

GUIDO MONGINI, *Dal combattimento spirituale alle fondazioni carismatiche : pratiche religiose e sacralizzazione del potere in Italia nell'età delle Paci di Westfalia*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 27 (2001), pp. 315-347.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

## Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

## Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



# Dal combattimento spirituale alle fondazioni carismatiche

Pratiche religiose e sacralizzazione del potere in Italia nell'età delle  
Paci di Westfalia

di Guido Mongini

## 1. Introduzione

Il secondo volume della grande trilogia ascetica e mistica<sup>1</sup> del gesuita Jacopo Alvarez de Paz<sup>2</sup> reca come titolo «De exterminatione mali et promotione boni», e si apre con le «Partes et capita libri primi: in quo agitur de fuga peccatorum, extintione vitiorum et victoria tentationum». Seguono oltre trecento grandi pagine *in-folio*, su doppia colonna, dedicate alla conoscenza e all'allontanamento da ogni sorta di peccato e soprattutto, alle parti II e III, l'esposizione della dottrina *de extinctione vitiorum* e *de victoria tentationum*. Si dispiega così un vasto sapere religioso volto a condurre il lettore dai primi gradi del percorso ascetico fino alla conoscenza *de tentationibus perfectorum*, con le quali si conclude la *tertia pars*. Caratteristico delle dense pagine della prima grande *summa* di teologia e spiritualità ascetico-mistica della Compagnia di Gesù è l'utilizzo di un linguaggio centrato sulle

Questa ricerca è dedicata a Rosa Maria Parrinello, con gratitudine: senza il suo aiuto non sarebbe stata compiuta. Ringrazio per la loro collaborazione Rosalba Bono, Michela Catto, Chiara Zanoni Zorzi. Avverto che, poiché la stesura delle pagine che seguono risale alla primavera del 2000, ho aggiunto alcuni riferimenti bibliografici apparsi successivamente senza più intervenire sul contenuto del saggio, che tuttavia per rispecchiare gli sviluppi dei miei percorsi di ricerca avrebbe richiesto ampie riscritture e aggiunte.

<sup>1</sup> L'opera di J. ALVAREZ DE PAZ, pubblicata da H. Cardon, Lugduni, è così composta: I: *De vita spirituali, eiusque perfectione, libri quinque*, 1608; II: *De exterminatione mali, et promotione boni, libri quinque*, 1613; III: *De inquisitione pacis, sive studio orationis, libri quinque*, 1617; si tratta di uno dei primi grandi trattati scritti da gesuiti che abbracciano «tutta la vita spirituale in un'esposizione chiaramente dottrinale, e non più in un semplice elenco di consigli pratici»; J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Roma 1992, p. 196.

<sup>2</sup> Per un profilo dell'Alvarez de Paz, grande mistico e teologo gesuita, 1560-1620, si veda J. DE GUIBERT, *La spiritualità*, cit., pp. 202 ss. e *ad indicem*.

metafore del combattimento, della guerra, della lotta, dello sforzo e della contrapposizione, della resistenza in vista della finale «victoria», che «nos coronam sanctorum obtinet»<sup>3</sup>.

Tutto un linguaggio e un articolato, espressivo immaginario letterario, centrati sulla metafora del combattimento secondo la più ampia accezione, sono posti al servizio della dotta trattazione.

Ma se l'ascetica gesuitica ritrova in questa metafora e immagine della lotta e dello sforzo strenuo una delle caratteristiche originarie della spiritualità ignaziana<sup>4</sup>, ben più diffuso, al di là dei pur ampi confini della letteratura religiosa gesuitica, è il tema del combattimento spirituale nei secoli centrali dell'età moderna. Sicché, se Mino Bergamo aveva, alcuni anni or sono, lucidamente sottolineato l'importanza e la grande fortuna del lessico dell'immaginario e dei temi connessi al concetto di «interiore», «interno» e così via<sup>5</sup>, per la letteratura religiosa del Seicento (in particolare francese, ma il tema ha grande circolazione anche in Italia), occorre ricordare che altrettanto e forse ancor più diffuso è l'immaginario legato alle metafore che esprimono e caratterizzano le pratiche di vita ascetica e i percorsi spirituali secondo un lessico militare.

I temi e i linguaggi, le immagini e le metafore connessi al combattimento spirituale appartengono alla tradizione storica dell'ascetica cristiana<sup>6</sup>: di origine evangelica e paolina, diffusi tra i Padri, nel monachesimo e nel

<sup>3</sup> J. ALVAREZ DE PAZ, *De exterminatione mali*, cit., cc. 236 ss., qui c. 236.

<sup>4</sup> Ignazio definisce infatti *ejercicios espirituales* «tutti i modi di preparare e disporre l'anima a liberarsi di tutti gli affetti disordinati»; in questo *preparar y disponer* consiste lo sforzo interiore ed esteriore dell'esercitante; cfr. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti. Con testo originale a fronte*, Cinisello Balsamo 1995, pp. 64-65. Inoltre, nella *Seconda settimana* l'esercitante incontra almeno due meditazioni in cui è chiamato al combattimento spirituale, sul modello di quello militare: si tratta della «Chiamata del Re temporale» e della «Meditazione di due bandiere»; cfr. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., pp. 175 ss. e pp. 215 ss.

<sup>5</sup> Cfr. M. BERGAMO, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bologna 1991, pp. 13 ss. Su tematiche affini cfr. anche B. PAPASOGLI, *Il «fondo del cuore». Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Pisa 1991.

<sup>6</sup> Per una prima indagine sulla articolazione storico-teologica del tema nella tradizione cristiana, si veda la voce «Combat spirituel» nel *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique*, II, 1; una sintesi, che ebbe fortuna europea, della tradizione patristica della concezione della vita cristiana come *militia* e della tradizione medievale-umanistica è l'opera di ERASMO, *Enchiridion militis christiani* (1504); si veda la densa *Introduction* di A.J. FESTUGIÈRE alla sua traduzione di ERASME, *Enchiridion militis christiani*, Paris 1971, pp. 9-63.

pieno Medioevo, gli elementi forti di questa specifica costellazione del sapere religioso cristiano si ritrovano tutti nel cuore dell'età moderna. Essi delineano una concezione della vita religiosa, dai gradi inferiori fino a quelli più elevati, peculiare – se pur non esclusiva – della spiritualità cattolica romana che, soprattutto dopo la decisa riaffermazione dogmatica operata dal Tridentino del ruolo delle opere in vista della salvezza, si era orientata verso forme di spiritualità ampiamente volontaristiche. Una «antropologia ottimistica»<sup>7</sup>, come quella dell'Aquinate, forniva il quadro teologico strutturale entro cui collocare l'impegno e lo sforzo volontaristico tipico di un'ampia produzione letteraria e religiosa – composta di trattati, manuali, raccolte di sermoni, opuscoli ascetici – rivolta a incitare il credente a militare *pro Deo*, concretamente scendendo in campo, fidando al contempo nella grazia di Dio, per 'conquistare' il Paradiso.

Per cogliere poi, da altra angolatura, la pregnanza e la pervasività delle metafore e dell'immaginario legato al combattimento spirituale occorre, pur rapidamente, ricordare come l'ideologia nobiliare – basata in larga misura su un'etica cavalleresca aristocratica che lasciava ampio spazio ai temi dell'onore e dell'eroismo guerriero – informasse profondamente le società di antico regime, soprattutto cattoliche, grazie anche alla diffusione della cultura spagnola, connessa alla sua preminenza politica estesa ben oltre i confini dell'Europa<sup>8</sup>.

Al tempo stesso, i modelli classici a cui si ispirava l'etica nobiliare erano portatori di una concezione basata sull'eroismo che, se pur poteva non essere direttamente di ispirazione o provenienza religiosa – per quanto nei

<sup>7</sup> Si vedano a questo proposito le osservazioni di W. REINHARD, *Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa*, in P. PRODI e W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 45), Bologna 1996, pp. 37 ss.

<sup>8</sup> Cfr. C. DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia*, Roma - Bari 1995; il rapporto aristocrazia-attività militari-ideologia nobiliare, a proposito di una grande famiglia italiana è indagato in A. BILOTTO - P. DEL NEGRO - C. MOZZARELLI (edd), *I Farnese. Corti, guerra e nobiltà in antico regime*, Roma 1997; parallelamente allo sviluppo dell'ideologia aristocratica e militare è stato ripercorso anche l'aspetto della «santificazione del potere» farnesiano: si veda A. PROSPERI, *Dall'investitura papale alla santificazione del potere. Appunti per una ricerca sui primi Farnese e le istituzioni ecclesiastiche a Parma*, in M.A. ROMANI (ed), *Le corti farnesiane di Parma e Piacenza 1545-1622, I: Potere e società nello stato farnesiano*, Roma 1978, pp. 161-188. Sul problema più generale del rapporto Italia-Spagna nella prima età moderna, si veda almeno C. VASOLI, *Aspetti dei rapporti culturali tra Italia e Spagna nell'età del Rinascimento*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», 29-30, 1977-1978, pp. 459-481, e A. PROSPERI, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, *ibidem*, pp. 499-529.

collegi gesuitici, in particolare con i *seminaria nobilium*, la reinterpretazione della cultura e dei modelli dell'etica dell'eroismo classico avvenisse proprio all'insegna di una rilettura cristiana e cattolica<sup>9</sup> – faceva in modo che l'etica aristocratica trovasse con quella religiosa numerosi punti di contatto, in particolare nei concetti del «dovere», dell'«onore», della «gloria»; così come, nello sforzo di abnegazione e nel coraggio per il raggiungimento dei propri ideali, virtù guerresche e virtù religiose finivano per rinviare tutte a un immaginario agonistico comune, all'idea forte della necessità dello sforzo, del combattimento, in vista di un fine ideale – fosse il servizio per il Signore feudale o per Dio – grazie all'imitazione di un modello mediante pratiche e comportamenti appropriati.

La convergenza tra ideologia religiosa e ideologia nobiliare trovava, sulla linea di tradizioni diffuse già in epoca medievale, nella cristianizzazione della guerra e dell'esercizio militare un saldo punto di incontro, esemplificato, a partire dalla seconda metà del Cinquecento, da importanti trattati come quelli di Antonio Possevino, con *Il soldato cristiano* (1569), di Girolamo Osorio con il *De nobilitate christiana* (1552) e di Francesco Panigarola, con lo *Specchio di guerra* (1604), legati a una prospettiva controversistica e di opposizione frontale alla minaccia rappresentata dai riformati, nel pieno del clima delle guerre di religione<sup>10</sup>. La rilettura in chiave cristiana dell'esercizio delle armi si accompagnava inoltre alla ripresa, tipica dell'arte della Controriforma, dell'antico tema e modello del martirio<sup>11</sup>.

Il sacrificio cruento di sé e l'effusione del sangue tornavano potentemente ad orientare la sensibilità e le aspirazioni religiose cattoliche mentre, parallelamente, la credenza nel culto dei santi, rinsaldata sul piano teologico e documentario, trovava nella riproposizione del culto dei martiri antichi

<sup>9</sup> Cfr. G.P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento*, Bologna 1976; sull'insegnamento dei gesuiti, si veda almeno G.P. BRIZZI (ed), *La «ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma 1981; una originale sintesi delle problematiche pedagogiche della *Societas Jesu* è tracciata da M. BATLORI nella *Introducció històrica* all'edizione catalana della *Ratio Studiorum. L'ordenació dels estudis dels jesuïtes*, Carrer de Miramarges 1999, pp. XXXVII-LXVI.

<sup>10</sup> Cfr. l'importante saggio di A. PROSPERI, *La religione, il potere, le élites*, cit., in particolare pp. 515 ss.

<sup>11</sup> Fondamentale il capitolo III, «Il martirio», dell'opera di E. MALE, *L'arte religiosa nel '600. Italia, Francia, Spagna, Fiandra*, Milano 1984, pp. 115-142; ed. orig. *L'art religieux après le Concile de Trente*, 1932; sull'arte al tempo della guerra dei Trent'anni, le ripercussioni artistiche del conflitto e delle Paci di Westfalia, si veda J. THUILLIER - K. BUSSMANN, *1648. Paix de Westfalie. L'art entre la guerre et la paix*, Paris 1999.

un momento caratterizzante<sup>12</sup>. A questi ultimi ben presto venivano ad aggiungersi i 'nuovi' martiri, sia quelli delle missioni nelle terre d'Oriente, sia quelli il cui lavacro di sangue si era compiuto nelle terre dei riformati, i quali, a loro volta, elaboravano propri martirologi per commemorare i fratelli perseguitati, caduti nella lotta per la «vera fede».

Inoltre, nel corso del secondo Cinquecento, a evidenziare connessioni non ancora sufficientemente indagate dalla storiografia, venivano elaborati i nuovi modelli della santità cattolica, caratterizzati dal progressivo abbandono del modello di santità mistico e carismatico di tipo medievale a favore del modello centrato sulle virtù eroiche. La santità stessa, sommo ideale e compimento della perfezione cristiana, iniziava così a contraddistinguersi per il precipuo esercizio delle virtù in grado eroico, esercizio abituale e *habitus* costante fino al culmine di quella *tentationum victoria*, che *nos coronam sanctorum obtinet*, secondo l'espressione di Alvarez de Paz sopra ricordata<sup>13</sup>.

Molteplici e complessi erano dunque gli elementi sul piano storico e istituzionale, sociale e religioso che componevano il grande quadro di una forma di civiltà caratterizzata da una mentalità diffusa e da un immaginario condiviso che ritrovavano nella metaforica guerriera, nel concetto, nell'idea di combattimento – ascetico, spirituale, militare, morale – una cifra ideologica peculiare connotata da forti valenze religiose.

L'ampia diffusione – qui pur solo accennata<sup>14</sup> – di queste tematiche nella prima età moderna non consente che di esporre alcune linee di riflessione.

<sup>12</sup> Per una rapida sintesi su questi temi si veda S. BOESCH GAJANO, *La Santità*, Roma - Bari 1999, *passim* con ampia bibliografia; S. BOESCH GAJANO (ed), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma 1997; dello stesso autore, *Dai leggendari medievali agli «Acta Sanctorum». Forme di trasmissione e nuove funzioni dell'agiografia*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 21, 1985 pp. 219-244; L.-F. HALKIN, *Hagiographie protestante*, Bruxelles 1950.

<sup>13</sup> Sulla trasformazione dei modelli di santità nella prima età moderna si veda R. DE MAIO, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in R. DE MAIO, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1992, pp. 253-272; G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino 1991, *passim*.

<sup>14</sup> Occorrerebbe infatti almeno richiamare la diffusione dell'immaginario letterario connesso ai poemi cavallereschi come veicoli di diffusione di modelli insieme aristocratici, eroici e cristiani, dalla *Gerusalemme Liberata* del Tasso al *Don Quijote* di Cervantes, così come l'elaborazione di una vera e propria 'morale eroica', di cui il grande teatro tragico francese è specchio adeguato: cfr. P. BENICHO, *Morali del Grand Siècle*, Bologna 1989 e M. FUMAROLI, *Eroi e oratori*, Bologna 1990. Sul piano storico si veda almeno D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles des religion. Vers 1525 - vers 1610*, 2 voll., Seyssel 1990.

All'interno del panorama più sopra rapidamente tracciato, il tema specifico del combattimento spirituale nell'ambito del cattolicesimo romano costituisce, per la sua intrinseca rilevanza, un fecondo terreno d'indagine sotto molteplici aspetti. Esso permette, in primo luogo, di mettere in luce alcuni aspetti caratteristici della mentalità e della sensibilità religiosa del XVII secolo centrati su uno specifico immaginario e una metaforica caratteristica; secondariamente, poiché il combattimento spirituale trasferisce sul piano religioso i temi del conflitto e dello scontro, della pace e della guerra, consente di osservare questi stessi temi da un'angolazione inconsueta e di cogliere peculiari dinamiche in cui l'immaginario religioso – e le pratiche che ne derivano – appaiono intimamente connessi a specifiche forme di esercizio del potere, in Italia, nell'età delle paci di Westfalia.

## 2. *Lorenzo Scupoli e la tradizione ascetica del combattimento spirituale tra XVI e XVII secolo*

L'amplessima letteratura che nel corso della prima età moderna dispiega la metaforica del combattimento spirituale non è stata censita se non in minima parte<sup>15</sup>. A fronte di questa lacuna storiografica di fondo, è tuttavia possibile fornire alcune linee orientative sia a livello della storia dei testi, sia a livello tipologico.

Sul piano testuale, centrale appare, tra XVI e XVII secolo, il ruolo del trattatello attribuito al teatino Lorenzo Scupoli dal titolo *Il combattimento spirituale*<sup>16</sup>. Testo fondamentale per la diffusione dell'immaginario agonistico

<sup>15</sup> Alcune indicazioni in questo senso compaiono nella voce «Combat Spirituel» del *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, in particolare coll. 1139-1142.

<sup>16</sup> Editto per la prima volta a Venezia, per i tipi del Giolito nel 1589, suddiviso in 24 capitoli, senza nome dell'autore. Nello stesso 1589 compare la II edizione, già aumentata a 33 capitoli; questa edizione, anch'essa anonima, viene ristampata spesso, e tradotta in varie lingue. L'edizione di Napoli del 1599, in 60 capitoli, reca per la prima volta la dedica, anonima, a *Il supremo capitano ... Gesù Cristo*. L'edizione definitiva è del 1657, Roma, Vitale Mascardi, e conta 66 capitoli: è l'edizione ufficiale dell'ordine, curata dal teatino Carlo de Palma: su questa edizione si basa l'edizione moderna, L. SCUPOLI, *Il combattimento spirituale*, a cura di M. SPINELLI, Milano 1985, da cui qui si citerà. Per un profilo del teatino Lorenzo Scupoli e della sua dottrina (1530-1610) si vedano l'*Introduzione* di M. SPINELLI, *ibidem*, pp. 7-27; l'*Introduzione* di B. MAS alla «redazione in italiano corrente» del *Combattimento spirituale*, (ed. 1657) Cinisello Balsamo 1992, pp. 7-59 con ampia bibliografia; la voce *Scupoli Lorenzo* nel *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XXX, coll. 467-484.

religioso, anche solo sul piano della fortuna editoriale<sup>17</sup>, il *Combattimento scupoliano* ha avuto anche sul piano contenutistico un successo i cui contorni e la cui profondità restano in larga parte da definire ma che è indicativamente attestato sia dalle esplicite affermazioni di figure centrali della spiritualità secentesca, come san Francesco di Sales<sup>18</sup>, sia dalla sua diffusione – messa in luce da Benedetta Papasogli – presso molti autori del *Grand Siècle*<sup>19</sup>, come Desmarets de Saint-Sorlin, Fénelon, Pascal, san Vincenzo de' Paoli, Pierre de Bérulle. In effetti, il *Combattimento spirituale*, al pari degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio di Loyola ai quali appare largamente debitore<sup>20</sup>, si pone all'origine di una vera e propria tradizione, sia testuale, sia, soprattutto, culturale: la fortuna stessa, come già si è detto, lo attesta. Appare dunque indispensabile soffermarsi brevemente sui contenuti del trattato dello Scupoli.

L'autore pone incipitariamente il combattimento spirituale sotto la protezione di Gesù Cristo: il trattato, e la pratica che vi è insegnata, sono infatti dedicati «al Supremo Capitano e Gloriosissimo Trionfatore Gesù Cristo, Figliuolo di Maria»<sup>21</sup>. Il testo della dedica stabilisce un esplicito collegamento tra l'esercizio delle armi e la lotta spirituale: infatti, nota Scupoli, «se ogni combattimento ha bisogno d'esperto capo che guidi la battaglia ed inanimi i soldati, i quali tanto più generosamente combattono quanto che militano sotto un invincibile capitano, non ne avrà forse [tanto più] bisogno questo *Combattimento spirituale*? Noi dunque eleggeremo, Gesù Cristo ... per nostro capitano»<sup>22</sup>. Subito dopo compare uno dei capisaldi teorici del trat-

<sup>17</sup> Per una panoramica – tuttavia incompleta – della grande fortuna editoriale europea ed extraeuropea, dell'opera dello Scupoli, si veda A.F. VEZZOSI, *I Scrittori de' Chericci Regolari detti Teatini*, II, Roma 1780, alle pp. 276-301, in particolare pp. 287 ss.; inoltre cfr. le *introduzioni* cit. alla nota precedente, di Mario Spinelli e, soprattutto, di Bartolomeo Mas.

<sup>18</sup> Il santo lo «porta sempre in tasca», e lo consiglia a Jeanne de Chantal; i suoi biografi concordano nel sostenere che riferimenti diretti e indiretti al *Combattimento spirituale* scupoliano si trovino in tutte le opere di François de Sales; cfr. l'*introduzione* di Bartolomeo Mas, cit. pp. 47 ss.; si veda inoltre la *nota* seguente.

<sup>19</sup> Cfr. B. PAPASOGLI, *Gli spirituali italiani e il «grand siècle»*, Roma 1983, *passim*.

<sup>20</sup> Lo sottolineava già Giovanni Getto, nel suo saggio *Il gusto tecnico-psicologico del «Combattimento spirituale»*, in G. GETTO, *Letteratura religiosa dal Due al Novecento*, Firenze 1967, pp. 193-197, in particolare 196. Tuttavia, gli influssi ignaziani sono evidenti soprattutto nelle edizioni successive alla veneziana del 1589 (l'unica analizzata da Getto), come quella di Napoli, 1599, in cui compare la dedica a Gesù come «capitano»; per il rapporto con la spiritualità ignaziana cfr. anche M. SPINELLI, *Introduzione*, cit. e B. MAS, *Introduzione*, cit.

<sup>21</sup> L. SCUPOLI, *Il combattimento spirituale*, cit., p. 31.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

tato: «Vostro è, Signore, da tutte le parti questo combattimento ... vostra è la dottrina e vostri sono tutti i Soldati spirituali»<sup>23</sup>. Ciò significa che al di là delle apparenze colui che veramente combatte non è il singolo cristiano ma è Gesù stesso, e proprio questa è la garanzia della vittoria: «Noi non dubitiamo punto che combattendo voi in noi, noi siamo per vincere, a gloria vostra e della vostra Santissima Madre Maria Vergine»<sup>24</sup>.

Il presupposto fondamentale costituito dal fatto che il vero combattimento è sostenuto da Cristo nell'interiorità dei «Soldati spirituali», oltre che fonte di certezza della vittoria – poiché Cristo ha già vinto il mondo, il demonio e la carne<sup>25</sup> – svolge anche la funzione di controbilanciare l'aspetto radicalmente volontaristico, quasi 'pelagiano', del trattato. Infatti l'accentuata importanza data, di fatto, alle attività, agli sforzi e all'impegno umano nel combattimento spirituale, importanza che potrebbe indurre il fedele a contare troppo sulle proprie esclusive forze, trova nel dispositivo teorico che stabilisce che il vero e unico combattente è Cristo stesso un correttivo radicale, poiché finisce per ricondurre tutti i molteplici atti interiori del combattimento spirituale al Cristo stesso, da cui dipendono, per cui sono realizzati e che, in definitiva, è lui stesso a compiere. La dimensione dell'attivismo volontaristico è così completamente espropriata dal soggetto che deve, nonostante tutte le sue umane industrie, affidarsi completamente alla grazia di colui che ha già vinto, da sempre, il combattimento spirituale.

Posti questi principi di fondo, Scupoli enumera le «quattro cose necessarie per la battaglia» (si noti il lessico interamente pervaso da un immaginario militare): due sono attitudini interiori da acquisire e due sono attività da espletare. Le quattro «armi sicurissime e necessarissime», per «imprendere la continua ed asprissima guerra»<sup>26</sup> contro se stessi – perché il vero nemico è il proprio io, la propria volontà – sono: «la diffidenza di noi stessi, la confidenza in Dio, l'esercizio e l'orazione»<sup>27</sup>.

L'intero trattato, con l'eccezione di un'appendice di sei capitoli finali dedicati alla preparazione alla morte, si articola come sviluppo di questi quattro punti; così, se un capitolo è dedicato alla prima «arma» e tre sono dedicati alla seconda, ben trentasette espongono l'«esercizio» pratico del

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, p. 31.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 33 per la prima citazione e p. 37 per le altre.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 37.

combattimento spirituale, in tutti i suoi aspetti ascetici, esteriori e interiori<sup>28</sup>. Alla quarta «arma», l'orazione, sono dedicati diciassette capitoli, in cui si espongono i vari tipi di orazione e le difficoltà che si possono incontrare. Tra le caratteristiche dell'opera vi è quella di proporre specifiche «tattiche» per rimediare ai vizi e alle passioni che assalgono l'anima: veri e propri espedienti tecnici destinati a neutralizzare gli effetti negativi delle varie tentazioni e cadute in cui incorrono i «soldati spirituali»<sup>29</sup>.

Questi ultimi, poi, sono posti dall'autore nella necessità di affrontare il combattimento spirituale, il quale è presentato come ineluttabile poiché, se anche l'uomo non vuole scendere nell'arena, nel campo chiuso della battaglia in cui si affrontano le schiere contrapposte del Cristo e degli angeli da un lato, e di Satana e dei suoi sostenitori dall'altro<sup>30</sup>, le passioni, le contrarietà e le difficoltà della vita, le delusioni patite e le ferite ricevute lo pongono comunque in una condizione oggettiva di lotta, di contrasto e di sofferenza, confinata però nell'ambito individuale e mondano. Il risultato è dunque identico, sul piano esistenziale, a quello di chi accetta il combattimento spirituale, ma la differenza essenziale è costituita dal fatto che la lotta profana non assicura la felicità in questa vita e non conduce al Paradiso, laddove la pratica della lotta interiore espone agli stessi rischi e sofferenze ma, pur non escludendo momenti e stati di serenità in questa vita, mette comunque in condizione di accedere alla felicità futura. Inoltre, non solo, a ben vedere, il combattimento spirituale è inevitabile, ma si protrae per tutta la vita e termina solo con la morte: chi entra in guerra contro se stesso è dunque istruito sulla lunga durata di questo conflitto.

Tuttavia, parallelamente, nonostante questa condizione esistenziale di guerra che non conosce soste, è il tema della pace interiore ad emergere e ad essere posto come obiettivo e, insieme, come condizione interiore per poter condurre un buon combattimento spirituale. Scupoli, infatti, invita il «soldato spirituale» a cercare di acquisire e di mantenere la «pace del cuore» e, in caso di caduta e di peccato, a cercare di conturbarsi il meno

<sup>28</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 45-126.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 32; come esempio di «tattica» ascetico-spirituale si veda, tra i molti rinvii possibili, il capitolo XIII, «Del modo di combattere contro i moti del senso, e degli atti che ha da fare la volontà per acquistare gli abiti delle virtù», pp. 57-61, in cui si insegna a «produrre interiori atti che siano direttamente contrarii alle ... disordinate passioni» (p. 59): è un esempio classico della tattica di *agere contra*, ampiamente elaborata anche negli *Esercizi spirituali* ignaziani (cfr. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., pp. 81-83, 183-185, e *passim*).

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 101-102; ma il tema ricorre in tutto il trattato scupoliano.

possibile per riacquistare rapidamente la pace interiore perduta. La guerra spirituale, la lotta interiore, per quanto cruenta e ardua, non debbono giungere a offuscare completamente l'interiorità del combattente: occorre infatti, insiste l'autore, mantenere sempre una fiducia incrollabile nell'aiuto e nel soccorso di Dio, trovando in essa il fondamento della «pace del cuore».

Così, solo in apparenza paradossalmente, è possibile condurre il combattimento spirituale ad oltranza solo se uno stato interiore pacificato, più o meno stabile e profondo, viene a costituire il fondamento intimo del «soldato spirituale». Solo l'accesso a questa condizione spirituale e il suo mantenimento costituiscono la garanzia necessaria per poter condurre a buon fine l'intero combattimento spirituale. Così, sul piano dottrinale, anche in un testo come quello scupoliano, fortemente segnato dalla prospettiva volontaristica dello sforzo ascetico soggettivo fino quasi a far consistere l'intera vita spirituale in una lunga sequenza di «esercizi» e «opere» di virtù, al centro della dottrina proposta si ritrova il tema della grazia di Dio e della Sua misericordia, che soccorre sempre colui che combatte, anche nel caso delle cadute più rovinose e ripetute, purché il «soldato spirituale ... non cessi mai di combattere»<sup>31</sup>. Solo la rinuncia volontaria alla lotta sembra poter sottrarre il combattente all'efficacia del soccorso divino.

Questo fondamentale riferimento all'aiuto divino e alla grazia costituisce inoltre uno dei dispositivi mediante i quali il testo di Scupoli fuoriesce dalla mera prospettiva ascetica per aprirsi a dimensioni più propriamente spirituali e mistiche. Disseminati nelle pagine del testo, inoltre, emergono tratti e temi che si pongono a un livello teorico e semantico diverso dal piano meramente ascetico: per fare un solo esempio, Scupoli invita più volte il «soldato spirituale» a «divenire una cosa sola con Dio»; temi che contengono in sé la possibilità semantica e pratica, concettuale e sperimentale, del passaggio arduo e delicato dall'ascetica alla mistica. In particolare, si tratta qui del transito da una dimensione volontaristica soggettiva a una dimensione in cui non è più la volontà personale ma il manifestarsi della volontà di Dio in molteplici forme a caratterizzare la peculiare natura dell'esperienza religiosa del credente.

Come si vedrà più avanti, altre sono le fonti che permettono di accedere a questa prospettiva, fondata su di un radicale cambiamento di punti di vista e in cui il riferimento all'esperienza concreta entra direttamente a configurare lo statuto dei messaggi testuali. Tuttavia, il grande modello

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 45.

letterario e, in senso più ampio, culturale costituito dal *Combattimento spirituale* di Scupoli contribuisce in modo decisivo agli sviluppi, alla diffusione e agli esiti successivi del tema e dell'immaginario della lotta interiore, sia nella prospettiva della trattatistica e della manualistica ascetica, sia nell'ambito della letteratura mistica.

Come si è accennato in precedenza, non è possibile in questa sede ripercorrere la diffusione del tema del combattimento spirituale nel Seicento, talmente ampio è il panorama letterario connesso a queste dottrine e a questo immaginario religioso: non solo, infatti, esso compare, in un modo o nell'altro, in tutta la letteratura ascetico-spirituale del XVII secolo, ma assume anche accentuazioni e riletture specifiche collegate alle correnti di spiritualità dei vari ordini religiosi.

Gesuiti e francescani, soprattutto nella famiglia cappuccina, riprendono il tema connettendolo di preferenza alla prospettiva dell'*imitatio Christi*, soprattutto in relazione al diffusissimo genere letterario delle 'meditazioni' sulla vita e passione di Cristo. Il cristocentrismo francescano accentua la prospettiva devozionale della *sequela Christi* già presente nel *Combattimento* scupoliano. Curiosamente, è possibile osservare che all'interno della tradizione della spiritualità teatina<sup>32</sup> non sono stati prodotti altri testi rilevanti di spiritualità sul modello del *Combattimento* di Scupoli, mentre invece l'immaginario legato alle tematiche della guerra in chiave religiosa si ritrova in una serie di opere di autori teatini dedicate alla cristianizzazione del mestiere di soldato<sup>33</sup>. Quasi che il grande testo scupoliano abbia innescato nel suo stesso ordine religioso non una tradizione letteraria propriamente spirituale ma una tradizione che assume la prospettiva del combattimento spirituale in senso pastorale e ascetico-controversistico.

<sup>32</sup> Si noti che, a partire dal 1656, il preposito generale dei teatini Francesco Carafa ordinò che il testo scupoliano fosse utilizzato da tutti i suoi religiosi, in quanto «libro più rappresentativo» della spiritualità teatina; cfr. B. MAS, *Introduzione*, cit., pp. 49-50.

<sup>33</sup> Cfr. il repertorio di A.F. VEZZOSI, *I scrittori de' Cherici Regolari detti Teatini*, cit., *passim*; un certo numero di opere di teatini sono infatti dedicate alla trattazione di temi connessi al duello, ai casi di coscienza dei soldati cristiani, alla loro educazione cristiana; compaiono anche trattati sulla morte, vista come una «battaglia» finale: cfr. *ibidem*, le opere di Gregorio CARAFA, *De Monomachia seu duello* (1647); di Alessandro PELLEGRINO, *Tractatus de duello* (1614); Francesco CESPIDES, *Dubia conscientiae militariae* (1643) e, dello stesso autore, *Il soldato cattolico* (1629); di Placido FILINGER, *Il soldato fedele preparato alla guerra* (1613); di Stefano PEPE, *Le battaglie degli agonizzanti* (1651); di Giovanni Battista DA DEICE, *Armeria spirituale per liberare il peccatore dall'inferno e condurre l'agonizzante al Paradiso* (1653). In generale, sui teatini cfr. B. MAS, *La spiritualità teatina*, Roma 1951.

Per tentare di esemplificare, pur minimamente, la diffusione e l'evoluzione della dottrina del combattimento spirituale nel Seicento e nell'impossibilità di renderne conto nei dettagli<sup>34</sup>, alla luce della situazione attuale della storiografia si è scelto di soffermarsi in breve su alcune figure di direttori spirituali e sulla forma di insegnamento religioso da essi impartita relativamente alle tematiche del *bellum* spirituale.

Come premessa si può affermare che dopo il Concilio tridentino la metaforica del combattimento interiore e l'idea di una milizia cristiana che il fedele deve continuamente riattualizzare si diffondono in modo capillare a tutti i livelli del corpo sociale. Era in primo luogo l'istituzione ecclesiastica romana che nel periodo post-conciliare interpretava se stessa come un esercito e la propria missione come una battaglia incessante. Particolarmente significativi sono, per fornire un solo esempio, i decreti dei due vescovi torinesi Peruzzi e Broglia che, sul finire del Cinquecento, ripropongono una immagine ben definita della Chiesa, dei vescovi stessi, dei parroci e del loro operato, del corpo dei fedeli. Questi ultimi, infatti, erano chiamati ad «attendere alle opere di carità all'interno della *res publica Christiana*, cioè della Chiesa che, quale *regnum Dei*, si identificava in una grande esperienza di *militia christiana*, con i suoi generali, capitani, sovrani, regolamenti, mentre le parrocchie erano le squadre armate di un tale esercito, divise in varie *legiones* con a capo dei sacerdoti collaboratori del vescovo quali primogeniti tra fratelli»<sup>35</sup>.

Nelle *Costituzioni della Sinodo* del 1576 dell'arcivescovo Broglia la medesima immagine di *Ecclesia militans* tornerà a caratterizzare la sua ecclesiologia: «la Santa Chiesa è comparata ad esserciti ben ordinati, quali hanno suoi generali, colonnelli e capitani. Perciò abbiamo distinta la nostra diocesi in diverse regioni, e a ciascuna destinata un capo di congregazione, al quale spetti di convocare ogni mese tutti i sacerdoti che hanno cura d'anime»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Per una prima indagine si può fare ricorso ai repertori bibliografici dei vari ordini: cfr. ad esempio, oltre a A.F. VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici Regolari detti Teatini*, cit., e ai classici C. Sommervogel, Quetif-Echard, L. Wadding, anche F. SARTESCHI, *De Scriptoribus Congregationis Clericorum Regularium Matris Dei*, Roma 1973; C.A. VILLAROSA, *Memorie degli scrittori filippini*, Napoli 1837; C.D. VILLIERS, *Bibliotheca carmelitana*, Roma 1927; J.F. OSSINGER, *Biblioteca Augustiniana*, Ingolstadt 1777; C. DE VISCH, *Biblioteca scriptorum sacri ordinis Cisterciensis*, Coloniae Agrippinae 1656.

<sup>35</sup> Cfr. *Storia di Torino*, III: G. RICUPERATI (ed), *Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato*, Torino 1998, p. 490.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 495.

Analoghe strategie e modelli di intervento sul territorio, urbano e rurale, andavano intanto sviluppando anche le numerose confraternite e congregazioni sorte a seguito del Concilio di Trento. Emblematico è, in questa prospettiva, il caso delle congregazioni mariane, studiate da Louis Châtellier; esse, promosse e organizzate dai gesuiti, univano a una presenza capillare in tutti gli strati sociali una grande compattezza di azione, basata su una concezione della vita spirituale improntata direttamente al modello guerriero tramite la figura dei «cavalieri della Vergine», devoti fedeli di Maria che praticavano una ampia gamma di esercizi ascetici, caratteristici del combattimento spirituale<sup>37</sup>.

Centrale in questa prospettiva post-tridentina rivolta alla diffusione di modelli ascetici e comportamentali-devoti in tutte le fasce sociali appariva la funzione dei direttori spirituali, fossero essi predicatori, confessori o missionari, appartenenti a vari ordini religiosi, antichi e nuovi. Particolarmente si distinsero in quest'opera i gesuiti e i cappuccini, e appunto un frate cappuccino, Tommaso Acerbis da Olera<sup>38</sup>, costituisce un esempio particolarmente significativo della rielaborazione secentesca del tema del combattimento spirituale.

All'interno del suo grande trattato *Fuoco d'amore* pubblicato postumo nel 1682 e tutto improntato all'insegnamento di una severa ascesi progressivamente orientata alla mistica unitiva, compariva il *Trattato II*, «Della mortificazione delle passioni». In questo capitolo Tommaso da Olera esponeva i mezzi e le strategie che il «soldato di Cristo»<sup>39</sup> deve mettere in campo per combattere le «tante calamità» a cui è sottoposta «questa nostra natura», che tante sono «quanti sono i capelli del capo»: queste «calamità» erano le passioni, «nemiche dell'uomo interno», che occorre tenere «soggette e schiave»<sup>40</sup>. L'uso della ragione era fondamentale per il cappuccino, che invitava i penitenti a rifugiarsi in essa, su consiglio di Dio, come in «una fortezza: ... custodita da Dio e dagli angeli»<sup>41</sup>. Tutto il trattato è percorso dalla metaforica del combattimento interiore, il quale ha come meta finale

<sup>37</sup> Cfr. L. CHÂTELLIER, *L'Europa dei devoti*, Milano 1988.

<sup>38</sup> Su Tommaso da Olera (1563-1631) cfr. almeno M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, II: *Il Cinquecento e il Seicento*, Roma 1978, pp. 194-198, con bibliografia; l'opera da cui si cita è TOMMASO DA BERGAMO, *Fuoco d'amore*, Padova 1986.

<sup>39</sup> TOMMASO DA BERGAMO, *Fuoco d'Amore*, cit., p. XXX.

<sup>40</sup> Per tutte le citazioni cfr. *ibidem*, p. 156.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 186.

l'arrivo «alla tranquillità o pace, e morte delle passioni»<sup>42</sup>. «Pace e unione con Dio», frutti interiori dell'ascesi, e predisposizione alla contemplazione mistica: questi gli esiti della guerra alle passioni che il «soldato cristiano» e «uomo interno» doveva combattere per infine «volare nel Sole di giustizia».

La figura di Tommaso da Olera, grande mistico e direttore spirituale, è significativa, inoltre, per il fatto che egli era il padre spirituale della grande estatica roveretana Giovanna Maria della Croce Floriani. Nelle sue numerose opere e in particolare nell'autobiografia la stessa Floriani si soffermava ampiamente – come si vedrà in seguito – sulle proprie esperienze spirituali e sulla lunga pratica del combattimento spirituale, da lei effettuata inizialmente sotto la direzione e secondo l'insegnamento del frate cappuccino Tommaso Acerbis da Olera. Una disamina più analitica consentirebbe di rintracciare i riferimenti e i parallelismi tra l'opera del cappuccino e la sua ricezione da parte della Floriani: tuttavia, ciò che più interessa rilevare è che la tradizione del combattimento spirituale trovava nell'autore del *Fuoco d'amore* una rielaborazione che unificava ascetica e mistica e che costituiva un peculiare esempio di insegnamento religioso che a sua volta si poneva all'origine di una intensa esperienza carismatica. Il combattimento spirituale rispetto al modello cinquecentesco di Lorenzo Scupoli presentava con una maggiore complessità e ricchezza di implicazioni.

Un esempio simile a quello del frate cappuccino è costituito dal gesuita Gian Paolo Carletti<sup>43</sup>, padre spirituale della mistica piacentina Brigida Morello di Gesù, su cui si tornerà in seguito. Autore di brevi opere, lettere e trattatelli tutti inseriti nella sua opera di direttore spirituale, il Carletti mostrava di aver recepito la tradizione tipicamente ignaziana e gesuitica del combattimento spirituale, basata sulle mortificazioni corporali e ancor più su quelle interiori, sulle virtù dell'obbedienza e dell'abnegazione in connessione all'illuminazione interiore e ai doni carismatici. È così che nella direzione spirituale impartita a Brigida Morello egli fin dall'inizio le aveva prescritto una serie esigente di esercizi di mortificazione che riproponevano tutti i principali elementi e passaggi del combattimento interiore, desunti

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 203, per questa e tutte le citazioni seguenti.

<sup>43</sup> Sul gesuita Gian Paolo Carletti (1598-1647) cfr. G. MONGINI, *Scrittura mistica e direzione spirituale tra francescani e gesuiti nelle opere di Brigida Morello di Gesù (1610-1679)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 24, 1998, pp. 479-530, in particolare pp. 493 ss.

soprattutto da autori gesuiti come Jacopo Alvarez de Paz<sup>44</sup>, Luis La Puente<sup>45</sup> e Alfonso Rodriguez<sup>46</sup>. Anche in questo caso la dottrina del combattimento spirituale, dell'eroico «esercizio di perfezione», conduceva dall'ascetica alla mistica, e l'itinerario esistenziale e spirituale di Brigida Morello, così come i suoi stessi scritti mostravano gli esiti complessi dell'insegnamento della milizia interiore del gesuita Carletti.

Per concludere, sia pur in modo provvisorio, queste riflessioni sulla tradizione secentesca del tema del combattimento spirituale, e prima di indagarne ulteriori aspetti, occorre osservare che la prospettiva fortemente ascetica tipica del trattatello cinquecentesco di Lorenzo Scupoli, è stata nel corso del primo Seicento fortemente riorientata verso la mistica e le esperienze estatico-carismatiche, dando luogo ad una rielaborazione della dottrina del combattimento spirituale, che alle pratiche ascetiche, interiori ed esteriori veniva ora ad unire, in forme e modi sempre più espliciti, il collegamento con la prospettiva propriamente mistica e visionaria<sup>47</sup>.

### 3. *Il combattimento spirituale dall'ascetica alla mistica sperimentale*

Il modello scupoliano del combattimento spirituale si configurava come eminentemente ascetico e, insieme, connesso a una dimensione soprattutto individuale. Era il singolo fedele che, prendendo coscienza del suo stato esistenziale segnato dal peccato e dunque trovandosi in pericolo di perdere la vita eterna, decideva di affrontare la battaglia con le 'armi' e le tattiche che il chierico teatino e i suoi continuatori gli mettevano a disposizione.

Occorre ora chiedersi se questo modello ascetico del combattimento spirituale abbia evidenziato, nel Seicento, altre possibilità di applicazione e

<sup>44</sup> Cfr. *supra*, nota 1.

<sup>45</sup> L. DA PONTE, *Guida spirituale*, 2 voll., Roma, per l'Erede del Zanetti, 1628; versione italiana della *Guia espiritual*, 1614, di Luis La Puente (1554-1624) gesuita contemplativo, celebre direttore spirituale; su di lui si veda almeno J. DE GUIBERT, *La spiritualità*, cit., pp. 193-196.

<sup>46</sup> A. RODRIGUEZ, (1538-1616), *Ejercicio de perfeccion y virtudes cristianas*, Siviglia 1609, con traduzioni ed edizioni in varie lingue; cfr. J. DE GUIBERT, *La spiritualità*, cit., pp. 199 ss.

<sup>47</sup> L'individuazione di una «nuova spiritualità» nei primi decenni del Seicento si deve a Michel De Certeau, le cui riflessioni devono essere estese ben al di là dell'ambito, pur rilevante, della Compagnia di Gesù, e risultano valide anche per l'Italia; cfr. M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle: une nouvelle spiritualité chez les Jésuites français*, in «Revue d'ascétique et de mystique», 41, 1965, pp. 339-386.

mostrato altri risvolti, estesi inoltre al di là della dimensione del singolo credente e secondo forme e modalità diverse da quelle, pur collettive, praticate all'interno delle varie confraternite e congregazioni a cui più sopra si è accennato.

Le rapide considerazioni esposte nel paragrafo precedente consentono di evidenziare uno schema soggiacente al modello religioso proposto da Scupoli. Si è visto, infatti, che la concezione del combattimento spirituale – in vista del raggiungimento della perfezione cristiana – era basata su un programma 'edificante', centrato su alcuni principi teorici fondamentali da cui dipendevano specifiche pratiche connesse alla lotta spirituale (le varie «armi»: diffidenza di sé e confidenza in Dio; i diversi esercizi; l'orazione), che iniziavano a distruggere e poi contribuivano a rifondare la personalità etica e morale del credente, fino alla conquista della pace interiore. Inoltre, in questo progetto di riedificazione interiore mediante il combattimento spirituale era fortemente sottolineato il ruolo dell'esperienza.

Tuttavia, poiché lo statuto stesso del testo di Lorenzo Scupoli (così come la trattatistica successiva sopra evocata), è sostanzialmente teorico, non consente di cogliere tutte le implicazioni e gli sviluppi a cui la pratica del combattimento spirituale ha, storicamente, dato luogo, in particolare verso la metà del secolo XVII. Infatti, proprio l'esperienza concreta del combattimento spirituale, la sua pratica esistenziale, gli sviluppi a cui essa dà luogo, sfociando sovente nella dimensione della vita mistica e carismatica, restano esclusi dal testo del teatino, così come in generale da larga parte della trattatistica coeva, che per le sue stesse caratteristiche di genere sottopone questi temi a un processo di sistematizzazione e di astrazione.

Sono, così, altri i generi letterari, le fonti documentarie a cui occorre rivolgersi per cogliere ulteriori, importanti aspetti del tema del combattimento spirituale: in particolare, gli scritti autobiografici di alcune mistiche italiane. Caratteristica di fondo della loro produzione letteraria, come si vedrà poco oltre, è un alto grado di sperimentaltà: nelle pagine da esse redatte è il riferimento all'esperienza esistenziale diretta ad essere continuo e decisivo.

Le mistiche non scrivono se non, in larga misura, di ciò che hanno personalmente 'provato' e 'sperimentato', a livello corporeo e spirituale, nel corso della loro vita religiosa. Lo specifico statuto di questi scritti autobiografici consente dunque di acquisire una prospettiva diversa e complementare alle indicazioni teoriche (sia pur rivolte alla pratica), reperite nella trattatistica. Inoltre, ed è un elemento aggiuntivo di particolare rilevanza, sono attive intorno alla metà del Seicento in Italia alcune tra le mistiche più conosciute,

autrici di opere spirituali – diari, autobiografie, lettere, opuscoli, rendiconti di coscienza ecc. – e rinomate per le loro doti carismatiche; tra esse, alcune svolsero anche un ruolo di fondatrici di ordini religiosi o di nuovi insediamenti di ordini già esistenti.

Si è dunque ritenuto di orientare la scelta della esemplificazione testuale e la ricostruzione dei modelli e delle pratiche spirituali delle mistiche italiane essenzialmente su questi significativi esempi storici, nei quali il percorso di ricerca della perfezione spirituale – segnato dal tema del combattimento spirituale – si è accompagnato a una più ampia opera di ri-edificazione: non soltanto personale, ma rivolta ad una comunità, fondata *ex-novo* o ri-fondata, sulla base di una peculiare esperienza religiosa di natura carismatico-visionaria.

#### 4. *Combattimento mistico e fondazioni carismatiche in Italia negli anni delle Paci di Westfalia*

Nell'arco del Seicento italiano, numerose, nel panorama della storia religiosa, sono state le figure femminili contraddistinte da una vita spirituale particolarmente intensa e profonda. Il secolo si apriva, infatti, con la terziaria domenicana Caterina Paluzzi (1573-1645)<sup>48</sup>, fondatrice di un convento a Morlupo, presso Roma, nel 1602, mentre si spegnevano nel primo decennio due grandi estatiche del Cinquecento: Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1606)<sup>49</sup> e Caterina Vannini (1562-1606)<sup>50</sup>. Negli anni successivi iniziava la sua esperienza religiosa anche Maria Domitilla Galluzzi (1659-1671)<sup>51</sup>.

Ma era soprattutto dalla seconda metà del XVII secolo fino all'inizio del successivo che si aveva una vera e propria fioritura di mistiche in Italia. Da

<sup>48</sup> Per una prima identificazione delle mistiche e contemplative italiane qui ricordate, si rinvia al volume di G. POZZI - C. LEONARDI (edd), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova 1988, che oltre a una antologia di testi offre ricche bibliografie; per la Paluzzi si veda *ibidem*, pp. 447-461. Sulla mistica femminile e la sua evoluzione nell'età moderna si vedano almeno M. ROSA, *La religiosa*, in R. VILLARI (ed), *L'uomo barocco*, Roma - Bari 1991, pp. 219-267; L. SCARAFFIA - G. ZARRI (edd), *Donne e fede*, Roma - Bari 1994, *passim*; importante il saggio di M. ROSA, *Mistica visionaria e «regolata devozione»*, in M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia 1999, pp. 47-73.

<sup>49</sup> Cfr. G. POZZI - C. LEONARDI (edd), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 419-446.

<sup>50</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 399-418.

<sup>51</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 462-468.

Giovanna Maria Bonomo (1606-1670)<sup>52</sup> ad Angela Mellini (1664-1707)<sup>53</sup>, da Maria Maddalena Martinengo (1687-1737)<sup>54</sup> a Veronica Giuliani (1660-1727)<sup>55</sup>, da Maria Cecilia Baj (1694-1766)<sup>56</sup> a Maria Celeste Crostarosa (1696-1755)<sup>57</sup>, fino a Chiara Isabella Fornari (1697-1744)<sup>58</sup> e a Maria degli Angeli Fontanella (1670-1721)<sup>59</sup>, per non citare che le più note estatiche italiane, tutto un panorama di esperienze spirituali si dispiegava, vario e complesso. Inoltre, univano all'esperienza mistica personale il carisma di fondatrice Maria Arcangela Biondini (1641-1712)<sup>60</sup>, che istituiva il monastero delle servite di Arco nel 1689, e Serafina di Dio (1621-1699)<sup>61</sup> che fondava alcuni monasteri carmelitani nella seconda metà del Seicento.

A fronte di questa grande fioritura occorre tuttavia rilevare come, negli anni Quaranta e Cinquanta del secolo, fossero poche le mistiche al culmine della loro traiettoria spirituale: Maria Domitilla Galluzzi e Giovanna Maria Bonomo, tra quelle ricordate; Caterina Paluzzi, che veniva a mancare nel 1645, e due grandi estatiche: la cappuccina Maria Giovanna della Croce Floriani (1603-1673)<sup>62</sup> e l'orsolina Brigida di Gesù Morello (1610-1679)<sup>63</sup>. Queste ultime, caratterizzate da percorsi spirituali particolarmente articolati,

<sup>52</sup> Cfr. T. GOFFI - P. ZOVATTO, *La spiritualità del Settecento*, Bologna 1990, p. 98 e M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità*, II, cit., p. 200.

<sup>53</sup> Cfr. G. POZZI - C. LEONARDI (edd), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 543-551.

<sup>54</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 552-560.

<sup>55</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 505-542.

<sup>56</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 561-580.

<sup>57</sup> Cfr. *ibidem*, p. 581-592.

<sup>58</sup> Cfr. *ibidem*, p. 593-609.

<sup>59</sup> Cfr. T. GOFFI - P. ZOVATTO, *La spiritualità del Settecento*, cit., p. 213, e M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità*, I, cit., p. 157; mistica carismatica e visionaria, Maria degli Angeli fu fondatrice del Carmelo di Moncalieri (Torino) e venerata consigliera del duca Vittorio Amedeo II.

<sup>60</sup> Cfr. G. POZZI - C. LEONARDI (edd), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 485-504.

<sup>61</sup> Cfr. T. GOFFI - P. ZOVATTO, *La spiritualità del Settecento*, cit., p. 241-242.

<sup>62</sup> Cfr. GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Vita*, a cura di C. ANDREOLLI - C. LEONARDI - D. LEONI, Spoleto 1995, in particolare il saggio di C. ANDREOLLI, *Giovanna Maria della Croce, una vita al servizio di Dio*, *ibidem*, pp. XLVII-XCII e D. LEONI (ed), *Appendici*, *ibidem*, pp. 479-488.

<sup>63</sup> Cfr. il saggio di G. MONGINI, *Scrittura mistica e direzione spirituale*, cit., con ampia bibliografia; G. POZZI - C. LEONARDI (edd), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 469-484.

furono scrittrici feconde e, entrambe, risultarono essere anche fondatrici di istituti religiosi. Una curiosa coincidenza storica avvicinava così queste due importanti figure di mistiche: quella di essere, tra le grandi estatiche italiane in piena attività, forse le uniche a fondare un nuovo ordine religioso – o a rinnovare, con nuove fondazioni, un ordine antico – nell'età delle Paci di Westfalia.

E tuttavia, al di là della possibile loro unicità di ruolo in quel cruciale torno di anni, ciò che appare degno di nota è lo specifico percorso, dottrinale e sperimentale, spirituale e pratico, che esse hanno compiuto e che era sfociato nell'atto di fondazione e nell'organizzazione di nuove comunità religiose.

Giovanna Maria della Croce e Brigida di Gesù hanno lasciato una ampia produzione letteraria caratterizzata dalla dimensione autobiografica. Nelle loro pagine hanno riportato, spesso quotidianamente, le vicende della loro ricerca spirituale unite agli avvenimenti concreti che hanno segnato la loro esistenza. All'interno di questi scritti, ampio spazio era riservato alle tematiche, alla metaforica e all'immaginario del combattimento spirituale. Esse, in base alla loro formazione religiosa, ne conoscevano la dottrina e ne praticavano gli insegnamenti. Ciò che è dunque possibile ritrovare nelle loro pagine è il risvolto concreto, pratico, soggettivo, fortemente interiorizzato, delle esposizioni teoriche desunte dalla trattatistica e, in aggiunta, cogliere aspetti nuovi, peculiari, delle tematiche già viste del combattimento interiore.

Nella sua grande autobiografia, Giovanna Maria della Croce ripercorreva con ampiezza di dettagli la sua traiettoria spirituale ed esistenziale, a partire dall'infanzia fino agli anni 1647-1648; dopo un'interruzione la narrazione riprendeva dal 1650 per giungere fino al 1658. L'ingresso nella vita di pietà dell'estatica roveretana si situava nel 1623, quando, semplice laica, si consacrava a Dio con un voto fatto «in mano»<sup>64</sup> del suo padre spirituale, il cappuccino Tommaso da Olera.

L'anno dopo, nel corso di una visione, le veniva dato un libro, la cui lettura le era imposta «per tuto il tempo di vostra vita»: «Lo apersi – scrive l'estatica – né vi era altro che nel primo sfolio un crocifisso ... allora intesi che la santa vergine Maria voleva che facesse compagnia al suo crocifisso e apasionato Figliolo per tuto il tempo di mia vita»<sup>65</sup>. Era l'inizio della vita ascetica e mistica insieme, in cui il combattimento spirituale veniva via via

<sup>64</sup> G.M. DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 17.

<sup>65</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 17-18.

sempre più interiorizzato. «Dio incominciò a ponermi la croce in spala, ... diede il Signore Iddio licenza ali demoni, acìò che con le sue diaboliche tentazioni mi affigessero giorno e notte»<sup>66</sup>. Si dispiega così una sequenza di tentazioni, sia spirituali – «prima se mi scordaron tuti li divini benefici che da Dio aveva ricevuto ... poi mi asali una malinconia molto grande ... e mi pose in una aridità estrema ... A questo si agionse la tentazione dela santa fede ... Mi vene dubio verso il santissimo sacramento, né più mi veniva desiderio di riceverlo ... mi pareva che tuto quello che diceva il predicatore non fose verità ...» – sia sensuali – «appresso a questa, se mi agionse la tentazione di gola ... Ma quello che più mi premeva era la tentazione sensuale contraria alla santa virginità»<sup>67</sup>.

Per contrastare queste tentazioni, Giovanna Maria fece ricorso anche alle risorse dell'esercizio ascetico, alle varie armi del combattimento spirituale: «non mancar di adoperare li mezi ordinari per tale infermità, di discipline, cilici, digiuni, mortificazioni, vigilie, col levar al corpo alle volte anco le cose necessarie»<sup>68</sup> ed era lei stessa a definire il suo stato esistenziale, più volte, come caratterizzato dal combattimento interiore, quando, ad esempio, esclamava: «Ah Dio, che pene sentiva la povera anima mia in queste batalie! ... Solo Dio lo sa il grande conflitto nel quale mi ritrovava»<sup>69</sup>.

Il combattimento assumeva via via forme tutte interiori ed esclusivamente dipendenti dalla volontà divina, l'estatica restando del tutto inerte di fronte a queste «purgazioni passive»<sup>70</sup>, e finiva per diventare un vero e proprio martirio continuo, il «martirio della divina carità»<sup>71</sup>. Al termine di queste prove dolorose e tutte interiori, l'estatica «vedeva che la *sua* anima era unita con Dio, con più forza dell'ordenario e più ancora pretendeva d'unirla»<sup>72</sup>. E infatti, «dopo pasate tali pene, ... cominciò a sparire queste tenebre interne, e aparir la chiara luce, unendosi [l'anima mia] con soma chiarezza, e grande purità, pace e gaudio con il caro Dio d'amore ... e allora [poteva]

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>67</sup> Cfr. *ibidem*, p. 18-20 per tutte le citazioni.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>70</sup> Sulla dottrina delle purgazioni passive, cfr. la sintesi esemplare che, a metà Settecento, propose G.B. SCARAMELLI, *Direttorio mistico*, Venezia, Simone Occhi, 1754, Trattato V: *Delle purificazioni passive del senso e dello spirito*.

<sup>71</sup> G.M. DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 197.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

più in Dio restare somersa e rapita senza discorso, né figura veruna»<sup>73</sup>, fino alla conclusiva unione con la Trinità, uno dei culmini delle esperienze estatiche di Giovanna Maria della Croce: «dopo fu rapita l'anima mia nele grandeze dela santissima Trinità in quell'unione con che si ama le tre divine persone con quel vincolo indisolubile di carità»<sup>74</sup>.

Quanto più si affinava, nella purificazione passiva, l'interiorità di Giovanna Maria, l'esercizio ascetico trapassava nella vita mistica e aumentava la sua unione con Dio, altrettanto cambiavano le tentazioni e le «batalie» a cui era sottoposta.

Emerge qui con forza un tema poco dibattuto nella trattatistica cristiana di tutti i tempi e che solo in alcuni manuali e trattati di perfezione di età moderna appare analizzato in modo adeguato: il tema del combattimento fisico con il demonio<sup>75</sup>. Fin dai primi anni Quaranta infatti, man mano che le tentazioni abituali – come quelle viste più sopra – perdevano di efficacia e, al contempo, crescevano in lei le grazie infuse, i carismi, le estasi e la conformità spirituale al Cristo, Giovanna Maria si trovava a subire assalti sempre più veementi e rabbiosi dei demoni, che si scatenavano corporalmente contro di lei al punto da percuoterla, lasciandole segni vistosi sul corpo, la ferivano e la colpivano in vario modo, tentando di ucciderla o, almeno, di terrorizzarla e farla recedere dai suoi propositi di entrare in monastero, distogliendola dalla via intrapresa. Così, ad esempio, nel 1647 raccontava che il demonio «tentò tute le maniere di coparmi», in special modo col «volermi getar dale scale [che] è stato molto frequente», e commentava: «ma sino a ora Dio non lielo à permesso»<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 198-199.

<sup>75</sup> Il tema – poco noto – del combattimento fisico con le potenze diaboliche non è abitualmente affrontato in trattazioni specifiche, e rari sono gli esempi di testi aceticospirituali che ne fanno oggetto di studio; l'archetipo di esso è nell'invito di san Paolo (Ef 6, 10-12) a «rivestirsi dell'armatura di Dio» per combattere non «contro creature fatte di sangue e di carne, ma ... contro i dominatori di questo mondo di tenebre, contro gli spiriti del male»; per i mistici non si tratta, tuttavia, solo di una battaglia «in spirito». Per una prima indagine si veda la voce *Démon* nel *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, III, coll. 142-238; fondamentale, ancora, la trattazione di G.B. SCARAMELLI, *Direttorio mistico*, cit., sempre al Trattato V. Occorre distinguere accuratamente la lotta (mistica) fisica con il demonio dalla possessione: si veda la voce «possession diabolique» nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII, 2, coll. 2635-2674; su questo problema cfr. il fondamentale testo di PIERRE DE BÉRULLE, *Traité des energumènes*, in P. DE BÉRULLE, *Les Oeuvres*, Paris, chez Frédéric Leonard, 1665, pp. 1-23.

<sup>76</sup> G.M. DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 205.

Secondo la trattatistica, questo tema del combattimento fisico con il diavolo è tipico della via mistica né si ritrova al di fuori di essa. Ciò che appare significativo è che esso si verifica solo a uno stadio molto avanzato del percorso mistico<sup>77</sup>, quando le tentazioni ordinarie – la lotta contro le quali definisce il campo proprio della vita ascetica – relative ai pensieri, alle immaginazioni e alle passioni sono state completamente dominate dal penitente.

Gli assalti fisici dei demoni si intensificavano, nella vita di Giovanna Maria della Croce, proprio negli anni in cui lei accedeva ai gradi più elevati dell'esperienza mistica unitiva. Non solo: gli assalti erano anche contemporanei alla decisione della Floriani di entrare in monastero: «qua non ebe fine le furie infernali, fato ch'ebi la determinazione di voler profesar la religione»<sup>78</sup>. Ma la battaglia era solo all'inizio: infatti «dopo tre giorni che feci la determinazione, una matina ... all'improvviso una ciurma di demoni che riempi la cela ... incominò a plagelarmi così terribilmente che se non fosse stato special grazia di Dio sarei morta ... Non lasiono parte del mio corpo che non tormentasero». «Il conflitto durò più di un ora e meza», notava Giovanna Maria; poi «verso sera, – continua – ... mi confesai, preparandomi a nova batalia»<sup>79</sup>. Ma, questa volta, poco dopo che le «furie infernali» erano giunte, la venuta del Cristo in persona le metteva in fuga. Si apriva a questo punto una sequenza di eventi estatici per la Floriani, che culminavano con la sua unione al costato di Gesù. Poco prima di scomparire insieme alla Vergine che lo aveva accompagnato, il Cristo lasciava tre angeli custodi, ognuno deputato ad una funzione particolare. L'ultimo, l'«angelo del consiglio di Dio» appariva particolarmente significativo. Giovanna Maria annotava, infatti, che esso «è di quelli che tiene governo dele religioni e dei stati». La presenza di questo angelo presso di lei è dunque da rilevare, poiché segnava, da parte dell'estatica, al termine del vittorioso combattimento col diavolo – «combatesti con li demoni per mio amore e li vincesti», le aveva detto Gesù nella visione<sup>80</sup> – l'ottenimento di un carisma particolare: quello di fondatrice. L'angelo, infatti, – commentava retrospettivamente – «mi fu dato quando fui mandata a dar principio a questa fondazione e governo di queste anime».

<sup>77</sup> Come si rileva appunto dalla trattazione di Scaramelli; e cfr. anche la dottrina di Evagrio Pontico, riassunta alla voce *Demon*, cit., coll. 196-204.

<sup>78</sup> G.M. DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 347.

<sup>79</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 347-348, per tutte le citazioni.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 349.

Tra gli esiti del combattimento spirituale mistico, oltre all'unione con Dio, vi era dunque il peculiare carisma relativo alla fondazione e al governo di una comunità: l'esperienza singola, individuale, personale, dell'illuminazione dello spirito si apriva alla dimensione collettiva e alla sua organizzazione. Così, fin dagli anni Trenta del Seicento, Giovanna Maria iniziava a svolgere un'intensa attività di apostolato, di preghiera e di consiglio soprattutto presso gruppi femminili. Tra la fine degli anni Trenta e i primi anni Quaranta, tra difficoltà e opposizioni, organizzava il conservatorio femminile di San Carlo, primo passo per la futura fondazione del monastero delle clarisse di Rovereto – quest'ultimo, iniziato nel 1647, negli anni conclusivi della guerra dei Trent'anni, veniva terminato nel 1649, ma la comunità femminile vi risiedeva fin dai primi mesi, nel 1647.

Con l'atto di fondazione del monastero posto sotto la regola di santa Chiara, l'opera di Giovanna Maria raggiungeva un primo traguardo: negli anni successivi, tramite la stesura delle *Costituzioni* e delle *Regole*, la Floriani provvedeva a dare una vera e propria dimensione comunitaria alla sua personale esperienza mistica. Per oltre vent'anni, dal 1641 al 1664, l'elaborazione delle regole impegnava l'estatica roveretana: dopo l'approvazione ufficiale nel 1665, esse furono regolarmente applicate nel convento delle clarisse da lei fondato<sup>81</sup>. L'itinerario spirituale ed esistenziale di Brigida Morello di Gesù presenta molti punti di contatto con quello della fondatrice delle clarisse di Rovereto.

Nata a Rapallo nel 1610, Brigida Morello si trasferiva a Piacenza nel 1640, dopo alcuni anni trascorsi a Salsomaggiore con il marito, morto nel 1637. In stato vedovile, iniziava un'intensa vita di devozione ed entrava in contatto con i gesuiti del convento di San Pietro, poco dopo aver ricevuto una risposta negativa alla sua richiesta di entrare nel monastero delle cappuccine piacentine. Sotto la guida di un esperto gesuita, il padre Gian Paolo Carletti, (1598-1647) praticava la vita ascetica e di orazione<sup>82</sup>: sono gli anni in cui inizia per lei il vero e proprio combattimento spirituale. Annotava nel suo *Diario* il direttore di coscienza: «cominciai a darle qualche indirizzo, crescendo di mano in mano le mortificazioni et abnegazioni, et ella in ogni cosa mi riusciva con stupore»<sup>83</sup>. Lo stesso Carletti registrava le pratiche

<sup>81</sup> Cfr. *ibidem*, pp. LXXVIII-LXXIX.

<sup>82</sup> Per un profilo della formazione di Brigida Morello di Gesù si veda il saggio di G. MONGINI, *Scrittura mistica e direzione spirituale*, cit., in particolare pp. 479-493; il rapporto col gesuita Carletti è indagato *ibidem*, pp. 493-515.

<sup>83</sup> G.P. CARLETTI, *Diario*, in V. MAZZA (ed), *Un tesoro scoperto. Primo saggio degli Scritti Spirituali della M. Brigida di Gesù*, Venezia 1914, pp. 1-40, qui p. 3.

ascetiche di Brigida: «né vorrebbe consolazioni, ma chiede al Signore patimenti e pene, mi dimanda mortificazioni spesso e penitenze; ed al principio dell'Avvento [1640] ha cominciato a farsi ogni giorno la disciplina, portar cinta aspra di cilicio, dormir duro, digiunar due giorni la settimana rigorosamente ed ogni altro di far astinenza la sera, catenella di rame con punte»<sup>84</sup>. Il *Diario* del confessore proseguiva riportando altre, crescenti, mortificazioni dei sensi da parte di Brigida Morello e descrizioni della sua pratica delle virtù – umiltà, obbedienza e così via – che evidenziavano come all'ascesi e alle mortificazioni esterne la penitente unisse le mortificazioni interiori, dell'amor proprio, della volontà, delle affezioni mondane. Qualche anno dopo, sarà la stessa Morello, nel suo *Diario spirituale*, a riportare numerosi accenni alle sue pratiche penitenziali.

Parallelamente, però, alla vita ascetica si sviluppava in lei una forte vita mistica: visioni, stati di orazione, estasi, segnavano la sua esperienza religiosa. Fin dal 1641 iniziava a fruire di una grazia particolare, ricevendo il dono della Presenza di Dio, della percezione diretta della divinità attualmente operante in lei e intorno a lei. Questa specifica esperienza mistica, che costituiva il centro della traiettoria spirituale della Morello<sup>85</sup>, andrà affinandosi e intensificandosi per tutta la sua vita, al punto, come affermava l'estatica stessa, che le «bastava chiudere gli occhi per ritrovare Dio presente».

Con il crescere della vita unitiva e l'accesso sempre più diretto allo spirito, aumentavano anche per la Morello le tentazioni: a quelle interne, sempre più agevolmente combattute, si univano quelle esterne, demoniache. Fin dal dicembre del 1642 iniziava ad avere la percezione del demonio, che la disturbava e tentava di impaurirla; in seguito l'assaliva, cercando di farla inciampare; ancora, l'aggrediva in camera, e la lasciava solo per la venuta di Gesù in suo soccorso<sup>86</sup>.

Intanto, fin dal 1643, la Morello aveva estasi e visioni in cui le veniva ingiunto di «aiutare le anime», di porsi come guida al servizio di una comunità femminile. Prendeva così corpo, con l'aiuto di alcuni gesuiti, di laici devoti e della casa ducale Farnese, il progetto di fondare un istituto di orsoline, sul modello di quello esistente a Parma fin dalla seconda metà del Cinquecento.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Infatti, detta ad una segretaria – unico scritto in forma di trattato di tutta la sua produzione letteraria – nel 1662-64, il testo *Della presenza di Dio intellettuale dentro di noi medesimi*; su questo tema, centrale nell'esperienza interiore della Morello, si veda anche G. MONGINI, *Scrittura mistica e direzione spirituale*, cit., *passim*.

<sup>86</sup> Cfr. V. MAZZA (ed), *Un tesoro scoperto*, cit., pp. 24 ss. e *ad indicem*.

Gli anni 1647-1649 furono per Brigida di Gesù anni cruciali: nel 1647 moriva il suo padre spirituale, il gesuita Carletti, e intorno a lei si moltiplicavano gli ostacoli e le opposizioni al progetto della fondazione. Sul piano interiore, invece, si verificavano alcune delle più importanti esperienze estatiche di tutta la sua vita.

Nel 1647 riceveva la certezza che l'«opera delle orsoline ... già era passata nella corte celestiale ... con tutto quello che hà da seguire in detta opera»; tra il 1647 e il 1648 aveva più volte la percezione diretta del «volto di Dio», dell'origine della creazione, della sua totale unione con Dio<sup>87</sup>.

Superate le difficoltà pratiche, il 17 febbraio 1649 fondava la Casa di Sant'Orsola in Piacenza, come istituto di laiche consacrate, posto sotto la giurisdizione del principe, e con la guida spirituale dei gesuiti<sup>88</sup>. Attuata così la fondazione dell'istituto, per Brigida Morello si apriva, prima come «prefetta per le cose spirituali» e maestra delle novizie, poi come priora, una lunga esperienza di governo della comunità, e nell'arco di circa trent'anni elaborava le *Regole e Costituzioni* della Casa piacentina, che verranno stampate nel 1669 e poi, con ulteriori modifiche, nel 1679. Caratteristica essenziale di queste opere di governo istituzionale era il trasferimento – che in questa sede non è possibile approfondire<sup>89</sup> – della esperienza personale, ascetica e mistica, della Morello, sul piano comunitario. Un'intera comunità veniva sollecitata a ripercorrere e a imitare le pratiche di vita devota della fondatrice, fin nei dettagli; le esperienze carismatiche e mistiche così come le lunghe mortificazioni del combattimento spirituale caratterizzavano il modello di vita religiosa proposto, via via in misura crescente, da Brigida di Gesù alla collettività delle orsoline piacentine.

Ma se, nella complessa sequenza: combattimento spirituale - accesso alle esperienze mistiche - assalto demoniaco - vittoria e missione o carisma di fondazione - atto di fondazione e organizzazione della nuova comunità o del nuovo ordine, Brigida Morello di Gesù e Giovanna Maria della Croce mostravano notevoli parallelismi all'interno di uno stesso ambito storico-

<sup>87</sup> I rinvii sono tutti a B. MORELLO DI GESÙ, *Diario Spirituale autografo*, 1642-1648, che è quasi integralmente inedito ed è conservato nell'Archivio delle Suore Orsoline di Maria Immacolata a Piacenza; ne è in corso una edizione integrale.

<sup>88</sup> Sulle vicende della fondazione della Casa di Sant'Orsola in Piacenza, si veda la *Positio super instructione causae*, Roma 1964, *passim*.

<sup>89</sup> In generale, si può osservare che sono rintracciabili precisi parallelismi tra l'elaborazione degli scritti di governo e i contenuti degli scritti autobiografici; si tornerà in altra occasione su questo specifico e fondamentale aspetto dell'opera della Morello.

cronologico contrassegnato dalla fine della guerra dei Trent'anni, occorre ancora rilevare che nei loro scritti compariva un tema veramente peculiare: quello della carità rivolta a tutti, al di là delle differenze confessionali.

Nella *Parte terza* della sua *Vita*, Giovanna Maria, commentando i versetti 13, 5-6 della *I Lettera ai Corinti*, parlava della carità che si estende a tutte le creature, e concludeva osservando che «se stesse in mano dell'anima amante [cioè: lei stessa, soprattutto], quella le vorrebbe condurre a sua divina Maestà gli ebrei, turchi, e ogni altra sorta di gente che è fuori del grembo di santa chiesa»<sup>90</sup>.

Brigida Morello in varie occasioni sperimentava l'amore universale per tutte le creature. Ad esempio, riportando un'esperienza estatica, scriveva nel suo *Diario*, il 18 luglio 1644: «Sono restata con tanta allegrezza e giubilo interno [dopo aver goduto della pace nell'unione con Dio], che mi par di dileguare da capo a piedi, con animo risoluto di voler cominciare davvero a servire il mio Signore, e mi sento tali affetti verso tutte creature non solo, ma verso tutto l'universo mondo, Turchi, Barbari, Eretici, insomma tutto l'universo mondo»<sup>91</sup>, e concludeva sperando di vedere tutti entrare in Paradiso prima di lei, per puro amore per le creature, affinché anch'esse potessero godere «il suo Amore Gesù».

Ma queste concezioni di carità universale passavano poi dall'esperienza singola, individuale delle mistiche al modello di organizzazione e financo ai riti religiosi della comunità. Brigida di Gesù prescriveva infatti a tutte le orsoline, nelle *Regole e Costituzioni* del 1669 e del 1679, sotto il punto *Zelo dell'Anima*, di «pregare spesso e caldamente per tutti i Stati di S. Chiesa e Conversione di tutto il Mondo; in particolare pregando per tutte le Religioni et altri, che attendono all'aiuto dell'Anime, unendosi seco in spirito, et aiutandole con l'Oratione alla conversione di tutto il mondo»<sup>92</sup>.

Così, anche il tema della carità universale, esito di una peculiare esperienza illuminativa, trovava una specifica espressione a livello collettivo in quanto proposto come modello imitabile da parte di una intera comunità, nucleo di un nuovo ordine religioso.

<sup>90</sup> G.M. DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 415-416.

<sup>91</sup> V. MAZZA (ed), *Un tesoro scoperto*, cit., p. 177-179.

<sup>92</sup> Cfr. *Sommario delle Constitutioni, Regole et Istruzioni ... della Casa di Sant'Orsola*, Piacenza 1669 (ma in realtà 1679), pp. 57-58.

5. *Ri-sacralizzazione del potere. Le fondazioni carismatiche e il «nuovo ordine» europeo inaugurato dalle Paci di Westfalia*

Le fondazioni – di natura essenzialmente carismatica, ossia fondate sull'autorità spirituale delle mistiche, ottenuta con un accesso diretto e privilegiato all'illuminazione interiore e manifestantesi tramite potenti doni carismatici – storicamente realizzate da Giovanna Maria della Croce e da Brigida Morello appaiono direttamente dipendere dalle loro esperienze spirituali: i combattimenti ascetici e mistici, con tutte le loro implicazioni, costituivano l'orizzonte entro cui si erano dispiegate le traiettorie esistenziali e religiose delle due grandi estatiche.

I resoconti autobiografici delle loro esperienze religiose hanno consentito di indagare e di mettere in luce aspetti inattesi e tematiche inconsuete della cultura religiosa di metà Seicento in Italia, cultura che si richiamava all'immaginario, alla metaforica e alla dottrina del combattimento spirituale, mostrandone specifici esiti storici. Tuttavia, resta ancora, tra i molti punti che pure richiederebbero più approfondite ricerche, almeno un elemento da analizzare brevemente.

L'itinerario complessivo del combattimento spirituale così come è stato delineato nelle pagine precedenti ha lasciato emergere la possibilità del passaggio dalla dimensione religiosa a quella collettiva, senza soluzione di continuità, tramite un atto concreto di fondazione concludentesi nella istituzione di una nuova comunità. Numerosi interrogativi e prospettive si aprono, però, a partire da questa evidenza storica.

Il principale problema sembra essere quello del rapporto con le concezioni e le dinamiche del potere. Non solo, infatti (e lo si è soltanto accennato nel paragrafo precedente a proposito della Morello<sup>93</sup>), le mistiche investite del ruolo di fondatrici intrattennero rapporti con i centri del potere statale più prossimi – la corte ducale farnesiana, per Brigida di Gesù, la corte degli arciduchi d'Austria, per Giovanna Maria della Croce – sotto la cui protezione spesso agirono (ma su cui, a loro volta, esercitarono un magistero spirituale e carismatico, anche profetico, con ampi risvolti propriamente politici<sup>94</sup>), ma, inoltre, posero esse stesse direttamente in atto peculiari dina-

<sup>93</sup> Per i rapporti di Giovanna Maria della Croce con gli arciduchi Leopoldo V e Claudia de' Medici, oltre che con esponenti della nobiltà trentina, si veda C. ANDREOLLI, *Giovanna Maria della Croce*, in G.M. DELLA CROCE, *Vita*, cit.; per le relazioni di Brigida Morello con i Farnese si veda *Positio*, cit., *passim*.

<sup>94</sup> Un rinvio d'obbligo è qui all'importante studio di G. ZARRI, *Le sante vive. Profetie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1990. Tale tipologia di santità femminile,

niche di potere: fondare un nuovo ordine, una nuova comunità, un nuovo istituto, implica di per sé l'esercizio di una forma di potere.

Inoltre, se anche a livello giuridico le fondazioni carismatiche possono essere contraddistinte da uno statuto caratteristico – ad esempio la Casa di Sant'Orsola a Piacenza era posta, come si è detto, sotto la giurisdizione secolare farnesiana ma era, sul piano spirituale, un'istituzione religiosa a carattere quasi monastico – non è strettamente sul piano del diritto e delle forme istituzionali che si esprimeva, a nostro avviso, la loro peculiarità: essa è innanzitutto da reperire nella fonte stessa da cui le mistiche fondatrici derivavano l'autorità e, alla fine, il 'potere' e il 'diritto'. Questa fonte era costituita dalla loro personale esperienza del divino: dalla loro unione con lo spirito esse traevano il carisma, la missione e insieme il potere di fondare una nuova istituzione, un «nuovo ordine», spirituale e al tempo stesso storicamente visibile e concreto.

Ma individuare una fonte divina, trascendente e insieme operante in modo immanente, il cui accesso e percezione erano inoltre pressoché continui e immediati, come fonte unica del potere e del diritto autorizzanti e legittimanti l'atto di fondazione, significava propriamente fare appello a dinamiche e a concezioni del potere e del diritto che corrispondevano a quelle la cui crisi storica radicale era sancita appunto dai trattati firmati, a Münster e Osnabrück, in Westfalia, tra il 1645 e il 1648.

La storiografia recente, preceduta, tuttavia, da quella coeva alla firma dei trattati stessi<sup>95</sup>, ha generalmente riconosciuto che le Paci di Westfalia hanno segnato una svolta storica decisiva, «possono essere intese come un nuovo statuto giuridico europeo»<sup>96</sup> e hanno inaugurato un nuovo ordine politico: alla concezione della *Respublica christiana* si sostituiva l'idea di una grande

tuttavia, non si esaurisce nei primi decenni del Cinquecento e ricorre fino al Settecento, senza reali soluzioni di continuità, tranne che per l'età del Concilio tridentino e gli ultimi decenni del XVI secolo.

<sup>95</sup> Cfr. R. DE MATTEI, *La politica della Santa sede nel secolo XVII dalla Pace di Westfalia alla «Scelta innocenziana»*, in «Rivista di Storia Sociale», 40, 1998, pp. 213-218; molto ampia la bibliografia sulla guerra dei Trent'anni e sui trattati di Westfalia; si vedano almeno H. SACCHI, *La guerre de Trente ans*, 3 voll., Paris 1991, in particolare il vol. III, *La guerre des Cardinaux*; l'utile antologia di fonti proposta da A. TURCHINI, *La guerra dei Trent'anni*, Milano 1998; sulla tolleranza e le problematiche della secolarizzazione dopo Westfalia e in un più ampio contesto storico e cronologico si veda G. SAUPIN - R. FABRE - M. LAUNAY (edd), *La Tolérance. Colloque international de Nantes*, Rennes 1999; sull'arte nel periodo della guerra dei Trent'anni si veda J. THUILLIER - K. BUSSMANN, *1648. Paix de Westfalie*, cit.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 213.

*Respublica laica* in cui gli Stati, all'interno di un sistema di equilibri di forze, conducevano non più guerre religiose ma conflitti di natura politico-economica, regolati su base intercontinentale secondo orientamenti e principî ormai svincolati dal riferimento magisteriale all'autorità pontificia romana.

La ridefinizione – e il ridimensionamento – dell'influenza papale sulla politica europea era la conseguenza del processo fondamentale sancito in Westfalia: la secolarizzazione, o la desacralizzazione, della politica e del potere in ambito europeo. Politica, Stato e religione, diritto e autorità spirituale venivano separati sul piano giuridico per attuare quella che è stata definita «pace attraverso la secolarizzazione della politica» connessa alla «pace attraverso la legge»<sup>97</sup>: i due principî-guida che hanno orientato l'opera dei diplomatici riuniti in Westfalia.

Tuttavia è proprio rispetto a queste grandi dinamiche storiche di secolarizzazione che si può cogliere tutta la distanza tra due forme di concezione del potere e del diritto e il loro fondamentale contrasto, incarnato storicamente proprio dal modello delle fondazioni carismatiche.

È noto, infatti, che la natura specifica dell'atto di fondazione del nuovo ordine europeo sancito in Westfalia era costituita appunto dalla separazione tra politica e religione, ossia dalla sostanziale secolarizzazione del potere (che non riconosceva più alcuna autorità sopra di sé e che inoltre si emancipava da ogni forma di tutela ecclesiastica, in via di principio) e delle pratiche di relazione tra stati. Conseguenza prima di questo presupposto era il principio giuridico della tolleranza e della libertà di coscienza<sup>98</sup>: lo Stato perdeva il suo carattere uniconfessionale, non ancora ogni riferimento religioso.

Particolarmente interessante, per meglio illustrare ulteriori aspetti della riflessione condotta in queste pagine, risulta essere la concezione elaborata dal grande giurista Ugo Grozio a proposito dello *jus circa sacra*. Il suo trattato *De imperio summarum potestatum circa sacra*, composto tra il 1613 e il 1614, nel clima rovente degli scontri tra rimostranti e controrimostranti delle Province Unite eredi di Arminio e di François Gomare, venne pubblicato solo nel 1647, due anni dopo la morte dell'autore e immediatamente a ridosso delle Paci di Westfalia. Certo strettamente collegato alla temperie storico-culturale che precedette la guerra dei Trent'anni, il trattato di

<sup>97</sup> Sono le tesi esposte da Heinz Schilling nel saggio che compare in questo stesso volume.

<sup>98</sup> Cfr. K. MÜLLER (ed), *Instrumenta Pacis Westphaliae*, Bern - Frankfurt a.M. 1975, §§ 31 ss., in particolare § 34.

Grozio ha il merito di rappresentare – è stato osservato<sup>99</sup> – una posizione intermedia tra i fautori di una radicale separazione tra potere legislativo e funzioni pastorali, tra Stato e Chiesa (come Locke, ad esempio) e le tesi di coloro che assegnavano alla religione una funzione politica, vedendo in essa uno strumento al servizio della pace civile, senza riferimenti alla verità del dogma.

Il trattato costituiva tuttavia un termine di riferimento importante, soprattutto per l'elaborazione di una nuova teoria della sovranità. Grozio innanzitutto «refuse d'attribuer ce droit [quello *circa sacra*] en fonction d'une révélation prophétique et personnelle faite par Dieu, parce que rien ne garantit l'origine divine de cette révélation»<sup>100</sup>; secondariamente rifiutava il potere esclusivo della Chiesa sulle cose sacre, in ragione della rivalità esistente tra le diverse chiese confessionali all'interno delle quali non era possibile rintracciare l'unica destinata a ricevere i privilegi ecclesiastici<sup>101</sup>.

La soluzione era costituita da una nuova teoria della sovranità, in cui tutto lo *jus circa sacra* e la *plenitudo potestatis* erano trasferiti sul magistrato politico, che traeva il suo potere non da un diritto divino – «même si son pouvoir législateur redouble et accomplit l'autorité du droit divin»<sup>102</sup> – ma dall'essenza stessa della sovranità e dal diritto naturale.

Centrale appariva, in questa prospettiva, la negazione della possibilità di una rivelazione profetica personale legittimante l'attribuzione del *jus circa sacra*, a partire dalla impossibilità di certificare l'origine divina di tale rivelazione, la quale, anzi, si affermava che fosse ormai scomparsa: «de don singulier de prophétie, de guérison et des langues ... n'esiste plus depuis long-temps, et n'a point de rapport à nos usages présens»<sup>103</sup>, osservava Grozio nel *De imperio*.

L'impossibilità di discernere, o *tout court* di individuare, l'origine divina della rivelazione impediva di attribuire su base carismatico-sacrale il diritto e il potere che ne consegue.

<sup>99</sup> Cfr. J. SAADA-GENDRON, *Grotius et la tolérance*, in *Tolérance et Reforme*, Paris 1999, pp. 98-132; il rinvio è alle pp. 131-132.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>101</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>103</sup> H. GROTIUS, *Traité de Pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, Londres 1751, ried. Caen 1991, p. 146.

Tuttavia, se ci si rivolge al modello di atto di fondazione messo in opera in occasione delle fondazioni carismatiche viste più sopra, si può osservare come la natura di quelle istituzioni fosse proprio originata e stabilita a partire da una ispirazione divina diretta, da un accesso personale alla divinità, fonte prima e unica della missione, o del carisma, di fondazione. Tale ispirazione era la fonte anche del diritto e del potere espressi in quelle fondazioni. Si ricordi, infatti, come a Giovanna Maria della Croce il carisma di fondazione fosse stato trasmesso, tra l'altro, dalla presenza di uno specifico «angelo del consiglio di Dio che presiede agli Stati e alle Religioni» e che, come lei stessa scriveva, «mi fu dato quando fui mandata a dar principio a questa *fondazione e governo* di queste anime»<sup>104</sup>.

Allo stesso modo, tra le tante estasi in cui ricevette l'ordine di fondare l'istituto delle Orsoline di Piacenza<sup>105</sup>, Brigida Morello in una visione del 1648 intese da Gesù il comando «esci fora é aiuta le altre anime!»<sup>106</sup>. In un'altra grande visione del 1650 Brigida di Gesù vide il Salvatore che le diceva «'guarda', e in quello io mi viddi tutta appoggiata tutta sopra a una scala altissima, e intesi che in quella era significata la vera perfezione, e intesi che il Salvatore mi disse: 'tu servirai in questa casa a tutte come di scala ... e per mezzo tuo tutte si incammineranno alla perfezione'»<sup>107</sup>. Non solo la fondazione era frutto di un ordine divino, ma l'estatica stessa era la via, la scala per le creature per accedere alla perfezione e al Paradiso. Ma se l'ispirazione divina era all'origine del potere e del diritto che legittimavano le fondazioni carismatiche, occorre riconoscere che questa realtà ripropone il problema sollevato da Ugo Grozio: chi certifica l'origine soprannaturale dell'ispirazione? Storicamente e sul piano teorico questo si configura precisamente come un problema di *discretio spirituum*. In ambito religioso, in effetti, discernere l'origine degli impulsi interiori del soggetto fa parte della scienza del discernimento degli spiriti, parte essenziale della teoria e della pratica della direzione spirituale.

Così, il problema sollevato dal giurista olandese appare, trasferito sul piano secolarizzato di una nuova teologia politica posta a fondamento giuridico e istituzionale del potere statale moderno, la riproposizione di uno degli interrogativi di fondo della spiritualità ascetica e soprattutto mistica. Senza

<sup>104</sup> G.M. DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 349.

<sup>105</sup> B. MORELLO DI GESÙ, *Diario Spirituale autografo*, cit., *passim*.

<sup>106</sup> Cfr. *ibidem*, anno 1648.

<sup>107</sup> B. MORELLO DI GESÙ, *Naratione del modo tenuto in fondare la Casa di S. Orsola*, in *Archivio delle Suore Orsoline di Maria Immacolata, Piacenza*, mss, cc. 110-111.

che sia possibile approfondirlo in questa sede, occorre tuttavia rilevare che il problema storico che qui si profila mostra la radicale differenza tra le teorie moderne della sovranità, della legittimità e dello statuto stesso del potere statale elaborate nei paesi di religione riformata e le concezioni del potere di ambito cattolico romano. Le teorie – e le teologie – politiche elaborate da Grozio e, ancor più, da Hobbes<sup>108</sup> e da Spinoza<sup>109</sup> fondavano la sovranità sul rifiuto programmatico del riconoscimento dell'autorità carismatico-profetica come base del potere, al contempo riconoscendo di non possedere i mezzi e i saperi necessari a discernere l'autenticità dell'ispirazione profetica e carismatica dipendente dalla rivelazione divina, che nei tempi passati, ormai mitici, garantiva la legittimità del potere. Sotto questo aspetto, lo stato moderno nasceva sotto il segno della perdita dei saperi che assicuravano il discernimento degli spiriti, e della scomparsa delle figure mediatrici che possedevano i criteri per individuare l'origine delle ispirazioni. Le diverse teologie spirituali elaborate dalle Chiese riformate rispetto alla Chiesa romana appaiono, in questo complesso articolarsi di concezioni religiose e teorie politiche, aver contribuito in modo determinante al sorgere di differenti e contrapposte teologie politiche e di diverse concezioni del potere e delle pratiche di governo. Ed è proprio sullo sfondo di queste diversità che l'esempio delle fondazioni carismatiche evidenzia le sue peculiarità storiche.

È stato rilevato, per quanto ancora molte indagini restino da compiere, che il ruolo dei confessori e dei direttori spirituali fu cruciale e determinante per una lunga stagione della storia europea nei paesi di confessione cattolica<sup>110</sup>, in quanto istituzionalmente detentori della scienza e dell'autorità di discernere e così certificare l'autenticità delle ispirazioni interiori dei fedeli.

Certo occorre rilevare che centrale fu, per le due mistiche italiane qui sovente evocate, il ruolo dei padri spirituali nel guidarle, nell'istruirle e nel renderle consapevoli dell'azione dello spirito in loro. Occorre anche

<sup>108</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, Roma - Bari 2000.

<sup>109</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Milano 2001.

<sup>110</sup> Cfr. M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Bologna 1999, pp. 47-73; si vedano, per una panoramica recente sulla problematica storica della direzione spirituale, gli studi raccolti nella sezione «Proposte» degli «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 24, 1998, pp. 307-570: «La 'direzione spirituale': percorsi di ricerca e sondaggi-contesti storici tra età antica, medioevo ed età moderna»; M. CATTO - I. GAGLIARDI - R.M. PARRINELLO (edd), *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche al Novecento*, Brescia 2002; G. FILORAMO (ed), *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, in corso di stampa.

riconoscere, tuttavia, che entrambe raggiunsero uno stato interiore in cui la certezza di verità riguardo all'autenticità delle proprie esperienze era una evidenza interiore personale e soggettiva, sottratta a qualsiasi controllo o sostegno esterno<sup>111</sup>. Senza soffermarsi oltre su questo aspetto complesso, che apre prospettive differenti da quelle affrontate in questa sede, è ancora necessario rilevare che la verificabilità della ispirazione, e quindi del mandato divino, e la concreta, diretta, personale esperienza dello spirito, conseguenze del radicale combattimento spirituale condotto da Giovanna Maria della Croce e da Brigida di Gesù, costituivano il fondamento essenziale su cui si era basata, di diritto e di fatto, la loro opera di fondatrici di nuovi ordini e di nuove comunità.

Conseguenza di quella diretta e radicale esperienza spirituale, lo si è visto, era anche una concezione di carità universale che appare, sotto molti aspetti, l'equivalente non desacralizzato del principio della tolleranza sancito dai trattati del 1648.

Conseguenza ultima, infine, delle fondazioni carismatiche era una pratica ispirata, mistica e sperimentale insieme, di governo delle comunità che si direbbe porsi *de facto* in antitesi alle concezioni e alle pratiche secolarizzate di governo seguite dagli stati europei dopo le Paci di Westfalia.

I molteplici elementi fin qui evidenziati consentono infine di concludere che la traiettoria che va dal combattimento spirituale, ascetico e mistico, alle fondazioni carismatiche ha costituito nell'esperienza storico-religiosa europea un momento peculiare e un esempio significativo di pratiche religiose poste all'origine di dinamiche di potere radicalmente alternative, sul piano teorico e concreto, ai principi sanciti nei trattati del 1648 e che, inoltre, tali realtà avevano trovato proprio nel diretto e permanente accesso allo spirito, posto al centro di nuovi ordini e collettività, il loro peculiare ed esclusivo statuto.

<sup>111</sup> Per Brigida Morello cfr. G. MONGINI, *Scrittura mistica e direzione spirituale*, cit., pp. 524-530; per la clarissa roveretana, cfr. G.M. DELLA CROCE, *Vita*, cit., *passim*.

