

LAICATO E LAICITÀ TRA UMANESIMO E CONTRORIFORMA

Un percorso dalla devotio moderna
a Carlo Borromeo attraverso la Riforma (*)

Sommario: 1. Qualche premessa terminologica e storico-evolutiva – 2. La “devotio moderna” e la sua proposta spirituale – 3. Erasmo e la nuova concezione della teologia – 4. Lutero e il sacerdozio dei fedeli – 5. La cura pastorale di Carlo Borromeo – 6. Tra intima conversione vitale e moderata espressione verbale in una società cristiana da riformare.

1. QUALCHE PREMESSA TERMINOLOGICA E STORICO-EVOLUTIVA

In merito al nostro tema, la prima osservazione che si impone riguarda la difficoltà di intendersi sull'uso e il significato dei termini “laico”, “laicato”, “laicità” che, dal punto di vista etimologico, fanno originariamente parte della stessa area semantica, ma che nel corso della storia si sono rivestiti di significati contestuali all'evoluzione della situazione culturale generale. In concreto, nella storia della civiltà occidentale, si constata che dall'epoca moderna in poi, si sviluppa un significato polemico, propriamente “extraecclesiale” (anzi, spesso con una precisa connotazione “antiecclesiale”, ma in molti casi bisognerebbe dire “anticlericale”), di tutta questa terminologia.

(*) Le prime linee di questo articolo costituirono il materiale per una conferenza presso l'“Istituto Studi Umanistici Francesco Petrarca”, da me tenuta – nell'ambito del ciclo di lezioni su “Il ruolo del laico dal medioevo al rinascimento” – la sera del 25 marzo 1997, presso la prestigiosa sede dell'“Istituto Lombardo - Accademia di Scienze e Lettere” nel Palazzo di Brera a Milano. Mentre colgo l'occasione per ringraziare la prof. Luisa Secchi Tarugi, Presidente dell'“Istituto F. Petrarca”, esprimo la mia personale gratitudine agli amici proff. Massimo Marcocchi, Luigi Prosdocimi e Danilo Zardin, per tutto ciò che ho potuto imparare dai loro studi.

Perciò, senza ombra di dubbio, possiamo distinguere tra un uso "intraecclesiale" di questo vocabolario, pacificamente praticato grosso modo fino al termine del medioevo, e un uso moderno degli stessi termini che acquistano però un significato profondamente diverso. Tale nuova semantica dei termini rivela la separazione ormai consumatasi tra un esercizio cristiano della ragione, che continua ad ispirarsi alla rivelazione accolta nella fede, e un esercizio puramente naturale della stessa, che rivendica la propria autonomia totale rispetto alle verità divine insegnate dalla religione rivelata, fino alla posizione limite del "laicismo" (nei secoli XVIII e XIX), il quale arriva a proporre il libero esercizio critico della ragione umana, intesa come unica fonte (o fonte privilegiata) di conoscenza e di verità, capace – da sola – di progettare la costruzione di una società unicamente basata sui valori della laicità così intesa.

Il periodo storico da me qui preso in considerazione è particolarmente significativo, perché segna il passaggio tra il tardo medioevo e la piena modernità. Dico subito che la mia ricerca si svolgerà unicamente all'interno del variegato tessuto ecclesiale, trascurando – per deliberata scelta di campo – di porre attenzione a quei fenomeni incipienti che nel contesto segnarono la nascita della laicità in senso extraecclesiale. D'altra parte resta indubbiamente grande l'interesse per lo studio dell'evoluzione del modo di concepire "laicato" e "laicità" proprio all'interno della Chiesa, a cavallo di quell'evento sconvolgente che fu la Riforma inaugurata da Lutero.

A titolo di premessa generale, debbo ancora precisare brevemente come si intendesse nella Chiesa – fino a tutto il medioevo – la laicità ovvero la condizione o lo stato della persona laica, cioè del semplice battezzato che, come tale, non appartiene né al clero né a un ordine religioso particolare.

A dire il vero, il Nuovo Testamento non conosce questo significato del termine *laicós*. D'altra parte *laicós* è etimologicamente riconducibile a *laós*, che significa "popolo", cioè l'insieme di tutti coloro che sono la "Chiesa di Dio", il "corpo di Cristo". Da questo punto di vista, è necessario concludere che il laico è tale in quanto appartiene, in virtù della fede e del battesimo, al popolo di Dio che è la Chiesa di Gesù Cristo. Tale sua identificazione è pertanto antecedente alla differenza, che per altro si riscontra nel Nuovo Testamento, legata ai diversi ministeri o servizi all'interno della Chiesa. In virtù della loro appartenenza al popolo santo, i laici cioè i battezzati non vengono contrapposti ai presbiteri o a un'altra categoria di persone all'interno della Chiesa, ma si contrappongono obiettivamente a tutti coloro che non fanno parte del popolo di Dio: Paolo parla dei "pagani" o dei "gentili" (1), Giovanni

(1) Cf, per esempio, *Rom* 1, 5; 2, 14; 3, 29 e passim (*éthne/gentes*).

preferisce parlare di “mondo” ⁽²⁾. Nonostante le differenti prospettive teologiche esistenti tra questi due autori, una cosa è certa: i laici, come oggi noi li chiamiamo, vale a dire i semplici fedeli battezzati entrano a costituire il popolo eletto e santo ⁽³⁾, cioè separato da tutti coloro che di fatto non ne fanno parte.

Ma già dai tempi subapostolici in poi, con Clemente Romano, tanto per fare un nome, inizia un nuovo modo di sentire, certamente legato alle esigenze del culto e a una nascente organizzazione giuridica della vita delle comunità ecclesiali ⁽⁴⁾. Successivamente, con l'avvento di Costantino, la Chiesa acquisisce una posizione di alto prestigio nel mondo sociale circostante, che ha come sua conseguenza il progressivo attenuarsi dell'opposizione, agli inizi del cristianesimo certamente più rigida, tra Chiesa e mondo. Se il termine “laico” – come abbiamo visto – si collega a un uso linguistico (invero prima giudaico e poi cristiano) che designa l'appartenenza al “popolo consacrato” per opposizione a tutti gli altri “popoli profani”, a partire dall'epoca costantiniana la tensione tra Chiesa e mondo si trasforma, all'interno della Chiesa, in quella che si constata tra clero e monaci, da una parte, e laicato, dall'altra, con l'indiscusso attestarsi di una posizione di superiorità del clero, il quale tende a marcare sempre di più la propria distanza dal comune modo di vivere dei laici (abbigliamento, celibato, privilegi, livello di formazione culturale). Così, a partire dai primi secoli, si configurano tre gruppi di partecipanti alla vita della Chiesa: i chierici, con la loro funzione di servizio nei riguardi di tutta la comunità; i monaci, che professano un loro particolare stato di vita, nella consacrazione esclusiva a Dio e, quindi, nel distacco dal mondo; i laici, che per il loro specifico stato di vita sono destinati a vivere nel mondo e votati agli impegni mondani. Il discorso antropologico paolino ⁽⁵⁾, che mette in scena le due dimensioni dell' “uomo spirituale” e dell' “uomo carnale” – due aspetti che, in realtà, contrassegna per intero l'esistenza di ogni singolo credente finché vive in questo mondo –, tende a trasformarsi in un criterio di classificazione sociologica, utile a individuare due categorie fondamentali di uomini:

(2) Cf *Gv* 1, 9s. e passim (o *kósmos*/mundus).

(3) Cf *Es* 19, 6; *Deut* 14, 2; *1Pt* 2, 9; *Ap* 1, 5s.

(4) Qui si potrebbe citare il famoso passo di *1 Clem* 40, 5, dove egli contrappone il *laicòs ánthropos* alla categoria dei sacerdoti e dei leviti (cf Migne, PG 1, 289). Si possono trovare alcune preziose linee di evoluzione storica del problema in Y. M.J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris, Cerf, 1953, 18ss.; Id., *Les laïcs et l'ecclésiologie des “ordines” chez les théologiens des x^e et xiv^e siècles*, in *I laici nella “societas christiana” dei secoli xi e xii*, Atti della terza Settimana internazionale di studio (Mendola, 21-27 agosto 1965), Milano, Vita e Pensiero, 1968, 82-117.

(5) Cf per esempio: *1Cor* 3, 1-3; *Rom* 8, 5-14; 13, 14.

i cosiddetti *carnales*, quelli che vivono secondo la carne assecondandone le esigenze, cioè i laici, e gli *spirituales*, cioè quelli che identificano la perfezione cristiana nella presa di distanza da tutto ciò che è corporeo, dunque anche dal matrimonio e dal possesso personale dei beni di questo mondo. Va anche osservato che il massimo ideale di spiritualità viene progressivamente a coincidere con quello della vita monastica, alla quale viene commisurata anche la spiritualità del clero, nel senso che la vita spirituale del clero è tanto migliore quanto più si avvicina a quella dei monaci. A tale convinzione di fondo, anche sulla scia possente della riforma monastica di Cluny, si ispira di certo la molteplice opera di riforma ecclesiastica, specialmente quella canonica, caldeggiata da Gregorio VII⁽⁶⁾.

Di fatto la triplice distinzione, cui si è brevemente accennato (chierici, monaci e laici), si semplifica ulteriormente diventando duplice: da una parte abbiamo i monaci e i preti, dall'altra i laici. Questo modo di vedere le cose, che per altro attraversa l'intero Medioevo, appare ormai affatto consolidato e codificato nel *Decretum Gratiani*, dove si trova un canone assai eloquente in proposito, anche se giustamente – osserva Prosdocimi – la concezione del laicato nel medioevo non dovrebbe essere ricercata tanto nelle grandi raccolte canonistiche quanto piuttosto nei libri di spiritualità e di teologia mistica del tempo⁽⁷⁾. Si tratta del c. 7 della *Causa XII*, q. 1 che lascia trasparire la tipica struttura della società cristiana del medioevo:

Duo sunt genera Christianorum. Est autem unum genus, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi, et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit: ut sunt clerici [...] *cleros* enim Graece, Latine *sors*. Inde huiusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim Deus in suos elegit. Hi namque sunt reges, id est se et alios regentes in virtutibus, et ita in Deo regnum habent. Et hoc designat corona in capite. [...] Aliud vero genus est Christianorum, ut sunt ⁽⁸⁾ laici. *Laos* enim Graece, est

(6) M. GIUSTI, *Le canoniche della città e diocesi di Lucca al tempo della Riforma Gregoriana*, in G.B. BORINO (a cura di), *Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, III, Roma, Abbazia San Paolo di Roma, 1948, 321-367; M.-H. LAURENT, *Chanoines et réforme à Aix-en-Provence au XI^e siècle*, in G.B. BORINO (a cura di), *Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, IV, Roma, Signorelli, 1952, 171-190; più in generale, per gli interventi di Gregorio contro simonia e nicolaismo, vedi A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, II: *Grégoire VII*, Leuven, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1966, 109ss.

(7) L. PROSDOCIMI, *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII*, in «Annali della facoltà di giurisprudenza dell'Università degli Studi di Genova» 5 (1966) 283-301: 301.

(8) «Sint», nella nostra fonte cinquecentesca, ma certamente «sunt», come risulta del resto dalla recensione critica del Friedberg, e com'è richiesto dal parallelismo del testo.

populus Latine. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. [...] His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altari apponere, decimas reddere: et ita salvari poterunt, si vitia tamen benefaciendo evitaverint ⁽⁹⁾.

Come facilmente si può rilevare, la prima metà del *corpus*, il clero, è immediatamente pensato nella linea della spiritualità monastica, tant'è vero che ai chierici si chiede soprattutto l'obbligo di un'assoluta separatezza dal mondo e si assegna loro il compito di una preghiera monasticamente intesa ⁽¹⁰⁾. Ma se, per un verso, la spiritualità del prete o del pastore è assimilata troppo direttamente e immediatamente, nello spirito della riforma gregoriana, a quella del monaco, per un altro verso, i laici appaiono esclusi dalla possibilità di esercitare quel regale sacerdozio che (pur competendo a tutti i fedeli cristiani secondo l'espressione della *Lettera di Pietro*) ⁽¹¹⁾ viene riservato, come nota qualificante ed esclusiva, ai soli chierici, proprio in linea con quanto già suggeriva Isidoro di Siviglia ⁽¹²⁾. I soli chierici portano la corona regale (vale a dire la chierica, cioè la tonsura). Quella dei chierici appare obiettivamente come la forma di vita in assoluto più perfetta, rispetto alla quale la condizione di vita del laicato è reputata certamente inferiore. Si spiegano così le "concessioni" fatte ai laici: la proprietà cristiana, riconosciuta loro non in assoluto, cioè senza restrizioni e regole, ma come semplice uso dei beni di questo mondo; il matrimonio, interpretato – sulla scorta di qualche testo paolino ⁽¹³⁾ – come rimedio alla concupiscenza; l'attività economica e giudiziaria; i doveri verso la Chiesa intesa, in senso stretto, come il *genus clericorum*.

È ben vero, come ha fatto giustamente notare Prosdocimi ⁽¹⁴⁾, che questo discorso, attraversato dalla forte preoccupazione di distingue-

(9) Citiamo da *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis*, Gregorio XIII. Pont. Max. iussu editum, Venetiis, 1591, 905s.

(10) Per quanto riguarda la difficoltà del laicato a trovare una propria linea spirituale nel contesto della riforma, si vedano le belle pagine scritte da A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'occidente medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 1978, 117ss.; più in generale, per il posto del laicato nel Medioevo, si tenga presente dello stesso autore: *Io, i laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano, Il Saggiatore, 1989.

(11) *1Pt* 2, 9: "Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce".

(12) La dipendenza del dettato di questo canone graziano da Gerolamo e da Isidoro di Siviglia è stata puntigliosamente ricostruita da L. PROSDOCIMI, *Chierici e laici nella società occidentale del sec. XII*. A proposito di Decr. Grat. C. XII, q. 1, c. 7: "Duo sunt genera Christianorum", in «Università degli Studi di Genova. Annali della facoltà di giurisprudenza» 3 (1964) 241-262: 243-248.

(13) Cf per es. *1Cor* 7, 1-2.9

(14) L. PROSDOCIMI, *Lo stato di vita laicale*, 287s., 291.

re tra i due ceti sociali (chierici e laici), si colloca – nel contesto generale della lotta delle investiture – all'interno di quella preoccupazione precisa che mira alla reciproca invalidazione dei laici nelle cose sacre e dei chierici in quelle profane. Nondimeno, al di là delle sue intenzioni originarie e del proprio particolare contesto storico-culturale, tale testo è diventato, oltre che un significativo punto di arrivo della tradizione teologica e giuridica precedente, un modello col quale ha dovuto fare i conti anche la riflessione canonistica, teologica e spirituale successiva. Da questo punto di vista, non è difficile riconoscere che anche il diritto ecclesiastico antico, ha obiettivamente contribuito a penalizzare in modo forte (se non proprio a screditare del tutto) la condizione di vita del laicato. Così in tutto il medioevo il laicato appare pacificamente subordinato all'autorità clericale, benché si debba ammettere che sarà proprio anche questo regime di separatezza e di incondizionata subordinazione a fare maturare i germi di ciò che noi oggi chiamiamo "epoca moderna", con tutti i rivolgimenti storici che questa sperimentò, prima di giungere ad assicurare il proprio risultato nella nascita e nel consolidamento della "società laica". Se la concezione della Chiesa, identificata con i chierici, ebbe come effetto un pertinace "clericalismo", tale risultato fu duramente combattuto, proprio nei paesi cattolici, da un altrettanto robusto e ideologicamente chiuso "anticlericalismo".

Era necessario tentare questo breve *excursus* storico, a modo di premessa, per constatare che oggi la sensibilità nei confronti del laicato è profondamente cambiata, mentre di pari passo si è intensamente rinnovata anche la teologia della Chiesa. Infatti, attorno agli anni cinquanta del nostro secolo, si è presa coscienza vivissima della condizione dei laici⁽¹⁵⁾. Il Concilio ha voluto promuovere e valorizzare la loro presenza nella Chiesa, già per il semplice fatto di definire quest'ultima come il Popolo di Dio, cioè il popolo dei battezzati⁽¹⁶⁾. Perciò i "fedeli cristiani"⁽¹⁷⁾ non sono semplicemente ammessi o tollerati, col loro proprio genere di vita, all'interno della Chiesa, ma sono *simpliciter* la

(15) Ne è segno emblematico il libro di G. PHILIPS, *Le rôle du laïc dans l'Église*, Paris-Tournai, Casterman, 1954. Per una ripresa critica della teologia del laicato sviluppatasi attorno al concilio rimandiamo a G. ANGELINI - G. AMBROSIO, *Laico e cristiano. La fede e le condizioni comuni del vivere*, Genova, Marietti, 1987.

(16) Valga un testo per tutti, *Lumen Gentium*, n. 31: "Col nome di laici si intendono qui tutti i fedeli [...] che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti Popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano".

(17) Così appunto si intitola un'importante esortazione apostolica di Giovanni Paolo II, *Christifideles laici* (30 dic. 1988), «Acta Apostolicae Sedis» 81 (1989) I, 393-521, nella quale egli riprende e ribadisce l'insegnamento del Concilio Vaticano II.

Chiesa, all'interno della quale trovano posto e si organizzano i vari ministeri. Ai laici pertanto, in virtù del battesimo, è riconosciuta la piena dignità di persone configurate a Cristo, tramite il triplice *munus* (regale, sacerdotale e profetico), in vari modi, a seconda delle precise vocazioni e dei peculiari carismi elargiti dallo Spirito di Dio.

In tale contesto evolutivo prende senso il tema che mi propongo di sviluppare: che ne fu del laicato tra la fine del medioevo e l'inizio dell'età moderna? In quell'epoca di transizione venne fatta ai laici una particolare proposta spirituale oppure no? Attorno al periodo della Riforma, che coscienza ebbe di sé il laicato? Per tentare di dare una risposta meno inadeguata a questi interrogativi, ci addentreremo dapprima nelle linee portanti della spiritualità della *devotio moderna*, dov'è indubbiamente possibile constatare una certa attenzione al mondo dei laici, per volgere poi il nostro interesse ad alcune idee di riforma proposte da Erasmo e per approdare alla rottura con la tradizione verificatasi con Lutero. Studieremo infine la reazione cattolica della Controriforma, promossa da Carlo Borromeo, sempre in merito al nostro tema.

2. LA "DEVOTIO MODERNA" E LA SUA PROPOSTA SPIRITUALE

La cosiddetta *devotio moderna* rappresenta una corrente spirituale di vaste proporzioni, perciò difficilmente definibile, che si estende grosso modo dalla fine del xiv secolo a tutto il secolo xvi e oltre. Il primo termine di questo binomio non è difficile da capire. Il latino "devotio", infatti, non vuole suggerire nulla di "devozionistico", ma piuttosto un atteggiamento autenticamente "religioso" che dice appunto "pietà", "offerta", "consacrazione", "dedizione", "sacrificio" di sé e della propria vita, insomma un intero modo di essere al mondo e di vivere nel mondo, completamente orientati a Dio. Invece, più difficile da definire è indubbiamente l'altro termine, quello che qualifica tale atteggiamento religioso come "moderno". Tale dedizione religiosa di sé a Dio, tale *devotio*, rispetto a che cosa deve essere definita "moderna"?

Se si vuole comprendere qualcosa, qui è proprio il caso di accennare brevemente alla storia del rapporto intercorrente tra "mistica" e "teologia", le quali, mentre fino a tutto il xiii secolo e oltre erano profondamente unite, a partire dalla fine del xiv secolo, risultano irrimediabilmente separate⁽¹⁸⁾. È risaputo che la teologia scolastica ha

(18) Si veda sull'argomento l'articolo molto importante di Fr. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, «Nouvelle Revue Théologique» 82 (1950) 372-389.

sperimentato il momento del suo massimo fulgore nel XIII secolo. Con tutte le sfumature e le reali differenze del caso, tanto la scuola domenicana quanto quella francescana hanno proposto una riflessione mistica che nasceva dai grandi temi della teologia e se ne nutriva costantemente, sia pure accentuando maggiormente, nella pratica della contemplazione, la funzione dell'intelletto (nella prospettiva di Tommaso) ovvero quella dell'affetto (nella scuola francescana). Nel XIV secolo l'unione di teologia e mistica si precisa nel senso del "misticismo speculativo", cioè di quella tendenza teologica che specula sulla contemplazione e il tema dell'unione mistica, nel tentativo di descriverlo mediante l'esercizio di un pensiero fortemente "dialettico" che si impegna a chiarire soprattutto la dinamica psicologica di spoliazione dell'anima invasa dalla grazia. I grandi esponenti del misticismo speculativo, che appartengono tutti all'ordine domenicano, sono Meister Eckhart († 1327), il suo discepolo diretto Johannes Tauler, detto in italiano Taulero († 1361), ed Heinrich Seuse, in latino Suso e in italiano Susone († 1366), anch'egli forse discepolo diretto di Eckhart insieme con Taulero. Questi tre grandi predicatori domenicani, culturalmente ben preparati, hanno messo a tema l'unione mistica con Dio dell'anima spoglia di sé, hanno parlato – talvolta dando adito anche a qualche perplessità e malinteso – dell'identità dell'anima con Dio, del suo riconoscersi Dio in Dio, pur continuando a restare creatura. Si tratta di temi speculativi assai ardui che il beato Jan van Ruysbroeck o Ruusbroec († 1381) seppe chiarire nel suo misticismo di tono originale e più moderato. Infatti, il suo pensiero, pur ispirandosi alla vena dei grandi renani, seppe mantenersi scevro da ogni possibile sospetto dottrinale, proprio in virtù di un "dualismo" radicale che egli volle sempre ribadire con chiarezza: la creatura non è il Creatore e viceversa.

La mistica speculativa renana si era impegnata in temi assai difficili, sicché verso la fine del XIV secolo cominciò a farsi sentire un certo scetticismo in merito a quanto essa proponeva: speculazioni sullo spogliamento dell'anima, nascita del Verbo nel suo profondo e ascensione intellettuale della medesima fino alla sua entrata nel Nulla divino. Inoltre cominciò ad apparire strano che la mistica, consistente essenzialmente nell'amore di Dio, dovesse restare appannaggio esclusivo di un piccolo numero di eletti, per di più appartenenti a uno stato di vita così particolare come quello degli ordini religiosi dediti alla contemplazione. Questo malessere generale favorì nella mentalità del tempo lo sviluppo di una spiritualità che seppe recuperare i temi portanti delle vecchie scuole monastiche e della scuola francescana, la quale identificava la contemplazione con un atto formale di amore e la voleva costantemente ispirata alla meditazione di Cristo crocifisso⁽¹⁹⁾.

(19) Cf *ivi*, 383.

A partire da questa nuova sensibilità, si giunse ben presto ad una rottura di dialogo tra teologia e mistica. Se gli esponenti della *devotio moderna* misero in guardia i fedeli dalla vanità della scienza teologica, i teologi speculativi scolastici considerarono l'*Imitazione di Cristo* un puro e semplice libro di devozione, di cui gli studi dogmatici non dovrebbero tenere conto alcuno. La "modernità" della *devotio*, con la sua tipica tendenza moraleggiante e l'attenzione al lato "soggettivo" e psicologico della contemplazione (amore, consolazione, virtù ecc.), più che non ai grandi temi "oggettivi" della medesima (Dio, Trinità, Cristo, grazia ecc.), è dunque da intendersi nel senso di una presa di distanza dagli eccessi della mistica speculativa.

I nomi dei grandi personaggi che hanno dato inizio a questa nuova corrente di vita spirituale sono noti⁽²⁰⁾. Ricordiamo in particolare il fondatore di tutto il movimento: Geert Groote (1340-1384), che istituì i "Fratelli" e le "Sorelle della vita comune", cioè comunità maschili e femminili di persone che intendevano dedicarsi a una vita più spirituale⁽²¹⁾. A questo scopo, Groote, che proveniva da una famiglia borghese di Deventer, aveva rinunciato ai suoi benefici ecclesiastici e aveva fatto dono della sua casa ad alcune giovani desiderose di più intensa spiritualità. Egli, non reputandosi degno del sacerdozio, rimase diacono per tutta la vita, ma volle che il suo discepolo Florens Radewijns (1350ca.-1400) diventasse sacerdote. Questi fu il vero e proprio organizzatore del movimento dei "Fratelli della vita comune", ai quali affiancò l'istituzione dei "Canonici Regolari", che ebbero il loro primo convento a Windesheim, nei pressi di Zwolle. A ben vedere, i "Fratelli" e i "Canonici" integrarono nella loro spiritualità le linee di fondo del pensiero di Jan van Ruysbroeck. Le comunità che diedero vita alla *devotio moderna* si diffusero molto verso la fine del xv secolo, tanto che, a questa data, si possono contare circa cento comunità tra maschili e femminili, senza dire che il movimento da fiammingo si fece ben presto anche germanico e francese⁽²²⁾.

(20) Per le linee generali di questo discorso si tenga presente P. DEBONGNIE, s.v. "*Dévotion moderne*", in *Dictionnaire de spiritualité*, t. III, coll. 727-747.

(21) In che senso ed in quale misura Groote possa essere ritenuto il "fondatore" delle tre istituzioni ("Sorelle", "Fratelli" e "Canonici") lo ha precisato bene E. DE SCHAEFDRIJVER, *La "Dévotion moderne"*, «Nouvelle Revue Théologique» 54 (1927) 742-772: 749. 753s. Sull'intera questione della *devotio* resta ancora fondamentale: R. R. POST, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden, Brill, 1968 (rifacimento dell'orig. *De Moderne Devotie*, Amsterdam 1940, 2^a 1950).

(22) Sulla diffusione in Germania delle case delle Sorelle della vita comune, si veda ora G. REHM, *Die Schwestern vom gemeinsamen Leben in nordwestlichen Deutschland. Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985.

Pur attingendo alla medesima spiritualità, la forma di vita dei "Fratelli" era diversa da quella dei "Canonici". I primi vivevano in piccoli gruppi, senza rapporto istituzionale con altri ordini religiosi, conducendo una vita di povertà, preghiera e lavoro. Non tenevano loro stessi delle scuole (se non in qualche caso eccezionale) ⁽²³⁾, ma ospitavano giovani desiderosi di studiare: a costoro infondevano la loro spiritualità e li orientavano alla vita religiosa dei diversi ordini oppure anche verso i "Canonici Regolari" di Windesheim. Questi erano religiosi in senso stretto, con i classici voti e con la regola di sant'Agostino, dediti alla vita contemplativa. Enorme fu la diffusione della spiritualità di questo movimento. Basti pensare che al tempo del Concilio di Basilea che, com'è noto, fu anche occasione propizia per un grande mercato librario, l'*Imitazione di Cristo* incontrò un grande successo. Lo stesso Nikolaus von Kues, il cosiddetto Cusano (1400-1464), che per il fervore altamente speculativo del suo pensiero non può essere facilmente ricondotto nell'alveo della *devotio moderna*, mantenne nondimeno buoni rapporti con i canonici di Windesheim, trovando nella loro spiritualità un valido sostegno per impostare il difficile compito della riforma da lui sostenuta e diffusa in Germania.

Ma a noi qui interessa osservare – come per altro aveva già notato De Schaepdrijver ⁽²⁴⁾ – che Groote proponeva alle "Sorelle della vita comune" una spiritualità che intendeva conciliare uno stato di vita superiore – quello appunto della vita contemplativa, intensamente desiderato dalle giovani aspiranti – con lo stato di vita laicale che esse non intendevano affatto abbandonare. Presa entro questa morsa, la sua proposta spirituale era in ogni caso più vicina di qualsiasi altra alla condizione di vita dei laici cristiani.

Cercheremo ora di portare alla luce alcuni temi fondamentali della *devotio moderna*, riferendoci principalmente al testo della *Imitazione di Cristo*. Al nostro scopo, la dibattutissima questione della paternità di questo libro interessa poco ⁽²⁵⁾. Infatti, in ogni caso, esso è nato nel contesto della spiritualità di quest'epoca e la incarna bene: è dunque un testimone valido, più che autorevole ed espressivo di questa proposta spirituale rivolta anche ai semplici laici. È dunque ormai pacificamente sottinteso, a differenza di quanto abbiamo visto per il medioevo, che anche i laici possano essere cristiani a titolo pieno: non è pertanto necessario essere dei monaci per essere cristiani santi. In tale prospettiva è significativo ricordare che, tra i

(23) Cf DE SCHAEPDRIJVER, *La "Dévotion moderne"*, 766.

(24) *Ivi*, 751.

(25) A titolo orientativo, si veda sull'argomento G. PICASSO, *L'imitazione di Cristo nell'epoca della "Devotio moderna" e nella spiritualità monastica del sec. XV in Italia*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 4 (1968) 11-32: 22ss.

tratti caratteristici di questa spiritualità, spiccano in primo piano il senso della misura in tutte le cose – tanto nell'invito all'ascesi quanto negli slanci mistici – e un controllato realismo psicologico, incline a dubitare di tutti gli eccessi dell'entusiasmo e a insistere, invece, su ciò che è possibile ed è accessibile a tutti o almeno ai più⁽²⁶⁾. Se, per un verso, l'ascesi si nutre del sentimento del nulla o della vanità che attraversa ogni realtà – nella prospettiva del Qoèlet –, per l'altro la mistica mira a quell'unione vera e concreta con Gesù Cristo che si ottiene imitandolo nella pratica delle virtù quotidiane, quali l'umiltà, la rinuncia e la carità.

Ecco dunque i temi principali dell'*Imitazione*. Il discepolo, cioè il cristiano, non può né deve avere altro fine che Dio stesso. L'unione con lui – il quale, secondo la forma dialogica del libro, si presenta come Signore e Maestro – è anzitutto propiziata da un continuo esercizio della retta intenzione: non bisogna mirare ad altro che a Dio, in tutte le cose, le attività e le relazioni con le creature, anzi nella stessa relazione che uno stabilisce con se stesso. L'unione con Dio tanto più cresce nella consapevolezza e nell'affetto, quanto più il discepolo, cioè chi si lascia ammaestrare da Dio, si distacca da sé e da tutto il creato riferendo se stesso e tutte le creature al Creatore⁽²⁷⁾. Ci sarà senz'altro, sullo sfondo, lo schema platonico/neo-platonico dell'*exitus* e del *reditus*, schema per altro radicalmente corretto dalla tesi ebraico-cristiana del principio di creazione e universalmente presente nel mondo cristiano latino da Agostino in poi; nondimeno bisogna osservare come questo ritorno, che comporta la riconsegna di tutto il creato a Dio, non sfoci affatto nella fusione estatica col Nulla divino (nei termini della mistica renana), ma miri a incontrare il volto umano-divino di Cristo, il quale vuole essere amato al di sopra di ogni cosa⁽²⁸⁾.

La mente e il cuore sono impegnati nella ricerca di Dio. La mente è retta dall'intenzione che deve essere "semplice" (dunque non duplice né molteplice), essa cioè non deve cercare altro che Dio stesso; il cuore vive dell'affetto, il quale deve essere assolutamente "puro", vale a dire libero da ogni attaccamento disordinato alle crea-

(26) Per la sottolineatura di questi aspetti vedi in particolare L.-E. HALKIN, *La "Devotio moderna" et les origines de la Réforme aux Pays-Bas*, in *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle* (Colloque de Strasbourg, 9-11 mai 1957), Paris, P.U.F., 1959, 45-51: 49.

(27) Cf *Imitazione di Cristo*, III, ix, 1. Il testo parla significativamente di "referre" e "reducere". La traduzione italiana che talvolta riporteremo è quella di Simoni tratta dal libro *Mistici del XIV secolo. Imitazione di Cristo - Tauler - Ruysbroeck*, a cura di Silvano SIMONI, Torino, Utet, 1972.

(28) *Ivi*, II, vii.

ture. Semplicità nell'intenzione e purezza nell'affetto sono le due ali con cui ci si eleva al di sopra delle creature⁽²⁹⁾. Infatti proprio di questo si tratta: amare Dio al di sopra di tutto e in tutto. Perciò così prega il discepolo:

O Gesù dolcissimo e amatissimo, fa che io trovi riposo in te al di sopra di ogni creatura, al di sopra di ogni salute e bellezza, al di sopra di ogni potenza e dignità, al di sopra di ogni scienza e sottigliezza, al di sopra di tutte le ricchezze e di tutte le arti, al di sopra di ogni gioia ed esultanza, al di sopra di ogni fama e lode, al di sopra di ogni dolcezza e consolazione, al di sopra di ogni speranza e promessa, al di sopra di ogni merito e desiderio, al di sopra di tutti i doni e di tutti i favori che tu puoi dare ed infondere, al di sopra di ogni gioia ed allegrezza che la mente può contenere e provare⁽³⁰⁾.

C'è dunque un continuo movimento di "trascendenza", che è propriamente "trascendimento", vale a dire un "superamento" di sé che coincide con la purificazione interiore dell'intenzione e dell'affetto. Tale intimo lavoro su di sé è l'anima di ogni altra virtù, poiché rende possibile l'amore puro⁽³¹⁾. Ora, l'amore veramente purificato, in cui consiste l'esercizio di ogni virtù, è al tempo stesso anche "virile", nel senso che sa distinguere tra i favori ricevuti e la persona amata, e di conseguenza sa mantenersi immutabile e costante, procedendo oltre la variabilità dei sentimenti e degli stati d'animo:

Chi ama con animo nobile non trova appagamento nel dono, ma in me [dice il Signore al discepolo], al di sopra di ogni dono. Dunque non tutto è perduto, se talvolta il tuo sentimento per me, o per i miei santi, è meno intenso di quel che tu vorresti. Quel sentimento buono e dolce che tu provi qualche volta, è effetto della presenza della grazia e quasi un pregustare la patria celeste: ma tu non devi farvi troppo assegnamento, perché va e viene. Invece è gran segno di virtù e di grande merito combattere i cattivi moti dell'animo, quando insorgono, e disprezzare le suggestioni diaboliche⁽³²⁾.

Come si vede, sano realismo, moderazione, concretezza, sincera attenzione al cuore vero del messaggio cristiano – la pratica dell'amore – costituiscono i cardini di questa spiritualità umile e robusta, che mette al centro Gesù Cristo: non tanto il Cristo sofferente della

(29) *Ivi*, II, IV, 1.

(30) *Ivi*, III, XXI, 1.

(31) *Ivi*, I, XV, 1.

(32) *Ivi*, III, VI, 4. Ovviamente la ricerca dell' "amore puro", nei riguardi di Dio, è un tema spirituale classico, basterebbe rimandare all'opera fondamentale di SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*. Non sfugge, in ogni caso, nel nostro testo la novità di un'accentuata attenzione psicologica.

passione e morte in croce⁽³³⁾ (come sarà esplicitamente per Lutero, ma anche per Carlo Borromeo)⁽³⁴⁾, bensì l'umile Gesù di Nazaret, che nella sua vita pubblica si qualifica come modello perfetto di tutte quelle virtù che ogni giorno sono richieste al cristiano, nella sua vita ordinaria.

È pertanto facile comprendere come questa proposta spirituale, tutta basata sulla purezza dell'intenzione e sull'esercizio delle virtù, potesse diventare nutrimento consueto per tutti coloro che, pur vivendo nel mondo al modo dei semplici fedeli laici, aspiravano alla perfezione cristiana, la quale non consiste in altro che nella pratica dell'amore. Nondimeno bisogna riconoscere che il laicato, come tale, continua a non essere valorizzato. In un certo senso, a tutta questa spiritualità moderna rimane sottesa l'idea che il laicato diventa santo nonostante se stesso, cioè il laico si santifica in virtù di quel tanto di meglio e di più che riesce a fare rispetto alla sua semplice posizione di laico, benché questo di più – come abbiamo visto – sia stato individuato in una serie di comportamenti e di atteggiamenti spirituali che sarebbero alla portata di tutti. Insomma, con la *Devotio Moderna*, siamo ancora ben lontani da una vera e propria santificazione dello *status* laicale. Da questo punto di vista è emblematico il fatto che “i devoti” (Fratelli e Sorelle), benché non assumessero i voti religiosi, dovessero però vivere in comunità particolari, isolandosi così dalla restante porzione di Chiesa.

Per incontrare un discorso veramente attento ai laici, in quanto tali, dobbiamo volgere la nostra attenzione a Erasmo e al suo modo peculiare di leggere la Scrittura, ormai lontano da una mentalità strettamente monastica. Egli ha il gusto della Scrittura offerta a tutti, da lui non più assimilata secondo i criteri sapienziali della classica formazione dei monaci né secondo l'astratto procedimento a tesi utilizzato dalla teologia scolastica, ma con la preparazione e la sensibilità storico-filologica tipica di un umanista.

(33) Ciò che ovviamente non significa l'assenza assoluta di questo tema capitale per tutta la spiritualità cristiana, come si può vedere per esempio in *Imitazione*, II, XI-XII; III, LVI.

(34) Cf F. BUZZI, *Il tema della croce nella spiritualità di Carlo Borromeo. Rivisitazione teologica e confronto con la prospettiva luterana*, in F. BUZZI - D. ZARDIN (a cura di), *Carlo Borromeo e l'opera della "grande riforma". Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Milano, A. Pizzi, 1997, 47-58.

3. ERASMO E LA NUOVA CONCEZIONE DELLA TEOLOGIA

Procedendo oltre le linee storiografiche dettate da Huizinga che – forse anche sulla linea di quanto afferma con grande forza polemica Lutero nel suo *De servo arbitrio*⁽³⁵⁾ – vede in Erasmo un umanista, dal carattere raffinato, egocentrico, riservato e parzialmente incline allo scetticismo⁽³⁶⁾, è oggi unanimemente riconosciuta l'alta statura cristiana di quest'uomo che della riforma della Chiesa fece l'autentico scopo della sua vita e dei suoi studi appassionati⁽³⁷⁾. Edilia Orlandini Traverso⁽³⁸⁾ ha fatto esaurientemente notare come al centro delle preoccupazioni intellettuali di Erasmo ci fosse l'ideale della formazione cristiana: il fanciullo, l'adulto, il principe e il teologo⁽³⁹⁾ devono essere educati e formati secondo i principi dell'umanesimo cristiano, un'espressione che traduce grosso modo la tipica formula erasmiana della *philosophia Christi*.

Il suo legame spirituale con la *Devotio Moderna* è biograficamente assicurato dal fatto che egli, dai nove ai quattordici anni, frequentò insieme con il fratello Pietro la scuola dei "Fratelli della vita comune" a Deventer⁽⁴⁰⁾. Ma il suo ideale formativo, pur integrando in sé alcuni tratti tipici della spiritualità dei "devoti" (per esempio lo spirito evan-

(35) Vedi, per esempio, M. LUTHER, *De servo arbitrio* (1525), wa 18, 603-605.

(36) J. HUIZINGA, *Erasmus*, Torino, Einaudi, 1975 (prima edizione olandese 1924), 172s., 240.

(37) Vedi, per esempio, R. L. DEMOLEN, *The spirituality of Erasmus of Rotterdam*, Nieuwkoop, De Graaf Publishers, 1987, 35-67; con particolare riferimento alla sua spiritualità cristocentrica: C. AUGUSTIJN, *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*, Brescia, Morcelliana, 1989, 97-119; L. E. HALKIN, *Erasmus*, Bari, Laterza, 1989, 261-271.

(38) Cf la sua Introduzione a ERASMO DA ROTTERDAM, *La formazione cristiana dell'uomo*, introd., trad., prefazioni e note di EDILIA ORLANDINI TRAVERSO, Milano, Rusconi, 1989, 7-56. Questo libro contiene, in versione italiana, il *De pueris*, l'*Enchiridion*, l'*Institutio* e la *Paraclesis*; da questo volume, seguendo la suddivisione dei testi adottatavi, trarremo di regola le nostre citazioni, salvo indicazione contraria.

(39) A ognuna di queste categorie di persone cristiane sono dedicate alcune opere particolari: ai fanciulli, la *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis* (opera terminata nel 1509, ma pubblicata in prima edizione solo nel 1529); all'uomo adulto, l'*Enchiridion militis christiani* (opera scritta nel 1501, ma pubblicata nel 1503); alla formazione dell'uomo politico, l'*Institutio principis christiani* (1515). Al rinnovamento degli studi teologici, e quindi al problema della formazione del teologo, dedica nel 1516 i tre scritti introduttori alla sua edizione del Nuovo Testamento: *Paraclesis*, *Methodus* e *Apologia*. La *Methodus*, in occasione della II edizione del Nuovo Testamento (1519), venne già sviluppata come scritto a sé, col titolo *Ratio verae theologiae*.

(40) Osserva giustamente HALKIN, *La "Devotio moderna" et les origines*, 50s.: "Érasme doit à la *Devotio moderna* l'essentiel de sa spiritualité et son goût de la diffusion de la Bible en langue vulgaire".

gelico della *simplicitas* nella vita e nella dottrina⁽⁴¹⁾), si spiega come consapevole reazione personale al contesto ecclesiale e pastorale del tempo. Il popolo cristiano gli appariva abbandonato a se stesso; la teologia ufficiale gli risultava arida, non riuscendo a fare altro che riprodurre schemi scolastici astratti e ormai desueti, senza radicamento nella parola della rivelazione biblica e senza presa effettiva sulla gente; la vita monastica era distaccata e proponeva una spiritualità troppo distante della vita del popolo; i predicatori degli ordini mendicanti erano troppo ignoranti per annunciare correttamente il vangelo e alimentare il bisogno vero di spiritualità presente nei laici; il clero secolare gli risultava impegnato a percorrere carriere che in nulla potevano giovare alla crescita cristiana delle comunità parrocchiali. Dalla volontà ferma di porre rimedio a questo stato di cose venne il suo progetto globale di restituire il cristianesimo ai fedeli.

Ciò non potrà accadere senza un ritorno unanime e profondo alla Scrittura riscoperta come Parola divina che fa vivere. Il rinnovamento della Chiesa intera è inteso da Erasmo come *renascentia*, la rinascita di cui parla il testo di Gv 3, 3: «...se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio». Insomma: è la stessa natura umana, storicamente corrotta, che deve essere riabilitata o ristabilita in modo conforme all'originario disegno della creazione, si tratta perciò della *renascentia* dell'*anima naturaliter christiana*. Giunto, attraverso il proprio percorso formativo, fino al vivo contatto con la filosofia di Cristo ovvero con la sapienza cristiana, che è tutta contenuta nella Scrittura, ma senza per questo abbandonare il terreno fecondo della tradizione, Erasmo, da teologo-umanista, propone una riforma-rinascita integrale dell'uomo. Gerhard Winkler ha illustrato bene i vari aspetti implicati nella riforma proposta da Erasmo alla Chiesa del suo tempo⁽⁴²⁾. A ben vedere essa comporta anzitutto una *transformatio* dell'uomo che diventa sempre più cristiano, si tratta dunque di una riforma "antropologica", la quale però per attuarsi richiede una riforma "biblica", affinché Cristo stesso – che abita nella Scrittura – diventi sempre più accessibile a tutti, grazie a un lavoro continuo sulla Bibbia, la quale deve essere tradotta e messa a disposizione di tutti con un commento che ne faciliti la comprensione a partire da un testo

(41) Su questo argomento si vedano le indicazioni di G. B. WINKLER, *Einleitung*, in ERASMUS VON ROTTERDAM, *In Novum Testamentum praefationes - Ratio*, testo latino a fronte con introduzione, traduzione tedesca e note a cura di G. B. WINKLER, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, xis.; ma anche P. MESTWERDT, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und "devotio moderna"*, a cura di H. VON SCHUBERT, Leipzig, Rudolf Haupt, 1917.

(42) Cf WINKLER, *Einleitung*, xxxii-xxxv.

originale sempre più criticamente assicurato. A questo scopo si esige anche una riforma "accademica", affinché i teologi possano garantire la trasmissione al popolo del senso genuinamente cristiano delle Scritture. Dall'insieme di queste iniziative di riforma nasce una rinnovata teologia, la quale non si accontenta di parlare, ma mira a trasformare i costumi. Questa nuova teologia non è riservata a un piccolo numero di addetti ai lavori, ma si rivolge a tutti. Del resto, da tale formazione universale del popolo Erasmo si attende il superamento di una concezione puramente rituale del cristianesimo, ridotto ormai ad una pratica sacramentale priva di qualsiasi retroterra dottrinale.

Collocate in questo progetto generale di formazione cristiana acquistano una forza del tutto speciale alcune sottolineature del discorso erasmiano, in particolare la sua insistenza nel mettere al centro la sostanza comune del messaggio cristiano che, con le proprie richieste serie di conversione reale, si rivolge senza differenze e senza privilegi a tutti i cristiani e induce una certa relativizzazione dell'appartenenza ai singoli ordini religiosi e alle loro regole:

Morire al peccato, ai desideri carnali, al mondo è un'impresa ardua, nota a ben pochi, anche tra i monaci. Ma è questa la professione di fede di tutti i cristiani. Questo già una volta hai giurato nel battesimo. Che cosa si può aggiungere di più santo e di più religioso di questo giuramento? ⁽⁴³⁾

Come si vede Erasmo fonda la serietà spirituale della vita cristiana nel battesimo che è dato a tutti. Da esso scaturisce un impegno comune che fa di tutti i cristiani una realtà sola: l'unica Chiesa di Cristo, la quale è il suo corpo, di cui i credenti in Cristo sono le membra. Di fronte a questa comune dignità che affratella i credenti, tutte le differenze umane vengono meno: non sono certo negate, ma sono indubbiamente relativizzate.

Non sa di cristianesimo la volgare contrapposizione di uomo di corte e suddito, [...] nobile e plebeo, [...] ricco e povero, [...] italiano e tedesco, [...] grammatico e teologo, [...] colto e ignorante, [...] giovane e vecchio, chierico e laico, [...] frate minore e regolare [...] ⁽⁴⁴⁾.

Cristo è il fine vero di tutto il creato, fallire questo fine è l'errore che va evitato con tutte le proprie forze. Dunque, da questo punto di vista, tutti sono uguali. Anche un valore grande com'è quello delle lettere, per un uomo di riflessione e di studio come fu Erasmo, è considerato relativo a Cristo e alla comunione che si può stabilire con

(43) ERASMO, *Enchiridion*, 8.2 (trad. cit. di E. Orlandini Traverso, 217).

(44) *Ivi*, 8.6.5 (p. 265).

lui, anzi bisogna vigilare, perché non accada che per amore delle lettere qualcuno perda Gesù Cristo. Da qui la necessità di esaminarsi sulla retta intenzione, anche per ciò che concerne la passione per lo studio:

Ami le lettere. È un bene, se è per Cristo. Se invece le ami solo per il sapere, ti fermi là dove occorre procedere. Se studi le lettere perché con il loro aiuto vedi con maggiore chiarezza Cristo adombrato nei misteri delle Scritture e, avendolo visto, tu lo ami, e dopo averlo conosciuto e amato, lo comunichi agli altri e ne trai giovamento, intraprendi lo studio delle lettere, ma fin dove ritieni che giovino ad una retta coscienza ⁽⁴⁵⁾.

Dunque l'opposizione al sapere, altro tema tipico della *Devotio*, non è semplicemente motivata dall'astrattezza della teologia scolastica che viene rifiutata come inefficace e pagana, ma anche dal fatto che il sapere letterario-umanistico non è, per Erasmo, fine a se stesso. Infatti l'erudizione letteraria risulta chiaramente inserita in quel progetto generale di riforma di cui sopra si è detto. In questo modo la stessa formazione umanistica, su cui Erasmo impernia la propria riforma del sapere teologico, rientra nell'ancor più fondamentale riforma morale del singolo, cui è impedito di attaccarsi narcisisticamente a se stesso e ai propri interessi. Al tempo stesso e proprio per questo motivo, lo studio delle lettere rientra nel progetto pedagogico-pratico di persone che hanno unicamente di mira la comunicazione della verità a tutti coloro che di essa hanno fame e sete, poiché di essa devono vivere.

Infatti, secondo Erasmo, l'essenziale della dottrina cristiana è accessibile a tutti, purché si abbia un cuore semplice. La *philosophia Christi*, in ciò che di più essenziale e insostituibile (perché assolutamente necessario!) essa propone, non richiede eccessivi preamboli né una preparazione straordinaria:

Il viatico è semplice e accessibile a tutti. Occorre soltanto un animo pronto e devoto e, soprattutto, munito di una fede semplice e pura. Sii soltanto docile e progredirai molto in questa filosofia. Essa stessa fornisce lo spirito di dottrina, che a nessuno si concede più volentieri che alle anime semplici ⁽⁴⁶⁾.

Qui, nella *Paraclesis* o *Esortazione*, accanto a una forte ripresa del tema della *simplicitas*, tipico della *devotio moderna*, emerge chiaramente la convinzione che il cristianesimo è per tutti, che esso deve essere reso accessibile a tutti, poiché tutti, non importa a quale con-

(45) *Ivi*, 8.4 (p. 222).

(46) ERASMO, *Paraclesis*, 1 (p. 434).

dizione sociale appartengano, sono battezzati e perciò chiamati a vivere della sapienza cristiana depositata nella Scrittura. Ora, al dire di Erasmo, la promessa di Gesù Cristo («Io sarò con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo», Mt 28, 20), si attua in virtù della sua presenza nella Scrittura, nella quale egli «vive, respira, parla»⁽⁴⁷⁾. Perciò i testi sacri – ribadisce incessantemente il dotto agostiniano – devono essere tradotti in tutte le lingue, affinché tutti gli uomini di tutte le nazioni della terra possano ascoltare Cristo che parla nella Scrittura:

Vorrei che ogni donnetta leggesse il Vangelo e le lettere di san Paolo e volesse il cielo che queste fossero tradotte in tutte le lingue in modo da essere lette e conosciute non solo da Scozzesi e Irlandesi, ma anche da Turchi e Saraceni. [...]

Il mio più grande auspicio è che il contadino ne reciti alcuni brani spingendo il suo aratro, che il tessitore li canti al ritmo delle sue spole, che il viandante riduca per mezzo loro la monotonia del cammino. [...]

Perché riservare a pochi una professione che è comune a tutti? Infatti dal momento che il battesimo, che è la prima professione di filosofia cristiana, è comune a tutti in maniera uguale [...], non è naturale che i dogmi siano riservati a quei pochi che oggi chiamiamo comunemente teologi o monaci [...] ⁽⁴⁸⁾.

Erasmo non avrebbe potuto trovare espressioni più eloquenti per dire la sua alta valorizzazione del laicato che, a ben vedere, coincide semplicemente con il popolo dei battezzati. Anzi, egli tira le estreme conseguenze del suo discorso, quando tenta una nuova definizione di “teologo”. Questi, di per sé, non è il chierico, il monaco o il dotto, ma chiunque viva il cristianesimo – secondo gli insegnamenti del discorso della montagna (Mt 5-7) – e lo insegni con la sua stessa vita. Chi non confida nei beni di questo mondo, ma si affida alla Provvidenza, chi non contraccambia le offese ricevute, ma fa del bene a chi gli fa del male, questi è un vero “teologo” e un grande “dottore”, anche se fosse un umile contadino o un tessitore⁽⁴⁹⁾.

È vero che Erasmo, nella scia della *devotio moderna*, insiste soprattutto sugli aspetti della religiosità individuale, interiore e pratica, trascurando polemicamente la questione della vita sacramentale della Chiesa; nondimeno bisogna osservare che la sua polemica non è affatto rivolta contro la dottrina teologica dei sacramenti, che egli dà piuttosto per scontata, quanto piuttosto contro la pratica esteriore e formale, talvolta addirittura superstiziosa, che caratterizzava le celebrazioni liturgiche del suo tempo. Questo vale anche e soprattutto

(47) *Ivi*, 3 (p. 440).

(48) *Ivi*, 2 (p. 435).

(49) *Ivi*, 2 (p. 436).

per quanto riguarda la sua sottolineatura del battesimo: egli non intese mai mettere in discussione il valore di sacramento riconosciuto dalla tradizione all'ordine sacro. Perciò bisogna concludere che la sua valorizzazione del laicato, al quale rendeva largamente possibile una spiritualità pratica solidamente fondata sul testo biblico, non aveva in sé nulla di eterodosso, anche se la sua proposta era inevitabilmente destinata ad essere travolta dalla confusione che immediatamente si creò attorno al tema del laicato, quando Lutero, nell'intento di promuoverlo, attaccò al tempo stesso la struttura dogmatica dell'edificio ecclesiale.

Invece, non dovrebbe mancare una nota critica sul modo di intendere la teologia da parte di Erasmo. Indubbiamente è comprensibilissima e lodevole la sua intenzione di rianimare la discussione teologica riportandola alla sua fonte principale, cioè alla Sacra Scrittura. Il ritorno convinto e gioioso alla Bibbia, da lui predicato, è certamente alla base di quella teologia positiva scientifica, che nei secoli successivi si svilupperà enormemente nell'intento di offrire un materiale sempre più ampio e meglio organizzato alla riflessione propriamente speculativa del sapere teologico. Ma se la sua presa di distanza dalla teologia scolastica, deteriorata in senso nominalistico e astratto, è più che giustificabile⁽⁵⁰⁾, meno condivisibile è la sua critica spietata, per esempio, a un grande teologo – assolutamente ben radicato nella Scrittura – come Duns Scoto, che egli certamente, con la stragrande maggioranza dei teologi umanisti, dimostra purtroppo di non conoscere⁽⁵¹⁾. Per quanto il suo prendersela con la Scolastica e il suo metodo tipico non debba intendersi, in Erasmo, nel senso di un'opposizione assoluta ed esclusiva⁽⁵²⁾, l'effetto sortito dalla sua critica,

(50) Cf per esempio ciò che egli dice nella *Paraclesis* e nella *Methodus*, dove se la prende con l'astrusa terminologia scolastica che mette in scena termini come questi: *instantia*, *relationes*, *quidditas*, *formalitas*, *ecceitas* (ma propriamente *baecccitas*): ERASMUS, *In Novum Testamentum*, 26s. con n. 43; 54s. con n. 17.

(51) Ecco come si esprime a suo proposito: "Denique malim cum Hieronymo pius esse quam cum Scoto invictus" (*Methodus*, qui citata da ERASMUS, *In Novum testamentum*, 74); e se la prende anche, per altro non senza motivo (ma allora andrebbe fatta salva la dignità, insomma la statura teologica di questi autori, di Scoto soprattutto!) con coloro che da Scoto e Occam traggono qualche tesi per farsi belli predicando al popolo: «Video simplicem multitudinem hiantem et avidam pendere ab ore contionantis, expectare pabulum animi sui cupidam discendi, quo melior domum redeat, et ibi mihi theologaster quispiam [...] e Scoto aut Occam quæstionem aliquam frigidam ac perplexam ventilat ostentans, quantum in Sorbona profecerit» (*Ratio*, *ivi*, 480).

(52) Si vedano in senso attenuativo, cioè più moderato e possibilista, alcune espressioni come queste: «Non quod horum studium damnem, qui in argutiis huiusmodi non sine laude exercuerunt ingenii sui vires [...]» (*Paraclesis*, *ivi*, 26); «Non quod damnem ea studia, quæ nunc vidimus in publicis scholis solemnia, modo vere tractentur neque sola tamen» (*Methodus*, *ivi*, 54); ma vedi anche *ivi*, 74.

sempre ironica e pungente, a tale modo di fare teologia fu senz'altro quello di gettare un discredito incondizionato sugli autori scolastici del medioevo.

4. LUTERO E IL SACERDOZIO DEI FEDELI

Se lo iato tra "laicato" e "clero" di fatto era già stato colmato da Erasmo, nel pieno rispetto della differenza dogmatica tra sacramento del battesimo e sacramento dell'ordine, esso fu tolto, nella sua stessa possibilità di crearsi, dalla contestazione non semplicemente pratica, bensì "dogmatica" di Lutero, secondo il quale non esiste un vero e proprio "sacramento" dell'ordine⁽⁵³⁾. Perciò il discorso del Riformatore tedesco non si limita, come fa Erasmo, a invitare tutti i battezzati a vivere le esigenze del Vangelo, che sono uguali per tutti; in altre parole: Lutero non si accontenta di riproporre l'irrinunciabile spiritualità cristiana che scaturisce per tutti dal battesimo, ma afferma l'assoluta uguaglianza di tutti i cristiani. Certamente, in questa prospettiva, i laici sono tutti i battezzati, tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, all'interno del quale però non si dà differenza ontologica alcuna tra coloro che esercitano il ministero ecclesiale della parola e dei sacramenti e tutti gli altri.

Prima di addentrarci nella questione più strettamente dottrinale della definizione di "sacramento" e della conseguente delimitazione numerica dei sacramenti, prendiamo in considerazione gli atteggiamenti pratici di Lutero nei confronti della vita ecclesiale del suo tempo. Dai suoi scritti emerge chiaramente che la sua insistente rivalutazione del battesimo si iscrive sullo sfondo di una critica durissima ai voti monastici e a tutti coloro che, professandoli, vivono da superbi, pieni di disprezzo per la vita cristiana comune⁽⁵⁴⁾. La mentalità di costoro rivela un falso apprezzamento per le "opere", le quali vengono esaltate e considerate molto di più che non la semplice fede.

Perciò io non consiglierei ad alcuno, anzi sconsiglierei chiunque, dall'entrare in un ordine religioso o nel sacerdozio, a meno che non sia ben convinto che le opere dei frati e dei preti, per sante e sublimi che siano, agli occhi

(53) Sull'intera questione del sacerdozio dei fedeli vedi: F. BRAVO, *El sacerdocio común de los creyentes en la teología de Lutero*, Burgos, Ediciones Aldecoa, 1963 (Diss.).

(54) Interessanti osservazioni sul laicato e sul senso della critica alla vita monastica da parte di Lutero si trovano anche in R. GARCÍA MATEO, *Martin Luther und die katholischen Reformer. Spaltung in der Spiritualität?*, in WALTTRAUD HERBSTRIETH (a cura di), *Teresa von Avila - Martin Luther. Grosse Gestalten kirchlicher Reform*, München, Kaffke, 1983, 79-85.

di Dio non differiscono affatto dalle fatiche del contadino che lavora i campi o della donna che attende alle faccende di casa: al cospetto di Dio tutto acquista valore dalla fede [...] ⁽⁵⁵⁾.

Com'è facile constatare, qui la critica non è rivolta in senso assoluto alla possibilità di formulare dei voti, ma al presupposto pacifico sulla base del quale si accede agli ordini religiosi o al sacerdozio. La critica pertanto presuppone il contesto vissuto e concreto del mondo ecclesiale del tempo di Lutero:

Dovendosi ammettere che ai nostri tempi i voti non mirano ad altro che ad esaltare le opere e ad accrescere la presunzione, si deve temere che in nessuno ci sia meno fede che nei preti, nei frati e nei vescovi e che siano essi in realtà i pagani, gli ipocriti, poiché si considerano come la Chiesa stessa o il cuore di essa, spirituali e reggitori, mentre non sono niente di simile ⁽⁵⁶⁾.

Nondimeno, alla radice di questa valutazione critica del proprio tempo, c'è in Lutero qualcosa che rincrudisce e avvelena radicalmente le sue considerazioni storiche, modificandone sostanzialmente la portata: la convinzione dottrinale che Gesù Cristo non avrebbe affatto istituito il sacramento dell'ordine. Esso sarebbe piuttosto una scaltra invenzione umana, un astuto stratagemma che serve a mantenere entro la Chiesa un potere intoccabile, il quale genera soltanto schiavitù e avvilitamento nei semplici fedeli. Dunque proprio a motivo di questo preteso sacramento è cominciata la schiavitù dei laici ai preti. Sulla scorta di questa convinzione, il Riformatore arriva fino a ironizzare sul sacramento dell'ordine, sui suoi segni particolari e sui contrassegni che distinguono i chierici dai laici:

...a causa dell'unzione delle mani, della tonsura, dell'abito si considerano superiori ai laici cristiani, che sono unti dallo Spirito Santo: non solo, ma li tengono quasi in conto di cani, indegni di far parte della Chiesa. Perciò osano comandare, esigere, minacciare, incalzare, opprimere. Insomma, il sacramento dell'ordine è una magnifica macchinazione volta a mantenere e difendere le mostruosità fatte finora e che ancora oggi si fanno nella Chiesa. Così è andata in rovina la fraternità cristiana: così da pastori sono diventati lupi, da ministri tiranni, da uomini di Chiesa potenza mondana ⁽⁵⁷⁾.

Lutero comprese lucidamente che presentare il battesimo come il sacramento in virtù del quale tutti i fedeli sono uguali significava

(55) MARTIN LUTERO, *La cattività babilonese della Chiesa* (1520), in Id., *Scritti politici*, trad. di G. PANZERI SAJJA con introd. e bibliogr. di L. FIRPO, Torino, Utet, 1959, 299.

(56) *Ivi*.

(57) *Ivi*, 333.

annullare tutto il potere degli ecclesiastici, ingenerando nei chierici, nei sacerdoti e nei ministri la chiara consapevolezza che la loro funzione deriva tutta dall'assemblea ecclesiale che li delega, eleggendoli a tale ministero.

Se fossero costretti ad ammettere che noi, avendo ricevuto il battesimo, siamo tutti sacerdoti, come è in realtà, e che ad essi è stato affidato un ministero col nostro consenso, dovrebbero riconoscere che non hanno su di noi alcun potere, se non quello che noi spontaneamente riconosciamo loro. È scritto (1 Pt 2, 9): «Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, e il regno sacerdotale». Siamo dunque tutti sacerdoti, se siamo cristiani. Quelli che noi chiamiamo sacerdoti sono ministri eletti da noi, per agire a nostro nome, e il sacerdozio non è altro che un ministero ⁽⁵⁸⁾.

Dunque il sacerdozio è soltanto un ministero cioè un servizio di eguali a eguali. Inoltre questo ministero è anzitutto quello della parola, è cioè quella missione che proprio oggi – osserva Lutero con ironia e stizza – i sacerdoti non esercitano:

Quelli che sono ordinati soltanto per leggere il breviario o per offrire messe, sono papisti, non sacerdoti cristiani, perché non predicano, né sono diventati tali per predicare; anzi, si fa in modo che il sacerdozio sia qualcosa di completamente diverso dalla missione della predicazione. Sono sacerdoti soltanto per leggere il breviario e dir messa [...] ⁽⁵⁹⁾.

Ovviamente, occorre dirlo ancora una volta, dietro questa critica trapela la concezione generale di sacramento difesa da Lutero e la sua conseguente riduzione del numero dei sacramenti. Sulla concezione sacramentale di Lutero e quella ufficiale della Chiesa luterana saranno sempre utili le pagine sintetiche e magistrali di Paul Tschackert, il quale, attraverso una puntigliosa documentazione testuale, individua quattro elementi dottrinali che definiscono il sacramento per Lutero e il luteranesimo ⁽⁶⁰⁾. Nella concezione luterana, perché ci sia un

(58) *Ivi*, 333s.

(59) *Ivi*, 334.

(60) P. TSCHACKERT, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 (rist. della prima ediz. del 1910), 348-352: in particolare 351s. Per il variegato modo di intendere, all'interno delle stesse confessioni protestanti, il rapporto intercorrente tra "parola" e "sacramento" (in particolare anche l'*elementum* del medesimo), vedi ora: P. RICCA, *Parola e sacramento nella ricezione della salvezza: la posizione protestante*, in P. LYONS (a cura di), *Parola e Sacramento*, Atti del Simposio della Specializzazione Dogmatico-Sacramentaria presso la Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo S. Anselmo (Roma, 4-5 maggio 1995), Roma, Centro Studi S. Anselmo, 1997, 23-32.

sacramento è anzitutto necessario un comando esplicito (*mandatum*) di Cristo (a); occorre inoltre (contro gli spiritualisti contrastati da Lutero) che ci sia un segno sensibile, cioè un *elementum* (b), e che a tale segno materiale si accompagni e corrisponda una parola di promessa, il *verbum promissionis* (c) accolto nella fede; infine bisogna che l'azione sacramentale si svolga effettivamente: è la questione dell'*usus o sumtio* (d). Date queste premesse è facile intendere perché Lutero, dei sette sacramenti della Chiesa cattolica, abbia conservato solo il battesimo e la cena del Signore. Infatti, per gli altri cinque sacramenti, mancano – secondo lui – o l'esplicito comando divino (insomma l'istituzione da parte di Cristo) oppure la promessa della grazia o anche l'uno e l'altro elemento insieme.

Se l'ordine non è un sacramento e se i credenti in Cristo, in virtù del battesimo e della fede, sono tutti uguali, come si configura il ministero all'interno della Chiesa? I ministri sono dei semplici delegati all'attuazione di una competenza comune a tutta la Chiesa, principalmente quella del "ministerium verbi". La loro ordinazione, per altro necessaria, è una pura legittimazione ad esercitare il ministero⁽⁶¹⁾.

A questo punto possiamo tentare di esplicitare quali siano i compiti dei "laici", cioè dei semplici battezzati. È logico aspettarsi che, trovandoci qui di fronte a una Chiesa senza gerarchia, tutti i compiti che prima spettavano di diritto al sacerdozio ministeriale validamente ordinato, competano ora a tutti i battezzati, benché la comunità deleghi all'esercizio del sacerdozio comune i ministri ordinati. Così avviene di fatto: in generale possiamo dire che tutti i battezzati hanno di per se stessi potere relativamente alla parola e ai sacramenti, ma volendo specificare è interessante considerare l'elenco dei sette diritti del sacerdozio comune, proposto da Lutero nel *De instituendis ministris Ecclesiae* (1523). Qui si dice che ai semplici fedeli laici compete: annunciare la parola di Dio, battezzare, celebrare la cena del Signore, esercitare l'ufficio delle chiavi, offrire sacrifici, pregare per gli altri, giudicare e decidere sulla dottrina e discernere gli spiriti⁽⁶²⁾.

(61) A proposito della concezione luterana del ministero, vedi B. GHERARDINI, *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma, Vivere In, 1994, 234-255, ma più specificamente, con riferimento anche al rito di ordinazione, vedi H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, in particolare 40-68, 168-242; sullo stesso argomento, ma con più ampi sviluppi relativi all'evoluzione del rito nella storia, vedi R. F. SMITH, *Luther, Ministry, and Ordination Rites in the Early Reformation Church*, New York, Peter Lang, 1996; per una conferma della dottrina sul binomio «sacerdotium-ministerium», tratta dalle prediche, vedi U. ASENDORF, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 266-273.

(62) Vedi soprattutto WA 12, 180-189.

Com'è noto, alle tesi di Lutero reagì il Concilio di Trento (1545-1563), il quale, senza preoccuparsi di fornire una teologia completa e sistematica del sacramento dell'ordine, ribadì nei 4 capitoli e negli 8 canoni che costituiscono "La vera dottrina cattolica sul sacramento dell'ordine a condanna degli errori del nostro tempo" (15 luglio 1563) ⁽⁶³⁾, l'insegnamento teologico tradizionale, secondo cui l'ordine è un vero e proprio sacramento istituito da Cristo; esso non conferisce solo la grazia sacramentale, ma imprime anche il carattere indelebile, ragione per cui non può più essere semplicemente laico chi, una volta per sempre, è stato ordinato sacerdote. Con ciò deve restare chiaro che, come il concilio non ha affatto voluto negare l'importanza dell'annuncio della parola di Dio, così non ha inteso rigettare la dottrina del sacerdozio comune, anche se subito bisogna aggiungere alcune precisazioni: la parola di Dio è affidata dal concilio principalmente ai pastori perché la insegnino ai fedeli, mentre la tematica del sacerdozio comune, per ovvi motivi polemici, è passata per lo più sotto silenzio ⁽⁶⁴⁾.

(63) Se ne veda il testo in G. ALBERIGO - G. L. DOSSIETI - P.P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991, 742-744. Qui è utile riportare il testo del I e del III canone: «1. Se qualcuno dirà che nel Nuovo Testamento non vi è un sacerdozio visibile ed esteriore, o che non vi è alcun potere di consacrare e di offrire il vero corpo e sangue del Signore, di rimettere e di ritenere i peccati, ma il solo ufficio e il nudo ministero di predicare il vangelo, o che quelli che non predicano, non sono assolutamente sacerdoti, sia anatema»; «3. Se qualcuno dirà che l'ordine, o per meglio dire la sacra ordinazione, non è un sacramento in senso vero e proprio, istituito da Cristo Signore, o che è un'invenzione umana escogitata da uomini ignoranti delle cose ecclesiastiche, o che è solo un rito per scegliere i ministri della parola di Dio e dei sacramenti, s. a.». Per il contesto storico e la teologia: H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1979, IV/1, 327-240; A. MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente*, vol. X, parte I della *Histoire des Conciles*, a cura di Ch.-J. HEFELE - H. LECLERCQ, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1938, 467-494; in sintesi, per le questioni teologiche: H. VORGRIMMER, *Teologia dei sacramenti*, Brescia, Queriniana, 1992, 342-348.

(64) È del resto significativo che tale tema passi inosservato, non solo nei decreti dottrinali del concilio, ma anche nello stesso *Catechismo Romano*, là dove si tratta del battesimo ovvero dove si commenta l'articolo del Credo relativo alla Chiesa. Per esempio, il famoso testo di 1 Pt 2,9 viene sfruttato solo per ciò che riguarda la proprietà della "santità" della Chiesa, facendo forza sull'espressione "nazione santa", ma trascurando del tutto il "sacerdozio regale": cf L. ANDRIANOPOLI, *Il catechismo romano commentato*, Milano, Ares, 1990, 118s.; ma si veda il testo originale: *Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*, edd. P. Rodriguez, I. Adeva, F. Domingo, R. Lanzetti et M. Merino, Città del Vaticano - Navarra, Libreria Editrice Vaticana - Universidad de Navarra, 1989, 113s. È d'altra parte vero che, trattando del sacramento dell'ordine, si citano i passi di Ap 1, 5-6 e di 1Pt 2,5 dove si fa un accenno al "sacerdozio dei fedeli", per distinguerlo dal sacerdozio vero e proprio: il primo è detto "interiore", il secondo "esteriore": ANDRIANOPOLI, *Il Catechismo*, 290s.; *Catechismus Romanus*, 365. È notevole che nel decreto conciliare ufficiale del 15 luglio 1563

5. LA CURA PASTORALE DI CARLO BORROMEO

Se è vero che già nella prima metà del Cinquecento si cercò di reagire polemicamente ad ogni tentativo di togliere le differenze tra stato clericale e laicale, è pur vero che al laicato venne di fatto riconosciuta sicura dignità cristiana, accompagnata dal riconoscimento più o meno esplicito di compiti che esso era andato assumendosi per venire incontro a impellenti esigenze pastorali e sociali. Basterebbe accennare all'effettiva promozione del laicato che si verificò attorno alle figure di san Girolamo Emiliani (1486-1537) con la «Compagnia dei servi dei poveri», a sant'Angela Merici (ca. 1470-1540) con la sua «Compagnia di sant'Orsola» ovvero a Castellino da Castello (ca. 1480-1566) con la sua «Compagnia delli servi de' puttini in carità»⁽⁶⁵⁾.

L'enorme impegno di organizzazione della pastorale, intrapreso da Carlo Borromeo all'indomani del concilio di Trento, non fu ovviamente un'opera di creazione assoluta: l'ampio fenomeno delle «compagnie» e delle «confraternite» esisteva già da tempo. Infatti, se da un lato essa affondava le sue remote radici nell'eredità di consistenti istituzioni medievali⁽⁶⁶⁾, dall'altro dava corpo a quell'esigenza di rapporti sociali ravvicinati cui ha fatto cenno Danilo Zardin in alcuni suoi saggi recenti⁽⁶⁷⁾. In questa materia complessa, se non c'è stata creazione pura da parte del Borromeo, non si è nemmeno trattato di una rigida e astratta imposizione autoritaria dall'alto, ma bisogna dire che

...è piuttosto il caso di un innesto riuscito: fra proposta resa capillare di modelli vincolanti, da una parte, e ricettività dei loro immediati destinatari dall'altra, fra disegni ambiziosi di inglobamento e pressione, dal basso, di

(vedi in particolare il cap. I e il can. I) si parli esplicitamente del sacerdozio «visibile ed esterno», mentre si sottaccia qualsiasi riferimento esplicito al sacerdozio «interno e invisibile» (cioè al cosiddetto sacerdozio dei fedeli o comune o universale).

(65) Cf A. GIULIANI, *La catechesi a Milano nel secolo di san Carlo*, «La Scuola Cattolica» 112 (1984) 580-615: 583-587.

(66) Si tenga presente quanto scrive VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, 129: «... negli anni che corrono dal 1300 al 1500 le confraternite costituiscono uno strumento di integrazione nella vita civile e un mezzo di accesso alla rispettabilità sociale per i singoli individui e per interi gruppi»; alle 105ss., 126ss., egli accenna all'ampia organizzazione delle confraternite penitenziali e devozionali laiche del Medioevo, con particolare riferimento anche agli studi di Meerseman e Delaruelle.

(67) D. ZARDIN, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*, in C. MOZZARELLI - D. ZARDIN (a cura di), *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma, Bulzoni, 1997, 107-144: 109, 119s.; Id., *La «perfezione» nel proprio «stato»: strategie per la riforma generale dei costumi nel modello borromaico di governo*, in F. BUZZI - D. ZARDIN (a cura di), *Carlo Borromeo*, 115-128: 115s..

usi religiosi, stili di condotta e forme di relazione che rispondevano a esigenze centrali nel quadro del sistema sociale e della mentalità dominante dell'epoca ⁽⁶⁸⁾.

Qui però non intendo prendere in considerazione l'intero sistema delle confraternite (di tipo educativo, assistenziale-caritativo e culturale) attivato da san Carlo nella sua vasta diocesi, per vedere quale sia stato in esse l'ampio spazio da lui assegnato all'impegno dei laici, sia pure sotto il fermo controllo da parte dell'autorità ecclesiastica ⁽⁶⁹⁾. Raccoglierò invece solo qualche osservazione a partire dal caso della «Compagnia» e delle «Scuole della dottrina cristiana» ⁽⁷⁰⁾.

A questo proposito mi sembra anzitutto importante segnalare qualche dato statistico ⁽⁷¹⁾. Su un totale di 753 parrocchie della diocesi milanese, verso la fine dell'episcopato di Carlo, esistevano 740 «Scuole della dottrina cristiana» (dunque esse erano ormai capillarmente presenti in quasi tutte le singole parrocchie della diocesi). Tali scuole vedevano impegnati 1999 ufficiali (tra generali e particolari) e 3040 operai per poco più di 40.098 alunni (in pratica si tratta della maggior parte dei fanciulli e delle fanciulle in età di catechismo). Questi dati, relativi solo ad una delle tante istituzioni che coinvolgevano i laici, risultano tanto più significativi quanto più si osserva che l'arcivescovo di Milano poteva disporre allora di più di 3200 persone appartenenti al clero secolare, di circa 2100 religiosi e di circa 3500 religiose. Stando semplicemente ai numeri, la presenza del clero e delle persone religiose sarebbe bastata, almeno in linea teorica, a garantire una sufficiente educazione dei piccoli; è invece chiaro che Carlo preferì una strategia che, mettendo a buon frutto esperienze già presenti nel suo territorio, coinvolgesse maggiormente la comunità nel suo insieme, senza d'altra parte rinunciare in nulla alla sua peculiare concezione di Chiesa.

(68) D. ZARDIN, *Il rilancio*, 119.

(69) In questo senso offrono spunti di notevole interesse due studi di A. RIMOLDI, *I laici nelle regole delle confraternite di s. Carlo Borromeo*, in G. COLOMBO - A. RIMOLDI - A. VALSECCHI (a cura di), *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono Inferiore, La Scuola cattolica, 1964, 281-303; ID., *Le attività a favore della spiritualità e dell'apostolato dei laici e le istituzioni sociali*, in *Attualità della pastorale di san Carlo Borromeo*, Milano, Massimo - Didascaleion, 1965, 185-211.

(70) Sull'argomento vedi soprattutto il lavoro di A. BIANCHI, *Le scuole della dottrina cristiana: linguaggio e strumenti per una azione educativa 'di massa'*, in F. BUZZI - D. ZARDIN (a cura di), *Carlo Borromeo*, 145-158, con la letteratura ivi segnalata.

(71) A questo scopo ci serviremo di un'antica appendice statistica (tavola quinta), originariamente pubblicata nel 1599 e inserita da Achille Ratti nel terzo volume della sua edizione degli *Acta Ecclesiae Mediolanensis* (II-IV, Mediolani, ex typographia pontificia Sancti Iosephi, 1890-1897): AEM III, coll. 1149-1177. Un'impegnativa elaborazione minuta dei dati, tramite apposite tabelle statistiche, si trova in A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, Bologna, Il Mulino, 1996.

Massimo Marcocchi l'ha convenientemente delineata in un suo saggio assai documentato⁽⁷²⁾. La Chiesa per Carlo Borromeo è un corpo ben compaginato e gerarchicamente strutturato: al centro sta l'arcivescovo con i suoi stretti collaboratori; tale organizzazione centralizzata si apre anzitutto sulla cerchia della città, divisa in sei settori, e resta costantemente in stretto rapporto con il resto della diocesi, divisa a sua volta in sei regioni. A questo scorcio di Chiesa locale, occorre aggiungere le osservazioni di Adriano Prosperi circa l'insistenza del cardinale di Milano sulla «provincia ecclesiastica, come dimensione istituzionale intermedia tra la diocesi e la sede papale», per avere la visione globale della Chiesa cattolica come la concepiva il Borromeo⁽⁷³⁾. Quest'idea piramidale e giuridicamente ben articolata della Chiesa – teologicamente garantita, oltre tutto, da una visione dionisiana del sacerdozio, ampiamente fatta propria e condivisa da Carlo⁽⁷⁴⁾ – che, in ogni caso, per quanto ci risulta dalle fonti consentiva e suscitava, dal basso, anche l'esercizio, sia pure subordinato, di una certa corresponsabilità dei laici, significava per l'arcivescovo di Milano la possibilità concreta di sviluppare con frutto, data la forza della sua autorità, la riforma tridentina, la quale avrebbe dovuto cominciare dai vertici per diffondersi, in basso, nelle membra di tutto il corpo, veicolata dai pastori della Chiesa, la cui missione – secondo Carlo – non consisterebbe in altro che nella loro capacità di proporsi ai fedeli come modelli di vita santa⁽⁷⁵⁾.

In questo senso è pur vero che permane fortemente nel Borromeo la convinzione antica secondo cui la santità compete più ai sacerdoti che non ai laici, e che questi, almeno per certi aspetti del proprio vivere, si santificano sempre di più quanto più assumono una mentalità e un comportamento tipicamente adatto al clero⁽⁷⁶⁾; nondimeno sarebbe difficile misconoscere una certa attenzione riservata dall'arci-

(72) Cf M. MARCOCCHI, *L'immagine della Chiesa in Carlo Borromeo*, in F. BUZZI - D. ZARDIN (a cura di), *Carlo Borromeo*, 25-36, già in *San Carlo e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1986, I, 209-236.

(73) A. PROSPERI, *Chierici e laici nell'opera di Carlo Borromeo*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» 14 (1988) 241-272: 243s.

(74) Cf a questo proposito anche le osservazioni acute di G. MOIOLI, *Temi di spiritualità episcopale e sacerdotale in San Carlo Borromeo*, «La Scuola Cattolica» 93 (1965) 459-488.

(75) Cf *1Pt* 5, 1-3.

(76) Si veda su questo punto quanto afferma M. MARCOCCHI, *Modelli professionali e itinerari di perfezione nella trattatistica sugli "stati di vita"*, in P. PISSAVINO - G. SIGNOROTTO, *Lombardia borromeica - Lombardia spagnola (1554-1659)*, Roma, Bulzoni, 1995, II, 845-893: 888s.

vescovo a molteplici e concreti stati di vita nei quali viveva la sua gente di Milano, che egli, come pastore, invitava a santificarsi permanendo nel proprio stato e nell'adempimento dei propri doveri. Basterebbe a questo proposito considerare il *Libretto de i ricordi [...] per il vivere cristiano, comunemente ad ogni stato di persone, et particolarmente a padri et madri di fameglia, Mastri o capi di botteghe, et lavoranti* ⁽⁷⁷⁾. Se è vero che l'impronta spirituale impressa dal vescovo pastore alla vita dei suoi non si irrigidisce «in una precettistica comportamentale da applicare in termini moralisticamente schematici», ma rimanda a quella «conversione del cuore» che ne è l'anima interiore ⁽⁷⁸⁾, non è però meno vero che in Carlo Borromeo manca ancora una riflessione teorica e una valorizzazione esplicita e consapevole della laicità colta nei suoi specifici valori positivi, legati ai luoghi, alle professioni e ai mestieri mondani, a differenza di quanto avevano già intuito i gesuiti, anzi a differenza soprattutto di quell'atteggiamento apertissimo e costruttivo che qualificherà la pastorale del vescovo di Ginevra, san Francesco di Sales ⁽⁷⁹⁾.

Ed è appunto lo studio già citato ⁽⁸⁰⁾ di Angelo Bianchi a fornire un'importante conferma di questa logica complessa di cui fu capace l'arcivescovo Carlo Borromeo, nell'accogliere un passato già ricco di tradizioni feconde, per orientarlo verso un futuro più ordinato e carico di frutti duraturi. Era stato il sacerdote comasco Castellino da Castello a fondare a Milano le scuole di catechismo per i giovani, coinvolgendo in quest'opera anche i laici e fornendo la sua istituzione di regole semplici che prevedevano un consiglio di 12 «discreti», cioè «operai», i quali di fatto erano tutti laici. È noto che il nome originario della confraternita fondata nel 1539 dal Castellino era «Compagnia della Reformatione Christiana in Charità», dove lo stesso termine «Reformatione» poteva suonare sospetto. Di fatto esso nel 1546 fu mutato in quello di «Compagnia dei Servi di Puttini in Charità» ⁽⁸¹⁾. Carlo Borromeo, tutto animato dalla propria visione ecclesiale – che vede nel vescovo il responsabile primo e ultimo dell'evangelizzazione, e che gli riconosce, in prima persona, il *munus* dell'insegnamento e della predicazio-

(77) AEM, III, coll. 644-669, compresa la sezione dei *Ricordi per li mastri, et capi di botteghe* ecc. Per la lettura del libretto vedi lo studio già citato di ZARDIN, *La «perfettione» nel proprio «stato»*, 115-128: 118-121.

(78) ZARDIN, *La «perfettione» nel proprio «stato»*, 115-128: 120.

(79) Si vedano in questo senso le considerazioni di MARCOCCHI, *Modelli professionali e itinerari di perfezione*, 858-864. 893.

(80) Vedi nota 70.

(81) Vedi L. CAJANI, s. v. *Castello, Castellino da*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1978, vol. 21, 786s. *La regola della compagnia delli servi dei puttini in carità* (1555) del CASTELLINO è pubblicata, a cura di Carlo MARCORA, in «Memorie storiche della diocesi di Milano» 7 (1960) 470-482.

ne della parola di Dio –, legifera sulle scuole della dottrina cristiana in modo tale da ricondurle nelle mani del vescovo e da accentuare in esse il ruolo direttivo del clero. Basterebbe anche soltanto prendere atto di queste non irrilevanti particolarità: le scuole risultavano subordinate in tutto e per tutto al sistema parrocchiale, principalmente tramite la figura del sacerdote che, di norma, doveva essere il parroco⁽⁸²⁾ o, in ogni caso, un sacerdote esplicitamente delegato dal vescovo, tenuto lui pure, come del resto il parroco, a dare al vescovo, almeno quattro volte all'anno, una relazione scritta sull'andamento della propria scuola⁽⁸³⁾ (in questo modo il vescovo resta evidentemente il primo evangelizzatore, il sacerdote è un tramite del vescovo e del *munus* proprio del vescovo, il popolo è – principalmente, anche se non esclusivamente – il destinatario per lo più passivo dell'evangelizzazione); tutte le cariche più alte, tanto nelle congregazioni diocesane quanto nella congregazione generale delle scuole della dottrina cristiana, o erano confermate dal vescovo, dietro elezione da parte degli aventi diritto, oppure, per autorità, erano da lui assegnate, direttamente e immediatamente (cioè anche senza designazione alcuna dal basso)⁽⁸⁴⁾.

Nondimeno qui giova osservare che, se il processo di centralizzazione e il raccordo stretto stabilito tra il sacerdozio ordinato e l'evangelizzazione rispecchiano da vicino la strutturale gerarchia sacramentale della Chiesa, fortemente e polemicamente riaffermata a Trento, il reale coinvolgimento dei laici non può essere inteso come la pura e semplice riappropriazione, da parte dell'autorità ecclesiastica, di un territorio su cui esercitare incondizionatamente il proprio duro dominio: di fatto – il che vuole anche dire: nonostante l'effettiva carenza di un'articolata giustificazione teologica del servizio dei laici –, questi vengono resi corresponsabili, anche se con stretti vincoli di subordinazione, in un'opera di evangelizzazione capillare che vede impegnata, in modo insieme attivo e passivo, tutta la Chiesa.

6. TRA INTIMA CONVERSIONE VITALE E MODERATA TESTIMONIANZA VERBALE IN UNA SOCIETÀ CRISTIANA DA RIFORMARE

Nella veloce rassegna storica del tema del laicato, a cavallo della Riforma, abbiamo considerato di volta in volta alcuni spunti di spiritualità laicale senza disgiungere tale questione da quella dell'eventua-

(82) AEM, III, col. 163.

(83) *Ivi*, col. 165.

(84) Per le congregazioni diocesane, vedi *ivi*, coll. 251-253; per la congregazione generale, *ivi*, coll. 194-196, 239-241.

le assegnazione di compiti particolari ai laici. Vogliamo ora ripercorrere brevemente le tappe del nostro discorso, per raggiungere sinteticamente, nella misura del possibile, qualche conclusione.

La *Devotio moderna*, con la sua proposta spirituale aperta a tutti, attenta alla concretezza e ispirata a un grande senso di misura, ha posto le basi per una riqualificazione del laicato, almeno nel senso di riconoscere indistintamente a tutti i cristiani la chiamata a una santità praticabile, tramite il recupero del tema universale dell'amore di Dio e del prossimo, in un clima di pratiche virtuose ispirate alla semplicità evangelica. Se per un verso la vita comunitaria dei fratelli e delle sorelle sottolinea un aspetto irrinunciabile del vivere cristiano, per un altro questa stessa forma di vita segnala ancora una volta l'eccezionalità della loro particolare sequela di Cristo, la quale, di per sé, cioè nei suoi semplici contenuti spirituali, viene proposta a tutti i fedeli laici. La carica individualistica, indubbiamente presente in questa corrente spirituale, ne esce rafforzata quando la proposta raggiunge coloro che nel mondo intendono essere perfetti, ma che d'altra parte non possono godere del privilegio di una vita comunitaria ben regolata com'è quella dei "devoti". Si tratta in ogni caso di una spiritualità dal fondo biblico sicuro, nella quale il testo è fatto proprio dai singoli in una forma di tipo sapienziale-monastico sostanzialmente più attenta ai risvolti pratici che non agli approfondimenti mistico-speculativi. Il laico che si ispira alle linee di fondo di questa proposta spirituale percorre un effettivo cammino di intima conversione al suo Signore: la stessa forma letteraria del dialogo tra il discepolo e il maestro su cui è costruita l'*Imitazione di Cristo* esprime bene l'intimità e la serietà del proposito.

Anche la riforma caldeggiata da Erasmo mette al centro la Bibbia: ad essa deve attingere abbondantemente ogni fedele per edificare in modo coraggioso e deciso la propria personalità cristiana. In Erasmo viene però alla ribalta, in maniera del tutto esplicita, il fondamento indiscutibile della dignità del laicato, vale a dire il battesimo. È questo il sacramento fondamentale che abilita ogni cristiano alla perfezione, insomma alla santità, mediante l'attuazione coraggiosa di quelle esigenze che, indistintamente e senza eccezioni, il Vangelo chiede a tutti i battezzati. La pratica della *philosophia Christi*, cioè della sapienza cristiana, è richiesta a tutti, perché è alla portata di tutti: ognuno ne può cogliere i principi leggendo il Vangelo e diventando una "biblioteca vivente" di Cristo, per la continua presenza nella sua mente e nel suo cuore di Cristo stesso, delle cui parole egli conserva bruciante e vivo ricordo. Qui l'appropriazione della Scrittura, a differenza di quanto accadeva per i "devoti", cessa di essere monastica, per diventare sapienziale e insieme umanistica, ovviamente a livelli diversi, a seconda del grado di preparazione più o meno specifico dei singoli.

Dal punto di vista della recuperata coscienza dell'identità battesimale, è venuta meno ogni artefatta distinzione tra laici e chierici. Ora però manca ancora del tutto una specifica presa di coscienza dei tipici valori del laicato, legati poniamo al lavoro e alle particolari professioni mondane. Non sono tanto il lavoro del contadino o quello del sarto a valere in sé e per sé, ma conta la possibilità di svolgere un lavoro qualsiasi nella luce della Parola ricordata e ripetuta: un richiamo che, sui tempi lunghi, potrebbe rivelare anche il limite di un certo estrinsecismo astratto, livellante tutte le differenze di contenuto relative allo specifico esercizio del laicato.

Qualcosa di analogo deve essere detto per la prospettiva inaugurata da Lutero, non tanto in merito al richiamo alla Scrittura e al battesimo (temi per altro assolutamente presenti e ben radicati nella Riforma), quanto piuttosto con particolare riferimento alla tematica della "fede". Siccome è la fede che conta, essa costituisce il principio obiettivo che consente di livellare tutte le differenze specifiche e dunque di appiattire tutte le effettive diversità di tutti i possibili stati di vita. Esclusa la liceità di commisurare all'opera meritoria il valore delle scelte di vita dei diversi individui, non resta altro criterio di valore che quello assolutamente oggettivo della fede, grazie alla quale soltanto ognuno può essere salvo a prescindere dalla specificità del proprio stato. La prospettiva rigorosamente soteriologica fondata sul principio *sola fide*, entro cui si muove il Riformatore, non gli lascia spazio per analisi di altro tipo, più attente – poniamo – al valore intrinseco delle diverse attività umane: nessuna di esse salva l'uomo, perciò – da questo punto di vista – esse si equivalgono. Se poi, con l'andare del tempo, tale svalutazione soteriologica di ogni opera dell'uomo – complice un abbondante fraintendimento dell'originaria dialettica di relazione esistente tra i due regni⁽⁸⁵⁾ – abbia di fatto

(85) Oltre a TSCHACKERT, *Die Entstehung*, 365-368, si tenga presente A. BELLINI, *Chiesa e mondo in Lutero: la dottrina dei due regni*, in *Martin Lutero*, introd. di M. MARCOCCHI, Milano, Vita e pensiero, 1984, 48-160; per uno sguardo sintetico, si veda: B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 333-340. Mentre per un'ampia presentazione delle principali interpretazioni storiografiche resta sempre fondamentale: H.-H. SCHREY (a cura di), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, in particolare le pp. 517-556 per la critica al potente travisamento in senso dualistico che dà corpo all'interpretazione fornita da Johannes Heckel. Tuttavia il fraintendimento, cui faccio cenno nel testo, non si riferisce solo a qualche effettiva interpretazione teorica deviante, ma solleva – in ipotesi – un interrogativo critico circa un'eventuale impostazione socio-politica concreta del rapporto Stato-Chiesa che nel corso della storia avesse malamente incarnato e applicato la delicata dialettica luterana suggerita dal tema dei due regni. Ovviamente, per saggiare quest'ipotesi, si richiederebbero molti studi storico concreti, certamente irti di difficoltà.

facilitato anche la nascita di quel mondo moderno che si è imposto di considerare l'orizzonte intramondano come effettivamente indipendente dalla proposta cristiana e sottratto, di principio, alla sfera della sua influenza, perché strutturalmente disomogeneo e ad essa estrinseco, è questione troppo impegnativa per poter essere qui affrontata⁽⁸⁶⁾. Certo, un determinato modo d'intendere (o di fraintendere) la sottrazione – affermata in linea di principio – dell'umano alla divina costruzione della salvezza potrebbe, di riflesso, avere obiettivamente consegnato l'attività del mondo nelle mani dell'uomo, insomma potrebbe avere assegnato il mondo al mondo. Ma l'approfondimento di questa tematica – che ci condurrebbe senz'altro a porre il tema del laicato e della laicità nel contesto, molto più ampio e complesso, della "secolarità" e dello stesso "secolarismo" (in ambito tanto protestante quanto cattolico) – non può né deve essere eseguito in questo saggio. Riprendiamo invece il filo del nostro discorso.

Anche Carlo Borromeo manca di una riflessione specifica, nella quale prenda corpo la coscienza riflessa dell'importanza insostituibile del laicato, dei suoi compiti e, conseguentemente, della sua peculiare spiritualità. Cionondimeno, facendo proprie molte linee istituzionali del mondo confraternale già esistente, egli seppe valorizzare al massimo le forme di aggregazione sociale già in atto (in cui erano all'opera i laici), avendo però cura di orientare il campo d'intervento e d'azione delle medesime a partire da una concezione di Chiesa fortemente centralizzata. Percepiti i disordini e i danni provocati dalla Riforma su questo terreno, al laico non viene chiesto di predicare o di annunciare in prima persona la Parola di Dio, né gli viene materialmente consegnato nelle mani il testo della Scrittura, affinché lo studi e lo assimili. Purtroppo le negazioni dogmatiche della prospettiva luterana provocarono un irrigidimento anche su questo versante della riforma cattolica: ciò che Erasmo aveva intuito con abbondante anticipo sui tempi doveva essere, per un lungo tratto di storia, abbandonato e dimenticato. Tuttavia, se si considerano le originarie spinte alla santità del laico già presenti nella letteratura della *Devotio moderna* – fatte proprie, al di là delle reciproche differenze, sia da Erasmo che da Lutero –, non è possibile misconoscere quanto sia stato recepito e proposto in tema di "conversione" da Carlo Borromeo. Dal punto di vista di questo serio impegno personale, secondo l'arcivescovo mila-

(86) Tra l'altro, forse anche l'odierna insistenza delle Chiese evangeliche sui temi della giustizia sociale e dell'effettiva necessità per la comunità dei credenti di intervenire fattivamente nell'ordinamento di questo mondo, oltre a trovare evidenti motivazioni nell'odierna consapevolezza della corresponsabilità sociale globale, potrebbe essere significativamente letta anche come presa di distanza critica da una deriva di pensiero e di atteggiamenti che ha origini molto lontane nel tempo.

nese non esistono differenze di sorta tra laico e chierico⁽⁸⁷⁾. Ma, mentre nella prospettiva della *Devotio* il richiamo alla conversione rimane complessivamente rivolto all'individuo, al Borromeo è riuscito agevole collocare tale questione nel tessuto sociale ed ecclesiale del suo tempo. Certo non è dato al laico di insegnare la dottrina per diritto acquisito, ma gli è richiesto un corredo di comportamenti virtuosi che lo rendono eloquente – per dirla con Erasmo – con la sua stessa vita, per giunta proprio nel suo congeniale contesto di famiglia⁽⁸⁸⁾ e di lavoro⁽⁸⁹⁾, nell'alveo della più ampia comunità cristiana di appartenenza.

FRANCO BUZZI
Biblioteca Ambrosiana
Milano

30 gennaio 1998

(87) È quanto hanno ugualmente sottolineato, sia pure con intenti diversi, P. PRODI, *Riforma interiore e disciplinamento sociale in san Carlo Borromeo*, «Intersezioni» 5 (1985) 273-285: 276s. e A. PROSPERI, *Chierici e laici*, 254s., 271s.

(88) Per l'attenzione pastorale all'istituto della famiglia vedi: D. TETAMANZI, *Linee di una pastorale del matrimonio e della famiglia nel pensiero e nell'azione di san Carlo Borromeo*, «La Scuola Cattolica» 112 (1984) 616-670.

(89) Qualche spunto sul tema del lavoro in san Carlo si può vedere in F. BUZZI, *Il lavoro tra il XVI e il XVIII secolo. Alcune linee di riflessione teologica e spirituale*, «La Scuola Cattolica» 124 (1996) 779-807: 796ss.