il padre; è dunque anche missione nostra riprodurre il Verbo Incarnato e Redentore. Immagine adeguata del Padre e sua gloria, il Verbo manifesta il Padre: grazia speciale del nostro Ordine è quella di manifestare il Verbo, grazia che impone il dovere di non essere concentrati che in Dio, come il Verbo nel Padre. Per vocazione noi siamo votati ad un esclusivismo divino che S. Domenico ha formulato con questa legge: Non parlate che di Dio o a Dio. S. Paolo dice: Gesù, dovendo santificare il popolo con il suo sangue, ha patito fuori della città. Per andare a Lui, usciamo anche noi fuori del campo portando il suo obbrobrio. Anche l'anima domenicana deve parimenti uscire dal mondo, fuggire le sue preoccupazioni, rompere i suoi legami per applicarsi unicamente alle cose divine; e prima di tutto per darsi a ciò che costituisce la più bella operazione umana, l'atto perfetto: la contemplazione, una contemplazione che si attui sotto l'impero della carità. Questo è forse l'aspetto più elevato della nostra vocazione: questa contemplazione è riparatrice dei peccati d'incredulità. Il grande disordine che intacca più direttamente i sovrani diritti di Dio e l'offende più profondamente, non è il peccato dei sensi, ma la perversione dello spirito che sconvolge l'ordine della Provvidenza, organizza il mondo contro Dio o per lo meno facendo astrazione da Dio: il naturalismo e il razionalismo nelle loro svariate forme. Questo disordine essenziale esige una riparazione. È necessario che, contro questo atteggiamento di misconoscenza di Dio, vi siano anime occupate *unicamente* di Dio, tanto credenti in Lui da mettere la fede alla base della loro vita, tanto amanti di Lui da compiere in tutto la sua volontà, da porLo al di sopra di tutto: Dio prima di tutto, Dio solo!

Inoltre, è bene che ci siano degli adoratori privilegiati, per certi misteri più elevati, per certe profonde verità che non si possono esporre se non in modo sommario al grosso del popolo cristiano. I misteri più santi saranno essi i meno adorati? Vi è qui mi pare un aspetto impressionante della nostra vocazione. Questa consiste anzitutto in una vivente e riparatrice testimonianza che Dio è abbastanza bello per occupare esclusivamente tutti gli sguardi di un'anima e che Egli trascende e oltrepassa in modo infinito tutti i nostri bisogni di luce e d'amore.

Ma questa contemplazione — e ciò si comprende facilmente — esige una grande purezza d'animo. Come poter guardare

solo Dio se non si è completamente distaccati da tutto il resto, se non l'abbiamo dimenticato, come dice David? Quanto si deve pregare per ottenere questa purezza, dono del cielo! Però è vero che, se si è fedeli a questa esclusiva contemplazione, essa a sua vola intensifica rapidamente questa purezza interiore, che Dio comunica alle anime che guardano solo Lui. Gli occhi che si chiudono alle cose terrene sono ben presto inondati dalla luce divina. L'anima, che si rifiuta di gustare le gioie naturali per essere più libera di darsi a Dio, riceve un'abbondante partecipazione alla vita dei Tre; ora questa vita è la stessa purezza. Dio riempie l'anima della sua propria purezza. Può così accadere che un'anima, la quale abbia magari sperimentato il male, se si converte e si dà con tutte le sue forze a questa contemplazione esclusiva, amante, può raggiungere una purezza più perfetta e più libera di quella di un'anima mediocre che abbia conservato la sua verginità. Si è visto questo in molti santi. Quanto desidero che noi penetriamo nelle realtà di questa vocazione, che mi sembra sempre più sublime via via che cerco di meglio comprenderla: questa vocazione è la nostra! Sosteniamoci a vicenda affinchè non rimanga allo stato di teoria. Umiliamoci per riceverne la grazia, poichè ci è necessaria altresì una grande umiltà. Tutti questi misteri a cui deve applicarsi la nostra vita sono soprannaturali, essi ci sorpassano sotto ogni aspetto, e per contemplarli, lo sguardo umano è del tutto incapace: ci vuole « il raggio della forza di Dio ». Davanti all'infinito bisogna abbassarsi e attendere. È per questo che la pietà domenicana e la teologia domenicana sogliono insistere soprattutto sulla trascendenza divina: alla presenza dell'Infinito, esse sentono in maniera acuta il nulla dell'uomo » (30).

INNOCENZO COLOSIO O. P.

S. Domenico di Fiesole - Firenze.

<sup>(30)</sup> Bernadot, op. cit., p. 97-100.

# La Preghiera nella prima generazione domenicana\*

La prima generazione domenicana fa capo, naturalmente, a S. Domenico. È significativo il fatto che diversi « Primitivi » vengono caratterizzati con l'appellativo di « vero imitatore di S. Domenico» fino a S. Alberto Magno († 1280). Tale caratterizzazione si riferisce particolarmente all'origine sia nella sua genesi interiore sia nella sua pratica manifestazione. Lo stesso modo di concepire la predicazione come proiezione della contemplazione — che verrà poi elaborato scientificamente da S. Tommaso d'Aquino († 1274) nella Summa Theologiae —, ha le prime radici in S. Domenico e nei « Primitivi ».

Il presente studio intende porre in evidenza la continuità della soluzione al dualismo orazione-azione e contemplazione-predicazione, il cui « centro » essenziale di riferimento è pur sempre il « Cristo », oggetto della contemplazione e della pre-

dicazione.

I.

# La pietà orante e attiva di S. Domenico (+ 1221)

I contemporanei presentano S. Domenico (1) come uomo eccezionale d'orazione con un'espressione ormai divenuta classica: « Egli non parlava se non con Dio o di Dio » (2).

\* Questo articolo fa parte di un lavoro di maggiore estensione, che verrà inserito in una Enciclopedia sulla orazione da pubblicarsi a Roma presso

l'Editore Coletti (n.d.r.).

(1) Bibliografia. - I. Fonti: Monumenta Historica S.P.N. Dominici (fasc. II), in «Monumenta FF. Praedicatorum Historica» (che noi citiamo con la sigla MOPH) (Romae 1935). Comprendono: il Libellus de Principiis Ord. Praed. (1234) di Giordano di Sassonia († 1237) (pp. 1-88), gli Acta Canonizationis (pp. 91-94), le Legendae di Pietro Ferrand (pp. 197-260), di Costantino d'Orvieto (pp. 263-352), di Umberto di Romans (pp. 355-433).

II. BIOGRAFIE-STUDI: Ci limitiamo a citare soltanto l'indispensabile: A. Mortier, Histoires des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs, I (Paris 1903); P. Mandonnet - H. Vicaire, S. Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre (Paris 1938); A. Walz, Compendium Historiae Ord. Praed. (Romae 1948, II ed.); H. Vicaire, Storia di S. Domenico (Alba 1959, vers. dal franc.).

(2) « Raro loquebatur nisi cum Deo, scilicet orando, vel de Doa.».

La sua preghiera è articolata dunque in termini di « colloquio »: due « colloqui », « con Dio » e « su Dio », che, pur distinti e diversi, sono strettamente connessi in un processo

psicologico e spirituale.

Il contributo personale di S. Domenico alla storia dell'orazione è di aver portato ad estreme conseguenze l'esercizio della fede e della carità nella vita contemplativa realizzando la prima sintesi storico-spirituale del dualismo azione-orazione, creando nella Chiesa la « vita mista » e ristabilendo l'inscindibilità psicologica e teologica dell'amore di Dio e del prossimo e riportando il sacerdozio alla sua originaria pienezza evangelica e apostolica.

### 1. « IL COLLOQUIO CON DIO »

Canonico Regolare e fondatore di un Ordine Canonicale (3), i cui sacerdoti sono consacrati al servizio di Dio, S. Domenico struttura la propria preghiera sul ritmo della Liturgia nelle due forme ufficiali (Ufficio divino corale e S. Messa), coltivando naturalmente anche la preghiera privata personale.

# I. Il "colloquio con Dio" in unione con la Chiesa: l'Ufficio divino.

La giornata di S. Domenico si snoda nella lode di gloria a Dio mediante la preghiera ufficiale della Chiesa, distribuita

Acta Canoniz., n. 29; cfr. nn. 13, 18, 22, 25, 31, 32, 36, 37, 41, 47; Acta Tholos., ib. n. 18. — I « Modi di pregare di S. Domenico » sono stati variamente interpretati, ma sostanzialmente convengono alle stesse conclusioni. Ne indichiamo i più significativi: Gerardo de Frachet († 1271), Vitae Fratrum (ed. latina in MOPH I, Romae 1896), che noi citiamo nella versione quattrocentesca pubblicata da I. Taurisano: Libro d'oro domenicano (Roma 1925); Come pregava S. Domenico (Coll. « Sorgenti » I, Roma 1947, diretta da I. Taurisano), che contiene: I nove modi di pregare di S. Domenico (pp. 100-116) di Teodorico d'Apolda (da questi posto in appendice alla sua vita del Santo, 1288), ricostruiti su di un Ms. bolognese (cfr. ib. pp. 61-63); I quattordici modi di pregare di S. Domenico (pp. 117-27), ricostruiti da Bartolomeo di Modena (sec. XV) (cfr. pp. 63-64). Cfr. anche: I. Taurisano, Quomodo S. Patriarca Dominicus orabat (Romae 1923), vers. Theseider, Come pregava S. Domenico, in «VII Centenario di S. Domenico», (pp. 386-89).

(3) «Domenico sembra subire particolarmente il fascino della vita in-

(3) « Domenico sembra subire particolarmente il fascino della vita interiore fiorita nel Cenacolo e della preghiera pubblica fatta nel tempio di Gerusalemme. La vita canonicale era tradizionalmente considerata come una vita di pura preghiera ». Vicaire, op. cit., p. 86. Cfr. A. Mortier, op. cit.;

lungo le ore del giorno, all'alba, al mattino, e su su fino al tramonto.

Egli è il santo dell'adorazione e della lode. In unione con la Chiesa e in suo nome, nello spirito della preghiera apostolica,

il suo cuore si eleva fino all'unione mistica con Lui.

Estremamente assiduo alle celebrazioni corali liturgiche (4), anche quando l'apostolato lo tiene lontano dalla comunità del suo Ordine (5), Egli vuole che un convento domenicano sia il centro di lode alla gloria di Dio sempre, con un culto liturgico splendido e solenne. Durante la salmodia, la parola ispirata di Dio, le cerimonie suggestive, le modulazioni gregoriane, lo commuovono fino alle lacrime (6); perfino la notte precedente la morte vuole elevare a Dio il canto liturgico (7).

## II. Il "colloquio con Dio" nel Cristo Sofferente: la S. Messa.

Il « colloquio con Dio » nella forma liturgica corale prepara il santo al colloquio con Cristo Sofferente nella sua funzione sacerdotale, la S. Messa.

La celebrazione del mistero eucaristico è caratterizzata da un'intensa drammaticità, che è la sua nota personale. Infatti

« quando canta la Messa sparge molte lacrime », « in tale quantità che una goccia non attende l'altra »; sopratutto « durante il Canone, ...i suoi occhi e le sue guance si irrigano di lacrime », tanto che « nell'ascoltare la sua recita del Pater i presenti hanno l'esatta percezione della sua grande devozione » (8).

Questa emotività e drammaticità, che lo seguono sempre e dovungue (9), fluisce dallo stupore e dalla tristezza (la tristezza

(4) Acta, nn. 3, 6, 17, 21, 31, 38, 43, ecc...

- (5) Acta, n. 3. (6) Acta, n. 21.
- (7) Acta, n. 7.

A. M. Grech, De confirmatione Ord. FF. Praed. Historia synoptica (Malta 1916); pp. 29 s.; A. Lemmonyer, St. Dominique chanoine régulier, in « Année dominicaine II (1921), pp. 237-39; U. K., S. Domenico fondatore di una religione canonicale, in «L'Agricola di Cristo» (ed. Vita Cristiana, Firenze 1935, pp. 117-26); R. Spiazzi, S. Agostino e le origini della Scuola Domenicana di spiritualità, in « Memorie Domenicane » s.n. XXXIII (1957), pp. 154-82.

<sup>(8)</sup> Acta, n. 3, 21, 38. (9) Acta, nn. 6, 13, 20, 31, 37, 33, 42, 46, 47; Acta Tholos., nn. 6, 18. Nei suoi rapporti umani, però, Egli è sempre lieto, amabile, dolce. Egli è il santo delle antinomie: la dolcezza si armonizza con la fortezza, la gioia si fonde con il dolore, l'amabilità per gli altri con l'austerità verso se stesso.

dei Santi) per l'incomprensione dell'amore infinito da parte degli uomini: stupore e tristezza che in lui sfoceranno, nella sua preghiera privata notturna, nella preoccupazione per la loro sorte spirituale: « Signore, che ne sarà dei peccatori? » (10).

Il santo si rende sempre più cosciente esperimentalmente del suo sacerdozio come un prolungamento del sacerdozio di Cristo: Cristo è presente in lui, perchè in lui vuole proseguire i Suoi divini Misteri di Sacerdote Mediatore e di Orante, di

Maestro e di Apostolo.

Così la sua unione con il Cristo Sofferente non crea in lui solo la visione del contemplativo, ma crea una tensione ad una effettiva collaborazione con il Cristo: Cristo Sacerdote e Orante rinnova in lui la preghiera di Mediatore fra le anime e il Padre, soffre in lui e con lui per le anime lontane dal Calvario, Cristo Maestro offre alle anime la Parola di Dio in lui e per mezzo di lui, Cristo Apostolo vuole trasformare ancora il cuore degli uomini in lui e con lui.

Nel « colloquio eucaristico » S. Domenico rinnova il suo « sì » quotidiano a Cristo trasfigurandosi, grazie alla sua unione attiva e misticamente operante, in un « Altro Cristo », sacerdote e orante, maestro e apostolo, assumendo così nel Corpo Mistico della Chiesa (11) l' « Officio del Verbo » (12) e di « predicatore della Grazia » (15).

Il B. Angelico non ha trovato altra forma più suggestiva, e autentica, della pietà orante di S. Domenico se non ritraendolo

nella comunione mistica con Cristo Sofferente (14).

Cfr. Acta, nn. 6, 7, 12, 22, 26, 27, 29, 32, 37, 41, 43; Giordano di Sassonia, op. cit., nn. 103, 107; C. Pera, La vita interiore di S. Domenico, in «L'Agricola», op. cit., pp. 48-80.

(10) Acta Tholos., n. 18; GIORDANO DI SASSONIA, op. cit., n. 16. Cfr. F. Verde, La santità di S. Domenico, in « Memorie Domenicane » s.n. XXXIII

(1957), pp. 102-9.

(11) H. VICAIRE, op. cit., pp. 547-54.

(12) «Egli prese l'officio del Verbo Unigenito mio Figliolo». S. CA-TERINA DA SIENA, Dialogo della Divina Dottrina (Dialogo della divina Prov-

videnza) (Bari 1928, ed. M. Fiorilli), p. 375.

(13) La predicazione, preparata dalla contemplazione, è considerata dai Domenicani primitivi, come un dono soprannaturale: «gratia praedicationis» la chiama Giordano di Sassonia, op. cit. n. 38, 39, 69, 77. Cfr. R. Schultes, *Praedicator gratiae*, in «Miscellanea Dominicana» in mem. VII anni saec. ab obitu S. P. Dominici (1221-1921) (Romae 1921), pp. 61-64.

(14) G. BENELLI, S. Domenico negli affreschi dell'Angelico in S. Marco di Firenze, in « Il Rosario-Memorie Domenicane » XXXV (1918); H. D. LAVAL, St. Dominique d'après l'oeuvre de Fra Angelico (Paris 1952).

III. Il "colloquio segreto" con Dio nel Cristo Sofferente: l' " oratio secreta".

Ma dove S. Domenico esplode la drammaticità della sua preghiera di unione con il Cristo Sofferente è l'« oratio secreta », la preghiera privata e personale che ha luogo al mattino dopo la recita di Mattutino e a sera dopo il canto di Compieta:

«Egli usava pernottare molto spesso nelle chiese, tanto che appena o raramente dava la sensazione di avere un letto dove riposare. Pregava dunque di notte e perseverava vegliando tanto quanto poteva estorcere dalla fragilità del suo corpo. E quando, in fine, sopravvenendo la stanchezza e il rilassamento dello spirito, lo coglieva la necessità del sonno, davanti ad un altare o in un qualunque altro luogo... allora dopo aver alquanto riposato, vegliava ancora proteso allo spirito e al fervore dell'orazione » (15).

Nell'« oratio secreta », S. Domenico apre il cuore a Cristo Sofferente in tutta l'affettiva sua immediatezza e intensità, in suppliche, in implorazioni (16), in lacrime (17). Nel silenzio del tempio e dell'oscurità protettrice, egli prorompe il proprio cuore addolorato perchè i peccatori resistono all'amore misericordioso di Cristo Sofferente:

« Signore, pietà del tuo popolo. Che ne sarà dei peccatori? » « E così egli trascorreva le notti insonni piangendo e lamentandosi ad alta voce per i peccati degli altri » (18).

Come per intensificare la sua preghiera propiziatoria, mentale o vocale, vi impegna anche il proprio fisico con flessioni, genuflessioni, prostrazioni (19), con la disciplina e la flagel-

(16) Cfr. Umberto di Romans, Opera de vita regulari (Romae 1888-89,

ed. J. Berthier), I. pp. 165-67; II, pp. 91-98.

(18) Acta Tholos., n. 18; Acta, nn. 6, 13, 18, 20, 25, 31, 37, 42, 47; GIORDANO DI SASSONIA, op. cit., n. 13; Libro d'oro, pp. 115-16.

(19) Libro d'oro, p. 115.

<sup>(15)</sup> GIORDANO DI SASSONIA, op. cit.. n. 106; Acta, nn. 6, 13, 18, 20, 31, 37, 41, 47; Acta Tholos., 6, 18. I termini adoperati dai Testi al Processo di Canonizzazione sono particolarmente intensi: fletus, lacrimae, gemitus, planctus, sonus, clamor, eiulatus, e mettono in evidenza il senso drammatico-mistico della preghiera di S. Domenico.

<sup>(17)</sup> Nell'orazione segreta S. Domenico tradisce l'influsso personale della spiritualità benedettina. Cfr. H. Vicaire, op. cit., pp. 246-47; A. Lemonnyer, Les prières secrètes dans la vie dominicaine, in « Année dominicaine » LXIII (1927), pp. 269-76; P. PHILIPPE, L'oraison dominicaine au XIIIe siècle, in « La Vie Spirituelle », 1948, pp. 424-54, Supplement.

lazione (20) terminando con una visita processionale ai diversi altari del tempio (21).

IV. Il "colloquio con la Madre di Cristo Sofferente": la preghiera mariana.

La preghiera cristocentrica si integra con la preghiera mariana, perchè la misericordia di Cristo implica e richiama la

misericordia di Maria (22).

Ouesto legame soprannaturale della misericordia della Madre e del Figlio è il leit-motiv della preghiera di S. Domenico: Egli deve, secondo le leggende medioevali, alla Sua mediazione presso il Cristo la propria vocazione (23) e quella dell'Ordine (24). Per questo affida « alla Regina della misericordia tutta la cura dell'Ordine come a speciale Patrona » (25) e vuole che i suoi religiosi, nella professione, prestino obbedienza oltre che a Dio anche a Maria (26), sotto la cui protezione Egli disperde i primi Frati Predicatori per il mondo e nella Chiesa (15 agosto 1217).

Fra gli inni e le preghiere, egli preferisce l'Ave maris

stella (27), che si compiace di cantare spesso anche da solo.

Maria è il grande amore del suo cuore, e il Medio Evo vi ha intessuto un leggendario di incantevole e suggestiva freschezza e di spirituale e lirica ingenuità (28).

(21) Libro d'oro, p. 115. Cfr. L. Gougaud O.S.B., Dévotion et pratique

ascètique du Moyen Age (Paris 1925), pp. 57-59.

(22) Cfr. A. Duval, La dévotion mariale dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, in « Marie Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert Du Manoir S.J. », t. II (Paris 1952), pp. 737-82; G. Di Agresti, La Madonna e l'Ordine domenicano (Padova 1960).

(23) « Egli fu uno lume che Io (Padre) porsi al mondo col mezzo di Maria, messo nel Corpo Mistico della santa Chiesa » S. CATERINA DA SIENA,

op. cit., p. 375; Libro d'oro, pp. 3-8.

(24) Libro d'oro, pp. 3-8.

(25) Costantino d'Orvieto, op. cit., n. 31. (26) A. Duval, op. cit., p. 743, nota 20.

(27) Acta, n. 21.

(28) A. Walz, Die Miracula der Schwestr Cäcilia, in «Miscellanea P. Paschini» I (Romae 1947), n. 7; A. Duval, op. cit., p. 741, nota 11; GIORDANO DI SASSONIA, op. cit. n. 95.

<sup>(20) «</sup> Il pensiero dei peccati altrui lo tormentava » (Acta Tholos., n. 3). Cfr. Acta Tholos., n. 16; Acta, n. 16; Bartolomeo da Modena è più particolareggiato, v. in Come pregava S. Domenico (ed. Taurisano, Roma 1947), p. 121.

### 2. « IL COLLOQUIO SU DIO » CON LE ANIME

# I. L'" Officio del Verbo": la "Predicazione di Gesù Cristo".

Nella sua preghiera, liturgica e personale, S. Domenico abbraccia in uno sguardo unitario, Cristo Sofferente e la misteriosa economia della Redenzione (29). Il « colloquio su Dio » con i peccatori gli si impone come il proseguimento del « colloquio » con il Cristo Sofferente-Sacerdote: Cristo Apostolo prosegue in lui il mistero della Parola ed egli ne prosegue la missione redentiva assumendo l'« officio del Verbo » (30) ad imitazione degli Apostoli « che si occupano dell'azione e del ministero della parola » (31).

Così la pietà orante di S. Domenico si trasfigura in pietà attiva: il contemplativo diventa apostolo, la sua contemplazione si trasfigura in azione, il suo sacerdozio si completa nella « pre-

dicazione di Cristo » (32).

Ma come impostare il « colloquio su Dio » con i peccatori? Nei suoi contatti umani, egli ha compreso che ogni crisi religiosa nasconde un errore di prospettiva, sa che ogni infedeltà nasce da un errore, e che un errore non può generare un amore autentico per il Cristo: l'errore è anzitutto nell'intelligenza e quindi solo « una predicazione di Gesù Cristo » (55), luminosa e dottrinale, potrà illuminare le intelligenze e muovere i cuori induriti. Ma le idee astratte non convertono i peccatori se non sono già vissute dal predicatore e rese visibili nella sua vita: la parola di Dio deve essere proposta come principio di vita integralmente, nel suo processo integrale di pensiero,

(30) S. CATERINA DA SIENA, op. cit., p. 375.

(32) GIORDANO DI SASSONIA, op. cit., n. 14; Acta, nn. 12, 29, 32, 37, 41,

47, ecc. Cfr. H. Vicaire, op. cit., pp. 87-89, 174-75, 454-56, 547-54.

<sup>(29) «</sup> Una tra le domande più frequenti e caratteristiche rivolte a Dio era per ottenere una genuina e operosa carità al fine di attendere alla salvezza delle anime, poichè egli sapeva che sarebbe divenuto membro di Cristo solo il giorno in cui si fosse totalmente donato, con ogni sua energia, alla conquista delle anime, imitando il Signore Gesù, nostro Salvatore, che tutto si era dato per la nostra salvezza ». Giordano di Sassonia, op. cit., nn. 12-13; cfr. H. Vicaire, op. cit., pp. 87-88.

<sup>(31)</sup> Atti degli Apostoli, VI, 4. «Vir evangelicus», «Vir apostolicus», sono infatti gli attributi che i contemporanei più frequentemente gli conferiscono.

<sup>(33)</sup> Cfr. H. Vicaire, op. cit., pp. 174-75; A. Puccetti, La missione dottrinale di S. Domenico, in «Vita e Pensiero» XXVI (1935), pp. 278-300; R. Cai, S. Domenico e lo studio, in «L'Agricola», op. cit., p. 99-116.

d'amore, d'azione: l'«imitazione di Cristo» suggerisce a Domenico di Guzman il mezzo più efficace per penetrare nel cuore dei peccatori, e sarà lo stesso mezzo di Cristo, la povertà evangelica (34).

Così il contemplativo si trasfigura in viandante della Pa-

rola di Dio, « predicatore di Gesù Cristo ».

(34) Acta, nn. 26-27, 32, 38, 42, 47; Acta Tholos. n. 18. Cfr. H. Vicaire, op. cit., p. 622 (Povertà).

#### II.

# La preghiera nella vita domenicana\*

Il domenicano è per vocazione « vir evangelicus » e « vir apostolicus » (1), perchè la sua vita si ispira al Vangelo e alla imitazione degli Apostoli nel Cenacolo.

\* Bibliografia - Fonti: Acta Capitulorum Generalium Ord. FF. Praed. (1200 s.), in MOPH (Romae 1898 s., ed. B. Reichert); Litterae Encyclicae Magistrorum Gener. Ord. FF. Praed. (1233-76), in MOPH (Romae 1900); Liber Consuetudinum (1228), in H. Wilms, in «Quellen Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland » XXXVIII (Koeln 1939); Liber Constitutionum Ord. FF. Praed. (1239-41) (Raimundiane), in «Analecta S.O. FF. Praed. » XVIII (1948), p. 29 s. (ed Creytens); Liber Constitutionum Ord. FF. Praed. (1259) (Umbertine), ib. III (1897), pp. 331-60, 98-122, 162-81; Umberto di Romans, Opera De vita regulari (Romae 1888-89, ed. J. Berthier), vol. 2.

STUDI: R. GARRIGOU-LAGRANGE, Le caractère et les principes de la spiritualité dominicaine, in « La Vie Spirituelle » II (1921), pp. 365-84; F. Vernet, La spiritualité mediévale (1928), pp. 42-53; P. Pourrat, La spiritualité chrétienne, t. II (Paris 1924), pss.; G. Therry, Caractères généraux de la spiritualité dominicaine, in « La Vie Spirituelle » 1938, pp. 32-29, Supp.l; B. Jarret, La doctrine ascètique des FF. Prêcheurs, in « L'Année dominicaine » (vers. dall'ingl.), 1939-40, pss.; A. Walz, Compendium Historiae Ord. FF. Praed. (Romae 1948, II ed.); V. Bernadot, L'Ordine dei FF. Predicatori (Firenze 1958, vers. dal franc., II ed.). Citiamo, inoltre, alcuni dei vari studi generali sulla Spiritualità domenicana: di M. M. Rousseau (La spiritualité dominicaine, Liège 1928), di P. Mandonnet (in « L'Année dominicaine » LXVII (1931), pp. 68-72, 100-5), G. Mattew (Dominicain Spirituality, in « Black Friars » XVII (1936), pp. 650-57), M. U. Lavocat (La Spiritualità domenicana, in « All'ombra dei Grandi Ordini », Torino 1939, pp. 132-45, vers. dal franc.); M. Cordovani (La Spiritualità domenicana, in « Le Scuole Cattoliche di Spiritualità », Milano 1944, pp. 41-60), M. S. GILLET (La Spiritualità domenicana, Bologna 1946), Regamey (La Spiritualità domenicana, in « La Spiritualità Cattolica », Milano 1957, vers. dal franc.), P. Lippini (La Spiritualità domenicana, Bologna 1958, II ed.). (1) H Vicarre, L'Evangelisme des Premiers Prêcheurs, in « Vie Spiri-

Degli Apostoli, infatti, si legge negli Atti che

- vivono una vita comunitaria (2)
- sono assidui alla preghiera nel Tempio in ore prestabilite (3)
- accettano da Cristo il mandato della predicazione (4)
- ad imitazione di Cristo, predicano nella povertà assoluta (5).

La loro vita si articola perciò sulla preghiera e sull'azione (6).

Ora nella concezione medioevale tale ideale evangelico-apostolico si realizza nella vita canonicale. S. Domenico riallacciandosi a questa concezione canonicale crea un nuovo genere di vita religiosa, i Frati Predicatori. Ad imitazione degli Apostoli, i suoi figli:

- vivono una vita comunitaria conventuale (vita comune conventuale)
- si dedicano al servizio di lode a Dio in ore prestabilite (preghiera liturgica corale)
- accettano da Cristo, mediante il mandato della Chiesa, il compito di predicare « Gesù Cristo »
  - (predicazione di Gesù Cristo)
- come Cristo e gli Apostoli, predicano nella povertà più assoluta

(povertà evangelica).

In altri termini, come la vita di Gesù Orante e Predicatore, e quella della prima Comunità di Gerusalemme, i Domenicani si alternano fra due momenti, distinti oggettivamente e concettualmente ma non psicologicamente e spiritualmente:

1º: la vita contemplativa di preghiera

2º: la vita attiva di « Predicatore di Gesù Cristo ».

tuelle » t. LXXVI (1947), pp. 264-77; H. VICAIRE, Storia di S. Domenico, op. cit., pss.; L. M. Dewally, Note sur l'histoire de l'adjectif "apostolique" in «Mélange de science réligieuse » V (1948), pp. 141-52; L. Spaetling, De apostolis, pseudoapostolis, apostolinis. Dissertatio ad diversos vitae apostolicae conceptus saeculorum decursu elucidando (Monaco 1947).

(2) Atti degli Apostoli IV 32.

(3) ib. II, 46; VI, 4.

(4) MATTEO, XXVIII, 18-20. (5) Lc. IX, 1-4; 1-11; Mc. VI, 8. (6) Atti degli Apostoli II, 46; III, 1-12; VI, 4.

#### 1. LA VITA CONTEMPLATIVA DI PREGHIERA

### I. Il Convento, " casa della contemplazione".

Il convento medioevale è concepito in funzione della vita contemplativa: le sue linee architettoniche, l'attrezzatura e l'organizzazione, la distribuzione del tempo, tutto deve concorrere a creare l'atmosfera della preghiera contemplativa. Questo è essenziale: per questo nei conventi spesso si coltiva l'architettura, Il gioiello di S. Maria Novella di Firenze è fluito dalla mente e dal cuore di artisti domenicani (7), ed è significativa la leggenda di un architetto domenicano ammesso in Paradiso per aver elevato un bel chiostro (8).

Il centro ideale e reale è la *Chiesa*: intorno ad essa convergono il *Capitolo*, sala per le conferenze spirituali, i *Chiostri* dalle ampie arcate gotiche ricche di affreschi e di colori per le meditazioni, la *Biblioteca*, per la preparazione intellettuale dell'apo-

stolato, il Refettorio, a sua volta spesso affrescato.

Al di sopra, in un altro piano, le *Celle*, internamente spesso decorate con affreschi (caso tipico S. Marco di Firenze, dipinto dal B. Angelico), distribuite lungo vasti corridoi e disposte in maniera da permettere ai religiosi, pur restando ognuno sulla soglia della propria cella, di formare un coro di Oranti al mattino per rivolgere il primo saluto alla Madre e Protettrice Maria, il cui *Altare* con un'immagine è nel fondo del *Dormitorium*, che acquista così l'atmosfera di un santuario mariano (9).

La distribuzione del tempo viene concepita in funzione della

vita contemplativa, che viene organizzata in diversi atti:

A. La preghiera liturgica.

B. La vita comunitaria conventuale

C. Lo studio

D. L'« oratio secreta ».

### A. La preghiera liturgica.

La preghiera liturgica, compiuta in unione con la Chiesa, è la base della vita domenicana (10).

(8) Libro d'oro, pp. 483-84.

(9) ib.

<sup>(7)</sup> Cfr. V. F. Marchese, Memorie dei più insigni pittori, scultori e architetti domenicani (Bologna 1878, IV ed.).

<sup>(10)</sup> Cfr. V. Bernadot, La place de la Liturgie dans la Spiritualité

Il centro culminante è la S. Messa conventuale, che non è solo un rito individuale di ogni sacerdote, ma anche e soprattutto un atto rituale di tutta la comunità.

Al Sacrificio della Croce fa corona la preghiera a cui la Chiesa deputa il domenicano in qualità di Canonico regolare, l'Ufficio divino corale, distribuito lungo le ore del giorno, con i suoi canti e le suggestive cerimonie sotto le volte grandiose del

tempio gotico (11).

La giornata liturgica si inizia con la solenne recita del Mattutino e si chiude con il canto solenne della Compieta (12) nella penombra silenziosa del tempio. Al termine di Compieta i religiosi biancovestiti sfilano lungo la navata centrale della Chiesa in solenne processione al canto della Salve Regina per dare l'ultimo tenero saluto a Maria « Madre della Misericordia », alla quale hanno riservato anche il primo saluto mattutino dinanzi alla Sua immagine nel fondo del dormitorium, prima di iniziare il «colloquio» quotidiano con Dio e Suo Figlio nel tempio ancora avvolto dal silenzio suggestivo dell'aurora (13).

Questa articolazione del tempo sulla Parola di Dio (Ufficio divino) e sul rapporto personale e corale con il Cristo Sofferente (S. Messa conventuale) conferiscono alla vita domenicana l'orientamento verso una contemplazione permanente.

La contemplazione è « un semplice intuito della verità » (14): il domenicano, che si prepara al « colloquio con le anime nella predicazione, cerca anzitutto Dio come Prima Verità, perchè sa che la conoscenza della Verità è la prima condizione per comprendere veramente l'amore, sa che sono le idee a creare l'azione, sa che un'idea luminosa crea un amore ardente. La sua non è una conoscenza astratta, arida, speculativa, ma una conoscenza esperimentale e soprannaturale, che gli fa acqui-

dominicaine, in «Vie Spirituelle» II (1921), pp. 385-95; J. DE VATHAIRE O.S.B., La Liturgie et l'esprit de deux grands Ordres, in «Vie Spirituelle» XII (1925), pp. 95-106; PACI, La teologia nella preghiera collettiva liturgica, in «Vita Cristiana» XI (1939), pp. 31 s.; W. R. Bonniwel, A History of the Dominicain Liturgy (New York City 1944); U. Clerissac, Pro Domo et Domino (Roma 1959), pp. 72-79.

<sup>(11)</sup> P. Lippini, op. cit., pp. 82-85. (12) Analcta S.O. FF. Praed. XLI (1933), pp. 267-80 (Les Complies Dominicaines: L. VERWILST).

<sup>(13)</sup> Umberto di Romans, op. cit. II, pp. 131-38, pss. (14) S. Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae II-II q. 180, aa. 1-6; II-II q. 97 a. 2 ad II um.

stare il gusto della divina dolcezza e la compiacenza della divina volontà » (15).

La preghiera domenicana è dunque l'esercizio di una fede viva e operante, di una carità ardente sotto l'azione divina dello Spirito Santo, che mediante i Suoi Doni, specialmente della Sapienza (16) fa della sua preghiera una preghiera contemplativa ed eminentemente sacerdotale.

Così il domenicano prende coscienza della propria partecipazione al sacerdozio di Cristo, approfondisce la propria unione con il Suo Spirito, con il Verbo, che unendolo al Padre lo inseriscono nell'intimità della vita trinitaria.

Nella sua funzione di sacerdote e di mediatore fra Dio e gli uomini, che gli perviene dalla sua intima unione con il Cristo, divino Sacerdote e divino Orante, si fa sempre più cosciente dell'umanità che rappresenta e presenta, per mezzo del Cristo e con il Cristo, la sua preghiera adoratrice e propiziatrice.

#### B. Lo studio.

Il domenicano nella solitudine della sua cella e nel raccoglimento dei chiostri e del tempio, deve « parlare con Dio », ma fuori dovrà « parlare di Dio ». La sua conoscenza di Dio come Prima Verità deve essere luminosa, perchè possa essere

(16) A. MEYNARD, Trattato della vita interiore I (Torino 1937), pp.

307-17.

<sup>(15)</sup> P. Lippini, op. cit. pp. 61-75. I tre momenti (l'Ufficio della Madonna, l'Ufficio divino e la S. Messa) sono evidentemente i momenti di maggiore intensità, poichè su di essi si articola la continuità della preghiera. Nei Primitivi essi sono caratterizzati da un «fervore» costante: il canto di Compieta è atteso come una «festa», il servizio della Messa provoca una «santa contenzione», così profonda è la loro devozione (Libro d'oro, pp. 252-253). Sopratutto la S. Messa assorbe il loro «fervore» e per alcuni essa assume un significato di esperienza mistica (Libro d'oro, pp. 479-80, pss.). Gerardo di Frachet descrive i domenicani in atteggiamento di Oranti, con lo sguardo verso il cielo e le mani elevate nel rinnovamento continuo del mistero eucaristico: Pietro d'Aubenas († 1245) «vedeva un prato molto pieno di alberi, tutto fiorito, e in esso moltitudine di frati predicatori in modo di corona, i quali avevano le facce liete ed elevate al cielo, dei quali ciascuno con le mani elevate teneva il Corpo diCristo» (Libro d'oro, p. 321). Cfr. A. Walz, op. cit. pp. 179-89.

illuminante, quando la Chiesa lo chiamerà alla sua missione per le anime. Egli ha bisogno

« di idee, di idee forti, di idee piene, perchè dalle idee nascono gli atti e perchè una verità, quando è veramente padrona dell'intelligenza, finisce con il governare la vita » (17).

Per questo egli sceglierà come proprio motto « VERITAS » e le Costituzioni impongono di essere « in pace continui, in studio assidui » (18).

Lo studio è perciò in stretto legame con la preghiera: essi si arricchiscono reciprocamente, l'uno è inconcepibile senza l'altra

#### C. La vita comunitaria conventuale.

La preghiera e lo studio sono alimentati dall'atmosfera di raccoglimento e intensificati dall'austerità della vita conventuale

regolata dalle Costituzioni (19).

La vita individuale è regolata anzitutto dall'osservanza dei *Voti*, con cui uno « si consacra al servizio divino e offre se stesso in olocausto a Dio » (20) e diventa parte attiva di una comunità domenicana (*professione religiosa*). Inserendosi in una comunità ne osserva gli *atti comuni*, fondati sull'amore reciproco, sulla reciproca collaborazione, sullo spirito penitenzziale (astinenza, digiuni...).

Con cura particolare egli coltiva il *silenzio*, « Padre dei Predicatori », la cui funzione più che negativa (impedire la dispersione spirituale) è positiva, di alimentare cioè la preghiera contemplativa mediante il raccoglimento e l'ascolto di Dio e

della Sua divina Parola (21).

#### D. L' " Oratio secreta".

Al mattino, dopo la recita di Mattutino, e a sera, dopo il canto di Compieta, il domenicano medioevale esplode la sua preghiera personale nell'« oratio secreta » (22).

(18) Liber Consuetudinum, Dist. II, Cap. XVIII.

(19) P. LIPPINI, op. cit. pp. 91-103.

(20) II-II, q. 186 a. 1.

(21) UMBERTO DI ROMANS, op. cit. I, pp. 34-36.

(22) ib. I, pp. 165-67; II, pp. 91-98.

<sup>(17)</sup> P. Lippini, op. cit. pp. 86-90, 135-76 (L'intellettualismo come caratteristica della spiritualità domenicana, nella vita, nella dottrina, nello spirito dell'Ordine); V. Bernador, L'ordine domenicano, pp. 74-82; U. Clerissac, op. cit. pp. 39-50.

È una preghiera, un esercizio spirituale compiuto in comune (23), ma in realtà è una preghiera privata, personale, mentale (24) ed ha il compito di preparare o prolungare l'unione con Dio nel Cristo ed è accompagnata anche da atti devozionali e penitenziali (genuflessioni, prostrazioni, inclinazioni, visite agli altari).

La più suggestiva è l'« oratio secreta » serale:

« Bisogna pregare al mattino per poter dare alle azioni una buona direzione durante la giornata, e a sera per domandare perdono del male compiuto durante il giorno e per premunirsi contro le tentazioni della notte » (25).

Non esiste una strutturazione tecnica, perchè l'«oratio secreta » è l'esplosione del cuore dopo le fatiche dell'apostolato del giorno e perchè ha il compito di « nutrire la devozione di santi affetti » (Umberto di Romans).

# 2. LA VITA ATTIVA DEL « PREDICATORE DI GESU' CRISTO »

### I. La Predicazione domenicana, proiezione della contemplazione.

La vita contemplativa organizzata e vissuta intensamente crea una ricchezza spirituale, che il domenicano non può contenere in se stesso (26). « Il bene è comunicativo » e la visione delle anime, intraviste nel Cristo Sofferente, non possono lasciarlo indifferente e inattivo: egli, anche per un'esigenza psicologica, « deve comunicare » i benefici della Redenzione a tutte le anime che il Cristo porrà sul suo cammino o sotto il suo pulpito o presso la sua cattedra di dottore:

«È nota la scena del Salvatore sulla Croce e degli Angeli che raccolgono il Suo Sangue divino dalle Piaghe. I Frati Predicatori hanno il compito di tali Angeli, come la stessa Vergine ne dà conferma quando in un'apparizione dice di essi: "La loro missione è di impedire che il Sangue del mio diletto Figlio sia sparso invano" » (27).

(23) Tale preghiera prelude alla forma moderna dell'orazione mentale come esercizio spirituale di una comunità religiosa, come vedremo successivamente.

(24) Il termine « orazione mentale » nel Medio Evo ha un significato diverso dall'orazione mentale moderna; significa semplicemente orazione priva di parole (mentale).

(25) Umberto di Romans, op. cit. I, 166; II, 96-97.
(26) Cfr. M. S. Gillet, La Predicazione domenicana (Firenze 1945); E. CACHIA, The apostolic ideal of the early Friars Preachers (Malta 1956); P. LIPPINI, op. cit. pp. 45-61.

(27) UMBERTO DI ROMANS, op. cit.

Solo allora, quando il suo sguardo fissa il Cristo Sofferente e nello stesso istante le anime, raggiunge la pienezza della sua preghiera contemplativa, una pienezza che egli non può contenere:

« Egli si propone principalmente la preghiera contemplativa, non perchè essa si esaurisca in se stessa, ma perchè per la sua forza interiore essa risplenda e si occupi delle attività gradite a Dio, di quelle cioè che tendono alla salvezza delle anime » (28).

Si crea, cioè, in lui, l'esigenza della riversibilità sulle anime delle ricchezze spirituali attinte alla Parola di Dio nella salmodia e nella comunione d'amore con il Cristo Sofferente. Si crea in lui « l'abundatia cordis », la sovrabbondanza del cuore, che « deve comunicarsi » agli altri in un atto di intelligenza e in un altro atto d'amore, che è il prolungamento del precedente atto d'amore con il Cristo. L'amore è comunicativo e operativo: così in lui il contemplativo si trasfigura in apostolo, l'orante in predicatore, assumendo ai piedi della Croce « l'ufficio degli Angeli » e con le anime l'« officio del Verbo » (29).

L'autenticità della preghiera domenicana si attua in questa esigenza evangelico-apostolica e psicologica di predicazione

e di azione:

«È proprio del Predicatore alternare la contemplazione delle cose di Dio con l'attività per il prossimo... egli deve occuparsi della contemplazione e dell'azione » (30).

La predicazione viene ad essere, perciò, la proiezione della contemplazione, l'amore del prossimo la proiezione dell'amore di Dio:

«I Predicatori attingono alla contemplazione ciò che versano poi nella predicazione » (31).

Nel connubio preghiera-azione il domenicano raggiunge e attua la propria missione nella Chiesa:

« Come è più perfetto illuminare che risplendere soltanto, così è meglio dare agli altri i frutti della propria contemplazione che contemplare soltanto » (32).

(28) P. Passerini, De hominum statibus... t. III, q. 188 a. 6.

(29) S. CATERINA DA SIENA, op. cit. 375.

(30) Umberto di Romans, op. cit. I, 58-60. Questa l'interpretazione anche dei primitivi e la dottrina tradizionale domenicana .Cfr. Giordano DI SASSONIA († 1237), op. cit. n. 4; B. GIOVANNI DA VERCELLI († 1283) in MOPH V, XXIII 28, ed altri ancora. Ma sopra tutto emerge S. Tommaso D'AQUINO, la cui interpretazione teologica è considerata ufficiale nell'Ordine.

(31) Umberto di Romans, op. cit. (32) II-II q. 188, a 6; I. Bologni, Contemplata aliis tradere, in «L'Agricola » pp. 81-89; P. LIPPINI, op. cit. 61-75.

Il domenicano dunque santifica se stesso, per poter poi a sua volta santificare le anime, che Cristo porrà sulla sua strada di viandante della Parola di Dio. La sua preghiera è la stessa preghiera del Cristo Sacerdote:

« Padre, per loro Io santifico Me stesso, affinchè essi siano santificati per la verità » (33).

Solo allora il domenicano, prolungamento di Cristo Sacerdote-Orante, diventa anche il prolungamento di Gesù divino Predicatore, realizzando così la sua vocazione di « vir evangelicus » e di « vir apostolicus » (34):

« Il predicatore è lo sposo della contemplazione », « lo sposo della divina sapienza ».

(33) Jo VII, 19.

(34) Seguendo l'esempio di S. Domenico, che « dedica il giorno al prossimo e la notte a Dio, sapendo che il giorno il Signore ha dedicato alla sua misericordia e la notte alla sua lode » (Giordano di Sassonia, op. cit. n. 105), i Domenicani primitivi dividono la giornata in due fasi: la preghiera (di sera, di notte, all'alba) e la predicazione alle anime (di giorno). Anche Umberto di Romans insiste su questa concezione e distribuzione del tempo (op. cit. I, p. 37). Il Libro d'oro dà una suggestiva descrizione di una « giornata domenicana » (pp. 251-57): « Del fervore dei primitivi frati ».

#### III.

# Il "fervore nell'Orazione dei primitivi,,

L'atmosfera spirituale dei Domenicani primitivi (1) è di un'estrema semplicità nei rapporti con Dio e le anime e ricorda

(1) Bibliografia - Fonti: Monumenta historica S.P.N. Dominici ,in MOPH t. XVI (1935); Giordano di Sassonia, Lettere alla B. Diana d'Andalò († 1237): testo latino a cura di A. Walz, in MOPH XXIII (Romae 1951), da noi citato. Vi sono anche versioni francese (a cura di M. Aron, Bruges 1924), tedesca (ed. B. Altaner, Leipzig 1925, in «Quellen Forschungen» X; ed ediz. J. Mumbauer, Vecta 1927), americana (ed. N. Georges, Somerset Ohio 1933), italiana parziale, in «Il Rosario-Mem. Dom.» (1883), pss.; Umberto di Romans, Opera De vita regulari, ed. cit.

STUDI: A. DANZAS, Etudes sur les temps primitifs de l'Ordre de st. Dominique (Poitiers 1873-77); A. Mortier, op. cit., A. Walz, op. cit.; P. Philippe, L'Oraison dominicaine au XIIIe siècle, in « Vie Spirituelle » (1948), pp. 424-54. Supp.; A. Lemonnyer, La primitive spiritualité dominicaine, in

quella suggestiva dei Frati Minori: le « Vitae Fratrum » (2) di Gerardo di Frachet († 1271) (3) hanno molta affinità spirituale con i Fioretti di S. Francesco: « ingenue e freschissime di invenzioni, ridenti di smalti e di incantevole limpidità » (4), esse fanno rivivere ancora oggi il clima di « fervore dell'orazone », tipicamente medioevale e taumaturgico, dei « frati primitivi », « in cui l'ideale sfiora la realtà fino a confondersi » (5):

« Del principio dell'Ordine fu tanto il fervore dei frati che nulla sarebbe sufficiente a narrare. Si vedeva per l'Ordine un fervore mirabile... » (6).

Questo « fervore » è caratterizzato da uno spirito di orazione continua e intensa:

« Alcuni nell'orazione giungevano la notte col dì... Mai o raro si vedeva la Chiesa senza li oranti; per la qual cosa alcuni quando erano cercati dai portinari, più facilmente si potevano trovare in Chiesa che altrove... Ed alcuni accesi di quel fervore non prima si levavano dall'orazione, che avesse impetrata dal Signore qualche grazia singulare » (7).

Tale « fervore dell'orazione » è documentato da tutta la storiografia del tempo, che ci riferisce le diverse forme di preghiera in uso presso le comunità domenicane del '200:

- 1. Una preghiera comunitaria liturgica:
  - Ufficio corale (8)
  - Messa conventuale (9)
- 2. Una preghiera comunitaria extra-liturgica:
  - l'« oratio secreta »
- 3. Una preghiera privata personale.

Del resto è significativo che proprio in questo periodo

« Année dominicaine », LXII (1926), pp. 227-36; R. MARTIN, Le développement historique de la spiritualité dominicaine, in « Vie Spirituelle » II (1921), pp. 352-64.

(2) Cfr. Piero Bargellini, Un'occhiata alle Vitae Fratrum, in «L'Agri-

cola », pp. 151-58.

(3) Su Gerardo de Frachet, v. Il Libro d'oro... Introduzione, pp .XIV-

(4) E. Dupre' Theseider, in «Memorie Domenicane» I, s.n. (1926), pp. 67-70.

(5) A. Danzas, op. cit. I, 148.

(6) Libro d'oro, p. 251.(7) Libro d'oro, p. 252.

(8) UMBERTO DI ROMANS, De Vita regulari, pass.

(9) Libro d'oro, p. 253; UMBERTO DI ROMANS, op. cit. II, 80-82.

viene coniato il motto, che ancora oggi è il programma spirituale dell'Ordine: «laudare, benedicere et praedicare » (10).

#### 1. L'ORAZIONE DEI « FRATI PRIMITIVI »

### I. L'orazione come atto spirituale.

Oggi il termine « orazione » ha un senso vasto e generale, ma nel Medio Evo « orazione » è un atto specifico e particolare,

distinto dalla meditazione e dalla contemplazione.

Nel Medio Evo l'orazione (11) è un atto distinto anche dalla preghiera liturgica: essa è l'espressione individuale-soggettiva, mentre la preghiera liturgica è la lode corale e collettiva in unione con la Chiesa e in nome della Chiesa. Giordano di Sassonia († 1237), infatti, li distingue:

« Quella era la sua usanza, in via: tutto il tempo dare alla orazione e meditazione, eccetto quando diceva il divin Ufficio... » (12).

Non esiste naturalmente un « metodo d'orazione » nel senso moderno: i Domenicani primitivi amano pregare in libertà di spirito, in tutta la propria immediatezza e spontaneità, protesi ad alimentare la « devozione », a « saziare l'affetto »:

« Quella cosa la quale più ti dà devozione, a quella cosa tutto ti dà; perocchè ad orare quella cosa ti sarà più salutifera che l'affetto tuo più fruttuosamente sazierà » (13).

Giordano di Sassonia, infatti, concepisce la preghiera come « un'unione di assidua familiarità con Dio nel Cristo », in cui il cuore si apra nella più amabile e ineffabile reciprocità di un colloquio (14).

#### II. Che cosa è l'orazione.

Fra i Domenicani primitivi predominano due concezioni fondamentali: una concezione antropocentrica e una concezione teocentrica.

La concezione antropocentrica: l'oratio è sinonimo di domanda.

- (10) PIETRO FERRAND, op. cit. n. 43.
- (11) Cfr. P. PHILIPPE, art. cit.

(12) Libro d'oro, p. 158. (13) Libro d'oro, p. 246.

(14) Lettera LIV. Su Giordano di Sassonia v.: H. C. Sheeben, Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen (Vechta 1938, Quellen u. Forschungen XXV); M. Aron, Un animateur de la jeunesse au XIII<sup>e</sup> siècle (Paris 1930).

Ora tale domanda si può rivolgere a Dio o mediante le parole esteriori (orazione vocale) o anche senza parole esteriori (orazione mentale):

« non prima si levavano dall'orazione, che avessero impetrata dal Signore qualche grazia singulare » (15).

L'orazione mentale medioevale ha dunque un senso diverso

dall'orazione mentale moderna (16).

La concezione teocentrica: frequente, anche se meno, è la preghiera di lode, caratterizzata da sentimenti e manifestazioni di gioia, al contrario della concezione antropocentrica caratterizzata da gemiti, da atti di contrizione e da un atteggiamento drammatico e movimentato. Essa viene variamente espressa: benedire, lodare, onorare, glorificare Dio, gioire con Dio, ecc... (17).

### 2 L'« ORATIO SECRETA »

Ma la forma spiritualmente e storicamente più interessante e valida dei Domenicani primitivi è l'« oratio secreta », l'orazione segreta.

### I. Che cosa è l' " oratio secreta".

L'« oratio secreta » (18) è l'esercizio di un atto comunitario, ma nella sua sostanza e nel suo svolgimento, è una preghiera personale e privata; è un « esercizio spirituale » (19), una pratica dell'orazione, vocale o mentale, ma più mentale che vocale (20), perchè « in effetti non è vera orazione se non quella mentale » (21):

« Dopo le discipline (di Compieta) tutti i frati dovevano assistere). in comune in Chiesa alle meditazioni e alle preghiere segrete » (22)/

(15) Libro d'oro, pp. 252, 266-68, 274-77, 279-81, ecc.

(16) Cfr. F. VERNET, op. cit. pp. 131 s. (17) Acta Canoniz. S. Dominici, op. cit. nn. 21, 22... Libro d'oro, pp

85-86, 89-90, 260-61, 275-76, 321, ecc.

(18) R. Devas, On the History of mental Prayer in the Order of St'3; Dominic, in «The Irish Ecclesiastical Record» XVI (1920), pp. 177-93 II M. R. CATHALA, L'Oraison dominicaine, in «Année dominicaine» LVI ni-(1921), pp. 396-414; A. LEMONNYER, Les prières secrètes dans la vie domber. nicaine, in « Année dominicaine » LXIII (1927), pp. 269-76; P. PHILIPPE (19) «Exercitatio spiritus»: così Umberto di Romans, op. cit., II, p. 90.

(20) Umberto di Romans, II, p. 173.

(21) ib. pp. 92-93. (22) ib. II, p. 147; Acta Canoniz, S. Dom. n. 37. Questo « esercizio spirituale » si svolge in due momenti: al mattino, nell'intervallo immediatamente precedente la celebrazione della S. Messa e dopo la recita di Mattutino, e la sera dopo il canto di Compieta (25). In effetti è l'« oratio secreta » della sera quella che si afferma maggiormente: è il momento culminante della giornata del domenicano, che, sospese le occupazioni apostoliche, può attuare in libertà di spirito l'« assidua familiarità con Dio nel Cristo ».

L'« oratio secreta » deve durare circa venti minuti sia al mattino che alla sera, per un tempo, cioè, corrispondente alla recita dei Salmi Penitenziali con le Litanie (24), ma mentre viene concessa più ampia libertà di tempo a quella del mattino (25), quella della sera viene delimitata, perchè la devozione personale non oltrepassi i limiti della prudenza.

L'« oratio secreta », pur essendo una preghiera personale, ha però una strutturazione, comprende cioè un complesso di atti spiritualmente collegati fra di loro, riportati da Gerardo di Frachet e da Umberto di Romans. L'« oratio secreta », quindi,

1º: include anzitutto la meditazione:

« La sera si presta alla meditazione, perchè allora lo spirito ritirandosi dalle attività si deve raccogliere in se stesso » (26).

2º: è accompagnata da gesti simbolici (visita agli altari, atti fisici): «...quasi in peregrinazione, visitavano tutti gli altari umilmente inclinati...» (27).

3º: sfocia nella compunzione del cuore e delle lacrime:

«visitavano gli altari... producendo dall'intimo petto tanti fiumi di lacrime... (28) ...Disse uno che non poteva la notte dormire se prima non si bagnava di lacrime » (29) «...Si vedeva alcuni prolongare i sospiri... con amari pianti e con alte voci e grida piangere i peccati propri e i peccati d'altri » (30).

4º: termina con l'esame di coscienza e la disciplina:

«...non subito correvano a rivoltare i quaderni, ma in Chiesa ovvero in capitolo ovvero nei contorni del chiostro nascosti, tutte le loro opere esaminando, e per questo si disciplinavano fortemente» (31).

(23) Libro d'oro, pp. 251-54.

(24) Umberto di Romans, op. cit. II, pp. 148, 248.

(25) « pochi tornavano ai loro libri e pochi a letto ». Libro d'oro, p. 254.

(26) UMBERTO DI ROMANS, op. cit. II, 97.

(27) Libro d'oro, p. 253.

(28) ib.

(29) ib. p. 252.

(30) *ib.* p. 251. (31) *ib.* p. 253.

#### II. Gli atti dell' " oratio secreta".

#### 1. LA MEDITAZIONE

L'elemento « mentale » che si inserisce nell'orazione non è costituito solo dal fatto che la domanda si rivolge a Dio senza parole esteriori, ma anche e sopratutto perchè vi si inserisce un altro fattore distinto dalla stessa orazione, un grado a lei superiore, la meditazione (meditatio), che le conferisce maggiore efficacia e ha il compito di « fare astrarre dall'azione facendo ritirare lo spirito in se stesso » (32).

Giordano di Sassonia, infatti, distingue l'orazione dalla meditazione: « tutto dedito alle sacre meditazioni », « consacra

tutto il tempo alla orazione e alla meditazione » (33).

La meditazione è dunque una considerazione (meditazione discorsiva, diremmo oggi), dalla quale viene eccitato l'amore, principio operativo: « dalla meditazione sgorga l'affetto » (54). Umberto di Romans indica al domenicano cosa egli dovrà meditare: egli dovrà meditare su Dio e i Suoi attributi, la Creazione, la Redenzione, Cristo Sofferente, i Novissimi, la Legge divina, ecc.... (35). Anche Giordano di Sassonia non solo raccomanda la meditazione, ma indica nel Cristo l'oggetto centrale (56).

Evidentemente la meditazione non è un semplice ripensamento teologico o teorico (per questo c'è lo studio) di una verità soprannaturale, ma un vero e proprio esercizio spirituale tendente ad eccitare l'amore verso Dio e verso il pros-

simo. Compito della meditazione è di

« eccitare lo spirito, purificare l'anima, infiammare il cuore, sottomettere le passioni » (37).

Ma il compito principale della meditazione è di preparare lo spirito al grado superiore della contemplazione, che è il vertice della preghiera (58), ma che è considerata piuttosto come un metodo di vita di orazione continua soprannaturale, che come atto soprannaturale nel senso moderno (59).

(32) Umberto di Romans, op. cit. II, 96-97.

(33) Libro d'oro, 158.

(34) Umberto di Romans, op. cit. II, p. 87.

(35) ib. II, pp. 87-97, 231.

(36) Lettere XVI, XVII, LII, XLI, XLII, ecc. (37) Umberto di Romans, op. cit., II, p. 90. (38) Cfr. F. Vernet. op. cit., pp. 140 s.

(39) Cfr. Dictionnaire de Spiritualité (Paris 1937), v. « Contemplation ». In tal senso, sono presentati come contemplativi, ad esempio, S. Do-

#### 2. GLI ATTI FISICI CONCOMITANTI

Per i Domenicani primitivi la preghiera, anche se essa è essenzialmente un atto spirituale interiore, è inconcepibile senza la partecipazione del corpo mediante atteggiamenti e gesti, che del resto sono una caratteristica del Medio Evo e che hanno la funzione di esprimere e di intensificare la devozione (40).

Di tali *atti fisici* alcuni sono devozionali (preghiera in piedi o in ginocchio), altri penitenziali (prostrazioni, venia, genuflessioni), altri ancora riverenziali (inclinazioni, genuflessioni).

- a) Atti devozionali: la preghiera compiuta « in piedi » è un richiamo simbolico della funzione mediatrice del Sacerdote fra Cristo e le anime; « in ginocchio » è l'espressione della propria adorazione unitiva con Dio, e questa anche se compiuta in ginocchio a mani giunte (41).
- b) Atti penitenziali: la ripetizione delle prostrazioni, della venia, o delle genuflessioni, sono l'espressione della « contritio cordis » o del desiderio di riparare i peccati propri e altrui o anche a volte è una forma di preghiera supplice:

« alcuni nella orazione giungevano la notte col dì affadigandosi con cento o dugento genuflessioni » (42).

c) Atti riverenziali: le inclinazioni sono simbolo e segni di adorazione o di omaggio spirituale a Dio e alla Vergine (45).

Tali atti, variamente distribuiti, hanno anche la funzione di provocare la « compunctio cordis », l'emozione e la devozione espressa con le lacrime, che a loro volta diventano una forma di preghiera vera e propria.

Pregando in silenzio e mentalmente, ripetendo gli atti riverenziali o penitenziali o devozionali, ognuno seguendo il proprio « fervore » personale, quasi formando una processione silenziosa di Oranti, i Domenicani primitivi visitano i diversi altari

(40) M. Righetti, Storia Liturgica, vol. I (Milano 1950, II ed.), P. III

cap. IV: « I gesti liturgici ».

(41) Cfr. S. Domenico (Libro d'oro, p. 115); Giordano di Sassonia (Libro d'oro, pp. 156-57).

(42) Libro d'oro, pp. 251-52, 106.

(43) Libro d'oro, p. 253.

MENICO (GIORDANO DI SASSONIA, Libellus nn. 12-13; Acta Canoniz. n. 22); il B. GIORDANO DI SASSONIA, il B. MANNES († 1245), fratello di S. Domenico (Libro d'oro, p. 84), Libro d'oro, p. 546), il B. EGIDIO DI VAOZELA († 1265) (Libro d'oro, pp. 262-65), ecc.

del tempio avvolto dalla penombra del crepuscolo e della notte (44).

#### 3. LA COMPUNZIONE DEL CUORE E DELLE LACRIME

La meditazione, accompagnata da « gesti », tiene desto il ricordo del peccato, provoca la « contritio cordis », e questa a sua volta porta alla « compunctio cordis »: il dono delle lacrime ha un posto centrale nella preghiera dei Domenicani primitivi.

Le lacrime sono ritenute quasi un segno di predestinazione. un segno evidente della predilezione di Dio, un modo di espiare i peccati propri e altrui, una manifestazione, anche, della dolcezza e della gioia spirituale. S. Domenico esprime nelle lacrime la preoccupazione per la salvezza delle anime o chiede l'aiuto divino (45), mentre Giordano di Sassonia piange di tenerezza e di dolcezza (46), ma il più delle volte le lacrime assumono la forma di preghiera propiziatrice, per questo spesso diventano drammatiche e movimentate (47)

### 4. L'ESAME DI COSCIENZA E LA DISCIPLINA

L'ultimo atto dell'« oratio secreta » è l'esame di coscienza (48). Umberto di Romans è esplicito in tal senso:

« Dopo Compieta pensi sempre come ha trascorso il giorno e alle colpe commesse in pensieri, parole, opere e omissioni... Delle buone azioni, compiute durante il giorno e nel passato, ne ringrazi Dio: delle colpe ne chieda perdono » (49).

« Per questo » — sottolinea Gerardo di Frachet — si disciplina-

vano fortemente » (50).

(44) Libro d'oro, p. 253. Questo atto spirituale viene ereditato da S. Domenico ma è di origine benedettina e fu introdotto da S. Benedetto d'Aniane († 821); v. M. Righetti, op. cit. vol. II (Milano 1946), pp. 857-58, 564-65. 490; P. PHILIPPE, op. cit.

(45) Libro d'oro, p. 106. (46) Libro d'oro, p. 158.

(47) Libro d'oro, pp. 251-53. Per la preghiera delle lacrime, cfr. F. Vernet, op. cit. p. 135. (48) Libro d'oro, p. 253.

(49) UMBERTO DI ROMANS, op. cit. II p. 544, 88. Cfr. DOMENICO CI-NELLI, L'esame di coscienza secondo alcuni grandi autori domenicani, in « Vita Cristiana » XVII (1948), pp. 221-30.

(50) Libro d'oro, p. 253.

# CONCLUSIONE: VALUTAZIONE STORICO-DOTTRINALE

Questa l'« oratio secreta » domenicana medioevale. Un esercizio spirituale che a noi moderni pare complesso, ma per un domenicano del 200 è semplice e connaturale e, quel che vale di più, veramente santificante, poichè con tale esercizio si sono santificati i grandi figli di S. Domenico: S. Giacinto († 1257), l'Apostolo dell'Europa Orientale e della Russia; S. Raimondo de Penafort († 1275), il grande giurista delle Decretali gregoriane; S. Alberto Magno († 1280), lo stupore del Medio Evo per l'universalità della sua cultura; S. Tommaso d'Aquino, il grande Dottore della Chiesa († 1274).

Concludendo, l'« oratio secreta », in effetti, è la pratica di quella che oggi definiamo « orazione mentale » con riserva naturalmente sul metodo, che andrà delineandosi nel '500 e

nel '600.

Inizialmente è una consuetudine devozionale ereditata da S. Domenico, ma appunto perchè consuetudine conservata a lungo, finisce con l'acquistare valore e vigore di legge (52). Ora è proprio questa obbligatorietà, non esistente presso i Benedettini dai quali essa deriva (53), che costituisce una novità nella storia dell'orazione e prelude all'orazione mentale come « esercizio spirituale » di una comunità religiosa, tanto che gradualmente anche altri religiosi, dai Canonici Regolari della Devotio Moderna ai Francescani, subiranno l'influsso dell'« oratio secreta » domenicana introducendola nella propria legislazione e nella propria vita comunitaria.

(51) P. PHILIPPE, op. cit.

(53) P. PHILIPPE, op. cit.

<sup>(52)</sup> Umberto di Romans, op. cit. II, pp. 96, 147, 532.

#### IV.

# La preghiera devozionale dei Primitivi

### 1 LA PREGHIERA DEVOZIONALE ALL'UMANITA' DI CRISTO

# I. La preghiera degli "uomini evangelici".

Quando S. Domenico esorta i suoi figli a diventare degli « uomini evangelici » che seguono le traccie del Salvatore (1) o a « pensare al Salvatore » (2), egli non fa che indicare loro l'impostazione devozionale-cristocentrica della loro preghiera.

Il domenicano del '200, infatti, orienta la propria vita spirituale sull'imitazione di Cristo, ma questa per lui assume un particolare significato: la sua è la preghiera sacerdotale- apostolica (3), tanto che Gerardo di Frachet afferma « che tutti i frati che servono nell'Ordine saranno collocati nell'Ordine degli Apostoli » (4).

Così la preghiera del domenicano medioevale si articola verso l'Umanità di Cristo, tanto che uno storico afferma che i Domenicani (e Francescani) hanno fatto piangere l'Europa medioevale sulle Piaghe di Gesù (5). Del resto la vita domenicana è definita: « nella semplicità servire a Cristo » (6) e Giordano di Sassonia (7) e il mistico Wichmann († 1270) (8)

(1) M. H. VICAIRE, L'Evangelisme des premiers frères prêcheurs, in

«Vie Spirituelle » a. XXIX (1947), pp. 264-77.

(2) Acta, n. 41; v. anche le Legendae di P. Ferrand (n. 11), Costan-TINO D'ORVIETO (n. 61). UMBERTO DI ROMANS (n. 9: Christi discipulus), (n. 60: Vir evangelicus); GIORDANO DI SASSONIA, Libellus n. 13.

(3) Jo XVII, 19.

(4) Libro d'oro, pp. 480-81.

(5) A. Walz, Compendium, pp. 190-94. H. Marechal, La dévotion de l'Ordre à la Passion du Christ, in « Année dominicaine » LXXI (1935), pp. 97-100.

(6) Libro d'oro, pp. 373-74.

(7) V. A. Walz, Intorno alle Lettere del B. Giordano di Sassonia, in «Angelicum » XXVI (1949), pp. 143-64, 218-32), p. 229. Quasi tutta la corrispondenza con la B. Diana si fonda sul Cristo: v. Lettere XV, XVII, XXXI, XXXVI, XLI, ecc.

(8) A. WALZ, op. cit. p. 232.

insistono nel richiamare appassionatamente l'unione con il Cristo nella preghiera. È anche il motivo spirituale delle Vitae Fratrum (9).

#### II. " Pensiamo al Salvatore".

S. Domenico insiste a fare del Cristo l'oggetto della meditazione: i suoi figli accolgono l'invito. Infatti il Salvatore viene proposto in seguito come oggetto di meditazione sia per i Sacerdoti (10) che per i Novizi (11) e Umberto di Romans osserva che compito del domenicano è di «lodare, benedire, predicare il Cristo » (12).

Il domenicano medioevale si intenerisce, si commuove, piange dinanzi al Cristo Crocifisso, e spesso la sua preghiera si eleva alle Sue Piaghe (13). Gerardo di Frachet afferma candidamente che Gesù gradisce la preghiera a Lui rivolta dandone prova con apparire visibilmente ai religiosi (14), specialmente

sul letto di morte nella cella conventuale (15).

L'aspetto particolare che il domenicano coglie nel Cristo è l'amore misericordioso. « Uomo evangelico che segue le traccie del Salvatore», egli ha sempre dinanzi ai propri occhi la visione delle anime da riscattare e da salvare, e per esse piange ogni sera durante l'« oratio secreta ».

(10) Umberto di Romans, De Vita regulari... II, 87.

(11) ib. 544. (12) ib. p. 71.

(14) *Libro d'oro*, pp. 42-43, 274-5, 378, 474-75, ecc. (15) *ib*. pp. 451-2, 474-5, 479-80, 480-81.

<sup>(9)</sup> Gerardo di Frachet fa chiamare da Gesù stesso i Domenicani « i mie i servi» (Libro d'oro, p. 316), mentre un frate pregando Gesù si autodefinisce «il tuo cameriere» (Libro d'oro, p. 491); il B. Reginaldo d'Orleans († 1220) è il «Predicatore di Cristo Crocifisso» (Libro d'oro, p. 39); i suo i confratelli sono i « Predicatori della Croce » (ib. 39); i primitivi oltre a qualificarsi con il termine ufficiale di Frati Predicatori si chiamano anche « poveri di Jesu Cristo » (Libro d'oro, p. 280). « Servi di Jesu Cristo » (Libro d'oro, p. 316-17), «Servi e discepoli di Jesu Cristo» (Libro d'oro, p. 516); la comunità domenicana è definita « il collegio dei poveri di Cristo » (Libro d'oro, 334). Cfr. anche Libro d'oro, pp. 266-8, 274-75, 390, 404-5, 425. 450-51, 453-55, 460-61. Del resto alcune pagine di Giordano di Sassonia per la loro dolcezza e tenerezza richiamano S. Bernardo: v. Lett. XLI.

<sup>(13)</sup> Libro d'oro, pp. 264-68, 390-1. 415-16, ecc..; Cfr. WALZ, Comperadium..., pp. 190-91. Segnaliamo anche l'orientamento devozionale al Cuore di Gesù: A. WALZ, De veneratione Divini Cordis Jesu in Ord, Praed. (Romae 1937), II ed., pp. 11-22.

Il convento è concepito e definito come la casa della misericordia (16) e in ogni cella è regolamentare un'immagine di Cristo Crocifisso e di Maria

« acciocchè leggendo, *orando*, dormendo, quelle risguardassero e da loro fusseno risguardati coll'occhio della misericordia » (17).

S. Domenico e Giordano di Sassonia si richiamano spesso alla misericordia divina (18) e Gerardo di Frachet riferisce di un frate tedesco che meditando sulla misericordia divina « fu rapito in amore di Dio e maravigliosa devozione » (19) e di un altro, inglese, che muore presso i Frati Minori « col volto lieto » dicendo « il nostro Salvatore è misericordioso, veramente misericordioso » (20).

#### 2. LA PREGHIERA DEVOZIONALE A MARIA

« Madre della Misericordia »

# I. Maria, "Madre di Misericordia".

Per i Domenicani primitivi la misericordia di Gesù richiama ed è strettamente legata alla misericordia di Maria: essi le fondono in un unico atto d'amore e di preghiera (21). La storia primitiva è ricca di questa fusione spirituale di Gesù e di Maria (22) e la stessa vita domenicana è concepita come un servizio a Gesù e a Maria (23):

«Il Signore nessuna cosa lassò ai Predicatori se non il bastoncello, cio è la Vergine Maria nella quale si confidassero, ovvero la Croce la quale predicassero » (24).

(17) ib. p. 254.

(19) Libro d'oro, pp. 268-69. (20) ib. pp. 497-98, 321.

(23) Libro d'oro, pp. 48-9; Umberto di Romans, II pp. 70-71.

(24) Libro d'oro, p. 39.

<sup>(16)</sup> ib. pp. 21-23.

<sup>(18)</sup> ib. pp. 92-93, 178-79; GIORDANO DI SASSONIA, Lett. II, VIII, XX, XXXIII, XXVIII, XXXIX, L...

<sup>(21)</sup> P. Bianchi, La devozione a Maria nei Santi Domenicani (Venezia (21) F. BIANCHI, La devozione a Maria hei Santi Domenicani (venezia 1934); A. Duval, op. cit.; T. Piccari, La "Deipara" dans la Liturgie hagiographique des Frères Prêcheurs, in «Marie», vol. VIII n. 5 (Mars Avril 1955), pp. 60 (524) - 61 (526); Vari, Marie et le Frères Prêcheurs, numero speciale di «Marie» (Nov.-Dic. 1959).

(22) Libro d'oro, pp. 4-8, 31, 68-69, 78-79, 282-3, 285-7, 386, 424-5, 478-9, 502-3, 515-17, ecc... V. anche Giordano di Sassonia, Libellus n. 95.

La preghiera domenicana si orienta notevolmente verso Maria, perchè è convinzione del domenicano medievale di essere il prediletto del Suo Cuore (25) e di dover attribuire alla sua mediazione presso il Figlio la propria esistenza nel Corpo Mistico (26).

Così Maria si inserisce nella preghiera e nella vita dell'Ordine facendone un Ordine mariano (27) e le Vitae Fratrum sono ricche di leggende suggestive e poetiche, in cui Maria prende parte attiva alla vita domenicana dei « suoi Frati Predicatori » (29).

I Domenicani, a loro volta, ricambiano con un tenero amore la predilezione di Maria: « Della divozione alla Beatissima Vergine chi la potrebbe dire? » — osserva Gerardo di Frachet: così essi attribuiscono alla Madonna gli appellativi più teneri e filiali:

« Adiutrice dei Frati Predicatori », « Avvocata », « Propugnatrice », « Protettrice e Patrona », « Speciale Soccorritrice », « Collaboratrice », « Dilettissima Maestra », « Conservatrice e Abbadessa dell'Ordine », ecc. (30).

Seguendo l'esempio di S. Domenico, che ha affidato l'Ordine, come a speciale Patrona, a Maria « Regina della Misericordia » (51), i Primitivi orientano la propria preghiera a Maria « Madre della Misericordia », che invocano al mattino appena desti e la sera al canto della Salve Regina (32), e « Regina della Misericordia » (33).

(25) G. DI AGRESTI, op. cit., pp. 15-28. (26) Libro d'oro, pp. 3-8, 46-69, 188-89.

(27) Ci ha stupito non poco M. RIGHETTI (Storia Liturgica, vol. II, Milano 1946), pp. 242 s.) che non parli affatto della devozione mariana dei Domenicani del '200. Una lacuna inspiegabile. Fortunatamente parla, più avanti (pp. 245-46), della devozione moderna domenicana, ma ciò non ripara alla lacuna del Medio Evo.

(28) Libro d'oro, pp. 3-8, 190-3, 48-9, 52-58, 62-3, 40-1, 53-4, 239, 289,

456, 499-500, 504, ecc...

(29) « Il mio Ordine », « I miei Servi », « I miei Frati » (Libro d'oro,

pp. 331, 499-500, 51-52, 189).

(30) Libro d'oro, pp. 46-47, 252, 65, 78, 500, 252. Umberto di Ro-MANS, I, 531.

(31) Costantino d'Orvieto, n. 31.

(32) Libro d'oro pp. 65, 78, 392-3, 444, 500, ecc.
(33) Libro d'oro, pp. 55-57, 69, 73, ecc... Umberto di Romans insiste, particolarmente per i Novizi (op. cit. II, 531), ad alimentare una speciale devozione per Maria.

# II. La preghiera mariana.

### A) Nella vita conventuale

Il domenicano estende a Maria il programma spirituale che egli si propone verso il Cristo (« laudare, benedicere et praedicare ») (54) e che Maria, secondo Gerardo di Frachet, afferma di gradire, seppure con una gentile variante formale: « amare,

laudare, onorare » (35).

Il convento, concepito strutturalmente come « casa della contemplazione », anche esteriormente deve offrire un atto di omaggio a Maria. Infatti in ogni cella è immancabile un'immagine di Maria (36) e in fondo al dormitorium un altare con un'altra immagine della Vergine deve offrire al religioso, ogni volta che esca di cella, l'occasione di chiederle la benedizione; così al mattino il primo saluto e la prima preghiera sono per la « Madre della Misericordia ». Ed è ancora a lei « Madre della misericordia », che la comunità affida, al canto della Salve Regina, il religioso moribondo (37).

I Domenicani sono i primi ad inserire nella formula della professione il nome di Maria: « Nel solo Ordine dei Frati Predicatori si fa voto di obbedienza alla B. Vergine Maria », osserva con compiacenza Bernard Guy (58). Essi sono i primi ancora a far precedere le Ore dell'Ufficio della Madonna con la recita dell'Ave Maria (39), tanto che il B. Gonzalvo di Amaranto († 1259), indeciso nella scelta della vita religiosa da seguire, è avvertito prodigiosamente di entrare nell'Ordine in cui l'Ufficio della Madonna comincia e termina con l'Ave Maria (40).

### B) Nella vita comunitaria

La vita contemplativa è articolata in gran parte anche sulla preghiera mariana:

«Fra l'altre cose questo è a Me molto grato, che ogni cosa che fate e dite, incominciate dalla laude mia e in essa finite»,

(34) Umberto di Romans, op. cit. II, 71.

(35) Libro d'oro, pp. 51-52.

(36) ib. p. 254.

(37) Libro d'oro, pp. 98, 515, ecc. L'uso di cantare la Salve Regina al letto del religioso agonizzante è tuttora in vigore presso le comunità domenicane.

(38) Umberto di Romans II, p. 71. (39) G. Di Agresti, op. cit. p. 34.

(40) M. RIGHETTI, Storia liturg ica; ed. cit. I., p. III, c. IV.

dice Maria ad un domenicano, secondo l'ingenuo Gerardo di Frachet (41).

Infatti S. Domenico stabilisce che il primo saluto mattutino, prima ancora della recita dell'Ufficio divino in Chiesa, sia per Maria: ognuno, fermo sulla soglia della propria cella, in modo da formare un coro di « Oranti » convergenti all'altare della Madonna posto in fondo al « dormitorium », dà il primo saluto mattutino a Maria, « Madre della misericordia » Quindi

« ditto il suo mattutino divotamente stando, più divotamente correvano al suo altare, acciocchè quel brevissimo spazio non passasse senza orazione » (42).

La lode a Maria è distribuita lungo tutto il giorno, ma il momento più suggestivo è il canto di Compieta, che i religiosi attendono « come una festa raccomandandosi l'uno l'altro con molto affetto di cuore » (43).

È l'ora più dolce, perchè ha luogo la processione della Salve Regina, così cara al cuore del domenicano che Umberto di Romans, si augura che essa si protragga « in aeternum et sine intermissione » (44). Tanto che i martiri polacchi di Sandomir si fanno trucidare per la fede al canto della Salve; allo stesso canto sono connessi inoltre, secondo i primitivi, non pochi doni carismatici: visioni, rapimenti, comunicazioni soprannaturali, estasi, in cui Maria avrebbe un ruolo di primo piano (47).

La celebrazione del Sabato, dedicato a Maria, assume una particolare solennità nella vita domenicana (48), alla cui cele-

brazione sono connessi molti doni carismatici (49).

### C) Nella preghiera privata

I Domenicani del '200 sono gli Apostoli dell'Ave Maria, apostolato che nel '400 sfocerà nella preghiera mariana più

(42) Libro d'oro, pp. 253, 253, 282-3, 284, 292, ecc. (43) Libro d'oro, p. 252. Di Agresti, op. cit. 30 s.

(45) «L'Annéee Dominicaine » VI, 2.

(46) Libro d'oro, pp. 419-20. (47) Libro d'oro, pp. 55-57.

(49) Libro d'oro, pp. 275-76.

<sup>(41)</sup> Libro d'oro, pp. 189. Umberto di Romans, pp. 68-75. Di Agresti, op. cit., 28 s.

<sup>(44)</sup> Umberto di Romans, II, 131-38. Per la storia della Salve Regina, v. I. Maier, Studien zur Geschichte der Marien antiphon Salve Regina (Regensburg 1939).

<sup>(48)</sup> Umberto di Romans, II, pp. 72-75.

popolare, il Rosario, patrimonio spirituale dell'Ordine (50). È significativo come nelle aureole di alcune personalità dell'Ordine di questo periodo siano inscritte le parole « Ave Maria »

o « Salve Regina » (51).

Fra gli Apostoli dell'Ave Maria segnaliamo, fra gli altri, Romeo di Livia (†1261), che ripete migliaia di volte al giorno la Salutazione angelica e chiede di essere seppellito presso l'altare della Madonna (52); Elisabetta di Ungheria († 1270); S. Margherita di Ungheria († 1270), sua figlia spirituale, che ad ogni festa mariana eleva migliaia di Ave (54); la B. Benvenuta Boiani († 1292) che alla recita dell'Ave vede apparirsi Gesù Bambino (55); « Fra Ave Maria » è chiamato un religicso di Firenze per la sua devozione mariana (56).

Già fin dal 1266 esiste l'obbligo per i Domenicani di recitare un certo numero di Ave (57) e anche Gerardo di Frachet ci parla della grande devozione dei primitivi per questa pre-

ghiera mariana (58).

Si fa strada anche la preghiera al Cuore di Maria (59),

per le Allegrezze (60) e per i Dolori di Maria (61).

Questa la concezione della preghiera presso i « Primitivi » domenicani: concezione devozionale, ma concreta ed evangelica, fervorosa ma costante e lineare, essenziale, senza inutili dispersioni spirituali, unitaria e uniforme ma insieme ricca e feconda perchè fiorita sulla libertà dello spirito e nella spontaneità dell'immediatezza dell'anima.

### S. Romano, Lucca.

# Domenico Abbrescia o. p.

(50) DI AGRESTI, op. cit. p. 38 s.

(51) J. Berthier, Le Chapitre de St. Niccoló de Trevise (Roma 1912).

(52) H. CORMIER, Le Bx R. de L. (Toulouse 1884).

(53) « Année dominicaine », Avril, p. 104; « Memorie Domenicane » IX s.u. (1934), p. 301.

(54) Bôle, S. Margherita d'Ungheria (Roma 1938), pp. 81-82.

(55) « Année dominicaine » Avril, 10.

(56) STEFANO ORLANDI, Necrologio di S. M. Novella (vol. I, Firenze 1955), p. 43.

(57) MOPH III, 133.

(58) Libro d'oro, pp. 275, 385-6, ecc.

(59) A. Walz, De Corde Mariae testes dominicani, in «Angelicum» XXXI (1954), pp. 307-51.

(60) Libro d'oro, p. 516.

(61) Libro d'oro, pp. 223, 415.

# Le Lettere Spirituali del B. Giordano di Sassonia O. P.

Si conoscono finora 57 lettere del beato Giordano di Sassonia; esse costituiscono un tesoro notevole di informazione spirituale per i tempi primitivi dell'Ordine dei Frati Predicatori. Infatti, il beato Giordano († 1237) (1), se fu il successore del santo fondatore Domenico nel governo, il suo primo biografo (2) e il provvidenziale propagatore dell'Ordine, fu anche il primo scrittore domenicano di cui si hanno le opere. Purtroppo delle lettere scritte da san Domenico se ne conserva una sola alle monache di Madrid (3). Giordano lasciò scritti di filosofia, di esegesi, di omiletica (4), di storia domenicana ed anche delle lettere sia amministrative sia private piene di spiritualità.

Da queste opere letterarie spicca una personalità superiore, intelligente, colta, gentile, sacerdotale, apostolica e veneranda.

Delle 57 lettere conosciute 50 sono indirizzate alla beata Diana d'Andalò o alla sua comunità nel monastero delle domenicane di Santa Agnese a Bologna (5), 4 altre alle benedettine del monastero di Oeren presso Treviri (6), 3 a confratelli (7).

(1) M. Aron, Saint Dominic's Successor, The Life of Blesses Jordan of Saxony. London 1955, H. Ch. Scheeben, Jordan der Sachse. Vechta 1937; lo stesso, Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen. Vechta 1938.

(2) Iordani de Saxonia, Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum; ed. H. Ch. Scheeben in Monumenta Ord. Fratrum Praed. Historica (= MOPH), Roma 1935, pp. 25-88.

(3) M. H. Vicaire, Histoire de S. Dominique t. II, Parigi 1957, pp. 122-124. MOPH t. XVI, p. 146-147 Dominicus hortabatur fratres dicti ordinis verbis et litteris.

(4) T. KAEPPELI in Archivum Fratrum Praedicatorum 26(1956), pp.

175-176.

(5) B. IORDANI DE SAXONIA, Epistulae, ed. A. Walz in MOPH t. XXIII. Roma 1954, pp. 1-55, 58-60. The Letters of Blessed Jordan of Saxony to Blessed Diana of Andalò, Translated by K. Pond, Londra 1958 non cita le edizioni di Walz o di Altaner.

(6) B. IORDANI, Epistulae, pp. 60-67.

(7) B. IORDANI, *Epistulae*, pp. 55-58 al Provinciale Lombardo; pp. 67-69 al Priore e Convento di Parigi B. IORDANI, *Litterae encyclicae*, ed. Th. Kaeppeli, in Arch. Fratr. Praed. 22(1952) pp. 182-185.

In tutte queste epistole abbondano norme di direzione spirituale non meno che notizie di persone, cose e fatti, che sono altrettante apprezzate testimonianze storiche.

In modo particolare nelle lettere alle religiose di Bologna e di Treviri si manifestano due note caratteristiche che attirano l'attenzione e che meriterebbero anche un esame più sviluppato.

Per ora basta un cenno a queste due note delle lettere giordaniane, riguardanti il loro carattere personale e i sodi insegnamenti spirituali in esse occorrenti.

# a) Carattere personale delle lettere.

Si noti, prima di tutto, che le lettere in questione non furono destinate ad altro che ad essere di risposta o di edificazione per i destinatari. "Aucune littérature n'en altère la sincérité absolue". Erano lettere di occasione, senza però rinnegare una perfezione di forma propria del colto autore. Infatti, tutto quello che scrive l'esperto stilista e lo zelante predicatore, padrone perfetto della lingua di cui si serve, sgorga spontaneo dalla penna e produce sul lettore di oggi la migliore impressione, anche dal lato puramente letterario.

Le lettere giordaniane sono perciò l'espressione di un commercio epistolare del tutto personale, concepito ed eseguito in

maniera del tutto individuale e concreta (8).

Scorgiamo anche nelle 17 lettere di san Giovanni Crisostomo scritte ad Olimpiade (9), qua e là qualche accento personale, mentre poi le lettere di san Girolamo a Marcella, a Paola ed a Eustochium potrebbero citarsi per qualche somiglianza; ma non reggono al confronto con il tono umano, individuale e concreto delle notizie ed idee comunicate da Giordano a Diana, o alle altre destinatarie. Le lettere di santa Ildegarda sono sentenze e commenti pieni di senno, piuttosto che comunicazioni personali. San Bernardo nelle righe ad Ermengarda manifesta profondo e fedele sentimento con immediatezza d'amicizia. Il commercio epistolare tra Abelardo ed Eloisa contiene trattatelli dottrinali e disciplinari, mentre Giordano si presenta e si apre umanamente e in modo realmente concreto. Non parla dal pulpito. Le lettere sono di una immediatezza che, in certi pas-

(9) A. M. Malingrey, Jean Chrysostome, Lettres à Olympias, Parigi, 1947.

<sup>(8)</sup> J. MUMBAUER, Die Briefe des sel. Jordan von Sachsen, Vechta 1927, pp. xxviii-xlii.

saggi, rapisce il lettore, anche dopo sette secoli. Lo scrittore s'interessa delle cose spirituali ed umane come: dell'andamento della comunità, lo studio, l'orazione, la salute, i parenti e conoscenti. Egli è franco e fedele, paziente, generoso e sempre nobile. Più spontaneamente che nei "Fioretti" dove si parla della amicizia di san Francesco d'Assisi con santa Chiara, Giordano parla alla beata Diana o alla suora di Treviri. Aron (10) pensa che l'amicizia di Giordano e di Diana abbia superato quella di san Francesco di Sales e santa Giovanna Francesca di Chantal.

Questo atteggiamento amichevole (11) è basato saldamente sui più nobili, elevati e sodi principi, i quali soli possono generare quella pura armonia tra due cuori e spiriti umani. Ambedue aspiravano con tutte le forze a raggiungere il loro ideale di perfezione cristiana. Il perchè e il come di questo patto di amicizia tra Giordano e Diana, egli stesso lo accenna nella bella intestazione della sua lettera XVII. Questa è scritta alla sua diletta sorella in Cristo, la quale venerava come lui il padre spirituale Domenico; ed è pure indirizzata alla sua amatissima figlia

Diana che gli è stata affidata dal padre comune.

Giordano era il custode dell'eredità, che il santo fondatore dell'Ordine gli aveva lasciata (12); ed in un primo tempo, solamente nel pietoso ricordo del desiderio inespresso del suo grande modello, egli rivolse il suo interessamento e la sua sollecitudine alla giovane bolognese. Poco prima Diana aveva dimostrato di avere un'anima forte e data la prova della sua capacità e prontezza di fare i più grandi sacrifici per il suo ideale religioso, ascetico e mistico. In poco tempo questo interesse iniziale, più o meno imposto dal dovere, a causa della grande anima di donna, si sviluppò, crebbe e si affermò in un affiatamento sincero e reciproco. La ferma base sulla quale questa amicizia doveva svilupparsi era la comune ricerca della vera santità; le loro anime erano ricolme di un vivo ed operante amore per Dio, per Gesù, pronte ad ogni sacrificio, tese alla vita eterna con ogni fibra dell'essere e con ogni slancio del cuore.

(10) Aron, The Life of Blessed Jordan, p. 192.

(12) G. K. Brady, Saint Dominic, Londra 1957, pp. 142-143. Vicaire,

Histoire de S. Dominique t. I, p. 319.

<sup>(11)</sup> B. ALTANER, Die Briefe Jordans von Sachsen, Lipsia 1925, pp. 119-127. G.VANN, Love among the Saints, A Meditation suggested by the Letters of B. Jordan of Saxony and B. Diana d'Andalo, in The Christian Vision, Londra 1955, pp. 133-141.

Giordano soleva in occasione del capitolo generale, che aveva luogo ogni due anni in Bologna, visitare ed avere col-loqui con le monache di Sant'Agnese. Allora dava esortazioni, direttive ed ammonimenti alla comunità. E poi doveva mettersi in viaggio per le diverse province dell'Ordine per lavorare inde-fessamente, come visitatore, organizzatore e predicatore, alla formazione e alla diffusione dell'Ordine stesso. L'ora della partenza e della separazione attristava sia Giordano che Diana; mentre il ritorno di Giordano per il prossimo capitolo generale a Bologna faceva esultare i loro cuori. "Se debbo separarmi da te", confessa Giordano (XLVI), "è già per me molto doloroso. Inoltre il tuo contegno mi affligge ancora di più, vedendoti così inconsolabile. In conseguenza, non soffro solamente dell'increscioso fatto della separazione necessaria, ma specialmente perchè tu sei tanto depressa". Quando Diana gli espresse una volta in una lettera il suo dolore per la sua prolungata assenza, egli non sapeva rispondere altro che confessare quanto egli stesso soffrisse per la separazione (XIV). Un'altra volta, Giordano informa la sua corrispondente, da Parigi, che gli era impossibile di venire subito a Bologna; però "ci rivedremo nel corso di quest'anno e i nostri cuori saranno pieni di gioia". "Per ora", egli scrive un'altra volta, "ancora tristezza e gioia si alternano, ma presto arriverà l'ora che la nostra gioia si completerà, e che nessuno potrà togliercela" (XXXII). Giordano cerca di inculcare alla sua figlia spirituale, come base di ogni aspirazione e pensiero religioso, le parole del salmista (72,28): " ma per me buona cosa è lo stare unito con Dio; il porre in Dio Signore la mia speranza".

Nonostante ciò, egli crede di non poter lasciare Diana senza conforti naturali ed aggiunge l'osservazione: "per il resto sii coraggiosa e lieta, perchè tra breve, se è volontà di Dio, ti rivedrò con i miei propri occhi; in ispirito però la tua immagine mi sta sempre davanti". Una volta Diana si ferisce un piede ed egli la compatisce.

Ma il soggiorno a Bologna durante i capitoli generali era troppo breve per contentare quelle due anime. "Perchè ci è diventato impossibile, mia cara", dice Giordano, "di vederci quando ci pare e cercare conforto nei nostri reciproci colloqui, vorrei soddisfare l'affettuosa nostalgia del mio cuore visitandoti, quando è possibile, con le mie lettere, e raccontandoti qualche cosa delle condizioni nelle quali io mi trovo attualmente. Avrei egualmente piacere di sentire spesso qualche cosa di te, poiché

i progressi tuoi e delle tue consorelle nella vita spirituale mi danno molta gioia" (XXXIX).

Con suo grande dispiacere non era possibile a Giordano di scambiare spesso lettere con Diana. Circostanze avverse impedivano Giordano di corrispondere nella misura che il suo cuore avrebbe voluto e di usufruire dell'unico spirituale mezzo rimastogli per scambiare i suoi pensieri. Se una volta ha tempo ed estro per scrivere, non trova messi a sua disposizione; in altri casi deve raccogliersi in fretta e scrivere brevemente, perchè il messo è già in partenza e aspetta la lettera. Però il più grande e insuperabile impedimento ad una regolare e frequente corrispondenza è per lui la mancanza di tempo. I lavori urgenti ed accumulati gli rendono spesso impossibile il commercio epistolare.

Giordano cerca di calmare con parole buone Diana, quasi inconsolabile per la separazione, le quali parole ci fanno chiaramente capire quanto era intensa l'unione spirituale che vincolava le due anime. Così scrive Giordano: "Perchè sei tanto agitata? Non ti appartengo e non sono unito con te, e non sono io con voi (cioè con la comunità tutta)? Tuo sono nel lavoro e nel riposo, tuo sono se mi trovo con te o se sono lontano; ti appartiene la mia preghiera e tue sono tutte le mie opere buone e tuo sarò, come spero, per la felice eternità. Che cosa faresti se io dovessi lasciare questo mondo? Anche in questo caso non dovresti essere, nel tuo dispiacere, così inconsolabile, perchè non mi perderesti con la morte, ma mi daresti la precedenza, mi manderesti solamente avanti nella magnifica celeste dimora di luce. Lì potrei supplicare per te il Padre e potrei giovarti più nella mia vita celeste che non qui in terra, dove continuo a vivere per te ed a morire per il mondo" (XLVI). Troviamo qui quasi una ripetizione della promessa di san Domenico.

Uno stato d'animo pieno di tristezza sulla terrena condizione degli uomini e di presentimento della morte traspare dalla lettera XIII che Giordano aveva scritta poco prima della sua partenza per la Terra Santa." Ciò che abbiamo potuto dirci per iscritto nel corso del tempo era effettivamente ben poco; in fondo ai nostri cuori arde la fiamma di un santo amore che non può essere misurato e descritto nel suo carattere, nè con le parole, nè con le lettere. Sì, Diana, la nostra sorte terrena è veramente triste, perchè anche il nostro amore è collegato al dolore, al timore e all'agitazione. Tu ne soffri molto e sei nell'inquietudine poichè non puoi vedermi sempre; io ne soffro ugualmente

nella mia anima, perchè mi è concesso così raramente di stare alla tua presenza". Giordano continua a dimostrare che la speranza di una vita migliore gli dà la forza di sopportare questa tensione dell'anima e quello stato insoddisfatto che in terra non può essere mai appagato (XIII).

Per un accurato studio dell'anima medioevale è molto da deplorare che della corrispondenza tra Giordano e Diana non possediamo una sola lettera di Diana. Del contegno spirituale di Diana possiamo giudicare solamente attraverso le lettere di

Giordano.

Quello che Giordano dice alla suora di Treviri, a lui fedelmente attaccata, può essere utile per precisare il legame di amicizia tra Giordano e Diana. Giordano scrive infatti (LV): "io so che tu hai più amore per me di quello che parte dall'anima mia".

Vi sarebbero ancora vari passi da ricordare per dimostrare che la reciproca stima e intesa non erano interessate, ma costituivano il mezzo per raggiungere la meta più elevata e accelerare il progresso nella vita religiosa. Anzi: attraverso questo intendersi di ambedue le anime, l'amore per Cristo doveva crescere sempre e perfezionarsi.

# b) I sodi insegnamenti spirituali.

Le lettere di Giordano sono — è vero — primieramente scritti di occasione e documenti del suo interessamento per lo spirito e per le cose di Diana; e quindi non dobbiamo aspettarci di trovare in esse un'esposizione tecnica e sistematica o sottili teorie di ascetica e di mistica. Il maestro generale dell'Ordine dei Predicatori giunge spesso, partendo da semplici avvenimenti esterni, a parlare in modo facile dei più importanti principi di vita spirituale (15). Ad un esame più accurato, si vede che il campo di questi pensieri e principi ascetici e mistici è ristretto. Si comprende facilmente come l'autore delle lettere, spesso assillato da incalzanti occupazioni, si contenti di accennare a pochi punti, basilari però per la vita religiosa. Evidentemente egli si limitava ad esporre soltanto un pensiero dominante. Così aveva modo di ripeterlo spesso sì da farlo diventare il patrimonio spirituale dei suoi interlocutori. Si capisce così come le

<sup>(13)</sup> Scheeben, Jordan der Sachse, pp. 230-233. Altaner, Die Briefe, pp. 127-136.

lettere di Giordano non trattino mai un determinato pensiero ascetico-mistico secondo un rigido schema, con una trattazione esaurientemente sviluppata dell'argomento.

Dal contenuto più importante delle lettere di Giordano e dalle sue idee spirituali si acquista una chiara visione della vita religiosa, specialmente del monastero femminile fondato da Diana. Questa famiglia monastica, mediante la personalità della sua fondatrice, le sue relazioni con san Domenico e con il beato Giordano, fino dall'inizio ebbe a godere di una grande considerazione da parte degli altri conventi domenicani maschili e femminili. Sui conventi femminili, poi, è facile immaginare che abbia anche esercitato un'influsso considerevole.

È giusto però dire che, nonostante il numero limitato dei pensieri giordaniani espressi nelle lettere esistenti, il successore del fondatore dell'Ordine dei Predicatori ci fornisce tutti gli elementi per una teoria generale della spiritualità. Si deve notare che Giordano più di ogni altro dopo san Domenico, creò lo spirito dell'Ordine dandogli una spontaneità ed un vi-gore per la vita quotidiana; le quali doti sono tra i suoi più grandi tesori, perchè esse contengono ed esprimono tutta una

dottrina della vita religiosa (14).

La base è sempre la forte fede soprannaturale nella verità cristiana, fede degna dell'eroica età di mezzo. Sopra la roccia di questo fondamento della santa fede meditata e vissuta si costruisce e si innalza tutto l'edificio spirituale. Questa santa fede ci trasporta nella regione d'una possente e convinta spiritualità. Chi non è stato mai nella regione dello spirito, non capirà mai il veemente desiderio delle cose celesti (LI). Perciò Aron (15) comincia l'esegesi del pensiero spirituale giordaniano rilevandone la raccomandazione fondamentale di abitare nel cielo, di tendere verso Iddio e di rifugiarsi in Lui; di una cosa sola devono preoccuparsi le anime: della perdita della grazia divina. La redenzione ci offre i mezzi di vivere nella grazia secondo la luce rivelata, l'eternità e il fine a cui andiamo in-contro. Il Divin Redentore compendia la vita come anche l'esempio e il fine della vita cristiana.

Ogni aspirazione alla perfezione ha solamente un senso ed è giustificata in quanto deriva dall'amore di Dio e di Cristo,

<sup>(14)</sup> Vann, Love among the Saints, p. 138. Sulla spiritualità di Giordano si vedano Mothon, Mortier, Aron, Altaner, Scheeben citati in Walz, B. Iordani epistulae, p. vii.
(15) The Life of Blessed Jordan, p. 193.

agisce per questo amore e vede in esso l'ultima meta. Se l'uomo si esaurisce in un'attività esteriore, o se vivacchia in un quieto riposo, qualsiasi forma di vita conduce il suo spirito e il suo cuore lontano dall'amore di Dio, Solamente, se lo spirito umano, sia lottando, sia riposando, agisce per amore di Dio ed aspira al possesso di questo amore, ha il suo vero atteggiamento. Dio è la nostra unica meta e Dio solo basta all'anima; se non possiede Dio, allora l'anima rimane vuota, povera e misera. Dio solo è il nostro vero e fedele amico. San Tommaso insegnerà che la carità, cioè l'amore sovrannaturale, è l'amicizia di Dio con noi. Perchè Dio è, per l'anima aspirante alla perfezione, il tutto, questa trova in Lui solo conforto, forza ed aiuto. In Dio solo l'anima pone tutta la sua fiducia e confidenza. E Dio è la sua sicura speranza e il suo rifugio in tutte le circostanze della vita, in tutte le tristezze e miserie. Dio è l'onnipotente soccorso nelle lotte e nelle tentazioni, per coloro che pregano e lottano con fede. Nell'unione con Cristo l'uomo è al sicuro; senza di Lui rassomiglia alla pula che viene portata via dal vento.. "Del resto, carissima, getta il tuo pensiero nel Signore e impara a sempre consolarti in Lui e a vincere in Lui qualunque cosa avversa possa apportare a te la mutabilità di questo mondo. Non esser sollecita di me, poichè quello stesso che ti dice di rimanere a Bologna, egli stesso — come spero — custodirà anche me viandante in diversi viaggi, sia che tu rimanga nella quiete sia che io mi muova, - il tutto facciamolo per la sola carità di Lui, Egli è l'unico fine nostro, che ci sorregge simultaneamente nel presente esilio e che sarà nostro premio nella patria; Esso è benedetto nei secoli dei secoli" (X).

Gesù Cristo è perciò la forza, la speranza e anche la consolazione della vita nostra. Egli è la vita nostra e il cibo che nutrisce ed aumenta questa vita. Secondo le sue promesse Dio non abbandonerà mai i suoi figli. Perciò l'uomo che ama Dio, lascia a Lui tutte le sue preoccupazioni e la sua anima conserva la pace interna e l'equilibrio.

Per il raggiungimento del più grande amore di Dio, afferma spesso Giordano, è più importante l'esercizio delle virtù interiori e più spirituali che non tutta la mortificazione esteriore dell'ascesi negativa. L'amore di Dio, l'ardua meta di tutte le aspirazioni e lotte morali, non progredisce con il tormento della carne, ma può crescere solamente se esiste un maggior desiderio di Dio e se alla vita interiore di preghiera si unisce anche un fedele e cosciente amore per il prossimo. Mentre nell'esercizio

dell'ascetica esterna si oltrepassa facilmente la giusta misura e si nuoce così al progresso spirituale, nell'esercizio invece delle essenziali ed interiori virtù, come l'umiltà, la pazienza, la bontà, e ancora l'obbedienza, la modestia e l'amore per il prossimo,

non è il caso che si parli mai di un eccesso.

Nel brano seguente sembra vibrare l'eco del "testamento" di san Domenico: "caritatem habete, humilitatem servate, paupertatem voluntariam possidete" (16). "Ti ho raccomandato per un momento nell'esposizione precedente la povertà, la carità, la umiltà affinchè per mezzo di queste tre virtù tu pervenga alle vere delizie, ricchezze e onori coll'aiuto di Colui stesso che è il nostro forte soccorritore, il Signor Gesù Cristo, che è benedetto nei secoli dei secoli" (XXII).

Molto insiste Giordano sulla preghiera specialmente per i bisogni spirituali altrui. Tutta una teoria dell'orazione si potrebbe ricavare dai testi giordaniani: la orazione elevata dalla mente unita con Dio, dedita incessantemente a questi colloqui (LVI, LIV), le meditazioni (XXVIII, XLV) e i desideri (XXVII, LI), il rendimento di grazie (I, XX), le suppliche per ottenere grazie (passim). Questa gamma di varie forme di ora-

zione s'intreccia con l'esercizio delle virtù (cfr. XVI).

Dio accompagna ogni prova e ogni pena con la sua grazia. Egli soccorre ed aiuta l'uomo provato nel sopportare la pena e perfino gli fa attingere conforto dallo stesso dolore. Allora la prova mandata o permessa da Dio diventa una grazia speciale. I dispiaceri esteriori non tolgono nulla all'anima devota che ama Dio, bensì aumentano la sua pace. Se Dio ha lasciato morire così presto il fratello di Diana, ciò è avvenuto per preservare la sua anima dal contagio di un eventuale futuro male. La corrispondente in lutto per la morte del padre dovrebbe lodare i disegni divini che le prendono i genitori terreni e mortali e che le donano Dio, il vero ed eterno amico, per sostituire il padre. Se ella è veramente morta al mondo non piangerà più la morte di suo padre. Se Dio lascia vivere più a lungo un essere, è per dargli l'occasione di fare penitenza per i peccati. Quaggiù siamo sempre nella afflizione (III). In conrasto a questo concetto alquanto pessimista, Giordano accenna in diversi altri passi che non il lutto, bensì la gioia traboccante deve riempire l'anima unita a Cristo. Anche la perdita d'un amico co-nume, come fu quella di Enrico di Colonia, deve essere soppor-

<sup>(16)</sup> Analecta Ord. Praedicatorum 33(1925) p. 204.

tata con fede, anzi con gioia, perchè egli è arrivato alla meta, aila beatitudine (XLIV).

Dopo l'esilio ed il pellegrinaggio l'immortalità (IX), ove niente manca (XXXIX). Bisogna correre per la via (XVI).

Il valore positivo del dolore deve, secondo Giordano, cercarsi nella purificazione dello spirito. Inoltre il dolore e la pena ci arricchiscono nella vera saggezza della vita. Di più, il dolore deve portare conforto interno e merito, e anche mettere l'uomo in guardia contro l'insidia del maligno.

Un grave dolore è la via più sicura per la felicità eterna. Chi sopporta le sue prove con fede e nell'unione con Dio, sarà più sinceramente e riccamente risarcito con le gioie del Paradiso; ogni pena sarà tramutata in gioia. L'infinita beatitudine

dell'eternità vale ogni sacrificio.

Una ultima nobilissima ragione del valore del dolore e del patire è la nostra conformità con Gesù Cristo (III). Il ricordo della sua passione è familiare a Giordano non meno che lo sguar-

do fiducioso al Regno celeste ove il Signore trionfa.

"A me non piace di sentire di te quello che sento: che tu così ansiosamente ti angusti della mia malattia, come se volessi che io sia esente dal numero dei figli di Dio e non sia partecipe in alcun modo della passione di Gesù Cristo Redentore nostro. Non sai che Dio flagella ogni figlio che ama? Non vuoi tu che io sia tra i suoi figli diletti? È buona la tua preoccupazione? Se vuoi che io entri nel regno di Dio, permetti pure che io cammini per la via che conduce al regno di Dio, poichè con molte

tribolazioni bisogna che noi vi entriamo" (VIII).

Dalle già ricordate idee fondamentali di Giordano, che pone l'amore e la fiducia in Dio a centro del suo ideale di spiritualità, sembra ovvio e chiaro non soltanto che metta in secondo piano tutto quello che l'uomo apporta ancora con l'esercizio di altre virtù, ma anche che attribuisca alle pratiche attive ascetiche un posto e significato decisamente sussidiario. L'amore per Dio non conosce misura, nè limiti, mentre è necessario tenere una giusta misura in ogni mortificazione. Il Generale dei Predicatori non si stanca di ritornare sempre ad inculcare ai religiosi che l'ascesi negativa ha importanza subordinata, e che la misura nella pratica penitenziale sia una regola impreteribile. "Di voi", scrive in una lettera indirizzata a tutto il convento," temo più che di altri, che alcune della vostra comunità si dimostrino senza ragione e misura e che facciano troppo nello spargere lagrime, nel vegliare, nel rigoroso digiuno o in altre mortifica-

zioni. Non riflettete che ciò può essere nocivo alla vostra costizione debole. Sopportate meno di quello che credete, ben presto una o l'altra di voi è all'estremo delle sue forze per quanto si immagini di avere molta forza da sprecare. Voi sapete che ho già dovuto esortarvi più volte alla prudenza su questo punto. Perchè ho sempre lo stesso affetto per voi, non mi sembra troppo il rivolgervi sempre gli stessi ammonimenti; in ogni modo ciò è necessario per voi". Un'altra volta Giordano incoraggia le suore di Sant'Agnese alla lotta decisiva contro il maligno; aggiunge però che debbono intraprendere la lotta non solo con coraggio virile, ma anche con savia prudenza. "Dovete agire saggiamente", aggiunge, "e rendere gradualmente docile la vostra carne, non già in modo precipitato. Alla meta sospirata della più grande perfezione potrete giungere solamente se, nella pratica della vita spirituale, voi vi contentate di avanzare passo per passo nell'esecuzione delle singole virtù, senza precipitarsi per salire la scala della perfezione". Questi e simili pensieri ri<mark>torn</mark>ano ancora in altre diverse lettere e dimostrano quanta importanza Giordano dà all'esecuzione dei suoi consigli pieni di senno e di ragionevolezza.

I pensieri di dottrina e di pietà di Giordano, finora rilevati, ci fanno vedere il vero carattere ascetico-mistico delle sue edificanti lettere. In esse possediamo i più antichi documenti letterari della spiritualità domenicana, la quale si presenta come spiritualità mistica, dunque rivolta all'unione intima con Dio. Il carattere più direttamente mistico delle lettere si rivela in modo ancora più chiaro nelle espressioni di Giordano sulla vita spirituale, con le sue gioie e le sue pene, con la sua pace contemplativa e le sue lotte interiori, espressioni che sono permeate

dalla consueta terminologia dei mistici.

Quasi in ogni lettera il maestro dell'Ordine parla di Cristo come sposo promesso dell'anima, e dell'anima come della sposa di Cristo. Spesso ritorna, nelle sue riflessioni, l'immagine dell'amore nuziale tra Cristo e l'anima. Dato questo concetto, non meraviglia che Giordano descriva i rapporti dell'anima verso Cristo con parole ed espressioni che riecheggiano le forti e sublimi immagini del Cantico dei Cantici, facendoci contemplare l'appassionato amore tra lo sposo e la sposa. Sono parole ed immagini ripetute dalla Chiesa stessa in molteplici testi liturgici.

Gesù Cristo è lo sposo dell'anima (XLIII, ecc.) e l'amico migliore (XLVIII). Le sembianze amabili del Divin Bambino sono di Colui che è generoso e misericordiosissimo: accarezzia-

molo (L). Intorno al volto (LIV) dell'amato sposo Gesù, intorno alla sua passione, alle sue piaghe e al suo sangue si svolge la contemplazione dell'anima devota e fervida.

Si noti pure a questo riguardo ciò che Giordano espone nella lettera XI sulla sua relazione con Diana, la sposa di Cristo: egli sostiene solamente la parte di un amico dello sposo, e per questo concetto ed ufficio si riferisce al vangelo secondo san Giovanni (3, 29 s) ove è ricordata la testimonianza di Giovanni Battista: chi ha la sposa è lo sposo; invece l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, si consola, quando ode la voce dello sposo. Ora questa gioia, che è la mia, è perfetta. Bisogna che egli cresca e che io diminuisca.

Giordano non pretende essere di più di una semplice guida all'anima della sposa di Cristo. Dinanzi a lui, cioè Gesù Cristo, l'amico dello sposo umilmente si eclissa (XI). Perciò è chiaro che le parole dell'amico non possono naturalmente comunicare all'anima quello che lo sposo le dice, in un amoroso bisbiglio. Cristo, lo sposo dell'anima amante di Dio, gli affida la missione di guidare la sposa, affinchè il suo più alto compito sia di condurre la verginale anima verso Cristo, lo sposo. Con questo intento Giordano scrive in una lettera a tutte le suore di sant'Agnese, sempre nello spirito del Cantico dei Cantici: "Vorrei pregarvi di avere cura di rendervi degne dell'amplesso amoroso dello sposo. Voi potete farlo ornando magnificamente il talamo del vostro cuore per ricevere Cristo, il vostro Re, il quale trovò piacere nella vostra bellezza. Voi dovete preparargli un giaciglio di fiori in un cuore puro, con una buona coscienza".

"Veramente non dovrei più, figlia cara, mandarti delle letterine", scrive il maestro generale dell'Ordine (XV) "per dare conforto al tuo cuore. Puoi trovare un conforto assai più dolce prendendo in mano il libro della legge immacolata del Signore che converte le anime (Salmo 18, 8). Questa immacolata legge che ha potere di cancellare tutte le macchie è l'amore e questo amore tu lo trovi meravigliosamente nel Signore, che stende il cielo come un padiglione (extendens caelum sicut pellem, Ps. 103, 3); vedi Gesù, tuo Salvatore, che si è rivelato a tutti con le sue piaghe e il suo sangue misericordioso. Dove puoi, mia carissima, ti domando, ricevere una lezione più adatta sull'amore? Tu stessa sai meglio di me che nessuna lettera provoca altrettanto all'amore come l'esempio amoroso del Divin Re-

dentore".

Per dimostrare ancora e giustificare il pensiero espresso

accenniamo ad un passo della lettera XLVIII dove si legge: "Quello che ti manca per la mia assenza, cercalo nel tuo migliore amico e sposo promesso Gesù Cristo. Tu puoi vedere Lui più spesso di me, nello spirito e nella verità (Giov. 4, 23). Egli può parlare in modo più dolce e più efficace alla tua anima di quello che Giordano sia capace di fare, Gesù Cristo è la forza che ci unisce. Nel legame con Lui il mio spirito è incatenato al tuo spirito; unita a Lui tu stai in ogni tempo e su tutte le mie strade davanti alla mia anima". Nella vita eterna ci vedremo senza fine (XIV).

A Giordano stanno sommamente a cuore anche Maria senza macchia (XXIV), la Chiesa (X) e il papa (cf. XLIV, VIII). Al noto propagatore della Salve regina (17) e al Capo d'un Ordine apostolico queste intenzioni si imponevano spontaneamente. Lo sguardo filiale a san Domenico (XLIII) (18), al suo testamento (XVII) e alla sua fondazione non è assente dalle

epistole giordaniane.

La religiosità di Giordano si distingue, oltre che per lo spirito di autentica mistica, per la sua fedeltà al patrimonio spirituale della Sacra Scrittura, da cui egli suole trarre nume-

rose citazioni.

Egli esprime i suoi pensieri quasi sempre con opportuni versetti biblici. In molti casi, le citazioni non sono adoperate nel senso storico della parola sacra, ma in modo libero, o "accomodatizio", talvolta forzato, per rilevare le situazioni concrete, nelle quali egli o i suoi interlocutori si trovavano. I libri della Sacra Scrittura prediletti dal nostro mistico sono i salmi, il vangelo di san Giovanni e le lettere di san Paolo.

Si nota ancora che negli scritti di Giordano si trovano spesso citazioni di preghiere del Breviario (XLIV, LIV) e del

Messale (LV).

I pochi cenni dati sull'indirizzo e sul contenuto spirituale delle lettere giordaniane ci hanno permesso di scorgere una

(17) MOPH t. XVI, pp. 81-82. Scheeben, Beiträge, pp. 42-44. Arch.

Fratr. Praed. 22(1952), p. 35.

<sup>(18)</sup> Nella lettera ai Frati, scritta tra il 24 maggio e il 3 luglio 1234, Giordano rileva che Domenico era un uomo molto spirituale, di grande umiltà, purezza, povertà e preghiera, una fervida guida d'anime, un modello di meditazione e di studio che tanto lavorò per la salvezza delle anime e l'opera apostolica. Arch. Fratr. Praed. 22(1952),pp. 182-185.

mente alta ed una dottrina profonda, benchè piuttosto abbozzata che sviluppata. Una certa affinità con le lettere giordaniane mostrano le lettere del beato Wichmanno, nel 1246 priore di

Ruppin († 1270) (19).

La linea dello sviluppo della dottrina spirituale domenicana passa poi, fermandosi nel medioevo, per Giovanni Teutonico, per Umberto di Romans, sant'Alberto e san Tommaso, per Guglielmo Peyraut ed altri, al maestro Eccardo, all'immortale Giovanni Taulero, agli "amici di Dio", alla beata Margherita Ebner ed altre monache, al beato Enrico Susone, a Venturino da Bergamo, a Domenico Cavalca (20).

Con santa Caterina da Siena si chiude il primo periodo della spiritualità domenicana medioevale e nello stesso tempo si

apre il secondo periodo.

Questo nuovo periodo, pur continuando l'eredità mistica, rispecchia più lo spirito d'una regolarità religiosa che l'esperienza mistica.

Il venerato p. Alberto Weiss in una bellissima pagina della sua grande Apologia del Cristianesimo (21) delineando i caratteri spirituali dell'antichità, del medioevo e dei tempi moderni tesse una lunga lista dei rappresentanti più autentici dell'età di mezzo: Francesco, Domenico, Ludovico, Giordano di Sassonia, Enrico Susone, Fra Angelico, Chiara, Agnese di Montepulciano, Caterina da Siena ed altri appaiono come puri ideali di un cuore profondamente sensibile e d'incantevole ingenuità. Degnamente il beato Giordano sta in questa eletta schiera di eroi cristiani e non poteva mancarvi.

Angelicum, Roma.

### P. ANGELO WALZ O. P.

(19) Mi limito a citare qualche titolo di esse, « Dilectis in Christo ad quas praesens scriptum pervenerit, frater Wichmannus, ordinis Praedicatorum. prior Ruppinensis, in camino puri amoris sicut dulci poena iugiter concremari»; «In Iesu Christi dilectis quidam devotus earum suavitatem amplexus dilecti et cum eo unionis mirandam et heu paucis expertam dulcedinem, etsi non quotiens delectat, saltem quotiens dilecto placuerit, experiri »; « Universis... quidam devotus earum potiora bona Iesu Christi suscipere ea reverentia, qua condecet, et honore »; « Dilectis nobili dominae et ancillae Dei humili, dominae Adelheidi comitissae de Oettingen necnon et filiabus eius sanctimonialibus in Zimbern, devotus earum frater Wichmannus quicquid boni per patris Verbum poterit incarnatum ». F. Bünger, Zur Mystik u. Geschichte der märkischen Dominikaner, Berlino, 1927; pp. 15, 19, 23, 26.
(20) A. Walz, Compendium historiae Ord. Praedicatorum, 2.a ed. Roma, 1948, pp. 240, 178, 669.
(21) Trad. dal sac. Cl. Benetti, t. V, Venezia, 1908, c. 24, n. 3.

# L'itinerario ascetico di S. Caterina da Siena\*

Un lettore superficiale della vita di S. Caterina può avere l'impressione di un insieme di fatti così straordinari, con tanti miracoli e apparizioni soprannaturali, che pare non ci sia niente da imitare. Il suo stesso biografo, Beato Raimondo da Capua, afferma diverse volte che « la sua vita era tutto un miracolo » (1), sebbene egli lo dica soprattutto del modo di sopravvivere con tanti digiuni e penitenze corporali.

D'altra parte, un osservatore che prescinda dai fenomeni soprannaturali, ci creda o no, trova facilmente che ogni cosa è frutto di sforzi umani e di esercizi ascetici tremendi ed inimitabili, di cui si può solo dire che sono fuori del normale. E guardando così le cose, si ha una virtù da fachiri piuttosto che la

santità.

Tutt'e due costoro commettono l'errore di chi proiettasse con una lente sola una fotografia stereoscopica. Nella vita di un santo si può isolare una parte da un'altra, per comodità di analisi, ma non si può dimenticare la fusione dell'insieme. La santità infatti c'è quando, sotto la tutela della prudenza nell'ordine naturale, e sotto l'ispirazione della carità nell'ordine soprannaturale, tutte le virtù coesistono e, sostenendosi e condizionandosi a vicenda, mantengono ciascuna le giuste proporzioni e salvano l'armonia dell'insieme.

S. Caterina conosceva perfettamente questa dottrina scolastica e tomistica della connessione di tutte le virtù nella carità

Dial. = Libro della divina dottrina o Dialogo della divina Provvidenza, a cura di M. Fiorilli; Bari, Laterza, 2ª ed. 1928.

(1) Leg., 59, 80, 174.

<sup>\*</sup> Le più frequenti citazioni e abbreviazioni qui usate sono:

Lett. = Lettere di S. C. da S. (Seguo in genere il testo e la numerazione del Tommaseo, nella riedizione del Misciatelli, Siena, 1911-1922.

Leg. = Raimondo da Capua, Vita di S. C., trad. ital. di G. Tinagli, O.P.;
 Siena, 2ª ed. 1952 (era detta Legenda maior. Io cito i numeri dei paragr.).
 Proc. = Processo Castellano (Fontes Vitae S. C. Sen. hist.), ed. da
 H. Laurent, O.P., Milano, 1942.

e ne parla lei stessa molte volte nei suoi scritti, chiamando la carità « madre e nutrice di tutte le virtù » (2) e mettendole a lato, come moderatrice di tutti i nostri doveri, la discrezione (5).

La vocazione particolare di S. Caterina sembra fosse quella di comporre in sé l'equilibrio delle cose eccelse, nell'amore di Dio e nella carità del prossimo, nell'umiltà dei sentimenti e nella grandezza delle opere, nell'impegno delle forze naturali e nel godimento di doni soprannaturali. Come sia riuscita a raggiungere tale equilibrio lo vedremo in queste poche pagine, studiando la sua vita e i suoi scritti, prima di tutto dal punto di vista ascetico.

#### Non distrarre l'occhio da Dio.

La prima visione, all'età di sei anni, è significativa per l'in-

dirizzo dei suoi pensieri fin d'allora.

Tornava a casa insieme col fratello Stefano, di poco maggiore di lei, quando dalla costa di rimpetto vide sulla chiesa di S. Domenico il Signore benedicente, in paramenti solenni come un vescovo in trono, circondato dagli apostoli Pietro, Paolo e Giovanni. Incantata dall'apparizione, Caterina rimase ferma in mezzo alla via. Stefano, che era andato avanti, prima la chiamò, poi, non avuta risposta, tornò indietro e la scosse senza complimenti, dicendole risentito: « Che fai? Perchè non vieni? ». La bimba gli rispose, voltandosi verso di lui: « Se tu vedessi quello che vedo io, non mi distoglieresti da questa bellissima visione per tutto l'oro del mondo ». Ciò detto, rialzò gli occhi in alto; ma la visione era sparita e lei scoppiò in pianto. Doveva così imparare a sue spese che, per vedere Dio, non bisogna mai allontanare lo sguardo da Lui (4).

Con una troppo semplice psicologia, si son voluti interpetrare i fervori che seguirono questo fatto come uno sforzo per avere di nuovo la perduta visione; mentre i postumi di un fenomeno soprannaturale non possono essere completamente uguali

<sup>(2)</sup> Lett. 279 e 33, ecc. «Tutte le virtù procedono dalla carità e da essa hanno vita » (lett. 321). Cfr. S. Tommaso: «Charitas est mater omnium virtutum, et radix inquantum est omnium virtutum forma » (I-II, 62, 4; passi paralleli: II-II, 23, 7 e 8).

<sup>(3)</sup> Lett. 213; Dial., c. 9.

<sup>(4)</sup> Leg., 31.

ai riflessi psicologici di qualunque altro fatto naturale ugualmente impressionante, se non altro per quel tanto di grazia interiore che accompagna di solito ogni evento di origine soprannaturale. Nel caso della piccola senese, è perfettamente normale che quella prima visione influenzasse per un certo tempo gli atteggiamenti religiosi di lei, rimanendole viva la memoria dell'evento per tutta la vita. Ma, notiamo, non risulta che la bambina abbia raccontato a tutti il fatto, come ci si sarebbe aspettato; e questa vittoria sulla normale tendenza chiacchierina di una bimba è segno che la grazia produceva nell'animo di Caterina più che un'infatuazione fanciullesca.

Del resto, il Signore le insegnerà ben presto il valore secondario delle visioni nella vita spirituale, e l'importanza di cercare il Dio delle consolazioni, non le consolazioni di Dio.

Tornando a noi, ricorderò un fatto avvenuto diversi anni dopo, che le meritò un celeste rimprovero per aver distolto lo sguardo e l'attenzione dal Signore (5). La Santa doveva essere sui 23 anni.

Un giorno essa, semi-astratta, riferiva ad uno dei suoi confessori ciò che il Signore le mostrava in quello stesso momento sulla gloria di S. Domenico, quando, accorgendosi di suo fratello Bartolomeo che passava, voltò un momento il capo verso di lui. Poi subito, ritornata nella posizione di prima, scoppiò in pianto dirotto, da cui non sapeva consolarla neanche il confessore. Quando poté parlare, spiegò che la Beata Vergine l'aveva rimbrottata fortemente per « essersi voltata a guardare uno che passava, mentre il Signore le mostrava le sue grandezze ». Anche S. Paolo, che prima l'aveva invitata ad un'assidua preghiera, la rimproverò aspramente. Sicchè quel giorno non potè più parlare e non fece altro che piangere.

Queste lacrime, versate al principio ed al colmo del progresso spirituale, mostrano la particolare sensibilità cateriniana; che se la prima volta poteva sembrare reazione naturale alla visione svanita, dopo invece è profondo senso di colpa per una distrazione momentanea. Nel periodo intermedio s'era evidentemente radicata la coscienza di dover tenere costantemente fisso lo sguardo in Dio. E la pratica aveva accompagnato la convinzione teorica, dirigendo il pensiero continuamente al Signore, tenendo il cuore costantemente sotto il dominio dell'amor di

<sup>(5)</sup> Leg., 202-203. Cfr.: Proc. pp. 308-310.

di Dio, tagliando fuori assolutamente ogni interferenza mondana tra la sua anima e il Creatore (6).

#### Astuzie e tattiche.

Come allenò la sua mente a star fissa in Dio si vede fin dai primi anni, con un impegno sempre più cosciente e ingegnoso. A sette anni, un anno appena dopo la detta visione, fa voto di verginità (7); si ritira in angoli nascosti, per darsi alla preghiera; e spesso, giocando con le sue coetanee, sostituisce al gioco le preghiere e le piccole penitenze, che le compagne facevano con lei (8). Atti puerili, se si vuole, ma, compiuti da lei con serietà, rivelavano un orientamento. Soprattutto quel voto, fatto in così tenera età, le rimase fermo nella mente come un impegno assoluto che, appena fu necessario, sostenne e difese tenacemente.

Giunta agli anni dell'adolescenza, quel suo amore al ritiro incominciò ad apparire singolare ai suoi familiari, che la costrinsero a mostrarsi un po' più in pubblico e ad aver più cura della sua persona e dei suoi capelli. Caterina per un po' ubbidì, soprattutto per compiacere la sorella maggiore Bonaventura, per la quale aveva una particolare affezione; e questa « colpa » di leggerezza la confessò, piangendo, fino negli ultimi anni della

sua vita (9).

La sorella morì nell'agosto 1362; e la quindicenne Caterina, ritornata completamente in sè, si recise le bionde trecce. Ciò scatenò la guerra tra lei e la famiglia, soprattutto la madre. Ed ecco come lei si difese. Quando era obbligata a fare la cucina, stando intorno al fuoco pensava alle pene dell'inferno; servendo la famiglia a tavola s'immaginava di servire il Signore, la Vergine e gli apostoli; e non avendo più tutta per sè la sua stanzetta solitaria, cercava i momenti liberi, soprattutto quando gli altri dormivano di notte, per rifugiarsi nella preghiera e protrarla a suo piacimento (10). Non abbiamo testimonianze precise

<sup>(6)</sup> Al principio del Dialogo (c. 1) Ella si chiama «un'anima ansietata di grandissimo desiderio». Per conoscere l'importanza del *desiderio* nella psicologia cateriniana, consultare: Dial., cc. 1-4 e 92.

<sup>(7)</sup> Leg., 35 ss.
(8) Leg., 31. Questo periodo di vita è stato ottimamente studiato, dal punto di vista storico, da Francesco Valli, L'infanzia di S. C. (in « Studi Cateriniani » 1930), e L'adolescenza di C. da S. (ivi, 1934).

<sup>(9)</sup> Leg., 41 ss. (10) Leg., c. 4 intero.

sul suo modo di pregare in quel tempo, ma possiamo credere al suo biografo quando ci dice che « era una preghiera continua », quanto era possibile, « cercando e ricercando di giorno e di notte

il volto dello Sposo » (11).

È di questo tempo, a detta dello stesso biografo, che ella scoprì il segreto della cella interiore, che amò poi sempre raccomandare a tutte le anime assetate di perfezione, specialmente ai religiosi. È una « cella mentale », fabbricata con l'aiuto dell'ospite divino Gesù nell'esercizio volontario del raccoglimento in Dio, tagliando fuori ogni occupazione della mente che allontani dal pensiero di Dio. Tale cella non poteva esserle tolta, mentre lei poteva raccògliercisi a suo piacimento, anche tra le faccende quotidiane. « E un'altra abitazione fa' spiritualmente », scriverà più tardi alla fedele compagna Alessia Saracini, « la quale porti continuamente teco: e questa è la cella del vero co-gnoscimento della bontà di Dio in te. Che sono due celle in una... » (12).

In questo modo era facile isolare il cuore e fortificare la volontà nel proposito fatto, per quell'intimo legame che c'è, e in cui la Santa mostrerà di credere sempre, tra l'intelletto e la volontà, tra il vedere la bellezza di Dio e l'innamorarsene

perdutamente.

Quando i suoi parenti si provarono a trovarle un giovane degno del suo amore, si scontrarono con una chiara risolutezza: Ho fatto voto a Gesù, promettendogli che non avrei sposato mai altri che Lui. E « state pur certi che il mio cuore non devierà di un capello dal suo proposito ». Tenetemi in casa come serva o cacciatemi via, non importa: ho uno Sposo così ricco, che non mi farà mancare il necessario (13).

Non sappiamo se Caterina dicesse alla lettera così, ma la determinazione assoluta è tutta di lei, nello stile che la caratterizzerà sempre più in seguito. Monna Lapa, la buona mamma tutta carne e vita, credette ancora che si trattasse di infatuazione passeggera, o almeno di una vocazione normale; e, giudicando molto umanamente, quando si accorgeva che la figliola si disciplinava, faceva scenate con strilli e lamenti, pensando

(13) Leg., 54.

<sup>(11)</sup> Leg., 51. Fra Tommaso da Siena (Caffarini) aggiunse: « Nel cuore e sulla bocca aveva sempre Gesù, e quando andava per la via non vedeva che Lui davanti a sè ». Supplementum (in italiano: Vita di S. C., trad. G. Tinagli O.P., Siena, Cantagalli, 1938, p. 83).

(12) Lett. 49. Su questo soggetto del conoscimento c'intratteremo altrove.

che qualcuno le avesse ammaliato Caterina. Tentava di piegarla ancora portandola ai bagni caldi, ma la fanciulla si metteva dove l'acqua era più bollente, pensando alle pene dell'inferno e del

purgatorio, che voleva evitare (14).

Si veniva così forgiando quella volontà inflessibile, quella virilità di carattere, di cui saranno cariche le esortazioni della Santa, e che potrà sembrare insieme troppo disumana per una donna e troppo umana per una santa, se non fosse stata ispirata dall'amore e dal desiderio di rimanere sempre orientata verso l'unico sole, Dio.

Il B. Raimondo sintetizzò felicemente questo lato della figura spirituale cateriniana con queste parole: « Trovò il deserto fra le mura della propria casa, e la solitudine in mezzo ai popoli » (15). È una pittura a forti contrasti, che esprime bene

le antitesi della vocazione cateriniana.

### Trionfo sulla carne.

Eccola lanciata sulla via della reclusione e dell'austerità monastica, nello stesso tempo che il Signore le ispira di entrare nel terz'ordine domenicano. Sarebbe sembrato a noi più logico guidarla verso la clausura, dove sarebbe diventata certo una energica abbadessa. Ma Caterina aveva l'anima di un Ildebrando; e, per una donna così, il chiostro sarebbe stato una diminuzione, una vocazione a metà. L'ideale domenicano, che è fondamentalmente monastico, faceva per lei; soprattutto perchè nella forma del terz'ordine lasciava aperta la via, anche per una donna, all'azione coraggiosa e combattiva per la fede e per la Chiesa. Caterina doveva formarsi un animo di monaco, prima di essere lanciata sulla via battuta dai campioni della Chiesa.

Il primo problema per Caterina, a questo punto, fu quello di avere il dominio completo della sua natura, corpo ed anima; ed ella lo affrontò con risolutezza assoluta, soprattutto dopo la ammissione al terz'ordine, che dovette essere nel 1363.

La descrizione delle sue austerità ci offre un quadro medioevale, comprensibile nel suo tempo ma difficilmente imitabile, soprattutto oggi. Esso era sostanzialmente, pur nella sua

<sup>(14)</sup> Leg., 67-70.

<sup>(15)</sup> Leg., 83.

forma estrema, nella linea della tradizione domenicana e secondo la Regola delle terziarie senesi (16). Ma ciò che c'interessa è il suo sistema graduale di giungere alla sottomissione totale della carne allo spirito, anche se a noi sembra che sia stato piuttosto un tentativo di soppressione della prima a vantaggio del secondo. La Santa mirava a dominare interamente ogni stimolo carnale, non solo quelli contrari al suo voto di verginità (preservato con gli usuali flagelli e cilizi e col negarsi ogni comodità sensibile), ma anche gli stimoli naturali della fame e della sete, del riposo e del sonno. A venti anni, abbandonato un po' per volta ogni cibo cotto e perfino il pane, poteva cibarsi solo di erbe crude (17); e poi giunse a tal punto che il suo stomaco soffriva più a mangiare che a star digiuna, e doveva rigettare ad arte (lei diceva « fare giustizia ») quei pochi bocconi che era costretta ad inghiottire per contentare gli altri (18).

Quanto al dormire, oltre a giacere su nude tavole, si abituò a passare le notti in preghiera, riducendo sempre più il sonno fino ad un quarto d'ora al giorno (19). Al confessore dichiarava poi candidamente che « non aveva mai trovato tanta difficoltà quanto a vincere il sonno » (20): ciò che possiamo credere fa-

cilmente, soprattutto unendovi la capacità di pregare.

Non è il caso di discutere questi risultati. Certamente Caterina non era partita con l'intento di arrivare tanto lontano nello sforzo delle rinunzie corporali, ma, presa dal moto accelerato dei suoi esercizi e dal crescente impeto della vita di preghiera, giunse al « punto di non ritorno », nel senso che per lei era più difficile tornare al modo di vivere normale, se lo avesse voluto, che continuare per la sua strada. Ecco come si spiega che lei stessa, a un certo punto, giustificasse i suoi incredibili digiuni — non senza una vena di umiltà — con la ragione di non poter fare altrimenti, e mostrasse come prendendo cibo per obbedienza ne soffrisse dolori mortali (21). A questo punto la sua penitenza consisteva piuttosto nello sforzo penoso di apparire

(17) Leg., 58. (18) Leg., 44, 174-176, Cfr. Processo, pp. 34, 327-328 e 399.

<sup>(16)</sup> Vedi: Regola del Terz'Ordine (Fontes vitae S. C. sen. Hist.), ed. da H. Laurent. Non è inutile ricordare qui le parole di S. Tommaso: «Il nome santità importa due cose: mondezza e fermezza» (II-II, 81, 8).

<sup>(19)</sup> Leg., 44. (20) Leg., 61.

<sup>(21)</sup> Proc., pp. 327 s. Secondo il testimone di questo punto, Fr. Bartolomeo Dominici, la S. attribuiva queste difficoltà di stomaco a un castigo di Dio per essere stata prima troppo vorace!

normale e di nascondere la sua astinenza, che nella rinunzia al cibo.

### Non lasciar passare.

Il giudizio su queste cose deve tener conto sia dei criteri ascetici del tempo in cui visse la Santa, sia del concetto suo delle penitenze corporali, sia dei risultati morali del suo modo

di praticarle.

Quanto ai criteri ascetici della fine del medioevo, la storia dimostra che Caterina è un esempio cospicuo della mentalità del suo secolo, risultato di vari secoli di ascetismo cristiano, da S. Paolo in poi, riguardo alla lotta contro il demonio e la carne (22). Il fatto poi che il demonio le dimostrasse tante volte la sua avversione a questo modo di vivere non faceva che confermarla in esso. Ed erano queste le ragioni, io credo, per cui i suoi confessori non la dissuasero fin da principio da queste pratiche, che erano allora uno dei segni di una santa vita.

Quanto al concetto che lei aveva di queste cose, troviamo significativo che Lettere e Dialogo, cioè i suoi scritti autentici, insistono nel dire che le penitenze corporali sono « strumento di virtù », non virtù; cioè servono ad acquistare e difendere le « virtù intrinseche dell'anima ». Perciò non se ne deve fare il fondamento della vita spirituale, perchè questa dev'esser fondata sulle virtù vere, specialmente sulla carità di Dio e del prossimo; chi agisce diversamente, uccide forse il corpo ma non la volontà, fiacca le sue forze e finisce nella durezza d'animo e nello scoraggiamento (23).

(23 Dial., c. 9 ss.: e la lett. 213 fanno un magnifico esame del soggetto. S. Tommaso (II-II, 184, 3; e 188, 7), citando Cassiano (Coll. I, 7), ha

<sup>(22)</sup> Nelle austerità e nelle lotte contro il demonio (e in altre cose connesse, come ho notato in un altro mio scritto) C. sembra copiare il padre dei monaci. S. Antonio d'Egitto, il cui insegnamento a questo riguardo fu così riassunto da S. Atanasio: «Meno potere hanno i demòni e più cercano con vuote apparizioni di atterrire i cuori degli uomini; e quanto più essi tentano ciò, tanto più noi dovremmo praticare le opere di una vita austera. Le armi più potenti contro di loro sono la vita pura e la fede in Dio. Ciò che essi temono soprattutto sono i digiuni degli asceti, veglie, preghiere, gentilezza, pace, disprezzo della ricchezza e della vanagloria, umiltà, amore dei poveri e elemosina, mitezza e, più di ogni altro, devozione a Cristo » (Vita di S. Antonii, c. 30, scritta da S. Atanasio; in Patr. Gr., vol. 26, col. 888).

La Santa dunque, anche in teoria, non disprezza le mortificazioni esterne, anzi le raccomanda ma sotto il criterio suddetto, in quanto servono a formare e rafforzare le virtù interiori; e insegna ripetutamente che la discrezione personale deve fissare la regola e la misura di queste cose, misura diversa per ogni persona, poichè non tutti hanno le stesse forze e non tutti sono chiamati dallo Spirito Santo allo stesso modo (24).

Diremo dunque che Caterina non seppe applicare a se stessa la regola della discrezione, che sapeva così bene insegnare agli altri? No, perchè ella non vuole che imponiamo la nostra misura agli altri. La *sua* misura era il *suo* problema, non il nostro. E certo lo Spirito Santo la guidava per una via che non è la nostra e nemmeno uguale a quella di altri santi.

Il fatto è che la Vergine Senese prendeva sul serio quello che imparava o insegnava; applicava alla lettera le regole spirituali; mirava alla vittoria completa. Per esempio ella dice: Non bisogna lasciar passare i moti sregolati della natura corrotta senza correggerli (25), sia con richiami a considerazioni spirituali (« spegnete il veleno della carne vostra con la memoria della carne flagellata di Cristo Crocifisso ») (26), sia col castigo. E lei credeva nell'applicazione immediata della regola. Difatti quando provò un moto di repugnanza, nel lavare l'ulcera cancrenosa della mantellata Andrea, reagi coraggiosamente e subito alla nausea bevendo l'acqua usata per quella orribile bisogna; e le parve di non aver mai gustato bevanda più piacevole di quella. In una susseguente apparizione, il Signore lodò questo atto perchè compiuto « per l'ardore della mia carità », e la ricompensò facendole accostare la bocca alla Santa Piaga del petto e aspirarne a lungo una bevanda ineffabile, che la lasciò, per ebbrezza d'amore, senza fame di cibo materiale (27).

Fatti simili sono al limite del possibile, e certamente inimitabili, ma essi sottolineano quella regola della propria correzione che Caterina esperimentò tanto efficace per il progresso spirituale, se usata come contravveleno, con l'aggiunta di pensieri spirituali: « Non lasciate passare i movimenti che non

scritto che le penitenze e la povertà « non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt ».

(24) Lett. 340; Dial., c. 104.

(27) Leg., 162-163.

<sup>(25)</sup> Dial., cc. 60 e 73. Lett. 21, 315, 321, 361, ecc. (26) Lett. 21.

siano corretti da voi con una santa e dolce memoria di Dio » (28).

S. Giovanni della Croce, parlando di questi fanatici delle penitenze, conferma il pensiero della Nostra a questo riguardo ed aggiunge che uno dei difetti in cui cadono quei tali è la disobbedienza: « gente senza cervello, che pospongono la soggezione e l'obbedienza... alle penitenze corporali » (29). Questo non era certo il caso della giovane Mantellata, poichè tutti i testimoni sono concordi nel dire che la sua obbedienza era perfetta, anche a questo riguardo. Non per niente, appena vestito l'abito domenicano, si era proposta, pur essendo semplice terziaria, di obbedire al Padre Direttore, alla Priora e al confessore; e mantenne la parola fino alla morte (30). Quando gli invidiosi, mormorando dei suoi lunghi digiuni, convinsero il confessore ad ordinarle di mangiare ogni giorno, ella si sforzò di obbedire con grande fatica, fino a che il confessore si convinse che le faceva più male obbligandola così, che lasciandole seguire la sua ispirazione (31). E tante altre volte, imponendole limiti alle sue devozioni, alle Confessioni, alle Comunioni, escludendola anche dalle adunanze, i superiori la trovarono sempre obbediente, senza lamenti o proteste, poichè pensava che tutto fosse fatto per il suo meglio (32).

Ma di ciò diremo più in seguito.

### Il coltello dell'odio e dell'amore.

Il carattere della nostra Santa si rivela in queste parole rivolte ad un monaco: « Veramente il monaco fuori della cella muore, siccome il pesce fuor dell'acqua... perchè prima ch'egli esca della cella attuale, è uscito dalla cella mentale del cognoscimento di sè... Colui che conosce sè... non fugge nè rifiuta fatica, ma come vero cavaliero, sta in cella in sul campo della battaglia, difendendosi da' nemici col coltello dell'odio e del-

(28) Ancora lett. 21.

(30) Leg., 80. Fra Bartolomeo Dominici attestò, riguardo all'obbedienza verso il confessore: «Sic enim mandata eius observabat ac si de celo sibi

manifeste sonarent » (Proc., p. 327).

<sup>(29)</sup> Notte oscura, I, c. 6. Caterina scrisse: « Molti penitenti ho già veduti, i quali non sono stati pazienti nè obedienti, perchè hanno studiato a uccidere il corpo, ma non la volontà » (Lett. 213).

<sup>(31)</sup> Leg., 167. (32) Leg., 405.

l'amore, e collo scudo della santissima fede. E mai non volge

il capo indietro... » (33).

Non è difficile immaginarsi Caterina come « un vero cavaliere », con la spada in pugno, che è il *coletllo* dell'odio e dell'amore.

Fuor di metafora, il discorso riguarda la lotta contro l'amor proprio, ispirata dall'odio al peccato e dall'amore per la virtù. Tale lotta è uno dei motivi centrali della spiritualità cateriniana, espressa in termini violenti e decisi, secondo il temperamento assoluto e coraggioso della scrivente. Lo stile della quale, come ho notato altrove, è una perfetta proiezione della sua anima (54).

Per noi ordinari mortali, le parole hanno un significato convenzionale e pallido. Noi usiamo tremendi vocaboli — come: amor di Dio, dolore dei peccati, felicità della virtù, odio del vizio, adorazione, sacrificio, conversazione con Dio — con un colore attenuato, diverso da quel tono che loro diamo quando si parla di passioni terrene e sensazioni fisiche. Ella invece carica le parole di tutto il loro significato, aggiungendovi spesso uno o due aggettivi che lo rendono più vivido, per distinguerle bene dall'insipido linguaggio comune. Si direbbe che ella crede onestamente nel valore delle parole — come è nella vita — le prende alla lettera, mirando precisamente a ciò che esprimono, come per farci intendere e provare ciò che lei ha provato in verità. Le sue metafore sono « formule dietro le quali è una eco della sua esperienza », come ha detto un critico letterario (55).

E la sua esperienza, che qui c'interessa, fu precisamente quella espressa dalle parole citate: una lotta a coltello contro l'amor proprio per crescere nell'amore di Dio. Secondo l'agostiniano « amor sui usque ad contemptum Dei, amor Dei usque ad contemptum sui » (56), la domenicana considerava assolutamente opposti i due amori (57), dichiarando che come « la carità dà vita a ogni virtù; e così l'amore proprio, il quale tolle la carità (di Dio) e dilezione del prossimo, è principio e fondamento d'ogni male » (58). Di qui il suo programma di vita, che era: « amare quello che Dio ama, e odiare quello che egli

(35) G. Getto, Saggio letterario su S. C. da S., Firenze, 1939, p. 79.

(37) Leg., 101-102. Lett. 7, ecc.

<sup>(33)</sup> Lett. 37, Cfr. Dial, c. 77,

<sup>(34)</sup> G. D'Urso, L'anima di S. C. nel linguaggio dlle sue lettere (in « S. C. da S. », 1951, pp. 56-77).

<sup>(36)</sup> S. Agostino, De civitate Dei, c. XIX; PL. 41, 436.

<sup>(38)</sup> Dial., c. 7.

odia » (39). Ora poichè Dio odia il peccato e tutto ciò che porta al peccato, come l'amore di se stessi, è chiaro che anche questo amore dev'essere odiato e combattuto a morte. Ancora una volta abbondano le espressioni estreme (odio, uccisione, coltello) (40), per inculcare una guerra a fondo contro questo nemico capitale della grazia di Dio in noi, che si chiama anche propria volontà. « E questa volontà si debbe uccidere non mezza, ma tutta » (41), cioè non solo la volontà sensitiva, che cerca i piaceri sensibili, ma anche la volontà spirituale, che si attacca alle consolazioni spirituali e alle proprie vedute personali più che a Dio stesso e alle sue ispirazioni (42).

Quale fosse in pratica la sua personale guerra contro tale nemico l'abbiamo già visto in parte, parlando delle mortificazioni dei sensi. Però « la perfezione non sta solamente in macerare nè in uccidire il corpo, ma in uccidere la propria perversa volontà » (45). Quindi Caterina si propose di obbedire perfettamente ai suoi superiori fin da principio: e fu tanto fedele a tale proposito che, morendo, poteva dire: « Non mi ricordo d'aver mai disobbedito » (44). E tante volte ciò le costava molto, specialmente quando le limitavano l'uso della S. Comunione, che poteva ricevere solo col permesso dei superiori, permesso che a volte come per dispetto le veniva negato (45).

### Pedate e punture.

Umiliazioni e prove non le mancarono mai, specialmente da parte di coloro che non la capivano, o dubitavano dei suoi doni celesti, o la invidiavano e mormoravano e la calunniavano. Ma lei mai si risentiva, anzi scusava le loro intenzioni e si accusava colpevole d'ogni male. Alcuni, che non credevano alle

(39) Lett. 181 e 184.

(41) Lett. 340.

(42) Lett. 17 e 64. Cfr. Dial., c. 99.

(44) Leg., 80.

<sup>(40) «</sup> Toglie dunque il coltello, che è l'arma con che si difende dai nemici suoi, e con quello uccide la propria sensualità, il quale coltello ha due tagli, cioè odio e amore » (lett. 80); « odio del vizio e amore della virtù » (lett. 35).

<sup>(43)</sup> Dial., c. 104. S. Gregorio Magno, uno dei dottori spesso citato dalla Santa, aveva scritto: « Bisogna osservare la temperanza in modo da uccidere non la carne, ma i vizi della carne » (Moralia, XXX. 63; PL. 76, 558).

<sup>(45)</sup> Supplementum, traduz, italiana cit., p. 164. Cfr. Dial., c. 142.

sue estasi, arrivarono fino a prenderla a pedate; altri la prendevano di peso, mentre era irrigidita nell'estasi, e la buttavano fuori di chiesa; e lei, tornata più tardi in sè, non si lamentava per niente. Altri le punsero i piedi con grossi spilloni, con pene non lievi al suo risveglio (46). Senza dire di quelle volte che corse pericolo di vita, come a Firenze, per compiere la missone pacificatrice affidatale dal Papa.

Lunghi viaggi, missioni scabrose e straordinarie per una donna, rapporti con uomini potenti, eran cose che potevano sembrare ispirate da ambizione e da vanagloria. E infatti spesso fu accusata di presunzione nell'impicciarsi di cose estranee e superiori alla sua condizione. Ma niente è più contrario alla verità.

Caterina era una donna magnanima, la cui sola ambizione era di piacere in tutto ed al massimo al Signore: « Non state contenti alle piccole cose, perocchè egli (Dio) le vuole grandi » (47). Lo sguardo rivolto a Dio fu la ragione della sua singolare arditezza. Era instancabile nell'azione, avendo sentito dirsi dall'Eterna Verità: « Io so' colui che mi diletto di poche parole e di molte operazioni » (48); ma non era una maniaca dell'azione nè un'impicciona. Nelle sue imprese era coraggiosa ed ardita, ma non temeraria nè spinta da capriccio. Era una sognatrice — la Crociata e il martirio furono i suoi sogni più vivi, oltre la pace e la purezza della Chiesa — ma le sue azioni erano comandate dalla ragione e dall'obbedienza. Insomma la sua attività incominciava e finiva, lo vedremo, dove aveva stabilito la volontà di Dio, conosciuta nell'estasi o attraverso il comando dei superiori, non dove avrebbe voluto la donna Caterina (49). E questo equilibrio di valori contrastanti, equilibrio che solo i santi sanno comporre, è uno dei segni della sua perfezione psichica e morale. E il suo segreto era: la discrezione, frutto della dimenticanza di sé.

Quando il Papa Gregorio XI, incitato da lei, lasciò Avignone e rientrò in Roma, Caterina non era nella città eterna nel corteo di trionfo: si era fermata a Siena a fondare il ritiro di Belcaro. Quando fu conclusa la pace tra Firenze e il Papa, pace per la quale lei aveva tanto lavorato e sofferto, non andò

<sup>(46)</sup> Leg., 406. Cfr. testimonianze del Maconi e del Dominici: Proc., 267, 303.

<sup>(47)</sup> Lett. 127.

<sup>(49)</sup> Fra Tommaso detto Caffarini attestò che essa non fece mai niente in pubblico « senza comando divino o umano ». Proc., p. 117.

a Roma a raccogliere il plauso per il successo. No, Dio non l'aveva mandata in quei luoghi per raccogliere allori per sè, ma per compiere una missione di bene; compiuta la quale, Caterina doveva ritirarsi.

Come era arrivata questa giovane donna a fermarsi al successo, dopo essersi data con tanto ardore alla fatica? E come poté questa donna volitiva mantenersi umile fra incarichi e missioni elevate ed esaltanti, e mostrarsi « virile » nelle diffi-

coltà più scoraggianti?

Il segreto era nel suo cuore, piegato a non volere nè promuovere se non la volontà di Dio. Alla fine della sua vita confidava ai suoi discepoli che, fin da bambina, aveva cercato di liberare il suo cuore da ogni altro affetto, per darlo solo e totalmente a Dio (50). Applicando l'antico « natura abhorret a vacuo » alla vita spirituale, ella riteneva che il cuore è come un vaso: appena è vuoto di affetti mondani e disordinati, si empie di affetti sani e d'amor divino, « perchè neuna cosa può stare vòtia » (51). Di qui il suo sforzo continuo, fin da principio, non solo di mortificare il corpo, ma di sconfiggere l'amor proprio e uccidere la propria volontà, dimenticando completamente se stessa, per amare Dio non di amore mercenario o interessato ma per « puro amore » (52).

Fin dagli anni del grande silenzio — i tre anni dopo la vestizione, che passò tra casa e chiesa — la solitudine della cella e del cuore era popolata dalle frequenti e familiari visite del Divino Maestro, che culminarono col mistico « sposalizio nella fede », celebrato in un martedì di carnevale, forse nel 1367 (53). Tuttavia lo Sposo divino non le aveva dato l'anello dell'unione mistica perchè lei godesse da sola delle gioie celestiali, ma perchè fosse unita a Lui, anche quando sarebbe dovuta uscire dal piccolo paradiso del suo ritiro, per riversare sugli altri la ricchezza delle sue grazie. A questo punto ci fu un momento d'incertezza. Caterina da principio temette, per una sfiducia in se stessa, il ritorno nel mondo. Ma avendole fatto comprendere il Signore che questa era la vocazione apostolica domenicana, che Egli

(50) Leg., 360. Il testamento spirituale fu ristampato dal P. Taurisano

(52) Dial., c. 100; lett. 64.

in: Preghiere ed elevazioni, 2.a ed., Roma, 1932, pp. 195 ss.
(51) Dial., c. 54. Cfr. lett. 194 a Tora Gambacorti, la futura B. Chiara:
« ...è di necessità che se 'l cuore è spogliato del mondo, sia pieno di Dio;
e se egli è spogliato di Dio, sia pieno del mondo ».

<sup>(53)</sup> Leg., 114-117.

le aveva ispirata, e avendole promesso di non abbandonarla,

Caterina obbedì senz'altro (54).

Era una vittoria sui suoi gusti personali, che si doveva ripetere più di una volta ancora nella vita di questa amante della solitudine che, nonostante le apparenze, si sentiva in esilio fra gli affanni del mondo.

Il risultato di quanto s'è esposto nel paragrafo precedente fu il famoso scambio del cuore tra S. Caterina e il Signore. Ma questo fenomeno squisitamente mistico ci porta fuori dei limiti che ci siamo imposti in questo articolo, e quindi facciamo punto qui

Abbiamo visto quale fu l'esperienza ascetica di S. Caterina, fin dai primi anni, e i principi che l'hanno ispirata e spinta sulla scala ascendente che la portò tanto in alto nella perfezione

spirituale.

Il lettore avrà potuto notare che, fin qui, Caterina si è formata alla santità secondo la tradizione domenicana italiana del Duecento e Trecento. L'esperienza e la dottrina ascetica di lei si equilibrano tra S. Atanasio e S. Gregorio Magno, componendo gli estremi delle austerità e delle lotte di S. Antonio abate secondo l'esposizione del vescovo alessandrino (e simili modelli presi dalle vite dei Padri del deserto) e la moderazione del Papa benedettino che convogliava le teoriche di S. Agostino e di Cassiano

S. Marco - Firenze.

P. GIACINTO D'URSO O. P.

(54) Leg., 120 ss.

## La meditazione dei misteri di Cristo nei Sermoni di Taulero

Un'attenta e sapida lettura dei Sermoni di Taulero rivela facilmente la tenera devozione del loro autore a Gesù Crocifisso. L'adorabile Umanità piagata del Redentore è infatti uno dei suoi argomenti preferiti nelle numerose spiegazioni allegoriche della Sacra Scrittura, che infiorano queste vivacissime « Reportationes » in discorso diretto.

La cosa ci pare tanto più significativa quanto meno, a prima vista, simile devozione sembra convenire ad un « Doctor illuminatus et sublimis » (così Taulero fu chiamato dai suoi ammiratori), tutto preso e preoccupato solo dell'unione trasformante con la Divinità che si celebra nel « fondo dell'anima », « senza nome nè chiara conoscenza », di là da ogni immagine ed affetto creato.

Riteniamo perciò che possa giovare ad una più esatta comprensione dello spirito che animava il grande mistico renano soffermarci un poco su questo aspetto della sua dottrina spirituale. L'intento offrirà spesso occasione di far gustare ai lettori alcuni dei suoi brani più belli e spiritualmente più fecondi.

## Cristo, Luce e Vita dell'anima.

Non sembra che Taulero trattasse mai nelle sue prediche il Mistero di Cristo con metodo e linguaggio speculativi. Alle monache che di solito componevano i suoi uditori forse non sarebbero piaciute e — più sicuramente — non avrebbero giovato gran che le sottili disquisizioni scolastiche del tempo. Certo, il nostro predicatore non si lasciò mai prendere la parola dalla cultura teologica che possedeva e che di tanto in tanto trapela dal suo dire. Del resto, confessa egli stesso apertamente di non nutrire affatto per i « Maestri di scuola » una grande simpatia, bensì di preferire a loro i « Maestri di vita » (Serm. 51, 2) (1).

<sup>(1)</sup> Nel numerare i «Sermones» seguiamo l'ordine di: Sermons de Tauler, traduction sur les plus anciens manuscrits allemands par les RR. PP. Hugueny, Thery, o.p. e A. I. Corin de l'Université de Liège, Editions de la Vie Spirituelle, tomi I, II, III, 1927-1935.

Tutto questo non gli impedisce però di richiamare talvolta i principali tratti dogmatici del Mistero di Cristo con grande sicurezza di stile, ma senza alcuna compiacenza « speculativa ». Ricorda allora quel tanto del Dogma che deve star sempre a fondamento di ogni solido discorso inteso a lumeggiare l'« influsso » di Cristo nella vita dell'anima e subito lo riveste di similitudini tratte dai brani della Scrittura, interpretati allegoricamente o anche dalla sua esperienza di uomo del Trecento.

È così che, in una prospettiva del tutto « spirituale », Gesù ci viene presentato come Verbo di Dio ed Eterna Sapienza del Padre, costretto a velare con l'Incarnazione il suo divino splendore per non abbagliare gli occhi della nostra mente: la Natura Divina s'è coperta della natura umana, come un Sole av-

volto di nubi, per smorzare l'eccessiva sua luminosità.

«Iddio... ci ha mandato il Figlio suo unigenito, affinchè la santa vita di questo uomo-Dio, la sua grande e perfetta virtù, i suoi esempi, i suoi insegnamenti e le sue molteplici sofferenze ci attirino fuori di noi e ci facciano uscire da noi totalmente, affinchè lasciamo che il fioco lume nostro si fonda nella luce vera e essenziale (ch'è Lui)... Il gran Sole ha fatto sotto di sè un Sole più piccolo e l'ha avvolto di nuvole, non per coprirlo, ma per temperare la sua luce, affinchè noi possiamo guardarlo. Il grande Sole è il Padre celeste che ha posto sotto di sè un Sole più piccolo, il Figlio. Poichè se il Figlio è uguale al Padre nella Divinità, s'è Egli stesso abbassato secondo la sua umanità, non per nascondersi a noi, ma affinchè, raddolcendo il suo fulgore, noi potessimo guardarLo; Egli infatti è la « vera luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo» (Serm., 10, 4).

Anche nei suoi insegnamenti

« Il Figlio Eterno di Dio, Sapienza del Padre, ha sempre nascosto l'ineffabile luminosità della sua saggezza, sotto paragoni semplici a comuni a (Same 93 6)

plici e comuni... » (Serm., 23, 6).

Però, benchè il Verbo scendendo in mezzo agli uomini sia stato come costretto a velare la sua Divinità e la sua Sapienza Eterna, lo scopo della sua missione resta pur sempre quello di insegnare loro la via sicura che conduce al Padre, con la sua vita e la sua dottrina, in una intima connessione di esempi e d'insegnamenti.

Taulero, colpito da quella connessione, è indotto a credere che « sequere me » sia il più importante e riassuntivo precetto

del Maestro:

« Il Maestro ha detto: sequere me, seguimi! Il servitore va dietro al padrone; non davanti, ma dietro; non facendo la sua volontà, ma quella del padrone. Se non avessimo nessun altro insegnamento ci basterebbe considerare quanto poco i servitori possono agire di propria volontà e come continuamente la loro applicazione, le loro

forze sono al servizio, a disposizione del padrone per servirlo in ogni modo (e capire come dobbiamo comportarci) » (Serm., 59, 5).

Perchè poi il comando di seguirlo rivolto da Cristo ai suoi debba diventare la norma principale della loro condotta è facile comprenderlo. Solo Cristo conosce Dio, termine ultimo del nostro viaggio terreno; Egli solo quindi può farci da guida verso di Lui.

« Nessuno lo (= il Mistero dell'adorabile Trinità) conosce e nessuno l'ha visto, se non Cristo, in virtù della sua natura divina; perciò noi possiamo arrivarci solo mediante la testimonianza di Gesù Cristo » (Serm., 28, 3).

Ma l'influsso esercitato da Cristo sull'uomo non si limita ad una estrinseca esemplarità personale e neppure a testimoniare l'intimo Mistero di Dio. Egli è Via e Verità ma anche Vita. È venuto su questa terra non soltanto a indicarci il cammino del cielo e trascinarci su di esso con il suo esempio, ma ancor più a morire sulla Croce per la nostra salvezza.

«È per via della Croce amabile, alla quale è stato sospeso per amore il Salvatore del mondo intero, che noi fummo rigenerati in quello stato di elevata perfezione nel quale ci trovavamo nel·l'eternità; a questa perfezione, per amore della Croce, noi rinasceremo e saremo di nuovo innalzati. Tale eminente dignità della Croce non ci sono parole che possano esprimerla! » (Serm., 58, 1).

Taulero allora immagina che la piscina a cinque portici, nelle cui acque agitate veniva risanato il primo infermo che vi discendeva (*Gv.*, V, 1-11), sia un simbolo dell'umanità di Gesù Crocifisso che ci lava nel suo sangue dai nostri peccati:

« Questa piscina... è l'inestimabile persona di Nostro Signore Gesù Cristo, e l'acqua agitata nella piscina... è il sangue benedetto dell'amabile Figlio di Dio, Dio e uomo, che ci ha lavati nel suo prezioso sangue, che per amore vuol lavare tutti coloro che vengono a lui con semplicità... Nessuno infatti può essere salvato nè può ricuperare la salute se non per mezzo dell'acqua amabilissima della piscina, cioè per via del Sangue di Nostro Signor Gesù Cristo. Perciò i malati che non si bagnano qui, sono condannati alla morte e alla perdizione eterna (2)... Questa piscina aveva cinque portici sotto i quali giacevano numerosi infermi in attesa che l'acqua si agitasse, e colui che vi discendeva per primo era certamente guarito, qualunque fosse la sua malattia. Questi malati possono figurare gli uomini dominati dall'orgoglio, dalla collera, dall'odio, dalla avarizia, dalla lussuria: il che ci fa anche capire che tutti i malati di questo genere possono lavarsi nel sangue di Cristo e saranno completamente guariti, se però vogliono immergersi in quest'acqua... ». (Serm.

(2) Altrove, con differente allegoria, Taulero esprime la stessa idea: « Cristo è il serpente che Mosè ha elevato nel deserto, che dovevano fissare tutti coloro che volevano esser guariti » (Serm., 28, 4).

E poi soggiunge:

«I cinque portici di questa piscina possono rappresentare, in certo modo, anche le cinque sante piaghe di Nostro Signore, per mezzo delle quali e nelle quali tutti siamo stati salvati » (ivi, 4).

In un altro Sermone, sviluppando l'allegoria: « Cristo, porta dell'ovile » (Gv., X, 1-10), il nostro predicatore presenta l'umanità di Gesù come una via d'accesso al « cuore del Padre »:

« Cos'è dunque quest'ovile di cui Cristo è la porta? È il cuore del Padre, nel quale e del quale il Cristo è veramente una amabile porta, Lui, che ci ha veramente dissuggellato e aperto l'amabile Cuore fino allora chiuso a tutti gli uomini... In questo ovile son riuniti tutti i santi. Il pastore è il Verbo eterno, la porta è l'umanità di Cristo. Per le pecore di questa casa noi intendiamo ora le anime degli uomini; ma anche gli angeli appartengono a questo ovile. E l'entrata in questo ovile il Verbo eterno l'ha concessa ad ogni essere ragionevole ed Egli ne è il vero, il buon pastore. Ma l'ostiario, il portinaio di questa casa è lo Spirito Santo, perchè, come dice S. Ambrogio e S. Girolamo, ogni verità capita ed espressa viene dallo Spirito Santo... » (Serm., 27, 1).

Altrove la medesima allegoria della « porta » viene applicata alle sante piaghe (nel Sermone ottavo lo stesso era avvenuto per la allegoria della piscina): le cinque piaghe di Gesù ancora sanguinanti sono altrettante « porte » o aperture, dalle quali si effondono sugli angeli e sui santi il fulgore e la ineffabile beatitudine di Dio; a queste « porte » perciò gli uomini « viatori » devono bussare « per ricevere le briciole della grazia di Cristo, come il povero Lazzaro mendicava alla porta del ricco » (Serm., 17, 7), e affinchè, passando per esse, possano infine entrare in possesso dell'eredità celeste:

« Figlioli miei, le ferite di Nostro Signore son ora tutte rimarginate, fuorchè le cinque sante piaghe che devono restare aperte fino all'ultimo giorno. Il fiotto splendente di divinità che ne zampilla, la felicità che gli angeli e i santi ne ricevono è inesprimibile. Queste cinque porte devono essere quaggiù la nostra eredità; è per mezzo di esse che dobbiamo entrare nella eterna eredità, nel Regno del Nostro Padre. Il portiere di queste porte è lo Spirito Santo. Il suo dolce amore è sempre pronto, purchè bussiamo, a introdurci, a lasciarci entrare da queste porte nella eredità del nostro Padre. Perchè l'uomo che passa, come si deve, da queste porte, non può smarrirsi per via » (Serm., 54, 9).

Il Verbo Incarnato non si è dunque limitato a insegnarci una via qualunque verso il cuore del Padre, ma ha voluto che la sua stessa umanità fosse questa via e questa porta, una porta che introduce all'unione con Dio e che tende a chiudersi su di noi per separarci da tutto quello che non è di Dio. Più volte il Nostro ricorda questi due aspetti principali di ciò che l'umanità di Cristo è ordinata ad operare in noi: Gesù ci attira dalla sua Croce a Sè e al Padre strappandoci da ogni amore per le creature:

« Il Cristo ha detto: — quando sarò innalzato da terra, attirerò tutto a me! — Con questo Egli vuol dire che desidera attirare a Sè i nostri cuori terrestri, posseduti dall'amore per le creature. Vuole attirare a Sè la nostra sete di godimenti e di soddisfazioni terrene. La nostra anima, bella e orgogliosa, trattenuta dalla compiacenza che ha verso se stessa, dall'amore delle soddisfazioni temporali e della sensibilità, Egli vorrebbe attrarla tutta a Sè; sì, affinchè Egli sia innalzato in noi e cresca in noi (3), nei nostri cuori, perchè a chi Dio si è mostrato grande una volta, tutte le creature appaiono piccole e ogni cosa che passa, come niente.

Questa amabile Croce è Cristo Crocifisso innalzato in maniera inimmaginabile molto sopra a tutti i santi, a tutti gli angeli, a tutte le gioie, delizie e felicità ch'essi tutti insieme posseggono; e poichè la sua vera e essenziale dimora è nel più alto dei cieli, Egli vuole abitare in ciò che v'è di più alto in noi, cioè nel nostro amore e nei nostri sentimenti più elevati, più intimi, più delicati. Egli vuole

attirare le facoltà superiori insieme alle inferiori.

Se noi faremo questo, Gesù trarrà anche noi nella sua dimora più elevata e più interiore. Poichè vige qui una legge ineluttabile; s'io voglio salire tanto in alto e restarvi bisogna necessariamente che Lo accolga in quel che ho di mio. Quanto gli do ora del mio, altrettanto Egli mi darà del suo. Lo scambio si fa secondo ugua-

glianza... » (Serm., 58, 1).

« Nostro Signore... vuole attirare tutto a Lui... Dio attira l'uomo a Lui, perchè bisogna che prima di tutto tu ti separi da ogni bene esteriore ed interiore, al quale ti sei attaccato interiormente ponendo in ciò la tua piena soddisfazione. Questo distacco è una croce penosa, tanto più penosa quanto l'attaccamento era più fermo e più forte, perchè ogni godimento, ogni amore (fruitivo) che tu hai per le creature, per quanto santo e divino possa sembrare o chiamarsi o voglia apparire, deve necessariamente esser messo da parte se tu vuoi esser davvero esaltato e tirato verso Dio... Questo totale distacco è assolutamente necessario... » (Serm., 59, 3).

Ma a poco varrebbe che Cristo ci attirasse a Sè, strappando il nostro povero e debole cuore dall'attaccamento alle creature, se poi non ci aiutasse a vincere le tentazioni che come cani da caccia inseguono e assalgono da ogni parte l'anima, quando si distoglie dal mondo. Taulero esprime questa idea con una descrizione pittoresca della caccia al cervo, alla quale doveva aver partecipato nella sua prima giovinezza, e che certo conservava come un ricordo del « mondo »:

« Il Santo Re David dice nel suo Salterio: — come il cervo ha sete della sorgente d'acqua, così l'anima mia, o Signore, ha sete di Te, mio Dio! — Quando infatti il cervo è cacciato con impeto

<sup>(3)</sup> Taulerò pronunziò questo Sermone nella festa dell'esaltazione della Croce.

dai cani attraverso foreste e montagne, il suo grande accaldamento accende in lui una sete, un desiderio di bere più ardente che in qualunque altro animale. Ora, come il cervo è cacciato dai cani, così il principiante (nella vita spirituale) è cacciato dalle tentazioni. Dal momento in cui si storna dal mondo, egli è cacciato specialmente da sette forti mastini, agili e vigorosi. Sono i sette peccati capitali. Ed essi lo cacciano con forti e gravi tentazioni molto più che al tempo in cui viveva ancora nel mondo, perchè allora le tentazioni lo assalivano di sorpresa; ora invece avverte il loro incalzare... Più questa caccia è accanita e impetuosa, più grande dovrebbe essere la nostra sete di Dio e l'ardore del nostro desiderio.

Alcune volte può succedere che uno dei cani raggiunga il cervo e l'addenti alla pancia, attaccandovisi. Quando il cervo allora non riesce a sbarazzarsi di quel cane, lo trascina dietro a sè presso un albero e lo sbatte così forte contro il tronco che gli spacca la testa e così se ne libera... Ecco quello che anche l'uomo deve fare. Quando non riesce a padroneggiare i cani, le sue tentazioni, deve in tutta fretta correre all'albero della Croce e della Passione di Nostro Signore e là sbattere il suo cane, cioè la sua tentazione, e rompergli la testa... là trionfa allora di ogni tentazione e se ne

libera completamente... »( Serm., 11, 3).

In altri limpidissimi testi, spogli di ogni metafora, è riassunta brevemente la medesima idea: le virtù di Cristo ci attirano col loro esempio e ci liberano dagli ostacoli che facilmente s'incontrano nei primi passi della vita spirituale:

« Contro questi diversi ostacoli il Padre celeste ci ha dato un grande aiuto e consolazione; ci ha inviato il suo unico Figlio, affinchè la vita santa di questo Uomo-Dio, la sua grande e perfetta virtù, i suoi esempi e i suoi insegnamenti ci traggano fuori di noi stessi e ci facciano uscir completamente dall'amore di noi... » (Serm., 10, 4).

«Poichè è per mezzo della Croce, sulla quale doveva essere innalzato, che Gesù attira a Lui, è per l'umiltà, la pazienza e l'amore che dovrebbe attrarre a Sè tutti gli uomini...» (Serm.,

60. 1).

Ma poi ritorna il parlare allegorico:

« Col fumo del legno di cedro si elimina il veleno dei serpenti; allo stesso modo col legno della Croce si dissipa ogni veleno dell'avversario, questo serpente velenoso, in tutte le sue insidie » (Serm., 60, 1).

Perciò, il principiante che non riesce ancora a tenere il cuore vuoto di creature e tutto disponibile per Dio, e sorprende spesso la sua immaginazione ingombra da pensieri vani, viene esortato a rivolgere a Gesù questa ardente preghiera:

« O buon Gesù, la mia anima ha un desiderio indicibile del vostro amore. Vi prego dunque di attaccarmi alla vostra Croce e alla santissima dilettazione che procura la vostra umanità, cosicchè io possa resistere alle vanità e alle tentazioni del mondo... » (Serm. 78, 2).

Non mancano nei « Sermoni » neppure gli scorci suggestivi nei quali il predicatore s'è compiaciuto di far rilevare solo l'aspetto positivo dell'« attrazione » irresistibile che Cristo esercita sulle anime « toccate » dal suo amore.

« Come il magnete attira il ferro così l'amabile Cristo attrae a Sè tutti i cuori che ha toccato. Il ferro toccato dalla forza della calamita è elevato sopra il suo modo di essere e sale seguendo la calamita, benchè ciò sia contrario alla sua natura; e non ha quiete finchè non si sia elevato sopra se stesso. Figliuoli miei ,è proprio così che tutti i « fondi » (delle anime) toccati dalla pietra magnetica che è Cristo, non trattengono più per sè nè gioie nè dolori (naturali); son elevati sopra sè stessi fino a Lui; e dimenticano tutti la loro natura propria e Lo seguono tanto più puramente, veramente, assolutamente e anche facilmente quanto sono stati toccati da Lui in maniera più perfetta » (Serm., 20, 2).

Seguendo l'attrazione dell'adorabile umanità di Gesù che la travolge e « portando sempre con sè il Suo Sangue prezioso » l'anima può entrare allora fiduciosa e ardente nell'intimo suo

fondo e di là trasferirsi nel « cuore stesso del Padre »:

«Il Sommo Sacerdote entrava nel Sancta Sanctorum portando con sè il sangue di un toro rosso e dei tizzoni ardenti. E quand'era entrato segnava con il sangue tutti i vasi d'oro, poi dopo aver ammucchiato delle erbe preziose, vi appiccava il fuoco, un fumo leggero ne sorgeva simile ad una nuvola. Dio discendeva allora nella

nuvola e parlava al Sommo Sacerdote.

Figliuoli miei, questo Sommo Sacerdote è ogni uomo virtuoso e interiore che entra dentro di sè, portandosi con sè il sangue glorioso di nostro Signor Gesù Cristo e il fuoco della devozione della carità. Tutti i vasi d'oro son segnati col sangue: ciò significa che tutti quelli che sono in stato di grazia o devono arrivarci, come le povere anime che aspettano ancora la beatitudine, saranno tutti consolati e riconfortati dal sacrificio del sacerdote. Figlioli miei, voi non sapete che cosa amabile è questa! L'uomo deve trasferire se stesso nel cuore del Padre e nella volontà del Padre, per compiere unito con Lui quello che a Lui piace nel tempo e per l'eternità... » (Serm., 43, 5).

La missione del Verbo, Figlio di Dio, Sapienza del Padre, Via, Porta, Aiuto e Calamita verso il Cuore paterno, è dunque quella di illuminare, risanare, attrarre l'uomo cogli esempi delle sue virtù, coi « tocchi » intimi del suo amore. Gesù ha compiuto e continua ancora a compiere questa « missione » redentiva e santificante per mezzo della Croce, delle sue sante piaghe: la umanità sua, immolata per la nostra salvezza, è perciò l'unico cammino sicuro verso la casa paterna, dalla quale il peccato e l'amore per le creature ci hanno allontanato.

Ma il nostro « rimpatrio » non potrà tradursi in atto se noi non acquistiamo prima un'intima e affettuosa conoscenza di Cristo, se non riconsideriamo nel nostro spirito l'itinerario di salvezza e di santificazione ch'Egli ci ha tracciato con la sua vita terrena, con la sua Passione e Morte.

Bisogna cioè che i « misteri » terreni del Verbo incarnato diventino oggetto abituale dei nostri pensieri e delle nostre me-

ditazioni:

« Cristo ci ha preceduti nella beatitudine. Se vogliamo seguirlo (fin lassù) dobbiamo considerare il cammino che Egli ci ha mostrato durante trentatre anni, in una miseria, povertà e amarezza che sorpassa ogni misura... » (Serm., 20, 2).

### La meditazione di Cristo.

La vita di Cristo è per noi così istruttiva che « quand'anche tutti i Maestri fossero morti e tutti i libri bruciati, troveremo sempre nella sua santa vita un insegnamento sufficiente, poichè Egli solo è la via e nessun altro » (Serm., 20, 2).

Questo pensiero fa comprendere quanto la meditazione di

Cristo sia importante e indispensabile alla vita dell'anima.

Se Cristo ci attrae verso il cuore del Padre, la meditazione della sua vita, passione e morte è un primo avvio, nell'ordine « esemplare », al nostro lasciarci condurre da Lui. Gesù stesso perciò ci attira a considerare la sua « amabile immagine »:

« Vuoi tu rispondere — domanda Taulero — all'invito (che Egli ti rivolge) e con S. Giovanni riposare sul cuore amabile di Nostro Signor Gesù Cristo? Allora devi lasciarti attirare verso la immagine di Nostro Signore e contemplarla con attenzione.... » (Serm., 15, 6).

L'attenta contemplazione di cui qui si parla è una preghiera raccolta e fervorosa che permette all'uomo di rispecchiarsi, per dir così, nella vita di Cristo (cfr. Serm., 61, 3). Taulero spiega infatti che bisogna « meditare l'amabile passione di Cristo sotto forma di preghiera » (Serm., 57, 4) e non attaccarsi alla chiarezza delle idee, conseguibile coll'approfondimento teologico del Mistero, senza riferimenti diretti alla vita dell'anima (Cfr. Serm. 51, 2; Serm. 51, 2; Serm., 57, 3, ecc.): contemplazione perciò che si confonde con la preghiera ed è frutto di essa.

Ora, prendere come oggetto della preghiera meditata Gesù Cristo, la sua Passione e Morte, le sue Piaghe e il suo Sangue, significa scegliere il mezzo in sè più efficace e a noi più consono per acquistare lo spirito d'umiltà e carità, senza il quale ogni

nostro esercizio di raccoglimento non è che superficiale e ingannevole apparenza:

« Pregare significa che si domanda qualcosa a Dio, col cuore raccolto e un vero desiderio interiore di Lui... Perciò, quando l'uomo vuol mettersi a pregare deve prima di tutto ricondurre il suo cuore nel suo intimo, richiamarlo dal vagabondaggio e dalle dissipazioni nelle quali fino allora si è smarrito, e poi, con grande umiltà gettarsi ai piedi di Dio e domandargli un'elemosina generosa, battere alla porta del cuore del Padre e mendicare il suo pane, cioè la carità... » (Serm., 17, 1-2).

« Vi sono delle persone che sanno meditare e raccogliersi con facilità; ma hanno a malapena due pollici di profondità: mancano di umiltà e della vera, universale carità. S. Agostino dice: — quello che importa non è la lunghezza del tempo, nè il gran numero di opere, ma la quantità d'amore. Son come quelli che lavorano (per raccogliere) vino e frumento: non son essi a riceverne il più buono, mangiano invece pane di segale e bevono acqua » (Serm.

39, 4).

Non c'è preghiera, nè altro esercizio spirituale che produca nell'anima una umiltà tanto profonda quanto la considerazione attenta e amorosa delle perfettissime virtù di Cristo: l'uomo scopre allora, come di riflesso e con viva commozione, tutta la sua miseria e piccolezza:

« Lasciati attirare dall'amabile figura di Nostro Signore e contemplala attentamente. Devi considerare la sua dolcezza, la sua umiltà, la profonda e ardente carità che aveva per i suoi amici ed i suoi nemici, il grande e docile abbandono che conservava sempre in qualunque via, in tutte le situazioni ed in ogni luogo nei quali il Padre lo chiamava. Il cielo e la terra gli appartenevano ed egli non li possedeva mai con attaccamento. In tutto quello che faceva e diceva aveva di mira soltanto la gloria del Padre e la felicità (= la salvezza) di tutti gli uomini.

Contempla dunque l'amabile figura di Nostro Signor Gesù Cristo, fallo più da vicino e più a fondo di quanto io sia capace di insegnarti. Chiedine la grazia a Dio e applicati ad ottenerla. E dopo considera te stesso attentamente: osserva quanto tu sei differente da quel modello, che distanza c'è fra te e Lui e quanto

grande è la tua piccolezza...! » (Serm., 15, 6) .

Dopo aver imparato ad esser umile al contatto e nel confronto con la perfezione di Cristo, l'anima trova in Lui stesso i motivi profondi che suscitano e alimentano la carità, e che l'umiltà già la disponeva ad ottenere da Dio. Taulero sa benissimo che diversi sono i soggetti di meditazione atti a eccitare la carità. Predilige apertamente però le principali verità della Fede, ossia — per dirlo con le parole del Catechismo di S. Pio X —: L'Unità e Trinità di Dio, l'Incarnazione, Passione e Morte di Nostro Signor Gesù Cristo.

« Noi dobbiamo chiedere a Dio che ci conceda e ci insegni a chiedere quello che a Lui fa più piacere nella nostra preghiera e nei nostri esercizi interiori e quello che sarà a noi più utile. Qualunque siano allora le maniere di pregare che a noi si presentano, ci applicheremo ad esse, sia che si tratti di meditare sulla Divinità, sulla Trinità, sulla Passione e Piaghe del Signore... » (Serm., 17, 2).

« Ogni volta che ti è concesso di celebrare la gran festa del raccoglimento interiore... proponiti di meditare quello che sembra dover maggiormente infiammare in te la carità: la Vita, la Passione e le Piaghe d'amore (di Gesù), l'intima natura di Dio, la Santa Trinità, la potenza, la saggezza e la bontà di Dio, il bene che ti ha fatto. Qualunque sia il pensiero che accende di più il tuo fervore, immergiti con esso, pieno di riconoscenza, nel tuo fondo e aspettavi Dio... » (Serm., 39, 4).

Comunque, fra questi misteri dai quali l'anima trae un solido e sostanziale nutrimento, sembra proprio che nessun altro si presti alla meditazione fruttuosa dei principianti meglio della vita e degli esempi di Nostro Signore:

«L'ho già detto tante volte — ricorda con vivacità Taulero — che all'inizio (della vita spirituale) l'uomo deve nutrire la sua meditazione con un oggetto temporale; come la nascita, le opere, la vita e gli esempi di Nostro Signore...» (Serm., 82).

E in qualcuna di quelle « tante volte », che i Sermoni rimastici riferiscono, egli spiega anche perchè i principianti non solo trovano giovamento, ma hanno addirittura bisogno di meditare la vita e la passione di Gesù:

« Quand'anche le mancanze esterne più grosse son tagliate via, restano sempre nel fondo le immagini delle cattive abitudini anteriori. Bisogna allora che l'uomo le cacci fuori con le amabili rappresentazioni della vita di Nostro Signor Gesù Cristo, sostituendo un'immagine all'altra; e bisogna che tragga a sè e imprima queste rappresentazioni nel suo intimo, con grande devozione, nel fondo cioè della sua anima, per cancellarvi e distruggervi ogni dissomiglianza (da Dio). Poichè Dio ha dato la sua parola che i minerali e le erbe avrebbero la virtù di guarire ogni malattia, quale sarà mai, credete voi, la potenza che ha il Figlio di Dio di cacciare tutte le malattie dall'anima con le immagini e con gli esempi della sua santa Vita, della sua santa Passione e della sua Morte crudele? Bisogna allora abituarsi a che l'immagine della adorabile Passione e dell'amabile modello di Nostro Signore non esca mai dal cuore e non vi sia mai sostituita da nessuna immagine estranea » (Serm., 57, 4),

Certo, questa maniera di meditare non è delle più perfette. Taulero non lo nasconde affatto; si sofferma anzi a descriverne tutta la superficialità e le manchevolezze, con una punta di bonaria ironia:

«La loro vita religiosa è ancora tutta sensibile, ricolma di immagini. Son capaci di pensare molto al dolce volto di Cristo, alle circostanze della sua nascita, della sua Vita, della sua Passione e Morte: e tutto questo è accompagnato da grandi gioie sensibili e da lacrime, che passano in loro come un battello scivola sul Reno: son tutte emozioni puramente sensibili... queste persone si rappresentano Nostro Signore dalla testa ai piedi con i loro sensi, in maniera del tutto immaginativa. Ciò che le attira però è più la gioia sensibile e un certo sentimento di pace interiore, che la vera, divina carità... Danno più importanza all'accidentale che all'essenziale, più al cammino che allo scopo... la parte di Dio nella loro intenzione è strettamente ridotta al minimo... perchè l'amore naturale e l'amore di Dio procedono in loro d'un passo così uguale che è difficile distinguerli l'un l'altro... » (Serm., 52, 2).

Eppure, dopo tante parole così poco laudative, il sano realismo e la lunga esperienza delle anime strappano al Nostro una esclamazione di compiacenza:

« Tuttavia, benchè tale maniera di vivere e di sentire la religione non sia fra le più elevate, piacesse a Dio che ce ne fossero molte di queste persone! » (ivi).

Questo sentimentalismo, che può insinuarsi facilmente nell'amorosa meditazione di Cristo praticata dai principianti, dimostra pertanto come a purificare le facoltà umane non basti punto cancellare le immagini mondane lasciate in esse dalle « cattive abitudini » come tanti strascichi di malattie. Tutte le facoltà che già furono strumenti di peccato devono ora essere immerse e lavate nelle Sante Piaghe di Gesù:

« Dovete particolarmente applicarvi — consiglia Taulero in un altro Sermone — con tutto il vostro fervore a considerare le sante ferite d'amore. Portate a seppellire il vostro « concupiscibile » nell'adorabile piaga del piede sinistro; poi il vostro « irascibile » nella piaga del piede destro. Mettete dopo la vostra volontà propria nella piaga della mano sinistra, e venite appresso con tutte le molteplici vostre facoltà sensibili. Immergete la vostra ragione nella piaga della santa mano destra, affinchè questa mano diriga e governi il vostro uomo interiore con la sua forza divina. Rifugiatevi poi con la vostra facoltà d'amare nel cuore divino spalancato e pieno d'amore, affinchè Egli si unisca a voi e distolga nel profondo il vostro amore e i vostri affetti da tutto quello che non è puramente e essenzialmente Lui; affinchè vi attiri tutto a Lui, interiormente e esteriormente con tutte le vostre facoltà, e tutto questo esercizio con applicazione interiore, benchè a Dio solo spetti di compierlo in voi secondo che conviene alla sua gloria... » (Serm. 79, 6).

E mentre avviene questa « sepultura » purificativa delle facoltà nelle piaghe di Cristo, l'anima acquista anche quegli atteggiamenti virtuosi che solamente Gesù, umile e silenzioso nelle sofferenze e negli obbrobri fino all'eroismo, può insegnare all'uomo:

« Figlioli miei, da queste amabili piaghe (di Gesù), noi dobbiamo imparare cinque lezioni, grazie alle quali entreremo senza ostacoli (nell'eredità eterna). Esse sono: fuggire, soffrire, tacere, disprezzarsi e rinunciare a se stessi, con vero abbandono; chinati dunque sulla ferita del piede sinistro e imprimici le tue labbra per attingervi la forza di fuggire tutti i piaceri ed ogni soddisfazione che tu potresti avere e ricevere fuori di Lui. Chinati dopo, tanto quanto puoi, sulla piaga del piede destro e succhiane il dolce liquore (che ne emana) e pregaLo che ti accordi la grazia di conservare il silenzio interiore ed esteriore. A chi avesse questa virtù di tacere in tutto, non gli accadrebbe mai nulla (che potesse turbarlo). Attingi poi dalla piaga della mano sinistra la grazia del disprezzo, cioè la grazia di restare indifferente alle cose temporali, esterne ed interne, a tutto quello che ti succede o viene allo spirito. Ciò che tu non ami e al quale tu non porti affetto, e che pur ti impressiona, non te ne curare, lascialo cadere, lascialo passare, non fartene una malinconia.

Infine immergiti totalmente, con tutto quello che tu sei, nell'amoroso e dolce Cuore, nell'amabilissimo letto nuziale ch'Egli ha dischiuso ai suoi, e dove Egli li stringerà fra le braccia nobili del suo amore ed essi si diletteranno in Lui per tutta l'eternità. Là bisogna imparare a rinunciare a se stessi, in ogni cosa, nella gioia e nel dolore, nella abbondanza e nella privazione, nel tempo e nell'eternità, come lo vuole il Signore e come piace al suo divin Cuore per quel che riguarda te e tutte le creature. Lascia che tutto si riduca in polvere e si dissolva, affinchè non vi sia in te nessuna

compiacenza se non per Lui solo... » (Serm., 54, 9-10).

Quando l'anima ha attinto dalle piaghe di Cristo questo silenzioso e fondo spirito di rinunzia, e non si compiace più nemmeno di se stessa, ma in Dio solo, allora la meditazione di Gesù, avendo portato ormai a compimento le sua opera purificativa, può accendere in lei una esultante carità:

«L'uomo deve occupare la memoria in pie rappresentazioni. Deve mettere tutta la sua applicazione a proporsi tutti i soggetti che possono eccitarlo e inclinarlo ad una santa devozione, quali sono l'adorabile Vita e la Passione di Nostro Signore, il succedersi delle sue condizioni e le sue opere, così sante e così degne di essere amate; e deve riempire il suo spirito così pienamente di simili rappresentazioni, che l'amore e la carità imbevano tutte le sue facoltà e i suoi sensi di una gioia amorosa tanto intensa che egli non possa nasconderla e scoppi in giubilo » (Serm., 41, 2).

La vivissima gioia che infatti inonda l'anima, giunta ad una elevata contemplazione del Mistero di Cristo, rende insipida ogni dolcezza mondana:

« Tu diventerai ricco nella contemplazione di questo amabile modello (Cristo) e ci troverai tanta consolazione e dolcezza che per essa rinuncerai a tutte le dolcezze del mondo, e riposerai con S. Giovanni sul Cuore amabile di Nostro Signore » (Serm., 15, 6).

Incapace di esprimere con parole umane quello che prova

l'anima sollevata da Dio a queste altezze, Taulero usa di proposito un linguaggio paradossale:

« Questa gioia nessuna intelligenza umana potrà mai concepirla nè comprenderla; è davvero un abisso... La santa umanità di Cristo è per queste anime un sostegno che le porta in alto, fino all'adorabile Divinità... Esse vanno dalla umanità alla divinità e viceversa; entrano e escono e trovano gioie abbondanti. Le delizie e le soddisfazioni che lo spirito loro ne trae, anche quaggiù nel tempo, sorpassano, in misura inconcepibile, tutte le gioie che il mondo intero abbia mai provato, e anche la somma di tutte le gioie godute da tutte le creature dall'inizio del tempo. Sì, tutte le gioie del mondo sono rispetto alla gioia più piccola gustata nello spirito a questa altezza, quello che una goccia d'acqua è rispetto alla vastità del mare... » (Serm., 38, 8).

Naturalmente, a questo punto la meditazione di Cristo cessa di essere un esercizio da principianti e si trasforma in quell'elevata contemplazione del Verbo Divino che anche le anime più avanzate nella vita spirituale raggiungono, salendo — come dice Taulero — sulle spalle dell'umanità di Cristo.

In ogni caso questa santa pratica conserva sempre una particolare funzione stimolante, alla quale tutti, principianti e perfetti, possono utilmente ricorrrere ogni volta che torni loro difficile applicarsi con fervore all'orazione mentale:

« Se capitasse all'uomo (spirituale) di raccogliersi interiormente senza poter avere nessuna rappresentazione particolare di Nostro Signore, ch'egli cominci in Nome di Dio le sue buone pratiche abituali, di qualunque genere esse siano e quelle alle quali è meglio disposto: quali la contemplazione della Vita, della Passione e delle

Piaghe di Nostro Signore... » (Serm., 79, 2).

« Dopo esserti esercitato ordinatamente nelle opere esteriori di carità, riconduci il tuo sguardo su te stesso e affrettati a entrare nel riposo interiore e la passività (dell'anima di fronte a Dio). E se tu non ritrovi subito lo stato di passività tu devi o almeno tu puoi occuparti in qualche opera interiore. Si può allora considerare l'inesprimibile bontà di Dio, che sa manifestarsi così potentemente nelle meravigliose liberalità ch'egli ha fatto a noi stessi in mille modi e a tutti gli uomini nelle opere d'amore dell'Uomo-Dio, nella sua Passione e Morte, e nella vita dei santi o in altre opere simili.

Allora ci precipiteremo in Dio con grande carità e riconoscenza, e questo è spesso utilissimo... » (Serm., 74, 4).

Taulero consiglia anche in altri Sermoni di far prendere all'esercizio interiore, che dovrebbe in questi casi d'aridità infervorare l'anima, le movenze di un affettuoso colloquio con Gesù, intercalandovi esclamazioni ardenti e slanci d'amore verso le sue Sante Piaghe:

« Non tutti gli uomini son (sempre) capaci di pregare in spi-

rito, ma ve ne sono di quelli che devono ricorrere alla preghiera vocale.

Caro figliolo, in questo caso tu ti rivolgerai a Nostro Signore con le più amabili parole, le più amichevoli e le più affettuose che tu possa immaginare e questo ecciterà anche la tua carità e in-

fiammerà il tuo cuore... » (Serm., 17, 2).

« Quando la natura è piena di freddezza ci si deve rivolgere — dice S. Bernardo — a Nostro Signore con le parole più amabili e più affettuose che si possono immaginare: "Oh! Il più amato di tutti gli amori, l'unico mio amore! Quanto poco sono degno di essere fra i vostri amici più cari! Oh, se io potessi abbracciarvi nella mia anima e coprirvi di centomila baci! Oh! Se io potessi stringermi così strettamente a voi e chiudervi dentro di me tanto da non lasciarvi più partire!" Bisogna pensare e dire queste cose nel fondo del proprio cuore... E sappiate che un solo slancio di amore verso le sante piaghe di Nostro Signore è più prezioso davanti a Dio che tutte le sonate d'organo, tutti i carillon di campane, tutti i bei canti e tutte le pianete ricamate... » (Serm., 66, 3).

Ma l'utilità maggiore di questa meditazione devota consiste, senza dubbio, principalmente nella grandissima efficacia impetratoria da essa attinta agli infiniti meriti di Cristo. Poichè l'anima pensando con amore alla Passione e Morte di Cristo, in certo modo, le applica a se stessa, per offrirsi poi al Padre unita alle virtù praticate dal Figlio suo unigenito con tanta perfezione in quei Misteri della sua vita terrena:

« Poichè l'uomo non può nulla da sè solo, deve meditare la adorabile Passione sotto forma di preghiera, gettandosi interiormente ai piedi del Padre celeste e domandandogli soccorso per l'amore del suo dilettissimo Figliolo e per intercessione di ciascuna sofferenza particolare della sua Passione, perchè noi non possiamo

nulla senza di Lui... » (Serm., 57, 4).

« Miei cari figlioli, voi dovete usare con molti santi esercizi devoti di tutta questa amabilissima eredità («l'ammirabile Vita e Passione e il santo modello di Nostro Signore ») e attraverso queste porte (« le amabili piaghe di Nostro Signore ») entrare nella eredità eterna. Offrite dunque al vostro Padre del cielo la Passione immeritata di Gesù per le vostre sofferenze ben meritate, i suoi pensieri innocenti per i vostri pensieri colpevoli, e le sue sante parole per le vostre parole colpevoli e, così, tutte le sue azioni, la sua umiltà la sua pazienza, la sua dolcezza, il suo amore per tutto quello che vi manca di queste virtù, interiormente e esteriormente. È se voi possederete bene questa santa eredità e ne userete in questo modo sarete sicuri dell'eredità futura » (Serm., 54, 11).

L'ultimo pensiero sulla Beatitudine celeste sembra proprio invitarci a concludere questo nostro saggio, che si è risolto come i lettori avranno certamente notato da diverso tempo in un'ampia e ordinata raccolta di brani, una specie di antologia tauleriana sul Mistero e sulla meditazione di Cristo, Strada facendo ci siamo lasciati docilmente prender la mano dal Nostro Autore, perchè non avevamo altra intenzione che di esporre il suo pensiero; e chi, meglio di lui stesso, poteva dirci quello che

pensava?

I brani citati son diventati alla fine tanto numerosi che dimostrano da soli la vivissima e onnicomprensiva devozione di Taulero all'Umanità di Cristo Crocifisso. Voler ora insistere su questo punto sarebbe come mettersi a sfondare una porta aperta.

Per completare il quadro della devozione a Cristo nella spiritualità tauleriana bisognerebbe certo aggiungere a queste nostre pagine un altro capitolo sulla imitazione di Cristo. Ma, visto che quanto ne abbiamo detto fin qui è abbastanza lungo e a se stante, sarà meglio rimandarne la stesura a un'altra volta.

Se poi qualche lettore che ci ha seguiti fino in fondo si sentirà attratto, dopo questo assaggio che noi gli abbiamo offerto, a leggere per intero i Sermoni del mistico renano, la nostra modesta fatica sarà largamente ricompensata.

designation of the state of

Angelicum, Roma

P. FABIO GIARDINI O. P.

# Il Sacerdozio nel pensiero del Padre Lacordaire (+1861)

Scorrendo la vasta bibliografia lacordairiana abbiamo trovato molti studi sul Lacordaire oratore e apostolo, sul Lacordaire restauratore dell'Ordine domenicano in Francia, e anche sul Lacordaire formatore dei giovani, e così via.

Non ci siamo invece imbattuti in nessun lavoro dedicato a mettere in luce la sua concezione del sacerdozio. Abbiamo creduto opportuno di riempire la lacuna con questa nostra modesta

fatica e così contribuire alle celebrazioni centenarie.

Per meglio inquadrare l'argomento, premettiamo un abbozzo del suo profilo psicologico, seguito da un richiamo dei temi dominanti della sua spiritualità

## I. - Profilo psicologico.

Chi legge con calma il Testamento spirituale e le Lettere del P. Lacordaire, sostando su quelle indirizzate agli amici intimi della sua giovinezza, come Ladey e Foisset, ha la piacevole sensazione di conversare con un'anima grande che si racconta e si rivela nei suoi tratti caratteristici. Un dialogo prevalentemente autobiografico questo di Lacordaire col suo lettore sedutosi al tavolo dell'amico cui la lettera è rivolta, che a tratti diventa poesia come i Dialoghi di Platone, come le Confessioni di S. Agostino e certi brani dei Pensieri di Pascal. Egli ha molta affinità spirituale con questi tre grandi geni. Si sente membro della loro famiglia. Platone, "per il quale vo' pazzo" — così diceva lui —, e S. Agostino furono per lunghi anni i compagni più cari della sua solitudine e i padri spirituali della sua vita di pensiero. In comune con Pascal ha le "ragioni del cuore che l'intelletto non conosce": "Ho un cuore estremamente religioso, e l'intelletto incredulo — scrive ad un amico durante la crisi della sua fede -; ma poichè è nella natura dell'intelletto di lasciarsi spesso soggiogare dal cuore è probabile che un giorno

sarò cristiano" (1). Questo profondo sentimento di religiosità naturale nobilita la sua anima di poeta dalla viva immaginazione e dalla sensibilità delicatissima. Al tocco del suo lirismo le cose, anche quelle più banali, si trasformano e si rivestono di poesia, di armonia e di bellezza. Tutti i valori dell'esistenza sono visti nella luce della loro idealità più pura. Lacordaire li contempla con entusiasmo e con ottimismo, fiducioso fino all'audacia di raggiungerli e di superarli. Un ottimismo radicale il suo, davanti al quale si annullano le difficoltà e il futuro si profila ricco di frutti e meraviglioso di nuove promesse. Lacordaire è stato un profeta ottimista dell'avvenire; ne vedeva i germi nel presente e aveva la capacità magica di anticiparlo. Questa sua apertura su un mondo non ancora reale, la quale tuttavia non lo faceva evadere dal presente, è lo sbocco naturale di un immenso bisogno e di una profonda nostalgia di assoluto e "d'infinito". La precarietà, il limite, l'insufficienza delle cose che passano, soprattutto nel periodo in cui gli mancò il soccorso della fede, si riflettevano nel suo spirito creandovi un senso di vuoto e di insoddisfazione. Il suo cuore aspirava a ciò che è grande, a ciò che esige sacrificio, a ciò che supera gli interessi dei più. Egli cercava i valori universali e necessari, aderendo ai quali la vita si riscatta quasi dalla contingenza e partecipa, in qualche modo, della loro universalità e necessità. La "patria", l' "eloquenza", la "gloria", le "virtù civili", la "libertà", la "verità", l' "amicizia" gli si presentavano come gli unici ideali per i quali valeva la pena di vivere. Si sforzò di calarli nella trama concreta della sua esistenza con leale sincerità e soprattutto con generosa dedizione, principali componenti del suo carattere. Visse con particolare intensità l'ideale dell'amicizia che rispondeva a un bisogno del suo cuore straordinariamente ricco e bisognoso di affetto. Molte lettere agli amici rivelano una espansività eccezionale, arginata e contenuta da una gioiosa austerità, frutto dell'educazione ricevuta dalla madre, sempre da lui amata con tenero cuore di fanciullo orfano, che versò su di lei anche quella parte di amore che non potè versare sul padre. L'espansività scompariva invece, e subentrava, in lieve misura, la timidezza, la soggezione, la difficoltà a esprimersi, quando si trovava "a tu per tu" con quegli stessi amici: un neo del suo carattere, di cui egli era

<sup>(1)</sup> cf. P. B. Chocarne, Il P. E. D. Lacordaire, trad. ital. di P. Corsetto, Firenze, 1894, p. 48.

consapevole e che tuttavia non riuscì — sembra — ad eliminare. Da un punto di vista umano, ci sarebbe da chiarire una nota della sua psicologia, che, in una natura meno dotata della sua, potrebbe avere l'apparenza di un'anomalia: il fatto cioè che nel cerchio delle sue amicizie di giovane senza fede non è entrata mai nessuna ragazza. Anzi proprio in quegli anni di crisi egli così scrive: "Ho amato gli uomini, ma non le donne, e non le amerò mai dal loro lato reale" (2). Se non fosse sufficiente attribuire questo suo proposito a una ispirazione di Dio e a una consapevolezza vaga della vocazione sacerdotale, in anticipo di quasi un anno sulla fede, lo si dovrebbe spiegare come un'esigenza dei suoi ideali umani elevatissimi, del suo caratteristico e originale desiderio "d'infinito", dal quale il suo essere era sospinto verso una trascendenza sconosciuta, ma sentita come un valore insostituibile del cuore. Questa sete dell'assoluto lo isolava nella grandezza del suo genio, creando come una zona di protezione e di difesa intorno all'esuberanza del suo amore che rimase sempre intatto nella sua purezza e conferi alla sua persona lo splendore eccezionale ch'egli leggeva sulla fronte dei giovani casti: "La fronte di un giovane casto è lo splendore della fronte di Dio; ed è impossibile vedere un'anima vergine su un volto puro senza essere mosso da una simpatia che contiene tenerezza e rispetto" (3). La purezza ci dà la chiave per capire come mai la vocazione sacerdotale non fu per lui - come di solito per i convertiti - uno strappo e neppure una rottura rispetto alla vita passata, ma una evoluzione spontanea della natura fecondata dalla grazia. Il riaccendersi della fede e il manifestarsi della vocazione fu un tutt'uno, come il farsi giorno e il sorgere del sole in cima alle montagne. Il sacerdozio gli si presentò subito come una conclusione necessaria della fede, come qualcosa che era nella logica stessa delle sue aspirazioni naturali e che veniva a colmare le sue attese. Il Lacordaire cristiano, il Lacordaire sacerdote e restauratore dell'Ordine domenicano in Francia vive e si sviluppa sull'humus ricchissimo del Lacordaire uomo, dal cuore e dalla mente aperta alle più grandi conquiste morali e intellettuali, sociali e religiose. La magnanimità è il comune denominatore di tutte le sue nobili doti naturali. In essa si risolvono, come nell'accordo

<sup>(2)</sup> CHOCARNE, O. C., p. 49.
(3) P. H. Noble, Lacordaire Apôtre et Directeur des jeunes gens, Paris, 1929, p. 359.

finale, tutte le note distintive e costitutive della sua statura morale. In via di analisi scopriamo che non tutte sono naturali; molte sono state acquisite attraverso l'ambiente, come la nota romantica e liberale che risuonavano a tutti i crocicchi delle vie nella Francia del primo Ottocento; altre sono di indubbia provenienza classica, come l'ideale della armonia e dell'arte.

A contatto con S. Domenico e con S. Tommaso, entrambi innovatori: l'uno nel campo della vita monastica, l'altro nel campo della teologia, approfondì la consapevolezza della sua missione di artefice della rinascita spirituale della Francia, di guida dei suoi connazionali, di uomo dell'ora, all'avanguardia

dei movimenti e delle idee.

## II. - I temi dominanti della sua spiritualità.

P. Lacordaire, passando dall'incredulità alla fede e ascendendo al sacerdozio, non perse nulla della ricchezza della sua natura e dell'originalità del suo carattere. Sotto il Lacordaire sacerdote ritroviamo intatto il Lacordaire uomo col suo amore alla patria, all'eloquenza, alla libertà, alla virtù, col senso profondo dell'onore, proteso nello sforzo di conquistare tutto ciò che è vero, nobile e bello, aperto con entusiasmo e con ottimismo a idee geniali e a prospettive nuove. La vita di grazia, oltre a risanarli, nutrì e portò a maturazione soprannaturale i semi fecondi della sua natura, La fede, pur rispettandoli, dette un contenuto e una ispirazione nuova ai suoi ideali umani. All'ideale di servire la patria o la società si aggiunse quello di servire la Chiesa; l'amore dell'assoluto si concretizzò nell'amore e nel culto di Cristo Crocifisso; lo spirito di dedizione e di sacrificio diventarono austero ascetismo fatto di mortificazioni corporali e di umiliazioni volontarie; il senso dell'onore, la lealtà e la nobiltà del suo carattere trovarono la via della loro realizzazione soprannaturale nella pratica di tutte le virtù morali come presupposto della vita teologale; e infine la sua idea di libertà, la sua carica di entusiasmo e di ottimismo gli suggerirono una spiritualità aperta, serena e gioiosa, direi quasi giovanile come la sua anima. La fede, il culto di Gesù Cristo, la Chiesa, l'ascetica della mortificazione e dell'umiltà, sono le idee madri della spiritualità del predicatore di Notre Dame, i motivi che ritornano sempre, variati e sviluppati, nelle sue opere. "La fede è il principio della vita spirituale, perchè oggi non

vedendo Dio, non abbiamo altro modo di conoscerlo che sapere quello che lui stesso ha detto" (4). La fede non è solo una conoscenza speculativa di Dio, ma è anche relazione calda e vitale con Lui. "La fede è un atto di confidenza, e quindi un affare del cuore.... Il confidare è donarsi; nessuno si dona se non i magnanimi, o almeno i generosi" (5).

Credente autentico non è chi accetta i dogmi come un sistema di idee "nella superfice del proprio spirito" ma chi ne ha fatto la sostanza della vita: "Il vero cristiano, anche ridendo, ha presente la sua fede, ed è (unito) con Gesù Cristo come con una parte di se stesso che non lo abbandona mai. In una parola, la fede deve diventare amore, carità, e l'amore deve riscaldare

la fede" (6).

Di questa vita soprannaturale Cristo è l'autore e quindi il solo vero maestro: "...Egli ci comanda e si attira un culto, il più meritato di tutti, il più dolce, il più puro, il più profondo che mai sia esistito; culto in cui l'intelligenza s'illumina e si riposa, dove la volontà s'addolcisce e si fortifica, dove il cuore sussulta d'un amore che nessun altro amore produce, dove l'anima infine si espande tutta, si perde, si eleva e s'inabissa, si trasfigura e presagisce, nella sua effusione stessa e nella sua pienezza, che tutto questo è soltanto una aurora, un germe d'un tempo più perfetto.... Il culto di Gesù Cristo: ecco il fondamento della vita cristiana, e questo culto non è cosa nuova. Ebbe il suo inizio alle porte del paradiso terrestre, allorchè l'uomo, lasciando dietro si sè l'innocenza perduta, intravide, da lontano, attraverso le solitudini dell'avvenire, il Redentore promesso alla sua colpa" (7). Gesù Cristo è il centro e l'anima della spiritualità di P. Lacordaire, come è il centro della storia della salvezza. Il Cristo Redentore, che ricostruisce l'uomo e

(5) E. D. LACORDAIRE O. P., Conferenze, trad. ital. di A. Arrighini,

58.a Conf., vol. 5, p. 458.

(6) Lettres a Madame la baronne de Prailly, citate dal Folghera,

p. 105.

<sup>(4)</sup> Lettres à Madame la baronne de Prailly, citate da P. J. D. Folghera in Pensées du P. H. D. Lacordaire sur La Vie Spirituelle, Saint-Maximin (Var), p. 104. Chiediamo venia ai lettori per la mancanza di omogeneità nelle citazioni. Non ci è stato possibile seguire sempre l'edizione francese delle opere.

<sup>(7)</sup> Lettres a un jeune Homme, Paris, 1893, Première Lettre, pp. 64-67. Per una raccolta completa dei testi cristologici di Lacordaire cfr. il volumetto « Lacordaire: Jésus-Christ », Paris, Ed. du Cerf, 1960, a cura e proceduto da uno studio di P. A. Carré o.p.

che dà un volto nuovo a tutta la creazione, acquista un rilievo tale nella mente del Lacordaire da fargli lasciare un pò nell'ombra la nozione della vita spirituale come partecipazione della vita trinitaria. La SS. Trinità è rimasta come in secondo piano nella sua spiritualità. Il suo Dio è il Dio inseritosi nella storia umana nella persona di Gesù Cristo, l'Uomo-Dio del

Vangelo che è via, verità e vita.

"Tutto vive nel culto di Cristo, tutto ha qui la sua radice, il suo fiore e il suo frutto. Gesù Cristo è la verità, bisogna quindi rendergli il culto della verità, bisogna cioè cercarlo nelle cose che lo manifestano, quali la Scrittura, la tradizione, la Chiesa, la Vergine, i Santi, le immagini, i templi, la liturgia sacra. Gesù Cristo è la vita, bisogna dunque rendergli il culto della vita, ossia unirci a Lui nei sacramenti che ha istituiti per comunicarci la sua grazia, e, con la sua grazia, il germe della vita eterna. Gesù Cristo è la via, bisogna dunque rendergli il culto dell'imitazione, riproducendo in noi le virtù morali e sopran-naturali di cui Egli ha dato l'esempio, come la giustizia, la forza, l'umiltà, la purezza, la mortificazione, la penitenza, e final-mente la carità, ch'è la prima e l'ultima" (8). Poche anime nella storia del mondo hanno sentito e vissuto Cristo con stile così personale e con un amore così delicato e profondo come il P. Lacordaire. La sua è una spiritualità da innamorato di Cristo, cristocentrica al cento per cento, come la spiritualità tipicamente francese del Card. De Berulle e del Seminario parigino di S. Sulpizio, di cui subì l'influsso durante gli anni di preparazione al Sacerdozio. La spiritualità domenicana e lo studio della "Summa Theologiae" di S. Tommaso, presentandogli il Cristo come Verbo e come Dio, modificarono la sua dottrina spirituale in senso teocentrico. La tesi tomistica, secondo la quale la grazia non distrugge la natura ma la perfeziona, anima i suoi scritti di direzione spirituale. Però questo suo umanesimo di base straripa, qua e là, a scapito dell'elemento soprannaturale. L'assenza stessa della "mistica", cioè della passività di fronte allo Spirito Santo, dal pensiero di Lacordaire, è segno di una concezione forse un pò blanda del soprannaturale. Del resto queste lacune sono dovute più al clima spirituale del-l'epoca, sollecitata dal razionalismo a fermarsi sulle verità naturali della Religione, che a una convinzione teologica riflessa. L'amore alla Chiesa e la legge della mortificazione corporale e

<sup>(8)</sup> o. c., pp. 70-71.

spirituale: sono altre due idee madri della spiritualità del grande domenicano. La Chiesa non è solo Maestra infallibile della Verità, nè solo istituto religioso, sociale e comunitario che presiede allo sviluppo della civiltà e determina lo svolgersi della storia umana — idea molto cara al Lacordaire —; ma è anche mistero e comunione di vita dei singoli membri nello Spirito Santo: "L'unità della Chiesa è per noi un fenomeno divino che non si spiega se non con la presenza perenne dello Spirito di Dio

in mezzo a noi" (9). L'ampio dominio dato alla penitenza e all'esercizio concreto dell'umiltà è la nota più sorprendente della spiritualità lacordairiana. A prima vista sembrerebbe che rompa la coerenza dell'insieme e che sia qualcosa di estraneo alla "mens" dell'autore, aperto e rispettoso com'è della natura. Ci si aspetterebbe da lui il culto della personalità; invece egli valorizza al massimo queste virtù negative non solo come presupposto per l'espansione piena del culto di Cristo, ma soprattutto come esigenza della carità che tende a creare l'identità con Cristo Crocifisso. Non è facile ridurre a sistema le idee fondamentali del nostro autore, alieno com'è dalla geometria delle deduzioni. Tuttavia una concatenazione logica la si trova mettendo il culto di Cristo Crocifisso al posto di un primo principio che si dirama nelle conclusioni. In questa maniera, anche le ramificazioni ultime del pensiero spirituale del P. Lacordaire si riducono e si risolvono nel culto e nell'amore del Cristo Crocifisso. Da esso scaturiscono la caratteristica ecclesiale e la caratteristica ascetica di questa spiritualità; l'una perchè la Chiesa è fondazione e prolungamento di Cristo, l'altra perchè è un dovere "del culto di Cristo come via" e un bisogno di identità insito nell'amore. Tutto il resto gravita intorno a questi quattro punti centrali: fede, culto di Cristo Crocifisso, inserimento consapevole nell'unità della Chiesa, pratica della penitenza e dell'umiltà. P. Lacordaire afferma inoltre la necessità di far leva su tutte le risorse della natura: dedizione, lealtà, entusiasmo e ottimismo, e di orientarle tutte a Cristo Crocifisso. La vita deve essere una esperienza "cristiana" in senso pieno, come fu la sua. Per lui, come per S. Paolo, Cristo era la grande presenza che lo accompagnava sempre, esercitando su di lui quasi un'attrattiva fisica. Con questo vivo e personale senso di Cristo, ha parlato e scritto sul Sacerdozio e ha formato i suoi giovani candidati.

<sup>(9)</sup> Conferenze, 30.a Conf., vol. 3, p. 56.

### III. - Il Sacerdote: uomo del sacrificio.

L'Incarnazione ha un significato essenzialmente sacerdotale. Il Verbo assume la natura umana per farsi mediatore tra l'uomo e Dio, per riaccendere con la sua morte il dialogo interrotto dal peccato. La storia ci ha mostrato in quale misura le colpe che tennero dietro alla prima avevano allargato l'abisso tra il Creatore e la creatura. Lontano da Dio, il cuore ne custodiva il bisogno e sentiva la nostalgia di Lui e la esprimeva in culti e in sacrifici insufficienti a ricreare la situazione di purezza richiesta per essere ammessi al colloquio e alla comunione con Dio, Cristo viene a colmare l'attesa universale della salvezza e a supplire l'insufficienza degli antichi sacrifici, come afferma la Lettera agli Ebrei (10, 5-7): "Perciò, entrando nel mondo il Cristo dice: Tu non hai voluto nè sacrificio nè oblazione; ma mi hai formato un corpo; Tu non hai graditi nè olocausti nè sacrifici per i peccati. Allora ho detto: Eccomi, io vengo". Il nostro eloquente predicatore così commenta il testo sacro: "Il Sacerdozio è nato da questa parola del Figlio accettata dal Padre: è nato da un sacrificio cominciato nel cielo. compiuto nel mondo, perpetuato in tutti coloro che vogliono diventare porzione della vittima per ottenere una parte nella potenza dell'olocausto. Sì, il sacerdozio è una immolazione dell'uomo aggiunta a quella di Dio" (10). Il Sacerdozio di Cristo già decretato nel seno del Padre, incomincia nel seno di Maria, dove dall'unione della natura divina con la natura umana nasce la personalità sacerdotale del Verbo. Cristo è sacerdote perchè è uomo; il Verbo si è fatto uomo per poter diventare Sacerdote. L'Incarnazione è il primo gesto sacerdotale di Gesù, che include e anticipa tutti gli altri, anche la Passione e la Morte; come il

<sup>(10)</sup> Oeuvres du P. H. D. Lacordaire, ed. Poussielgue, Paris, tom. VIII, Panegyrique du B. Fourier, p. 29-74. Questo celebre panegirico è uno dei tre «luoghi» dove il P. Lacordaire tratta ex professo del Sacerdozio. È il capolavoro del grande oratore di Notre-Dame. Alcune pagine piene di lirismo e di intensa religiosità sono tra le migliori della letteratura francese, come è stato messo bene in rilievo in uno studio molto profondo di Ch. Chapeller, Le Panegyrique du B. Fourier, in Revue Lacordaire, 1913, tom. 1, pp. 305-338. Gli altri due «luoghi» sono rappresentati da 2 discorsi, uno intitolato: «Il prete è un funzionario pubblico?» in Allocutions et écrits divers du P. H. D. Lacordaire, Paris, 1900, pp. 12-32; l'altro: «Il prete e il soldato: due simboli dell'amore», in P. Lacordaire O.P., La vita cristiana L.E.F., pp. 193-204. Altri bei pensieri sul Sacerdozio si trovano disseminati qua e là nelle opere e nelle Lettere del P. Lacordaire.

fiore contiene il frutto; e il seno di Maria SS. è il primo altare, dove Cristo acquista un nuovo modo di essere: l'essere vittima, ostia, offerente e offerto al Padre per la salvezza dell'uomo. Cristo estende ad altri quest'investitura sacerdotale che solo in lui scaturisce dalla " gratia unionis". Egli ha moltiplicato nello spazio e nel tempo il suo sacerdozio partecipandolo agli uomini. Il cristiano, già innestato in Cristo dal battesimo, viene inserito più profondamente in lui, nel Christus patiens, nel Cristo che redime e salva, col sacramento dell'Ordine che lo costituisce sacerdote. E così viene a partecipare non solo del suo stato mistico di vittima, ma anche ad essere un rinnovatore delle azioni salvifiche di Cristo. Sul piano sacramentale i gesti del più umile sacerdote sono i gesti stessi di Cristo, perchè in lui hanno la loro sorgente. È tutta qui la sublime dignità del sacerdozio cattolico: "Quale gloria poter fare ciò che fa Dio stesso, ciò che ha fatto prendendo il nostro corpo, ciò che ha compiuto sulla Croce, ciò che compie tutti i giorni nel mondo con l'effusione della sua grazia" (11). La distribuzione della grazia è, dopo l'offerta di sè come atto di adorazione e di riparazione, uno dei compiti fondamentali del sacerdote. La grazia, che sgorga da Cristo Crocifisso, tanto più sarà proficua, scendendo nelle anime, quanto meno le mani sacerdotali attraverso le quali passa sono dissimili dalle mani sanguinanti di lui. È la mortificazione, ispirata dall'amore di Gesù, che in qualche modo proporziona le deboli forze umane del sacerdote a compiere un lavoro sovrumano: salvare le anime.

"Di tutti i lavori dell'uomo, se pure è un lavoro dell'uomo, il più opprimente per le sue forze è di convertire le anime: le anime! questo doppio abisso dove le esaltazioni dell'orgoglio richiamano gli abbassamenti del piacere, dove lo spirito si consola della rivolta dei sensi rivoltandosi esso stesso contro Dio. ...un povero prete non può entrare in lotta contro una tale potenza senza essere lui stesso armato di una potenza superiore. Ma quale sarà essa?... Gesù Cristo ha lasciato alla sua Chiesa la spada sanguinante della mortificazione. Egli ha detto a noi tutti, attraverso S. Paolo, ma soprattutto ai suoi Sacerdoti, gli eredi più diretti della sua Croce: Mortificate membra vestra quae sunt super terram: Mortificate le vostre membra terrestri (Col. 3, 5)... La mortificazione è dunque una morte che

<sup>(11)</sup> Lettres du P. Lacordaire à deux jeunes alsaciens-lorrains, Paris, 1921, Lettre à Paul Rencker, 27 octobre 1846, p. 47.

non uccide la vita, ma che la manifesta; essa è la sottomissione della carne alla legge dello spirito, il sacrificio dei sensi alla ragione, la schiavitù del corpo per la libertà dell'anima, infine il segno splendente d'un uomo immolato agli uomini e a

Dio " (12).

Ogni sacerdote è un prolungamento di Cristo, una umanità che Cristo aggiunge alla sua per rinnovarvi il suo sacrificio salvifico: "Il Sacerdote è l'uomo unto dalla consacrazione per spargere il sangue, non come il soldato per coraggio, non come il magistrato, per giustizia, ma come Gesù Cristo, per amore; il Sacerdote è l'uomo del Sacrificio, che riconcilia ogni giorno il cielo e la terra, e ogni giorno annunzia ad ogni anima le verità primordiali della vita, della morte e della resurrezione" (15). Come la Croce di Gesù, il Sacerdote è messo tra l'uomo e Dio come un arcobaleno di pace e di perdono, come il messaggero che riproduce in se stesso i lineamenti di Cristo che lo ha mandato: "L'apostolo è il solo essere che sia veramente spogliato di tutto ciò che è umano, naturale, e di tutte le soddisfazioni della vita di questo mondo. L'apostolo è la nudità di Cristo in tutta la sua semplicità e in tutta la sua eloquenza" (14).

A mano a mano che l'apostolo si spoglia di sè, la figura di Cristo presente in lui si viene come liberando dall'oscurità di cui la ricoprono spesso le sovrastrutture umane e terrestri, fino ad acquistare la sua statura normale di Crocifisso. A questo punto il Sacerdote è alter Christus anche sul piano morale, come lo è sempre, anche indegno, sul piano sacramentale. La virtù, che più avvicina il Sacerdote alla "nudità" di Cristo, è la castità. Per P. Lacordaire essa è uno degli elementi necessari a costituire quello stato di spogliazione e di olocausto in cui ci mette il Sacerdozio, ed è la forma più pura e più disinteressata in cui lo spirito di sacrificio si esprime e si concreta, come si legge in questo parallelo tra il prete e il soldato: "Il celibato che è per il prete una legge senza eccezione, non è anche una legge quasi generale per il soldato? L'uno come l'altro, non vivendo nè per sè nè per la propria famiglia, ma consacrando alla umanità una vita di cui hanno fatto il sacrificio, devono essere affrancati da questi legami troppo stretti che snervano il

<sup>(12)</sup> Pan. du B. Fourier, pp. 42-43.

<sup>(13)</sup> Pensées Choisies du R. P. Lacordaire, Paris 1895, tom. 1, pp. 130-131.

<sup>(14)</sup> Sermons, instructions et allocutions du R. P. H. D. Lacordaire, Paris, 1905, Sermons sur l'economie de la redemption, pp. 60-61.

sacrificio e fanno esitare il coraggio. Col cuore libero e con la fronte serena, devono tutti e due andare incontro al dovere e

alla morte senza voltarsi indietro" (15).

Questa rinunzia a crearsi una famiglia e alla gioia di vedere se stesso moltiplicato nei figli, non fanno del sacerdote un uomo isolato, ma lo introducono nella immensa famiglia sacerdotale che, ogni anno, cresce intorno a Cristo, primo sacerdote e padre di tutti i sacerdoti. P. Lacordaire vorrebbe che questa affinità sacramentale tra i preti si traducesse concretamente in un sistema di vita comune. Ecco come ne parla nel panegirico del B. Fourier: "La vita comune gli apparve nella Chiesa come la grande via della virtù del sacerdote, dell'uomo e del cittadino. L'isolamento ci mette in balia delle nostre idee, dei nostri gusti, delle nostre debolezze; ci toglie l'occasione di modificarci attraverso gli altri e di soffrire per loro; concentra su di noi l'esercizio delle nostre facoltà, e rode in maniera sorda e perseverante il più bel dono dell'anima: l'espansione. Così, fin dalle origini, il primo fra i preti, Gesù Cristo, seppe unire nella sua vita la famiglia e la verginità, chiamando intorno a sè dei discepoli che mangiavano alla sua tavola e dormivano sotto il suo tetto..." (16).

La vita comune, oltre ad aprire ogni membro all'influsso di tutti gli altri, e a mettere in dominio di tutti le ricchezze spirituali di ciascuno, è in linea, più della vita privata, con lo spirito e con l'esempio di Gesù, che fece dei dodici un solo cenacolo e un solo focolare di carità. Certo la vita comune ha le sue inevitabili incrinature che talvolta appesantiscono la Croce. Ma l'amore della Croce non è un distintivo del vero discepolo

di Cristo?

"Ve lo dichiaro — afferma, con tutta la sua apertura di mente, il P. Lacordaire — io non vedrò mai come religioso, come discepolo di Gesù Cristo un uomo che non volesse portare nel suo spirito e nella sua carne la Croce del Salvatore, e che non avesse il sentimento, l'amore alla mortificazione dell'anima e del corpo. Senza questo amore grande, forte, generoso della penitenza, non sarete mai santi; non avrete che la scorza della vita religiosa, l'ombra della santità, magni nominis umbra" (17). L'amore della Croce è la zolla feconda sulla quale fioriscono tutte le virtù sacerdotali, soprattutto quelle con le quali Cristo rivive in noi la sua Passione salvifica.

(16) Pan. du B. Fourier, p. 39.

<sup>(15)</sup> P. LACORDAIRE, O.P., La vita cristiana, L.E.F., p. 195.

<sup>(17)</sup> Sermons et allocutions, t. 3, p. 230.

La Croce è come la misura della vita sacerdotale e della sua fecondità apostolica. Il prete, che ama la Croce, ama perdutamente le anime. Le ama come l'« unum necessarium » che riempie la solitudine della sua esistenza e trasforma in onde di gioia e di felicità le lacrime della sua immolazione e la fatica quotidiana della sua fedeltà. Le cerca come la perla evangelica per la quale ha venduto tutto, come la ricchezza spirituale che viene a dare la sicurezza dell'avvenire alla sua povertà materiale. Nel panegirico del B. Fourier, l'oratore di Notre-Dame si è lasciata prendere la mano dalla poesia e ha cantato questa bellezza misti-ca della vita sacerdotale: " ...e quando dall'alto delle colline della sua cara parrocchia, egli (Fourier) ne guardava i tetti e i campi, il suo cuore si scioglieva in tenerezza e in riconoscenza per essere stato ritenuto degno di parlare di Dio a delle anime. Egli le sposava nel fondo della sua, promettendo con voce sommessa la fedeltà e di non cercare altro in questo mondo che esse sole, poichè esse sole erano sufficienti ai beni e ai mali della sua vita. O bel giorno del fidanzamento sacerdotale! Felice il prete che ti ha sinceramente conosciuto. Felice il prete che... guardando il suo gregge, dice a se stesso con gioia: Haec est sors tua parsque mensurae tuae: — Questa è la tua sorte e la tua eredità in Israele per sempre" (Gerem. 13, 25) (18).

Una eredità regale e duratura, questa delle anime, che non lascia nel cuore del sacerdote nessuna nostalgia dei beni e delle dignità umane: "I re della terra ricevono regni, non ricevono anime; il loro beneficio non è nulla di fronte a quello del più povero curato di campagna" (19). I re della terra — diceva Gesù — dominano le nazioni; il sacerdote è invece il mediatore tra le nazioni e il Re del Cielo. I re della terra restano ai margini della vita dei sudditi; il sacerdote deve seguire passo per passo il suo popolo, viverne le gioie e le tristezze, difenderne e proteggerne i membri deboli, alimentarne la vita soprannaturale, accompagnarlo dalla culla alla tomba, testimone della sua storia segreta e del suo itinerario soprannaturale. La presenza mediatrice del prete entra anche nel santuario intimo della famiglia; soprattutto la donna trova in quest'uomo immolato, che la vede come un'immagine della propria madre e della Madre di Cristo, un sostegno alla sua naturale debolezza. Ecco come il nostro oratore illustra questo concetto in un discorso rivolto a

(19) ivi, p. 40.

<sup>(18)</sup> Pan. du B. Fourier, p. 41.

un gruppo di signore: "Queste lotte potenti, queste esistenze piene di veglie e di lavoro, tutte queste laboriose incombenze del sacerdozio sono al di sopra delle forze del vostro sesso; c'è di più, in qualche modo estranei alle vostre dolci e utili mansioni, questi doveri vi sono impediti dai vostri doveri, queste virtù interdette dalle vostre virtù. E tuttavia che cosa non dovete ai Sacerdoti! In ogni società cristiana sono nobili e potenti intermediari tra voi e i vostri affetti, i difensori della vostra debolezza, i custodi della vostra felicità. Come a tutti, i sacerdoti aprono a voi la vita della religione nel battesimo, vi preparano alle sante iniziazioni dei sacramenti, consacrando, consigliando, chiarendo talvolta queste unioni dalle quali dipende la vostra vita. Tra il bianco velo di spose e la coltre delle esequie, la protezione del prete vi segue dovunque, senza abbandonarvi un istante. La tenerezza dei vostri bimbi, l'affetto dei vostri sposi o la loro risposta al vostro, sono opera loro, perchè essi predicano tutti questi doveri di famiglia di cui si compone la vostra felicità" (20). Il sacerdote, soprattutto col ministero della Parola, deve inserire nella famiglia la presenza operante e salvifica di Cristo; deve suscitarvi l'amore soprannaturale, costruirne e difenderne la struttura sacramentale, farne il terreno puro, nei cui solchi Dio getta normalmente il seme della vocazione sacerdotale. In questa bella prospettiva di fecondità, che è sicurezza per la Chiesa, il prete deve trovare un aiuto per ravvivare in sè la coscienza dell'obbligo dell'apostolato familiare.

### IV. - Il Sacerdote: uomo della Parola.

La parola può essere definita, pur rispettando il margine di mistero che essa sottrae sempre anche alle indagini filosofiche più profonde, come qualcosa di più di un semplice segno ma-nifestativo del pensiero. Essa è una realtà vivente che porta con sè l'anima e la personalità di chi la dice a colui che la riceve: "Il mistero della parola allo stato di eloquenza, è il sostituirsi dell'anima che parla all'anima che ascolta; o, per parlare con una esattezza irreprensibile, è la fusione dell'anima che parla con l'anima che ascolta" (21).

<sup>(20)</sup> Sermons et allocutions, t. 1, pp. 60-61.
(21) Pensées Choisies du R. P. Lacordaire, Paris, 1895, t. 2, p. 167.

La parola — è stato detto — è la "casa dell'essere"; in Dio è l'essere stesso, è una persona divina nella quale il Padre si esprime e si rivela. Il Verbo è la Parola eterna che manifesta il pensiero di Dio, la Parola creatrice che si riveste di carne e si inserisce nel tempo per farsi luce e salvezza dell'uomo. La storia umana è la storia di questa Parola, dalla Genesi al Prologo di S. Giovanni e all'Apocalisse: "La religione è un pensiero, e la parola è il sole che rende il pensiero visibile e comunicabile: come il sole ogni giorno fa il giro del mondo per illuminare i corpi, così la parola, figlia primogenita di Dio, deve fare ogni giorno il giro del mondo per illuminare gli spiriti. La sua prima voce, all'origine delle cose, era stata questa: Fiat lux: — sia fatta la luce (Gen. 1,3). È ancora la sua divisa e la sua funzione: sarà l'una e l'altra fino al secolo futuro dove il Verbo di Dio illuminerà direttamente l'assemblea degli spiriti nella Gerusalemme eterna. E fino a quel giorno il ministero della parola resterà il primo ministero del mondo, il ministero della verità, della santità, della giustizia, dell'ordine, della creazione, della resurrezione, della vita e della morte" (22).

Dall'istante della creazione, lungo il solco della storia, la Parola di Dio per bocca dei Profeti nel Vecchio Testamento e dei Sacerdoti nel Nuovo ha sempre seminato la verità divina. Il sacerdozio cristiano sostituisce, nella nuova economia della salvezza, il profetismo ebraico. Il prete, come il profeta, è il portavoce e il messaggero di Dio presso gli uomini: "Il Sacerdote è un uomo che racconta agli uomini la parola di Dio e che li benedice nel nome di lui. Anche il filosofo parla di Dio agli uomini: ma racconta loro i suoi pensieri, i suoi fragili pensieri; il sacerdote racconta Dio con la parola di Dio. Questa parola fu detta il primo giorno e, ripetuta il primo giorno, ha seguito l'uomo dovungue, dal seno delle foreste alla soglia della civiltà, che essa ha oltrepassata, per arrivare a noi. Il sacerdote è l'uomo di questa parola. La sua funzione è di ripeterla: Da chi riceve questa missione? Solo da colui che ha il potere di dargliela, da Dio" (23). L'oggetto dell'insegnamento divino, di cui il sacerdote è l'organo, non è il Dio dei filosofi, ma il Dio di Abramo e Padre di Cristo. Il magistero umano resta sempre al di sotto di quelle che sono le attese dell'intelligenza. La ragione natu-

(22) Pan. du B. Fourier, p. 91.

<sup>(23)</sup> Allocutions et écrits divers du R. P. H. D. Lacordaire, Paris, 1900, p. 12.

rale, giunta in cima alle sue conquiste, trova davanti a sè la parete del mistero, dietro la quale c'è il volto intimo di Dio, c'è il Dio vivente che sarebbe rimasto sempre una nostalgia inappagata del cuore, se Egli stesso non ci avesse dato una "versione" in termini umani di quella zona misteriosa del suo essere. Il Verbo ha parlato la nostra lingua, ci ha descritto la Trinità con le lettere del nostro alfabeto; ma la nostra insufficienza umana, a capire il senso autentico sovrumano del messaggio di Dio, resta finchè non sentiamo rivivere sulle labbra del sacerdote le sillabe "mute e morte" della Sacra Scrittura: "La parola di Dio è in questo magnifico sepolcro che noi chiamiamo Sacra Scrittura; Gesù Cristo uscendo dalla tomba ve la ha lasciata sotto la custodia della sua Chiesa, autentica e muta, sigillata e in attesa che, come nel giorno della sua resurrezione, un angelo rompa i sigilli e levi la pietra che la tiene prigioniera in silenzio... Questo angelo della parola divina risorta gloriosa, è l'eloquenza del sacerdote: il sacerdote è un uomo eloquente. Perchè egli deve dare vita sulle sue labbra alla parola di Dio, e l'eloquenza non è altro che la parola che vive. Due sepolcri sono fra le mani del sacerdote: il libro della Scrittura e il Tabernacolo; entrambi aspettano di essere aperti e gettati palpitanti alla moltitudine affamata del pane della parola e del pane della grazia. Ah! come non potrebbe essere eloquente il prete, possedendo questo doppio tesoro e credendovi dal fondo del cuore? Tutti i Santi lo sono stati: lo sono stati pur senza genio, perchè se il genio è necessario all'eloquenza umana, non lo è all'eloquenza divina. La fede e l'amore non hanno bisogno di genio: parlano e tutta la terra li riconosce. Felice il popolo che ha ascoltato l'eloquenza redenta dal sangue di Cristo. Fourier la fece sentire al suo popolo in un villaggio assai oscuro; ma nessuna assemblea è piccola tra le anime: un'anima è da se sola un grande popolo" (24). L'obbligo di annunciare la parola di Dio rimane sempre, anche se le Chiese fossero semideserte, un imperativo grave della coscienza sacerdotale, che scaturisce dalla struttura del sacramento dell'Ordine. La verità rivelata è necessaria a nutrire l'anima come l'Eucarestia. Essa è " il primo bisogno e il primo bene" dell'uomo (25), e in una certa misura deve essere amministrata a viva voce, perchè la parola è carica di una ricchezza spirituale che in parte va perduta nel trapasso

<sup>(24)</sup> Pan. du B. Fourier, pp. 47-48.

<sup>(25)</sup> cfr. I.a e II.a Conferenza, vol. I., pp, 3-44.

al termine scritto. La parola del sacerdote esprime e contiene Dio; la si potrebbe definire "un sacramento minore", perchè, come il sacramento, anch'essa pur non essendo necessariamente efficace, è "signum" che dalle labbra del prete scende nel cuore dei fedeli, portandovi Dio. Questo carattere sacramentale del "ministerium verbi" è una conseguenza della partecipazione al Sacerdozio di Cristo. Il sacerdote dovrebbe sentire come un dovere il rispetto e la riverenza verso la Parola di Dio, come lo sente per l'Eucarestia: "Fourier trattava la parola divina come un sacramento, ma come un sacramento sul quale il prete ha maggiore efficacia personale che negli altri, e che esige da parte sua un più grande lavoro e un altrettanto grande rispetto" (26). L'insistenza a presentare il sacerdozio come ministero della Parola non è nata, in Lacordaire, dal gusto oratorio del predicatore, ma dalla spontaneità della sua fede e dal profondo senso biblico che lo distingueva. Il Vangelo (Mc. 16, 15-16) e gli Atti (6, 2-4), ai quali fa eco il Pontificale Romano nel rito dell'Ordinazione, presentano la predicazione come "munus", come una "potestas" specificamente sacerdotale. La missione profetica del Vecchio Testamento non è stata abolita da Cristo, ma è stata assunta e unita alla missione sacerdotale. Il Profeta e il Sacerdote sono entrambi ministri della parola di Dio; è una pura contingenza temporale che il primo annunciasse il messaggio divino sotto la prospettiva del futuro e il secondo lo debba annunciare come un fatto storico compiutosi nel passato La sostanza del messaggio è identica: è Cristo Parola eterna di Dio ieri, oggi e sempre. Il Vescovo attraverso l'imposizione delle mani, insieme con la "potestas" di rendere presente Cristo nel pane e nel vino, trasmette la "potestas" di presentare Cristo all'intelligenza e al cuore dei fedeli col ministero della parola. Predicare quindi è un esercizio del sacramento dell'Ordine, come la consacrazione dell'Eucarestia e la "confectio" di tutti gli altri sacramenti

# V. - Il Sacerdote: uomo della libertà!

Al di sopra della libertà di scelta, tessuto vivo della volontà, e della libertà come supremo bisogno umano di redenzione da

<sup>(26)</sup> Pan. du B. Fourier, p. 48.

qualsiasi schiavitù, inclusa quella di se stessi, colmato da Cristo, c'è - secondo il P. Lacordaire - una libertà che potremmo definire sacerdotale, o più propriamente "sacramentale", per-chè affonda le sue radici nel sacramento dell'Ordine: la libertà intesa come diritto a esercitare il ministero della parola, "Mai ho conosciuto la libertà meglio del giorno in cui ricevetti con l'unzione santa il diritto di parlare di Dio. L'universo s'aprì allora davanti a me e io capii che c'era nell'uomo qualcosa di inalienabile, di divino, d'eternamente libero: la parola. La parola del sacerdote mi era affidata, e mi si diceva di portarla ai confini del mondo, senza che alcuno avesse il diritto di suggellare le mie labbra, un solo giorno della mia vita" (27). Quando il Vescovo, con l'imposizione delle mani, trasmette all'ordinando la potestà divina che lo costituisce ufficialmente ministro della Parola, gli conferisce ipso facto il diritto di predicare. Del resto se la predicazione, come l'amministrare gli altri sacramenti, è un dovere, a fortiori è un diritto. Ed è un diritto divino inalienabile perchè fondato sulla partecipazione sacramentale del sacerdote al Sacerdozio di Cristo. Quindi il diritto della Parola è un diritto personale del sacerdote in quanto tale; nessuna autorità, tranne Dio attraverso il Vescovo, può scalfirlo con limitazioni di tempo e di luogo. Dove c'è un'anima, il sacerdote può e deve predicare: "un'anima vale da sola un grande popolo".

"No, il sacerdote non andrà a chiedere agli uomini il diritto di parlar loro di Dio: parla perchè parla; parla di ciò che non passa, libero non schiavo del tempo perchè tutto passa; parla di Dio, perchè vi sono degli uomini. No, il sacerdote non andrà a chiedere a Cesare il titolo di funzionario per tentare di diventare più grande: se gliene venisse l'idea sarebbe l'ultimo dei miserabili, e, sotto la veste di Cesare, egli cadrebbe al di

sotto di tutti.

Da parte mia, io non andrò mai a mendicare questi onori adulteri; io faccio la mia scelta tra Dio e il principe, tra la li-

bertà e la potenza" (28)..

Non c'è viltà più bassa di quella di chi vende la libertà, perchè egli vende il più bel dono che Dio gli ha fatto. Il sacerdote ha il dovere di lealtà di custodirlo e difenderlo, come custodisce e difende l'Eucarestid, non solo dalle profanazioni e dagli opportunismi della politica, ma anche dai sofismi suggeriti dal-

(28) Allocution et écrits divers, p. 17.

<sup>(27)</sup> Allocutions et écrits divers du R. P. H. D. Lacordaire, Paris, 1900, p. 36.

l'amore del quieto vivere o dal timore di offendere persone care. "Guai a lui se non evangelizzerà" sempre, e nel modo più oggettivo possibile, senza sacrificare al rispetto umano neppure una sillaba della Verità, perchè ogni sillaba, come ogni fram-mento di Eucarestia, è sacra ed è cibo dell'anima.

" Parlate, non tacete; non tacete nè davanti alla spada che vi minaccia, nè davanti alla maestà di chi vi guarda, nè davanti a vostra sorella che vi scongiura, nè davanti a vostra madre che si mette in ginocchio per supplicarvi, nè davanti ai popoli che vi gridano: Silenzio! nè davanti ai flutti del mare che si agitano per soffocare la vostra voce, Parlate! Questo era il comando di Gesù Cristo ai suoi apostoli, e uno di loro, S. Paolo, scriveva gioiosamente: lavoro per il Vangelo fino a essere incatenato come un malfattore; ma la parola di Dio non è affatto incatenata: Laboro usque ad vincula quasi male operans, sed verbum Dei non est alligatum" (II Tim., 2, 9) (29). La parola di Dio è in-dipendente, nella sua immutabilità, dalle situazioni storiche contingenti; deve risuonare sempre identica davanti a qualsiasi forma di governo e a qualsiasi movimento di pensiero. La tentazione più grave del sacerdote è di venir meno a questa legge di autonomia, storicizzando e nazionalizzando la Parola divina che per natura sua è al di sopra della storia e delle nazioni. La parola di Dio è per tutte le epoche, per tutte le nazioni e per tutte le anime. Il prete che la spoglia di questa universalità le toglie la forza di espansione e la riduce a una realtà morta incapace di creare una comunione di vita tra l'uomo e Dio.

"I popoli hanno spogliato il Sacerdote di questo amore antico che gli portavano, quando il sacerdote si è spogliato da sè d'una parte augusta del suo carattere morale, quando l'uomo di Dio ha cessato di essere l'uomo della libertà, due titoli inseparabili nel pensiero degli uomini come nei disegni della provvidenza, nodi eterni che uniscono il santuario al mondo e che non possono essere rotti senza che il sacerdote veda perire il

Dio ch'egli adora con la libertà ch'egli rinnega" (30).

#### VI. - La Vocazione sacerdotale.

Dopo aver visto il concetto altissimo che il P. Lacordaire ha del sacerdozio, viene spontaneo domandargli quali siano le

<sup>(29)</sup> Pan. du B. Fourier, pp. 91-92.

<sup>(30)</sup> Allocution et écrits divers, p. 34-35,

componenti naturali e soprannaturali dell'anima di chi vi è chiamato. La vocazione sacerdotale è un atto provvidenziale di Dio che struttura tutto l'uomo in modo che sia idoneo a esercitare le funzioni e a compiere i doveri che scaturiscono dal sacramento dell'Ordine. Ora se il sacerdozio è "il sacrificio d'un uomo unito al sacrificio di Dio" e il ministero della Parola e della libertà, nel senso che abbiamo detto, è logico che il tessuto vivo della natura, atto ad accogliere il sacramento dell'Ordine, sia fatto di spirito di generosa immolazione. "Lo stato ecclesiastico esige un grande spirito d'abnegazione, intenzioni pure, vedute elevate, la forza di protestare incessantemente contro il secolo con l'esempio e con i discorsi" (31). Al di sopra delle doti d'intelligenza e di cuore, e di tutto quell'insieme di qualità umane che fanno sperare bene di un giovane, il predicatore di Notre-Dame richiede nel "vocato" soprattutto l'aspirazione entusiasta e sincera di donarsi per la salvezza delle anime. Questo è il gran segno di Dio. Ogni altra lacuna potrà essere colmata dal tempo e dalla formazione, ma nessuno può creare in un'anima quella che è l'idoneità di fondo, cioè lo spirito di sacrificio. "Ciò che rende cattivi o mediocri i preti è l'essere entrati nel sacerdozio con altra intenzione che quella del sacrificio di se stessi nel ministero della redenzione: tutto il resto si ripara e si perfeziona, eccetto questo peccato originale" (32).

L'analogia che il Lacordaire scopre tra la natura decaduta nell'uomo come tale e la deficienza di generosità nel sacerdote, ne richiama un'altra: quella tra la grazia santificante e la vocazione. Come la grazia restaura la natura decaduta e la proporziona a vivere secondo la legge divina, così la vocazione è un supplemento e una carica tale di energia umana e divina da eliminare lo scarto che c'è tra la nostra debolezza e l'eroismo

della vita sacerdotale e apostolica.

Infatti la vocazione al sacerdozio è una vocazione alla vita eroica.

Sotto questo segno, spesso, si presenta al chiamato. Egli la sente venir su alla luce della coscienza come una rivelazione quasi sensibile o una percezione affettiva del valore delle anime e come un'aspirazione a vivere e a morire per esse: "Al sacerdozio è chiamato colui che sente nel suo cuore il valore e la bellezza delle anime. Chiunque sotto l'involucro doloroso che

<sup>(31)</sup> Pensées choisies du R. P. Lacordaire, Paris, 1895, t. 1, p. 136. (32) P. LACORDAIRE, Lettere ai Giovani, Milano, 1911, p. 137.

ci schiaccia e ci confonde, riconosce l'immagine immortale di Dio; chiunque, nonostante il peccato, la rovina e la desolazione, vi discerne un tale e così caro oggetto d'amore che vorrebbe morire per esso, costui porta in un vaso fragile un grande tesoro. Gli scorre nelle vene il sangue che si versa per la salvezza; egli sente in qualche modo, al di sopra di ogni altra cosa, questa dolce e penetrante parola: Tu es Sacerdos in aeternum" (53).

La vocazione è il grande e divino tesoro che Dio nasconde

nella custodia fragile della nostra umanità. E come un tesoro va cercata nel fondo di un'anima, dove giace spesso sotto gli strati del dubbio, dell'incertezza, del timore che nasce davanti alla prospettiva di impegnarsi in una vita ardua come quella del sacerdote. Padre Lacordaire era un maestro quanto mai esperto nel saper distinguere la voce di Dio anche là dove essa era quasi coperta dalle voci della natura. Ecco la sua risposta sicura e rasserenante ad un giovane desideroso di consacrarsi a Dio, ma un pò fluttuante nel dubbio e nella paura di illudersi: "Non prendere per incertezza la resistenza sorda della natura ai tuoi slanci verso una vita più perfetta; proverai questa resistenza fino alla fine, fino al giorno in cui ti sarai pronunciato sovranamente sul tuo destino, in maniera da non tornarvi più. Questo dubbio non è che l'effetto della nostra libertà, che fino à quando non ha preso una decisione si rivela al fondo della nostra coscienza con la possibilità di scelte contrarie" (34).

Va sottolineato che il Lacordaire non allude alle ansie e ai timori che derivano da una sperimentata insufficienza a vivere l'ideale sacerdotale, ma ai timori che nascono da quella che S. Tommaso chiama la "flessibilità" del libero arbitrio, cioè la sua apertura strutturale a nuove scelte, e che è la ragione per cui il timore di Dio, come atto di riverenza, rimane anche nei beati del Paradiso (II-II, q. 19, a. 11). Quindi non è anormale che i chiamati vadano soggetti a queste esitazioni iniziali destinate a dissolversi dinanzi ad una scelta coraggiosa. Nei casi rari in cui la vocazione si manifestasse fin da principio talmente sicura da rassomigliare a un comando intimo di Dio, Lacordaire ne fa un dovere di coscienza: "Se tu avessi una vocazione ardente e sovrana — scrive al solito giovane —, che ti comandasse, per così dire, sotto pena della vita, bisognerebbe obbedire contro

<sup>(33)</sup> Oeuvres du P. H. D. Lacordaire, t. 8, pp. 33-34. (34) Lettres a deux jeunes Alsaciens-Lorrains, Paris, 1921; Lettre a Paul Rencker, 9 août 1846, p. 35.

tutto e contro tutti. Per questi casi è stato scritto: Chi ama il

padre e la madre più di me non è degno di me" (35).

Così risponde alla "vexata quaestio" sulla obbligatorietà della vocazione un'anima dalla sensibilità cristiana e dalla finezza spirituale non comune com'era Lacordaire. Con la stessa sensibilità e con fine intuito teologico risolve anche il problema dell'età più adatta a ricevere la vocazione.

Il predicatore di Notre-Dame, che pure era una vocazione adulta, ha visto con gli occhi della fede che essa si iscrive nell'essere del chiamato come una forza operante che ne costruisce la personalità sacerdotale. Ecco perchè da un punto di vista teologico è normale che la vocazione si manifesti e venga coltivata anche nei fanciulli. Se Dio ha dato a questo individuo concreto una struttura singolarissima in vista del sacerdozio, non è logico che essa si riveli nei primi desideri e nelle prime aspirazioni dell'infanzia? "Nessuna età è esclusa da questa divina chiamata; poichè essa viene dall'eternità, l'eternità supplisce a quanto manca al fanciullo per intenderla, al vecchio per corrispondervi; però una è l'età preferita: la giovinezza" (56).

Non è che Dio chiami nella giovinezza; Dio ha già chiamato nel momento in cui ha dato l'essere. La giovinezza però è l'età della vocazione nel senso che è il periodo della vita in cui si prende piena coscienza della struttura del proprio essere.

Lacordaire ebbe questa esperienza della vocazione, perchè fin da giovane incredulo sentì che la sua natura era intessuta di aspirazioni non comuni, trasformate poi dalla fede in aspirazioni sacerdotali. In questo senso, come Tertulliano diceva che l'anima umana è "naturaliter christiana", noi possiamo dire che l'anima del Lacordaire era "naturaliter sacerdotalis".

#### BERNARDO CAMBULA O. P.

(36) Pan. du B. Fourier, p. 32.

<sup>(35)</sup> Ivi, Lettre a Paul Rencker, 26 août 1846, p. 38.

# La vera Caterina da Siena e la Caterina del benedettino Fr. Vandenbroucke

### I - Una strana collocazione

Questo solenne titolo non deve far pensare che sia uscita fuori una nuova imponente opera sulla mistica senese: si tratta solo di una diecina di pagine incluse in una rilevante Storia della spiritualità ancora non finita. Però la deformazione che ivi si fa subire alla Santa è tale, che ci siamo sentiti in dovere di reagire prontamente per impedire che si diffonda.

Ma procediamo con ordine.

Appena abbiamo avuto per le mani il secondo volume della « Histoire de la Spiritualité chrétienne » — storia, come si sa, scritta in collaborazione da autori molto noti di lingua francese, come l'oratoriano Bouyer, il benedettino J. Leclercq, il sacerdote secolare L. Cognet — siamo subito andati a vedere come erano stati trattati i nostri autori preferiti: S. Tommaso e S. Caterina da Siena. In questo secondo volume, consacrato appunto a « La Spiritualité du Moyen Age » (22×14; pp. 718; 1961, Parigi, Aubier), la seconda parte, dedicata ai « Nouveaux milieux, nouveaux problèmes du XII au XVI siècle » p. 273-644), è stata stesa da D. Fr. Vandenbroucke, benedettino di Mont César, assai noto per una bella opera sull'ideale monastico: Le Moine dans l'Eglise du Christ. Essai théologique (Louvain, Editions du Mont César, 1947), e per altri lavori liturgici e di erudizione religiosa.

Con una certa ansia siamo corsi subito a cercare le pagine che trattavano la nostra grande mistica, giustamente definita dallo storico P. Mandonnet come la più autentica incarnazione dello spirito domenicano, ben ricordando che l'Autore una diecina d'anni fa aveva già messo in dubbio la genuinità schiettamente domenicana della Senese nel suo articolo, per molti versi assai discutibile, Le divorce entre Théologie et Mystique, in « Nouvelle Revue Théologique », 1960, pp. 372-389; v. p. 376,

nota 8; e p. 377 n. 9. Con nostra meraviglia, facilmente comprensibile, l'abbiamo trovata nel capitolo VII, che porta come titolo « Discrédit de la mystique spéculative et de la vie conventuelle ». Non credevamo ai nostri occhi: possibile mai che un'anima così perdutamente attaccata alla vita religiosa, così convinta, da buona domenicana, della importanza del triplice lume della ragione, della fede e della teologia, venisse « etichettata » in quella strana e insolita maniera? Sappiamo bene che, quando si tentano delle sintesi storiche, bisogna pure, ad un dato momento, trascurare certe sfumature, per poter raggruppare i vari personaggi sotto comuni denominatori che ne salvino almeno la fisionomia generale; ma, francamente, nel nostro caso la forzata inclusione di Caterina in quella atmosfera era un sonoro schiaffo alla storia.... E dire che nella prefazione (la quale, come si deve, noi leggiamo sempre, subito prima o subito dopo l'indice) avevamo trovato formulato questo buon criterio metodologico, (che però condividiamo solo in parte: le alte esperienze mistiche per loro intima natura sono assai meno legate al « milieu » sociale di tutti gli altri fenomeni umani. La storia della spiritualità è soprattutto la storia dei grandi mistici i quali spesso sono assai poco tributari dell'ambiente culturale del tempo):

D'une manière générale, et précisément parce que le développement de la spiritualité est parallèle à celui des formes et des structures que revêt, dans le temps, la vie des hommes en société, on a toujours cherché ici à situer les textes et les auteurs dans le milieu sans lequel on ne les comprendrait pas pleinement (p. 7).

(Avvertiamo una volta per sempre che tutte le sottolineature apposte ai testi riportati sono nostre; chiediamo inoltre venia ai lettori per la mancata traduzione in italiano delle citazioni: l'amore alla esattezza e la mancanza di spazio ci servano di scusa).

Questa netta dichiarazione iniziale aumentava la nostra sorpresa per la incredibile collocazione della Senese in quella atmosfera così poco congeniale al suo spirito. Si pensi che è messa in compagnia con la Scuola inglese (cui piace molto... l'inconoscenza), con la « devotio moderna » (notoriamente molto affettiva e poco entusiasta per lo studio della teologia) e con Gersone e altri maestri secolari, nominalisti o simpatizzanti con il nominalismo: Caterina da Siena non ha nulla da spartire con tutta questa brava gente; essa appartiene di diritto e di fatto ad un'altra famiglia spirituale totalmente diversa.

Siamo allora andati subito a vedere la finale del paragrafo

dedicato a Caterina e abbiamo letto questa conclusione tanto chiara da togliere ogni dubbio sulla interpretazione generale che il benedettino dava della Santa:

Catherine est ainsi, sans l'avoir cherché, un témoin particulièrement représentatif du discrédit dans lequel commencent alors à tomber, et la vie conventuelle, et la mystique spéculative. Vivant en dehors d'un cadre communautaire, son âme toute spontanée et toute de feu a prêché l'amour sans chercher à en analyser formellement les manifestations et les effets (p. 498).

(La dottrina dell'amore nelle sue manifestazioni, nei suoi effetti, è assai più formale in Caterina di quello che crede il nostro storico, cui consigliamo vivamente di leggere la bella monografia uscita proprio in questi mesi: V. Bassan O. P., La dottrina dell'amore in S. Caterina da Siena, Rovigo, 1961, pp. 250).

Se questo inconsueto modo di classificare la nostra mistica, l'avessimo trovato in una storia qualsiasi o in una tesi, non gli avremmo dato nessun peso e non ci saremmo creduti in dovere di rettificarlo, ma siccome è incluso in un'opera destinata a far testo, se non proprio a far epoca, non possiamo assolutamente passarlo sotto silenzio, molto più che riaffiora anche altrove nel corso dell'opera. Infatti a pag. 525 leggiamo:

On a vu comment les dernières décennies du XIV siècle virent paraître simultanément, sans qu'aucun ait eu de contact avec les autres, des chefs de file aussi divers que Catherine de Sienne, Gérard Grote et les premiers grands écrivains spirituels anglais. Un caractère commun les reliait cependant: la méfiance dont tous témoignaient à l'égarde de la spéculation abstraite tout autant que de la vie conventuelle du type traditionnel.

S. Caterina affetta da diffidenza per la sana speculazione astratta di tipo tomistico e per la vita conventuale di tipo tradizionale?! Ma questo è contraddetto apertamente dalle opere della Santa, dalla sua vita, e da tutti i documenti coevi. Basti solo pensare alla sete di sapere teologico che assillava la Senese, per cui essa non lasciava mai passare la buona occasione per istruirsi sempre più nelle scienze divine, ponendo questioni ai teologi, ascoltando prediche e letture spirituali, e soprattutto trasformando in linfa vitale, in norma di vita, in fonte di meditazione e di preghiera tutte quelle alte cognizioni teologiche, come da pari suo dimostrò il P. Deman O. P., nella celebre e magistrale lezione tenuta alla Università di Siena: La teologia nella vita di S. Caterina da Siena — pubblicata poi sulla rivista « Studi Carmelitani » anno XI, 1935, fasc. 1-2, p. 45-66 —, ma

bellamente ignorata dal nostro pur informatissimo storico be-nedettino. Forse nella storia della spiritualità è raro trovare una donna come Caterina così avida di sapere teologico e così recettiva di fronte a tutte le dottrine religiose che poteva captare dal suo ambiente ordinario, costituito in grande parte da monaci e frati appartenenti a tutti gli Ordini religiosi, ma in prevalenza al suo Ordine, a quello domenicano. Per dimostrare tanto la sua passione per il sapere teologico quanto la sua stima affettiva e effettiva per i tradizionali Ordini religiosi si potrebbe scrivere un grosso volume tutto pieno di fatti testimoniati da documenti ineccepibili, anche per chi, come il Nostro, fosse sotto la influenza di quell'infelice libro — anche se riboccante di erudizione raffinata — scritto in collaborazione dal razionalista Fawtier e dal modernista Canet: La double expérience de Catherine Benincasa, Paris, 1948 (- La critica a questa opera fu già fatta sulla nostra rivista: cfr. « Vita Cristiana » 1949, Maggio-giugno: I. Taurisano O.P., La vera Caterina da Siena e l'ultima opera di R. Fawtier, p. 225-234; I. Colosio O.P., Una ricostruzione "modernista" della esperienza spirituale di S. Caterina da Siena, p. 235-245, e invitiamo i lettori a rileggersela per intero e così capiranno meglio questa nostra vivace reazione).

# II. - Dubbi sull'uso della informazione bibliografica.

Accennato all'orientamento generale del Vandenbroucke nel suo modo d'interpretare la Senese, scendiamo a farne un esame analitico. Diremo subito che l'informazione bibliografica del nostro autore, qui come in altri punti, è veramente vasta, anche se non sempre di prima mano. Infatti se avesse studiato direttamente la nota e tanto discussa opera del P. A. Grion O.P., S. Caterina da Siena. Dottrina e fonti (Morcelliana, Brescia, 1953), citata alla nota 17 di pag. 493, non avrebbe nella successiva nota rinviato semplicemente per le « sources extra-dominicaines de Catherine » ai soli Fawtier-Canet (i suoi immancabili autori preferiti; per noi però infidissimi) ma anche al soprannominato Grion, che tratta il problema in forma assai più vasta e originale dei due francesi, anche se con criteri non del tutto accettabili, specialmente per aver assai esagerato il modesto influsso del francescano Ubertino da Casale sulla domenicana.

Così pure se avesse realmente letto la biografia della Santa scritta dal Levasti (citata a nota 2 della pag. 490) non l'avrebbe condannata in combutta con le altre, come... acritica e fondata sulle... leggende. Così infatti con un giudizio troppo sbrigativo scrive:

La vie de Catherine, comme celle de François Bernardone, est entourée d'un halo de légende. Dans les belles histoires qui ont circulé à son sujet, il est difficile de discerner la part de vérité historique qu'elles renferment assurément. Les meilleurs biographes de Catherine n'ont pas toujours pris garde à ce fait, loin de là. Ils ont négligé de fonder leurs, affirmations sur des documents incontestables, parce qu'ils n'avaient pas fait au préalable la critique des sources. Le mérite de M. R. Fawtier est d'avoir entrepris courageusement ce travail préparatoire (p. 490).

(Diremo subito che Mandonnet, il quale di storia se ne intendeva, la pensava ben diversamente: « Je ne croix pas qu'il existe au XIV<sup>e</sup> siècle, dans toute l'hagiographie, une personnalité [cioè S. Caterina] dont la vie se présente dans son ensemble et son détail avec semblables garanties d'historicité » in

« Année Dominicaine » (genn.-febbr. 1923, p. 7).

È noto come la critica del Fawtier alle fonti coeve della biografia cateriniana sia stata in un primo tempo radicalmente demolitrice; poi col passare degli anni e dietro le documentate proteste di molti storici, è ritornata sui suoi passi e ha ammesso in grandissima parte l'autenticità degli scritti della Santa, che prima negava, e ha ridato un qualche valore alle testimonianze dei discepoli. Contro Fawtier insorsero molti critici di varie sponde. Tra essi ricordiamo un grande storico come Mandonnet, uno specialista in agiografia medioevale come Francesco Valli, un bollandista come E. Jordan, uno storico come il Dupré Theseider, per non parlare dei minori, come I. Taurisano, Timoteo Centi, F. Conti ecc. ecc. Per le referenze esatte di questi lavori rinviamo alla diligentissima bibliografia — non ancora ultimata — di L. Zanini che si trova nella « Miscellanea del Centro di Studi Medievali » 1956-1958, della Università Cattolica di Milano, segnalata anche dal Nostro, ma forse non consultata a dovere, perchè altrimenti non avrebbe più dato tanta ed esclusiva importanza ai suoi due autori di lingua francese e specialmente ai loro dubbi cronologici, già tante volte confutati da critici nè domenicani, come per es. lo Jordan, nè cattolici come per es. Dupré-Theseider. Perciò non è affatto vero che « le problème reste ouvert »! La cronologia della Senese nelle sue linee generali è oramai accertata, specialmente per quanto

riguarda il suo anno di nascita. Cfr. Conti Francesco, L'anno di nascita di S. Caterina, in « S. Caterina da Siena » n. 3. II - 1950, p. 109-112, il quale, da un confronto con le numerose fonti contemporanee, tutte dovute a discepoli della santa: Miracoli dell'Anonimo Fiorentino, Sermo in reverentiam del Fleete, Legenda maior di Raimondo da Capua, Deposizione di Bartolomeo Dominici, Annotazioni di Stefano Maconi alla Leggenda raimondiana, conclude in favore della data tradizionale del 1347 senza alcuna esitazione. Specialmente la testimonianza dei « Miracoli » dell'Anonimo fiorentino (il quale, scrivendo nel 1374, ci dice che allora Caterina era di « venzette anni »), viene considerata a ragione come un documento irrefragabile.

Ma passiamo oltre e andiamo al sodo. Si ricordi che una delle tesi del Vandenbroucke sarebbe la disaffezione e la disistima di Caterina per la vita conventuale propriamente detta:

tesi quanto mai cervellotica e infondata.

# III - Caterina appassionata sostenitrice della vita conventuale.

Ecco come il Nostro cerca subdolamente di insinuare la detta tesi, parlando di Caterina giovane:

En toute cas, Catherine ne voulut ni du mariage ni du cloître. « Sa cellule, déclarerat-elle, ne sera pas faite de pierre ni de bois, mais seulement de la connaissance d'elle-même » (Fawtier-Canet. La double expérience..., p. 60 (p. 491).

Ora, tanto per cominciare, se noi apriamo la Leggenda Maggiore del B. Raimondo da Capua (sul cui preciso valore storico quando contiene confidenze della Santa al suo confessore, rimandiamo al ponderato articolo di Valli Francesco, La mentalità agiografica del B. Raimondo da Capua, in « La Diana » VIII, 1933, 191-209) troviamo:

Mi ha infatti confessato che, quand'era piccina, desiderava ardentemente di ritirarsi in un èremo, ma non ne aveva trovato mai la via. (Traduzione Tinagli, Edizione Cantagalli, Siena, 1934, p. 63). Ma c'è di più e di meglio:

In quei giorni le fu rivelato dal Signore che il Santo Padre Domenico aveva istituito l'Ordine dei frati Predicatori per lo zelo della fede, e per la salvezza delle anime, e cominciò subito ad avere tanta stima dell'Ordine, che quando vedeva i frati Predicatori passare davanti alla sua casa, fissava il posto dove essi avevano posato i piedi, e allontanati che si erano, andava a baciare con umiltà e

divozione le orme dei loro passi. Di qui nacque in lei l'incontenibile brama di far parte di quell'Ordine, e unirsi così ai frati nel giovare le anime. Ma considerando che era donna, più volte aveva pensato di imitare, come mi confessò, santa Eufrosina, il cui nome le era stato messo a caso, la quale, sotto le vesti di uomo, entrò in un monastero di monaci; e così lei se ne sarebbe andata in regioni lontane, dove nessuno la conosceva, e fingendosi uomo, sarebbe entrata nell'Ordine dei Predicatori per la salute delle anime pericolanti (Ibid., p. 71-72).

L'idea poi della cella interiore così tendenziosamente sfruttata ha un'origine ben diversa: i familiari di Caterina, intestarditi a volerla far sposare per guarirla dalle sue ubbie religiose e dal suo amore al nascondimento ed alla preghiera, (tantochè viveva in casa come in un monastero), le tolsero l'uso di una stanzuccia per conto suo e fu allora che il Signore suggerì alla Santa il felice ripiego di costruirsi una « cella interiore »:

Fu stabilito che Caterina non avrebbe avuto più una stanza per restare sola, e che sempre sarebbe stata occupata nelle faccende di casa: avrebbe così perduto il luogo e il tempo di pregare e di unirsi al Suo Sposo. E perchè la vergine riconoscesse di essere disprezzata, messa in riposo la donna di fatica, fu obbligata alle faccende più umili della cucina. Ogni giorno rovesciavano sopra di lei le ingiurie, le parolacce, e i dispetti, che toccavano più davvicino la suscettibilità delle donne. Giunsero perfino i genitori suoi e i suoi fratelli, come mi fu raccontato, a trovarle un giovane, col quale piaceva loro parecchio di imparentarsi; e perciò l'attaccarono con più rabbia pur di costringerla a conoscerlo.

Ma l'antico avversario, che aveva scaldate tutte queste cose e ci soffiava sopra malignamente, mentre credeva di riuscire ad abbattere la vergine, non faceva che renderla più robusta. Lei, per nulla scossa da tutte queste contradizioni, per ispirazione dello Spirito Santo fabbricò nell'anima sua una cella segreta, dalla quale si impose di non uscire mai per qualunque cosa al mondo. Così avvenne, che, mentre prima lei aveva in casa una stanza dalla quale usciva o stava dentro, fattasi ora una cella interiore, che nessuno le poteva togliere, vi poteva star sempre raccolta (Ibid., p. 84-85).

Trovare nelle opere e nella vita di Caterina un minimo appiglio di disistima per la tradizionale vita conventuale sarebbe una impresa disperata. Moltissime sono le lettere indirizzate da lei a religiosi di tutti gli ordini per incoraggiarli ad essere fedeli al proprio ideale. Del resto se uno vuol farsi un concetto del modo vibrante e insieme teologicamente profondo ed esatto con cui la Santa considerava la vita religiosa nelle sue classiche forme — della cui perenne validità la Santa non ha mai minimamente dubitato, anche se ha rimproverato certuni perchè in momenti di grandi pericoli per la Chiesa preferivano la propria quiete contemplativa alle fatiche apostoliche — veda la bella e

organica antologia cateriniana curata dal P. Cordovani: *Breviario di perfezione* (Salani, Firenze, 1943), cap. 33-34, p. 334-366. Nel Capitolo 168 del Dialogo si parla a lungo « de la eccel-

Nel Capitolo 168 del Dialogo si parla a lungo « de la eccellenzia de le religioni » specialmente di quella francescana e di quella domenicana. Chi avesse meditato a lungo su questo meraviglioso capitolo (in cui la Santa parla della specifica fisionomia dei due grandi ordini mendicanti e, con una sensibilità tutta moderna, con una penetrazione che solo l'amore vivo può donare, esalta il perenne ideale della povertà francescana e dell'apostolato domenicano in quanto ben regolati e ben ordinati dai due rispettivi fondatori ispirati da Dio), non potrebbe mai credere che Caterina sottoscriverebbe volentieri queste strane e non documentate espressioni del suo moderno interprete:

Le monachisme, puis les Ordes mendiants, avaient eu leurs caractères propres, valables en leur temps. Catherine rappelle (dove? quando? come?) au fond à ses contemporains que ce qui compte dans l'action sur l'Eglise et les âmes à racheter, ce n'est pas nécessairement d'être saint dans un isolement quasi total du monde; ce n'est pas davantage d'être Mendiant ou théologien dans un « Ordre » à la mission précise et aux moyens d'action codifiés.

No, Caterina crede invece toto corde alla attuale missione, precisa e ben distinta, di queste corporazioni religiose organizzate: tanto è vero che anche sul letto di morte indica ad alcuni discepoli in quali ordini religiosi devono entrare.

Per esempio, al suo discepolo prediletto Stefano Maconi suggerisce, anzi impone niente di meno di farsi certosino, benchè costui non avesse fino allora avuto la minima idea di farsi monaco.

Del resto durante tutta la sua vita religiosa era stata una ardente seminatrice e stimolatrice di vocazioni religiose. Il suo grande ammiratore Tommaso Caffarini così scrive nel famoso Processo Castellano:

...quamplurium utriusque sexus personarum aliquas transmisit ad religionem Carthusiensem, aliquas ad religionem fratrum de Monte Oliveto, aliquas ad illam heremitarum S. Augustini in Lecceto de Senis, aliquas ad religionem Predicatorum, aliquas ad illam monialium eorundem, aliquas non modicas ad ordinem et religionem suam videlicet de penitentia S. Dominici et signanter in Senis et in Pisis, aliquas ad monasteria tam monacorum quam monacarum in observantia regulari viventia, aliquas ad statum sacerdotalem et aliquas ad heremiticam vitam, necnon et quamplures in religione existentes ordinum diversorum reformavit, et non solum exemplis et verbis sed etiam litteris plurimis in Domino confortavit (p. 148). (Il Processo Castellano, a cura del P. M. H. Laurent O. P., nella collezione « Fontes Vitae S. Catharinae Senensis Historici ». Vol. IX. Milano, Bocca, 1942. Vedi anche in cima a p. 40).

Nel medesimo Processo Bartolomeo Dominici ci rende una testimonianza analoga:

Quis enim sufficienter enuntiaret quot et quales ad meliorem vitam reduxerit sanctis exortationibus suis! Quot enim matronas nobiles ad sancte religionis habitum suscipiendum induxit! Quot nobiles iuvenculas ad virginitatem et mirabilis austeritatis voluntariam observantiam suo verbo et vite exemplo excitavit! Quot lascivos iuvenes ad diversos ordines introduxit! Quot dissolutos religiosos ad meliorem vitam convertit! (Ibid., p. 316).

Per rendersi conto della rigorosa verità di quanto sopra, basta sfogliare l'*Epistolario* della Santa e si vedrà da quanto zelo ella fosse accesa per l'apostolato delle vocazioni religiose, il più grande servizio e il più accetto al Signore, secondo le sue parole:

E sopra tutti quanti gli altri servizi che piacciono al nostro Salvatore, si è di trarre l'anime dalle mani del dimonio, trarle dello stato del secolo, della bocca delle vanità del mondo, e reducerle allo stato santo della religione (p. 42). (Lettere di S. Caterina. Ediz. Ferretti, Siena, 5 volumi, 1918-1930; lett. 8, vol. I; p. 42).

In un'altra lettera, indirizzata ad un gruppo di giovani fiorentini, li esorta ad abbracciare la vita religiosa, cercando un monastero osservante, se hanno paura ad entrare in quelli un po' rilassati.

...E non è dubbio, figliuoli miei, che ella è cosa più sicura e più provata. Chè, perchè noi vediamo e' religiosi infermi, non essendo osservatori dell'Ordine, nondimeno l'Ordine non inferma mai: chè

ella è fondata e fatta dallo Spirito Santo.

Onde, se sentite che Dio vi chiama a obedienza, rispondetegli. E se vi venisse in pensiero di non contentarvi per gli Ordini che sono così venuti meno, e per poco amore v'ha di molti traversi; io rispondo a questo pensiero, che molti monasteri ci ha, che al tutto ogni cattiva barba n'è uscita fuori; che, avendo voi volontà della religione, sarebbe molto bene e onore di Dio che voi n'andassi, essendovi un buon capo. E fra gli altri monasteri, vi so dire di Santo Antimo, il quale, come don Giovanni vi dirà, ha uno abbate, che è specchio d'umiltà e di povertà e d'umità: che egli non vuole essere il maggiore, ma il più minimo. Dio per la sua infinita bontà ne dispensi quello che debba essere più suo onore, e il meglio per voi. (Lettere. Ed. cit., vol. II, lett. 95, p. 140-141).

Anzi arriva fino al punto di darsi da fare per consigliare all'Abbate di Sant'Antimo e a madonna Moranda di fondare un nuovo monastero.

Per la qual cosa io vorrei che voi ed ella fuste insieme; e quando fusse la vostra possibilità di poterlo fare, trovare un luogo ordinato, acciocchè si potesse fondare uno vero e buono monasterio, e mettervi dentro due buoni capi; perocchè delle membra ne abbiamo assai per le mani. Credo che, facendolo, sarebbe grande onore di Dio. Prego la

somma Bontà che ne dispensi il meglio, e voi faccia sollicito in questo e in ogni vostra operazione. (*Lettere*, vol. I, lett. 12, p. 62).

Rimane ancora una obiezione: ma se tanto stimava Caterina la forma tradizionale della vita religiosa, perchè allora non si è fatta monaca domenicana? La risposta è abbastanza ovvia per chi crede ad una Provvidenza che guida la storia e suscita le vocazioni secondo i suoi mirabili disegni. A parte il fatto che non sappiamo (confessiamo la nostra ignoranza) se in quell'epoca ci fosse a Siena un monastero domenicano di clausura, il temperamento vivace e attivo di Caterina e la sua futura grande missione apostolica ci spiegano abbastanza facilmente perchè lo Spirito abbia soffiato in un senso piuttosto che in un altro. Del resto — come ci ricorda il noto studioso di cose cateriniane: P. Giacinto D'Urso — la Santa tanto stimava la vita claustrale delle domenicane che si era data da fare non poco, sia presso le autorità senesi sia presso il papa Gregorio XI, per trasformare in monastero la fortezza in rovina di Belcaro, donata alla Santa da Nanni ser Vanni. (Vedine la documentazione in «Fontes vitae S. Catharinae Senensis Historici » I. Documenti, p. 41-43, Siena, 1936). Prova più schiacciante contro tutti coloro che insinuano un tiepido amore di Caterina per la vita claustrale domenicana non si potrebbe immaginare!

Conclusione: presentare Caterina come un testimone sia pure involontario della diffidenza nel valore della vita conventuale di tipo tradizionale, è una offesa al suo realismo, al suo buon senso cristiano, alla sua sapienza teologica, ma soprattutto

alla verità storica.

#### IV - L'intellettualismo tomistico.

Ed ora passiamo al secondo punto ben più complesso. Fedele al suo programma di inquadrare Caterina nel movimento di discredito della mistica speculativa, il Vandenbroucke si ispira ora al secondo Dioscuro della contraffazione cateriniana: L. Canet. Costui discepolo, amico e, crediamo, esecutore testamentario del Laberthonnière, aveva ereditato dal maestro l'idea che la scolastica aristotelico-tomistica era non tanto una deviazione del cristianesimo quanto una radicale negazione del medesimo, e che quindi S. Tommaso non può essere considerato un eretico perchè non è neppure... cristiano! Con questa mentalità, Canet, armato di una cultura religiosa, indubbiamente molto

vasta, ma mal digerita, si è messo a studiare la dottrina di S. Caterina ed è arrivato alla conclusione che la fonte principale del suo pensiero — oltre, ben s'intende, o meglio, attraverso la sua personale esperienza, — è l'agostinismo, ma un agostinismo senza predestinazione! (Come se la predestinazione non fosse un dogma di fede, formalmente rivelato, per es., nelle lettere paoline!). Naturalmente Vandenbroucke non può accettare simili bestialità, però, forse troppo impressionato dalla sua fonte preferita, con mezzi termini, con espressioni reticenti, non prive di una certa ironia, fa di tutto per ridurre in Caterina quello che potremmo chiamare il suo schietto e innegabile intellettualismo teologico tomistico. I lettori intelligenti, quelli cioè che sanno leggere anche fra le righe, meditino ponderatamente questo lungo brano:

Elle disait parler au nom de l'Esprit de Dieu, avec une assurance étonnante. Ce que lui souffla l'Esprit, ce ne fut certainement pas la scolastique aristotélicothomiste dont étaient nourris son confesseur dominicain et les autres Prêcheurs avec lesquels elle fut en contact. Ce ne fut pas davantage la mystique spéculative de leurs confrères rhénans. Par sa tournure d'esprit, Catherine était mystique et apôtre avant tout. Les questions théoriques ne l'intéressaient guère. Ce que reflète son enseignement, ce n'est pas la spéculation théologique, mais l'authentique tradition mystique chrétienne, celle qui va de l'Evangile, de saint Paul, de saint Jean à saint Augustin, à saint Bernard et à saint François d'Assise. L'âme de sa religion fut le Maître intérieur. et non pas un système de concepts, une combinaison de formules, un solennel tintamarre de mots (Canet, p. 276). Quand elle parle de la Trinité, de la créature, du péché, de la rédemption dans le sang du Crucifié, ou de l'Eglise, elle ne parle pas en théologienne mais en intuitive, qui exprime le dogme chrétien en une langue personnelle, avec des images qui sont bien à elle, quoique aussi avec d'évidentes réminiscences de ses contacts avec les Frères Prêcheurs. Le Maître intérieur s'était donné à Catherine et sa réponse fut le don total. En cette réciprocité tient l'essentiel de son expérience spirituelle (p. 492-493).

Dopo aver ammirato la banale e insignificante chiusura di questo brano, che si può pari pari in un certo senso applicare, come quasi tutto il resto, ad ogni vero mistico, teologo o non teologo che sia, viene fatto di chiedersi: come mai tutta questa preoccupazione di sottrarre Caterina « aux systématisations, aux cadres tout faits, aux theses d'écoles »? (ibid., p. 493). In un anti-intellettualista come Canet, la cosa è spiegabilissima; ma in un benedettino.... Non staremo qui a precisare fino a che punto si può ammettere in Caterina una certa speculazione teologico-dottrinale d'indirizzo prevalentemente tomistico: il problema è già stato studiato tante volte. Pensiamo però che il

Prof. Giovanni Getto ne abbia formulato la giusta soluzione nel cap. II (intitolato: «Cultura e pensiero teologico») del suo acuto e solido «Saggio letterario su S. Caterina da Siena» (Firenze, 1939), soluzione equidistante dal minimismo di un Vandenbroucke e dal massimalismo di certi domenicani che vogliono fare di Caterina un teologo perfetto.

Il Getto dopo aver dimostrato sia che il cenacolo cateriniano era costituito in gran parte da gente molto colta sia che la Santa era realmente premurosa di istruirsi in campo teologico,

così prosegue:

Giustificata nel suo formarsi la cultura di S. Caterina, passiamo ad esaminare gli scritti, i quali ribadiscono ancora il giudizio che abbiamo ora dato. Essi rivelano infatti un complesso dottrinale notevole. C'è in essi non solo un'effusione sentimentale o una generica esortazione, come si trova in molte altre opere religiose, ma, accanto a questo e a sostegno di questo, un ricco contenuto di pensiero, che anzi, in certi momenti, sembra soverchiare ogni altra forma espressiva. Intanto è evidentissimo nella sua esposizione lo schema scolastico ragionativo e sono evidenti i segni di una iniziazione scolastica, sebbene tale rigido scolasticismo debba poi conciliarsi in lei con la sua nativa impetuosità insofferente di schemi, e con il libero ed originale afflato della sua ispirazione religiosa. Non solo. Ma nella sua opera ci sono le traccie di tutto un linguaggio tecnico teologico, complesso e per nulla popolare, che è il segno della sua formazione dogmatica e della sua pietà fondata su una solida base dottrinale. Frasi come queste (fra le molte che si potrebbero citare) non si può dire che appartengano alla semplice religiosità incolta del popolo: « Dio è colui che è bene infinito e noi siamo coloro che non siamo per noi medesimi», « ogni cosa che ha in sè essere procede da Dio eccetto il peccato che non è ». « non basterebbe a noi e alla nostra salute, l'avere ricevuto la forma della fede colla divina grazia quando riceviamo il santo battesimo. Basterebbe al fanciullo ecc. », « Si comunicava virtualmente del Corpo e del Sangue di Cristo benchè non sacramentalmente », ecc. ecc. Sono queste evidentemente un'impronta della alta e cosciente teologia che informa di sè l'esperienza cateriniana, e che la distingue dalla forma più elementare propria della semplice pietà affettiva, la quale, anche se necessariamente basata su un contenuto di pensiero, ha però sempre in sè un tono intellettuale più sommesso e generico (p. 33-34).

A conferma del tono fondamentalmente colto della spiritualità cateriniana, il Getto mette poi in luce quanto l'accento e i temi paolini siano presenti nelle sue opere. Però giustamente aggiunge:

Ma dopo di aver detto questo, non si deve dimenticare di sottolineare quello che in fondo risulta pure implicitamente da quanto finora si è esposto: vale a dire il *limite* di tale cultura. La quale se ha una sua mossa e viva presenza nell'opera della santa tanto da conferirle un carattere essenzialmente dotto, ha però in sè anche qualcosa di immaturo e di arido. Non solo non si può parlare per S. Caterina di una originale esperienza intellettuale, ma nemmeno di una cultura di ampio e complesso respiro, che si sia formata ed elaborata nel ritmo di una vigilante coscienza. Si tratta invece dell'intelligente riecheggiamento di un ricco mondo dottrinale compiuto senza nessuna leteraria ed intellettuale ambizione, sotto lo stimolo di una pratica necessità e che per questo mantiene in sè qualcosa di incerto e di incompiuto; tale carattere appare in modo evidente soprattutto quando si confronti S. Caterina con altri mistici, ad esempio Iacopone, il cui mondo dottrinale ha una sistematicità e una intima consapevolezza, che manca certo alla cultura cateriniana un pò troppo disuguale ed acerba. Però, anche in questi suoi limiti, tale contenuto dottrinale rimane con tutto il suo concreto valore come un elemento essenziale degli scritti cateriniani, e non può assolutamente essere trascurato dal critico che voglia ben capire questa singolare figura (p. 34-35).

La posizione del Getto ci pare onesta e giusta ed è confermata da ciò che sappiamo dalla storia. Indubbiamente Caterina era dotata di una intelligenza acuta e prontissima, di una vivida fantasia, e di un grande desiderio di conoscere. Le sue innegabili capacità intuitive, proprie del suo temperamento femminile, erano però innestate in una solida intelligenza che non solo non disdegnava il ragionamento vero e proprio, ma non di rado si avventurava in tentativi di sistematizzazioni, certo limitate a temi parziali. Dicendo questo pensiamo alla sua famosa lettera sulla discrezione (cfr. Deman, Commentaire théologique de la lettre 213, sur la discétion, in « Studi Cateriniani », 1935, 83-89) alla sua esposizione dei tre stadi dell'amore, ai tre scaloni del Ponte che è Cristo, alla sua dottrina piuttosto organica sulla obbedienza, al suo modo assai personale di concepire il duplice conoscimento di noi stessi e di Dio, ai tanti abbozzi per dimostrare le relazioni che passano tra le singole virtù, alle sue disquisizioni sui vari lumi, alla sua penetrante critica dell'amor proprio sensitivo e spirituale, al suo trattato delle lacrime, al suo modo originalissimo di concepire il valore del desiderio nella vita spirituale. (Su questo preciso argomento abbiamo preparato un ampio studio analitico-sistematico, che dovrebbe convincere tutti i lettori spassionati ad ammettere la profonda originalità speculativa di Caterina).

Ridurre gli scritti della Santa unicamente a testi pieni di belle immagini, di calde esortazioni o di racconti di visioni ed esperienze personali, con in più solamente qualche reminescenza dottrinale dovuta ai suoi domenicani, significa averli letti con pregiudizi anti-intellettualistici; e purtroppo il Vandenbroucke non riesce a nascondere la sua antipatia per la scolastica in genere e per l'intellettualismo tomistico in specie; basti pensare a quella sua curiosa e antistorica distinzione tra medioevo mo-

nastico e medioevo scolastico ed agli immaginati influssi salvatori del primo sul secondo! La Santa è una scrittrice, che sa ragionare, definire e sviluppare i suoi pensieri, anche se non sa coscientemente presentarceli in un sistema organico definitivo. Ben scriveva il Levasti in un fine saggio su « La Spiritualità Cateriniana » (in « Vita Cristiana » 1940, p. 161):

C'è sempre in Caterina una metafisica latente della quale essa stessa non si rende ragione. È la metafisica a volte delle virtù, a volte dell'amore, a volte della stretta unione fra cielo e terra. Metafisica che se pur ella non vide, noi vediamo chiara nella sua opera e nel suo pensiero; e se è errore voler dedurre una rigida filosofia e una sistematica teologia dai suoi scritti, perchè non fu affatto consapevole di filosofare nè di teologizzare, non è errore stimarla filosofa nel senso che il suo cuore ragionava, e teologa nel senso che rivisse in profondità l'essenza della teologia.

Da buona domenicana essa si vestì e si nutrì di Verità, ma indubbiamente in fondo rimase un'autodidatta; e quindi nei suoi scritti si possono facilmente riscontrare squilibri, lacune, diseguaglianze; ma però non ha nessun orrore per la riflessione anche sottile, per certe dialettiche contrapposizioni, per osservazioni dottrinali profonde, e alle volte per un'accurata terminologia che alcuni teologi di professione farebbero bene ad imitare, seguendo le tracce del suo confessore che dichiarava di aver imparato più teologia alla scuola di Caterina che durante il suo corso di studi. Questa curiosa informazione la troviamo nel « Processo Castellano » e ce la offre il solito Caffarini:

In tantum etiam erga notitiam de divinis profecit ut ita de divinis relationibus appropriatis vel attributis, sive loquendo sive scribendo sive orando, ita dissereret ac si in alicuius universitatis studio processisset; nec mirum eo quod in scola celesti, ut infra dicetur, hec virgo aliquando se reperit, ubi revelantur arcana Dei que non licet homini mortali sensibus utendo corporeis, nisi enigmatice et limitatis modis, de ad Deum pertinentibus loqui, unde in huiusmodi argumentum ultimus virginis confessor, qui postmodum fuit generalis ordinis Predicatorum, sacre theologie professor, pluribus habuit dicere et inter alios uni dno Thome de Venetiis, Decretorum doctori, qui idipsum usque hodie narrare consuevit, aliquando etiam me presente, qualiter videlicet habuit a dicto rev. magistro quod plus de theologia hauserat conversando cum virgine quam antea didicisset (p. 118).

A Caterina piaceva molto intrattenersi a parlare, anche dottamente, su Dio, specialmente con persone intelligenti e nella sua cerchia, quando c'erano questi colloqui, redarguiva con vivacità coloro che s'addormentavano. È ancora Caffarini che ce lo dice.

Et preterea quia que melius scimus etiam melius proferimus, hinc adhuc erat quod quemadmodum virgo tam mente quam facto se nosse Dominum ostendebat, ita et per verba publica idem efficaciter confirmabat pro quanto de Deo ita docte, prompte et assidue ac delectabiliter et presertim cum intelligentibus loquebatur quod nedum dies sed etiam noctes duxisset insompnes, aliosque dum interveniret sermo de divinis aliqualiter dormitantes dure licet suo modo humili et benigno argueret (p. 118-119).

Ci pare quindi di aver confutato a sufficienza il nostro benedettino preoccupato di presentarci una Caterina senza interessi particolari per le questioni teologiche vere e proprie.

# V. - Questioni sul « Dialogo ».

Ma vogliamo fare ancora un altro appunto. Con molta soddisfazione — benchè en passant — rileva che nel Dialogo Caterina non usa la parola dono nel senso della teologia scolastica. Infatti riassumendo meccanicamente il Dialogo ci informa che, secondo le spiegazioni messe dalla Santa in bocca a Dio, la misericordia divina si manifesta...

...d'abord par le don du Verbe Incarné. Vient ensuite le don de la conformité au Christ. ...Au terme de cette ligne ascendante se situe le troisième don, celui des larmes. On le voit — soit dit en passant — la notion de don est ici très large; elle n'est pas restreinte aux sept dons du Saint-Esprit. Même lorsqu'elle parle de l'illumination intérieure produite par la grâce, Catherine n'emploi pas le mot de « don » dans le sens que lui attribue la théologie scolastique (p. 495). (In nota cita il c. 85 del Dialogo).

La Santa, dunque, userebbe la parola *dono* quando gli Scolastici non la usano, e viceversa non la userebbe quando scolasticamente avrebbe dovuto farlo, per es. al c. 85° del Dialogo.

Ora che la Santa nello stupendo capitolo 85° del Dialogo, consacrato a illustrare il « lume soprannaturale infuso per grazia », non faccia uso del termine scolastico dono non reca nessuna meraviglia; sia perchè essa solo raramente si esprime con termini tecnici in senso stretto, sia perchè in questo specifico campo delle illuminazioni lei adopera usualmente questa bella espressione, precisa senza essere barbaramente scolastica,: « lume infuso per grazia sopra il lume naturale », sia e soprattutto perchè qui parla della illuminazione soprannaturale in tutta la sua gamma: cioè del carisma profetico, della ispirazione biblica, dell'« avenimento dello Spirito Santo, che loro (agli apostoli) donò questo lume sopra il lume naturale », dell'illuminazione che ha generato i vergini, che ha sorretto i martiri; soprattutto della luce che ha aiutato i dottori a capire lo spirito vero del

V. e N. Testamento; e dello splendore che inonda le anime giunte allo stato eccellentissimo della vita unitiva.

Ora tutta questa immensa gamma di divine illuminazioni — prese in senso attuale piuttosto che abituale — non poteva essere sufficientemente contenuta nella teoria scolastica dei doni (abiti) conoscitivi dello Spirito Santo. Pensare il contrario è una pretesa assurda e ridicola! Basterebbe però questo ricchissimo capitolo a far annoverare Caterina tra i grandi mistici della corrente favorevole ai valori intellettuali.

Sorpresi poi di quella strana e sconosciuta sistematizzazione dei tre doni nella nostra « non-sistematica » Caterina, siamo andati a rileggere i capitoli del Dialogo dove si parla di quei tre sublimi argomenti e non abbiamo scoperto nessuna numerazione ternaria di doni; abbiamo rigustato da capo a fondo il delizioso trattatello delle lagrime (dal c. 87 al c. 97) — vera perla di tutto il Dialogo — però mai ci siamo imbattuti nella parola dono attribuita alle lacrime. Ed allora come mai il grido di vittoria del nostro Vandenbroucke il quale era tutto gongolante perché aveva dimostrato con testi alla mano che la grande mistica si era sottratta alla cappa di piombo della terminologia scolastica? Non tardammo molto a scoprire l'enigma: aprimmo la traduzione francese del Dialogo fatta dall'Hurtaud (2 volumi, Parigi, 1913) e a p. LXVII della prefazione, nella esposizione del « corps de l'ouvrage », trovammo la enumerazione dei tre doni in questo preciso modo:

IIe réponse: Miséricorde au monde (17-97).

1º Le don du Verbe incarné (17-30).

2º Le don de la conformité au Christ (31-88).

3º Le don des larmes (87-97).

Questa denominazione è stata poi inserita anche nella « Table des matières », ma purtroppo non è originale: non appartiene affatto, cioè, al linguaggio stesso di Caterina; è un'aggiunta, è un frutto (per la verità, un cattivo frutto specialmente per quanto riguarda il secondo membro della divisione, e poi per la... eterogeneità dei tre doni: mettere in serie le lagrime con il dono niente di meno dell'Incarnazione!!) della deteriore mentalità scolastico-sistematica del P. Hurtaud O. P., « maître en sacrée Théologie », come dice il frontespizio dell'opera Ma se lo storico Vandenbroucke, invece di leggere prefazioni e indici, avesse letto con attenzione il testo stesso della Santa, sia pure in quella passabile traduzione francese avrebbe visto che la stramba teoria dei tre doni non aveva nulla a che fare con il genuino esplicito pensiero della Santa!

Come si vede, siamo anche noi amici del genuino, dell'autentico, dell'originale, ed abbiamo una certa innata diffidenza per le ricostruzioni soggettive del pensiero dei mistici. Però non bisogna esagerare nel senso opposto: presentare la dottrina della Santa sostanzialmente solo con un materiale, prosaico e pedissequo riassunto del Dialogo, fatto in tre pagine, insistendo sulle famose quattro « petizioni » della Santa (le quali in verità sono dei pretesti che non spiegano affatto nè la ricchezza né l'originalità del contenuto), non facendo mai ricorso all'Epistolario se non per una frase tolta dalla lettera 371, significa a priori non impegnarsi sul serio a darci un bel panorama del pensiero e della esperienza della Santa. Ma d'altra parte l'Autore aveva già dichiarato in partenza che « la doctrine de Catherine paraît très simple »! (p. 493). Comunque chi leggerà quel magro e scheletrico riassunto non conoscerà mai la bella dottrina della Senese sopra la « creazione per amore », sul modo come le tre potenzie dell'anima in se stesse « accordate » e « congregate » si riempiono di Dio, sul rapporto che passa tra comandamenti e consigli, sulla dignità sacerdotale dei « ministri del Sole » eucaristico, sulla connessione delle virtù nella umiltà, carità, discrezione e obbedienza, sulla « navicella » dello stato religioso, su la « caverna del costato » — tema quest'ultimo che doveva essere necessariamente segnalato da uno storico della spiritualità, giacchè rappresenta un chiaro e significativo prodromo della futura devozione al S. Cuore.

Certo non è facile riassumere il Dialogo della Divina Provvidenza, come già veniva anticamete denominato il capolavoro cateriniano; però se un'idea centrale c'è, sufficientemente ampia per contenere tutta la ricca tematica del libro, questa non può essere altra appunto che quella di « Provvidenza divina », come giustamente afferma e prova il paolino D. Giuseppe Pasquali nella sua tesi per la laurea in teologia, presentata proprio al

collegio benedettino di S. Anselmo a Roma.

Si può affermare che tale argomento sia stato il vero ispiratore di tutto il «Libro» della Santa e ne costituisca l'ossatura solida a cui si legano con nesso sicuro tutti gli altri punti di dottrina che furono oggetto dell'esperienza personale della Senese. Per questo, appropriatamente, al suo capolavoro è stato apposto da secoli il titolo, o sottotitolo, con cui oggi ci si presenta (p. 9). («La Provvidenza divina in S. Caterina da Siena», Roma, 1950, Pia Società Figlie di S. Paolo).

Questa tesi, diligente e ben documentata, ha però il torto di imporre al mondo dei motivi cateriniani, così vivo e tumultuoso, uno schema un pochino troppo rigido ed applicato dal di fuori, specialmente per quanto riguarda il capitolo quarto, cioè « La condotta umana di fronte alla Provvidenza ».

Inoltre il Pasquali non sfrutta a sufficienza l'Epistolario, pur ponendosi come esplicito programma la sintesi di tutto il pensiero cateriniano. Ma proprio in questa vastità programmatica è il peccato originale del lavoro del Pasquali: infatti mentre la Provvidenza divina a buon diritto può essere considerata come il tema centrale e unificatore di tutto il Dialogo, non diremmo altrettanto dell'insieme di tutte le dottrine cateriniane.

Sono stati fatti molti tentativi per trovare l'idea madre del Dialogo, oppure di tutta la spiritualità cateriniana, ma senza approdare a risultati definitivi convincenti. Per molti (Cathala, Lemonnyer, D'Urso, ecc.) l'idea capitale, fondamentale, centrale è il conoscimento di se stessi e di Dio; per altri (Grion, ecc.) è il Sangue; per altri (Bassàn, ecc.) è l'amore; per altri ancora (Garrigou-Lagrange, Gorce) è piuttosto la fede viva, e così via. Noi propenderemmo per la prima sentenza, però ben intesa, come vedremo più sotto. Qui ora vorremmo solo notare che la grandezza, l'originalità di Caterina pensatrice e maestra non si attua tanto nel campo, diciamo così, della pura meditazione dogmatica, quanto piuttosto in quello della riflessione etica, psicologica, spirituale. Perciò a nostro modo di vedere la pur vigorosa sintesi dottrinale del Grion impostata prevalentemente sul piano delle realtà dogmatiche (Trinità, Incarnazione, Chiesa, Beatitudine eterna) è viziata da questo errato punto di partenza. Caterina è veramente straordinaria quando parla delle virtù nel loro sorgere, nel loro specifico dinamismo, nel loro sinergismo. Nell'affrontare questi argomenti si sente a suo perfetto agio, le immagini le fioriscono spontanee, nuove, sorprendenti, lo stile si fa più vivo, più sciolto che nelle trattazioni dei misteri. Si può applicare in un certo senso a Caterina ciò che molti storici dicono di S. Tommaso, la cui Secunda Pars della Summa (quella appunto che parla della morale) sarebbe la più originale, la più nuova. (Cfr. M. D. Chenu O. P., L'originalité de la Morale de Saint Thomas, prefazione al III volume della « Initiation Théologique », Parigi, 1952, p. 7-12; vedere lì stesso anche l'avant-propos del p. Tonneau, specialmente da p. 25 a p. 36). Ora i temi etico-spirituali Caterina li tratta con più varietà, freschezza e calore nelle Lettere che nel Dialogo. Male quindi ha fatto il nostro storico a fondarsi, si può dire esclusivamente, in uno scheletrico riassunto del Dialogo, trascurando l'Epistolario. Quelle tre pagine potevano essere riempite ben diversamente in modo da darci in maniera viva e concisa, nervosa e organica, il succo del pensiero cateriniano. Ma già, che ingenuità è la nostra! Vandenbroucke non crede per nulla ad una capacità dottrinale, sistematica, speculativa della Senese, che era una pura intuitiva, senza interessi teorici, aliena dalle formule! Però, bontà sua, qualche cosa è pur obbligato a riconoscere abbastanza chiaramente:

Un autre aspect du caractère de Catherine, c'est l'importance qu'elle attache à la connaissance: connaissance de Dieu et connaissance d'elle-même. De la, la tendance qu'on peut qualifier d'intelectuelle du Dialogue. Catherine est bien dans le sillage de ses maîtres dominicains...

Enfin, un trait de la doctrine cathérinienne n'est pas sans évoquer la mystique spéculative du XIV siècle: « Sache que je suis Celui qui est et que tu es celle qui n'est pas ». Elle est « néant ». Toute créature, devant le Dieu qui donne l'être, n'est que néant par elle-même. De là naît l'humilité vraie qui devient comme une aspiration impérieuse de l'âme, suppliant d'être envahie par Celui qui seul est. Comment ne pas songer à certaiss thèmes familiers aux Dominicains rhénans? Il y a cependant des divergences notables entre leur doctrine et celle de Catherine...

Il serait erroné de voir là un indice d'anti-intellectualisme. C'est

seulement l'effett d'une orientation différente de l'esprit .

Pour Catherine l'amour et l'union au Crucifié représentent l'essentiel; la cause de l'Eglise tient plus de place dans ses préoccupations que le *mécanisme de la contemplation...* (p. 497).

Indubbiamente tutto questo è detto molto bene, e lo approviamo a piene mani; ma non è un pochino in contrasto con le pagine precedenti che ci presentavano una Caterina refrattaria all'insegnamento teologico, e fedele solo all'« autentica tradizione mistica cristiana »? (p. 493), tradizione rappresentata tra gli altri, a detta dello stesso Vandenbroucke, da S. Agostino e da S. Bernardo, che non erano poi così alieni dall'interessarsi anche al « mécanisme de la contemplation »! Come del resto, nei suoi ristretti limiti, se ne interessò anche la nostra Santa, nei non pochi riferimenti all'orazione mentale dello stato unitivo; come pure si era bravamente cimentata a descriverci in modo insuperabile il « meccanismo » delle lagrime mistiche, « delle lacrime di fuoco, in cui piange lo Spirito Santo ».

(Del resto chi volesse rendersi conto degli interessi, delle simpatie dottrinali della Santa, anzi della consonanza di fondo, se non di forma, del suo pensiero con quello di S. Tommaso, potrebbe — ma purtroppo è assai difficile trovare la collezione completa — leggere la lunghissima serie di articoli pubblicati sul bollettino « S. Caterina da Siena » — diventata poi « Rasse-

gna Cateriniana » — dal maltese P. Gerardo Paris O.P., sotto il titolo : « S. Caterina da Siena e S. Tommaso d'Aquino: Conformità di dottrina ». In questi brevi articoli, iniziati nel marzo 1925 il detto Padre, seguendo l'ordine della Somma Teologica, confronta via via il rispettivo pensiero dei due sommi domenicani, fermandosi naturalmente di più sui temi morali. Il lavoro non fu terminato; l'ultima puntata da noi controllata riguarda « Le parti integrali della prudenza » e si trova in « Rassegna

Cateriniana » (dicembre 1930, p. 281-286).

Sembra di poter notare in tutta questa questione dell'intellettualismo o meno della Santa, come è trattata dal Vandenbroucke, qualche cosa di più di semplici sfumature; non diremmo neppure che ci siano vere e proprie contraddizioni, ma certamente ci sono forti oscillazioni, che forse si possono spiegare o con una stesura troppo affrettata del paragrafo, o con una redazione fatta combinando schede stese in tempi diversi sotto influenze diverse e non ben saldate insieme, o con l'ottica un po' mossa e oscillante tipica di certe mentalità, specialmente in campo storico. Probabilmente l'A. considererà come... offensiva ciascuna di queste ipotesi e sosterrà la perfetta omogeneità del proprio testo. Ma noi non ci appelliamo a lui (nessun figlio è deforme per la propria madre!) ma ai lettori pazienti e spassionati.

# VI. - Problemi riguardanti il primato della contemplazione e la natura del conoscimento di noi stessi.

Ed eccoci giunti al terzo pomo della discordia, ad un brano cioè in cui l'A. sembra far Caterina negatrice del primato della contemplazione, e sostenitrice della supremazia dell'attività apostolica sopra l'esercizio interiore delle virtù teologali, e dell'orazione contemplativa. Il « testo » è molto ambiguo, ma il « contesto » è piuttosto chiaro in quantochè subito dopo i periodi che riporteremo, si trova l'altro brano da noi sopra trascritto e criticato, in cui si affermava che per Caterina la tradizionale vita monastica o conventuale dei frati mendicanti con le proprie caratteristiche rappresentava dei valori tramontati, « valables en leur temps ».

Au point de vue où elle se place, l'amour corédempteur passe, dans la hiérarchie des valeurs, avant la connaissance de Dieu et de soi-même. Celle-ci est le point de départ, important certes, mais point de départ seulement. Catherine dira bien, répétant l'opinion reçue

autour d'elle, que la bétitude est dans la vision de Dieu; mais, ici-bas tout au moins, l'objectif immédiat est autre: tant qu'une âme doit encore être rachetée, il n'y a pas de repos pour qui a compris ce que furent la vie rédemptrice et la croix du Christ. (p. 497-498).

Il testo è grave perchè contiene implicitamente - ripetiamo, solo implicitamente — la negazione della supremazia della contemplazione, e conseguentemente la negazione della domenicanità di S. Caterina da Siena. Infatti è noto che il programma dell'Ordine è stato formulato da S. Tommaso in questo modo: contemplari et contemplata aliis tradere. Ora secondo la dottrina ufficiale dell'Ordine, la contemplazione — cioè la vita interiore di unione con Dio, fondata sull'esercizio progressivo delle virtù teologali coadiuvate dall'influsso dei doni dello Spirito Santo — non può essere considerata come un mezzo ordinato, come a fine, all'attività apostolica, cioè alla salvezza delle anime. L'ordo caritatis esige che io curi prima di tutto la perfezione dell'anima mia, da cui poi per redundantiam, per reflexum, seguirà il profitto delle anime altrui; e S. Tommaso arriva a scrivere queste gravi parole che ogni ammalato di attivismo non finirà mai di meditare abbastanza:

Si enim aliquis totaliter et perfecte intendit suae saluti, multo majus est quam si aliquis multa particularia opera agat ad salutem aliorum, si saluti propriae, etsi sufficienter, non tamen perfecte intendat. (Quaestiones Quodlibetales, III. a. 17; ad sextum.).

Ma affinchè il nostro Vandenbroucke non creda che noi interpretiamo male il pensiero tradizionale dell'Ordine, gli offriremo una testimonianza chiarissima del nostro più grande maestro vivente: P. Garrigou-Lagrange.

Dans le commentaire de cet article, (II II, q. 188, a. 6.) Passerini remarque profondément, à la suite de plusieurs autres théologiens thomistes, que l'action apostolique n'est pas, au sens propre du mot, la fin (finis cujus gratia) de la contemplation, mais qu'elle en est l'effet (finis effectus). Ainsi l'Incarnation n'est pas ordonnée à la rédemption de l'humanité comme un moyen à une fin supérieure, mais comme une cause à un effet inférieur. Le Christ, dit saint Thomas (I, q. 20, a. 4, ad I), est plus aimé de Dieu que tout le genre humain, et que toutes les créatures ensemble.... Il ne perd rien de son excellence. du fait que Dieu l'a livré à la mort pour notre salut; bien aut contraire il est devenu ainsi le glorieux vainqueur du péché et de la mort. Ce que Dieu a voulu de toute éternité, ce n'est pas l'Incarnation subordonnée à la Rédemption, comme un moyen à une fin supérieure, c'est l'Incarnation rédemptrice. De même la fin d'un ordre de vie mixte ou apostolique, ce n'est pas l'apostolat, auquel la contemplation serait subordonnée comme à une fine supérieure, c'est la contemplation fructifiant par l'apostolat. « Religio mixta respicit principaliter contemplationem ut fructificantem ad extra ad animarum salutem ». Passerini, O. P., in II II, q. 188. a. 6. Item Salmanticenses, de Statu religioso in comuni, disp. II, dub. III. (p. 383). «Le caractère et les principes de la spiritualitè dominicaine» in «La Vie Spirituelle» Agosto, 1921, p. 383, n. 1. (La medesima dottrina si trova in molte altre opere del maestro, p. es. in «Les trois âges de la vie intérieure, Tom. II., p. 647-649; Parigi, 1938).

È però assai facile prevedere la risposta del nostro avversario: la Santa in questo caso è una... rivoluzionaria, una rinnovatrice. Infatti dopo il brano sopra citato egli scrive:

C'est en ce point que réside la principale originalité de Catherine de Sienne. La vie spirituelle prend, grâce à elle, un nouvel essor (p. 498).

Ma con buona pace del nostro monaco benedettino, Caterina, nonostante la sua travolgente passione per le anime, per quanto riguarda i valori contemplativi (e conventuali), è perfettamente in linea con la migliore tradizione. Infatti è falsissimo che secondo lei il conoscimento di Dio e di noi stessi in Dio sia un « point de départ seulement »! Esso non è un terminus a quo, una pedina di lancio; ma è coestensivo a tutto l'itinerario della vita spirituale, progrediente e informante la medesima; è la misura permanente di tutte le virtù, il loro nutrimento, anzi è la matrice della preghiera, preghiera esso stesso, giacchè il conoscimento di Dio nei persetti pervenuti allo stato unitivo è appunto la contemplazione infusa, contemplazione infusa che nei suoi gradi supremi produce un intenso desiderio di morire e di riposarsi nella visione faciale di Dio. Non creda il Vandenbroucke che stiamo cambiando le carte in tavola, attribuendo a Caterina la dottrina di un Clemente Alessandrino o di un Gregorio Nazianzeno. Ciò che abbiamo detto or ora è dimostrabile con gli scritti e l'esperienza di Caterina.

Tanto per cominciare si noti: la cella interiore, di cui infinite volte parla Caterina esortandoci a portarla sempre (si noti quel sempre) con noi, consiste proprio in quel duplice conoscimento; essa è chiamata anche la casa del conoscimento di sè e di Dio; ora la casa in cui dobbiamo abitare è, per definizione, una cosa ben diversa da un semplice punto di partenza.

Con facilità si potrebbero ammonticchiare testi su testi delle lettere della Santa indirizzate anche a gente già assai avanzata nella vita spirituale per raccomandare di abitare sempre nella casa del conoscimento di se stessi e di Dio. Prendiamo, per es. la lettera 154 scritta al certosino Francesco Tebaldi, che poi nel suo Ordine sarà decorato del titolo di Beato. Comincia con augurargli di:

...abitare nella casa del cognoscimento di voi, nel quale cognoscimento acquisterete ogni virtù; e senza questo vivereste in ogni male e senza veruna ragione. (Lettere, vol. 3, p. 6).

Dopo spiega il *lume* che ci vuole per conoscere se stessi e il frutto che ne segue, cioè l'uccisione della sensualità e l'umiltà, *fondamento* della orazione che è triplice: l'orazione continua di desiderio, quella vocale e quella mentale, da cui deriva la contemplazione propria dello stato unitivo

...dove l'anima viene a tanta unione, che ella non vede più sè per sè, ma sè per Dio, il prossimo per Dio, e Dio per la sua infinita bontà. Il quale vede che è degno d'essere amato e servito da noi: e però l'ama senza modo, ma come spasimata corre morta ad ogni volontà perversa; dilettasi di stare nel talamo e cubicolo dello sposo suo, dove Dio manifesta sè medesimo a lei, e dove vede le diverse mansioni che sono nella casa del Re eterno (Ibid., p. 12).

Il diletto e vita eterna che gusta quest'anima, Dio vel faccia provare per sua infinita misericordia, perocchè con lingua nè con

inchiostro none 'l voglio nè posso narrare.

Sicchè avete che ci fa perversare fermi nella casa del cognoscimento di noi; e chi vi ci conduce, e dove lo troviamo. Detto è che il lume ci guida; trovianla nella dottrina di Cristo crocifisso, come detto è: e l'orazione vi ci serra e conserva dentro. E così è la verità. Adunque voglio, carissimo e dolcissimo figliuolo, che, acciocchè potiate compire il voto della santa obedienzia, alla quale novellamente sete intrato, sempre stiate nella casa del cognoscimento di voi; perchè in altro modo non potreste osservare. E però dissi ch'io desideravo di vedervi in questa casa del cognoscimento. Questa casa, poichè i nemici ne sono cacciati, e morto il principale nemico della volontà sensitiva, ella si riempe e s'adorna dell'adornamento delle virtù. A questo voglio che studiate; perocchè non basterebbe se la casa fusse vota e non si riempisse. Io voglio che sempre stiate in questo cognoscimento di voi, e in voi cognoscere il fuoco e la bontà della carità di Dio. (Ibid., III, p. 13).

I. P. M.-R. Cathala O.P., nel suo penetrante studio sulla « *Doctrine du Dialogue* » (in « La Vie Spiritualle », aprile 1923), a proposito del nostro duplice conoscimento, condensando il pensiero della Santa, così giustamente scrive:

...Et une telle connaissance sera, et le principe de la conversion, lorsqu'il s'agira de s'arracher au péché: et le principe de l'ascension ininterrompue de l'âme qui s'est livrée à l'action de la grâce; et le principe de la persévérance dans l'état d'union parfaite, sans péril de chute ou de retour en arrière, lorsque l'âme sera parvenue aux sublimes sommets de la sainteté. (p. 70-71, «La doctrine du Dialogue »).

...la divine Sagesse donne la connaissance de soi et de Dieu comme l'unique moyen, et de la conversion, et du progrès, et de la persévérance

dans la perfection (p. 72-73, ibid., 1923).

Ma su questa norma della Santa, che cioè il conoscimento di noi in Dio e di Dio in noi, deve *durare tutta la vita* è inutile insistere, perchè è talmente esplicita negli scritti della Santa che può essere negata solo da chi li conosce superficialmente. Caterina chiamava il famoso duplice conoscimento: « il santo abisso » (lett. 30, vol. 1, p. 168): altro che semplice pedina di lancio! Altro che « point de départ seulement »!! Il conoscimento di noi stessi e di Dio segue le fasi dello sviluppo della vita spiritual: da attivo, discorsivo e complesso diventa poi intuitivo, semplice, passivo e infuso.

A conclusione e conferma di quanto sopra, eccone come

Die parla a Caterina nel Dialogo (cap. 66):

Adunque vedi come l'orazione perfetta non s'acquista con molte parole, ma con affetto di desiderio, levandosi in me con cognoscimento di sè, condito insieme l'uno con l'altro. Così insiemente avrà la vocale e la mentale, perchè elle stanno insieme sì come la vita attiva e la vita contemplativa.

Le ultime parole sono importanti perchè accennano al classico problema sottogiacente al punto preciso che ora stiamo discutendo: cioè il problema dei rapporti tra vita attiva e vita contemplativa. A tal proposito rinviamo, chi fosse desideroso di approfondire l'argomento, al bell'articolo del P. Paolo Pession, Orazione ed azione nella vita e nella dottrina di S. Caterina da Siena, in « Vita Cristiana » 1947, p. 203-217.

# VII. - Rapporti tra vita attiva e vita contemplativa.

La grande mistica risolve il problema con una bella immagine che ricorre sia nelle lettere (cfr. p.es. lett. 49) sia nel Dialogo: l'amore per il prossimo (e quindi l'azione apostolica in suo favore, di qualunque genere) deve essere come un vasello che va bevuto tenendolo in continuo contatto con la fonte, cioè con Dio, altrimenti si vuota e si secca.

...Se l'amore di me hanno ricevuto schiettamente senza alcuno rispetto, schiettamente beve l'amore del prossimo suo, sì come il vasello che s'empie nella fonte, che, se nel trae fuore, bevendo, il vasello rimane vòto; ma se egli il beve in me non rimane vòto, ma sempre sta pieno. Così l'amore del prossimo spirituale e temporale, vuole essere beuto in me, senza alcun rispetto.

Del resto per armonizzare l'azione con la contemplazione bisogna puntare sull'idea centrale della dottrina cateriniana, sul permanente conoscimento di noi in Dio e viceversa. Questo conoscimento vissuto fino alle sue estreme implicanze di carità di umiltà e di abbandono alla divina Provvidenza, ecc., produce

un orientamente radicale e abituale di tutto il nostro essere verso Dio, espresso da Caterina con due parole tipiche del suo gergo spirituale: il santo desiderio (che è qualcosa di simile all'oculus del Vangelo, od alla retta intenzione della dottrina comune, con in più un senso di consapevole slancio teocentrico, di gioiosa tensione e aspettativa, di generosa dedizione). Quando questo santo desiderio è innestato sull'anima e se ne è impossessato, allora l'anima è in stato di continua preghiera; o meglio è quel desiderio stesso abituale, impastato del Sangue e di tutte e tre le virtù teologali, che prega dal fondo di noi stessi, come una fiamma sempre ardente e sempre tesa verso l'Alto, che la tira a sè. (Questa singolare e profonda concezione cateriniana della preghiera continua — certamente una delle principali colonne del suo edificio spirituale — qui è stata appena abbozzata, sarà sviluppata e corredata con i testi della Santa nello studio sul « desiderio in S. Caterina » di cui parlavamo sopra). L'anima che ha raggiunto questo stato esistenziale di preghiera continua attraverso il « santo desiderio » è oramai matura per l'apostolato, però l'effettivo esercizio del medesimo, specialmente da principio, darà luogo ad un difficile periodo di acclimatazione psicologica alle nuove esperienze e mansioni.

Anche Caterina sperimentò in modo personalissimo la difficoltà a passare da una vita tutta raccolta ed interiore ad una vita d'intesa attività per la salvezza delle anime. Il B. Raimondo nella sua Leggenda Maggiore (libro II, c. 1 e cc.) ci descrive minutamente la crisi subita dalla vergine quando Cristo, dopo lo sposalizio mistico, la invitò a darsi all'apostolato. Ne riporteremo alcuni tratti assai significativi sotto vari punti di vista, e che possono servire a ridimensionare in senso più classico e tradizionale tutte le affermazioni troppo perentorie del

nostro critico.

Caterina, avendo inteso dalla voce del suo Pastore e Sposo, di essere chiamata dalla dolcezza della quiete alle fatiche, dal silenzio ai rumori, dal ritiro della cella al publico, rispose con voce lamentevole: « Mi sono già spogliata della veste di ogni cura terrena: ora che l'ho gettata via da me, dovrò di nuovo riprenderla? Ho lavato di ogni macchia di peccato e di vizio i piedi delle mie affezioni, dovrò dunque di nuovo sporcarmeli con la polvere della terra? ». (p. 172-173).

... « Io, lo sai meglio di me, ho fuggito ogni conversazione per trovare te, Dio mio e Signore mio: ora, che per misericordia tua ti ho trovato, e che per degnazione tua, quantunque indegnissima, ti posseggo con piacere, non devo assolutamente lasciare un tesoro incomparabile per impicciarmi di nuovo nelle faccende umane, sicchè un altra volta crescano le mie ignoranze, e, sdrucciolando pian piano, diventi reproba davanti a te. No, o Signore: tieni lontano dalla im-

mensa perfezione della tua bontà, che tu ordini a me o ad altri di

stare in qualche modo separati dalla tua stessa bontà ».

A queste simili parole, che la vergine aveva detto più con le lacrime che con la voce prostrata ai piedi del Signore, Egli le rispose: « Stai quieta, dolcissima figliola: bisogna che tu adempia ogni tuo dovere, perchè così tu possa giovare, per la mia grazia, a te e agli altri. Io non intendo di separarti da me; anzi desidero di stringerti più forte mediante la carità del prossimo. Lo sai che due sono i precetti dell'amore: cioè l'amore di me e del prossimo; in questi, come io ho testimoniato, consiste la Legge e i Profeti. Voglio che tu adempia questi due comandamenti. Devi infatti camminare non con uno, ma con due piedi, e con due ali volare su al cielo! ».

«Ricordati che lo zelo per le anime, il quale fin dall'infanzia tua io seminai nel tuo cuore e innaffiai, crebbe tanto, che ti proponevi di fingerti uomo, e recarti in paesi lontani per entrare nell'Ordine dei Predicatori, ed essere così più utile a te e alle anime, Quell'abito che hai cercato con tanta costanza per l'amore grande che portavi verso il mio servo fedele Domenico, il quale fondò il suo Ordine principalmente per lo zelo delle anime, ora tu l'hai. Chè ti meravigli e lamenti, se io ti porto a fare quello che nell'infanzia hai desiderato? ». E lei, consolata alquanto dalla risposta, come un giorno la Beata Vergine Maria, ripetè: «Come avverrà questo? ». E il Signore: «Secondo che disporrà la bontà mia ». E Caterina, come una buona discepola imitatrice del Maestro, rispose: «Non si faccia, o Signore, la mia volontà, ma la tua in tutte le cose, perchè io son tenebra e tu luce; io non sono, e tu, invece, sei Colui che è; io ignorantissima, e tu la Sapienza di Dio Padre » (p. 174-175-176).

E Gesù, contento della generosa obbedienza della sua serva, tra l'altro le disse:

...Perciò ubbidisci con coraggio, quando in seguito ti manderò fra la gente. Dovunque ti troverai non ti abbandonerò, nè mancherò secondo il solito di visitarti, e di indirizzarti in tutto quello che

dovrai fare (p. 178).

La vergine, dunque, se ne stava col corpo in mezzo al mondo, ma con l'anima era tutta col suo Sposo. Qualunque cosa che vedesse e sentisse le dava peso, non però il pensiero di Colui che amava. Traboccante d'amore comiera, le ore che passava con la gente le pareva che non finissero mai e che fossero più lunghe dei mesi e degli anni. Appena lo poteva, ritornava nella sua cella a ricercare il Bene dell'anima sua, e appena lo aveva ritrovato, l'abbracciava dolcemente, lo accarezzava con tenerezza e l'adorava indicibilmente devota (p. 179).

Si confronti questo testo ultimo con quello del nostro storico riportato sopra e si avrà la prova provata di quanto il nostro autore falsi la figura di Caterina, autentica contemplativa, trasformandola in una pura attivista, senza *riposo* contemplativo. La prima anima da salvare e perfezionare è la nostra; e Caterina, buona tomista, non ignorava l'ordo Caritatis.

Pian piano la Santa si adattò a questi nuovi compiti e cominciò a curare gl'infermi, ad aiutare i poveri, estendendo in seguito la sua attività ad un campo più spirituale, fino a diventare quel portento di ardore apostolico che tutti sappiamo. Però le rimase sempre la nostalgia di quel primo periodo di vita puramente contemplativa, e nelle lettere e nelle testimonianze dei discepoli spesso affiora il paolino « cupio dissolvi et esse cum Christo ». Quindi benchè sia storicamente esatto che la nostra Santa era « obsédée par les besoins de l'Eglise » (p. 497) non si deve credere che la febbrilità della sua azione non fosse contemperata da una ancora più intensa vita contemplativa. E lo stesso Vandenbroucke — che sembra divertirsi a procedere per tesi ed antitesi — lo dirà chiaramente nella medesima pagina, benchè la prima battuta del periodo che ora trascriveremo sia del tutto errata, come noi ben sappiamo dalla crisi della Santa sopra descritta.

...Et elle n'hésite pas a agir: sa vie dans le monde lui donnait une liberté d'action dont elle n'eût pas joui dans un monastère. Elle eut cependant toujours conscience que sa prière, sa pénitence, sa sainteté faisaient plus encore pour l'Eglise que ses interventions auprès des hommes; en quoi elle montre qu'elle avait l'âme d'une vraie moniale (p. 497).

Indubbiamente il nostro Autore ha il merito (ed è l'unico che gli riconosciamo) di aver messo in bella evidenza le dimensioni ecclesiali, i fervori apostolici, l'ansia di collaborare alla Redenzione che animano tutta la spiritualità cateriniana; ma per fare questo non c'era assolutamente bisogno di falsare la storia e far passare la grande senese, sia pure « sans l'avoir cherché », come « un témoin particulierèment représentatif du discrédit dans lequel commencent alors à tomber, et la vie conventuelle, et la mystique speculative »! Il contrario è perfettamente vero: Caterina fu un'ardentissima sostenitrice in teoria e in pratica della vita conventuale nelle sue forme tradizionali e una maestra spirituale la cui dottrina fu tanto riboccante del quadruplice lume: di ragione, di fede, di teologia e di esperienza mistica, da passare alla storia come una delle forme più perfette della spiritualità domenicana, che, come si sa, è « speculativa » per definizione.

## VIII - Quattro brevi rilievi critici.

E qui potremmo fare punto; ma vogliamo ancora insistere e sottoporre ad un severo esame alcune altre affermazioni del nostro benedettino. Della vasta letteratura moderna su S. Caterina, esplicitamente Vandenbroucke cita solo tre piccoli brani, e tutti e tre li estrae dai... reprobi Fawtier-Canet. Due citazioni già le abbiamo viste sopra; rimane ora quella sul carattere di Caterina:

...Son naturel était « ombrageux et farouche, rétif et impérieux, mais toujours prêt à prendre le galop » (p. 492).

Francamente il Nostro, che fa tanto lo schizzinoso e il diffidente a riguardo degli antichi e moderni agiografi, poteva scegliere una migliore fonte per descriverci il temperamento della Senese. I primi tre aggettivi, molto usati per i... cavalli, sono certo intonati all'ultima pennellata (« sempre pronta a prendere il galoppo »), però non ci sembrano adatti ad esprimere le vere note salienti del carattere di Caterina che non era affatto ombrosa, selvatica, ritrosa!... Tutto questo è molto pittoresco e rientra nel gusto scanzonato e irrispettoso del Canet (che nelle due pagine precedenti disserta sullo sposalizio mistico di Caterina, compiutosi « certainement » secondo lui con l'anello della Circoncisione, anzichè con l'anello d'oro, come dice invece Raimondo, non già « par pudeur », ma perchè il simbolismo di quel fatto mistico è completamente diverso da quello contenuto nei noti e assai posteriori testi, in cui la Santa fa le sue, in vero un po' strane, elucubrazioni su quell'anello di carne), ma però non è certo adatto a darci il vero ritratto psicologico della Santa, che i suoi discepoli ci descrivono come sempre ilare, affettuosa, servizievole, delicata, anche se a tempo opportuno secondo i dettami della « discrezione » sapeva assumere una certa aria di risentita fierezza, e di virile energia. Anche Gesù scacciò indignato i venditori dal tempio...

Quanto al comportamento generale della Santa ecco la testimonianza di chi ben la conobbe fin da giovanetta, il Caffarini:

...Cum virgo semper in vultu precipua letitia et claritate vigeret in tantum ut etiam in penis diversi generis constituta, ridens, alacris et iocunda singulariter appareret ita ut quampluries eius facies veluti angeli aut spiritus seraphici species videretur (Processo Castellano, p. 162).

Un altro infelice « emprunt », questa volta solo indiretto (ma molto grave per uno storico che « se double » della qualità di teologo) fa il nostro Vandenbroucke ai due autori di « La double expérience... », quando tranquillamente scrive:

...Par surcroît, dans l'existence d'une sainte, l'« expérience humaine » se double — et cela, l'historien ne peut l'oublier — d'une expérience spirituelle (p. 491).

Nel santo autentico non ci sono due scindibili esperienze che si assommano, una umana e l'altra spirituale, ma una esperienza unica, come unica è la persona che vitalmente riceve il soprannaturale. Alla severa critica che già fu fatta su « Vita Cristiana » (1949, p. 235) a questo assurdo sdoppiamento (o raddoppiamento, il che è lo stesso) si possono aggiungere le osservazioni del P. F. Weber S. I., il quale pur usando di una incredibile clemenza nel riprovare le posizioni formalmente eretiche del Canet, così con molta sensatezza conclude:

...la compenetrazione della « esperienza umana » e di quella « divina » giunge ad un tale grado di unificazione da farne un'unica inscindibile realtà. In simili casi, il tentativo di operare una partizione irreale non può non lasciare perplessi, perchè estremo diventa allora il pericolo di ottenere una figura incompiuta o sbiadita, di cui impensatamente venga alterata la stessa esperienza umana e in ultimo si perda o sfugga anche il significato della vita (p. 316. Controversie su S. Caterina da Siena, in « Civiltà Cattolica », 4 febb. 1950, p. 309-317).

La fiducia che il nostro storico della spiritualità ripone in quei due spregiudicati autori avrebbe fatto meglio a riversarla, sia pure con le dovute riserve, sopra i discepoli-agiografi della Santa; o per lo meno sui documenti del Processo Castellano. Se, anzichè lasciarsi tanto influenzare dal Fawtier avesse meditato questo Processo e gli altri scritti provenienti dall'ambiente cateriniano non avrebbe mai scritto quest'altro periodo:

L'enfance de Catherine fut favorisée de grâces exceptionnelles, mais la sainte fut toujours discrète sur ce sujet, et il faut se méfier des suppléments imaginés par les hagiographes (p. 491).

Studiando quei documenti ci accorgiamo che Caterina debitamente interrogata non era poi tanto *ritrosa* a raccontare gli episodi della sua infanzia e adolescenza; e meno restii ancora erano i suoi familiari. Legga per es. il P. Vandenbroucke la chiusa del cap. 2 (lib. 1) (dove si parla della nascita e *infanzia* di Caterina) della Leggenda maggiore del B. Raimondo:

Gli episodi contenuti in questo capitolo, per la maggior parte mi son stati riferiti da Lapa sua madre; gli altri, specialmente gli ultimi, me li han riferiti la stessa santa vergine e la Lisa. Però in tutto quello che ho raccontato, eccetto l'ultimo episodio, ho avuto altre testimonianze tanto dal suo primo confessore, che da bambino è stato educato in casa dei genitori di lei, come pure da donne degne di fede, vicine e parenti degli stessi genitori di questa santa vergine (p. 65-66).

Una finale su per giù analoga si trova anche negli altri capitoli e moltissime volte il Beato ci dice: queste cose le ho apprese dalla sua bocca. A metà poi del cap. I del libro II, Raimondo apre questa interessante parentesi che sottoponiamo alla considerazione del nostro storico, permettendoci anche di ricordargli che Raimondo ha il titolo di Beato liturgicamente riconosciuto, e che quindi merita un po' di credito, per lo meno quando racconta fatti.

Ho detto prima, se non l'hai dimenticato, che non avrei scritto nessuna cosa falsa, inventata o esagerata, ma solo ciò che realmente avessi inteso dire dalla vergine o da altri. Più e più volte lei mi ha intrattenuto su diversi argomenti, ma non posso ricordarmi di tutte le sue precise parole. Ciò è dipeso dalla mia negligenza, ed anche, lo dico con vergogna, dalla mia pigrizia. Tante cose, poi, mi sono uscite di mente in seguito alle occupazioni sopraggiuntemi dopo che non la vidi più. Forse ci ha concorso pure, lo credo anch'io, l'essere invecchiato; e in questo caso la prima a rimetterci, son d'accordo con Seneca, è la memoria. Quando i ricordi mi arrivano alla mente, io adopro le parole che più verosimilmente mi sembrano state dette da lei; ma ad onore di Dio Onnipotente e della sua sposa Caterina, confesso arrossendo che solo per merito di lei, mentre scrivo, mi si riafacciano agli occhi tante e tante cose, alle quali avanti non pensavo affatto. Mi pare anzi a momenti di averla presente a dettarmi quello che scrivo.

Tutto questo, o lettore, ti serva di regola quanto alle parole. Quanto ai fatti, sappi che racconto cose delle quali sono pienamente al corrente attraverso testimoni, attraverso scritti e me stesso. Mi ricordo pure sommariamente di molte altre sue espressioni, in particolare di quelle che riguardano la sua dottrina.

Il timore di offendere la verità, mi ha fatto aprire questa paren-

tesi (p. 178-179).

Il domenicano P. Giacinto Laurent, alla v. « S. Cath. d. S. » nella Enciclopedia « Catholicisme » col. 1520, nega il valore storico della Leggenda Maggiore equiparandola — molto erroneamente - come genere letterario, ad una qualsiasi leggenda medievale, in cui ciò che conta è solo l'edificazione e non la critica storica. Aggiunge poi che l'approvazione del culto del suo autore non toglie che questi sia caduto in esagerazioni ed in errori. Laurent, noto per la sua forte collaborazione ai « Fontes historici » cateriniani, nel giudicare l'attendibilità delle testimonianze raimondiane non è d'accordo con il Prof. F. Valli, parimente collaboratore dei « Fontes », il quale, nell'articolo citato sopra e in altri lavori, giudica con assai maggiore equità, buon senso e aderenza alla psicologia di Raimondo, l'opera sua. Raimondo non può aver commesso degli errori volontari di rilievo; certo, spinto dalla sua ammirazione per la Santa, data anche la sua mentalità incline ad accettare con facilità il miracoloso, può darsi che sia caduto involontariamente in qualche esagerazione nell'interpretare gli episodi; ma non è assolutamente ammissibile che li abbia inventati di sana pianta.

Perciò il nostro benedettino avrebbe fatto assai meglio a fidarsi un po' meno di Fawtier-Canet, e un po' più del B. Raimondo. Lo stesso B. Croce in una recensione ad un'opera, su « Quaderni della "Critica" » (n. 14, 1949), alludendo a « La double expérience », si domandava:

...« come mai uno scrittore dotto e intelligente, benemerito degli studi cateriniani, quale è il Fawtier, possa abbandonarsi a un'estrema audacia di congetture, che trapassa in fantastiche affermazioni».

Un ultimo appunto: a pag. 619 vi è un infelice accostamento tra Giovanni Wyclef e S. Caterina, che consideriamo addirittura offensivo per la Santa.

A la décharge de Wyclif, il faut dire qu'il venait à une heure grave de l'agitation sociale en Angleterre. Et par bien des aspects ses théories rejoignaient les plaintes amères qu'élevaient à la même époque des mystiques pleinement orthodoxes au sujet de l'Eglise et de ses chefs: qu'on songe seulement à sainte Catherine de Sienne (p. 619).

Come l'A. stesso ci ricorda nella pagina precedente, l'eretico inglese negava in radice l'esistenza vera e propria del carattere sacerdotale e del potere d'ordine, e così via; e chiamava la Chiesa di Roma sinagoga di Satana; Caterina invece, anche se aveva parole di fuoco, terribili invettive contro i « singoli » sacerdoti e prelati indegni, aveva un sacrosanto rispetto per la categoria, per la « gerarchia come tale »; anzi questa venerazione per il sacerdozio, per i ministri del Sangue deve essere considerata come una componente tipica della sua spiritualità ecclesiale, come un elemento caratteristico della sua fisionomia.

Per capire a quale punto di venerazione verso i consacrati giungesse la Senese, si legga questo bel brano del Dialogo:

...E doveteli avere in grande reverentia questi, che sono figliuoli ed uno sole messo nel corpo mistico della santa Chiesa per le loro virtù. Però che ogni uomo virtuoso è degno d'amore, e molto maggiormente costoro per lo ministerio che Io l'ò dato in mano. Sì che, per virtù e per la dignità del sacramento, gli dovete amare: e odiare dovete i difetti di quegli che vivono miserabilmente; ma non però farvene giudici, chè Io non voglio, perchè sono i miei Cristi, e dovete amare e riverire l'autorità che Io ò data a loro.

Voi sapete bene che, se uno immondo e male vestito vi recasse uno grande tesoro del quale traeste la vita, che per amore del tesoro e del signore che vel mandasse voi non odiareste però il portatore, non ostante che egli fusse stracciato e immondo. Dispiacerebbevi bene, e ingegnarestevi, per amore del signore, che si levasse la immondizia e si rivestisse. Così dunque dovete fare per debito, secondo l'ordine della carità, e voglio che voi lo facciate, di questi cotali miei ministri poco ordinati, che con immondizia e col vestito dei vizi, stracciati per la separazione della carità, vi recano i grandi tesori, cioè i sacramenti della santa Chiesa; dai quali sacramenti riceverete la vita della grazia,

ricevendoli degnamente (non ostante che essi siano in tanto difetto) per amore di me, Dio eterno, che ve li mando, e per amore della vita della grazia che ricevete dal grande tesoro, ministrandovi tutto Dio e uomo, cioè il Corpo e il Sangue del mio Figliuolo, unito con la natura mia divina. Debbanvi dispiacere e odiare i difetti loro ed ingegnarvi, con affetto di carità e con l'orazione santa, di rivestirli, e con lagrime lavare la immondizia loro, cioè offerirli dinanzi a me con lagrime e grande desiderio che Io gli rivesta, per la mia bontà, del vestimento della carità.

Voi sapete bene che loro voglio fare grazia, pure che essi si dispongano a ricevere, e voi a pregarmi. Però che di mia volontà non è che essi vi ministrano il Sole in tenebre, nè che sieno dinudati del vestimento della virtù, nè immondi, vivendo disonestamente: anco gli ò posti e dati a voi perchè siano angeli terrestri e sole, come detto t'ò. Non essendo, mi dovete pregare per loro e non giudicarli,

e il giudicio lassate a me (p. 359-360).

Non vorremmo che i lettori, da questa certo infelicissima presentazione della Senese fatta dal Vandenbroucke nella sua Storia, tirassero un giudizio generale sfavorevole su tutta l'opera. Questa sarebbe una illazione non contenuta nelle nostre premesse. Noi abbiamo esaminato solo dieci pagine su quasi quattrocento e ci siamo fermati su un unico personaggio che conosciamo discretamente bene da diecine di anni, mentre ovviamente Vandebroucke non era obbligato ad avervi fatto sopra degli studi specialissimi. Ma certo la faciloneria con cui si è ispirato a Fawtier-Canet, l'inclusione di Caterina tra i rappresentanti (sia pure involontari), del discredito della vita conventuale e della mistica speculativa, alcuni precisi errori di fatto, come la falsa attribuzione a Caterina di una speciale terminologia quanto alla parola dono, e l'affermazione che il famoso conoscimento di Dio e di noi era solo un punto di partenza mentre permane anche nello stesso stato unitivo, erano tutte cose evitabili con un po' più di diligente riflessione. I gesuiti M. Olphe-Galliard e J. Kirchmeyer, sulla Revue d'Ascétique et Mystique (numero aprile-giugno di quest'anno) hanno dedicato una ventina di pagine all'esame del I volume di questa Storia della Spiritualità, scritto interamente dal P. Bouver, concludendo con queste precise parole:

Terminons cet examen. Encore que partiel, il pourra paraître sévère. Il ne fait cependant état que de constatations positives, qu'il n'était pas inutile de formuler. La plupart des lacunes signalées semblent provenir d'une information insuffisante ou d'une documentation à laquelle on n'a pas cru devoir se référer. La valeur historique de l'ouvrage s'en ressent. Il sera fort malaisé au lecteur de faire le départ entre des jugements objectifs et inattaquables et des séduisantes constructiones sans fondement (p. 234).

Questo giudizio lo possiamo applicare al Vandenbroucke per quanto riguarda S. Caterina da Siena e... S. Tommaso d'Aquino (ma di questo discorreremo forse un'altra volta).

#### IX - Conclusione.

Molti saranno meravigliati della lunghezza delle nostre critiche e un po' anche del tono risentito. Ma esaminando bene il titolo che abbiamo preposto a queste pagine, si capirà che nostra intenzione non era tanto quella di demolire una falsa impostazione della figura di Caterina, quanto piuttosto — presa occasione da questi spunti polemici — dare ai lettori un certo numero di elementi testuali e di indicazioni anche bibliografiche per ricostruire la vera fisionomia della grande mistica, ardentissima apostola della vita religiosa e saggia distributrice di una organica dottrina spirituale, che è un maturo frutto di mistiche intuizioni e di solidi ragionamenti, in piena conformità con la più bella tradizione medioevale, specialmente domenicana (1).

Per giustificare poi il tono un po' seccato di queste osservazioni critiche, si pensi che toccare Caterina per noi domenicani è come toccare la nostra mamma! Vedere una Storia della Spiritualità — destinata certamente a formare l'opinione pubblica forse per qualche decennio — che impostava in modo piuttosto sfocato il messaggio della nostra grande maestra, ci ha turbato profondamente: di qui la nostra vivace reazione. Negare in Caterina l'amore per l'ideale monastico, negare alla sua dottrina mistica uno schietto carattere «speculativo» è lo stesso che negare la sua vera appartenenza allo spirito domenicano: ciò che nessun figlio di S. Domenico sarà mai disposto a concedere. Non basta riconoscere a Caterina la passione per le anime — ciò che il Vandenbroucke ottimamente fa — bisogna ammettere anche tutto il resto e sottoscrivere in pieno senza reticenze a

<sup>(1)</sup> Mentre correggevamo le bozze di questo articolo, abbiamo incontrato un confratello, molto competente in cose cateriniane, il quale a bruciapelo ci ha detto: «Ho trovato in una libreria cattolica di Firenze una nuova Storia della Spiritualità, scritta in francese, e sono subito andato a vedere le pagine dedicate a Caterina: sette su dieci sono interamente sbagliate! ». Potete facilmente immaginare la nostra soddisfazione nel costatare che il testo del Vandenbroucke aveva suscitato l'identica impressione in due temperamenti toto coelo diversi, come quello del sottoscritto e quello del nostro interlocutore!

questa bella sintesi che fa P. Lemonnyer O.P. (nel suo delizioso volumetto, Notre vie spiritualle à l'école de Sainte Catherine

de Sienne, Juvisy, 1934).

« Ce qu'il y a de plus caractéristique peut-être dans cette conception de la vie intérieure, c'est le rôle qu'y jouent les vertus intellectuelles et la prèdominance qu'y obtiennent les motifs apostoliques. La connaissance de soi-meme en Dieu est la base de la vie spirituelle. La vertu de discernement ou de prudence surnaturelle en est la règle vivante. Quant à la passion apostolique du salut des hommes et de la glorie de Dieu, elle est pour notre Sainte l'âme même de la vie spirituelle. En tout cela, sainte Catherine se montre une digne fille de saint Dominique et la fidèle disciple de saint Thomas ».

Remains the march breath his a resistant party of the name of any

S. Domenico di Fiesole - Firenze.

Francesco Scalvini o. p.

# In margine alla nuova edizione tedesca delle Prediche di Taulero

Ricorrendo quest'anno il sesto centenario della morte del celebre mistico domenicano, il Ven. Giovanni Taulero, decorato dalla posterità con il glorioso titolo di « Dottore illuminato », la grande e benemerita casa editrice Herder ne ha opportunamente pubblicato l'« Opera omnia », che praticamente consiste in un certo numero di prediche o brani superstiti delle medesime.

Ecco il titolo della edizione con tutti gli altri amminicoli bibliografici: Johannes Tauler, Predigten — vollstaendige Ausgabe — uebertragen und herausgegeben von Dr. Georg Hofmann; Herder, Freiburg, 1961; 20,5×12,5; pp. 648; DM. 38. Con le pagine che seguono non vogliamo fare una semplice e normale recensione, ma raccogliere piuttosto delle indicazioni, dare dei suggerimenti, offrire dei testi allo scopo di stimolare i lettori, specialmente giovani, a interessarsi a fondo dell'incomparabile maestro renano, certamente uno dei vertici della mistica cristiana.

### I. Il contenuto del volume tedesco.

Il volume, naturalmente rilegato, come quasi tutti i libri editi in Germania, si presenta benissimo, con caratteri limpidi e chiari: tipograficamente perfetto. Esso contiene 84 « pezzi » per così dire, di cui 77 sono veri e propri sermoni disposti secondo il succedersi dell'anno liturgico a cominciare dal Natale; i rimanenti 7 sono invece prediche o brani delle medesime senza precisa corrispondenza con qualche festa determinata: tra questi ultimi si trova anche (num. 82) una interessante formula per accusarsi al capitolo delle colpe. Tutto sommato i testi tauleriani qui contenuti coincidono con quelli inclusi nella meritatamente celebre (come vedremo) edizione francese di Hugue-

ny-Théry-Corin, Sermons de Tauler, (3 volumi, Parigi, 1927-1935), con la differenza che vi è qualche piccolo cambiamento nella disposizione e quindi alle volte nella enumerazione dei medesimi.

Contrariamente forse all'aspettativa del pubblico e alle usanze dei dotti tedeschi, l'edizione contiene due sole pagine di prefazione (in cui si presenta l'opera con i relativi criteri prescelti nel compilarla) e due sole pagine di introduzione, (in cui si cerca di caratterizzare e valorizzare l'oratoria del mistico renano) e, dopo il testo, l'elenco dei manoscritti, edizioni, traduzioni e monografie più spesso utilizzate; una sinossi delle numerazioni usate dai vari editori o traduttori delle Prediche per agevolarne i confronti, e finalmente un indice alfabetico delle cose principali del testo tauleriano, assai utile anche se compilato senza nessuna pretesa di completezza, come onestamente ci avverte il traduttore. Le parche e laconiche note a piè di pagina sono unicamente di carattere filologico, cioè hanno lo scopo di indicarci in certi punti difficili o discussi la ragione di certe varianti prescelte, oppure perchè una parola originale è stata tradotta in un modo piuttosto che in un altro. Comunque non si tratta di osservazioni esegetiche o storiche o didascalicoedificanti, come quelle assai numerose, e alle volte preziose, che costellano la già citata traduzione francese.

Questa versione delle Prediche tauleriane dal tedesco antico in tedesco moderno ha preso come punto generale di partenza soprattutto la edizione critica del Vetter (Berlino, 1910) e l'edizione dei due codici di Vienna curata dal Corin in due

volumi (Parigi, 1924-1929).

Taulero non ha scritto — si può dire — niente; i discorsi furono come stenografati dai suoi ascoltatori, o meglio ascoltatrici, perchè quasi tutti furono diretti a monache. Essi si trovavano sparsi in un centinaio di codici, parte redatti in quello che i francesi chiamano « moyen-haut-alemand », e parte in dialetto coloniese, mosellano, ecc. Basta questo per far capire quanto sia difficile ricostruire il genuino testo tauleriano. Però data la sostanziale convergenza di alcuni buoni codici del Trecento, abbiamo delle sicure garanzie di possedere il vero pensiero del Dottore Illuminato.

La presente versione dello Hofmann, per quel poco che possiamo giudicare noi, ci sembra accurata, chiara, fluente, facilmente intelligibile anche da chi non è consumato nelle finezze della lingua teutonica.

# II. Desideri e riserve.

Detto tutto questo, vorremmo ora esprimere qualche nostro desiderio, non certo peregrino, ma piuttosto ovvio, con la speranza che possa essere soddisfatto nelle future ristampe, fatte con più calma e senza l'assillo dell'imminente centenario.

Benchè le due pagine d'introduzione siano molto succose, non sono certo sufficienti a preparare il normale lettore al contatto con il pensiero tauleriano il quale, benchè in genere abbastanza chiaro e comprensibile, non è privo di alcuni « segreti » e di alcune arditissime impennate che lasciano con il fiato sospeso. Probabilmente per giustificare questa mancata introduzione, il traduttore nella prefazione si preoccupa di avvertirci che, entro il 1961, uscirà un volume di studi sul Nostro (a cura specialmente dei domenicani di Walberberg), dove tutti i principali problemi riguardanti la persona, il testo ed il pensiero di Taulero saranno sviscerati. A piè di pagina 6 siamo poi avvertiti che l'editore Herder mette fuori un volumetto di Prediche scelte di Taulero accompagnate da un profilo biografico, da una sintesi del pensiero, e da note « che dovrebbero servire all'approfondimento della reale intelligenza e del religioso contemuto » del testo. Tutto questo è encomiabile, ma se qualche cosa di analogo — sia pure in forma assai minore di quella che riscontriamo nella sopra ricordata traduzione francese - fosse stato fatto anche in questo volume, nessun lettore avrebbe protestato. Mentre credo che saremo non pochi — benchè lealmente avvertiti prima, « Germanorum more » — a protestare per l'a:ssenza totale nell'Indice analitico finale dei nomi propri. Il Dottore mistico rammenta o cita qualche volta i filosofi, special mente Platone, (3 volte) Proclo (5) — che lui chiama Proculus —, Aristotele (una sola volta!); i padri della Chiesa: Origene (2), S. Agostino (una quarantina di volte), S. Gregorio Magno (20), Dionigi Areopagita (15); e gli scrittori medioevali: S. Anselmo (2), S. Bernardo (21), Riccardo da S. Vittore (2), S. Alberto (8), S. Tommaso (9), (tutti questi dati li abbiamo estratti dal Namenverzeichnis, compilato dallo Stehmann e incluso come appendice nella edizione Vetter, p. 438-441); ora ci saarebbe voluto poco a comporre l'indice di questi autori citati, indice certamente utile per lo studio delle fonti e della formazione culturale del Nostro.

Ma vi è una lacuna ancora maggiore: dentro il testo quando Taulero cita il pensiero di qualche suo autore preferito, p. es. S. Tommaso, gli editori non si sono curati di andare a rintracciarlo nella fonte, come usualmente si fa quando si stampano testi classici. Prendiamo un esempio: alla predica n. 23 ad un certo punto (ed. Hofman, p. 157) il Dottore Illuminato ricorda S. Tommaso il quale dice che l'uomo, dopo la caduta, ama più se stesso di Dio. Ebbene nessuna edizione (nè Vetter, nè quella francese, nè l'ultima tedesca) rinvia ai testi tomistici dove si trova questa affermazione. Comprendiamo che individuare le fonti di questa citazione tomistica sarebbe troppo facile, mentre rintracciare l'origine di altre citazioni tauleriane sarebbe una impresa quasi disperata, molto più che Taulero cita quasi sempre ad sensum; però quando mai l'acribia teutonica si è fermata di fronte ad una impresa difficile? Più agevole assai certo sarebbe stato darci per lo meno l'elenco dei testi biblici citati e interpretati. Benchè il commento di Taulero sia di carattere tutto speciale, giacchè a lui interessa solo il senso spirituale e l'allegorizzazione a scopo mistico, una lista dei versetti da lui intepretati avrebbe sempre reso dei preziosi servigi a varie categorie di studiosi. Anche le copiose citazioni bibliche che il Predicatore renano fa durante il discorso nell'edizione tedesca, che stiamo esaminando, non vengono precisate indicando il capitolo e il versetto, come invece è stato fatto in quella francese, che è ottima sotto ogni riguardo (ad eccezione della interpretazione troppo tomistica del Hugueny, e di alcune sue note troppo ovvie o troppo.... parenetiche). Taulero, o, forse più di frequente, le sue scrivane, attribuiscono non di rado erroneamente versetti biblici ad un agiografo piuttosto che ad un altro. Per esempio, nel Discorso num. 83, a pag. 623, dell'edizione Hofmann, nel testo si cita Osea, mentre i codici, e naturalmente Vetter, e la traduzione francese hanno Gioele, e solo in nota Osea. Altrove anche Hofmann si comporta così, per es. a p. 190 l'errato Gioele è corretto in nota a pag. 191 con il giusto Ezechiele. Sarebbe stato opportuno e logico usare sempre in simili casi un sistema unico.

## III. L'Indice analitico.

Ciò che però maggiormente ci ha deluso — e su cui invece facevamo molto assegnamento — è l'indice analitico-alfabetico delle cose. È vero che il lettore è informato dalle quattro righe che lo precedono sui ristretti limiti del medesimo: segnalazione di quei concetti tipici che possono essere significativi per la com-

prensione di Taulero senza nessun impegno ad essere esaurienti. Ma a dire la verità si vedono indicate nozioni e luoghi assai comuni: p. es.: « Bereit sein: 560 Todesstunde » — ora se uno va a p. 560 trova solo degli elementari brevissimi accenni sulla preparazione alla morte; peggio ancora uno rimane se obbedisce ai tre rinvii che fanno seguito alla parola Priester; il primo è così condensato: « 111, Wissen nicht, was sie selber sind »; ora se uno ricorre a p. 111, credendo di trovare chissà quale elucubrazione sul mistero sacerdotale (« non sanno ciò che loro stessi sono » dice l'Illuminato) rimane a bocca amara, perchè ci trova solo quella nuda frase messa lì a quanto pare per scoraggiare la critica contro i... provinciali e i sacerdoti. Il secondo rinvio è ancora più banale: rimanda a p. 326 per farci sapere che... « non tutti i sacerdoti sono perfetti! ». I tre rimandi che accompagnano la voce « Eheleute » (i coniugi) meritano l'identica osservazione: tutta roba de communibus!

IV. Spunti tauleriani sulla nobiltà dell'anima e sui Doni dello Spirito Santo.

Invece cerchereste invano in questo indice la parola *Adel* = *nobiltà*, tanto frequente e tanto tipica del linguaggio mistico tedesco.

Nè crediate di trovare qualche cosa alla voce « Seele », dato che spesso Taulero parla dell'Adel in riferimento appunto all'anima come nel seguente brano, che crediamo opportuno riportare qui per il suo speciale interesse, costituito anche dal fatto che questo è l'unico luogo in cui il discepolo cita espressamente il maestro Eckhart. Esso è tolto dalla Predica n. 53 (ed. Hofmann p. 407) in cui Taulero commenta il versetto di Luca, X, 35: « Beati oculi qui vident quae vos videtis »:

«Il detto (evangelico) riguardante gli occhi felici può essere interpretato in due modi. Quali sono questi occhi felici? Essi sono, in un primo senso, la interiore spirituale considerazione della grande meravigliosa nobiltà, in cui la speciale [preferiamo con Vetter, Corin e Surius la lezione: «sunderliche»] parentela (dell'uomo con Dio risiede), e che Dio nel fondo dell'anima ha collocato. Tutto ciò, se bene e rettamente si consideri, apporta al cuore amante una grande felicità.

Di questa intima nobiltà, che giace nascosta nel fondo (del nostro essere) hanno parlato molti maestri antichi e recenti: il Vescovo Alberto, il Maestro Teodorico e il Maestro Eckhart. Uno la chiama la scintilla dell'anima, un altro il fondo oppure la cima, un altro il

principio, e il vescovo Alberto l'immagine, su cui è impressa la SS. Trinità e dove essa dimora. Questa scintilla, quando è ben disposta, vola così alto, che l'intelletto (umano) non può seguirla, poichè essa non s'arresta prima di essere rientrata nel Fondo (divino) da

dove promanò e in cui si trova nel suo stato d'increazione.

I maestri, che ne hanno parlato, hanno raggiunto tale conoscenza grazie alla condotta della loro vita ed alla loro capacità intellettuale. Essi ne hanno fatto esperienza e anche ne sono stati edotti dai grandi santi e dottori della santa Chiesa. Anche prima della nascita di Dio (sulla terra) molti maestri hanno di ciò parlato: Platone, Aristotele, Proclo. E come ciò è un forte stimolo ai buoni per raccogliersi prontamente e volgersi verso questa sublime nobiltà (che consiste) in una stretta parentela (con Dio), così per causa di questo le anime false possono arrecarsi un danno eterno».

Abbiamo preferito tradurre l'originale tauleriano « die valschen » con anime false (anzichè con anime sleali o infedeli, come traduce invece Hofmann) d'accordo anche questa volta (in parte almeno) con Surius e con Corin, perchè il nostro aggettivo risponde meglio al contesto; e poi anche altrove Taulero contrappone i « valschen » ai « guten » cfr. Predica n. 76. Vetter pag. 408 linea 6 — (anche qui Hofmann nella sua versione contrappone semplicemente i cattivi ai buoni p. 583) — ed è questa una espressione molto tipica e usuale del linguaggio tauleriano: infatti ci si incontra spesso con espressioni come queste: falso fondo, falsa giustizia, falsa libertà, ecc. Qui Taulero vuol dire che le anime false, cioè non fondate sulla semplicità e dirittura interiore, possono trarre motivo dalla percezione della propria nobiltà per insuperbirsene oppure possono male interpretare la nostra stretta parentela con Dio e cadere nel pan-teismo; in ambedue i casi esse producono a se stesse un danno incalcolabile che può avere delle tristi conseguenze per tutta la eternità. (La spiegazione che ci offre di questa frase l'Hugueny nella nota 4 di p. 354 del tomo II non ci sembra per nulla aderente al contesto).

Ed ora torniamo ancora ad esaminare il nostro Indice. Abbiamo già detto che anche la segnalazione dei luoghi dove si trattano importanti e specifici argomenti, non pretende di essere per nulla esauriente, ma solo indicativa. E sia pure, però alla voce « Gaben des Hl. Geistes » avremmo proprio visto con piacere citata anche la interessante pagina 203 della Predica n. 29, dove c'è una curiosa classificazione dei sette doni che non abbiamo trovato altrove e che perciò riporteremo qui, credendo di fare un piacere al lettore.

«Lo Spirito Santo si diffonde allora con un amore e una letizia ineffabili e strabocchevoli; e penetrando inonda il fondo dell'uomo con i suoi amabili doni; di cui due sono attivi: pietà e scienza, poichè per il primo l'uomo diventa benevolo e dolce; e la scienza aiuta a discernere ciò che conviene al perfezionamento umano; tutte le virtù poi corrispondenti a questo dono devono precederlo, (poichè) questi doni conducono l'uomo più avanti nell'esercizio delle virtù.

Vengono poi i doni che rinforzano la nostra passività e stanno

associati: essi sono il dono della fortezza e del consiglio.

Il terzo (tipo di) dono è a profitto della contemp<mark>lazione:</mark> il timore: esso custodisce e rinsalda (in noi) tutto ciò che ha operato lo Spirito Santo e infine (vengono) i due doni più alti: l'intelletto e la saporosa sapienza ».

Un altro tema molto importante nel pensiero tauleriano è quello del silenzio, tantochè G. M. Bertin nella sua pregevole antologia « I mistici medievali » (Collezione « I filosofi » Garzanti, Milano, 1944) a p. 110 definisce, forzando un po' le tinte, la dottrina del Nostro come « mistica del silenzio ». Infatti fino dal primo discorso il Dottore Illuminato pone come condizione fondamentale affinchè l'anima partecipi alla generazione del Verbo, l'osservanza del più rigoroso silenzio (cfr. Rivista di Ascetica e Mistica, 1961, n. 1, p. 59-65 dove è riportato per intero questo discorso di Taulero). Or bene invano cerchereste nel nostro Indice qualche voce esponente che ci indichi dove Taulero ne parli; infatti non ci trovate: Schweigen, Stillschweigen, e simili. Eppure il nostro maestro aveva tanta fiducia in questa fondamentale prassi ascetica da giungere ad affermare nella predica n. 48 a p. 370, dopo aver appunto raccomandato la pratica del silenzio:

« Nessuno può pienamente capire e penetrare fino in fondo il frutto e l'utilità che promanano dalla osservanza del silenzio »!

# V. "Repertori ideologici" e capoversi.

Certo con poca fatica e con molta utilità dei lettori questo Indice poteva riuscire assai più vasto e più ricco. Chi — beato lui! — possiede la preziosa edizione del Vetter potrà rimediarvi utilizzando il foltissimo Wortverzeichnis annesso alla medesima, dove però di ogni parola si indicano solo tutti (o quasi) i luoghi dove essa ricorre senza riassumerne le relative affermazioni. Ma nel suo piccolo anche l'Indice della edizione Hofmann potrà rendere qualche buon servizio, molto più che anche nella edizione francese è assente qualsiasi repertorio alfabetico, benchè essa abbia quella incomparabile « table gémérale » che riporta tutti i sottotitoli dei paragrafi in cui gli

editori francesi hanno suddiviso ogni predica: in pratica abbiamo così il riassunto di tutta l'opera. Combinando insieme questi tre strumenti: il « Sachverzeichnis » dello Hofmann, il « Wortverzeichnis » annesso al Vetter (è però opera dello Stehmann) e i sommari delle singole prediche che si trovano nella edizione francese, è assai agevole rintracciare in modo esauriente qualsiasi punto dottrinale attinente al pensiero tauleriano: noi abbiamo fatto la prova per ciò che riguarda i Doni dello Spirito Santo e in seguito ne pubblicheremo i risultati.

L'attuale edizione tedesca ha il vantaggio su quella di Ferdinand Vetter di aver moltiplicato i capoversi nell'ambito del testo di ogni singola predica. Per esempio, mentre la Predica num. 6 nel Vetter non ha neppure un capoverso, Hofmann la divide in 8 capoversi dando così un po' di respiro al lettore ed

aiutando non poco l'intelligenza del testo.

Ma forse il Vetter ha seguito i codici anche per ciò che riguarda questa particolarità: infatti mentre alle volte troviamo una sequela di paginone fitte fitte, senza nessun a capo, altre volte abbondano i capoversi, come p.es. nelle Prediche nn. 43, 44, 45, ecc. Il sistema però usato dagli editori francesi, di dividere ogni singola predica nei suoi paragrafi principali, dando a ciascuno il suo numero d'ordine progressivo, ci pare il più pratico per orientarsi in questi discorsi il cui sviluppo logico non è sempre perspicuo, giacchè Taulero procede molto per associazione di idee. Questo metodo però della suddivisione in paragrafi è un pochino pericoloso, perchè può dare luogo a soggettivismi arbitrari (1).

## VI. La versione.

Ci pare così di aver fatto una presentazione abbastanza esatta di questa nuova edizione di Taulero per tutto ciò che riguarda il contorno, ossia gli accessori; per l'essenziale, cioè per il valore intrinseco della traduzione non siamo in grado di dare un giudizio definitivo. Possiamo dire solo questo che si legge e si capisce con discreta facilità anche da chi non è molto forte in lingua teutonica: i periodi sono in genere piuttosto brevi, parole identiche ricorrono con una certa frequenza, la costru-

<sup>(1)</sup> Avvertiamo che la versione francese dei « Sermons de Tauler » in 3 volumi, già più volte citata, è tuttora in commercio presso la « Editions du Cerf », Boulevard Latour-Maubourg, 29, Parigi, e costa a prezzo del corrente listino NF 11,70 — cioè: molto poco!

zione è semplice; le voci composte non sono molte e sono di facile scioglimento. Diciamo tutto questo per incoraggiare i giovani — a cui è particolarmente indirizzato questo nostro minuzioso esame — ad affrontarne la lettura diretta. Paragonando la traduzione dello Hofmann con quella francese, ci pare che quest'ultima spesso sia più sobria asciutta e nervosa; nel suo genere è un capolavoro; e giustamente Pourrat l'ha definita: « Traduction bien scientifique » (l. cit. colon. 78); ed è evidente che della medesima si è servito non poco lo stesso Hofmann che del resto lo fa capire apertamente. Se invece il paragone viene fatto con quella latina del Surius, troviamo che il certosino è molto enfatico, prolisso. Esso ha fatto piuttosto un'ampia parafrasi che una versione in senso moderno: però è utilissimo tenerlo sempre sotto mano, perchè spesso ha individuato con molta chiarezza e profondità il senso genuino del non sempre facile testo tauleriano.

VII. L'elogio del "Pater noster" nel testo originale di Taulero e nelle tre versioni,

Torniamo ancora un momento indietro per fare un altro rilievo all'*Indice* e poi riportare un testo-*specimen* sia dell'originale tedesco sia delle tre anzidette versioni: così i lettori potranno controllare *de visu* le rispettive caratteristiche immedia-

tamente sopra enunciate.

Nell'Indice c'è la voce Vaterunser, con il solo rinvio alla pagina 480 (Predica n. 62) dove c'è un mirabile commento di Taulero alla prima parte del Pater noster « sublime e potente preghiera » alla quale il nostro mistico, — come del resto i mistici di tutti i tempi —, aveva una speciale devozione; però avremmo gradito anche qualche altro rinvio; lasciamo stare la allusione contenuta a pag. 374 (Predica n. 48) sulla recita del Pater Noster come sacramentale per scancellare i peccati veniali, giacchè questa è dottrina comune; non si doveva però omettere il rimando a pag. 167 (Predica n. 24) dove troviamo questo bell'elogio dell'orazione domenicale tanto più importante a meditarsi oggi in quanto vediamo esserne sempre più ridotto l'uso nella sacra liturgia corale.

Lo riporteremo prima nel testo originale tedesco di Taulero secondo l'edizione critica del Vetter, accompagnandolo con una nostra versione strettamente letterale; poi lo riprodurremo in tedesco moderno dell'Hofmann, e finalmente vi presenteremo la traduzione latina del Surius e quella francese del Corin, Abbiamo fatto tanti sondaggi e confronti tra queste versioni e il testo originale; e su per giù abbiamo sempre riscontrato quelle particolari convergenze e divergenze che si notano nel bel brano qui sotto riportato, brano che si può veramente considerare come un esemplare campione dimostrativo delle rispettive qualità dei nostri testi.

#### TESTO ORIGINALE DI TAULERO

...sunder alle usserliche gebet ensint so andechtig nut, so minnenkliche nut so daz heilge pater noster, daz leret uns der oberste meister Cristus und sprach selber; daz dienet allernehest zuodem woren wesenntlichen gebette, das ist ein himmelsch gebet. Man sprichet und meinet dis eigenliche on underlos in dem himmel dis wore gebet, das ein worer ufgang ist in Gotte, das treit rechte das gemuete zuomole uf, also das Got in der worheit muge eigentliche ingon in daz luterste, in das innigeste, in daz edelste, in den innerlichesten grunt, do wore einikeit alleine ist... (F. VETTER, Die Predigten Taulers, Berlin 1910, p. 101, 22-29).

# TRADUZIONE IN TEDESCO MODERNO

...aber kein aeusseres Gebet ist so andaechtig, so liebenswert wie das heilige Vaterunser; das hat uns der oberste Meister selbst gelehrt und selbst gebetet. Das fuehret am meisten zu dem wahren, wesentlichen Gebet, es ist (fuerwahr) ein himmlisches Gebet. Man spricht dieses wahre Gebet und betrachtet (seinen Gehalt) ohne Unterlass im Himmel: es ist ein wahrhaftiger Ausfstieg zu Gott, es hebt den Geist (des Menschen) (zu Gott) empor, so dass Gott in Wahrheit und Wirklichkeit in den lautersten, innigsten, edelsten Teil (des Menschen) eingehen kann, in den innersten Grund, wo allein wahre Einheit ist.

(G. HOFMANN, J. Tauler, Predigten, Freiburg i.Br., 1961, p. 167).

#### VERSIONE LETTERALE

... Ma tutte le esteriori preghiere non sono così devote, non così amabili come il santo Pater noster, che insegnò a noi il sovrano maestro Cristo e che egli stesso recitò; esso serve più di tutto alla vera essenziale preghiera; questo è una preghiera celeste. La si recita e si medita certamente senza posa in cielo questa vera preghiera, la quale è una vera ascensione in Dio, che davvero innalza il cuore sommamente, tanto chè Iddio può in verità entrare propriamente nella parte più pura, più intima, più nobile, nel più interiore fondo, dove la vera unità solamente è

#### VERSIONE LETTERALE

Ma nessuna preghiera esteriore è così devota, così amabile come il santo Pater noster; questo ha insegnato a noi lo stesso sovrano maestro ed egli stesso l'ha recitato. Esso conduce più di tutto il resto alla vera essenziale preghiera; esso è (per davvero) una celeste preghiera. Si dice questa vera preghiera e si contempla (il suo contenuto) senza interruzione in cielo: ciò è una vera ascensione a Dio; ciò innalza lo spirito (dell'uomo a Dio) così che Dio in verità e in effetto può entrare nella parte (dell'uomo) più pura, più intima, più nobile, nel più interno fondo, dove solamente è la vera unità.

#### TRADUZIONE IN FRANCESE DEL CORIN

Mais aucune prière extérieure n'est aussi pleine de pieuse dévotion, aussi aimable que la sainte prière du Pater noster que notre souverain Maître, le Christ, nous a enseignée et que lui-même a dite. C'est celle qui sert le plus à la vraie, à l'essentielle prière; c'est une prière du ciel. C'est elle qu'on récite et qu'on médite vraiment au ciel sans interruption. La véritable prière, qui est une véritable ascension en Dieu, élève si bien le coeur que Dieu peut entrer dans le fond le plus pur, le plus intime, le plus noble, le plus intérieur où est la véritable unité... (Sermons de Tauler, Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands par Hugueny-Théry-Corin.

Tome II, p. 23; Sermon de préparation à la Pentecôte: Parigi 1930).

#### TRADUZIONE IN LATINO DEL SURIUS

Verum nulla oratio vocalis, tam devota, tamque amorosa est, ut oratio Dominica, quam ipse nos docuit supremus Magister et Doctor Dominus Iesus Christus, quaque et ipse usus est. Et haec prae omnibus maxime confert orationi mentali, quam solam veram et essentialem orationem esse diximus. Denique et omnes caelestis patriae cives hac ipsa vera oratione, quae mentis est in Deum ascensus, utuntur. Per eam namque mens ipsa tota directe extra se fertur in Deum, ita ut Deus ipse vicissim in veritate ac proprie intrare possit in purissimam, intimam ac praeclarissimam animae portionem, hoc est, in ipsum fundum interiorem, in quo sola vera unitas est.

(Homiliae seu Sermones in Evangelia per I. Thaulerum a Laurentio Surio... recogniti. Lugduni 1557. p. 409).

Nel testo originale tauleriano si sente benissimo l'immediatezza del discorso parlato, con frequenti ripetizioni delle identiche parole, con l'accumulazione di aggettivi, senza preoccupazioni stilistiche, ma con la premura di spiegare via via l'espressione immediatamente precedente proprio come succede quando si discorre alla buona e senza prima aver scritto la nostra conversazione.

Invece si vede altrettanto bene che tutte le versioni sono state fatte, naturalmente ,a tavolino: perciò si cerca di addolcire, chiarire, completare, rendere più organico e consequen-

ziale il pensiero.

Cosa strana, ma che si riscontra assai spesso: l'Hofmann ha più bisogno del Corin di aggiungere fra parentesi parole esplicative che mancano nell'originale! E non sempre sono messi fra parentesi i vocaboli aggiunti: p. es. Teil non c'è esplicitamente nel testo originale, benchè sia implicita nei tre primi superlativi neutri; anche nella versione parafrastica del Surius troviamo: « portio ».

La versione francese in fondo rispecchia meglio la semplice e rude schiettezza del testo originale, ed è anche più chiara e limpida di quella tedesca; ma soprattutto è più fedele al giro

genuino, al movimento interiore del pensiero tauleriano. Si vede proprio che è fatta dalla mano di un grande maestro.

Si noti però che qui, come in molti altri casi, Corin non sta alla punteggiatura del Vetter: nel nostro caso, fa punto dopo himmel e considera « dis wore gebete » come soggetto della proposizione seguente e non come complemento oggetto del verbo precedente, il quale del resto in realtà già avrebbe il suo complemento nel « dis » che segue a « meinet »; ma niente impedisce nello stile parlato che si ripeta una seconda volta il complemento oggetto. D'altra parte tutto fa pensare con il Surius e con l'Hofmann che sia proprio il Pater noster quella vera preghiera che prepara all'unione mistica.

## VIII. Taulero e Caterina da Siena.

Leggendo Taulero nel suo tedesco originale, con il periodeggiare costellato di anacoluti, di ellissi, di ripetizioni e di tutti gli altri fenomeni propri del linguaggio parlato, viene fatto di pensare spontaneamente al *Dialogo* di Caterina da Siena che presenta le medesime singolarità stilistiche. In verità la mistica senese si affaccia spontaneamente alla mente del lettore di Taulero, non solo per queste analogie grammaticali e sintattiche, ma anche per la vivezza e naturale semplicità delle immagini tratte dai rispettivi ambienti; e ancora più per la insolita ricorrenza di medesimi motivi. per la frequente insi-

stenza su analoghi temi.

Per esempio ambedue sono convinti assertori della fondamentale importanza, nella vita interiore, del duplice conoscimento di noi stessi e di Dio; tutti e due insistono sul « niente » della creatura e della natura in genere; sull'importanza e valore davanti a Dio del desiderio; sulla necessità di salire sulla croce insieme con il Maestro e nascondersi nelle ferite, specialmente nel costato, del Signore. Vi è tra i due una certa affinità nel modo di concepire la preghiera interiore continua, così pure una certa comune diffidenza per la molteplicità delle preghiere vocali. Ma soprattutto colpisce l'energia di espressione che ambedue assumono quando si scagliano contro coloro che vogliono trinciare giudizi sia su Dio e sulla sua condotta nel governo del mondo, sia sul modo di agire dei servi di Dio. Tanto il renano come la senese hanno parole di fuoco contro questi usurpatori di ciò che è proprio di Dio come il giudizio dell'intimo dei cuori; contro questi assassini della gloria di Dio e dell'onore del prossimo; contro questi perturbatori della propria e altrui pace interiore, contro questi nemici dell'abbandono totale nella Divina Provvidenza. Ci sono in comune molti altri punti di vista tantochè verrebbe fatto di pensare ad una certa dipendenza di Caterina dal Taulero, o più semplicemente dall'ambiente della mistica tedesca domenicana. E la cosa si potrebbe forse spiegare così: sappiamo dalla storia che B. Venturino da Bergamo O.P. († 1346) fu in contatto molto intimo con la spiritualità domenicana del gruppo tedesco. Infatti di lui così scrive P. Théry O.P. nella sua Esquisse d'une Vie de Tauler, premessa alla tante volte citata traduzione francese dei Sermoni di Taulero:

«...Venturin de Bergame... a exercé une si profonde influence sur le groupe des mystiques rhénans, ». (p. 28). (Cfr. anche P. A. Grion, O.P., L'Epistolario del B. Venturino da Bergamo in «Miscellanea Adriano Bernareggi » Bergamo 1958, pp. 611-614).

Ne conobbe personalmente alcuni rappresentanti e fu in corrispondenza epistolare con loro. Può darsi che questo illustre e ardente predicatore e scrittore nostrano abbia poi diffuso nei centri italiani più sensibili ai problemi mistici alcune delle idee tauleriane, che due decenni dopo saranno raccolte e fatte proprie da quel genio recettivo che fu S. Caterina. È una nostra ipotesi, che meriterebbe di essere messa alla prova dei fatti, attraverso una ricerca precisa e ben documentata.

# IX. Invito a leggere anche le cosidette opere spurie di Taulero.

Vorremmo rivolgere una fervida preghiera all'editore Herder perchè ci prepari presto una bella edizione critica delle Prediche con i due testi a fronte, quello in tedesco antico, e quello in tedesco moderno; ed auguriamoci che gli studi che saranno fatti in quest'anno centenario possano restituire al grande domenicano la paternità di qualche altro testo, sottrattogli forse con troppa fretta dalla furia demolitrice della critica nei primi decenni del nostro secolo. Sono in molti a pensare che in questo campo si dovrà pur cominciare a fare macchina indietro. A. L. Corin, uno dei più grandi studiosi dei testi tauleriani dal punto di vista paleografico e filologico, scriveva chiaramente già nel 1927 nella sua introduzione letteraria alla traduzione francese:

« Je ne doute pas que la critique revise, un jour prochain, son jugement et ne restitue au saint religieux telle des épîtres et telle des courtes instructions de l'édition de Cologne, dont l'esprit, la tournure et la langue sont si bien de son cru ». (p. 61).

E P. Pourrat, nella v. Tauler, del Dict. de Th. Cath. sottoscrive a questo giudizio ed afferma: « Il est permis de croire que cette oeuvre négative de la critique est exagérée » (col. 68). Identica è anche l'impressione del P. Thery. « La critique parviendra, sans aucun doute, à augmenter sur ce point l'héritage littéraire du mystique dominicain » (p. 6).

Leggendo in questi giorni molti brani contenuti nella traduzione latina fatta dal Certosino Surius delle opere del Taulero (- usavamo un esemplare della edizione di Lione in due volumi, 1557 —), anche a noi, pur non essendo specialisti in materia, ci pareva in tante pagine, finora recisamente considerate inautentiche dalla critica ufficiale, respirare un'atmosfera tipicamente tauleriana, non diversa da quella che circola negli 84 « pezzi » soli oggi garantiti come genuini. Se ci è permesso dare un altro consiglio ai giovani religiosi, vorremmo che leggessero quei testi pseudo-tauleriani, così chiari e così saporosi, ma soprattutto così efficaci nel farci capire la necessità di una rude ascesi per raggiungere l'unione divina. Essi costituiscono uno dei migliori antidoti contro l'imperversare dello pseudoumanesimo cristiano (oggi tanto di moda) che mai sarà capace di darci un santo. E quasi per invogliare i nostri lettori ad abbeverarsi a queste pure fonti, vogliamo qui riportare un bellissimo testo inserito dal Surius nella Historia Thauleri, prima della narrazione della morte del grande domenicano: è come un riassunto della sua dottrina.

Tres quaedam optimae institutiones.

Quisquis ille es, qui unquam ad Deum et ad optimum, quem in hac vita consequi valeas, statum pertingere exoptas haec tria quae subiicio, studiosius observare debebis.

Primum est, ut Deum Deique honorem, non tuum, praecipue

vero voluntatem illius, non tuam, in omnibus intendas.

Secundum est, uti in cunctis actibus et extroversionibus tuis teipsum studiose observes, abyssale nihilum tuum intendas: studioque perseverante, circa quae verseris, quid intra te agatur, ac fundum denique tuum attendas.

Tertium est, ut haud quaquam illis quae tibi commissa non sunt, tete ingeras, sed omnia in suo statu ac ordine dimittas. Sint bona, bona. Mala vero non iudices, sed in tuum potius fundum introversus, ibi persevera, diligenter ac sedulo vocem patris tui, ut in se constanter ad finem usque permaneas, hortantem auscultans.

Haec duo quisquis observarit, magna consequetur:

Primo, sit intus et foris in veritate atque ex ipso fundo, non verbis tantum, pusillus et parvus: Sit, inquam, in omni intellectu suo, in fundo et oculis suis, absque ullo commento, prorsus parvus et nihil.

Secundo vero, sit Dei amore praeditus non eo sensuali, quem

nos amorem dicimus, sed essentiali, hoc est, ut intime in fundo suo

pure Deum intendat.

Merito proinde quisque ab omni animadversione, intellectu et sensualitate nudus et absolutus esse debet, quod Deus omnipotens nudus et absolutus est, quo sic spiritus ad eius puram et nudam essentiam possit accomodari. Ita enim necessarium est, ut anima nuda et vacua sit, quae arcana secretorum illius capere debeat. Unde et necesse est ut, omnia illa amputare quisque conetur, in quibus aliquid suum reperit (Homiliae seu Sermones in Evangelia, tam de Tempore quam de Sanctis, cumque pluribus aliis in calce additis, per D. Ioannem Thaulerum, clarissimum theologum, a D. Laurentio Surio egregie docto, summa cura recogniti, cum Indice materiarum, quae hic summatim tractantur. Lugduni, Apud Sebastianum de Honoratis, 1557, pp. 75-76).

Soprattutto bisognerebbe tornare a leggere e a meditare le famose « Institutiones » che pur non essendo *certamente* un'opera originale di Taulero (ma una raccolta di testi suoi uniti con altri di Eckhart, di Rusbrochio, ecc.) « sont cependant très utiles et nous donnent un beau spécimen de la mystique du XIVe siècle » (Thery, ibid. p. 33).

# X. Il fascino del "Doctor illuminatus".

Con questo ultimo assaggio — in cui affiorano tante idee caratteristiche di Taulero — possiamo finalmente chiudere questa nostra lunga chiacchierata che aveva preso lo spunto dalla recente edizione tedesca, ma che aveva come scopo principale suscitare un vivo interesse nei giovani per il « doctor illuminatus ». Certo Lutero esagerava quando nelle sue « Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute » indirizzate al Papa Leone X scriveva :

«...Hunc doctorem (Joan. Taulerum) scio quidem ignotum esse in scholis theologorum, ideoque forte contemptibilem. Sed ego plus in eo (licet totus germanorum vernacula sit conscriptus) reperi theologiae solidae et sincerae quam in universis omnium universitatum scholasticis doctoribus repertum est, aut reperiri possit in suis sententiis ». (citato dal Pourrat, v. Tauler, nel D.Th.C. col. 75);

ma indubbiamente i Sermoni del mistico renano esercitano tuttora un fascino speciale su qualunque anima sincera che cerchi Dio.

« Taulero nei suoi Sermoni si rivela un dottore profondo, solido ed accorto, un oratore potente ed attraente. L'uomo interiore, l'anima chiusa ad ogni fascino della creatura, l'abitazione di Dio in fondo all'anima, la contemplazione divina e l'amicizia con Dio, l'azione virile che l'anima deve spiegare sotto l'impulso della grazia, tali sono alcuni dei principali temi che gli piace sviluppare. Taulero sapeva trovare la parola che colpisce, e muove l'anima, la frase che trascina, il movimento che soggioga l'uditorio: le sue frasi sono disposte con arte e molto spesso ritmate, le transizioni naturalmente condotte, le gradazioni ben sostenute, a lui piace l'uso di immagini ben scelte, di similitudini graziose, di contrasti vivi, di analogie suggestive. La parola è animata e interessa al più alto grado. Taulero è riuscito ad adattare gli insegnamenti elevati della scuola a spiriti semplici sprovvisti di ogni cultura ». (P. RAIMONDO M. MARTIN, Lo sviluppo storico della Spiritualità domenicana, in «Vita e Pensiero », maggio 1935, p. 317).

Ma come per gustare a fondo S. Giovanni della Croce e S. Teresa d'Avila è necessario imparare la lingua spagnola, così per penetrare in profondità nella dottrina del Taulero è indispensabile mettersi a studiare non tanto e non solo il tedesco moderno, quanto piuttosto quello medioevale.

Lo studio di questa forma della lingua tedesca è la porta di passaggio obbligatoria per entrare nei segreti giardini della

mistica tedesca.

Se queste nostre modeste pagine facessero sorgere in qualche giovane italiano il fermo proposito di dedicarsi ad una seria preparazione filologica, per compiere in seguito indagini veramente scientifiche in questo settore, non sarebbero state certamente scritte invano.

S. Domenico - Firenze.

P. GIOVANNI DA VIGOLO O.P.

# Presentazione del P. Turcotte e del suo "Ideale Domenicano,,\*

Non ho mai avuta la fortunata occasione di incontrare il M.R.P. Domenico Agostino Turcotte. Non sono riuscito nemmeno ad avere una sua fotografia. Eppure mi pare di conoscerlo abbastanza per poterne fare una presentazione che non dovrebbe

scostarsi molto dal vero.

È un canadese di origine francese. Della terra d'origine dei suoi antenati ha conservato, insieme con la lingua, la chiarezza del dire, anche quando si tratta di dire cose difficili ed elevate. E quel che dice, senti che viene dal cuore non meno che dall'intelligenza. Ma questo ognuno lo vedrà da sè, leggendo queste pagine illuminanti e ardenti. Nelle quali, invece, sarebbe difficile, penso, scoprire il P. Turcotte che m'è parso di scoprire attraverso la corrispondenza intrecciata con lui durante gli anni della lunga gestazione di questa traduzione italiana del suo libro.

Le cose sono andate così. Sei anni fa, trovandomi a passare da san Paulo del Brasile, mi capitò sott'occhio il volume "Méditations sur l'Idéal Dominicain". Me lo comprai e me lo lessi col più vivo godimento, non solo per le belle cose domenicane che vi erano così ben dette, ma anche e più per l'effetto "tonificante" che quella lettura produceva nel mio animo.

Tornato in Italia accarezzai l'idea di offrire ai nostri giovani, alle Monache, alle Suore e ai Terziari di S. Domenico il bel libro del P. Turcotte in lingua italiana. Finalmente scoprii fra le consorelle del Terz'Ordine di Bologna una valorosa professoressa di francese, la Prof. Zamboni, che sposò cordialmente l'idea e accettò senz'altro di mettersi all'opera. I pregi della traduzione della cara consorella li giudicherà il lettore, al quale desidero per altro segnalare due meriti che alla traduttrice vanno riconosciuti: la fedeltà rigorosa al testo francese e la scorrevolezza dell'italiano, anche là dove la lingua originale presenta un periodare che chiamerei sincopato. Qua e là la Prof. Zam-

<sup>\*</sup>D. A. Turcotte, *L'Ideale domenicano*, Bologna, 1961, 15,5×21,5; pp. 208. L. 850 (Per ordinazioni rivolgersi: Basilica S. Domenico, Bologna).

boni s'è imbattuta in termini intraducibili ed in espressioni... ermetiche, perchè P. Turcotte non rifugge, quando ci vuole, il linguaggio tecnico della Teologia. E questo, per chi ha familiarità solo con la lingua letteraria, è un grosso inciampo. Ma è stato superato senza danno con l'aiuto di chi invece al linguaggio un pò astruso dei teologi è allenato per ragioni professionali.

Così, dunque, è nato in veste italiana questo libro tutto domenicano, nel quale mi auguro che molti domenicani e molte domenicane d'Italia trovino quel saporoso e sostanzioso nutri-

mento spirituale che a me è parso di scoprirvi.

Torniamo ora all'Autore. Presi i primi contatti epistolari con lui per chiedergli il consenso di tradurre l'opera e domandargli di concedermi condizioni di favore in materia di diritti appunto d'autore. Risposta rapida: rinuncia spontanea a qualsiasi diritto d'autore e permesso di tradurre il libro come meglio avessi creduto. Poi tutta una serie di lettere attraverso le quali ho finito per farmi del P. Turcotte un ritratto, che mi sembra felicemente completare quello che già traspare dalle sue "Meditazioni sull'Ideale Domenicano".

P. Turcotte è un frate venerando, di oltre ottant'anni, sessanta dei quali vissuti nell'Ordine. Descrive bene se stesso nella lettera che mi mandò il 3 dicembre 1959 e in cui è detto testualmente:

« Niente curriculum vitae, per favore. Il libro in francese è stato scritto dietro domanda degli studenti di Ottawa nel 1942. Sono entrato il 14 novembre nel mio ottantesimo anno. Cinquantatre anni di Sacerdozio, dedicati soprattutto alla predicazione parrocchiale, religiosa, ecclesiastica. Durante gli ultimi sei anni una gamba fratturata due volte, un braccio rotto, tre operazioni addominali, e, a causa di tutto questo, una vita piuttosto sedentaria. O Crux inenarrabilis; o Crux inaestimabilis; o bona Crux! Nessun altro titolo (si noti questo particolare) all'infuori di quello che domando a nostro Signore: Euge serve bone et fidelis! Libri: oltre al presente volume, uno su "La restaurazione del focolare domestico" (esaurito): aiuto spirituale per i malati; 26000 copie vendute a tutt'oggi. Mia gioia è quella di sentirmi vicino al mio Gesù. Mi ascolta e mi risponde: dunque è qui. Si commettono delle sciocchezze nella vita; ma fa così bene piangerle come Pietro, Agostino, e gli altri "braillards du ciel". Sono nelle mani di Dio per ciò che egli vorrà. Cammino su 3 zampe, a causa della mia gamba. Seguo la comunità, ma di lontano. Del resto per 35 anni ho preso parte al mattutino di

notte.... Unione di preghiere: è una cosa tanto bella e tanto buona con la Vergine e S. Domenico. Abbiamo un ascensore ora a Québec. Mi dico: Sono 50 anni che discendiamo, è tempo di ascendere ».

Questa lettera di P. Turcotte aiuterà il lettore, penso, a meglio capire tante cose dette nel suo libro specie là dove egli parla — e nel modo in cui ne parla — della malattia e dei meriti che essa reca con sè, e anche là dove diagnostica con fine acutezza e umana comprensione certe situazioni psicologiche e morali della vita di convento, che ha i suoi grandi pregi, ma non è e non può essere esente da insufficienze e deficienze di vario genere.

Dunque il buon Padre, due anni fa, fu vittima di una brutta caduta e riportò la frattura del femore, che lo tenne a letto per lunghe settimane; durante le quali, nelle sue brevi e ferventi lettere, di una sola cosa si lamentava con me: di non poter celebrare la Messa. In quelle lettere, soprattutto, mi si rivelò un tratto della fisionomia del P. Turcotte che avevo solo sospet-

tato leggendo il suo libro: voglio dire il suo "esprit".

P. Turcotte è infatti un autentico uomo di spirito. Lo si vede, ad esempio, nel tono di auto-compatimento sorridente col quale racconta la sua caduta, l'ingessatura del femore, le prescrizioni dei medici e come le eseguisce o piuttosto come non le eseguisce. Lo si vede ancor meglio nell'arguta descrizione che fa di se stesso, una volta più o meno rimessosi in piedi sulle proprie gambe. "Vado migliorando lentamente, ma decisamente, mi diceva in una lettera. Sarà una cosa lunga, a causa dell'età! Mi sento più forte... Comincio già ad alzarmi e ad andare a letto da solo... E un pò alla volta imparo, meglio reimparo, a camminare da solo, sia pure zoppicando. È una specie di ritorno ai primi passi di quand'ero bambino. Le forze ritornano e potrò ben presto riprendere la mia vita normale: una vita di vecchio, che ha dimenticato di essere invecchiato e ha trascurato di partire. Non rida: è proprio così!".

In un'altra lettera di quell'epoca mi faceva un gustoso, umoristico commento di una innovazione legislativa introdotta dall'ultimo Capitolo Generale, a cui sapeva che avevo partecipato, e dunque... col sottinteso di tirare le orecchie anche a

me, per la parte di colpa che vi avevo avuto.

L'innovazione consiste in questo. In passato ogni Provincia dell'Ordine poteva avere tanti Padri insigniti del titolo onorifico di "Predicatore Generale" quanti erano i conventi canonicamente riconosciuti come formali; non era concesso avere un solo predicatore generale in più. Il Capitolo Generale del 1958 dette invece facoltà alle singole provincie di avere dei Predicatori Generali, per così dire, "soprannumerari", ognuno dei quali però non avrebbe ottenuto i privilegi annessi al titolo, finchè non si fosse reso vacante — per la morte di un predicatore generale di pieno diritto — un convento formale della rispettiva provincia. Ed ecco il commento esilarato del buon P. Turcotte: «Ha visto, Padre? Proprio ora che il Papa ha tagliato la coda ai Cardinali (si ricorderà la disposizione di Pio XII a tal riguardo) i nostri legislatori hanno inventato una nuova specie zoologica di... domenicani: i Predicatori Generali "sine cauda" (senza coda). Avremo, così, due categorie di questi Padri nell'Ordine: quelli "cum cauda" e quelli "sine cauda"».

Il "bon mot" mi fece ridere, e tanto più di cuore in quanto mi rivelava un P. Turcotte il quale, pur col profondo e convinto rispetto che in questo libro mostra di avere delle leggi strutturali dell'Ordine — là dove ne celebra la saggezza, la discrezione, la larghezza, la completezza, la perenne validità e vitalità — non si tratteneva dal fare un pò di schietto umorismo, figlio dell'ottimismo intelligente, su una leggina che si presentava e si presenta ispirata da motivi non precisamente trascendentali, e di cui forse qualche altro Capitolo finirà per fare giustizia sommaria. Peggio per me e per gli altri definitori che, al momento giusto, non vi facemmo abbastanza caso.

al momento giusto, non vi facemmo abbastanza caso.

Ma per apprezzare l' "esprit" di P. Turcotte bisogna sapere che quella lettera umoristica me la scriveva qualche settimana dopo che, esaminata l'imperfetta saldatura della frattura del femore, i medici gli avevano annunciato che non sarebbe mai guarito del tutto, a causa della presenza di una misteriosa malattia inarrestabile delle ossa. E proprio raccontandomi questa sgradevole scoperta il caro Padre sorrideva di sè e faceva ridere me, dicendomi che lui, al titolo di "Predicatore generale sine

cauda", aveva allegramente rinunciato.

È un piccolo episodio, ma che la dice lunga sul bel carattere e sulla forza d'animo di questo figlio di S. Domenico, il quale sa essere lieto e sorridere, quando altri si lascierebbe sopraffare dalla tristezza. Questa carica di gioia inalterabile e contagiosa il lettore la ritroverà un po' dovunque in queste meditazioni, ma soprattutto nel penultimo delizioso capitolo, intitolato appunto: La Gioia Domenicana.

A capire a fondo quel che è detto, e così bene, in quella

quindicina di pagine, penso che verrà voglia di farsi domenicani — nel primo, secondo o terz'ordine — anche a tanti che non vi avevano mai pensato.

E questo effetto di suscitare profonda simpatia e attrazione verso la famiglia domenicana lo produce tutto il libro, traboccante com'è di una passione e di una esperienza spirituali veramente conquistatrici. Vi si scorge un frate che, arrivato molto avanti negli anni, è contento della scelta che ha fatto nella lontana giovinezza facendosi religioso domenicano. È così sincera e totale la sua contentezza che, a tanti anni dalla prima professione, son sicuro che la rifarebbe subito, se mai fosse consentito di farla una seconda volta. E con moltiplicato slancio ripercorrerebbe il lungo itinerario di prove, di studi, di preghiere, di rinunce, di attività apostoliche e dottrinali, anche di passeggere amarezze e momentanee acute delusioni — causate da certe umane miserie e da certi disinvolti opportunismi, destinati, pare, ad accompagnarci fino alla soglia del cielo — che lo hanno portato alla bella età di quasi 81 anni, sessanta dei quali consacrati a Dio nell'ordine di S. Domenico.

Proprio questo prezioso, benefico aiuto che, in ore dolorose e difficili, ho trovato nelle pagine del P. Turcotte sull'Ideale Domenicano, mi ha convinto che era giusto e doveroso
non privare i miei confratelli e le mie consorelle, che non
hanno familiarità col francese — i giovani e le giovani innanzi
tutto. ma anche i non più giovani e le non più giovani — di
questo buon libro, che può essere, penso, per altri, come è stato
e resta per me, un saggio e stimolante compagno nel viaggio
più o meno lungo, secondo i casi — ma privo di grazia e di
merito mai, come mai è sgombro di ogni ostacolo — che S. Domenico ci chiama a portare a termine con lui per una strada
tanto più sicura e lieta quanto meno ci affanniamo a buttarci
per le ingannevoli scorciatoie dei nostri comodi e delle nostre
ambizioni.

A questo proposito le notazioni, acute e argute, che il P. Turcotte fa nelle sue meditazioni, sono innumerevoli. Mi sia consentito ricordarne due a titolo di esempio. Nel capitolo dedicato alla Discrezione Domenicana il buon Padre osserva: "Sarebbe mancare alla discrezione il sollecitare dispense sproporzionate alle esigenze del lavoro, l'esagerare pretese esigenze di salute, il cercare nell'attività esteriore un semplice mezzo per sottrarsi alla vita regolare e alle osservanze conventuali, l'accaparrarsi dispense al punto che altri non potessero averne

legittima parte..., il ricorrere alla... diplomazia, o perfino a certe intimidazioni, per ottenere quante più dispense sia possibile".

Riconosciamo che chi così scrive sa quello che scrive e mostra di non ignorare che può esistere una categoria di frati professionisti della dispensa. Come se si potesse far professione a Dio di farsi dispensare dal più gran numero possibile degli obblighi, per assumere i quali è stata istituita la professione

religiosa!

Un'altra notazione realistica e santamente severa la si incontra nel capitolo della Fraternità Domenicana, che è uno dei capitoli più belli di tutto il libro. "L'Ordine, osserva il Padre, si degna di consultarci, perchè suppone in noi una lealtà capace di valutare le persone e le cose dal punto di vista superiore del bene comune; e vuole che noi l'aiutiamo a scoprire le virtù nascoste, i talenti che ignorano se stessi, le ambizioni troppo timide, le risorse insospettate. Perciò stesso l'Ordine pronuncia la scomunica contro tutto ciò che porti il marchio della slealtà: le ambizioni mal compresse, le partigianerie che dividono, gli apprezzamenti malevoli, le false delazioni che uccidono, le gelosie sempre meschine e vili, le combriccole ai margini del bene comune".

Ma se dovessi richiamare e sottolineare tutto ciò che meriterebbe di esserlo, finirei per trascrivere in questa prefazione una gran parte del libro a cui la prefazione deve solo introdurre. E allora lascio al lettore di addentrarsi nei 16 densi capitoli, nei quali P. Turcotte, mentre descrive ed illustra, spiega e scruta, difende ed esalta l'Ideale Domenicano, insieme ammonisce e denuncia severamente tutte le deformazioni ed umiliazioni che la nostra debolezza può infliggere a quel meraviglioso Ideale al momento di tradurlo in realtà di vita.

Al di là, del resto, e al di sopra delle pur penetranti ed illuminanti notazioni particolari c'è nel libro la buona e nutriente dottrina teologica di S. Tommaso sullo stato religioso e sulla bella e originale configurazione che esso ha ricevuto ad opera del genio e del gran cuore di S. Domenico nel nostro santo Ordine. È qui che il venerando Confratello ci dà la misura del suo sapere, della sua esperienza domenicana vissuta, delle sue felici intuizioni dei più profondi e affascinanti aspetti del nostro Ideale di vita. Si legga il capitolo primo, che dà il tono a tutto il volume e ne traccia quella che direi l'architettura portante: in poco più di 15 pagine vi si trova perfettamente descritta

l'origine spirituale della nostra Famiglia, la cui fisionomia caratteristica è ritratta con rara felicità e non comune preci-

sione di concetti teologici.

Si sa che il problema della unificazione della vita di contemplazione con quella di azione nell'Ordine Domenicano, anche dopo la luminosa esposizione che ce ne ha lasciato il più grande e fedele interprete del pensiero di S. Domenico, S. Tommaso, non ha cessato di essere discusso e di dar luogo, a volte, a soluzioni concettualmente inesatte e perfino contrastanti con le realizzazioni storicamente "riuscite" — quelle dei nostri Santi e Beati — dell'Ideale Domenicano.

P. Turcotte, conoscitore sicuro e acuto della storia dell'Ordine, non meno che della dottrina dell'Angelico, tralasciate le discussioni superflue e le inutili sottigliezze, centra la sostanza della spiritualità vera dell'Ordine mostrando come l'azione apostolica del domenicano sia ispirata, comandata e costantemente alimentata dalla contemplazione profonda, saporosa e traboc-

cante di quello che egli chiama "il mistero totale".

Il lettore, del resto, riconoscerà con tutta facilità nei 16 capitoli del libro che il concetto della derivazione, per ridondanza, dell'apostolato domenicano dalla contemplazione della verità divina è il leitmotiv intorno al quale si muove la "contemplazione" di P. Turcotte sull'Ideale Domenicano. L'intero volume, da un capo all'altro, riecheggia quest'Idea-forza, ne enuclea la ricchezza di contenuto spirituale, ne annota ogni movenza e ogni sfumatura, ne precisa la varietà delle realizzazioni storiche, pur nell'unità salda e inscindibile che tale feconda e nobile idea non ha cessato di conferire alla triplice famiglia di S. Domenico durante sette secoli e mezzo di collaudo glorioso.

Collocatosi in questa prospettiva, che è la sola vera e valida, P. Turcotte ha potuto darci una visione squisitamente domenicana anche dei fattori comuni della vita di tutti gli ordini religiosi. E quello che convince si è che la fisionomia domenicana — della perfezione evangelica, dell'apostolato, dell'obbedienza, della castità, della povertà, della penitenza, dell'Ufficio divino, dello studio, della discrezione, della semplicità, della coscienza, della fraternità, della gioia, della devozione a Maria — non è qualche cosa di appiccicato, di forzato, di artificioso; è invece la fedele fotografia, fatta dal di dentro, di queste componenti, che se si riscontrano in un modo o nell'altro in ogni vita religiosa, nella vita del domenicano sono profondamente

permeate da uno spirito, da un'anima, da una ispirazione, da una visione che le fa essere puramente e semplicemente domenicane, senza possibilità di confusione o di errore. Dobbiamo essere grati al caro P. Turcotte di averci dato dell'Ideale domenicano e del Domenicano ideale un ritratto che sembra davvero perfetto e che rappresenta una delle più belle apologie di ciò che l'Ordine nostro insostituibilmente è stato ed ha fatto, continua ad essere e a fare nella grande vita della Chiesa.

Ma qui faccio punto, poichè mi pare d'aver detto abbastanza per invogliare il lettore ad addentrarsi in queste succose meditazioni, sgorgate da un appassionato quanto illuminato amore dell'Ordine e perciò dotate di una inesauribile carica d'entusiasmo — l'entusiasmo di un vecchio... il quale ha dimenticato, felicemente, di essere invecchiato — che non può non contagiare

chi legge.

Una parola per finire. Tutte le 16 meditazioni sono belle. Ma l'ultima, quella dedicata, con filiale tenerezza, alla "dolce Madre", raggiunge la bellezza della poesia vera. Parlandoci di "Maria e l'Ordine di S. Domenico" il buon Padre davvero canta più che non parli. In questo capitolo senti pulsare il gran cuore di un figlio di S. Domenico, che dal Padre ha ereditato intatta e genuina la dolce e forte devozione, l'amore schietto, ingenuo e pur sapiente per la Madre, Fondatrice e Protettrice amorevolissima della nostra Famiglia. Senza ridondanze verbose, il carissimo confratello in quelle poche pagine ci svela il segreto di una vita domenicana intensa, gioiosa, feconda e bella, che va verso il coronamento finale con lieta sicurezza e tranquilla serenità, perchè già sa, anzi vede, là in fondo al cammino, la Madre celeste che attende e invita.

Diciamo, dunque, un fervido grazie al caro P. Turcotte per il bel dono che ci ha fatto col suo "Ideale Domenicano", nel quale ritroviamo dette con accento di così suadente convinzione e così incitante amore le cose più sante e care e nobili e gloriose della nostra grande storia e della nostra grande vocazione, da invogliare anche gli svogliati e i semi-contenti a fare fino in fondo l'esperienza della vita domenicana, per goderne tutta la splendida ricchezza spirituale e gustarne tutta la sostan-

ziosa bellezza.

Roma, Università degli Studi Sociali - Festa di S. Giovanni Battista 1961.

# Bibliografia analitica delle pubblicazioni sulla Spiritualità Domenicana 1900-1961

# Premesse necessarie a leggersi

- Sarà opportuno precisare molto bene i limiti e i criteri scelti per compilare questo elenco ragionato degli studi usciti fuori in questo secolo riguardanti la Spiritualità domenicana, allo scopo di evitare delusioni ai lettori e critiche al compilatore.
- 2. In questa bibliografia non teniamo conto dei moltissimi libri di presentazione dell'Ordine (p. es. quelli di Bernadot, Puccetti, Langlais, Del Prado, Duchaussoy, Guinassi, Iweins, Jacquin, Lemonnyer, Reeves, Zeller, Ricaud uno degli ultimi e dei migliori —, Urbano, ecc. ecc.) i quali tutti naturalmente parleranno anche, sia pure brevemente, della spiritualità domenicana, delle sue caratteristiche, dei mezzi specifici per realizzare il nostro ideale, e via discorrendo.
- 3. Così pure sono omesse tutte le Storie dell'Ordine quelle grandi (come: Mortier, Walz) e quelle piccole (come Guarienti, D'Amato) benchè in tutte si possano ovviamente trovare elementi interessanti la nostra Spiritualità.
- 4. Invano cerchereste qui sopra le innumerevoli biografie, antiche e recenti, del S. P. Domenico e neppure gli studi monografici, dove pure è facile spigolare dati assai importanti per delineare lo spirito dell'Ordine. Solamente abbiamo fatto qualche piccola eccezione per qualche articolo che interessava più da vicino il nostro tema generale.
- 5. Parimenti abbiamo trascurato tutto ciò che riguarda la liturgia domenicana nella sua storia e struttura, e solo si è tenuto conto di qualche raro studio direttamente riguardante le interferenze tra la nostra Spiritualità e la nostra liturgia.
- 6. Ovviamente tutte le storie della Spiritualità in genere (Pourrat, Saudreau, Portaluppi) e di quella medioevale in specie (Vernet, Gènicot, Vanderbroucke) parlano del nostro tema, ma siccome queste opere sono di facile accesso, sono state omesse. Così abbiamo trascurato tutti gli articoli che sull'argomento sono stati pubblicati su questa stessa Rivista, specialmente nel suo numero speciale "L'Agricola di Cristo" uscito nel 1935 per il VII centenario della Canonizzazione di S. Domenico. Anche la pur bellissima voce "Dominique (Saint) » del Dict, de Spir. (fatta dal P. Vicaire) che abbiamo utilizzato per il nostro articolo "Appunti sulla Spiritualità domenicana" è stata deliberatamente esclusa, come del resto qualsiasi altra voce di Enciclopedia perchè si

tratta di testi facilmente reperibili da tutti senza bisogno delle nostre indicazioni.

- 7. Veramente, siccome la spiritualità tomista è parte integrante. anzi il fulcro, della Spiritualità domenicana, bisognava forse segnalare le opere più caratteristiche ed importanti attinenti alla medesima, come p. es. la lunga "Introduction à la spiritualité thomiste" che P. Mennessier O.P. ha premesso alla sua antologia "Saint Thomas d'Aquin" (inclusa nella collezione "Les Maîtres de la Spiritualité Chrétienne" (Aubier, Parigi, 1942, pp. 9-67); oppure la lezione del sac. Roux Alphonse, La Spiritualité thomiste. Ses caractéres géneraux (in "Journées Thomistes" I. Essais et bilans 1935, pp. 77-94, College Dominicain, Ottawa), oppure, e più ancora il prezioso volumetto dello Chenu O.P., St. Thomas d'Aquin et la théologie, pubblicato nella collezione illustrata "Maîtres spirituels" delle "Editions du Seuil" Parigi, 1959 - oppure: M. Cordovani, O.P., Itinerario della Rinascita spirituale, Roma, Belardetti, 1946 (che è un corso di esercizi spirituali ad alto livello secondo ciò che l'A. chiama "metodo tomista") - ma un po' la tirannia dello spazio, un po' la paura di estendere troppo i limiti della nostra ricerca bibliografica, ci hanno consigliato di trascurare questo preciso settore, pur rimanendo intimamente convinti che non c'è nè ci può essere spiritualità domenicana senza spiritualità tomista. Quest'ultima — perchè più generica - può essere accettata, sviluppata e vissuta anche indipendentemente dalla prima; la prima invece - cioè la spiritualità domenicana - per ragioni storiche e ideologiche è indissolubilmente legata con la dottrina di S. Tommaso che costituisce il suo fondamento e la sua giustificazione a priori, le dà l'armatura concettuale e ne segna l'orientamento generale.
- 8. Nelle brevi analisi solo qualche rara volta ci siamo permesso delle critiche, oppure abbiamo ceduto alla tentazione di dare rilievo a qualche affermazione maggiormente in tono con il nostro modo di concepire la Spiritualità domenicana. Va da sè che lasciamo ad ogni Autore la responsabilità delle proprie affermazioni: per il fatto che le riportiamo non è sempre detto che le approviamo.
- 9. Ciascuno scorrendo questo elenco potrà facilmente costatare che manca un'opera, non diciamo definitiva — perchè in questo campo non ci può essere niente che meriti una simile qualifica — ma realmente esauriente sia in campo sistematico-dottrinale sia in campo storico-letterario. Siamo ancora nella fase degli approcci, degli abbozzi, dei tentativi. Con questo nostro fascicolo vorremmo contribuire alla preparazione di una sintesi finale.
- 10. Ringraziamo tutti i confratelli che ci hanno aiutato nella compilazione di questa bibliografia; in modo particolare: D. Tuveri (cui in buona parte si deve il n. 20) B. Cambula (che ha riassunto i nn. 2, 3, 7, 8, 14, 29, 34) A. Staico (responsabile dei nn. 4, 28, 39) e A. Fressola (cui spetta l'analisi del libro del P. Clérissac). Con la diversità dei collaboratori si spiega facilmente anche la diversità dei criteri seguiti e dei risultati raggiunti, nonostante la nostra buona volontà di dare a tutto l'insieme una certa uniformità.

Naturalmente moltissime idee sono comuni a vari degli studi segnalati; noi le abbiamo riassunte ugualmente con una certa ampiezza per comodità di coloro che non possono andare alle fonti e per documentare la concordia che oramai si è stabilita su non pochi punti.

1 - Axters St., O. P., Bijdragen tot een Bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche Vroomheid, Turnhout, 1934; 25×16; pp. 350.

Ouesti « Contributi ad una bibliografia della spiritualità domenicana neerlandese » uscirono prima sulla rivista « Ons Geestelijk Erf » dal 1932 al 1934. Questa edizione in un volume a parte non è mai stata però messa in commercio. Il volume contiene un elenco di tutte le opere scritte dai domenicani neerlandesi sia in lingua latina sia in lingua volgare, di contenuto più o meno attinente alla vita spirituale. Si comincia con gli autori del Duecento (e precisamente con Thomas van Bellinghen - comunemente detto da Cantimpré —) e si termina con gli scrittori morti agli albori del Settecento. I frontespizi interni delle opere, di cui P. Axters ha trovato l'esemplare nelle Biblioteche, sono trascritti con la massima esattezza, cosicchè veniamo anche a conoscere le persone a cui sono dedicate le opere, i rispettivi revisori ecclesiastici, i superiori che hanno dato il permesso della stampa, e così via. Di ogni autore poi abbiamo la piccola biografia all'inizio del catalogo delle edizioni delle sue opere, e al termine la bibliografia. In appendice vi sono indicate anche le opere di interesse domenicano pubblicate da non domenicani. In tutto abbiamo ben 945 numeri bibliografici.

Questa preziosa raccolta è utile non solo, come è ovvio, per chi vuole studiare la storia della spiritualità domenicana nelle Fiandre e nei Paesi Bassi, ma anche per chi si interessa della diffusione della dottrina dei nostri Autori in quei paesi. Per es., se noi vogliamo conoscere l'espansione degli scritti di S. Caterina da Siena, del Savonarola, di Eckhart, Susone, Taulero, B. Giacomo da Varazze, ecc. in quella zona d'Europa, troveremo qui dei materiali abbondanti e di prima mano, non facilmente reperibili altrove. Ed è per questo che abbiamo creduto opportuno segnalare qui questo ricco repertorio, naturalmente sconosciuto al grosso pubblico.

L'opera del P. Axters, come già abbiamo scritto all'inizio di questo fascicolo, meriterebbe di trovare un coraggioso imitatore in ogni nazione.

2 - Bernadot M.-V., O. P., La place de la liturgie dans la spiritualité dominicaine, in « La Vie Spirituelle », II (1921), pp. 385-395.

La liturgia, fin dalle origini dell'Ordine, è stata « alla base della vita conventuale e della formazione religiosa ». Il Capitolo Generale del 1481 ne ribadì il primato (« debet nostris actionibus anteferri »). La giornata del domenicano deve essere scandita al ritmo vivificatore delle 7 ore cano-

niche; queste formano la « trama » della sua esistenza.

Perchè la spiritualità domenicana concede un così largo posto alla liturgia? 1°) Perchè la liturgia, in quanto lode e ringraziamento, è il primo dovere dell'uomo. 2°) Perchè essa, in quanto « metodo autenticamente istituito dalla Chiesa per assimilare le anime a Gesù » (Dom Festugière), non è che un approfondimento della nostra inserzione battesimale in Cristo, un diventare per grazia, ciò che Cristo è per natura, rivivendo e riproducendo in noi i diversi « stati » e azioni della vita terrena del Verbo Incarnato che in questa maniera ci comunica la grazia specifica di tutti i suoi misteri (ad es.: la grazia di rinascere nella celebrazione del Natale, di morire al peccato nella celebrazione quaresimale e di risorgere con Lui nella celebrazione del mistero pasquale), dei quali la liturgia non è un semplice anniversario, ma un prolungamento e un rinnovamento. 3°) Per-

chè la liturgia ha un grande valore contemplativo e un grande valore apostolico: contemplativo in quanto mette davanti all'intelligenza e soprattutto al cuore, Dio, che è la Verità centrale del nostro studio; apostolico, sia in quanto la preghiera liturgica possiede una grande potenza d'intercessione presso Dio in favore delle anime, sia in quanto essa è una forza equilibratrice che, salvandoci da un intellettualismo arido e freddo, trasforma la scienza speculativa in scienza vivente d'amore adatta ad essere trafusa nelle anime. (Il fascicolo de « La Vie Spirituelle » in cui è stato pubblicato questo articolo è interamente dedicato alla Spirit. dom. ed è stato stampato anche a parte).

3 - BONDUELLE J., O. P., Prêtres dans le Tiers-Ordre de Saint Dominique, Editions du Cerf, Paris, 1945; 18×11.5; pp. 118.

Il secondo capitolo (p. 29-64) di questa operetta dedicato a «La spiritualité dominicaine, âme du Tiers-Ordre », è un vero gioiello per la solidità e chiarezza con cui viene delineato l'argomento. Lo spirito domenicano è « un ideale di culto e di apostolato della Verità divina alimentato da una vita di distacco, di studio e di preghiera ». Questa definizione (che va completata con altri due elementi: spirito di famiglia, risultante dall'amore e dell'imitazione di S. Domenico e in specie del suo spirito apostolico scaturito dalla « misericordia » per i peccatori, e devozione a Ma-

ria SS.), offre all'autore la trama del suo lavoro.

La vita domenicana è un culto continuo di Dio, sia di Dio oggetto di studio, sia di Dio cui ci unisce la grazia, visto come Verità Prima. Quindi non è solo studio e contemplazione del Dio-Verità, ma è anche verità vissuta nei pensieri, nei sentimenti, nel volere e nell'agire, cioè trasparenza di una vita al riparo da qualsiasi forma di doppiezza o di atteggiamenti compromettenti o equivoci. Questa è la « via » domenicana per crescere nella carità. Altre spiritualità insistono sul vuoto interiore o sulla povertà; quella domenicana, senza sottovalutarle, va all'amore attraverso la conoscenza di Dio, che è la via più psicologica e più diretta, perchè la volontà si muove dietro la luce dell'intelletto. Il culto della Verità si prolunga in apostolato della Verità. Questa è la missione dell'Ordine (ed è eminentemente sacerdotale, come risulta dallo « euntes docete » del Vangelo e dal « sacerdotem oportet praedicare » del Pontificale); predicare la Verità dopo essere rimasti in contatto avido con Dio e con Cristo e dopo aver sostato con l'intelligenza e col cuore sopra i suoi misteri. Ciò che rende attuale l'apostolato domenicano non sono le nuove formule contingenti di adattamento al mondo moderno, ma la sua radicazione teocentrica, la sua freschezza e il suo sapore teologale.

Il culto e l'apostolato della verità sono alimentati da tre sorgenti: una negativa: il distacco, fatto di povertà, castità, obbedienza, mortificazione, clausura, silenzio: mezzi che vengono gerarchitzati in vista del fine dalla cateriniana « discrezione » o prudenza soprannaturale, riflesso della Verità contemplata; le altre due positive: lo studio e la preghiera nella sua duplice forma: liturgica e privata o orazione mentale. Lo studio è la grande innovazione introdotta da S. Domenico nelle strutture della vita monastica. Sostituendolo al lavoro manuale egli lo ha concepito non tanto come acquisizione delle verità da predicare quanto piuttosto come principio di vita interiore, come un'attività preliminare alla contemplazione. Infatti la liturgia non è che la traduzione in termini cordiali delle verità che il domenicano ha studiate sullo sfondo di una vasta cultura umana. E l'orazione mentale riduce ad argomento di conversazione intima con Dio quelle verità già studiate e contemplate. Così tra studio, vita liturgica

e meditazione c'è una circolazione vitale; un'attività prepara l'altra e trova in essa il suo complemento. A rendere meno audace, meno dura e rude questa spiritualità, il genio di S. Domenico ha messo in primo piano la presenza materna e il sorriso celeste di Maria come sorgente dello spirito d'infanzia. Il Rosario ci fa rivivere il Vangelo e la Somma in prospettiva mariana.

4 - BUTLER CUTHBERT, O.S.B., Chemins de vie chrétienne. Spiritualité d'autrefois pour âmes d'aujourd'hui. (Traduit de l'anglais par le chanoin P. Huré). Desclée de Brouwer et Cie, Paris-Bruges, 1937, 1912, pp. 266; cap. III: « Les Dominicains », pp. 85-117.

Questo libro, come anche il sottotitolo fa intravvedere, guarda alla luce di un fine particolare gli itinerari spirituali presi in esame: « l'idea principale di esso è stata di proporre ciò che i quattro vecchi Ordini: Benedettini, Francescani, Domenicani, Carmelitani avevano ed hanno sempre da darci per nutrire la vita cristiana nel mondo ». Da essi, quindi, è soprattutto « i punti pratici per chiunque cerca di condurre una vita cristiana », che l'A. vuol cogliere. Da ciò deriva — nel capitolo dedicato ai Domenicani — una visione certamente singolare degli elementi della spiritualità domenicana, e, dal lato pratico, il posto che è stato concesso al Rosario e al Terz'Ordine. Dopo aver dato uno sguardo all'origine dell'Ordine e al suo primo sviluppo (e qui è notato, come gli studi sacri, elemento fondamentale delle istituzioni dei Predicatori, fossero guardati da S. Domenico non solo come strumeno della lotta antieretica, ma parimenti come mezzo per risollevare le sorti dell'insegnamento teologico e renderlo più efficace, non meno che per fondare la spiritualità dei suoi frati sull'amore alla Verità), l'A. presenta ciò che il Domenicanesimo può dare ancor oggi per l'incremento della vita cristiana. In cima ad altrettanti paragrafi dedicati a S. Tommaso, S. Caterina, gli Autori Spirituali, il Rosario e il Terz'Ordine, pone l'affermazione che i principi della teologia domenicana (tomistica) « sono divenuti la base della dottrina cattolica che riguarda la morale e la vita spirituale ». Quindi in S. Tommaso egli coglie la dottrina delle passioni, l'amore come essenza della perfezione, l'obbligo per tutti i cristiani di tendere alla perfezione, il culto del SS. Sacramento, come gli elementi capaci di fondare la teologia pratica del cristiano di oggi. Mentre in S. Caterina (alla quale spetta « il secondo posto tra gli autori domenicani ») notando la portata mistica delle sue opere, pone il valore di questa « nel fatto che dall'inizio alla fine non è che una pia esposizione delle nostre credenze ». In questi, e nei paragrafi che seguono, è una serie abbondante di osservazioni, sagge e pratiche insieme, tendenti a scoprire quali elementi della spiritualità domenicana possono essere condivisi da tutti i cristiani.

5 - CATHALA M.-R., O. P., L'Oraison Dominicaine, in « La Vie Spirituelle », II (1921), pp. 396-414.

Al principio dell'Ordine non c'era la mezz'ora giornaliera di meditazione, ma i religiosi erano quanto mai assidui alle « orationes secretae » che erano come il prolungamento o la preparazione della preghiera liturgica. S. Domenico formatosi in un ambiente canonicale, amava molto il coro. Anche Tommaso a Montecassino aveva respirato un'atmosfera

liturgica. Però la loro pietà non si fermava lì. Il Fondatore amava eccitare la sua devozione sia pellegrinando di altare in altare, sia esercitando il corpo con l'assumere svariate positure per sostenere con l'atteggiamento fisico lo slancio dell'anima. La preghiera però per un domenicano non è un fine, ma un mezzo (!?) da ordinarsi all'apostolato, così come lo studio della verità non deve essere una fredda speculazione ma una gustosa compiacenza nelle grandi verità in vista di innamorarsene nella preghiera per trasmetterle poi agli altri. Così studio e orazione si alternavano e fondevano in una bella unità protetta da un silenzio, non vuoto e freddo, ma pieno degli echi della voce di Dio. La preghiera domenicana che ne risultava era una preghiera di fede, fede che è una sublime partecipazione all'autoconoscenza divina. Da questa intima conoscenza di Dio nasce l'esigenza delle principali virtù; umiltà, amore di Dio e del prossimo, ecc. Nella preghiera domenicana, tutte le virtù essenziali si originano dalla luce soprannaturale della fede, che è una imitazione, un'assimilazione al modo di conoscere di Dio stesso. È la luce che comanda tutte le purificazioni, che domina e regola tutte le pratiche dell'ascesi. È nella preghiera che noi prendiamo coscienza che Dio è tutto, e noi nulla. Allora si approfondisce in noi il concetto pratico degli assoluti diritti di Dio e della sua Verità, e il sentimento acuto dei nostri doveri al suo riguardo. Nasce perciò in noi il bisogno di propagare, diffondere e difendere la Verità, lasciando anche ad tempus le dolcezze contemplative. Anche la nostra parola allora sarà un « verbum spirans amorem », A sua volta l'azione apostolica con le sue inevitabili manchevolezze spingerà l'apostolo sincero a studiare di più e pregare meglio: per lasciarsi così assorbire dalla luce e diventare sempre più luminoso. L'immagine di S. Domenico nel capitolo di S. Marco rappresenta il tipo perfetto della orazione domenicana.

6 - CLÉRISSAC UMBERTO, O. P., Pro Domo et Domino. (Conferenze per un ritiro di Domenicani). (Traduz. dall'inglese di Paolina Edlmann). II ediz.; Edizioni Cateriniane, 1959, Roma; 20,5×14; pp. 194.

L'A. in un corso di diciotto conferenze si propone di lumeggiare gradatamente, e piuttosto in profondità, «l'idea informativa» dell'Ordine Domenicano. Comincia a descriverne le caratteristiche generali: è un ideale a prima vista complesso (con impegni di vita intellettuale monastica e nello stesso tempo apostolica), arduo, e ciononostante dotato di attrattiva e di fascino, per tutti i tempi.

È tutto spontaneità e semplicità ricca d'intelligenza.

Poi l'À. si addentra nello studio del fine: l'apostolato. Nell'idea della Chiesa quello di S. Domenico era l'apostolato del « campione » (= rappresentante ufficiale) della fede, che ripristinava, dopo secoli, lo stesso apostolato universale di S. Paolo, non limitato nè da luogo nè da metodo. Mostra poi la necessità e l'urgenza dell'apostolato domenicano al giorno d'orggi; le disposizioni d'animo che devono accompagnarlo; la linea di condotta indispensabile (parlare di Dio o con Dio, vivere ciò che s'insegna); la caratteristica degli apostoli domenicani (figli della luce).

Esposto l'essenziale sul fine, l'A. viene al nocciolo e si domanda quale sia « l'idea » dell'Ordine Domenicano. Egli per « idea » intende quella che non è espressa nella legislazione umana, ma tuttavia ne è l'ispiratrice segreta, poichè viene da Dio, e la si conosce « solo con l'andar del tempo ». A differenza delle altre idee (benedettina, francescana, gesuita)

quella domenicana può essere sintetizzata nella parola « veritas », e l'omaggio da noi reso a Dio risulta per l'autore quello della dedizione del nostro « intelletto » alla verità soprannaturale, che a suo modo deve venir crocifisso. Volendo poi dare una « nozione esatta e completa dell'Ordine », egli crede di poterla esprimere in queste due parole « fedeltà all'assoluto », in quanto « per la fede noi aderiamo alla verità suprema per sè stessa, e così vediamo ogni cosa quasi con l'occhio di Dio ». Di qui per il Domenicano il dovere dello studio, fondato sui diritti della verità sia naturale che rivelata, e la necessità di una « comprensione tranquilla e soggiogante, personale e vasta, della sovranità dell'oggetto della nostra scienza ».

Ma il domenicano non è solo predicatore e dottore, bensì anche « Canonico regolare »: e anche quest'ultima è una prerogativa che si fonde con quella apostolica. Come già i primi apostoli anche il Domenicano è « l'uomo del monte Sinai »; inoltre il suo motto è « contemplata » aliis tradere, e la preghiera liturgica come sorgente di contemplazione non

è certo inferiore alle altre.

Poi l'A. si ferma su alcuni attributi e pericoli inerenti all'Ordine stesso, e che ne costituiscono o ne minacciano il suo « carattere morale ». Da un lato abbiamo la « nobiltà » (spirito « leale e disinteressato », ma soprattutto forte e capace di creare « un tipo che nelle sue molte varianti conserva tuttavia una somiglianza come di famiglia ») e « la fedeltà ardente » dei canes domini (« Vigilant enim et pro domo et pro domino »); dall'altro la vanità e il cinismo. Altri punti sviluppati sono i seguenti: concezione tomistica della carità; applicazione pratica della dottrina domenicana sulla vita divina; devozione domenicana a N. Signore e, in modo speciale, all'Eucarestia; Maternità di Maria (Madre anche dell'Eterna Sapienza) strettamente connessa con le prime manifestazioni del carattere particolare dell'Ordine; purità domenicana; fedeltà alla Chiesa.

7 - COLUNGA AEMILIUS, O. P., De Misticis Dominicanis apud Hispanos, in « Miscellanea Dominicana, in memoriam VII anni saecularis ab obitu S. P. Dominici (1221-1921) », Romae 1923, pp. 190-195.

Quest'articolo è un « excursus » storico sui teologi domenicani spagnoli che hanno lasciato scritti mistici, per lo più fortemente ancorati alla teologia di S. Tommaso. Da qui deriva l'oggettività e la sicurezza della loro dottrina spirituale, piena di unzione ed esposta alcune volte anche con stile artistico.

Nel Medioevo, accanto a molti mistici minori (le cui opere sono andate perdute) come il B. Suero Gomez, il B. Egidio da Vaozela, il B. Gundisalvo, e il B. Pietro Gonzales, vanno ricordati il B. Dalmazio Moneri e il B. Alvaro da Cordova, il primo rinomato professore di Teologi e l'altro grande predicatore, e soprattutto S. Vincenzo Ferreri per il suo assai diffuso e stimato « De vita spirituali ». Agli inizi dell'epoca moderna eccellono il Bañez, Melchior Cano, e S. Ludovico Bertrando che formò alla vita interiore moltissimi giovani domenicani; Luigi di Granata volgarizzatore della teologia spirituale e scrittore di ottimo gusto; Bartolomeo de Martyribus autore delle due opere: Compendium doctrinae spiritualis, Stimulus Pastorum. Tommaso da Vallgornera con la sua Mystica Theologia Divi Thomae, Tommaso Rocaberti con la sua Theologia Mistica e Ildefonso Manrique con l'opera De Theologia My

stica, furono più fedeli al metodo scolastico. Col decadere dello studio e della letteratura sulla fine del Seicento, si fecero rari i buoni trattati di mistica. Va però ricordato il B. Francesco de Possadas († 1713), valoroso avversario del quietismo di Molinos. Anche nel campo delle religiose domenicane, non mancarono le scrittrici di cose mistiche; ricorderemo i nomi di Ippolita Rocaberti e Giuliana Morel la quale ultima sembra che conoscesse 14 lingue e avesse una cultura enciclopedica.

La mistica in Spagna rifulse nel nostro secolo di nuovo splendore per opera del P. Arintero, fondatore nel 1921 della Rivista «La Vida So-

brenatural ».

8 - CORDOVANI MARIANO, O. P., La Spiritualità domenicana, in « Le Scuole Cattoliche di spiritualità », Milano, « Vita e Pensiero », 1944; 25×18; pp. 39-61.

Premessa una nota su quel che v'ha di comune in ogni formula di vita religiosa e quel che v'ha di speciale in una spiritualità, l'A., scegliendo in primo luogo nella « galleria » di coloro che hanno realizzato e rese più evidenti in sè le note della vocazione domenicana, tratteggia tre salienti sintesi di essa quale appare in S. Domenico, S. Tommaso e S. Caterina. Tutti e tre testimoniano una spiritualità, che così può riassumersi: Contemplazione, Apostolato, Culto mariale. Sostanzialmente « questa contemplazione è il primato dell'intelligenza in connubio col primato religioso e mistico dell'amore, al soffio dello Spirito Santo, nell'anima che fiorisce in ricchezza di doni », mentre l'Apostolato domenicano è un diretto riversare, da una pienezza di possesso, tale contemplazione attraverso una « predicazione dotta e santa », con l'azione missionaria, la difesa della fede, « l'azione multiforme nel campo della scienza filosofica e teologica, nella società civile, nelle arti belle, nel Corpo Mistico della Chiesa ». E il culto di Maria — che alla spiritualità domenicana apporta l'elemento equilibratore e dinamico di quella « pietà viva e intelligente che dice il superamento dell'indagine cerebrale e di quell'attivismo dinamico che sembrano qualche volta seppellire l'azione dello spirito nell'agitazione dell'uomo » — è tanto più essenziale e intrinseco a questa spiritualità, in quanto essa è legata, nel suo nascere, all'affermazione della grandezza di Maria, in quel combattere l'eresia che negava l'Incarnazione: L'equilibrio di questi tre elementi è ciò che fa il domenicano, e insieme l'altezza e l'arduità del suo ideale.

9 - DIRKS WALTER, Saint Dominique et l'Esprit. Les Dominicains et la Vérité - nella sua opera: « La réponse des moin es », pp. 157-164; 194-196 - Trad. dal tedesco di C. Champollion,

Editions du Seuil, Parigi, 1955; 19×44; pp. 200.

L'A. di questo singolare volume è redattore capo della rivista cattolica « Frankfurter Hefte ». In esso egli studia le grandi istituzioni monastiche di S. Benedetto, S. Francesco, S. Domenico e S. Ignazio in rapporto con l'epoca in cui sono sorte, come risposte sul piano salvifico ad esi genze nate sul piano naturale, poichè la storia profana e la storia della sal vezza non sono come due parallele indipendenti, ma sono tra loro in rapporto di massa e di lievito. D'altra parte, se Dio, padrone della duplice storia, che poi è una sola, ha suscitato dei movimenti così vasti e così dustaturi come gli ordini monastici, è giusto concludere che, il senso di questi ordini trascende le condizioni proprie alla loro fondazione. Come distinguere allora in essi l'elemento transitorio da quello permanente? Per quanto

riguarda l'Ordine domenicano, secondo l'A., si deve dire che la sua missione era quella di far sbocciare la vera libertà del pensiero dei laici cristiani; suo compito era quello non certo di comprimere l'espansione e la fioritura culturali del Duecento, ma di creare anzi ad esse uno spazio vitale nella Chiesa stessa. Questo realizzò, di fatti, in modo meraviglioso S. Tommaso, pensatore nuovo, libero, indipendente, critico prudente, grande sistematizzatore, ancorato al passato e insieme slanciato verso l'avvenire. « S'il a pu être un grand penseur médiéval, c'est parce qu'il commencait à être un penseur moderne. S'il a pu édifier un système des connaissances acquises, c'est parce qu'il était déjà un penseur libre ». Ma egli ha potuto essere tutto questo perchè pensava pregando, perchè viveva immerso nella luce di Dio, perchè si muoveva all'interno di un universo divino. Purtroppo però - a giudizio dell'Autore - l'Ordine non ha saputo mantenere fede a questo destino di proteggere il libero sviluppo del pensiero dei laici cristiani, di battezzare la libera formazione della cultura cattolica moderna: esso ha fatto fallimento a causa dell'attaccamento alla Scolastica in senso deteriore e a causa dell'attività inquisitoriale. « Les Dominicains, eux aussi, ont échoué. Peut-être parce qu'au cours des siècles, ils ont souvent été des persécuteurs d'hérétiques plus que des penseurs, et parce que, dans cette mesure même, ils ont plutôt découragé la pensée des laïcs. Et parce qu'ils ont souvent été plus scolastiques que thomistes: parce qu'ils se sont contentés de transmettre un enseignement d'école, ou tout au plus de l'élaborer, ce qui, précisément, a desséché de plus en plus cet enseignement; parce qu'ils se sont trop contentés de répéter ce qu'avait dit saint Thomas, au lieu de continuer à penser comme l'aurait fait saint Thomas: Ils auraient du rester aux côtés des penseurs chrétiens laïques courageux, comme les pauvres de saint Fançois auraient du rester aux côtés des riches chrétiens courageux. Dans les deux cas, ce qui était en jeu, c'était la possibilité de temps modernes chrétiens, du développement des forces productives de la société à l'intérieur d'une humanité occidentale en route vers son salut, unie dans l'Eglise, - du développement des forces productives économiques et spirituelles. », (p. 163). Secondo l'A., anche oggi la missione dei Domenicani rimane identica: coltivare sull'esempio di S. Tommaso l'audacia del pensare, il coraggio della verità; e, abbandonando un atteggiamento troppo aggressivo o solo difensivo, appropriarsi in santa libertà di spirito di tutto ciò che di assumibile il mondo moderno ha pensato. « Rien ne lui est interdit, tout est à sa disposition: à celle de celui qui pense en priant. Dans la confiance au Dieu de la vérité unique, connaissable et connue, inconnaissable et inconne, il peut trouver le courage de penser hardiment, de faire des expériences par la pensée, de lancer des idées. Le véritable thomisme, celui de saint Thomas, n'est pas un système scolaire fermé, mais un effort grandiose pour repenser toutes les idées existantes et pour continuer à penser à partir d'elles. Les Dominicains qui surmontent la stade intermédiaire de l'Inquisition et de la Scolastique sont dans une heureuse situation: ils peuvent continuer la tâche même que l'heure de la naissance de leur Ordre leur a attribuée: être de libres penseur, mais des penseurs qui prient. Il y a des Dominicains comme cela. Ils sont les amis de laïcs qui ont des idées personnelles ». (p. 195-196). Senza entrare in critiche di dettaglio sopra questa curiosa interpretazione - non certo comune della missione dell'Ordine, che sarebbe appunto quella di essere dei « pensatori liberi oranti », ci permettiamo di osservare che ci pare così formulata molto ambigua, anzi pericolosa: anche Lutero era un pensatore libero orante! Non basta la preghiera, anche sincera, per impedire al libero pensiero di cadere nell'errore! Ci vuole anche della buona metafisica; e questa una volta scoperta non può non vincolare il pensiero...

Inoltre ci pare anche una formulazione tendenziosa e inadeguata: non possiamo solo dare il buono esempio nel pensare liberamente e coraggiosamente... La « Veritas » ha molte altre complesse esigenze di diffusione, di difesa, di trasmissione del dato rivelato, che formano parte integrante dei nostri compiti e a cui non possiamo assolutamente rinunziare.

Comunque era utile far conoscere ai nostri lettori come il nostro scopo è interpretato da alcuni moderni; infatti Dirks non è l'unico a pensarla così!

10 - Dongen (van) H., O. P., De Dominicaanse Spiritualiteit, in « Tijdschrift voor Geestelijk Leven », 1959, pp. 280-294.

Per capire la spirit. dom. bisogna rifarsi alla vita, alle esperienze e realizzazioni di S. Domenico, il quale fondò il suo Ordine sulla contemplazione (che implica una intensa vita teologale, sorretta da un fiducioso abbandono in Dio, di cui è espressione concreta il voto di povertà) e sulla predicazione (che esige naturalmente il sacerdozio e la missione da parte della gerarchia). Sostituì al lavoro monastico lo studio, il quale contribuisce fortemente a dare oggettività alla nostra contemplazione. Mantenne la vita canonicale, abbreviando però l'ufficio e insieme, con l'esempio, fomentò le « orationes secretae », come preparazione e conclusione degli atti corali: esse costituiscono la vera meditazione domenicana. La penitenza fu concepita più come partecipazione alla Croce di Cristo che come mortificazione delle passioni. Intensa la devozione alla Umanità di Cristo come strumento di redenzione. Con il regime della dispensa fu data una certa libertà che esige però una grande maturità. L'A. traccia poi un ben nutrito profilo storico della spir. dom. dove cita molti autori italiani, anche minori, come G. Bertini († 1669), lasciando altri ben più importanti come Ignazio del Nente († 1648), Brienza († 1752) ecc. Interessante è il denso riassunto della dottrina spirituale di S. Tommaso, però l'A. a più riprese nega la identificazione tra spiritualità domenicana e spiritualità tomistica; e ciò in sede storica. de facto, si deve concedere; in sede teorica, de iure, pensiamo che non si possa ammettere, con troppa facilità. L'A. termina dicendo che la nostra spiritualità, pur aderendo in linea di massima ai principii dell'Angelico, deve rimanere aperta, e cercare di adattarsi alle nuove esigenze, ai nuovi problemi, pena la sterilità e l'anchilosamento.

11 - Drane A. Theodosia (Mother Frances Raphael, O.S.D.), The Spirit of the dominican Order, Londra, 1910, ed. 2; 18,5×12; pp. 290.

Questo libro, molto interessante e unico nel suo genere, è stato scritto dalla celebre suora domenicana inglese A. T. Drane (1823-1894) autrice anche delle note vite di S. Domenico e di S. Caterina. L'opera consiste nell'illustrare i singoli argomenti con fatti tolti dalla vita dei santi, beati e venerabili del nostro Ordine, fatti ben concatenati e inquadrati da sagge riflessioni, in modo che abbiamo una magnifica spiritualità domenicana in actu exercito.

L'opera si divide in tre parti: I. I fondamenti e i caratteri della santità domenicana (La finalità dell'Ordine - La sua attività - Lo spirito contemplativo - La magnanimità - La regolare osservanza - L'obbedienza - Povertà e umiltà - Penitenza e silenzio). II. Le devozioni domenicane

(SS. Sacramento - S. Nome di Gesù - Maria SS. - Anime del Purgatorio) - III. La giornata domenicana (Il risveglio mattutino - L'ufficio divino - Il capitolo delle colpe - Il refettorio - L'abito - Il dormitorio -

La morte felice).

Non pochi esempi sono tolti dall'ambiente femminile: monache, suore e terziarie dell'Ordine. È degna di essere notata l'importanza che viene data alla magnanimità, come una delle nostre virtù più caratteristiche. Sarebbe auspicabile una traduzione in italiano, previo un buon aggiornamento.

12 - Gallais M.-St., O. P., Tre cardini della vita religiosa Domenicana, Edizioni di « Vita Cristiana », Firenze, 1938; 18×13; pp. 164.

Si tratta di tre lettere che l'A. (1851-1907) indirizzò in qualità di provinciale della Tolosana ai suoi religiosi. Non sono state mai pubblicate in lingua originale, a quanto noi sappiamo. La presente versione è stata ben curata dal P. F. Guerrini O. P.; però il titolo è stonato in quanto i cardini per definizione sono sempre di numero pari. Comunque vengono qui trattati tre argomenti fondamentali: la fede religiosa (cioè la fede nel·l'origine e nel valore soprannaturali dei tre voti e dell'insieme della vita religiosa); la disciplina religiosa; l'amore e la conoscenza di nostro Signore Gesù Cristo. I tre argomenti sono trattati con molto sapiente unzione e con aderenza intima alle esigenze della vocazione domenicana; la loro lettura però risulterà assai proficua anche per chi domenicano non è.

13 - GARGANTA (DE) José M., O. P., Aportación de los Dominicos de la Provincia de Aragon a la historia de la Espiritualidad (Siglos XIV-XVII) - nel volume: « Estado actual de los estudios de Teologia Espiritual » (Trabajos del I Congreso de Espiritualidad. Pont. Universidad de Salamanca). Editor J. Flors, Barcellona, 1957, pp. 395-417.

L'A. chiama « pobre esquema » questa relazione, che è invece veramente esemplare dal punto di vista metodologico: e per l'ordine e per la ricca informazione bibliografica e per preziose notizie di prima mano, frutto delle sue ricerche archivistiche. Dopo averci parlato delle varie fonti oggi disponibili per ricostruire la storia della spiritualità nell'ambito della vasta provincia domenicana di Aragona, divide la storia del suo tema in due epoche (medioevale e moderna) ed ogni epoca in tre periodi di cui ci presenta le dovute caratterizzazioni; indi espone le tendenze e le figure più interessanti di ogni periodo e un sommario resoconto degli studi già esistenti con suggerimenti per altri studi e pubblicazioni da farsi. Se pensiamo che a questa Provincia appartengono le due grandi figure di S. Vncenzo Ferreri e di S. Lodovico Bertrando, comprendiamo subito l'interesse di queste pagine. A proposito del secondo Santo veniamo a sapere che egli dette origine ad una vera e propria scuola pratica, con molti discepoli.

Altra novità interessante: nella Congregazione di osservanza annessa alla Provincia, nel secolo XV, prese un certo sviluppo in alcuni conventi la tendenza eremitica; ma la cosa più importante da segnalarsi per noi è l'influsso in quell'ambiente della riforma del B. Raimondo e dello spirito cateriniano. La Leggenda Maggiore fu tradotta due volte (Valenza, 1499; ib. 1511). Se ogni Provincia, imitando questa rassegna del P. De Garganta, facesse un prospetto così ordinato e documentato dei propri

scrittori spirituali, si potrebbe poi con molta facilità stendere una bella storia generale della letteratura spirituale domenicana.

14 - Garrigou-Lagrange Reginald, O. P., Le caractère et les principes de la Spiritualité Dominicaine, in « La Vie Spirituelle », II (1921), pp. 365-384.

A prima vista le leggi fondamentali della spiritualità domenicana sembrano contradditorie. Infatti da una parte viene comandata la mortificazione e dall'altra lo sviluppo della natura; da un lato la perfezione della natura e dall'altro la sua incapacità radicale a meritare la grazia santificante e a disporsi a riceverla senza l'aiuto della grazia attuale; da una parte si mette l'accento sull'impegno personale a praticare tutte le virtù (S. Tommaso ne enumera più di 40 distinte!) e dall'altro si difende la tesi dell'efficacia ab intrinseco della grazia; si pretende di essere contemplativi e tuttavia si dedica molto tempo all'apostolato e allo studio.

Tutti questi elementi apparentemente contrari « si uniscono organicamente, in una perfetta subordinazione » dell'elemento inferiore (natura, scienza) a quello superiore (grazia, fede) nel fine supremo e principio primo della spiritualità domenicana: la Sapienza o Contemplazione della Verità divina che vede tutte le cose sul piano metafisico (per ultimas causas) e teologico (sub ratione Dei). Alla luce della contemplazione che è il « carattere » della spiritualità domenicana si possono enunciare così i suoi principi di fondo dove si annullano le antinomie di superfice: 1º). Si deve mortificare con l'ascesi la natura storica concreta decaduta e invece si deve sviluppare la natura « metafisica », cioè vanno perfezionati i suoi elementi essenziali (intelletto, forza di volontà). — 2º). Nessuna natura creata o creabile, per quanto sia perfetta, può meritare il soprannaturale, tuttavia ciò non compromette la nobiltà della natura, perchè essa ha la capacità passiva di essere elevata all'ordine soprannaturale, cioè di partecipare realmente e formalmente della vita intima di Dio. - 3°). L'efficacia della grazia ab intrinseco non sopprime l'obbligo dell'impegno personale ma l'accentua, perchè ogni atto umano, visto sul piano metafisico-sapienzale (cioè considerato in rapporto alla sua Causa prima e al suo Fine ultimo) è effetto prodotto da Dio (per prius) e dall'uomo (per posterius), cioè dalla causa prima trascendente e dalla causa seconda che è l'uomo. Ne segue che la Vita mistica è il coronamento normale dell'ascesi e causa della predicazione illuminante e salvifica.

15 - GILLET M.-S., O. P., Lettre Encyclique sur la Spiritualité Dominicaine. Roma, 1945; 27×18; pp. 96 (testo francese e latino). Trad. ital., Bologna, 1946.

È divisa in tre parti: La contemplazione secondo S. Tommaso; Contemplazione e apostolato; Caratteri propri della spiritualità domenicana: essa è apostolica, dottrinale e armoniosa. Nella prima espone i rapporti tra presenza di Dio e contemplazione, tra carità e contemplazione, tra contemplazione e i doni dello Spirito Santo. Nella seconda più che altro cerca di dimostrare i rapporti tra i vari mezzi (vita comune, osservanze monastiche, studio e coro) con il fine apostolico dell'Ordine. Insiste soprattutto sul concetto che senza una rude ascesi (che consiste praticamente nella penitenza annessa alle osservanze monastiche e nella intensa acquisizione e cultura di tutte le virtù morali) non è possibile raggiungere la vera contemplazione. Ma qual'è la contemplazione che in linea programmatica deve raggiungere un domenicano? « Quando le nostre costituzioni

ci dicono che il nostro apostolato deve sgorgare dall'abbondanza e pienezza della contemplazione, esse non determinano di quale contemplazione si tratti: se della contemplazione intellettuale, o della contemplazione acquisita, o di quella infusa. Ma ciò noi lo crediamo, è fatto intenzionalmente, per non escluderne alcuna. Ognuna di esse infatti ha da fecondare a modo suo il nostro insegnamento e la nostra predicazione; ma è chiaro che presso i santi, e quelli che loro assomigliano, la contemplazione alla quale deve tendere la loro vita spirituale e che deve ispirare più efficacemente il loro apostolato, è la contemplazione infusa; quella che, sotto l'impulso d'una carità ardente, e grazie ai doni d'intelletto, di scienza e di sapienza, permette in qualche modo di vedere Dio, di gustarlo, di sperimentare la Sua azione, anche a quelli che hanno poi da insegnare le verità rivelate o da predicarle, la cui eloquenza, tutta impregnata della luce della fede e da questa esperienza divina personale, sarà per ciò stesso, un insegnamento ad un tempo ed un'esplosione del cuore ».

16 - GILLET S.-M., O. P., La Spiritualità Domenicana e il Clero secolare. Bologna, « Studio Domenicano », 1946; 19,5×12,5; pp. 48.

È il testo di una conferenza tenuta dal M. Generale Gillet alla Università Gregoriana in occasione di un ciclo di lezioni sul tema « Le scuole di spiritualità e il clero secolare ». Le Conferenze furono poi tutte riunite in un volume. — Il contenuto della presente coincide per le parti essenziali con la lettera enciclica qui sopra immediatamente riassunta.

Infatti parla della natura della contemplazione domenicana, dei mezzi stabiliti dalle Costituzioni per raggiungerla: vita comune, osservanze monastiche, studio sacro assiduo, e recita solenne dell'Ufficio divino — e finalmente dell'apostolato in quanto proiezione della contemplazione. Via via, l'illustre oratore fa vedere come un sacerdote secolare nei limiti del suo stato possa imitare o trarre profitto da questa concezione della vita spirituale domenicana.

17 - Groot (DE) J. V., O. P., S. Dominique maître de la Vie Spirituelle, in « Miscellanea Dominicana. In memoriam VII anni saecularis ab obitu S. P. Dominici (1221-1921) », Romae, 1923; 27×20; pp. 65-73.

L'Autore dimostra storicamente che la vita di S. Domenico è la traduzione pratica dell'opera tomistica: La perfezione della vita spirituale.

Esaminando i fatti salienti della vita del Santo: la fanciullezza a Calaruega, la giovinezza all'Università di Valencia (1184-1194), l'età matura a Osma come canonico della Cattedrale e in Linguadoca come apostolo-missionario e infine i suoi ultimi anni di Fondatore e di Legislatore « saggio » divisi tra la Francia e l'Italia, si vede subito che una profonda vita teologale « nervus rerum » e una pratica molto intensa delle virtù cardinali (soprattutto della prudenza) ispira tutta la sua attività. Il primato del soprannaturale e della contemplazione, nutrita di esercizi ascetici monastici imparati da S. Norberto, traboccante nell'amore delle anime: questo l'insegnamento che S. Domenico ci da con la sua vita.

18 - HUERGA ALVARO, O. P., Estado actual de los estudios sobre Espiritualidad Dominicana - nel volume: « Estado actual de

los estudios de Teologia Espiritual » (Trabajos del I Congreso de Espiritualidad. P. Universidad de Salamanca. Editor J. Flors, Barcellona, 1957), pp. 385-394.

In questa sua relazione, ricchissima di bibliografia, l'attivo professore dell'Angelicum, (a parte la nota 24 dove dà un ampio elenco di tutti i principali studi di questo secolo su S. Domenico e la Spiritualità domenicana) si ferma solo alla produzione domenicana spagnola o alle traduzioni in spagnolo di autori domenicani stranieri. Di fronte ad una così intensa attività editoriale, che trovò in Arintero il suo iniziatore e ispiratore e che si esplica in tutti i campi: manuali di spiritualità, riviste, ristampe di autori classici, ricerche storiche, monografie sulla Mariologia, sulla Teologia dei doni (a proposito dell'opera di I. G. Menéndez-Reigada, Los dones del Espiritu Santo y la perfecciòn cristiana, Madrid, 1948, pp. 617— è stato scritto da qualcuno: « S. Tomaso, Giovanni di S. Tommaso e Menéndez-Reigada rappresentano tre pietre miliari »!), sui rapporti tra spiritualità e apostolato, è giusto che P. Huerga termini parlando di una primavera piena di fermenti e preannunciante una fruttuosissima estate.

19 - Janvier M.-A., O. P., L'âme Dominicaine, Parigi, 1933; 20×13; 3 volumi, I, pp. 244; II, 264; III, 250.

Il I v. contiene una conferenza sull'Ordine dom. (organizzazione giuridica; svolgimento della giornata; il curriculum studiorum; l'attività apostolica, scientifica, missionaria, artistica), un'altra di confronto tra S. Domenico e il Curato d'Ars, una terza sulla Spagna e l'Ordine domenicano; due su S Tomamso, una su S. Alberto e quattro su S. Vincenzo Ferreri. Il secondo volume è interamente dedicato al Lacordaire (di cui l'A. suo successore sul pulpito di Nôtre Dame, era un riconosciuto specialista) e al Monsabré. Il terzo volume ci riguarda più da vicino; infatti si apre con un discorso su « l'ideale domenicano » che consiste nel vivere con l'occhio e il cuore rivolti continuamente a Dio per mezzo dei tre voti e delle osservanze monastiche. Da questa continua immersione in Dio la nostra attività desumerà la sua forza, la sua efficacia, il suo splendore. Questo ideale va attuato nella sua purezza, senza mutilazione alcuna « Tradire la nostra regola equivale a tradire Dio, S. Domenico e noi stessi ». Il secondo discorso ha per argomento: « Il sacerdote nell'Ordine di S. Domenico » ed è stato tenuto in occasione di una prima messa. Esso tratta della preparazione al sacerdozio e del potere sacerdotale, che è un potere regale e paterno. Esercitandolo, noi mettiamo in esercizio una energia divina che trasforma le cose e le anime. Ma il sacerdote domenicano fedele alla tradizione dell'Ordine deve fondere con la penitenza e il sacrificio il suo sangue con quello del Redentore. Il terzo sermone tratta di « Il dottore nell'Ordine di S. Dom. » ossia — « della umiltà intellettuale di S. Tommaso » L'umiltà risiede essenzialmente nell'affetto, ma esige una previa conoscenza dei propri limiti e difetti. S. Tommaso ha praticato intensamente l'umiltà e perciò ha potuto penetrare così profondamente nei misteri di Dio. Seguono i profili di due domenicani francesi: un missionario e un predicatore e di quattro appartenenti al T. O. secolare. Vi è anche un'allocuzione su « La sera della vita nell'Ordine domenicano » tenuta dal Janvier in occasione del cinquantesimo della sua professione religiosa. Nel corso di questi tre volumi è facile spigolare qua e là qualche bella affermazione sullo spirito del nostro Ordine; però, a onore del vero, non vi si trovano idee particolarmente originali da paragonarsi p. es. a quelle del P. Clérissac.

20 - JORET F.-D., O. P., Nôtre Vie Dominicaine, Editions du Cerf,

Parigi, 1954; 19×13; pp. 330.

E' una ristampa fatta a Montréal nel Canada della edizione del 1936. Premessa la Regola del T.O.D., l'A. nel c. I tratta del Terz'ordine in in genere, o meglio del suo fine che è quello di condurre alla perfezione la quale consiste nell'unione sempre più stretta con Dio mediante la carità. Nel T.O. l'esercizio della carità trae vantaggio dalla intensificazione della virtù di religione che investe in un certo senso tutta la nuova vita del terziario. Nel c. II si parla della famiglia domenicana di cui il terziario viene a partecipare, usufruendo di tutti i vantaggi della vita associata. Per godere di queste risorse, connesse con la solidarietà sociale, bisogna prima di tutto avere un culto filiale per il fondatore S. Domenico e impregnarsi profondamente del suo spirito che si riassume nel motto « Veritas ». Nel c. III, si designano in ordine ascendente le fonti della nostra vita: La Vergine, la nostra ispiratrice, protettrice, « vestiaria », la « mamma nostra »; Cristo nella sua realtà storica, mistica, eucaristica; la Trinità SS., che deve formare il fondo della nostra vita e l'oggetto preferito della nostra preghiera, come ci ricorda la recita continua del Gloria Patri e il frequente segno della Croce. Il c. IV è dedicato alla Liturgia. Dopo alcune generiche nozioni storiche sulla liturgia dom., cominciando dalla Messa, l'A. passa in rassegna tutte le parti essenziali della liturgia giornaliera cercando di metterne in luce il loro particolare significato: il Mattutino è come una messa spirituale; le Lodi un canto alle cose create che il sole illumina; le ore minori sono gridi d'aiuto rivolti al Padre durante il corso della giornata che i Vespri coronano con il canto del Magnificat; mentre la Compieta è la preparazione al sonno notturno. Il c. termina con un paragrafo sulle intense e frequenti preghiere per i defunti, che una volta erano una delle caratteristiche dell'Ordine. Di particolare interesse è il c. V dedicato alla preghiera domenicana, la quale si alimenta sopratutto di dottrina dogmatica

S. Tommaso ha nettamente tracciato le regole di almeno quattro metodi distinti di orazione: nella preghiera segreta l'anima, sostenuta dalle virtù teologali, si deve elevare con rispetto e confidenza a Dio per chiedergli il suo aiuto. Nella meditazione religiosa, pensando alle perfezioni infinite del nostro Creatore e Salvatore, l'anima scopre le proprie miserie e il bisogno che ha di Dio in tutto e per tutto e, « con una ruminazione intellettuale », ritorna a Lui per domandare con umiltà i suoi doni. Nella meditazione contemplativa l'anima si perde in Dio e gli esprime in un colloquio filiale tutto il suo amore. Questa può trasformarsi in contemplazione mistica, se abbiamo la grazia dello Spirito Santo che ci permette di affissarsi in Dio con gli occhi del cuore e averne una rivelazione intima e personale Pratica incomparabile di orazione perfetta è il S. Rosario, che riassume in sé tutti i metodi, favorendo il raccoglimento e la contemplazione. Il VI c. porta come titolo « tutta la vita nella verità ». Infatti un'anima domenicana, che ha per divisa la parola « Veritas » deve più di ogni altra evitare la menzogna, la simulazione e la sua condotta deve essere improntata di semplicità, sincerità, lealtà, franchezza e dirittura, temperata dalla carità, umiltà e prudenza. La prudenza ci fa operare con discernimento, organizza e dirige tutte le forze che Dio ci ha dato per il bene e realizza nelle circostanze della vita le buone intenzioni dell'amore divino. « Veritatem facientes in caritate ». Se vogliamo vivere nella verità, dobbiamo aggiungere la penitenza e la mortificazione alla prudenza naturale che si deve sottomet-

tere alla grazia. La grazia è sempre legata alla Croce.

Noi membri dell'Ordine della Penitenza, che è quello che annovera più Santi stimmatizzati, dobbiamo compiere le mortificazioni necessarie per evitare che il nostro comportamento e le nostre relazioni col prossimo ci portino al peccato; assolvere il nostro dovere di stato senza moti di contratrarietà e di fatica e, se la salute ce lo consente, restare fedeli ai digiuni della vecchia Regola. Avremo così quella gioia domenicana che nasce dalla confidenza nella misericordia divina e dalla docilità alle rinunce richieste. Non dobbiamo accontentarci di possedere la verità e di salvarci, ma bisogna salvare il mondo. Il libro si chiude con una interessante appendice sui colori del nostro abito: bianco e nero. Essi hanno il loro simbolo: il bianco significa l'innocenza che si deve conservare fino alla morte; il nero invece la penitenza, senza la quale non si può custodire la innocenza.

Lo scapolare è il segno dell'amore di Maria che ci protegge sotto il suo manto. Ma anche un altro significato ha l'abito domenicano: il bianco — colore irradiante — è simbolo dello splendore della verità, del lume della contemplazione e dell'apostolato, che deve essere velato dalla cappa nera, di colore assorbente, affinchè tutte le nostre facoltà si immergano nella preghiera, lo studio, la meditazione « ruminante » e assimilante la verità, senza nessuna dissipazione. Inoltre l'abito bianco significa gioia — gioia fondata sulla speranza di possedere con Gesù Cristo il regno celeste — e invece la cappa nera è simbolo della terrena realtà che ancora ci fa mar-

ciare nella penitenza in questo regno passeggero.

21 - Langlais E.-A., O. P., Le Père Maître des Novices et des Frères étudiants dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs; 15×23; pp. 368; Desclée de Brouwer, Bruges, 1959. N.F. 30. (Per acquisti rivolgersi anche al Conv. S. Sabina, Roma).

Come è naturale immaginare, in questo manuale di alta pedagogia religiosa, non pochi sono i capitoli che riguardano assai da vicino la spiritualità dell'Ordine; per es. tutta la I Parte in cui si parla del fine dell'Ordine, dei mezzi per conseguirlo e della vita domenicana in concreto. Lo stesso dicasi dell'ultima parte in cui si tratta della vita sacramentale, dell'esame di coscienza, della lettura spirituale, meditazione, capitolo delle colpe, silenzio, ecc. e tutto viene trattato dal punto di vista domenicano, in modo assai più pertinente e diretto di quello che non faccia P. Cormier nella sua pur pregevole « Instruction des Novices... » ristampata a Roma nel 1950.

— Per un esame approfondito dell'importante opera del Langlais — che, data la vastità e profondità della trattazione, è unica nel suo genere, non solo per il nostro Ordine, ma, per quanto noi sappiamo, anche per gli altri Ordini — rimandiamo a « Rivista di Ascetica e Mistica » 1960, pp. 189-197.

22 - LAVOCAT M.-U., O. P., La spiritualità del Terz'Ordine di S. Domenico, nel volume « All'ombra dei grandi Ordini », a cura di Jean de Longny, Torino, 1939, pp. 132-145.

L'A. studia le caratteristiche della sp. dom. per poi applicarle alla vita del terziario. Sono poche pagine, ma assai vive e sostanziose. « ... Il segno principale della spiritualità domenicana è questo impero assoluto, si potrebbe dire, questa tirannia della verità divina sull'anima; vi è nell'anima domenicana la nostalgia della verità e l'avidità della piena luce. Questa invasione della verità divina nell'anima è tale che il Predicatore ne diviene necessariamente il propagatore. Questo impero di Dio, cercato primieramente e direttamente, fa del Predicatore dapprima un adoratore e un contemplativo, e in ciò la sua missione è esattamente una replica e un pro-

lungamento di quella del Verbo incarnato, poi un predicatore che dà l'esuberanza della sua contemplazione. È ciò che esprime uno dei motti dell'Ordine: Laudare, benedicere, praedicare. — Lodare, benedire, predicare. Ouesto primato assoluto di Dio, verità eterna, nell'ordine della vita, nell'ordine delle azioni si traduce con lo zelo per le anime e la cura costante e ardente della salute del prossimo; l'amante della Verità ne diviene l'apostolo infaticabile. Riprendiamo queste nozioni per vederne tutte le conseguenze ». (p. 135-136). L'ufficio divino e la meditazione, più che mezzi per l'acquisto delle virtù, sono nel Predicatore — anima per natura contemplativa — espressioni, espansioni, atti della sua carità teologale, illuminata dalla fede, virtù tipica dell'Ordine, « ... questa fede luminosa, vivente, sovrana, che rende l'anima domenicana tutta occupata di Dio e del suo primato assoluto nell'ordine del pensiero, in quello della preghiera, in quello dell'azione, in tutto, dovungue e sempre. Essi la considerano come il bene supremo dell'umanità, ed hanno per essa un culto ardente e fiero; la servono con devozione gelosa quanto intrepida. » (p. 141). Ma con la fede ha una posizione di privilegio l'intelligenza, a cui la spiritualità domenicana accorda una serena e magnifica fiducia; e quindi naturalmente, « ... la devozione domenicana ha un carattere dottrinale molto accentuato, che le conferisce una grande semplicità, esente da tutte le complicazioni più o meno sospette, una profonda sicurezza, dandole il senso delle cose divine e dei valori essenziali, una virilità tranquilla e forte, una condotta meravigliosamente gioconda, infine una prodigiosa facilità di espansione » (p. 137-138) non coartata, ma anzi aiutata da una teologia rigorosa e luminosa. « Questa solidità dell'anima domenicana e la loro lunga disciplina di pensiero e di vita, i Predicatori, la debbono, per lunga parte, alla loro formazione dottrinale e specialmente tomista. Se hanno il rispetto della personalità e non riducono ciascuno a un tipo universale, nessuno più di essi è refrattario alle suggestioni dell'individualismo spirituale, sempre più o meno sensibile e immaginoso ». (p. 138). L'Ordine dà grande importanza al silenzio, che favorisce la contemplazione e lo studio; alla penitenza, perchè anch'essa prepara alla preghiera ed è un mezzo efficace di apostolato; alla purezza più assoluta, la quale acuisce il nostro sguardo contemplativo. L'Ordine nutre poi una tenerissima devozione a Maria, Madre della Verità incarnata, sede della sapienza, regina degli apostoli. La santità domenicana trova la sua espressione teorica più adeguata nella Somma Teologica.

23 - Lemonnyer A., O. P., La primitive Spiritualité Dominicaine, in « Année Dominicaine », 1926, pp. 227-236.

Lemonnyer A., O. P., Les prières secretes dans la Vie Dominicaine, in « Année Dominicaine », 1927, pp. 269-276.

Purtroppo di questi due articoli — che devono essere di un certo valore data la serietà e competenza dell'A. — diamo solo gli estremi bibliografici desunti dallo spoglio di quella rivista domenicana che facemmo tanti anni fa a Roma, ma che ora non abbiamo sottomano. (Per altre indicazioni bibliografiche sulla preghiera nell'Ordine, rinviamo al documentatissimo articolo del P. Abbrescia, che si trova in questo stesso fascicolo).

24 - LIPPINI PIETRO, O. P., La Spiritualità Domenicana; 21×16; Bologna, 1958.

L'opera, nata come tesi di laurea e giunta alla seconda edizione, si divide in quattro capitoli: natura, mezzi, caratteristiche, eccellenza della spi-

ritualità domenicana Precede un'ampia introduzione sopra: la possibilità, l'esistenza, la convenienza di molteplici spiritualità e sulle fonti della spiritualità domenicana, Cap. I.: la spiritualità domenicana riceve la sua intima configurazione o struttura dal suo fine che è la contemplazione infusa come fonte di predicazione e di diffusione anche scritta della Verità divina. La contemplazione è il finis « cuius gratia »; la predicazione è il « finis effectus » secondo la classica formula del Passerini, Cap. II: i mezzi offerti dalla nostra spiritualità come preparazione a ricevere da Dio la contemplazione infusa sono: la preghiera corale, lo studio assiduo della Verità divina, la vita comune con i tre voti religiosi, la pratica delle osservanze monastiche. Ora, poichè codesti mezzi stanno al fine come le proprietà stanno all'essenza, è logico considerarli come quattro proprietà essenziali della spiritualità domenicana, che dovrà perciò essere definita: « un modo speciale di concepire e di attuare la perfezione cristiana, secondo il quale, principale strumento di santità è la contemplazione intesa come fonte e causa di apostolato, cui il cristiano deve prepararsi mediante la solenne ufficiatura corale, lo studio della sacra Verità, la vita comune e determinate pratiche monastiche » (p. 106).

Nel capitolo III, che è il cuore dell'opera, l'A. passa a ricercare le caratteristiche della spiritualità dei Predicatori; le ritrova nel « teocentrismo e nell'intellettualismo della vita, della dottrina e dello spirito dell'Ordine ».

La vita spirituale del Domenicano è nettamente orientata verso Dio e aperta sulla sua Verità attraverso la contemplazione e la predicazione i cui frutti sono affidati alla Grazia di Dio. S. Tommaso è il teorico di codesto atteggiamento teocentrico. La « Summa Theologiae » è il poema della Grazia e di Dio, davanti al quale l'uomo acquista la coscienza di essere un puro strumento. La dottrina dell'efficacia « ab intrinseco » della Grazia, che è la versione in termini teologici della tesi filosofica sulla premozione fisica. ha i suoi riflessi e si traduce in quello stile di libertà e di gioia interiori con cui l'Ordine vive la sua ascesi austera e severa, come condizione perchè la Grazia, nel suo sviluppo normale, fiorisca in contemplazione infusa. Dal teocentrismo scaturisce come corollario l'intellettualismo, « Una spiritualità, infatti, abituata a porre sempre in primo piano l'azione di Dio e a porre l'accento sulla divina efficacia della Grazia sarà portata quasi naturalmente a preferire l'intelletto, potenza che nella conoscenza si comporta passivamente, alla volontà che, al contrario, è potenza attiva e dominatrice » (p. 135). L'intellettualismo, che in filosofia afferma la superiorità oggettiva (cioè quella che deriva dall'oggetto formale) dell'intelletto sulla volontà, nella dottrina spirituale dell'Ordine consiste nel concepire la Fede, virtù intellettuale, come fondamento dell'ordine soprannaturale e il dono di Sapienza, dono intellettuale, come vertice della vita mistica, e la prudenza come virtù regolatrice di tutto l'organismo spirituale. Nella vita e nello spirito della famiglia domenicana l'intellettualismo si manifesta nello studio, nella predicazione a carattere dottrinale e nel culto di Dio come Suprema Verità.

Costruita com'è su basi teologiche così solide, la spiritualità domenicana è sommamente « oggettiva » e sicura, cioè lontana dai pericoli del sentimentalismo. Cap. IV: l'eccellenza della spiritualità domenicana è data dal suo fine non solo perchè esso s'identifica col fine della vita soprannaturale: la contemplazione di Dio, ma anche perchè codesta contemplazione viene comunicata alle anime. Il contemplativo risplende soltanto, il domenicano risplende e illumina. La meravigliosa ed equilibrata proporzione che lega i mezzi al fine della contemplazione infusa e che li gerarchizza in ordine ascendente: osservanze monastiche, vita comune con i voti, studio

della Sacra verità, preghiera corale, costituisce un'altro titolo di nobiltà della spiritualità domenicana. — L'opera si chiude con una vastissima bibliografia.

25 - Martin Raymond M., O. P., Le developpement historique de la Spiritualité Dominicaine, in « La Vie Spirituelle », II (1921), pp. 352-364.

S. Domenico fonda la sua spiritualità sul Vangelo, le lettere di S. Paolo, l'ufficio divino, la regola di S. Agostino, le osservanze monastiche, lo studio e tutto questo in funzione dell'apostolato. Dopo viene B. Giordano di Sassonia che con le sue Lettere, dolci, affettuose piene di calore e di discrezione, inizia in bellezza la nostra letteratura spirituale. Di tutt'altro genere è l'opera del B. Umberto di Romans che in molti libri illustrò la legislazione dell'Ordine e le mansioni dei singoli superiori, con grande aderenza alla realtà concreta. Documento vivo dei costumi e delle virtù delle prime generazioni domenicane sono le Vitae Fratrum. Nel commento a tutta la Bibbia Ugo da S. Caro profonde ampi tesori di dottrine spirituali; ancor più ciò si verifica nelle multiformi opere di S. Alberto Magno, dove non mancano esplicite preghiere. Insieme con S. Tommaso difese la legittimità e utilità per la Chiesa dei nuovi ordini mendicanti. S Tommaso è il maestro per eccellenza della spiritualità domenicana e mai è stato dato di trovare una dottrina mistica più umana e insieme più divina della sua. Essa in maniera scientifica realizza la più stretta unione possibile tra la natura e la grazia, tra Dio e l'anima. S. Tommaso è anche il principe della Teologia mistica e la sua dottrina anche in questo campo è la pietra di paragone per distinguere la verità dall'errore. La mistica diventa materia di predicazione presso la scuola tedesca, capitanata da Eckhart, non però esente da errori. Due sono i suoi discepoli principali: Taulero e Susone. Il primo è un oratore profondo, solido, grazioso e prudente. Susone è più affettuoso e meno coerente. Dei suoi quattro trattati mistici, che formano l'Exemplar, il più importante e denso di pensiero è il Libro della Verità in cui combatte i Begardi e i Fratelli del libero spirito. In Susone è molto forte la devozione alla Passione del Signore. Intorno a questi tre astri maggiori rotearono molti minori che facevano parte della società spirituale « Amici di Dio ». In quel medesimo giro di tempo, fioriva in Italia B. Venturino da Bergamo e soprattutto S. Caterina da Siena.

26 - MATHEW G., O. P., Dominicain Spirituality, in « Blackfriars », 1936, pp. 650-657.

L.A. mette in modo particolare in evidenza l'influsso tomista su la Sp. dom.: è esso che ne ha formato la consistenza e la intima coerenza. La Sp. dom. è quanto mai sintetica (fusione tra conoscenza e amore, contemplazione e azione) e dinamica (nessuna indulgenza a quietismi e a rinchiudimenti in se stesso, ma slancio ed elevazione continui e totali verso l'Assoluto, verso Dio.

27 - Moliner Jose M. de la Cruz, O.C.D., Escuelas Españolas de Espiritualidad: Escuela Dominicana, in « El Monte Carmelo », 1956, pp. 268-284.

Prima di passare in rassegna i principali scrittori domenicani spagnoli di spiritualità, tratteggia le note più caratteristiche della vita dei Predicatori. Uno degli elementi più nuovi di quest'Ordine fu lo studio concepito come mezzo per santificare sè stessi e gli altri. Altre due novità richieste dal fine apostolico sono: la soppressione della stabilità monastica e canonicale e la facoltà data ai superiori di dispensare le leggi secondo le necessità dello studio e del ministero. « Questa flessibilità della vita domenicana esige nei superiori una eminente prudenza. La legislazione di questo Ordine non sopporta facilmente la dura prova di superiori mediocri senza grave pregiudizio dello splendido ideale di S. Domenico; perciò racchiude un gran fondo di verità questa bella sentenza: i domenicani sono spiriti greci governati da anime romane ».

Accenna poi allo scontro avvenuto nell'Ordine nella Spagna del Cinquecento tra i sostenitori della diffusione della orazione mentale a tutte le anime e gli avversari alla medesima: « Quando Bartolomeo Carranza, Luigi da Granata, Filippo de Meneses e altri domenicani cercano di diffondere tra i cristiani del loro secolo l'esercizio della meditazione, anteponendolo alla preghiera vocale ed alle altre pratiche pie, Melchior Cano, Giovanni della Croce e altri religiosi O. P., li accusano di favoreggiatori degli Illuminati e di propagatori delle idee di Erasmo; e aggiungono che credere di potersi disporre per mezzo della meditazione alla contemplazione infusa, è una presunzione; come pure insegnare al popolo la orazione mentale è pericoloso e inutile ». Da questo scontro, l'A. prende l'avvio per sostenere che la maggioranza degli scrittori spirituali domenicani spagnoli (contrariamente ai moderni: Arintero, Menendez-Reigada, Urbano...) non sono stati favorevoli alla contemplazione infusa come necessaria via normale alla santità. « I teologi che difendono ora la chiamata universale alla mistica passeranno alla storia della spiritualità domenicana come una minoranza estremista ». Secondo l'A. la maggior parte dei nostri scrittori sarebbero favorevoli alla contemplazione acquisita. Finita questa specie di ampia introduzione, passa in rassegna le principali opere de nostri autori spagnoli, in maniera molto più ricca e precisa del P. Colunga (vedi sopra n. 7) e termina affermando il grande accordo tra la scuola domenicana e quella carmelitana. A conferma cita questo testo del noto mistico carmelitano Baldassarre di S. Caterina: « Si quaeras, quid sentiat Teresia? Hoc nimirum quod Thomas, Si quaeras, quid sentiat Thomas? Hoc proculdubio quod Teresia » (p. 284).

28 - PHILIPPE PAUL, O. P., L'oraison conventuelle dominicaine et ses origines historiques, in « Supplement » de « La Vie Spirituelle », n. 4, 15 fév. 1948, pp. 424-454.

Non avendo, si potrebbe dire, l'Ordine di S. Domenico « autori spirituali propriamente detti avanti S. Caterina da Siena », l'A., per studiare la dottrina dell'orazione domenicana del XIII secolo, ricorre alle fonti che ci tramandano la vita delle primitive generazioni domenicane. Una consuetudine - che è con certezza riconducibile al tempo della vita conventuale di S. Domenico - di fare orazioni private (orationes secretae) dopo mattutino e dopo compieta, da parte di tutta la comunità riunita nella Chiesa conventuale, acquista per i Frati Predicatori, dopo soli quattro decenni di vita dell'Ordine, vigore di legge. L'origine di questa pratica è benedettina: Cîteaux e Cluny, fonti immediate della preghiera introdotta da S. Domenico nel suo Ordine, si rifanno, modificandolo, al costume dei primissimi benedettini di Montecassino e di S. Benedetto medesimo. Ma, a differenza di Cîteaux e Cluny, presso i Frati Predicatori diviene obbligatorio questo esercizio, e ne è determinata la durata. Il pratico contributo della scuola domenicana alla dottrina dell'orazione sta nell'aver fatto dell'esercizio delle « orationes secretae » (libero presso i benedettini) un

esercizio della vita regolare. Studiando le cause di siffatta innovazione, l'A. pone nel mutare della concezione intorno alla vita regolare, avvenuto nel XIII secolo, l'origine delle differenze tra la preghiera benedettina e la preghiera domenicana. La vita « mista », instaurata dall'Ordine di S. Domenico, distaccandosi dalla pratica e dalla concezione della vita monastica benedettina, puramente contemplativa, venne a dividere fra preghiera e vita attiva la giornata del domenicano. Nello stabilire la preghiera privata come esercizio (un minimum obbligatorio) s'introduceva una nuova formula, nella pratica dell'orazione, adatta alle esigenze della giornata domenicana. Ma dietro questo fatto c'è il pensiero che la preghiera privata dev'essere considerata come il momento più alto della vita di orazione (con dei vantaggi anche sull'Ufficio Divino), e lo strumento principe di tendere all'unione con Dio. E infatti i Santi domenicani — da S. Domenico a S. Tommaso, a S. Caterina — rifulsero per una pratica eroica dell'orazione privata.

29 - RÉGAMEY PIE, O. P., Principes dominicains de spiritualité, in « La Spiritualité Catholique », par J. Gautier, Paris, 1953; 21×14; pp. 57-80. (Opera in collaborazione pubblicata in italiano dall'Editrice Ancora, Milano, 1956).

« La cattolicità essenziale » dell'Ordine domenicano, cioè la sua vocazione e missione a esercitare la funzione apostolica della Chiesa, conferisce un carattere universalistico alla sua spiritualità. Infatti « spirito apostolico » è sinonimo di « spirito domenicano », che è la maturazione dello spirito cristiano evangelico. Anche l'amore e la propagazione della Verità sono doveri e caratteristiche universali di ogni autentico apostolo e non possono essere invocati come elementi costitutivi specifici di una spiritualità domenicana che sia esclusiva di una famiglia religiosa. Non è esatto neppure contrapporre l'intellettualismo domenicano al volontarismo francescano, perchè la pienezza apostolica non rifiuta quel che c'è di valido nel volontarismo ed inoltre non deve esprimersi ed espandersi solo in una predicazione dottrinale, ma in qualsiasi forma adatta ai tempi e a tutte le categorie di persone. Quindi la spiritualità domenicana è tanto più domenicana quanto meno è proprietà esclusiva dell'Ordine domenicano. La sua natura caratteristica la si scopre attraverso tre vie:

Prima via: lo sviluppo storico delle istituzioni religiose: Storicamente l'Ordine domenicano si presenta come la sintesi delle tre successive forme assunte dallo stato religioso nella sua evoluzione: dell'eremitismo, come sorstrato di base o nucleo essenziale; della vita cenobitica e canonicale come strato secondario. Ogni domenicano deve rivivere codesti tre stadi evo-

lutivi.

Seconda via: le innovazioni proprie di S. Domenico nella storia delle istituzioni religiose. Esse sono sette: organizzazione della funzione apostolica in ordine religioso; separazione dell'apostolato dalla cura d'anime legata alla parrocchia; introduzione dello studio nelle strutture monastiche al posto del lavoro manuale; uso della dispensa dalle osservanze regolari in favore dell'azione apostolica; obbligatorietà solo penale della Regola; povertà mendicante a scopo apostolico; governo democratico dell'Ordine.

Terza via: le grandi componenti della personalità domenicana. Sono tre: spirito evangelico o apostolico che si concreta nella predicazione ed è caratterizzato dalla povertà e dallo zelo per le anime; spirito della vita regolare; spirito di adattamento ad ogni epoca storica, perchè « lo spirito evangelico possiede il genio proprio di ogni epoca ». In definitiva dire personalità domenicana è dire personalità apostolica in quanto tale. Tuttavia

esiste la « nota » domenicana di alcune realtà spirituali e consiste: nel culto della verità; nella fedeltà all'ordine divino e all'ordine delle cose, che viene scoperto nella concezione della teologia come scienza unitaria e che si traduce concretamente nella esigenza di « formalità » (nel senso tomistico di penetrazione dell'essenza delle cose) e di « integralità » che si manifesta in un teocentrismo che è anche cristocentrismo e antropocentrismo (perchè il motivo determinante dell'Incarnazione è la salvezza dell'uomo) e nell'armonia vissuta tra grazia e natura, abbandono di Dio e ascesi severa, azione e contemplazione intesa come « sguardo continuo, prolungato, globale, amante sulle cose di Dio ».

Otto aggettivi qualificativi sono necessari a caratterizzare la spiritualità domenicana: « illuminata, teologica, contemplativa, individualista (= personalista), soprannaturale, apostolica, liturgica, ascetica » (P. Mandonnet). Si dovrebbe aggiungere « mariana » perchè la devozione a Maria espressa nel Rosario e nella predicazione delle sue prerogative teologicamente certe ha un largo posto nella vita domenicana.

30 - RÉGAMEY PIE, O. P., Un Ordre ancien dans le monde actuel: les Dominicains. « Cahiers Saint-Jacques », n. 25; 26×20; pp. 153. (35, rue de la Glacière, Paris. XIIIe, s.d.).

Non è una delle solite presentazioni dell'Ordine, tipo Bernadot o Puccetti; ma un'abilissima superiore apologia dell'attualità del nostro Ordine scrutato nei suoi fondamentali elementi costitutivi.

Benchè per l'A. - come altrove ha sostenuto e qui ripete, ancora più decisamente p. 126-129 — non esista una specifica « spiritualità domenicana » propriamente detta, (poichè la vita domenicana è... « l'idéal de la plénitude et de l'équilibre d'un esprit apostolique... par rapport à laquelle les diverses spiritualités ont une moindre compréhension. Tout comme les systèmes théologiques divers apparaissent comme plus ou moins partiels par rapport à celui du Docteur Commun, tout comme les diverses vies apostoliques ont retranché quelque chose de la vie dominicaine, laquelle tâche d'être la vie apostolique purement et simplement, donc pleinement ») in realtà nel suo libro noi troviamo molte osservazioni profonde e assai originali su tutta la nostra tematica più domestica: l'apostolato, la santificazione per mezzo della verità, la vita mista, il « profetismo » inerente ad ogni predicazione ma specialmente a quella domenicana, le nostre osservanze monastiche e liturgiche e relativa « revalorisation ». In modo particolare sono assai notevoli le pagine sulla povertà in funzione della predicazione, sul silenzio e sulla grande difficoltà ad essere autentici e completi dome-

Il testo è per ora solo « roneofié », ma speriamo che presto sia dato alle stampe, ed allora ne faremo un esame ben più dettagliato e confuteremo anche la troppo ambiziosa pretensione di essere la nostra la spiritualità apostolica, e non una spiritualità apostolica con le sue note individuanti, storicamente determinate.

31 - ROUSSEAU M.-M., O. P., La Spiritualité Dominicaine. N.º 197 di « Etudes Religieuses », Liège, 1928; 17,7×12,5; pp. 32.

È il testo di una conferenza densa e succosa. La spiritualità domenicana ha quattro caratteristiche (che però in misura maggiore o minore condivide con altre spiritualità): essa è cattolica, tomista, liturgica e apostolica. Cattolica nel senso che è fondata su una fede viva e realistica (causalità fisica)

nei grandi misteri della vita trinitaria, della Incarnazione, di Maria SS. e della Chiesa. (Difensori — cani del Signore — della fede anche per mezzo della Inquisizione: una delle glorie dell'Ordine). Tomista, perchè i domenicani nella enucleazione dottrinale delle verità rivelate e specialmente della teologia spirituale si ispirano al loro Angelico Maestro. S. Tommaso fu « il più grande discepolo di S. Domenico» (Benedetto XV) che prima di definire lo spirito domenicano ne informò la sua vita. Non si può separare il « tomismo mistico » dal « tomismo dogmatico » con le sue grandi tesi sulla grazia e sull'organismo soprannaturale. Liturgica per la grande importanza data alla vita sacramentale (Penitenza e Eucarestia) ed alla vita corale (date le origini canonicali dell'Ordine); grande mezzo di contemplazione che ci fa compenetrare con tutti i grandi misteri sull'esempio di Domenico che rimase un perfetto canonico. Apostolica, di un apostolato il cui mandato ci è stato affidato dalla Chiesa, e la cui sorgente continua e vitale è la contemplazione: sull'esempio di Cristo, di Maria e degli apostoli.

32 - Royo Marin H., O. P., La Espiritualidad de San Ignacio comparada con la dominicana, in « Manresa. Revista de información e investigación ascetica y mistica », 1956, pp. 385-398.

Dopo aver esposto brevemente le fonti della Spir. Dom. (esperienza di S. Domenico dottrina di S. Tommaso) e i principi fondamentali che sono: vita contemplativa, proiezione apostolica, orientamento teocentrico e culto a Maria, tratteggia, seguendo P. De Guibert, le caratteristiche della Spiritualità gesuitica, che non sono, almeno in modo essenziale « nè lo spinto metodismo, nè la coltivazione intensa dello sforzo della volontà, nè l'aspetto militare e combattivo dei suoi procedimenti ascetici, ma piuttosto « servizio per amore; servizio apostolico per la maggior gloria di Dio, in conformità generosa con la volontà di Dio, con una totale abnegazione dell'amor proprio e di ogni interesse personale, seguendo Cristo, capo ardentemente amato ». Confrontando le due spiritualità si potrebbero trovare molte differenze particolari, ma tutte dipendono dal diverso modo di concepire la efficacia della grazia (ab intrinseco per una, ab extrinseco per l'altra). « Sarebbe una vera contraddizione che il domenicano concedesse all'esame di coscienza ed agli altri procedimenti psicologici introspettivi il medesimo valore che ad una Avemmaria recitata con fervore e umiltà davanti la SS. Vergine per chiederle la grazia di essere fedele alle ispirazioni dello Spirito Santo.» (p. 395). Anche se Molina e S. Tommaso sono posteriori ai rispettivi fondatori, tiravano però le conseguenze o meglio scoprivano i principi segreti che giustificano i personali atteggiamenti dei due Santi: la dottrina teologica è un modo di prendere coscienza della preesistente spiritualità e di inquadrarla e potenziarla.

Concludendo: il domenicano, convinto della efficacia intrinseca della grazia, valorizzerà sempre in primo luogo la iniziativa divina che implorerà con umiltà e amore. Il gesuita, perfettamente conscio della grande importanza che ha la preparazione dell'uomo, — con l'aiuto della grazia ordinaria — per ottenere gli ulteriori favori divini, insisterà prima di tutto e soprattutto nello sforzo ascetico e nell'atteggiamento di lotta costante. Quale delle due spiritualità è migliore? Domanda « assurda e ridicola »: ambedue furono ufficialmente approvate dalla Chiesa, e ambedue generarono molti e grandi santi. Vari furono i contatti personali tra S. Ignazio e i domenicani, ma sarebbe troppo difficile e temerario determinare quali tracce dottrinali questi contatti hanno lasciato nel testo degli Esercizi Spi-

rituali.

33 - SPIAZZI P. RAIMONDO, O. P., Sant'Agostino e le origini della scuola domenicana di spiritualità, in « Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister », Settimana Internazionale di spiritualità agostiniana, Roma, 22-27 ottobre 1956, vol. I; Roma, Analecta augustiniana; 25×18; pp. 245-273.

Si afferma qui una duplice « paternità » di S. Agostino sull'Ordine Domenicano: una « giuridica », l'altra « spirituale ». La scelta, fatta da S. Domenico, della regola di S. Agostino come Regola per i suoi Frati Predicatori, fu un fatto che si inserì nel movimento di riforma dell'istituto canonicale del XII secolo, in corrispondenza dell'esigenza di attuare, al di là della vita monastica, un movimento apostolico; esigenza molto sentita alla fine del XII secolo, e vivamente colta e interpretata da S. Domenico. Tale « paternità giuridica » ha ragion d'essere nella « paternità spirituale » che il P. Spiazzi mostra attuata in tre momenti-vertice dello sviluppo spirituale dell'Ordine Domenicano: nella vita di S. Domenico, nelle prime generazioni domenicane e nella Scuola teologica dell'Ordine. In S. Domenico l'influsso agostiniano si manifesta in una pietà, in una tenerezza d'amore, in uno zelo per le anime che richiamano alla mente il grande Vescovo di Ippona. Nei primi domenicani questa linfa di spiritualità agostiniana passa mediante l'intento costante, da parte soprattutto dei massimi superiori dell'Ordine, di perpetuare nella vita dell'Ordine medesimo la sintesi spirituale vitalmente operatasi in S. Domenico. Quanto, infine, all'influsso di S. Agostino sulla teologia domenicana di S. Alberto e di S. Tommaso soprattutto, esso è grandissimo e di valore fondamentale. Lo « spirito » di S. Agostino nella teologia domenicana appare in primo luogo nella concezione del « carattere sapienziale della teologia », integrata da S. Tommaso dall'idea della teologia come scienza aristotelicamente intesa. S. Tommaso ha certamente precisato, risolvendoli in una sintesi tra agostinismo e aristotelismo, alcuni concetti fondamentali che si trovano in S. Agostino (v. la concezione tomistica dell'amore di sè, il carattere essenzialmente intellettuale della beatitudine, lo sviluppo tomistico della concezione della « vita apostolica » come perfezionamento della vita contemplativa). Nella teologia di S. Tommaso « sotto lo scheletro aristotelico c'è il midollo della patristica greca e latina », e quindi, in primissimo luogo, di S. Agostino.

34 - SPIAZZI RAIMONDO, O. P., La spiritualità domenicana, Ed. del « Carroccio », Roma; 24×17; pp. 35.

S. Domenico è il Santo della Verità, iniziatore di un movimento spirituale messo sotto il dominio del dono della Sapienza che apre l'intelligenza su Dio e le fa giudicare tutto « sub specie aeternitatis » e ordinare tutto alla Causa prima. La sua famiglia religiosa ha quindi una funzione « illuminativa » organizzata in un ordine « canonicale » che in quanto « religio clericalis » si distingue dall'« ordo monasticus ». La spiritualità domenicana è quella concretamente vissuta da S. Domenico e dietro a lui dai Santi domenicani: apostolato multiforme che ha la sua sorgente e « trova la sua unità nell'intimo possesso della saggezza » (p. 9) e si alimenta nella contemplazione e nello studio scientifico della teologia nella quale si sostanzia tutta la spiritualità. La ricca personalità di S. Domenico si trova ricopiata in S. Tommaso « apostolo dell'intelligenza, servitore dell'eterna Sapienza »; in S. Caterina che « mette in risalto il carattere dinamico e apostolico dell'ordine ». S Domenico, S. Tommaso, S. Caterina sono la triade che sussiste in una suprema unità, e dove « Domenico è il riflesso del Padre,

Tommaso lo è del Verbo, e Caterina dello Spirito-Amore » (p. 14). Su questa linea di sviluppo si allineano gli altri Santi e Maestri domenicani. Tra questi ultimi va ricordato oggi il P. Cordovani della « Rinascita spirituale ». I principi fondamentali della spiritualità domenicana sono cinque: 1º) trascendenza assoluta di Dio da cui deriva nel domenicano un senso di umile subordinazione a Lui e di libertà interiore; 2°) senso dell'uomo che sgorga dalla coscienza di essere fatto all'immagine di Dio ed e alimentato dalla virtù della magnanimità; 3°) primato del soprannaturale e della grazia che risana la natura e la eleva a partecipare della vita trinitaria rendendo presente nell'anima Dio come Sapienza e come Amore; 4°) concezione della vita spirituale come fedeltà contemplativa e apostolica alla Verità, che nella vita pratica si traduce in fedeltà ai principi, in studio assiduo della dommatica per nutrire la vita spirituale e per metterla al riparo dalle illusioni; 5°) devozione a Maria SS come Sede della sapienza, e madre e maestra delle anime attraverso il Rosario. La spiritualità domenicana conserva la sua piena attualità perchè il suo teocentrismo e il suo intellettualismo possono aiutare gli uomini di oggi a risolvere la crisi di naturalismo e irrazionalismo che li travaglia.

35 - SCHULTES REGINALDUS, O. P., « Praedicator gratiae », in « Miscellanea Dominicana », ecc., v. n. 7, Romae, 1923, 27×20; pp. 61-64.

L'elemento differenziale tra i Santi e fra le dottrine spirituali è costituito dal diverso aspetto sotto il quale viene considerato, adorato e imitato Gesù Cristo.

S. Domenico, lo spirito e la dottrina del suo Ordine, rappresentata da S. Tom., vedono e vivono il Cristo soprattutto come Salvatore e autore della grazia. Da qui scaturisce la vita ascetica, l'attività apostolica, e l'ampio dominio del soprannaturale, che sono i tratti tipici della spiritualità domenicana.

36 - Thery G., O. P., Caractères généraux de la Spiritualité Dominicaine, in « La Vie Spirituelle », supplement 1938, gennaio, pp. [22-39].

Quest'articolo - che suscitò una certa polemica con i gesuiti - promette molto, come titolo, ma dice poco in realtà. Duplice è il carattere della mistica domenicana: essa è speculativa e teocentrica. In base alla prima qualità essa è fondata sulla solida teologia oggettiva, quindi radicalmente aliena dal soggettivismo, dal sentimentalismo, dall'illuminismo. Questo carattere storicamente è fondato sulle finalità apostolico-dottrinali dell'Ordine, volute dal Fondatore, ma una circostanza speciale ne ha agevolato il pieno sviluppo. Nella seconda metà del Duecento, viene stabilito che i professori domenicani (« lectores ») prendano in pieno la direzione spirituale dei settanta conventi di monache domenicane del bacino renano: ciò spiega come mai la mistica di Eckhart. Suso e Taulero sia così impregnata di Teologia. Il carattere invece « teocentrico » della nostra spiritualità — già presente nello spirito dell'Ordine, come possiamo vedere in S. Tommaso, nei mistici tedeschi e in S. Caterina — è esploso specialmente come reazione al Molinismo, il quale era più preoccupato di salvare i diritti dell'uomo che quelli di Dio, più ispirato dalla psicologia che dalla Teologia, più orientato verso lo sforzo ascetico che verso l'abbandono all'azione divina. Ecco l'importante e tendenziosa conclusione dell'A.: « In luogo di iniziare la vita spirituale lottando penosamente e lentamente contro i difetti inerenti alla

natura umana per giungere così a risultati oscillanti, è preferibile cercare innanzitutto di conoscere Dio, scrutare il suo mistero e amarlo con carità perfetta. Lui al primo posto nella conoscenza e nell'amore, e non noi. Questa conoscenza e quest'amore di Dio, coltivati con lo studio e la pietà, soffocheranno i nostri difetti in maniera più diretta di quello che potrebbe ottenersi con un'ascesi matematica. Dopo tutto, nella vita spirituale non si tratta di sapere ciò che siamo, di appesantirci sui nostri difetti, di stare a spiare i nostri progressi e di considerarci come un centro; si tratta, prima di tutto e unicamente, di conoscere Dio e di amarlo, e per mezzo di questa conoscenza e di questo amore unirci a Lui » (p. 39).

37 - THUENTE C. M., O. P., Corso di Esercizi Spirituali secondo lo spirito di S. Domenico. (Trad. del P. A. Malta, O. P.). Palermo, 1930; 20×14; pp. XXXII, 144.

È la traduzione dell'opera americana: « Dominicain Retreat Companion ». A. p. 30 della Introduzione leggiamo: « Dai titoli di ciascuna conferenza, si comprende facilmente che l'intenzione dell'Autore fu quella di svolgere la vita, di ritrarre lo spirito, l'anima, il cuore del nostro Padre San Domenico, e transfonderli nella nostra vita, nel nostro spirito, nella nostra anima e nel nostro cuore domenicano ». — In realtà si tratta di modeste considerazioni sul nostro ideale fondate su testimonianze e fatti dei primi tempi dell'Ordine, presi specialmente dalle « Vitae fratrum ». Non manca però qua e là qualche felice spunto; ma, tutto sommato, non vi è nessun confronto possibile con gli Esercizi del Clérissac, o del Turcotte.

38 - Turcotte D.-A., O. P., L'ideale domenicano (Trad. dal francese di M. Zamboni. Prefazione del P. Casali, O. P.). Bologna, 1961; 21×15,5; pp. 208.

È un corso di Esercizi spirituali tenuto dal P. Turcotte canadese ad una comunità di Padri. Il titolo originale è: Méditations sur l'Idéal Dominicain (Montréal, 1942). È meno originale e profondo del Clérissac, ma assai più ordinato organico e completo. Lo stile denso e misurato, i ragionamenti solidi, ma senza aridità; la sobria unzione senza enfasi oratorie, le frequenti formule felici e nuove anche per dire cose note, i molti motivi ritornanti che conferiscono unità viva a tutta la trattazione; il continuo riferimento a Cristo modello primo e supremo del predicatore, ed agli apostoli, fanno di questo libro quasi un perfetto manuale di spiritualità domenicana. Ecco l'elenco dei temi trattati: L'ideale domenicano - La perfezione dom. - L'apostolato dom. - L'obbedienza dom. - La castità dom. -La povertà dom. - La spiritualità dom. - La penitenza dom. - L'Ufficio Divino - Lo studio domenicano - La discrezione dom. - La semplicità dom. -La coscienza dom. - La fraternità dom. - La gioia domenicana - Maria e l'Ordine di S Domenico. (Per il resto rinviamo alla presentazione che su questo stesso numero ne fa il P. Casali).

39 - Vallaro Stefano, O. P., La dottrina di S. Tommaso sullo stato religioso e l'Ordine Domenicano, in « Il VII Centenario di S. Domenico», Riv. mensile, 1920-1921, pp. 157-165; 232-237; 282-287; 375-380.

In questa serie di articoli l'illustre Maestro espone prima, in modo solido e chiaro, il pensiero di S. Tommaso sullo stato religioso in genere, sulle sue varie forme, fermandosi ad esaminare più a lungo la natura degli

ordini di vista mista. Indi dimostra come questa ben articolata dottrina dell'Angelico si trovi esattamente concretizzata nell'Ordine domenicano. Particolare rilievo merita la insistenza con cui l'A. insegna, d'accordo con Passerini, anzi con S. Tommaso, che gli atti della vita contemplativa non sono ordinati alla attività apostolica propriamente come « media ad finem », ma come « causae ad effectum », altrimenti « gli atti della vita contemplativa divengono propri della vita attiva e diminuiscono di perfezione » secondo ciò che S. Tommaso dice: 2.2 q. 181. a. 1 ad 3 (p. 233). Ed ancora più chiaramente afferma a p. 377.: « In conformità alle dottrine sopra spiegate io aggiungerò che, sia gli esercizi conventuali delle regolari osservanze e del divin culto, sia lo stesso studio delle sacre scienze non devono dal vero Domenicano essere considerati solamente come mezzi di preparazione al sacro ministero; sarebbe questo un invertire l'ordine delle cose, e diminuire assai la perfezione ed il merito di queste pratiche di vita contemplativa. No! devono questi doveri essere abbracciati e praticati prima di tutto per il bene che fanno a noi stessi, per santificare noi stessi, e crescere sempre più nella cognizione e nell'amore di Dio. Solamente in tal modo saranno una preparazione efficace all'azione dell'apostolato, e il Domenicano sarà non un predicatore qualunque, non un ministro della parola di Dio simile a qualunque altro, ma un religioso apostolo, un Frate Predicatore ». E a p. 380 saggiamente conclude: « ...ma soprattutto non vi sia nessun traditore, che sogni e tenti di menomarne la vera grandezza, separando quelle cose che il Santo Fondatore volle nel suo Ordine per sempre unite: tutta la perfezione della vita contemplativa insieme a tutta la perfezione della vita attiva.

Così l'Ordine dei Frati Predicatori sarà sempre meritevole dell'elogio, che di esso ha implicitamente fatto S. Tommaso: Summum gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum, quae

et propinquissimae sunt perfectioni Episcoporum.»

40 - VATHAIRE (DE) J., O.S.B., La Liturgie et l'Esprit de deux grands Ordres, in « La Vie Spirituelle », Aprile 1925, pp. 95-106.

La Regola di S. Benedetto è un prezioso documento per la storia della liturgia sia per il suo influsso sulla organizzazione del culto, sia e soprattutto per la formazione dello spirito con cui si deve celebrare l'« opus Dei »: essa ha posto le basi di quello che oggi potremmo chiamare la spiritualità

liturgica.

Scopo della Regola è quello di organizzare le condizioni d'una vita contemplativa sotto forma di lode liturgica nel quadro del cenobitismo. Anche se non si può proprio affermare che S. Benedetto abbia fondato i suoi monasteri « propter chorum », però, per una specie di intima evoluzione logica, de facto, i benedettini si sentirono a poco a poco come particolarmente consacrati al culto pubblico della Chiesa. Si potrebbe dire che l'ufficio divino è la chiave di volta dell'edifizio spirituale benedettino: il principio animatore e gerarchizzante; la forma del loro organismo. « La liturgie est en vérité leur lot, comme l'a dit un de leurs grands Abbés, la mission que l'Eglise leur donne. » (p. 98). Il loro spirito deve essere educato dalla liturgia e in vista della liturgia La vita del benedettino diventa così un canto perpetuo di lode ed è tutta animata da una spiritualità sana, larga, piena di compunzione e di confidenza insieme, semplice e generosa. « La piété liturgique, charpentée de solide doctrine, ne s'étiole pas dans l'air parcimonieux des dévotions; elle s'appuie sur le tronc même de la foi; elle

se porte sur l'objet le plus formel de la foi qui est la Trinité Sainte. Son aliment suave garde les âmes expansives et ingénues; robuste, il leur donne une carrure à l'antique. » (p. 99). « ... La Liturgie n'est point hésitante, ni tortueuse, ni compliquée. De même l'esprit de la Règle est tout de franchise et d'une réserve qui protège sa droiture. Il porte enfin avec lui beaucoup de gravité, comme la liturgie pénétrée du sérieux de l'Amour divin, hautement scellée de silence — beaucoup de liberté, que le Pontifical appelle chaste, d'un si beau mot. » (p. 99). Lo stesso moderno cambio dell'antico lavoro manuale monastico nell'attività intellettuale, oltre ad essere un dovere, un aiuto e un merito, come qualsiasi altra fatica, è anche un perfezionamento, cioè un affinamento delle facoltà dell'anima dell'adoratore, il quale così può darsi più facilmente alla contemplazione. Lo studio serve in questo modo come di accompagnamento alla melodiosa preghiera della liturgia.

Avvicinare troppo la vita domenicana a quella benedettina, ora descritta, sarebbe un falsarla; rimane però vero che, essendo l'Ordine dei Predicatori canonicale, in esso la liturgia ha parimenti una grande importanza, come si può ricavare da due recenti pubblicazioni: « L'Ordre des Frères Prêcheurs » del P. Bernadot e « L'Esprit de saint Dominique » del P. Clérissac. Il Fondatore, lungi dal rifiutare la cornice e il peso delle osservanze claustrali, le ha conservate integralmente come una salutare protezione, come l'ambiente e l'atmosfera adatti a far sbocciare la contemplazione dei suoi figli, « punto culminante della loro vocazione ». Egli non considerò la recita solenne dell'ufficio come un impaccio, ma piuttosto come un aiuto alla stessa predicazione. « La prière de l'Eglise contient la moelle de la doctrine, et la saveur, l'onction, la poésie profonde qui transparaissent en elle enlèverait toute sécheresse à une prédication que l'étude pourrait rendre froide et rigide jusqu'à un certan point. » (p. 104). Anzi la liturgia porterà uno speciale beneficio alla stessa vita di studio « Mais la vie doctrinale elle-même subira directement la salutaire influence de l'office. La spéculation intellectuelle a ses droits, escompte ses résultats, c'est entendu. Sait-on, toutefois, que nulle part mieux que durant la prière conventuelle les abstractions remuées et agencées dans la cellule prendront forme attrayante et vie communicative? Celui qui consacre sa vie à la science sacrée, à sa divulgation, à son enseignement, peut-il espérer de la murir en son âme plus facilement qu'à l'église? Là, précisément, elle se décante, elle s'assimile, elle s'accroît, elle s'imprègne de la divine Sagesse, elle s'accorde à ces inénarrables gémissements de l'Esprit auxquels l'Eglise prête avec nous l'oreille. » (p. 105). Ecco perchè S. Domenico tanto amava il coro ed ecco perchè morente raccomandava ai suoi frati: « In religione canonica perseverate ». Il carattere canonicale — cioè la deputazione alla recita solenne dell'ufficio divino, che abbiamo in comune con i monaci -- è una grande ricchezza per l'Ordine domenicano. Concludendo: tanto l'Ordine benedettino quanto quello domenicano sono due ordini eminentemente liturgici, ma per il primo la liturgia è solo « la forma del suo servizio, della sua adorazione conventuale », per il secondo è inoltre l'alimento, la sorgente della sua contemplazione fruttificante nell'apostolato.

INNOCENZO COLOSIO, O. P.

S. Domenico di Fiesole (Firenze).

## INDICE

## INDICE

Colosio Innocenzo o.p Introduzione: confidenze e giustifi-		
cazioni	pag.	1
I.		
Colosio Innocenzo o.p Appunti sulla Spiritualità domenicana.	>>	9
Abbrescia Domenico o.p La preghiera nella prima generazione domenicana	>>	55
Walz Angelo o.p Le Lettere Spirituali del B. Giordano di Sassonia († 1237)	*	86
II.		
D'Urso Giacinto o.p L'itinerario ascetico di S. Caterina da Siena	>>	100
Giardini Fabio o.p La meditazione dei misteri di Cristo nei Sermoni di Taulero († 1361)	»	115
Cambula Bernardo o.p Il Sacerdozio nel pensiero del Padre Lacordaire († 1861)	>>	130
· III.		
SCALVINI FRANCESCO O.P La vera Caterina da Siena e la Caterina del benedettino Fr. Vandenbroucke	>>	151
Da Vigolo Giovanni o.p In margine alla nuova edizione tedesca delle Prediche di Tulero	>	185
CASALI GUIDO O.P Presentazione del P. Turcotte e del suo « Ideale Domenicano »	»	201
IV.		
Colosio Innocenzo o.p Bibliografia analitica delle pubblicazioni sulla Spiritualità domenicana (1900-1961)	>>	209