PER LA STORIA DELLA SPIRITUALITÀ IN ITALIA TRA IL CINQUECENTO E IL SEICENTO

RASSEGNA DI STUDI E PROSPETTIVE DI RICERCA (*)

1. *Giuseppe De Luca e l'« Archivio italiano per la storia della pietà »*

Nel 1951 Giuseppe De Luca pubblicava, dopo anni di preparazione, il primo numero dell'*Archivio italiano per la storia della pietà*. La fondamentale introduzione indicava una nutrita serie di suggestioni metodologiche e di temi di ricerca in un settore che era allora quasi vergine e che ancora oggi è lungi dall'essere stato organicamente esplorato (1).

De Luca avrebbe voluto scrivere una storia della pietà italiana sull'esempio della *Histoire du sentiment religieux en France* di H. Bremond, ma il progetto non venne mai realizzato e fu invece sostituito dall'*Archivio* volto a esplorare sistematicamente la pietà in ogni luogo e in ogni tempo e a pubblicare i documenti che la testimoniassero (2).

(*) Il presente saggio riproduce la relazione tenuta al convegno promosso dalla Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa (Napoli, 30 agosto-3 settembre 1976) su « Problemi della storia della Chiesa nei secoli XV-XVII » e ne conserva la struttura e il carattere. Sono state arricchite le note e aggiornata la bibliografia. Ho escluso l'analisi di personalità e correnti che non appartengono all'alveo della tradizione cristiano-cattolica per ragioni pratiche (una conversazione impone limiti di tempo che non è lecito oltrepassare).

(1) Poiché la pubblicazione dell'*Archivio* è stato un fatto culturale di grande rilievo e ha segnato gli studi di storia religiosa nel nostro paese, proprio dall'*Archivio* prende avvio la mia relazione.

(2) De Luca concepí assai presto l'idea di scrivere una Storia della pietà italiana Cfr. le lettere di De Luca a Giuseppe Prezzolini del 6 maggio 1927 (« Ho pensato a lungo e già molto ho studiato sopra la « storia letteraria della pietà italiana », che comunque condotta con rigore filologico tra le righe potrebbe dir molto e qualcosa di nuovo nella storia d'Italia »), 19 luglio 1928, 28 ottobre 1928 e 22 luglio 1929 in « Don Giuseppe De Luca-Giuseppe Prezzolini, Carteggio (1925-1962) » a cura di G. Prezzolini, Roma 1975, pp. 33, 42, 45, 51. De Luca parla, sulla scia del Bremond, di « storia letteraria », ma in seguito abbandonerà questa prospettiva. Si veda anche la lettera del Bremond, in data 20 agosto 1929, a De Luca che gli aveva chiesto consigli e informazioni per l'opera che voleva scrivere in [R. GUARNIERI-H. BERNARD-MAÎTRE], *Don Giuseppe De Luca et l'abbé Henri Bremond (1929-1933). De « L'Histoire littéraire 'du sentiment religieux en France » à l'« Archivio italiano per la storia della pietà » d'après des documents inédits*, Roma 1965, pp. 77-79.

Per De Luca pietà è « quello stato, e quello solo, della vita dell'uomo quando egli ha presente in sé, per consuetudine d'amore, Iddio [...]. Quando l'uomo prova in sé presente Iddio, non in mero concetto o in puro sentimento ma nell'amore, noi diciamo che allora egli è pio: non presente per un attimo, o sebbene lungamente solo per una volta e quasi in un episodio staccato, bensí presente in forza di un abito interiore, continuo e continuato quantunque non ininterrottamente in atto » (3). Non si riduce pertanto né alla spiritualità che « postula essenzialmente una esigenza di perfezione », né alla teologia che presuppone il possesso di un patrimonio dottrinale, ma alla *caritas*. In quanto caritas, cioè presenza amorosa di Dio nell'uomo, è un universo piú vasto che non « escludendo i perfetti e coloro che alla perfezione si avviano, non esclude in cambio chi perfetto non è e forse appena conosce Iddio, d'una conoscenza tuttavia che può già essere obbedienza e godimento, ancorché imperfetta, bigia, sbiadita » (4). De Luca, dunque, distingue pietà da spiritualità, anche se riconosce che « la disciplina della spiritualità [...] talmente si avvicina al nostro studio [quello della pietà] da coincidere con esso per la maggior parte » (5).

La pietà va cercata pertanto non solo nei grandi testi ascetico-mistici ma anche nei manuali ad uso del popolo, nei sermoni dei predicatori, nelle leggende agiografiche, nelle litanie, nei canti liturgici, nelle raccolte di inni, nelle epigrafi, nei volgarizzamenti, nelle arti figurative, nella letteratura religiosa.

Con l'*Archivio* De Luca si prefisse di raccogliere « monumenti o documenti » della pietà e pubblicarli con rigorosi criteri filologici (6). La stessa intitolazione *Archivio* e non rivista intendeva significativamente sottolineare il suo carattere di raccolta di materiali, di documenti, di testimonianze tratte dal silenzio degli archivi e portate alla luce. De Luca aveva subito il fascino della lezione filologica del benedettino Wilmart, studioso di patristica, di liturgia e di testi spirituali del Medioevo, in ragione della quale diffidava dei problemi considerati astrattamente e delle tesi precostituite (7).

(3) G. De Luca, *Introduzione* a l'*Archivio italiano per la storia della pietà*, vol. I, Roma 1951, p. XIV. L'*Introduzione* è stata ripubblicata, con altri saggi di De Luca, nel 1962 (G. De Luca, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma 1962). Cito dalla edizione del 1951.

(4) G. De Luca, *Introduzione* cit., p. LXI.

(5) G. De Luca, *Introduzione* cit., p. LXII.

(6) « L'Archivio [...] non vuol servire ad altro fuorché alla pubblicazione distesa di testi o di studi su testi » (*Introduzione* cit., p. LXVI). Giuseppe De Luca aveva esortato con accenti appassionati i giovani a esplorare gli archivi ecclesiastici e laici alla ricerca di ciò che riguardasse la storia della pietà: « Vorrei ammonire i giovani a tornare, non tanto all'erudizione, quanto ai manoscritti. Le biblioteche d'Italia ne sovrabbondano [...]. Avessi io la voce d'un Foscolo e d'un Carducci, richiamerei gli Italiani alle biblioteche, vere foreste vergini, in gran parte tuttora da esplorare. La storia e la letteratura religiosa vi errano dentro, come fiere selvatiche; lí, e negli archivi capitolari delle diocesi piú grandi » (*Prosatori minori del Trecento*. Tomo I: *Scrittori di religione*, a cura di don Giuseppe De Luca, Milano-Napoli 1954, pp. XXX-XXXI.

(7) G. De Luca, *Introduzione* cit., pp. LXVI-LXVII.

Delio Cantimori, rievocando l'amico scomparso, sottolineò con finezza questi aspetti: « Il De Luca, come gli studiosi eminenti da lui ammirati, dal Wil-

De Luca era animato nella sua impresa culturale dalla acuta consapevolezza della povertà degli studi religiosi in Italia e dalla volontà di colmare la lacuna (8). Lamentava che esistesse una storia politica, economica e sociale, una storia della cultura e delle idee, ma non una storia della pietà, e che nell'ambito della storia della Chiesa l'interesse

mart allo Ehrle, dal Mercati al Bremond, o come gli studiosi piú giovani da lui incoraggiati e aiutati generosamente, pubblicando loro quelle ricerche che nessun altro avrebbe avuto il coraggio di pubblicare, per esempio un Billanovich, non voleva parlare di problemi, né grossi o generali, né piccoli o specifici. Secondo loro, non si deve partire da una « questione », quale che sia, ma da un documento o gruppo di documenti, da un testo, da un codice; e questi vanno esaminati e analizzati con acribia scrupolosa, studiandoli da ogni punto di vista: se si segue un solo filo si cade nell'unilateralità o addirittura nella tesi preconcetta ». Cfr. D. CANTIMORI, *Don Giuseppe De Luca* in « Studi medievali », a. 3, V, 1964, pp. 402-408, ora in « Storici e storia », Torino 1971, pp. 386-396 (il passo citato è alle pp. 389-390).

Oltre che Wilmart, De Luca considerò suoi maestri Henri Bremond e Joseph de Guibert e alla loro « venerata memoria » dedicò la *Introduzione* all'*Archivio*. De Luca subí il fascino della cultura, della finezza intellettuale, della sensibilità letteraria del Bremond, ma diffidò del suo psicologismo di ascendenza modernistica e della sua tendenza a cogliere soprattutto gli aspetti letterari dei testi religiosi e non il loro slancio verso Dio. Bremond « credette [...] alla psicologia religiosa piú che non alla religione e giunse a fare della poesia e della preghiera due scaturigini d'un'acqua di cui non si conosce l'origine non già nel divino ma nell'umano » (*Introduzione* cit., p. LXXIV). L'avere sostituito alla espressione « sentimento religioso » il termine « pietà » testimonia il distacco di De Luca dal Bremond o, come è stato scritto, la sua « débremondisation ». Il gesuita De Guibert spalancò invece a De Luca gli orizzonti della teologia: « Debbo testimoniare [...] che egli solo seppe svelarmi la realtà dottrinale di quella vita, di cui Wilmart rintracciava i testi e le vie, e un Bremond descriveva le grazie e le malizie » (*Introduzione* cit., p. LXXV).

Ma De Luca fu anche affascinato dalla grande tradizione storiografica cattolica rappresentata da Pastor, Ehrle, Denifle, Duchesne, Morin, Mercati, Premoli, Tacchi Venturi. Alcuni di questi scrittori sono ricordati con ammirazione nella premessa alla ristampa di A. RONCALLI, *Il cardinale Cesare Baronio*, Roma 1961. De Luca, ancor giovane prete, vegliò a lungo a palazzo Farnese la salma del Duchesne morto il 21 aprile 1922. Si potrebbe vedere in questo gesto quasi il presagio della sua vocazione culturale. Sul duro giudizio di De Luca nei confronti del modernismo cfr. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, III ed., Bologna 1975, pp. XIX-XXIV.

(8) Dopo avere definito l'Italia « un paese manifestamente retrogrado in fatto di discipline religiose », De Luca rileva che « in sí fatti ordini di studi [...], salvo l'una o l'altra eccezione di solitari, noi italiani non esistiamo neppure, letteralmente non esistiamo, senza una rivista, senza una cattedra, senza un competente di solida fama. oi siamo poveri, siamo miserabili » (*Introduzione* cit., pp. LXIII e LXVII).

Sulla povertà degli studi religiosi in Italia offre una significativa testimonianza Hubert Jedin che ricorda le giornate trascorse alla Biblioteca Nazionale di Napoli sulle carte del Seripando e il rammarico di Benedetto Croce che cosí copioso materiale documentario fosse stato trascurato dagli studiosi meridionali: « el 27-28, mentre passavo settimane intere nella Biblioteca di apoli a studiare l'abbondante eredità di scritti e il carteggio di Seripando, ebbi la possibilità di conoscere un ospite illustre di questa biblioteca Benedetto Croce, il quale era dispiaciuto che nessuno dei suoi connazionali del Sud si fosse addossato la fatica di rielaborare e studiare a fondo la magna moles degli scritti di Seripando e mi incoraggiò a proseguire nel mio lavoro ». Cfr. H. JEDIN, *Come e perché ho scritto una storia del Concilio di Trento* in « Humanitas », a. XXXI (1976), p. 91.

fosse prevalentemente incentrato sui papi, sui vescovi e sui grandi ordini religiosi e non sulla pietà. Concependo la storia della Chiesa come storia della pietà, De Luca intese allargare l'ambito della ricerca e superare in tal modo la prospettiva di tipo diplomatico e istituzionale allora prevalente nella storia della Chiesa (9).

Nei sei volumi dell'*Archivio* fino ad ora pubblicati (un settimo è in stampa) sono comparsi testi e studi di grande rilievo scientifico. Per limitarci solo a quelli che interessano l'ambito della presente rassegna, segnaliamo nel secondo volume *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuitas del siglo XVI* di Pedro de Leturia, le lettere di Gaspare Contarini a P. Giustiniani e V. Quirini, il *Trattato della perfetta obbedienza di fra Paolino Bernardini O. P.* († 1585), *I sermoni di sant'Antonio Maria Zaccaria,* pubblicati rispettivamente da H. Jedin, B. Carderi e G. M. Cagni-F. M. Ghilardotti, nel terzo l'edizione del trattatello *La « Severa riprensione » di Fra Matteo da Bascio* da parte di Melchiorre da Pobladura, nel quarto *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584* di T. Leccisotti e la ricerca di P. Prodi *Sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica,* nel quinto *Dos escritos ascéticos inéditos de Bartolomé Carranza. Commentario espiritual a los Salmos 122 y 141* editi da Tellechea Idigoras (10).

Come appare da questi titoli, l'*Archivio* si è avvalso della collaborazione di studiosi italiani e stranieri e non si è chiuso entro un orizzonte municipale e « campanilistico »: « Nasce in Italia, per ciò solo è italiano, tutti essendovi chiamati a collaborare da ogni patria in ogni lingua [...]. Non l'ombra di un campanilismo vi si abbatterà, non vi risuonerà l'eco di un dissapore tra nazione e nazione, tra religione e religione e, nell'ambito di una stessa religione, società e società, abito e abito, scuola e scuola. Italiano è l'*Archivio* non perché tratti in prevalenza temi e testi italiani, quantunque ne abbia il desiderio e fosse la prima idea: darà quel che via via gli sarà dato dai dotti e cioè gli sarà dato come si deve » (11).

L'*Archivio* era stato preceduto nel 1942 dalle « Edizioni di Storia e di Letteratura » con le quali De Luca intendeva promuovere una

(9) G. De Luca, *Introduzione* cit., p. XXV: « Nella chiesa cattolica stessa la storia è stata storia o delle singole chiese nazionali e locali, o dei papi e dei vescovi, o dei grandi ordini; soltanto nella storia dei santi o agiografia (sovente anch'essa adoperata a scopi non d'intelligenza ma di prestigio), se ne possono trovare elementi più copiosi, mentre, non solo nei santi, ma anche nel più meschino fedele, nel popolo più trito, nelle plebi più rustiche, quel che v'è di più cristiano è la pietà, se e quando c'è ». E nella relazione agli archivisti ecclesiastici durante il convegno del 1957: « Non c'è soltanto una storia della chiesa nei suoi papi, nei suoi vescovi, nei suoi ordini religiosi, nelle sue diocesi, nelle sue leggi, nella teologia, nell'apologetica, nella liturgia, eccetera; c'è anche un'altra storia, mirabilissima anch'essa ma tanto più umile: la storia di una pieve, la storia di una chiesina, la storia di un paese, la storia di una piccola città, la storia della chiesa nei piccoli fedeli, nelle piccole preghiere. Dico la storia della pietà; e più non dico, e rimango turbato » (*Archiva Ecclesiae, Bollettino dell'Associazione archivistica ecclesiastica*, I, 1958, p. 144).

(10) Il primo volume è uscito nel 1951, il secondo nel 1959, il terzo nel 1962, il quarto nel 1965, il quinto nel 1967, il sesto nel 1970.

(11) G. De Luca, *Introduzione* cit., p. LXVII.

iniziativa editoriale di severo impegno scientifico aperta a studiosi italiani e stranieri e « prestar aiuto a quei giovani di maggior ingegno, i quali avessero ardito incamminarsi verso gli studi piú ardui e meno redditizi, tanto piú meritori e necessari, quanto meno rimeritati e piú rari » (12).

Nelle Edizioni di Storia e di Letteratura hanno trovato posto, ed è la ragione per cui le menzioniamo in questa sede, l'epistolario di Giuseppe Calasanzio e due volumi dell'*Opera Omnia* di Paolo Giustiniani affidata alle cure di Eugenio Massa, nonché *Il quietismo italiano del Seicento* di Massimo Petrocchi e *Il Card. Gabriele Paleotti* di Paolo Prodi (13).

Queste iniziative di alto livello scientifico non distrassero De Luca dalla divulgazione che considerò sempre momento non secondario del suo impegno culturale, una divulgazione che sul piano della serietà e del rigore mettesse a disposizione di un largo pubblico i testi della spiritualità cristiana. Nel 1941-42 promuoveva, infatti, presso la editrice Morcelliana di Brescia, la collezione *I fuochi* e progettava per Mondadori una collana di « Classici cristiani » che avrebbe dovuto essere curata da specialisti ma che per vicissitudini di varia natura non vide la luce (14).

De Luca è stato uno straordinario suscitatore di imprese culturali e un appassionato stimolatore di energie. Illustri studiosi di tutto il mondo, appartenenti a correnti di pensiero e a confessioni religiose diverse, da Kristeller a Fraenkel, da Jedin a Dionisotti, da Cantimori a Ulmann, da Branca a Baron, da De Rosa a Campana hanno posto in luce il profondo significato della sua presenza culturale (15).

(12) Dall'opuscolo di presentazione delle Edizioni di Storia e Letteratura scritto da De Luca nel 1958.

(13) *Epistolario di san Giuseppe Calasanzio* a cura di L. PICANYOL, 8 voll., Roma 1950-1955; B. PAOLO GIUSTINIANI, *Trattati, lettere e frammenti. Dai manoscritti originali dell'Archivio dei Camaldolesi di Monte Corona nell'Eremo di Frascati*, vol. I, *I Manoscritti originali custoditi nell'Eremo di Frascati. Descrizione analitica e indici con ricerche sui codici avellanesi di san Pier Damiani*, Roma 1968; II. *I primi trattati dell'amor di Dio*, Roma 1974. È stata anche programmata nelle edizioni di Storia e Letteratura l'edizione critica dell'opera di S. Alfonso de Liguori di cui sono usciti, oltre alla *Introduzione generale*, tre volumi.

(14) Il « progetto » della collana è stato edito da V. BRANCA in appendice al volume *Letteratura di pietà a Venezia dal '300 al '600*, Firenze 1963, pp. 85-100. Fin dal 1924 De Luca, ancor giovane prete, per favorire una seria « volgarizzazione », diede vita ad una collezione di opuscoli « La piccola raccolta », il cui carattere è illustrato in una lettera a Mons. Pio Paschini: « Volgarizzare (o divulgare che si voglia dire) la dottrina e lo studio fra i cattolici, e attrarli dal giornale al libro per la via dell'opuscolo » e « vedere se è possibile a Roma far qualcosa di buono e di serio, per la cultura, oltre a quello che si fa negli alti istituti scientifici, e nei relativi loro *Bollettini, Mélanges, Testi e studi, Beiträge* e simili inaccessibili alti forni di cultura ». La lettera, del 19 settembre 1924, è stata edita da M. MACCARRONE, *Don Giuseppe De Luca e la rivista* in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », XVII, 1963, pp. 7-8.

(15) I significativi omaggi in *Don Giuseppe De Luca. Ricordi e testimonianze* a cura di M. PICCHI, Brescia 1963. Per la biografia di De Luca cfr. R. GUARNIERI, *Don Giuseppe De Luca tra cronaca e storia (1898-1962)*, Bologna 1974. Si vedano inoltre H. BER ARD-MAÎTRE, *Don Giuseppe De Luca e l'Archivio*

2. *Il « Quietismo italiano » di M. Petrocchi (1948) e gli studi sul Seicento spirituale*

Le suggestioni provocate dal lavoro di De Luca non sono in questi anni cadute nel vuoto ma hanno fermentato, anche fuori dall'ambito dell'*Archivio*, il terreno della storia della spiritualità ([16]). Nel 1948 Massimo Petrocchi pubblicava presso le Edizioni di Storia e di Letteratura un organico studio sul *Quietismo italiano del Seicento*, a cui seguivano ricerche e sondaggi su figure e aspetti della spiritualità italiana del '500 e del '600 ([17]). Il Petrocchi dissodava un terreno allora sostanzialmente inesplorato e offriva, sulla scorta di una larga documentazione inedita, un quadro ricco di suggestioni, di prospettive critiche, di ipotesi di lavoro. Apriva con un lavoro da pioniere nuove strade e indicava agli studiosi un ferace campo di indagine nella consapevolezza che la sua ricerca non poteva considerarsi definitiva ([18]). A distanza di trent'anni dalla sua apparizione possiamo affermare che la ricerca del Petrocchi non ha trovato quello sviluppo che sarebbe stato auspicabile e che lo

italiano per la storia della pietà in « Revue d'ascétique et de mystique », XLIV (1968), pp. 443-454; I. COLOSIO, *Don Giuseppe De Luca storico della spiritualità*, Firenze 1962; C. DIONISOTTI, *Don Giuseppe De Luca*, Roma 1973; M. ROSA, *Per la storia della vita religiosa e della chiesa in Italia tra il '500 e il '600. Studi recenti e questioni di metodo* in « Quaderni storici », V (1970), pp. 704-707, ora in M. ROSA, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, pp. 100-103; *Società, chie a e vita religiosa nell'Ancien régime* a cura di C. RUSSO, Napoli 1976, pp. CCXII-CCXIII.

(16) Pensiamo alle ricerche che studiosi come Petrocchi, Bendiscioli, Vecchi, Guarnieri, Prodi hanno compiuto in questi trent'anni. Negli studi di Gabriele De Rosa sulla storia sociale e religiosa del Meridione la lezione di De Luca si combina con quella di G. Le Bras.

(17) *Pagine sulla letteratura religiosa lombarda del '500*, Napoli 1956; *Esorcismi e magia nell'Italia del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1957; *L'estasi nelle mistiche italiane della riforma cattolica*, Napoli 1958; *Una « devotio moderna » nel Quattrocento italiano? e altri studi*, Firenze 1961; *I grandi spirituali italiani del Quattrocento e del Cinquecento* in « Annali della Facoltà di lettere e filosofia della Università degli studi di Perugia », vol. I (1962-63) pp. 63-108; *Un Seicento spirituale italiano non formalistico* in « Cultura e scuola », VIII (1969), pp. 92-108. Si tratta di ricerche ricche di spunti e di sollecitazioni che richiedono di essere sviluppate, quasi delle schede critiche da cui possono prendere l'avvio nuove indagini. Poiché si tratta di assaggi esplorativi, hanno il senso dell'incoato. Queste *disiecta membra* potrebbero essere approfondite e organizzate sistematicamente in quella storia della spiritualità italiana a cui il Petrocchi attende da anni e di cui auspichiamo vivamente la pubblicazione. Sul Petrocchi, storico della spiritualità, cfr. M. ROSA, *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Note e appunti* in « Bibliothéque d'humanisme et renaissance », XXIII (1961), p. 406, e G. QUAZZA, *La decadenza italiana nella storia europea. Saggi sul Sei-Settecento*, Torino 1971, pp. 18-19. Il Petrocchi ha parlato con caldi accenti del suo incontro con De Luca in *Don Giuseppe De Luca*, « Le parole e le idee », vol. VIII (1966), pp. 31-32.

(18) L'opera, al suo apparire, fu accolta con giudizi lusinghieri. Ricordiamo R. GUARNIERI in « Rivista di storia della Chiesa in Italia » (a. III, 1949, pp. 95-119), I. COLOSIO, *Il quietismo italiano del Seicento* in « Vita cristiana » (XVIII, 1949, pp. 164-171), M. BENDISCIOLI, *Luci e ombre del Quietismo italiano del '600 in una pubblicazione recente* in « Humanitas » (V, 1950, pp. 722-729), F. BOLGIANI, *Il quietismo italiano del Seicento* in « Nuova rivista storica » (XXXIV, 1950, pp. 140-155).

stesso Petrocchi aveva auspicato [19]. Sul quietismo che, come scrive il Petrocchi, si diffuse in tutte le regioni italiane a cominciare dai primi anni del Seicento, s'infiltrò negli Ordini religiosi e in vari ceti sociali con la formazione di cenacoli e conventicole e « creò vaste e sotterranee correnti di una forza propulsiva [...] eccezionale » permangono infatti larghe zone d'ombra [20]. Ignoriamo o poco sappiamo delle sue origini, della sua evoluzione, del « suo sviluppo sotterraneo in connessione con il clima culturale e religioso tra la prima e la seconda metà del secolo, dei suoi rapporti con altre correnti o altre espressioni mistico religiose, profetico-millenaristiche, astrologiche, riassumibili, le prime, nel gruppo dei « pelagini » che, sebbene diffusi in zona bresciana, ricavano la loro origine dal laico milanese Giacomo Filippo Casolo e dall'oratorio di santa Pelagia di Milano, le seconde nel noto episodio del Borri, dietro il quale ci è dato intravedere un piú vasto e inquieto movimento sempre in ambiente milanese » [21].

(19) Segnaliamo tra gli studi usciti dopo il 1948 S. MOTTIRONI, *Un nuovo documento per la storia del quietismo italiano da un ms. vallicelliano (R. 112)* in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », vol. III, 1949, pp. 409-414; R. GUARNIERI, *Il quietismo in otto mss. chigiani (Polemiche e condanne tra il 1681 e il 1703)* in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », V, 1951, pp. 381-412; P. GUERRINI, *I Pelagini di Lombardia. Contributi alla storia del quietismo* in « Miscellanea bresciana », I (1953), pp. 59-96; O. S. TOCCI, *Il p. Antonio Torres e l'accusa di quietismo*, Napoli 1959; A. VECCHI, *Il Seicento spirituale* in « Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto », Venezia 1962; G. DE LUCA, *Della pietà veneziana nel Seicento e d'un prete veneziano quietista* in « Letteratura di pietà a Venezia dal '300 al '600 », Firenze 1963, pp. 61-82; A. SAITTA, *Per la storia della diffusione del quietismo in Sicilia* in « Critica storica », 2 (1963), pp. 473-76; M. SCADUTO, *Il p. Antonio Francesco (Candelari) da Ancona e il quietismo marchigiano* in « Miscellanea Melchor de Pobladura », vol. II, Romae, Institutum historicum O.F.M. Capp., 1964, pp. 327-345; G. BIASUTTI, *Echi del quietismo in Friuli*, Udine 1971; R. DE MAIO, *Il quietismo napoletano* in « Rivista storica italiana », LXXXI (1969), pp. 721-744. Sulla diffusione del quietismo a Napoli tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento e sulla figura del padre Antonio de Torres della congregazione dei Pii operai importanti sono gli studi di F. NICOLINI, *Su Miguel Molinos, Pier Matteo Petrucci ed altri quietisti segnatamente napoletani. Notizie, discussioni, documenti* in « Bollettino dell'Archivio storico del Banco di Napoli », 3 (1951), pp. 88-201; IDEM, *Su Miguel de Molinos e taluni quietisti italiani. Notizie, appunti, documenti* in « Bollettino dell'Archivio storico » cit., 15 (1959), pp. 223-349; IDEM, *Ancora del padre Antonio Torres: giunte e correzioni a un profilo di lui* in « Biblion », I (1959), pp. 177-218.

(20) M. PETROCCHI, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma 1948, p. 17, n. 12: « Il movimento quietistico italiano non vive di grandi figure, ma, anzi, di medie o piccole figure, molto piú numerose e *raggruppate* però di quanto non si possa sospettare a prima vista. L'importanza della spiritualità quietistica italiana non è quindi in alcuni campioni di essa, ma proprio nel suo complesso di vaste e sotterranee correnti, di una forza propulsiva che non esito a dire eccezionale ». I. Colosio nella recensione citata parla di « estesa diffusione del Quietismo » (p. 167), ma a tutt'oggi è mancato un lavoro di scavo che consentisse di verificare il reale spessore del fenomeno quietista.

(21) M. ROSA, *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa in Lombardia dall'età dei Borromei al periodo napoleonico (linee per una ricerca)* in « Problemi di storia religiosa lombarda », Como 1972, p. 179. P. PRODI nella voce *Borromeo Federico* del « Dizionario biografico degli Italiani » (vol. 13, Roma 1971, p. 39) rileva che sulla spiritualità del Borromeo sono possibili degli scavi. Nei « Ragionamenti spirituali » rivolti alle monache di S. Marta ed editi postumi nel 1673, il Prodi sottolinea alcune espressioni (le due immersioni dell'anima in Dio,

È necessario anzitutto reperire nuovi documenti e non fondarsi solo sulle testimonianze degli avversari, ad esempio gli inquisitori del S. Ufficio, i cui interrogatori con il loro formulario precostituito tendevano « a far rientrare le idee degli interrogati negli schemi di dottrine precedentemente condannate » ([22]). La ricerca delle fonti non è facile perché si tratta di rintracciare opere stampate in pochi esemplari e spesso distrutte o per ordine degli inquisitori o per paura delle perquisizioni. Romana Guarnieri indica come fonti, oltre che « i testi teorici », « i libretti di preghiera, i testi della poesia e della filosofia del tempo, le edizioni di opere piú antiche, le traduzioni di mistici stranieri e, non ultima, l'arte figurativa », e suggerisce che sia studiata la edizione di Iacopone da Todi curata dal Tresatti (Venezia 1617) « come una delle fonti quietistiche del Seicento » ([23]).

Nell'esame dei documenti bisogna assumere il termine *quietismo* in senso circoscritto e determinato delineandone i contorni nel tempo e nello spazio per evitare arbitrarie e astoriche generalizzazioni. Il rischio è di dilatare la nozione di quietismo a tal punto da vanificarla.

Bisogna inoltre non lasciarsi irretire nella analisi dei documenti dalle categorie di ortodossia e di eterodossia col rischio di pronunciare giudizi di tipo teologico e non storico. Il Bendiscioli esorta a « giudicare queste idee dal di dentro, cioè dallo stato psichico e dall'intenzione che le ha suggerite, piú che dall'esterno di una formula dogmatica presa per sé, senza mai dimenticare che il linguaggio dei mistici è sempre un linguaggio limite, conscio della sua inadeguatezza, e perciò della sua imprecisione; certo è che la gran parte dei « quietisti » si riteneva nell'ortodossia e ad essi mancava l'animus dell'eretico » ([24]).

Il quietismo è stato considerato come forma di reazione ad una vita religiosa che si era andata istituzionalizzando sempre piú rigidamente in pratiche, metodi, schemi che avevano mortificato gli slanci interiori. I circoli « quietistici » sentono l'esigenza di reagire al formalismo spirituale e di realizzare una vita interiore libera e immediata. Alla meditazione discorsiva, alle pratiche devote (Rosario, Via crucis) e alla preghiera vocale sostituiscono la contemplazione, l'abbandono affettivo, il silenzio interiore, la « santa indifferenza », lo stato di « quiete », « il riposo in Dio ». Per la comprensione del quietismo italiano e piú in generale del Seicento mistico non è dunque importante conoscere meglio il tessuto della religiosità italiana? Una chiave di interpretazione non può risiedere anche nella esplorazione capillare del vasto terreno imbevuto dei succhi della spiritualità gesuistica, cioè nell'esame di quel fenomeno che A. Vecchi ha chiamato il *gesuitismo* ([25])?

la prima in cui l'anima si perde in Dio come in un immenso mare, la seconda quando l'anima si sente tutta invasa da Dio) che potrebbero far pensare ad una posizione quietista, e nota che nessun studioso fino ad ora ha accennato al collegamento.

(22) M. BENDISCIOLI, *Luci e ombre del quietismo italiano del 600* cit., p. 726.

(23) R. GUARNIERI in « Rivista di storia della Chiesa in Italia » cit., p. 116, n. 44.

(24) M. BENDISCIOLI, *Luci e ombre* cit., p. 727.

(25) A. VECCHI, *Il gesuitismo* in « Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto », Venezia-Roma 1962, pp. 129-224.

È certo che la Compagnia di Gesú ha largamente improntato la spiritualità italiana dei secoli XVI e XVII. Attraverso la rete dei collegi, la direzione spirituale estesa a laici e ecclesiastici, la pratica degli « esercizi », le congregazioni mariane, la predicazione (soprattutto in tempo di Quaresima) e le missioni popolari i Gesuiti hanno diffuso un metodo di orazione e un orientamento ascetico fondato sull'impegno della volontà che mortifica le passioni disordinate e lotta contro l'amor proprio, il cui sradicamento è condizione essenziale per raggiungere la perfezione. Le armi per il combattimento spirituale sono l'esame di coscienza che, fatto piú volte al giorno, tende a controllare la vita interiore attraverso la introspezione psicologica, l'esercizio della orazione mentale che non è piú affidata alla libera iniziativa dell'orante ma si àncora ad un metodo e si compie in modo sistematico, gli esercizi spirituali della durata di un mese ma ridotti poi ad una durata di otto o dieci giorni, la direzione spirituale che ha il compito di disciplinare la religiosità individuale, sottraendola alle suggestioni e ai rischi della emotività e di ancorarla a una dimensione di concretezza. Ma siffatto orientamento ascetico, caratterizzato da gradualità e da realismo e affermato da una Compagnia, dinamica per spirito apostolico e unitaria sul piano organizzativo e istituzionale, poteva sfociare nel moralismo, degenerare nell'analisi casistica, impigliare la vita spirituale in una rete di norme e di schemi che ne soffocano gli slanci, « educare gli uomini a una attenzione, persino angosciosa, sulla vita interiore » ([26]). In questa prospettiva il campo di ricerca si presenta immenso. Non si tratta soltanto di esaminare gli scrittori gesuitici, dal Cepari a Bartolomeo Ricci, dal Pinelli al Piatti all'Androzio, dal Recupito al Realino al Manni al Negroni, che pur sono suscettibili di esplorazioni ([27]), ma di dipanare nel suo concreto atteggiarsi locale una complessa matassa e di servirsi per questa operazione di fonti di varia natura come predicabili, missioni popolari, libri di preghiera, statuti di congregazioni e di confraternite, manuali di meditazione, catechismi ([28]).

(26) G. De Luca, *Introduzione* cit., p. LI.

(27) J. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne. De la mort de S. Ignace à celle du P. Aquaviva (1556-1615)*, Roma 1961. Su B. Realino cfr. M. Gioia, *Per una biografia di S. Bernardino Realino* in « Archivum historicum Societatis Iesu », XXXIX (1970), pp. 3-101.

(28) M. Rosa, *Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento* in « Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento », Bari 1976, pp. 245-272; C. Faralli, *Le missioni dei Gesuiti in Italia (secoli XVI-XVII): problemi di una ricerca in corso* in « Bollettino della società di studi valdesi », LXXXII, 1975, fasc. II, pp. 97-116 (cfr. su questo saggio S. Olivieri Secchi in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », XXX (1976), pp. 505-506). Sugli *Esercizi spirituali* e la loro diffusione fondamentale è I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de S. Ignacio*, voll. 3, Roma 1946-1973.

Per quanto attiene a Cremona, ho posto in luce l'influenza della spiritualità gesuitica sulla Congregazione della Beata Vergine, fondata nel 1610 da Lucia Perotti per la educazione delle fanciulle. Cfr. M. Marcocchi, *Le origini del Collegio della Beata Vergine, istituzione della riforma cattolica (1610)*, Cremona 1974. Nel saggio *Il gesuitismo* del citato volume « Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto » il Vecchi si augura che il gesuitismo sia accuratamente studiato: « Il gesuitismo è fenomeno talmente ricco e complesso, condizionato e condizionante che merita di essere studiato neelle sue concrete rilevanze locali. Quasi

Queste osservazioni immettono nel piú ampio quadro del Seicento spirituale, che non si può esaurire nel quietismo, ma che comprende atteggiamenti e manifestazioni che ne sono sostanzialmente estranei ([29]). Un fine contributo in tale direzione è fornito dal saggio di Alberto Vecchi sul *Seicento spirituale* compreso nel volume *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto* (Venezia 1962). Sulla scorta di una larga documentazione spesso inedita o mal nota (panegirici, prediche, quaresimali, libretti di devozione) e nella luce di suggestioni deluchiane, il Vecchi traccia un affresco mosso e vivace delle correnti religiose che serpeggiano non solo nel mondo veneto dell'età barocca ma nell'Italia intera ([30]). Suggestive sul piano letterario sono le pagine del Vecchi. Proprio perché compiaciute, sinuose, eleganti, in qualche passaggio estenuate, ricostruiscono con efficacia una atmosfera che indulge alla affettività, svaluta il momento intellettuale, gode di ebbrezze mistiche, si abbandona a visioni immaginose. Segno ne è la fortuna iconografica della Maddalena, vista come incarnazione di « una religiosità impulsiva ed ebbra di follia amorosa » ([31]); o il culto per l'umanità di Gesú che, sfociando spesso nella devozione al cuore sanguinante o sprigionante fiamme, rivela una passionalità cristocentrica; o il confessionale barocco che, con la sua ombra e la atmosfera di segregazione invita « all'apertura totale di sé, al resoconto senza riserve, al denudamento di ciò che nell'anima v'ha di piú profondamente intimo e segreto » ([32]).

nulla c'è sotto questo profilo per quanto riguarda l'Italia » (p. 132, n. 1). Osserverei tuttavia che il Vecchi nel saggio in questione accorda piú attenzione alle correnti teologiche (molinismo e probabilismo) che al tessuto di base.

(29) Il termine quietismo può essere coartante e fuorviante qualora lo si usi in modo acritico: quasi un mantello calato su una realtà variegata e cangiante che sfugge a rigide sistemazioni.

Il quietismo fa parte, scrive M. PETROCCHI, di « quel "Seicento mistico" ancora cosí poco esplorato, e che ho il sospetto sia ricchissimo e pieno di sorprese anche nella sezione ortodossa che è anch'essa vastissima per quantità e qualità di fermenti e di motivi » (*Il quietismo italiano del Seicento* cit., p. 20).

La reazione antiquietistica, che si sviluppò nella seconda metà del Seicento e diede vita a una spiritualità diffidente degli slanci mistici, meriterebbe di essere studiata piú a fondo. J. DE GUIBERT ha scritto: « Une vraie vague d'antimysticisme, de timidité étroite, de terne piété, de sec ascétisme, a dominé dans la plupart des milieux spirituels et a continué à faire sentir ses effets jusque vers la fin du XIX^e^ siècle » (*La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma 1943, p. 409).

(30) « Il Veneto, scrive A. VECCHI nella *Prefazione*, oltre ad offrirsi come area degnissima di attenzione per se stessa e per la ricchezza degli impulsi religiosi e culturali che ha espresso, è diventato un poco come una specola dalla quale facile fosse osservare l'evoluzione degli eventi religiosi italiani ». Di fatto però la ricerca travalica l'area veneta per interessare un piú vasto ambito geografico e culturale. Sul volume del Vecchi si veda la recensione di G. Benzoni in « Archivio veneto », XCV (1964), pp. 107-111.

(31) A. VECCHI, *Il Seicento spirituale* in « Correnti religiose... » cit., p. 33.

(32) A. VECCHI, *Il Seicento spirituale* in « Correnti religiose... » cit., pp. 36-37 e 79. Sempre del Vecchi segnalo il finissimo saggio *L'iconografia aulica veneziana nell'età della Controriforma* in « Studi veneziani », XVII-XVIII, 1975-76, pp. 249-264.

Il Vecchi ha rivolto la sua attenzione anche alle tavolette votive e alle immagini di cui ha posto in luce l'importanza come fonti della pietà. Raramente le fonti scritte possono ragguagliarci con tanta dovizia sul culto a certi santi e su certe pratiche di devozione. Cfr. A. VECCHI, *Il culto delle immagini nelle stam-*

Compaiono nelle pagine del Vecchi figure di spirituali come Antonio Pagani, Mattia Bellintani, Alessio Segala da Salò, Tommaso da Bergamo, Sisto de Cucchi, Bartolomeo da Salutio, Carlo da Sezze, alcune delle quali hanno attirato in questi anni l'attenzione degli studiosi. Alla conoscenza del laico francescano Carlo da Sezze (1613-1670) reca infatti un contributo fondamentale la pubblicazione delle opere iniziata nel 1963 da R. Sbardella ([33]). Lo Sbardella ha individuato le fonti di Carlo da Sezze che non sono mai indicate esplicitamente tranne che per la Sacra Scrittura: *Il Castello interiore* e la *Vita* di Teresa d'Avila e, tra i Francescani, Bonaventura da Bagnoregio, Iacopone da Todi, Pietro di Alcantara, Bernardino da Siena, Bartolomeo da Salutio. È interessante notare che Carlo da Sezze innesta suggestioni carmelitane sul tronco della mistica francescana e che valorizza Iacopone da Todi il cui nome è guardato per tutto il Seicento con poca simpatia dai letterati ([34]). Pur dichiarandosi « inabile » alla poesia e pur essendo dedito a umili servizi (« scopar la casa, nella cucina lavar le scudella et altri essercizii bassi »), Carlo da Sezze è scrittore in possesso di mezzi espressivi e creatore di una prosa ricca di vibrazioni.

Fratello laico come Carlo da Sezze e come lui fornito di un buon corredo di letture, ma non di una sistematica formazione culturale, è il cappuccino Tommaso da Olera (1563-1631), autore di uno dei piú suggestivi scritti della spiritualità del Seicento (*Fuoco d'amore mandato da Christo in terra per essere acceso*). Tommaso da Bergamo scrive parole appassionate sull'amor puro di Dio e si radica nella tradizione francescana per la devozione al Cristo povero e crocifisso ([35]).

pe popolari, Firenze 1968 e *Per la lettura delle tavolette votive* in « Studia patavina », 22 (1974), pp. 602-621. Sulle immaginette popolari si veda anche J. PIROTTE, *Les images de dévotion, témoins de la mentalité d'une époque*, in « Revue d'histoire de spiritualité », 50 (1974), pp. 479-505.

(33) CARLO DA SEZZE O. F. M., *Opere complete*, vol. I, *La grandezza della misericordia di Dio*, Roma 1963; vol. II, *La grandezza della misericordia di Dio*, Roma 1965; vol. III, *Trattato delle tre vie, canti spirituali, novena*, Roma 1967; voll. IV e V, *Camino interno dell'anima sposa dell'umanato verbo Cristo Giesú*, Roma 1971. Sono usciti fino ad ora cinque dei dieci volumi programmati. Acute osservazioni ha formulato M. Guglielminetti soprattutto sugli aspetti linguistici dell'opera di Carlo da Sezze. Il vocabolario di Carlo presenta termini del dialetto romanesco, arcaismi inconsueti, modi del linguaggio parlato, « resistenza inconscia ma schietta alla prosa solenne e pomposa invalsa nel tardo Seicento in tante manifestazioni della letteratura religiosa » (« Rivista di Storia e letteratura religiosa », IV, 1968, pp. 380-85 e IX, 1973, pp. 377).

(34) Il rilievo, formulato da G. GETTO (*La letteratura religiosa* in « Questioni e correnti di storia letteraria, vol. III, Milano 1949, ora in « Letteratura e critica nel tempo », II ed., Milano 1968, pp. 122-123), è stato ripreso da M. GUGLIELMINETTI in « Rivista di storia e letteratura religiosa », IV, 1968, p. 383.

(35) Su Tommaso da Bergamo rimane fondamentale GIAMMARIA DA SPIRANO O. F. M. CAPP., *Fra Tommaso da Olera, laico cappuccino (1563-1631)* in « Monumenta Bergomensia », I, Bergamo 1958, pp. 631-760. on recano sostanziali acquisizioni FERNANDO DA RIESE, *Tommaso da Olera*, Verona 1963 e AA.VV., *Fra Tommaso da Olera nel IV centenario della nascita*, Mestre-Venezia, 1963. Sul cappuccino Alessio Segala da Salò segnaliamo il contributo di TEOBALDO DA GENOVA, *Alessio Segala da Salò (1559-1628) maestro di perfezione cristiana*, Roma 1968, mentre su Mattia Bellintani, autore di una celebre e diffusa *Pratica dell'orazione mentale*, edita a Venezia nel 1573 e ripubblicata piú volte negli anni se-

Tra il 1960 e il 1966 sono uscite a Firenze in sette volumi le opere della carmelitana Maria Maddalena de' Pazzi. L'edizione non è stata condotta sulla base di rigorosi criteri scientifici, offre tuttavia la possibilità di leggere integralmente gli scritti di Maddalena (le edizioni precedenti sono infatti parziali) e di cogliere il dipanarsi dei fenomeni mistici e l'*iter* spirituale della carmelitana ([36]).

A Maddalena de' Pazzi Giovanni Getto aveva dedicato nel lontano 1948 alcune pagine finissime nelle quali l'attenzione era rivolta primariamente all'analisi del linguaggio, « il linguaggio figurato proprio della esperienza mistica » che « si esalta di un'affettività intensa e di un'immaginazione fastosa, assumendo un colorito particolarmente acceso ed esuberante ». Getto aveva inoltre sottolineato negli scritti di Maddalena una « viva sensibilità paesistica », « tonalità » che « hanno perfino qualcosa di amabilmente monellesco », cadenze di schietta e sorridente umanità rivelate, ad esempio, dalle « forme diminutive » come « figliuolina », « colombina », « sposina », « tonachina », « pargolina » che si colorano di « significati affettivi » al pari delle « comunissime ripetizioni di parola », delle « forme interrogative ed esclamative » e degli « stessi latinismi » ([37]). Alle suggestioni del Getto si ricollega una sua

guenti, si vedano alcune fini osservazioni in A. VECCHI, *L'iconografia aulica veneziana* cit., pp. 258-260 e I. COLOSIO in « Rivista di ascetica e mistica, a. VIII, 1963, pp. 580-589.

(36) Sulla edizione, diretta da F. NARDONI del seminario di Fiesole e pubblicata per iniziativa del Centro internazionale del libro, si vedano i fini rilievi di M. L. DOGLIO in « Rivista di storia e letteratura religiosa », II, 1966, pp. 354-356 e V, 1969, pp. 196-197. La Doglio rimprovera ai curatori della edizione di essere stati troppo ligi alla grafia dei manoscritti e di avere mostrato pertanto un culto feticistico dei testi, mentre si sarebbe dovuto attuare una trascrizione che, pur nella fedeltà all'originale, rispondesse alle esigenze di una lettura moderna.

(37) Il saggio *Letteratura ascetica e mistica in Italia nell'età del Concilio tridentino* apparve nel 1948 su un numero della rivista « Belfagor » dedicato al Concilio di Trento nel quarto centenario della sua apertura (ora ripubblicato in « Letteratura religiosa dal Due al Novecento », Firenze 1967, pp. 159-232). Il saggio, che conserva ancora una straordinaria freschezza, comprende *aperçues* su Filippo Neri, Caterina de' Ricci, Maddalena de' Pazzi, Lorenzo Scupoli, Lorenzo Davidico, Roberto Bellarmino, Tommaso da Bergamo, Bartolomeo da Saluzio. Queste pagine si inserivano nel quadro di una fervida attività esplicata dal Getto tra il 1939 e il 1948 nel settore della letteratura religiosa che trovava la sua sistemazione teoretica nel fondamentale studio su *La letteratura religiosa* del 1949, nel quale G. GETTO ha rivendicato la piena legittimità di una storia della letteratura religiosa nei confronti della posizione crociana che escludeva dall'area della poesia ogni valore che non fosse riconducibile a pura liricità (*La letteratura religiosa* in « Questioni e correnti di storia letteraria » vol. III, Milano 1949, pp. 857-900, ora con ritocchi e aggiornamenti in « Letteratura e critica nel tempo » cit., pp. 117-191).

L'analisi è compiuta, come si è detto, in una prospettiva letteraria, con l'attenzione cioè rivolta primariamente ai modi espressivi, ma senza trascurare le tematiche teologiche e religiose. Illuminanti sono queste parole del Getto: « Il compito che spetta allo studioso di letteratura religiosa consiste nell'indagare l'incontro di un fatto letterario e di un fatto religioso, nel cogliere un'esperienza religiosa tradotta in espressione letteraria o, se si preferisce, nell'interpretare una realtà letteraria, e talora perfino poetica, determinata da una presenza religiosa. L'esercizio critico in questo campo d'indagine si dovrà sviluppare con il soccorso di una ricca sensibilità religiosa e di una complessa conoscenza della tradi-

valorosa allieva, Maria Luisa Doglio, che coglie nel linguaggio di Maddalena i contrassegni di una sensibilità e di un gusto squisitamente barocchi, particolarmente evidenti nel racconto delle prove e delle tentazioni in cui « il realismo della rappresentazione delle torture, subite ad opera del diavolo, o del disfacimento della carne, consumata da atroci malattie » si alterna al « lirismo dell'evocazione dei rapimenti estatici e dell'unione con Dio » ([38]).

La prima ricostruzione organica della dottrina di Maddalena de' Pazzi è stata compiuta dal carmelitano Ermanno Ancilli ([39]). Divo Barsotti in una importante recensione, che ci sentiamo di sottoscrivere, sottolinea l'importanza scientifica del contributo dell'Ancilli, ma nel contempo rileva che non vi è sufficientemente evidenziato il « nucleo vitale » intorno a cui si coagula la spiritualità di Maddalena de' Pazzi, e suggerisce una serie di ipotesi e di verifiche per situare e capire la dottrina della carmelitana. Propone, ad esempio, di approfondire la dipendenza di Maddalena de' Pazzi da Caterina da Siena, dai *Soliloqui* di S. Agostino, « il suo babbo », soprattutto nella dottrina della opposizione fra amor proprio e amore di carità, dal Gagliardi e, attraverso il Gagliardi, da Caterina da Genova, dall'ambiente fiorentino (Savonarola e Caterina de' Ricci) e, per quanto riguarda l'ascetica, da Gaspar

zione culturale cui lo scrittore si richiama, e nello stesso tempo con la piú scaltrita sapienza storico-estetica, in modo da cogliere nel riflesso della parola e nella sfumatura della frase e dell'immagine, piú che nell'astratto discorso logico e nella diretta e apparente confessione, l'accento profondo di un'interiorità ». E ancora: « È fondamentale all'esercizio critico scorgere di quale nuova luce queste singole figure colorino la materia antica, con quale accento non prima udito pronunzino una parola tradizionale, quale sintesi originale compongano con gli elementi giunti a loro dal passato; occorre in sostanza ricostruire la loro personalità originale e inconfondibile, il nuovo linguaggio con cui si staccano dal linguaggio del loro particolare gruppo e della loro particolare civiltà, e di quale sfumatura nuova arricchiscano il patrimonio spirituale della tradizione cristiana » (*La letteratura religiosa* cit. in « Letteratura e critica nel tempo » cit., rispettivamente pp. 151 e 157-158).

Chi ha consuetudine con i testi della spiritualità cristiana sa che spesso temi, immagini, parole, metafore, simboli fan parte del gran fiume della tradizione cristiana e che si ripetono talvolta in modo stereotipo e stucchevole, ma sa anche che spesso temi consueti e tradizionali si « colorano di una nuova luce », vibrano di accenti nuovi. Una scaltrita sensibilità letteraria, che sappia cogliere queste *nuances* e queste vibrazioni, rende un servizio non solo alla letteratura ma anche alla storia della spiritualità. Dal Getto lo storico della spiritualità può apprendere questa lezione: che per la penetrazione dei testi ascetico-mistici giovano non solo la conoscenza delle dottrine teologiche e l'intuizione psicologica ma anche la sensibilità e il gusto letterari. C'è solo da rammaricarsi che il Getto non abbia continuato a coltivare questo settore di studi e che alcuni suoi valorosi allievi, come M. GUGLIELMINETTI e M. L. DOGLIO, si sia rivolti ad altri campi di indagine.

Una riflessione in prospettiva strutturalistica sui problemi attinenti alla letteratura religiosa è stata avviata da un allievo del Getto, G. BÁRBERI SQUAROTTI, *Storia, Letteratura e letteratura religiosa* in « Rivista di storia e letteratura religiosa », V (1969), pp. 601-622.

(38) « Rivista di storia e letteratura religiosa », V (1969), p. 196.

(39) *Santa Maria Maddalena De' Pazzi. Estasi, dottrina, influsso*, Roma, ed. del Teresianum, 1967. I buoni contributi forniti dai carmelitani C. CATENA ed ERMANNO DEL SANTISSIMO SACRAMENTO rivestono infatti un interesse settoriale.

Loarte e Luis de Granada. Anche per la Sacra Scrittura, che Maddalena cita spesso durante le estasi, si tratta di verificare se la sua conoscenza era diretta oppure mediata attraverso la liturgia (40).

Alcune delle suggestive piste del Barsotti sono state percorse dal carmelitano Bruno Secondin che individua in S. Agostino, S. Bernardo, S. Tommaso, S. Caterina da Siena gli scrittori che piú hanno influenzato Maddalena de' Pazzi e sgombra defintivamente il terreno dalla tradizione che ha considerato Maddalena de' Pazzi una monaca illetterata e ignorante (41).

Questi rilievi confermano una delle caratteristiche peculiari della spiritualità italiana del Cinquecento, cioè la sua continuità con la tradizione dei secoli precedenti rappresentata da Bernardo di Chiaravalle, Iacopone da Todi, Caterina da Siena, Battista da Varano, Savonarola, Caterina da Bologna, Caterina da Genova. Cosí la dottrina dell'amor puro, vigorosamente affermata da Caterina da Genova, continua nel Gagliardi e in Maddalena de' Pazzi, il cappuccino Bellintani da Salò affonda le sue radici nella tradizione bonaventuriana, Caterina de Ricci s'inserisce nell'alveo del Savonarola e della tradizione savonaroliana viva nel monastero di S. Vincenzo a Prato, cosicché Divo Barsotti ha potuto scrivere che la « dottrina essenzialmente ascetica del Savonarola si approfondisce nella esperienza mistica di Caterina » (42).

(40) D. BARSOTTI, *Il primo libro scientifico su tutta la dottrina di S. Maria Maddalena de' Pazzi* in « Rivista di ascetica e mistica », XII (1967), pp. 396-97: « La dottrina di un santo o di un teologo non si ordina necessariamente secondo lo schema di un manuale di teologia. È da un nucleo, da un centro vitale che ogni dottrina spirituale si origina ed è a quel centro vitale ugualmente che ogni dottrina si ordina. Ogni dottrina spirituale suppone questo suo centro che realizza l'unità ed esprime la fondamentale unità di ogni dottrina. Senza questo centro ogni punto di dottrina diviene come un membro reciso e senza vita. Quello che rimproveriamo a padre Ancilli è lo schema troppo comodo ma troppo artificiale nel quale egli inquadra il pensiero della Santa. Schema che se permette la facile scelta e l'inserimento dei testi autentici, rischia di compromettere l'autenticità della dottrina. Qual'è la dottrina di Santa Maria Maddalena de' Pazzi? Dopo avere letto l'opera dell'Ancilli io ancora non la conosco ».

(41) B. SECONDIN O. CARM., *Santa Maria Maddalena De' Pazzi. Esperienza e dottrina*, Roma 1974. Il Secondin ha ricostruito con accuratezza e qualche prolissità la dottrina spirituale di Maddalena de' Pazzi, e la sua opera segna un progresso negli studi dedicati alla carmelitana. Un contributo sulla spiritualità carmelitana in Toscana agli inizi del secolo XVII è stato fornito da C. Guarnieri che ha studiato Cosimo Facelli (1567?-1632), autore dell'opera *La facella spirituale* (*La facella spirituale del p. Cosimo Facelli O. Carm.*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1968).

(42) D. BARSOTTI, *A proposito della « Histoire de la spiritualité chrétienne »* in « Humanitas », XXII, 1967, p. 549. Alla conoscenza di Caterina de' Ricci e dei suoi rapporti con l'ambiente savonaroliano (fra Modesto Masi, fra Timoteo Ricci, fra Nicolò Alessi, fra Serafino Razzi, fra Giovanni Maria da Colle) e la spiritualità fiorentina forniscono un contributo fondamentale i volumi della *Collana ricciana* dovuti all'opera infaticabile e meritoria del domenicano G. DI AGRESTI. Il piano generale della Collana, di cui sono usciti dodici volumi, si articola in tre sezioni: *Fonti biografiche, Epistolario, Studi*. Le *Fonti biografiche* costituiscono la indispensabile premessa all'*Epistolario* che comprende in cinque volumi piú di 1600 lettere, dal marzo 1542 (Caterina aveva ventanni e apparteneva al monastero domenicano di S. Vincenzo in Prato) al gennaio 1590 (una set-

Ma trova conferma in Maddalena de' Pazzi un'altra caratteristica della spiritualità italiana, cioè l'aspirazione al rinnovamento della Chiesa. La intensa vita mistica non ha impedito a Maddalena de' Pazzi, come a Caterina da Siena e a Caterina de' Ricci, di operare appassionatamente per la riforma della Chiesa. Dettò infatti nelle estasi e nei rapimenti lettere a Sisto V, a cardinali e vescovi nelle quali rampogna il clero corrotto e i religiosi tralignanti che contaminano il corpo immacolato della Chiesa (43). Felicemente il Barsotti ha scritto che il mistico italiano, a differenza dei mistici renani, opera nella storia, « non vive solo nella chiesa, vive per la Chiesa, la sua esperienza spirituale è partecipazione sofferta alla sua vita » (44).

Possiamo allora concludere che il volto del Seicento spirituale è

timana prima della morte). Nella sezione *Studi* è uscita l'opera di D. CROSA, *Prologomeni alla spiritualità di santa Caterina De' Ricci* (Firenze 1975) che non è ancora una ricostruzione integrale della esperienza interiore di Caterina ma che costituisce un buon approccio alla ricostruzione stessa. Sui primi quattro volumi delle *Fonti biografiche* si vedano le osservazioni di M. L. DOGLIO in « Rivista di storia e letteratura religiosa », III, 1967, pp. 538-543.

(43) B. SECO DIN, *op. cit.*, pp. 364-378. Ma *condicio sine qua non* della riforma della Chiesa, come del monastero, è per Caterina il rinnovamento interiore dei singoli, inteso come piú profonda adesione al Vangelo. Cfr. M. L. DOGLIO in « Rivista di storia e letteratura religiosa », V, 1969, p. 196.

(44) D. BARSOTTI *A proposito della « Histoire de la spiritualité chrétienne »* cit., p. 55. Figure della spiritualità controriformistica italiana sono per M. Rosa Caterina de' Ricci e Maddalena de' Pazzi (*Per la storia della vita religiosa e della Chiesa* cit., p. 702, n. 36, ora in « Religione e società nel Mezzogiorno » cit., p. 98, n. 36).

La espressione spiritualità controriformistica italiana mi lascia perplesso, sia quando la si applichi a Maddalena de' Pazzi e Caterina de' Ricci, sia quando la si usi per la spiritualità *tout court* del periodo. L'elemento controriformistico, inteso non solo come reazione al protestantesimo ma anche come indurimento dottrinale e istituzionale, preoccupazione restauratrice dell'ordine, soffocamento degli impulsi carismatici e profetici, concezione trionfalistica della religione, è presente nella spiritualità del periodo che stiamo esaminando. Si pensi, per fare solo un esempio, alla devozione eucaristica che è segnata da tratti controriformistici. Ma è pure da rilevare nella stessa spiritualità il fermentare di motivi genuinamente evangelici, ricchi di freschezza, di spontaneità e di forza creativa che si ricollegano alla grande tradizione cristiana. Si tratta allora di usare entrambe le categorie di Riforma cattolica e di Controriforma nella valutazione dei fenomeni in questione. È indubitato che nelle pagine di Caterina de' Ricchi e di Maddalena de' Pazzi vibri un impulso controriformistico. La perplessità sorge quando si pretenda di interpretare *solo* in chiave controriformistica una spiritualità che nella sua matrice piú profonda controriformistica non è. Già il Getto nel saggio citato del 1948 invitava a cogliere negli autori esaminati, tra i quali Maddalena de' Pazzi e Caterina de' Ricci, la presenza di un « duplice movimento, di autonoma riforma interna (e meglio sarebbe dire semplicemente di spontanea creatività) e di opposizione alla riforma protestante. Cfr. *Letteratura ascetica e mistica* cit. in *Letteratura religiosa dal Due al Novecento*, Firenze 1967, p. 231. Esistono poi fenomeni per giudicare i quali la categoria di controriforma è fuorviante. Si pensi, ad esempio, alla esperienza dei « Servi degli infermi » di Camillo de Lellis che vedono nell'ammalato Cristo stesso sofferente, o alla ispirazione originaria di Angela Merici di tipo profetico e carismatico. Valgono i capitoli VII e IX della *Regola* di Angela Merici là dove si raccomanda la docilità alla illuminazione dello Spirito Santo: « ... et sopra tutto obedire alli consigli et inspiratione che di continuo ne manda il Spirito santo... ». È noto che dopo la morte della Merici (1545) la sua Compagnia subí interventi di tipo controriformistico che ne modificarono i caratteri originari.

stato delineato con nettezza? Ci pare di poter rispondere che mentre il Seicento nei suoi aspetti economici, sociali, letterari e artistici ha conosciuto una serie di esplorazioni e di sondaggi alcuni dei quali di grande rilievo scientifico, nel suo versante spirituale rimane ancora immerso nella penombra (45).

Fiorisce una ricca letteratura spirituale che è sostanzialmente inedita (46), si eseguono versioni delle opere dei mistici stranieri, ad esempio di Susone, come ha messo bene in luce Innocenzo Colosio, ma nulla sappiamo sulla diffusione delle opere di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce o sul modo in cui fu recepito il loro insegnamento (47), proliferano le confraternite nelle quali si organizzano larghe porzioni del mondo laicale, in special modo quelle del Rosario, per impulso dei Domenicani, del Santissimo Sacramento, che contribuiscono alla diffusione della devozione alla Eucarestia, dei Disciplini che sostituiscono all'originario spirito penitenziale l'attività caritativa (protezione degli orfani, cura dei vecchi, riscatto delle donne perdute, assisteza dei poveri, dei malati e dei carcerati). Se per le confraternite medioevali abbiamo le ricerche di G. Meersseman, R. Morghen, L. Sbriziolo, De Sandre Gasparini, l'area delle confraternite del tardo Cinquecento e del Seicento è stata scarsamente sondata. Gli approcci compiuti dall'Alberigo, dal Rosa, dal Grendi e dal Pacini indicano quanto il settore sia recondo non solo per la storia economica e sociale ma anche per quello della spiritualità (48).

(45) La trattazione, che M. PETROCCHI ha dedicato nella voce Italie del « Dictionnaire de spiritualité » al Seicento (t. VII, deuxième partie, Paris 1971, col. 2252-2258), è rivelatrice di questa situazione. Recepisce con finezza i risultati degli studi, ma nel contempo evidenzia il molto che rimane ancora da fare.

(46) Molti scrittori sono stati segnalati da I. COLOSIO nel paragrafo *L'invasione mistica del Seicento* (il titolo riecheggia la celebre espressione del Bremond) del saggio *I mistici italiani dalla fine del Trecento ai primi del Seicento* in « Grande antologia filosofica », vol. IX, Milano 1964, pp. 2197-2210, e da M. PETROCCHI, *Un Seicento spirituale italiano non formalistico* in « Cultura e scuola », n. 29 (1969), pp. 92-108. Quanto le esplorazioni in questo campo possano approdare a felici risultati è testimoniato dalle ricerche compiute sul Seicento mistico pavese da A. CORTESE, *Suor Alma Colomba dello Spirito Santo (1592-1678)*, « Bollettino della Società pavese di storia patria », n.s., 20-21, 1968-69, pp. 107-177 e da M. G. BIANCHI, *Una « illuminata » del secolo XVII: Suor Maria Domitilla Galluzzi, cappuccina a Pavia (1595-1671)* in « Bollettino della Società pavese di storia patria », n.s., 20-21, 1968-69, pp. 3-69.

(47) I. COLOSIO, *Il Seicento italiano e il mistico tedesco domenicano b. Enrico Seuse (o Susone)* in « Rivista di ascetica e mistica », 14 (1969), pp. 545-552. Fu il domenicano Ignazio da Nente († 1648) a tradurre e divulgare in Italia le opere di Susone. Andrebbe, ad esempio, studiata la fortuna di Iacopone da Todi nel Seicento anche attraverso la edizione delle sue opere. Si veda quella curata dal Tresatti a Venezia nel 1617.

(48) E. GRENDI, *Le compagnie del S. Sacramento a Genova* in « Annali della Facoltà di giurisprudenza della Università di Genova », IV (1965), pp. 454-480 e *Morfologia e dinamica della vita associativa urbana. Le confraternite a Genova fra i secoli XVI e XVIII* in « Atti della Società ligure di storia patria », V (1965), pp. 239-311. ei pregevoli studi del Grendi sulle confraternite genovesi l'attenzione è rivolta primariamente alla loro dimensione sociale, cosicché la

3. « *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)* » *di Alberto Tenenti (1957)*

Alla storia della « sensibilità collettiva » si riconduce il libro del Tenenti che valorizza il magistero di Emile Mâle ma soprattutto di Lucien Febvre e di Fernand Braudel e l'esperienza della rivista *Annales*. L'opera, che ha aperto una pista di ricerca nuova e inconsueta nella storiografia italiana, si fonda su una vasta e varia documentazione di origine colta ed « elitaria », costituita da *Artes moriendi*, materiale iconografico (ad esempio danze macabre e trionfi della morte), opere teologiche, filosofiche e letterarie, e studia l'atteggiarsi della « sensibilità collettiva » in Francia e Italia nei confronti della morte per il periodo che va dal 1348, anno della peste, fino alle soglie del Seicento. Il Tenenti nella premessa del lavoro avverte che ha preso in considerazione « i do-

storia delle confraternite è vista come una chiave « per l'interpretazione della vita della società cittadina nell'epoca moderna » (*Morfologia e dinamica* cit., p. 305). Il Grendi segnala, ad esempio, le Regole di una « Congregazione della Madonna della pietà » (Genova 1645) e le definisce « prezioso documento di spiritualità » ma non le esamina (*Morfologia e dinamica* cit., p. 282).

La storiografia contemporanea sente imperiosa l'esigenza di « agganciare » al sociale i fenomeni spirituali (ad esempio le eresie, le manifestazioni di pietà, le devozioni etc.). Non starò a sottolineare l'importanza di simili approcci e l'ampliamento di orizzonte che può derivare alla conoscenza del passato. Il rischio in cui si può incorrere è quello di vanificare nel sociale e nell'economico il momento religioso che viene privato in tal modo di sviluppo autonomo. Sulle confraternite del Rosario cfr. M. Rosa, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento* in « Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento », Bari 1976, pp. 217-243. La impetuosa diffusione nel Mezzogiorno delle confraternite del Rosario e della conseguente devozione agli inizi del Seicento si spiega secondo il Rosa con le condizioni di depressione economica che caratterizza la società meridionale nei confronti delle altre regioni italiane e con il bisogno di stringersi in gruppi per far fronte alla « tristezza dei tempi ». Gli ordini religiosi e i predicatori popolari tentano di « assorbire e regolare attraverso le confraternite e le devozioni collettive « inquietudini, ansie e tumulti ». Cfr. M. Rosa, *Pietà mariana e devozione* cit., pp. 236 e 241. Il Rosa lamenta giustamente che manchino per l'Italia del tardo Cinquecento « ricerche complessive di storia della pietà e in particolare sullo sviluppo della mariologia e del culto mariano attraverso l'opera degli Ordini religiosi e gli scritti di teologi e di autori di ascetica e di mistica, sia come espressione di un piú diretto impegno controversistico sia come piú mediato approfondimento di specifici temi dottrinali e devozionali » (M. Rosa, *Pietà mariana e devozione* cit., p. 222). Un sondaggio in questa direzione è stato compiuto da M. Petrocchi, *La devozione alla Vergine negli scritti di pietà del Cinquecento italiano* in « Una *Devotio moderna* nel Quattrocento italiano? e altri saggi », Firenze 1961, pp. 65-80.

Incentrato sull'esame della spiritualità dei Disciplini è il denso saggio di G. Alberigo (*Contributi alla storia delle confraternite dei Disciplinati e della spiritualità laicale nei secc. XV e XVI* in « Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio, Perugia 1260 », Perugia 1962, pp. 156-252), che illumina il forte risveglio dello spirito penitenziale verificatosi in seno alle confraternite nei secoli XV e XVI ad opera di predicatori come Manfredo da Vercelli e Venturino da Bergamo e di un vescovo riformatore come Carlo Borromeo. L'Alberigo segnala alcuni libri di preghiera usati dai Disciplini (pp. 209-212) e sottolinea l'importanza di un siffatto tipo di fonti: « [...] è dai libri di preghiera che possiamo sapere appunto come i disciplini pregassero, in qual modo si

cumenti dietro i quali c'è un interprete preciso della sensibilità collettiva, un autore » e che ha lasciato da parte le fonti non letterarie, in particolare i testamenti, che possono essere intese solo attraverso « una rigorosa verifica territoriale ».

Il Tenenti analizza il passaggio che si compie, dopo la pestilenza del 1348, dalla concezione medioevale cristiana della morte (liberazione dal peso del corpo e accesso alla immortalità dell'anima e alla vera vita) ad una concezione « laica » della morte vista come fatto negativo, cioè come dissoluzione del corpo e disfacimento fisico (da qui il diffondersi del gusto del macabro), a cui si accompagna la riscoperta del valore della vita e della gloria terrena. A partire dalla metà del XVI secolo la tematica dell'*ars moriendi* subisce una evoluzione. Infatti da Pietro da Lucca, che pubblica la sua *Dottrina del ben morire* nel 1540, a *L'arte di ben morire* del cardinale Roberto Bellarmino (Roma, 1620) l'idea

svolgesse il rito della flagellazione, quale fosse il loro sentimento nei confronti della liturgia ufficiale della Chiesa, quale fosse la gerarchia dei loro rapporti con gli altri gruppi della società cristiana » (p. 170). È proprio l'analisi di un libro di preghiera che consente a P. PACINI di illuminare la spiritualità di un sodalizio laicale attivo a Vicenza nella prima metà del Seicento (*Un libro di pietà della Confraternita del Crocifisso ai « Servi » di Vicenza* in « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », XXVII, 1973, pp. 506-528). L'importanza di ricerche sui libri di pietà è stata rilevata da M. Bendiscioli fin dal lontano 1950 e poi in varie occasioni da De Luca, Petrocchi, Vecchi, Prodi, Alberigo, Rosa. Sui Disciplini cfr. anche G. CHIARETTI, *Di alcune fraternite laicali di disciplinati nei secc. XVI-XVII regolate dalla spiritualità cappuccina* in « Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria », LXV (1968), pp. 229-260. È opportuno ricordare che conobbero larga diffusione anche le Compagnie della buona morte per l'assistenza ai moribondi (cfr. A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino 1957, p. 346), le compagnie della S. Croce istituite da Carlo Borromeo dopo la peste del 1576-77 per richiamare « alla continua memoria della santissima passione di Gesú Cristo crocifisso, rimedio efficacissimo per tener lontana la peste dall'anima e dal corpo », le Compagnie di S. Girolamo per l'assistenza ai carcerati e ai condannati a morte.

Su alcuni problemi e interrogativi che suscita lo studio delle confraternite si veda *Società, chiesa e vita religiosa nell'Ancien régime* a cura di C. RUSSO, Napoli 1976, pp. CV-CXII. La Russo osserva giustamente, ad esempio, che per lo studio delle confraternite lo statuto è « documento di basilare importanza ma non sufficiente da solo a lumeggiare la prassi messa in atto dalle confraternite nella loro quotidiana attività » « per la standardizzazione che può esservisi verificata negli schemi e in alcune norme o per la eventuale ristrettezza del numero di argomenti trattabili nell'ambito dello statuto stesso e la conseguente esclusione di temi inerenti alla prassi ordinaria della confraternita e, perciò, piú noti ai confratelli » (p. CX). Da qui la necessità di ricorrere ad altre fonti come i libri di preghiera, i manuali di pietà, i laudari, le raccolte di inni liturgici. Ricordiamo a questo proposito che De Luca considerava la letteratura liturgica una fonte importante per la storia della pietà. Cfr. *Introduzione cit.*, pp. XXXIX-XL. Lo studio delle confraternite è di grande importanza per cogliere l'atteggiarsi della spiritualità del laicato e per passare dalla spiritualità intesa come storia di esperienze individuali ad una spiritualità di tipo « collettivo ». Nel 1958 il piú autorevole storico delle confraternite, il domenicano G. Meersseman, aveva con forti e vibranti accenti sollecitato gli studiosi a farla finita « una volta per sempre con una storia della spiritualità che tenga conto, per l'epoca anteriore al Concilio di Trento, soltanto degli scritti indirizzati ai chierici e ai monaci, trascurando completamente il laicato pio » e a non identificare la storia della Chiesa « as-

della morte si spoglia dei suoi connotati macabri e diventa suscitatrice di pensieri ascetici, stimola al *ben vivere* nel senso che « il ben morire è un corollario del ben vivere » ([49]).

Il libro del Tenenti ha suscitato un appassionato dibattito. Ci si è chiesto fino a che punto un autore potesse assurgere a interprete integrale della « sensibilità collettiva » ([50]), si è rilevato il disinteresse del Tenenti « per le strutture politiche portanti di una società » e per « i nessi tra la sensibilità collettiva e il concreto organizzarsi delle forze sociali » ([51]). Questi interrogativi e rilievi, in sé legittimi, non infirmano tuttavia un'opera dotata di una forte carica di suggestione per la finezza della analisi che si svolgono su un terreno sostanzialmente inedito per la storiografia italiana, e che stimolano ad approfondire la tematica della morte in Italia durante l'età barocca sia sulla base delle fonti letterarie (*artes moriendi*, sermoni di predicatori, statuti di confrater-

sociazione visibile e gerarchica dei cristiani » con quella della gerarchia ma a tener presente « anche, e sotto certi aspetti soprattutto, la massa dei laici » (G. MEERSSEMAN, *La riforma delle confraternite laicali in Italia prima del Concilio di Trento* in « Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia Bologna, 2-6 settembre 1958 », Padova 1960, pp. 27 e 18). S'intende che l'invito del padre Meersseman vale anche per le confraternite postridentine. Gli studi sulle confraternite elaborati dal Meersseman nell'arco di un quarantennio sono stati raccolti in tre volumi col titolo *Ordo Fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G. P. PACINI, Roma, Herder 1977.

Alle confraternite, come s'è visto, sono legate delle devozioni che costituiscono vettori di spiritualità. Accanto alla devozione al Sacro Cuore, alla Eucarestia, al Rosario, che sono le piú importanti, possiamo collocare la devozione a S. Giuseppe (cfr. H. RONDET, *Saint Joseph. Histoire et théologie* in « Nouvelle revue theologique », LXXV, 1953, pp. 113-140 e, sotto il profilo iconografico, É. MÂLE, *L'art religieux de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle*, Paris 1951², pp. 313 ss.), a S. Anna (cfr. É. MÂLE, *op. cit.*, pp. 346 ss.), alla Sacra Famiglia e alla Infanzia di Gesú. Sarebbe auspicabile promuovere ricerche sul culto ai santi locali e a tal fine una fonte preziosa, ma non ancora sufficientemente valorizzata, è costituita dai *propri diocesani* del messale e del breviario. È necessario valutare le devozioni con vigile senso storico, cioè guardarsi dal pericolo di giudicarle attraverso il filtro di una concezione elevata di spiritualità e quindi di estrapolarle dal contesto in cui sono fiorite. Potremmo a questo punto porre una domanda: il moltiplicarsi delle devozioni e la diffusione dell'orazione mentale metodica con il suo gusto della introspezione psicologica e delle analisi interiori ha determinato il declino dello spirito liturgico? Alla domanda è possibile rispondere solo intensificando scavi e ricerche. Parimenti sarebbe interessante sapere in quale misura la pietà personale e collettiva è stata nutrita dalla Bibbia.

(49) Anche all'interno della spiritualità cristiana il panorama non è monocorde: si passa infatti dalla posizione del card. Lotario, il futuro Innocenzo III, (*De miseria humanae conditionis*) che presenta la morte in modo macabro alla visione di Luigi Gonzaga che vede la morte come « gioioso ricongiungimento con Dio ». Cfr. M. PETROCCHI in « La storiografia italiana negli ultimi vent'anni », vol. I, Milano 1970, p. 623.

(50) A. PRANDI, in « Lettere italiane », a. X (1958), pp. 385-391.

(51) M. BERENGO, *Il Cinquecento* in « La storiografia italiana negli ultimi vent'anni » vol. I, Milano 1970, p. 503. Sull'opera del Tenenti si veda anche la importante recensione di D. CANTIMORI in « Rivista storica italiana », a. LXX (1958), pp. 139-152, ora in « Studi di storia » Torino 1959, pp. 437-454.

nite, orazioni funebri, necrologi etc.) ([52]), sia con l'ausilio del materiale iconografico ([53]), sia sulla scorta dei testamenti ([54]).

4. *Il « Breve compendio di perfezione cristiana » di Achille Gagliardi. Lorenzo Scupoli e Filippo Neri.*

Se gli studi sul Seicento spirituale hanno avuto uno scarso sviluppo, la spiritualità del Cinquecento è stata oggetto di piú vaste esplorazioni. Un ampio e documentato ragguaglio ne ha fornito Innocenzo Colosio in un saggio che abbraccia *I mistici italiani dalla fine del Trecento ai primi del Seicento* e che costituisce il primo tentativo di caratterizzare quell'arco di storia della spiritualità italiana. Allo studio del Colosio, a cui mi permetto di rinviare per il quadro delle ricerche fino al 1964, vorrei aggiungere alcune integrazioni e aggiornamenti ([55]).

Innanzi tutto è importante segnalare i risultati a cui è pervenuta la ricerca sul *Breve compendio di perfezione cristiana* del gesuita Achille Gagliardi, una delle piú fortunate e prestigiose opere della spiritualità postridentina. Tradotto in francese, tedesco, fiammingo e spagnolo,

(52) Si pensi, per esempio, a Daniello Bartoli, autore di opere come l'*Eternità consigliera* e *L'ultimo e beato fine dell'uomo*, a Giulio Cesare Recupito (*Industrie per fare una buona morte*, Milano, 1669), a Bartolomeo da Salutio e, nel Settecento, a Carl'Ambrogio Cattaneo (*Esercizio della buona morte*, Milano 1713), ad Alfonso de Liguori che compose un fortunato *Apparecchio alla morte*. Sul tema della morte nella lirica religiosa del Seicento cfr. G. GETTO, *Opere scelte di Giovan Battista Marino e dei marinisti*, vol. II: *I marinisti*, Torino 1954, pp. 57 ss.

(53) Il Tenenti aveva valorizzato il filone iconografico in *La vie et la mort à travers l'art du XV siécle*, Paris 1952. Scarse sono in Italia le ricerche attente al rapporto tra spiritualità e arti figurative. Pregevoli i saggi di A. FRUGONI, *I temi della morte nell'affresco della chiesa dei Disciplini a Clusone* in « Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo », n. 69 (1967), pp. 175-212 e di A. VECCHI, *L'iconografia veneziana...* cit. Per la Francia si vedano, oltre al già citato Mâle, A. CHASTEL, *L'art et le sentiment de la mort au XVII siècle* in « XVII siècle », nn. 36-37 (1957), pp. 287-293 e *Le Baroque et la mort* in « Retorica e Barocco. Atti del III congresso internazionale di studi umanistici », Venezia, 15-18 giugno 1954 a cura di E. CASTELLI, Roma 1955, pp. 33-46. La « Revue d'histoire de la spiritualité » ha dedicato il n. 3-4 (1974) al tema *Iconographie et spiritualité*.

(54) In Francia questo tipo di fonti è molto valorizzato. Sulla loro analisi qualitativa e quantitativa si fondano infatti le ricerche di M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973, F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII et XVIII siècles*, Paris-La Haye, 1971, e dei collaboratori del volume miscellaneo *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII et XVIII siècles*, volte a ricostruire gli atteggiamenti dei Francesi davanti alla morte in alcune regioni della Francia nel Sei-Settecento. Interessante per la prospettiva sociologica è il numero speciale della rivista « Archives de sciences sociales des religions » (a. 20, n. 39, 1975) dedicato a *La sociologie de la mort*.

(55) *I mistici italiani dalla fine del Trecento ai primi del Seicento* in « Grande antologia filosofica, vol. IX, Milano 1964, pp. 2137-2328. Ho parlato di primo tentativo perché l'opera di A. PORTALUPPI, *Le dottrine spirituali*, Alba 1941, non si può considerare tale; infatti vi manca completamente il senso della con-

adattato dal De Bérulle, raccomandato dal Surin, esaltato dal Camus, conobbe nel Seicento una straordinaria fortuna. Messo all'Indice nel 1703, entrò nell'ombra fino al 1930, quando si sviluppò in Francia una ripresa di interesse in ragione dell'influenza esercitata dal *Compendio* sulla spiritualità francese del Seicento. Incominciò il Viller con un saggio in cui attribuiva la composizione dell'opera alla Berinzaga, seguirono il Dagens che esaminò il *Compendio* come fonte del *Bref discours de l'abnégation interieure* del Bérulle, il De Luca che forniva notizie sul Gagliardi alla luce di alcuni manoscritti romani e di nuovo il Viller sulle fonti italiane del *Compendio* (Caterina da Genova e Battistina Vernazza). Nel volume XI della sua *Histoire*, uscito postumo nel 1933, il Bremond attribuiva la paternità del libretto al Gagliardi, anziché alla Berinzaga, ne sottolineava la « prodigieuse importance » e la grande influenza sulla spiritualità francese del secolo XVII (56).

Sull'onda suscitata dagli studiosi francesi e sulla base di documenti inediti dell'Archivio romano della Compagnia di Gesú il padre Pietro Pirri pubblicava tra il 1945 e il 1960 tre importanti saggi che hanno

tinuità storica. In P. POURRAT (*La spiritualité chrétienne*, vol. I, Paris 1947) e in L. COGNET (*La spiritualité moderne. I. L'essor: 1500-1650*, Paris 1966) l'analisi della spiritualità italiana è chiaramente insufficiente. Il Cognet pone in luce della spiritualità italiana quello che ha legami con la Francia e quindi sottolinea il ruolo di Caterina da Genova e di Achille Gagliardi che hanno esercitato un influsso profondo sulla spiritualità francese del Seicento. Il « Combattimento spirituale » dello Scupoli è definito « un petit manuel d'ascèse assez banal » (p. 224), Caterina de' Ricci, Maddalena de' Pazzi e Filippo Neri sono sostanzialmente ignorati. Cosí *assez banales* sono per il Cognet le meditazioni di Mattia Bellintani da Salò (p. 241).

Piú ampia, ma scarsamente sistematica, è la trattazione dedicata alla spiritualità italiana nel volume secondo della *Historia de la espiritualidad* (Barcellona 1969). Si vedano A. HUERGA, *La vida cristiana en los siglos XV-XVI* (in particolare le pp. 68-75) e I. IPARRAGUIRRE, *Nuevas formas de vivir el ideal religioso (siglos XV y XVI)*, in particolare le pp. 178-207.

Il Colosio è lo studioso che vanta in Italia la piú lunga milizia nel settore della storia della spiritualità intesa precipuamente come storia della letteratura ascetica e mistica. A lui si deve la animazione dell'unica rivista dedita in Italia *ex professo* alla storia della spiritualità. Uscí con la denominazione *Vita cristiana* (1929-1943 e 1946-1955), diventò *Rivista di ascetica e mistica* (1966-1969), poi *Rassegna di ascetica e mistica. S. Caterina da Siena* (1970-1975), poi *La nuova rivista di ascetica e mistica* (1976-1977), ora *Rivista di ascetica e mistica*. Il Colosio è molto attento a cogliere i rapporti tra spiritualità e teologia, cioè ad approfondire il nucleo dottrinale degli autori, come pure i rapporti tra spiritualità e dimensione psicologica. Quanto al metodo ci pare che talvolta il Colosio valuti personaggi e posizioni di pensiero dal punto di vista della ortodossia cattolica, cioè attraverso le categorie con cui la chiesa istituzionale giudica, collocandosi in tal modo piú sul piano del giudizio teologico che del giudizio storico.

Sulla rivista cfr. P. L. BORACCO, *Il problema della spiritualità cristiana nell'itinerario di una rivista (Vita cristiana - Rivista di ascetica e mistica)*, Milano 1977.

(56) M. VILLER, *L'Abrégé de la perfection de la dame milanaise* in « Revue d'ascétique et de mistique », 12 (1931), pp. 44-89; J. DAGENS, *Notes bérulliennes: la source du Brief discours de l'abnégation interieure* in « Revue d'histoire ecclésiastique », 27 (1931), pp. 318-349; G. DE LUCA, *Quelques manuscrits romains sur Gagliardi* in « Revue d'ascétique et de mystique », 12 (1931), pp. 142-52; M. VILLER-G. JOPPIN, *Les sources italiennes de l'Abrégé de la perfection* in « Revue d'ascétique et de mystique », 60 (1934), pp. 380-402; H. BREMOND, *Histoire* cit., t. XI, Paris, 1933, pp. 3-56.

avuto il merito di collocare il *Compendio* nel quadro delle tensioni interne della Compagnia di Gesú a proposito del rapporto tra contemplazione e azione, cioè di collegare il *Compedio* a quel movimento di « zelatori » che si prefiggeva la riforma spirituale della Compagnia accentuando il momento contemplativo (57).

Sebbene siano state raggiunte sul Gagliardi importanti acquisizioni critiche, alcuni problemi rimangono ancora aperti.

Sarebbe auspicabile una edizione critica del *Compendio*. I codici manoscritti, rinvenuti di recente dal Pirri, rivelano infatti che i testi a stampa del *Compendio* sono difettosi (58).

Manca inoltre un profilo della spiritualità del Gagliardi, fondato, oltre che sul *Compendio*, sul *De interiori doctrina* che è conservato inedito nell'Archivio romano della Compagnia di Gesú e che costituisce, secondo il Pirri, il capolavoro del Gagliardi. A questo proposito, seguendo la indicazione suggerita dal Viller nel 1934, si potrebbe esaminare piú da vicino l'influenza di Battistina Vernazza sul *Compendio* e ciò attraverso una piú approfondita conoscenza della stessa Vernazza. Della Vernazza (1497-1587), figlia di Ettore Vernazza, che si fece canonichessa lateranense e appartenne a quel circolo genovese illuminato dalla presenza e dalla dottrina di Caterina da Genova, è stato ripubblicato in edizione anastatica il *Commento al « Pater Noster »*. La riedizione del *Commento* fa sentire la mancanza di uno studio complessivo sulla Vernazza che ne valorizzi le opere a stampa uscite per la prima volta a Venezia nel 1588 per i primi tre volumi e a Verona nel 1602 per il quarto (59).

(57) P. PIRRI, *Il p. A. Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori* in « Archivum historicum Societatis Iesu », 14 (1945), pp. 1-72; *Il « Breve compendio » di Achille Gagliardi al vaglio di teologi gesuiti* in « A.H.S.I. », 20 (1951), pp. 231-253; *Gagliardiana* in « A.H.S.I. », 29 (1960), pp. 99-129. Una messa a punto delle varie posizioni in M. PETROCCHI, *Interpretazioni della « Dama milanese » e del gesuita Gagliardi* in « Archivio storico italiano », CXII (1954), pp. 252-264 (ora in « Pagine sulla letteratura religiosa lombarda del '500 », Napoli 1956, pp. 75-103) e nella *Introduzione* di M. BENDISCIOLI al « Breve compendio di perfezione cristiana » (Firenze, 1952).

(58) Il p. Pirri nei saggi del 1945 e del 1960 ha segnalato otto nuovi manoscritti del *Compendio* da lui rintracciati negli archivi della Compagnia di Gesú. L'edizione del *Compendio*, curata da M. BENDISCIOLI nel 1952, riproduce l'edizione a stampa di Colonia del 1642 dedicata al nunzio Mons. Fabio Chigi.

Sarebbe interessante uno studio sulle edizioni e sulle traduzioni del *Compendio*. L'*editio princeps* dell'opera è uscita a Brescia nel 1611 (cfr. CH. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. III, Paris-Bruxelles 1892, col. 1096) ma, nonostante le ricerche compiute, non sono riuscito a rintracciare un esemplare della suddetta edizione. Il Gagliardi ha esercitato una grande influenza per tutto il secolo XVII, penetrando persino negli ambienti pietisti renani, dove il *Compendio* è presente attraverso l'antologia mistica del Poiret dal titolo « Théologie du coeur » (Colonia 1697).

(59) *Commento al « Pater noster » di Donna Battista Vernazza da Genova (1497-1587)*. Presentazione di don G. I. Scatena canonico regolare lateranense, Roma 1968. Sul *Commento* della Vernazza cfr. D. MONDRONE, *Donna Battista Vernazza mistica e umanista del Cinquecento* in « La civiltà cattolica », CXIX (1968), pp. 253-260. Notevole fu la fortuna della Vernazza nel Seicento. Una seconda edizione delle sue opere uscí nel 1636 a Bologna presso la tipografia Farroni, una terza a Genova presso la stamperia Sexiniana negli anni 1754-55. Le « Costituzio-

Manca anche una biografia del Gagliardi, tra i piú significativi rappresentanti della seconda generazione gesuitica, che ne metta in luce sia l'azione religiosa all'interno della Compagnia, sia l'opera svolta nelle vicende politiche tra il '500 e il '600, sia la collaborazione con Carlo Borromeo ([60]).

Della corrente sensibile all'orientamento mistico e fieramente antimolinista fa parte anche Giuseppe Blondo, amico del Gagliardi e autore di un'opera, *Essercitii spirituali del R. P. Ignatio*, che introduce nel quadro degli *Esercizi* ignaziani i temi della annichilazione e della spropriazione con un singolare tentativo di conciliare la mistica del Nord e le idee di S. Ignazio ([61]). Contro questa tendenza Bernardino Rossignoli, provinciale della Lombardia, e lo spagnolo Hoffaeus sostennero la necessità che i Gesuiti, conformemente alle direttive di S. Ignazio, coltivassero la meditazione come preparatoria alla azione apostolica, e considerassero la *sola* contemplazione come estranea alla vocazione gesuitica. Il Rossignoli con l'opera *De disciplina christianae perfectionis* (Ingolstadt, 1600), che fu ispirata e rivista dall'Aquaviva, superiore generale della Compagnia, delineò per la prima volta in modo chiaro, lineare e sistematico un profilo della spiritualità della Compagnia e assunse il ruolo dell'« Antigagliardi » ([62]).

ni » del 1618 del Collegio della Beata Vergine di Cremona annoverano tra i « libri che si potranno leggere in tavola » le « Opere di Dona Battista da Genova ». Cfr. M. MARCOCCHI, *Le origini del Collegio della Beata Vergine di Cremona* cit., p. 128.

(60) Importanti sono a questo proposito i contributi di G. COZZI, *Gesuiti e politica sul finire del '500. Una mediazione di pace tra Enrico IV, Filippo II e la Sede Apostolica proposta dal p. Achille Gagliardi alla Repubblica di Venezia* in « Rivista storica italiana », a. LXXV (1963), pp. 477-537, e di P. PIRRI, *L'interdetto di Venezia del 1606 e i Gesuiti*, Roma, 1959. G. COZZI è anche autore dell'ottima voce *Berinzaga Isabella Cristina* del « Dizionario biografico degli Italiani », vol. IX, Roma 1967, pp. 103-105. Per sollecitazione di Carlo Borromeo il Gagliardi stese un'operetta sui doveri del vescovo (C. MARCORA, *Un trattato sui doveri del vescovo del p. Achille Gagliardi* in « Memorie storiche della diocesi di Milano », 14, 1967, pp. 7-28) e compilò un *Catechismo della fede cattolica* (Milano, Tini, 1584).

(61) *Essercitii spirituali del P. Ignatio. Accommodati per huomini di nostra Compagnia. Con altri aggionti conforme alla mente del medesimo. Per il Rever. Padre Giuseppe Blondo provinciale di Milano.* Milano, per Pacifico Pontio, 1587. Cfr. C. SOMMERVOGEL, *La bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, t. I, Paris-Bruxelles, 1890, col. 1546. L'opera del Blondo, che è rarissima, meriterebbe uno studio approfondito. Un esemplare è conservato alla Biblioteca Nazionale di Parigi (segn. D. 42401). Alcuni brani sono riprodotti nel vol. 76 dei *Monumenta historica societatis Jesu, Directoria*, pp. 465-475. Al « circolo gagliardiano » appartenne anche Lorenzo Maggio che nel 1601 predicò a Verdun gli esercizi spirituali al giovane De Bérulle, lasciandovi una traccia profonda. Cfr. J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Bruges 1952, pp. 183 ss. Sul Maggio (Brescia c. 1532-Roma 1605), in mancanza di uno studio critico, si vedano I. IPARRAGUIRRE, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Roma 1961, p. 198, e M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Lainez (1556-1565). L'azione* (vol. IV della *Storia della Compagnia di Gesú in Italia*), Roma 1974, pp. 742-748.

(62) Sul Rossignoli cfr. F. CHIOVARO, *Bernardino Rossignoli S.I. (1547-1613). Orientamenti della spiritualità post-tridentina*, Roma 1967. Si vedano su questa opera le osservazioni di I. COLOSIO in « Rivista di ascetica e mistica », a. XIV (1969), pp. 190-199. Francesco di Sales ha valorizzato gli scritti del Rossignoli.

Lo spagnolo Hoffaeus rimproverò invece all'Aquaviva sia di avere lasciato stampare l'opera del Blondo, in cui coglie termini ambigui come annichilazione, spropriazione, oblazione, consacrazione, sia di avere ammesso il Blondo alla professione dei quattro voti (63).

Anche sul Combattimento spirituale del teatino Lorenzo Scupoli, che costituisce col *Compendio* gagliardiano l'opera piú significativa della letteratura spirituale italiana tra Cinquecento e Seicento, rimangono irrisolti alcuni problemi. Mancano sia una edizione del *Combattimento*, che metta a disposizione un testo sicuro e attendibile (64), sia uno studio complessivo che approfondisca, ad esempio, il carattere antiumanistico della spiritualità dello Scupoli, fondata sul disprezzo del mondo che è tutto « ombra, sogno, vanità e bugia » e sulla consapevolezza della propria « viltà » e « nichilità », e precisi le influenze della spiritualità ignaziana, francescana (Alonso da Madrid), domenicana (Battista da Crema). Questo retroterra culturale infatti è stato accennato, ma mai esaurientemente sondato (65).

Cfr. A. LIUIMA, *Aux sources du Traité de l'amour de Dieu de Saint François de Sales*, vol. II, Rome 1960, pp. 489 e 491.

(63) Cfr. B. SCHNEIDER, *Der Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffaeus* in « Archivum hist. Soc. Iesu », 26 (1957), pp. 3-56. La posizione dell'Hoffaeus si inquadra nelle polemiche che scoppiano in Spagna nella seconda metà del Cinquecento all'interno della Compagnia di Gesú tra i sostenitori della meditazione discorsiva e i sostenitori della orazione affettiva rappresentati dai padri Cordeses e Sanchez. Cfr. sul contrasto, oltre alla classica opera di I. DE GUIBERT (*La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma 1943), M. DE CERTEAU, *La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva, 1581-1615* in « Les Jésuites. Spiritualité et activité », Paris 1974, pp. 53 ss.

Il generale Aquaviva, intervenendo nel dibattito, ribadí l'ideale di una vita mista, materiata di contemplazione e di azione e non di pura contemplazione, e ciò in rapporto alla condizione dei Gesuiti operanti nel mondo e non tra le mura di un chiostro. Cfr. A. COEMANS, *La lettre du P. Claude Aquaviva sur l'oraison* in « Revue d'ascétique et de mystique », 17 (1936), pp. 313-321, e H. BERNARD-MAÎTRE, *La genèse de la lettre du père C. Aquaviva sur l'oraison et la pénitence (8 mai 1590)*, ibidem, 37 (1961), pp. 451-469.

Nel 1606 l'Aquaviva promosse una inchiesta *De detrimentis Societatis* le cui risposte, per quanto riguarda la Francia, sono state studiate dal De Certeau. I gesuiti francesi sottolineano il primato dell'affectus e i pericoli che accompagnano l'azione. L'*effusio ad exteriora* è la vera radice di tutti i mali perché porta alla trascuratezza della preghiera. Cfr. M. DE CERTEAU, *Crisi sociale e riformismo spirituale all'inizio del XVII secolo: una nuova spiritualità tra i gesuiti francesi* in « Politica e mistica », tr. it., Milano 1975, pp. 103-148. Grande importanza assume il generalato dell'Aquaviva per la storia della spiritualità gesuitica. La sua figura è tuttavia troppo poco conosciuta. Si veda la voce di M. ROSA in « Dizionario biografico degli Italiani », vol. 1, Roma 1960, pp. 168-178.

(64) Infatti dai 24 capitoli della prima edizione veneziana (1589) si passò ai 33 della seconda (1589), ai 60 della edizione napoletana del 1599, per giungere ai 66 capitoli della edizione di Roma del 1657 preparata dal teatino Carlo De Palma sulla scorta dei manoscritti e delle edizioni a stampa. Cfr. B. MAS, *Le edizioni del « Combattimento spirituale » dal 1589 al 1610, vivente il suo autore* in « Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro De Marinis », vol. III, Verona 1964, pp. 149-175. Il « Combattimento » conobbe una vasta diffusione. Significativo è quanto scrive De Luca: « L'amico Dionisotti mi raccontava il suo stupore di aver trovato nelle grandi biblioteche inglesi rappresentato in maniera larghissima il "Combattimento spirituale" del nostro Scupoli ». *Introduzione* cit., pp. LXVIII-LXIX.

(65) Sullo Scupoli, in mancanza dell'auspicato studio critico, si vedano G.

Anche sulla prestigiosa personalità di Filippo Neri e sulla congregazione da lui fondata, se prescindiamo dalla classica opera del Ponnelle-Bordet e dal saggio del Dupront che risalgono agli anni trenta (66), la ricerca non ha prodotto contributi di particolare densità scientifica (67). Nuovi lumi potrebbero venire dall'ingente *corpus* degli atti del processo di canonizzazione che è stato edito qualche anno fa (68). Fanno bene sperare anche le iniziative dell'oratoriano Antonio Cistellini che ha promosso la pubblicazione di *Memorie oratoriane (Quaderni di storia e spiritualità oratoriana)* giunte al numero 6 (1974-1977), e progettato una collana di *Testi e studi oratoriani* attinenti alla storia, alla spiritualità e all'arte oratoriane che si è aperta con la riedizione del dia-

GETTO, *Letteratura ascetica e mistica...* cit. in « Letteratura religiosa dal Due al Novecento », Firenze 1967, pp. 193-197, T. BOZZA, *Il combattimento spirituale* in « Tabor », maggio 1947, pp. 61-67, B. MAS, *La spiritualità teatina*, Roma 1951, pp. 17-27 e la voce di F. ANDREU in « Enciclopedia cattolica », vol. XI, Roma 1953, coll. 203-204. Per i rapporti tra Lorenzo Scupoli e Alonso de Madrid cfr. FIDEL DE ROS, *Aux sources du Combat spirituel: Alonso de Madrid et Laurent Scupoli* in « Revue d'ascétique et de mystique », XXX (1954), pp. 117-139. Ad Andrea Avellino, la cui opera fu edita a Napoli in due volumi nel 1733-34, è stato dedicato un numero speciale della rivista « Regnum Dei » (a. XIV, nn. 54-56, 1958). Da segnalare inoltre la voce *Andrea Avellino* di F. ANDREU nel « Dizionario biografico degli Italiani », vol. III, Roma 1961, pp. 69-73. Sul Marinoni si veda F. ANDREU, *La spiritualità del B. Giovanni Marinoni* in « Regnum Dei », a. XVIII (1962), pp. 122-141. Importante è G. LLOMPART, *Gaetano da Thiene 1480-1574. Estudios sobre un reformador religioso*, Wiesbaden 1969.

(66) L. PONNELLE-L. BORDET, *Saint Philippe Néri et la societé romaine de son temps (1515-1595)*, Paris 1928 (tr. it., Firenze 1931); A. DUPRONT, *Autour de s. Filippo Neri: de l'optimisme chrétien* in « Mélanges d'archéologie et d'histoire », 49 (1932), pp. 219-259.

(67) Tali non si possono considerare le pur belle voci di C. GASBARRI nella « Bibliotheca sanctorum » (vol. V, Roma 1964, coll. 760-789) e di A. CISTELLINI nel « Dizionario degli Istituti di perfezione », vol. IV, Roma 1977, coll. 18-24, nonché H. RAHNER, *Ignazio di Loyola e Filippo Neri*, Quaderni dell'Oratorio, 3, Roma 1960 e ANGEL ALBA, *Contactos de san Felipe Neri con la espiritualidad española del siglo XVI e introducción del Oratorio en España* in « Oratorium », II (1971), pp. 3-18.

(68) *Il primo processo per S. Filippo Neri* a cura di G. INCISA DELLA ROCCHETTA, N. VIAN e C. GASBARRI, 4 voll., Città del Vaticano, 1957-1963. Valorizza gli atti A. CISTELLINI, *San Filippo Neri e la sua patria* in « Rivista di storia della Chiesa in Italia, a. XXIII (1969), pp. 54-119. Una interessante lettera del Neri in data 1° ottobre 1587, inedita, è stata pubblicata da A. CISTELLINI sull'*Osservatore romano* del 4 giugno 1976. Come è noto, Filippo Neri fu sobrio scrittore. L'epistolario giunto sino a noi comprende solo trenta lettere. I processi di canonizzazione andrebbero maggiormente valorizzati come fonti per la storia della spiritualità. Cfr. R. DE MAIO, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma* in « Riforma e miti nella Chiesa del Cinquecento », Napoli 1973, pp. 257-278, che delinea quale concezione della santità avessero nell'età della Controriforma i testimoni e i giudici dei processi di canonizzazione.

A Bonsignore Cacciaguerra, prete senese che operò nell'ambito dell'Oratorio filippino e che fu in rapporto col Neri, dedica uno studio R. DE MAIO, *B. Cacciaguerra. Un mistico senese nella Napoli del Cinquecento*, Milano-Napoli 1965. Il De Maio colloca al centro della sua indagine il periodo napoletano del Cacciaguerra negli anni che seguono la morte di Juan de Valdés (1541-1546). Non si tratta dunque di una biografia del Cacciaguerra, ma di uno spaccato di biografia e di un capitolo di vita religiosa napoletana. Cfr. sull'opera del De Maio le osservazioni di M. ROSA, *Vita religiosa e pietà eucaristica nella Napoli del Cinquecento* in « Rivista di storia e letteratura religiosa », a. IV, 1968, pp. 37-54.

logo del card. Agostino Valier, *Philippus sive de christiana laetitia*, e che comprenderà due opere del Cistellini (*Storia della Congregzione dell'Ortoro dalle origini all'approvazione delle Costituzioni* e *La vita e gli scritti del card. Francesco Maria Tarugi*) e le Costituzioni della congregazione oratoriana in edizione critica ([69]).

5. *La spiritualità delle nuove congregazioni femminili*

Un capitolo interessante della vita religiosa tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento è costituito dal fiorire di nuove congregazioni femminili sciolte dalla clausura e aperte sul mondo nell'esercizio dell'attività educativa e assistenziale. Paolo Prodi ha scritto recentemente un saggio teso ad illuminare la dimensione profetica di Angela Merici che non si manifesta in forme apocalittiche e millenaristiche come nel Savonarola, nei predicatori itineranti e nei romiti che per le vie e per le piazze d'Italia condannano la corruzione della società civile ed ecclesiastica, ma nell'attenzione ai segni dei tempi, cioè ai bisogni di un'epoca in profonda trasformazione ([70]). Il tentativo di vanificare questa esperienza riconducendo le Orsoline nel chiostro e imponendo in tal modo un modello di uniformità, incontrò ferma opposizione, come si desume da un memoriale del 1544-1546 (*Risposta contro quelli persuadono la clausura alle vergini di S. Orsola*) di Gabriele Cozzano, fedele segretario della Merici, in cui vibra la consapevolezza che il chiostro non corrisponde piú alle esigenze della nuova età, che il modello da imitare è la vita degli apostoli e delle prime comunità cristiane, e che il tentativo di persuadere le Orsoline ad entrare nei monasteri con il pretesto di una maggiore perfezione è opera diabolica. Se vi è una scala di perfezione, continua il memoriale del Cozzano, al vertice non sta certo la vita di clausura, ma la vita apostolica delle prime comunità cristiane: « la vita di Santa Marta, santa Tecla e altri primi fiori della santa Giesa » ([71]). È noto che la Compagnia della Merici per l'intervento delle autorità ecclesiastiche dovette modificare la propria fisionomia originaria e rinunciare agli aspetti piú innovatori della sua esperienza, ma la strada che aveva aperto fu battuta da alcune congregazioni come le Orsoline di Anna de Xainctonge, le Dame Inglesi di Maria Ward, le figlie della Visitazione di Francesco di Sales e di Giovanna di Chantale, le Figlie della Carità di Vincenzo de Paoli e Luisa di Marillac, le Suore del Bambino Gesú del minimo Nicola Barré che, sciolte dai vincoli della clausura, tendono alla perfezione con la pratica dei consigli evangelici e il servizio del prossimo, in particolare l'educa-

(69) AGOSTINO CARD. VALIER, *Il dialogo della gioia cristiana* a cura di A. CISTELLINI, Brescia 1975.

(70) P. PRODI, *Vita religiosa e crisi sociale nei tempi di Angela Merici* in P. PRODI-T. LEDÓCHOWSKA-B. MARIACCI, *Commemorazione del quinto centenario della nascita di S. Angela Merici*, Brescia, 1974, pp. 7-26 e anche in « Humanitas », (1974), pp. 307-318. Cito dal testo di « Humanitas ».

(71) P. PRODI, *Vita religiosa...* cit., pp. 313-316.

zione delle giovani e l'assistenza delle malate). Matura nei decenni tra Cinquecento e Seicento la consapevolezza che l'esperienza cristiana si realizza non tanto nella solitudine del chiostro ma nel servizio del prossimo e che l'impegno ascetico, la preghiera, la vita in comune, lungi dall'esaurirsi in se stessi, costituiscono la premessa per una efficace azione tra gli uomini. La tradizionale esperienza monastica, fondata sull'isolamento dal mondo, perde il carattere esclusivo di culmine dello « stato di perfezione ». ([72]).

(72) Sulla Merici e la sua Compagnia cfr. anche il volume miscellaneo *S. Angela Merici e la Compagnia di S. Orsola nel IV centenario della fondazione*, Brescia 1936; A. CISTELLINI, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948, pp. 47-55 e 198-212; B. DASSA, *La fondazione di S. Andrea Merici*, Milano 1967; T. LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici et la Compagnie de S. Ursule à la lumière des documents*, 2 voll., Roma-Milano 1968. Su Anna di Xainctonge e le Orsoline di Dôle fondamentale è la *Positio* della causa: *Sancti Claudii. Beatificationis et canonizationis servae Dei Annae de Xainctonge fundatricis Societatis a S. Ursula de Dôle († 1621) Positio super virtutibus* (Sacra Congregatio pro causis Sanctorum, Officium historicum, 19) [Città del Vaticano] 1972 (le Regole delle Orsoline di Dôle sono pubblicate alle pp. 115-182). La raccolta e lo studio della documentazione è stato compiuto con accuratezza da mons. Giovanni Papa. Sulle Dame Inglesi cfr. M. E. CHAMBERS, *Life of Mary Ward (1585-1645)*, vol. I, London 1882, vol. II, London 1885; J. GRISAR, *Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622)*, Roma 1959; IDEM, *Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen (1616-1630)*, vol. XXVII della *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Roma 1966; M. BARBERA, *La serva di Dio Maria Ward (1585-1645) fondatrice delle religiose della B. V. Maria*, Vicenza 1946; I. WETTER, *Mary Ward's apostolic vocation*, in « The Way », Supplement 17 (1972), pp. 69-91. Sulle Visitadine cfr. R. LEMOINE, *Le droit des religieux du Concile de Trente aux Instituts séculiers*, Paris 1956, pp. 183-200, e M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica*, vol. II, Brescia 1971, pp. 255-260 (sono tradotti i capitoli primo e nono delle *Règles et Constitutions* primitive delle Visitandine). Sulle Figlie della Carità cfr. L. CELIER, *Les Filles de la Charité*, Paris 1929, e V. VERNASCHI, *Una istituzione originale, le Figlie della Carità di san Vincenzo de Paoli*, Roma 1968. Fondamentale sulla congregazione fondata dal Barré è la *Positio: Parisiens. Beatificationis et canonizationis servi Dei Nicolai Barré sacerdotis professi Ordinis Minimorum fundatoris congregationum sororum a Iesu infante et sororum a Providentia († 1686). Positio super introductione causae et super virtutibus ex officio concinnata*, [Città del Vaticano] 1970. Il materiale documentario, edito nella *Positio*, è stato raccolto e ordinato da Mons. Giovanni Papa. Si veda inoltre ABEL, *Le scuole cristiane di carità e le Suore del Santo Bambino Gesú*, in « Bollettino ufficiale dell'Ordine dei Minimi », XVIII (1972), pp. 33-57. Sulla linea di queste congregazioni si svilupparono istituzioni di carattere locale, come la Compagnia delle Dimesse di Vicenza fondata nel 1579 dal minore osservante Antonio Pagani, il Collegio delle Vergini di Gesú sorto nel 1608 a Castiglione delle Stiviere per iniziativa delle principesse Cinzia, Olimpia e Gridonia Gonzaga, nipoti di S. Luigi, il Collegio della Beata Vergine di Cremona istituito nel 1610 da Lucia Perotti, la congregazione delle Orsoline del Sacro Cuore, sorta a Parma intorno al 1590 per iniziativa di Maddalena Molinari e la congregazione delle Orsoline di Maria Immacolata, che ebbe origine nel 1649 a Piacenza per opera della gentildonna Brigida Morello. Su queste istituzioni cfr. M. MARCOCCHI, *Le origini del Collegio della Beata Vergine di Cremona* cit., pp. 14-16 (con indicazioni bibliografiche). Probabilmente altre istituzioni sorte in questo periodo attendono di essere conosciute. Sulla costituzione *Circa pastoralis* (29 maggio 1566) di Pio V che obbligò alla stretta clausura tutte le monache professe, anche quelle che non l'osservavano ab immemorabili, e le terziarie viventi nei monasteri aperti, e incanalò la vita religiosa femminile entro binari ben definiti al di fuori dei quali non potevano sorgere nuovi istituti si vedano gli studi esemplari di R. CREYTENS, *La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini* in « Il

Come le Figlie della Carità di Vincenzo de Paoli si dichiarano serve dei poveri, cosí la congregazione fondata da Camillo de Lellis si definisce *Compagnia delli servi delli infermi.* Al malato il « servo degli infermi » deve guardare « come a la persona del Signore » con « mansuetudine et charità », rifuggendo dai « mali portamenti » e dalle « male parole »: « Ognuno con ogni diligentia possibile si guarderà di non trattar li poveri infermi con mali portamenti, cioè usandoci male parole, et altre cose simili, ma piú presto trattare con mansuetudine et charità, et haver riguardo alle parole che il Signore ha detto, Quello che avete fatto a uno di questi minimi, l'havete fatto a me, però ognuno risguardi al povero come a la persona del Signore » ([73]). L'esercizio di una carità attiva e operosa al servizio del prossimo visto evangelicamente nei diseredati e nei sofferenti (ammalati, orfani, prostitute, condannati a morte, poveri vergognosi) è il contrassegno della spiritualità di una porzione del popolo cristiano negli ultimi decenni del Cinquecento, come lo era stato per gli Oratori del Divino Amore e i fondatori degli ospedali degli incurabili nei primi decenni del secolo ([74]).

6. *Le traduzioni dei classici della spiritualità*

Giuseppe De Luca ha sottolineato l'importanza di fare la storia delle versioni dei classici della spiritualità perché ciò significa studiare il loro influsso, valutare le interpretazioni a cui hanno dato origine, cogliere il senso delle manipolazioni (amputazioni o ampliamenti) che hanno subito in rapporto alle aree geografiche o alle persone a cui erano dirette.

Una ricerca in questa direzione, che ci piace segnalare per la sua esemplarità, anche se non rientra nell'ambito cronologico della presente rassegna, è stata compiuta da Serena Martinelli Spanò ([75]). La Spanò prende le mosse dal ritrovamento di due scritti del fiammingo J. Ruusbroec (*De septem scalae divini amoris seu vitae sanctae gradibus* e *De perfectione filiorum Dei*) usciti a Bologna nel 1538 per iniziativa

Concilio di Trento e la riforma tridentina », vol. I, Roma 1965, pp. 45-84, e *La giurisprudenza della Sacra Congregazione del Concilio nella questione della clausura delle monache (1564-1576)* in « La Sacra Congregazione del Concilio (1564-1964) Città del Vaticano 1964, pp. 563-597.

(73) Le *Regole per ben servire gli infermi,* scritte da Camillo de Lellis nel 1584-85, sono in M. VANTI, *Scritti di san Camillo de Lellis,* Milano-Roma 1965, pp. 63-71. Le Regole hanno una notevole densità spirituale. Il Vanti rileva che il termine *carità* vi torna diciassette volte e quasi altrettante il termine *diligentia* che si accompagna sempre a carità. Cfr. M. VANTI, *op. cit.*, p. 57. Sottolineo anche la valenza semantica dei termini *servire, servi, servitio* che ricorrono frequentemente nelle *Regole.* Le regole degli Ordini e delle Congregazioni religiose sono fonti preziose per la storia della spiritualità.

(74) Converrebbe scandagliare piú profondamente il settore delle istituzioni caritative che sorgono numerose in quest'arco di tempo (Case del soccorso, compagnie di carità, ospedali dei poveri vergognosi etc.).

(75) S. MARTINELLI SPANÒ, *Ruusbroec in Italia. In margine ai « Domini Joannis Ruisbroici canonici regularis libelli duo »: un'edizione bolognese del 1538* in « Rivista di storia e letteratura religiosa », IX (1973), pp. 445-456.

del sacerdote veronese Nicola Bargilesi collaboratore del Giberti, e verifica con pazienza e acribia tutta una serie di ipotesi per cogliere da « quale circolazione di idee e di interessi sia stata originata l'edizione ». Si tratta del prodotto di un ambiente cittadino ricco di interessi e aperture? Dell'iniziativa personale del curatore? Dell'espressione piú immediata di un particolare ambiente monastico? Anche se la Spanò è riuscita a dare solo parziali risposte a queste domande, il suo saggio assume grande rilievo sul piano del metodo. Infatti rivela quanto sia importante per la storia della spiritualità sondare l'ambito fino ad oggi sostanzialmente inesplorato delle edizioni e delle traduzioni dei classici della spiritualità. È importante elencare in ordine cronologico le edizioni e le traduzion delle opere di uno scrittore al fine di illuminarne la fortuna, ma piú importante è ricostruire il contesto in cui una traduzione o una edizione hanno visto la luce, porre in evidenza le sollecitazioni spirituali che le hanno provocate. Anche il verificare se le traduzioni o le edizioni ritocchino il testo originario risponde alla esigenza di chiarire il quadro storico ([76]).

Proprio perché siamo convinti che il settore meriti piú attenzione di quanto gli sia stata finora accordata, vorremmo suggerire alcune piste di lavoro, partendo proprio da una proposta della Spanò che, a proposito delle numerose edizioni dello *Speculum perfectionis* dello Herp uscite a Venezia nel Cinquecento (ben cinque italiane e una latina) per iniziativa di alcuni frati minori, ritiene « interessante chiarire quanto l'influenza dei frati abbia contribuito a far nascere queste edizioni » e quanto il loro impegno abbia promosso la diffusione delle idee herpiane ([77]). Anche dell'opera piú importante di Juan de Avila, che ha in modo eminente contribuito a formare il clima spirituale nella Spagna del secolo XVI, si conosce una tradizione apparsa a Venezia nel 1581 (*Trattato spirituale sopra il verso Audi filia*). Piú grande la fortuna del domenicano Luis de Granada, figura di rilievo nel movimento spagnolo di riforma cattolica, legato a Juan de Avila e autore di opere largamente diffuse per la loro accessibilità e il loro taglio « pedagogico », come la *Guía de pecadores* e il *Libro de oración y meditación*. Molti sinodi postridentini raccomandarono la lettura delle opere del Granada, il cap. quinto delle *Regole* date da Carlo Borromeo ai disci-

(76) I. Colosio, *Il Seicento italiano e il mistico tedesco domenicano b. Enrico Seuse (o Susone)* † *1366* in « Rivista di ascetica e mistica », vol. 14 (1969), pp. 545-552. Sulla diffusione di Taulero presso i Cappuccini cfr. A. Walz, *Taulero presso i Cappuccini dal secolo XVI al secolo XVIII* in « Miscellanea Melchor da Pobladura », vol. II, Romae 1964, pp. 182-187. Un importante contributo sulle versioni francesi delle opere di Caterina da Genova nei secoli XVI e XVII e l'influsso esercitato dalla mistica genovese sulla spiritualità francese del Seicento (da F. Di Sales a Bérulle, da Saint Jure a Laurent de Paris, da Fénelon a madame Guyon) è stato fornito da J. L. Gore, *La fortune de sainte Catherine de Génes au XVII siècle* in « L'italianisme en France au XVII siècle », supp. al n. 35 di « Studi francesi », 1968. Si vedano anche l'appendice sulla fortuna del Cacciaguerra in R. De Maio, *Bonsignore Cacciaguerra un mistico senese nella Napoli del Cinquecento*, Milano-Napoli 1965, pp. 137-196, e il saggio cit. di B. Mas sulle edizioni del « Combattimento spirituale » dello Scupoli dal 1589 al 1610.

(77) S. Martinelli Spanò, *Ruusbroec in Italia* cit., p. 452, n. 40.

plini stabilisce che in occasione delle riunioni comunitarie siano lette pagine tratte dalle opere di Luis de Granada, Ludovico Pittorio e Gaspar Loarte.

el 1616 apparve a Venezia la traduzione italiana della *Règle de perfection* del mistico cappuccino Benoît de Canfeld edita a Parigi nel 1609. Sappiamo che Canfeld aveva soggiornato a Venezia dal 1587 al 1590. La traduzione si può spiegare con la persistenza nell'ambiente veneziano o almeno nei conventi francescani di tracce dell'esperienza mistica del Canfeld? ([78]).

7. *Alcuni rilievi conclusivi*

Al termine di questa rassegna, che è ben lungi dall'essere esaustiva e che ha inteso fornire qualche punto di riferimento e indicare soprattutto dei nodi non ancora sciolti, vorrei formulare alcuni rilievi conclusivi ([79]).

1) Anzitutto occorre rilevare che in Italia la storia della spiritualità ha conosciuto una vita stentata e precaria. Mentre in Francia si è sviluppata una ricca tradizione di studi a cui hanno dato vigoroso impulso in primo luogo l'opera del Bremond e poi la *Revue d'ascétique et de mystique* fondata nel 1920 e il *Dictionnaire de spiritualité* (1937 ss.), in Italia il lavoro si è svolto al di fuori di programmi coordinati e di istituti e riviste specializzate intorno alle quali si coagulassero le energie, e si è affidato soprattutto alla tenace iniziativa di alcuni studiosi isolati. Si è proceduto allo stato brado e alla spicciolata e ciò spiega la relativa povertà dei risultati ([80]). Hanno pesato anche sulla storia della spiritua-

(78) BENEDETTO INGLESE, *Regola di perfettione*, Venezia 1616. Anche sulla fortuna della *Imitazione di Cristo* nel Cinquecento poco o nulla sappiamo. Per le edizioni quattrocentesche dell'opera si veda M. PETROCCHI, *Una « Devotio moderna » nel Quattrocento italiano?* Firenze 1961, p. 16, n. I. Sarebbe auspicabile un repertorio dei libri pubblicati in Italia e dei libri tradotti in Italia dalla fine del '400 alla fine del '600 analogo a quello compilato per la Francia, seguendo l'ordine cronologico, da J. DAGENS, *Bibliographie chronologique de la litterature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris 1952.

(79) Si tengano presenti G. COZZI, *Rinascimento, Riforma, Controriforma* in « La storiografia italiana negli ultimi vent'anni », vol. II, Milano 1970, soprattutto le pp. 1219-1247; M. ROSA, *Per la storia della vita religiosa e della chiesa tra il '500 e il '600. Studi recenti e questioni di metodo* in « Quaderni storici », a. V, 1970, in particolare le pp. 673-691 e 701-710, ora, con alcuni ritocchi nel testo e nelle note, in « Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento », Bari 1976, pp. 75-144 (in particolare le pp. 75-91 e 97-105).

(80) Meritoria, ma sostanzialmente frutto di iniziativa individuale, è l'opera del padre I. Colosio a cui abbiamo già accennato. Piace ricordare anche A. Levasti su cui si veda I. COLOSIO, *Arrigo Levasti (1886-1973) pioniere delle ricerche storico-spirituali in Italia* in « Rassegna di ascetica e mistica », a. XXIV (1973), pp. 185-200. Il Levasti ha donato la sua ricca biblioteca specializzata nel settore della storia della spiritualità al convento domenicano di S. Marco a Firenze che la aprirà agli studiosi.

La « Revue d'ascétique et de mystique » ha mutato nel 1972 il suo nome in « Revue d'histoire de spiritualité ». Il cambiamento del titolo vuole significare

lità sia la situazione degli studi religiosi nell'Italia del ventennio tra le due guerre mondiali, della cui povertà si rammaricava con vibrati accenti Giuseppe De Luca, sia il prevalere fino a qualche anno fa di una concezione della storia della Chiesa che accordava largo rilievo alle istituzioni (papato, episcopato, diplomazia pontificia) e ai problemi politico-religiosi (rapporti tra stato e chiesa, interventi della chiesa nella vita pubblica e del potere civile nella vita della chiesa) e scarsa attenzione alla realtà del popolo cristiano nelle sue molteplici manifestazioni (vita di pietà, predicazione, riflessione teologica, correnti di spiritualità, espansione missionaria, iniziative di apostolato e di carità, manifestazioni liturgiche, attività culturale e politico sociale religiosamente ispirata). Un segno del permanere di questo orientamento storiografico è fornito dagli atti del convegno di Bologna del 1958 (*Problemi di vita religiosa nel Cinquecento*, Padova 1960) che ha costituito un importante momento di riflessione storiografica sul lavoro compiuto in Italia nel dopoguerra. Orbene gli atti contengono sí contributi interessanti e nuovi, ma rivelano anche la riluttanza a battere strade come lo studio della pietà, della teologia e della pratica religiosa ([81]).

2) Sulla spiritualità, oggetto della presente rassegna, occorre aumentare le conoscenze, sia battendo piste rimaste fino ad ora inesplorate, sia affinando le metodologie di ricerca. Delio Cantimori nell'ultimo suo studio osservava che numerosi scritti ascetici e mistici, libri di devozione, opuscoli, lettere, prediche non erano stati ancora studiati sistematicamente e lamentava che la ricerca degli specialisti si fosse limitata agli autori maggiori e già conosciuti e avesse trascurato altro ricco materiale ([82]). In effetti l'attenzione è stata concentrata soprattutto sulle

l'assunzione di « una prospettiva piú storica »: « Les axes de la recherche en ce domaine se sont, depuis cinquante ans, déplacés. On s'interroge moins à présent sur « le problème de l'expérience mystique » à la facon dont pouvait le faire, par exemple, un Jean Baruzi à propos de saint Jean de la Croix. Mais, davantage conscients de l'importance des déterminations historiques, c'est dans une perspective plus historique que l'on se place aujourd'hui pour aborder les grands problèmes de la spiritualité » (dal « *Liminaire* » della « Revue d'hist. de la spiritualité », t. 48, 1972, p. 3). Dalle équipes, raccolte intorno alla « Revue d'ascétique et de mystique » ha preso vita la prestigiosa impresa del « Dictionnaire de spiritualité ». Alla « Revue d'histoire de la spiritualité è necessario affiancare « La vie spirituelle » (Paris, 1919 ss.) e i suoi « Suppléments » (Paris, 1922 ss.). In Spagna esistono almeno tre riviste specializzate: « Revista de espiritualidad », « El monte Carmelo », « Manresa ». In Germania nel 1926 è stata fondata la *Zeitschrift für Aszese und Mystik* che nel 1947 mutò il nome in *Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik*.

(81) Sulla esigenza di ridimensionare la prospettiva verticistica nel fare storia della chiesa e di accordare attenzione alle cosiddette « forze dal basso » si veda la introduzione di R. AUBERT al volume primo della *Nouvelle histoire de l'Église*, Paris 1963 (ed. it. *Nuova storia della Chiesa*, I, Torino 1970, 7-22). L'osservazione sul convegno di Bologna è di M. ROSA, *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento (Note ed appunti)* in « Bibliothèque d'humanisme et renaissance », XXIII (1961), pp. 407-408 e 413.

(82) D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia* in « Storia della letteratura italiana », vol. V, Milano 1967, pp. 10 e 37 ss. Il rilievo di Cantimori riguarda sí i primi decenni del Cinquecento, ma è estensibile anche all'età postridentina.

grandi personalità della ascetica e della mistica, mentre piú rare sono le ricerche su figure meno note ma non per questo meno significative. I testi minori sono a volte i piú idonei a rivelare le influenze subite o a esprimere gli orientamenti della spiritualità media, al pari delle opere dei predicatori e dei libri di pietà (83). Ricerche a tappeto per aree determinate, assunte in base a criteri di omogeneità e in un arco cronologico preciso, consentirebbero di stabilire comparazioni e di evidenziare eventuali costanti. Urge ricostruire l'ordito, cioè individuare le linee portanti della spiritualità, tessere la trama di vicendevoli rapporti e influssi, delineare « il clima » per evitare che la storia della spiritualità diventi una galleria di personaggi illustri ma isolati dal contesto globale. Per realizzare questo obiettivo, occorre allargare la prospettiva alla storia della sensibilità collettiva, alla spiritualità laicale, alla fortuna dei testi, il che non significa trascurare lo studio dei grandi scrittori.

3) La promozione di queste ricerche di base, concrete, circoscritte, analitiche (il che non significa anguste) potrebbe consentire la stesura di quella storia della spiritualità in Italia che ancora manca. Un primo tentativo è stato compiuto con la voce *Italie* del *Dictionnaire de spiritualité*, che è soprattutto attenta al *milieu* socio-culturale piú che alla spiritualità in senso stretto (84).

MASSIMO MARCOCCHI
Università Statale - Pavia

(83) Conviene tener presente quello che scrisse H. JEDIN a proposito degli studi sulla predicazione ed estenderlo alla storia della spiritualità: « Allo storico della Chiesa, piú che le opere classiche piú eccellenti, importa conoscere la produzione media e in qual modo era organizzata la predicazione, perché da essa dipende in gran parte la formazione religiosa del popolo » (*Ciò che la storia del Concilio si attende dalla storia ecclesiastica italiana* in « Il Concilio di Trento », a. II (1943), p. 171. Per fare un esempio tra i tanti, si pensi alla figura del sacerdote secolare Lorenzo Davidico (1513-1574) che O. PREMOLI aveva accostato nel 1912 (*L. D.* in « La scuola cattolica », XL, 1912, pp. 164-187) e che G. GETTO nel saggio citato proponeva fosse ristudiata « con piú aperto e agile gusto storico di quanto non abbia fatto il suo inclemente biografo Orazio Premoli » (*Letteratura ascetica e mistica nell'età del Concilio tridentino* in « Letteratura religiosa... » cit., p. 198). Ma sul Davidico, a parte la breve voce del « Dictionnaire de spiritualité » (t. III, Paris, 1957, coll. 50-51), non si è prodotto piú nulla.

(84) *Italie* in « Dict. de spiritualité », t. VII, deuxième partie, Paris 1971, coll. 2142-2311. Cfr. su questa voce J. LECLERCQ, *Une histoire spirituelle de l'Italie* in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », a. XXX, 1976, pp. 157-164.