Antonio M. Gentili - Giovanni M. Scalese

PRONTUARIO PER LO SPIRITO

Insegnamenti ascetico-mistici di sant'Antonio Maria Zaccaria

EDITRICE ÀNCORA MILANO

In copertina:
Antonio Maria Zaccaria trasmette i suoi insegnamenti

I disegni contenuti nel testo sono di Dino Mora,
ripresi dal *Menologio dei Barnabiti.*

Nulla osta alla stampa
P. Francesco Riboldi, B. - Superiore Provinciale
27 maggio 1994
(97° anniversario della Canonizzazione di sant'Antonio Maria Zaccaria)

© EDITRICE ÀNCORA MILANO
Via G.B. Niccolini, 8 - 20154 Milano
Tel. (02) 3360.8941 - Fax (02) 3360.8944
N.A. 3563 - Maggio 1994
Grafiche Pavoniane - Istituto Pavoniano Artigianelli - Milano

ISBN 88-7610-476-3

Ai Barnabiti e alle Angeliche,
che in comunione con i Laici di san Paolo
celebrano il Capitolo generale
protesi verso il terzo millennio,
perché riscoprano la verità e l'efficacia
degli insegnamenti del loro padre:
«*Non vi ho scritto* parola alcuna
che non abbia in sé un non so che.
Il che, se lo ritroverete,
penso che vi sarà utilissimo
e di gran guadagno».

Presentazione

L'esigenza di coltivare la propria memoria storica è stata avvertita, si può dire da sempre, e con viva attenzione e sensibilità, dall'Ordine dei Chierici regolari di san Paolo decollato o Barnabiti. Lo testimoniano la cura con la quale è stato conservato, ordinato e aperto agli studiosi l'Archivio della Curia generalizia ed è stata promossa l'attività di ricerca che l'Ordine ha sviluppato nel corso degli anni. Ma alcune iniziative recenti meritano di essere ricordate, perché rivelano la consapevolezza, viva nei Barnabiti, che attingere continuamente alle proprie origini è operazione necessaria, e vitale.

Dobbiamo innanzitutto segnalare l'edizione degli scritti del fondatore, sant'Antonio Maria Zaccaria (1502-1539). Se delle Lettere *e delle* Costituzioni *non esiste ancora un'edizione critica, ma una buona edizione di entrambi i testi nella «Collana di spiritualità barnabitica»* (Le Lettere, *Bologna 1952;* Le Costituzioni, *Bologna 1954), dei* Sermoni *possediamo, oltre a quella bolognese del 1952, anche l'edizione critica curata dai padri Giuseppe M. Cagni e Franco M. Ghilardotti, apparsa nell'*Archivio italiano per la storia della pietà *di Giuseppe De Luca (Roma 1959, pp. 231-284). Questi scritti sono stati ripresi nell'edizione curata dal compianto padre Virginio M. Colciago nel 1975, che è ormai esaurita e che, per le* Lettere, *è stata sostituita da un'edizione in lingua italiana moderna, che ha visto la luce in questa stessa collana nel 1991.*

È poi da ricordare la serie dei «Quaderni di vita barnabitica» (il primo uscito nel 1972, l'ultimo, l'ottavo, nel 1989), che accorda attenzione alla vita e alla spiritualità dello Zaccaria. Infine dobbiamo segnalare la costituzione di un Centro Studi, *in Roma, che ha dato vita nel 1984 alla rivista «Barnabiti studi», di impianto rigorosamente scientifico.*

In questo quadro di vivo interesse per le proprie origini e per la propria storia si colloca il lessico apprestato dal padre Antonio M. Gentili, del già ricordato Centro Studi *e autore di pregevoli opere di storia barnabitica e di spiritualità, e dal padre Giovanni M. Scalese, che ha condotto stimolanti ricerche sulla dottrina del fondatore confluite nei suddetti «Quaderni». I due autori hanno raccolto le parole più importanti che ricorrono negli scritti dello Zaccaria e ne hanno chiarito, attraverso l'analisi semantica, il significato, i contesti nei quali ricorrono e le fonti. I vocaboli ritrovano la loro vitalità, risuonano di echi, disvelano una storia. Offrendo un repertorio squisitamente lessicografico, Gentili e Scalese hanno inteso fornire un utile strumento per la lettura dei testi e facilitare in tal modo l'accostamento della dottrina spirituale del Santo.*

In questo lessico spiccano alcune parole-chiave, nelle quali si condensano, più che in altre, i nuclei della spiritualità dello Zaccaria. Pensiamo, per fare qualche esempio, al binomio «tiepidezza-fervore» che nello Zaccaria assume intenso e costante rilievo. «Tiepidezza» è accidia, opacità, facile contentatura nelle cose dello spirito e pertanto è definita «pestifera» dallo Zaccaria. Al tiepido, che vive a cavalcioni tra il Paradiso e l'Inferno e che non è né carne né pesce, si contrappone il «fervente». «Fervore» non significa «dolcezza esteriore», ma vera devozione, «pronta volontà nelle cose di Dio». Per il «rinnovamento del fervor cristiano» lo Zaccaria ha fondato la congregazione dei Barnabiti, delle Angeliche e dei Laici di san Paolo, detti alle

origini Maritati o Coniugati. La «tiepidezza» è, dunque, la «maggior nemica di Cristo crocifisso» e deve pertanto essere distrutta. L'imitazione del Crocifisso e la conformazione a lui costituiscono il cuore della spiritualità zaccariana e il fine principale della congregazione paolina da lui fondata. La «via della croce» («via» è un'altra parola-chiave che incontriamo in queste pagine) conduce all'essenziale.

Il «fervore» va ravvivato e accresciuto attraverso un severo impegno ascetico che significa abnegazione della propria volontà e distacco dai beni materiali. La spiritualità dello Zaccaria si caratterizza per la sua dimensione austeramente ascetica che tende a sradicare i vizi capitali, a debellare l'amor proprio, a «raffrenare la lingua», la «evagazione mentale», la «curiosità», la «distrazione». Lo Zaccaria parla di «mente vagabonda», che bisogna disciplinare con la pratica dell'orazione mentale (si veda il lemma «stabilità della mente»).

Gli autori hanno chiarito non solo il significato delle parole e le relative oscillazioni semantiche, ma hanno anche indagato il loro retroterra, cioè le fonti a cui le parole attingono. È un lavoro condotto con scrupolo, che consente di inserire lo Zaccaria nel solco di una ricca tradizione culturale di cui si alimenta e di cui vive. In questa tradizione confluiscono vari filoni. Innanzitutto il filone biblico quale matrice di linguaggi e figure. Le Costituzioni *raccomandano con vigore lo studio della sacra Scrittura: «Studino li fratelli la Scriptura sacra et con avidità se dilettino così de intenderla et capirla che habiano manifesti et aperti li sensi occulti, maxime quelli che sono apti alla instructione de li costumi»* [1].

[1] Cf G.M. RIZZI, *Il santo Fondatore e la Bibbia,* in AA.VV., *S. Antonio M. Zaccaria nel 450° della morte,* «Quaderni di vita barnabitica», VIII, Roma 1989, pp. 95-119.

A quello scritturistico segue il filone domenicano. È noto che la formazione spirituale dello Zaccaria è di timbro squisitamente domenicano. Dai frati del convento di san Domenico a Cremona, sua città natale, lo Zaccaria ha appreso filosofia e teologia tomistiche e da alcuni autori domenicani è stata segnata la sua vita interiore. Fra di essi spicca Battista Carioni da Crema (1460-1534), che ispirò Antonio Maria, da medico divenuto sacerdote, nella fondazione dei Chierici regolari di san Paolo. Prima di lui va ricordata Caterina da Siena, le cui Lettere *e il cui* Dialogo della divina Provvidenza *echeggiano negli scritti dello Zaccaria. Per esempio, l'espressione «lume e fuoco» è mutuata dall'epistolario cateriniano. Il Crocifisso dà «il lume e il fuoco», cioè la verità e la grazia indispensabili per obbedire al Vangelo*[2]*. Nell'elenco degli scrittori domenicani, di cui raccomanda la lettura, lo Zaccaria cita anche Bartolomeo di Breganze e Domenico Cavalca, grande ispiratore della mistica senese, col suo* Specchio di croce.

Confluisce negli scritti dello Zaccaria anche il filone del monachesimo orientale, eremitico e cenobitico, con autori come Giovanni Climaco (La scala del Paradiso), *le* Storie dei santi padri, maxime quelle che sono state composte da san Girolamo, *e Isacco di Ninive, del quale uscì a Venezia nel 1500, presso Boneto Locatello, l'opera* Dela perfectione dela vita contemplativa, *a cui con grande probabilità fa riferimento lo Zaccaria.*

Il filone francescano, non così turgido come gli altri, è rappresentato da Bonaventura da Bagnoregio e da uno Specchio di perfezione, *nel quale gli autori ravvisano*

[2] Si veda, oltre i lemmi del presente lessico, G.M. CAGNI, *«Lume e foco». Risonanze cateriniane tra i Chierici regolari di s. Paolo,* in «Rassegna di ascetica e mistica» 21 (1970) 417-424.

l'opera del minorita fiammingo Enrico Herp. Né va dimenticata la fervida ammirazione che Antonio Maria dimostra verso Francesco d'Assisi.

Il presente lessico si rivolge in primo luogo ai membri delle tre famiglie paoline, ai quali offre una vitale occasione di meditare le parole dello Zaccaria (una sorta di ruminatio, *per usare un termine caro alla tradizione monastica) e di verificare in tal modo la propria identità spirituale e la propria fedeltà alla intuizione originaria del fondatore, cioè la propria "memoria fondante". Ma anche gli studiosi di storia religiosa del Cinquecento e di storia della spiritualità possono trovarvi fecondi stimoli di riflessione.*

Massimo Marcocchi
dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Introduzione

Studente di medicina a Padova all'inizio degli anni Venti del secolo XVI, Antonio Maria Zaccaria veniva raccogliendo in un quaderno a rubrica alcune definizioni di filosofia, che apprendeva nello studio dei grandi maestri medievali. Una volta conseguita la laurea, non esercitò la professione, ma – come attestano i contemporanei – «si diede a vita spirituale». Intuendo l'urgenza della riforma che già agitava la compagine ecclesiastica (è del 1513 il Libellus ad Leonem X *e del 1517 l'affissione delle* Tesi *di Lutero) e che, da parte cattolica, sarebbe sfociata nel Concilio tridentino (1546-1563), lo Zaccaria promosse in Milano l'istituzione di un gruppo riformatore che includeva sacerdoti, religiosi, religiose dedite all'apostolato e laici impegnati, per lo più coniugati.*

Scrisse dei discorsi o sermoni, soprattutto a commento dei precetti del decalogo, quando si trovava ancora nella natia Cremona e animava un cenacolo di riforma detto Amicizia. *Inviò delle lettere, con cui tesseva le fila del suo disegno. Redasse, infine, delle costituzioni per il primo dei nascenti istituti, quantunque non giunse a promulgarle a motivo della precoce morte che ne falciò l'esistenza. Non è escluso che egli accarezzasse, anche nella nuova veste di padre e fondatore, l'idea di offrire ai suoi un repertorio di concetti chiave che ne ispirassero la vita spirituale. Infatti, a partire dal 1583, fu data alle stampe, sotto il suo nome,*

una raccolta di Detti notabili, *elencati per grandi temi disposti alfabeticamente. Tale raccolta, che studi critici attribuiscono al padre spirituale del Santo, fra Battista da Crema, senza però escludere un ruolo quantomeno redazionale da parte dello Zaccaria, non solo ne riflette ampiamente la dottrina, ma costituì di fatto sino agli inizi di questo secolo, la fonte alla quale i discepoli di Antonio Maria poterono attingere il suo spirito, dal momento che gli scritti zaccariani, cui si è accennato sopra, cominciarono a circolare solo in tempi a noi recenti.*

Riferendoci agli insegnamenti che il Santo ha racchiuso nei suoi scritti, abbiamo voluto cimentarci anche noi in un'opera che tutto ci fa ritenere a lui congeniale e forse da lui vagheggiata. Diversamente però dalle voci di filosofia che lo studente in medicina veniva raccogliendo sui banchi di scuola, quello che stiamo presentando al lettore sarà un Prontuario per lo spirito, *quasi il Santo volesse, nostro tramite, mettere a disposizione delle necessità delle nostre anime indicazioni di immediato apprendimento, nonché di pronto intervento e di efficace terapia. Infatti la diffusione delle idee è meglio assicurata dai lemmi di un dizionario, che offre informazioni succinte e risponde a esigenze di rapida e agevole consultazione.*

Si è già accennato da quali scritti zaccariani ricaveremo i nostri dati. Si tratta di cinque esposizioni (vergate sul quaderno a rubrica di cui si è detto poco sopra) sui primi cinque comandamenti, distribuite in una prima parte, dottrinale, e in una seconda parte, morale. Il primo dei discorsi contiene in appendice una «pratica», ossia un'applicazione redatta per le monache. L'ultimo, invece, è rimasto mutilo della seconda sezione. Una successiva serie di discorsi aveva per tema le «tre cause della negligenza e tiepidezza nella via di Dio», ma il Santo si fermò al Sermone primo. *È infatti presumibile che, nel frattempo, egli si fos-*

se trasferito a Milano, per dar vita ai «Tre Collegi» posti sotto il patrocinio dell'apostolo Paolo: i Chierici regolari di san Paolo decollato, le Angeliche di san Paolo converso e i Laici o Maritati di san Paolo (secondo i nomi che vennero assumendo in prosieguo di tempo). Del Santo ci resta, infine, una Esortazione alla confidenza in Dio e all'imitazione di Gesù crocifisso, *tramandata a viva voce da uno dei testimoni dell'incontro che il padre ebbe con i primi discepoli nella festa di san Francesco del 1534, l'anno successivo alla prima approvazione dell'Ordine (18 febbraio) da parte di Clemente VII. Il testo ebbe la sua prima stesura nel forbito latino del padre Gianantonio Gabuzio, che lo accolse nella* Historia *della Congregazione, dove sono pure rintracciabili alcune «sentenze spirituali» dello Zaccaria. Sentenze che ci giungono anche da altre fonti, quali le* Attestazioni *di padre Battista Soresina e la testimonianza di un'anonima angelica della famiglia Sfondrati autrice di quell'autentico gioiello della più antica letteratura delle famiglie zaccariane, che porta il titolo di* Memorie.

Ai Sermoni *fanno seguito le* Lettere, *giunte a noi nel numero esiguo di undici, di cui quattro autografe. Apre la serie una missiva al padre spirituale fra Battista da Crema (31 maggio 1530). Quattro lettere sono inviate ai Barnabiti, sia in Milano che in missione (4 gennaio 1531; 8 ottobre e 3 novembre 1538; 11 giugno 1539). Due rispettivamente alle Angeliche (26 maggio 1537 e 10 giugno 1539) nonché ai laici dell'*Amicizia *e del gruppo dei Maritati (28 luglio 1531 e 20 giugno 1539). A queste vanno aggiunti due biglietti a persone diverse, uno dei quali privo di data. Nelle voci del presente* Prontuario *noi faremo riferimento anche alla prima di 133 lettere che porta la firma «A.P.A.» e che quindi venne sottoscritta dall'angelica Paola Antonia Negri (1507-1555). Priva di data, ma risalente agli ultimi anni di vita dello Zaccaria, fu da lui stesa a nome dell'an-*

gelica, che era solita affidare a «scrittori» la propria corrispondenza. Stante la comunanza di vita e di pensiero tra il padre fondatore e la «madre maestra», tra le primissime a essere accolta nel secondo collegio paolino, possiamo trovare riflessi nella lettera gli insegnamenti dello stesso Zaccaria. Si sarà infine notata l'ineguale distribuzione nel tempo, con forti vuoti, come pure il concentrarsi di ben tre lettere nell'arco di dieci giorni (10-20 giugno) alla vigilia della morte del Santo provato da un'irreversibile «stracchezza del corpo», al punto che esse finiscono con il costituire un vero e proprio testamento spirituale.

L'ultimo degli scritti zaccariani è rappresentato dalle Costituzioni. *Esse ci sono giunte in un'antichissima copia e sono distribuite in 18 capitoli, più un capitolo posteriore che tratta «dei visitatori». All'omonima voce del* Prontuario *si potranno acquisire ulteriori informazioni sulla loro origine e sul loro contenuto. Esse uniscono il dato giuridico e disciplinare con un robusto afflato ascetico e mistico e rappresentano il tentativo di tradurre in norma di vita gli aneliti riformistici che agitavano l'animo di Antonio Maria e dei primi seguaci. Rielaborate su un abbozzo di fra Battista, le* Costituzioni *accolgono non poche pagine di pretta origine zaccariana e ne custodiscono il prezioso carisma, altrove espresso nel motto programmatico della «rinnovazione del fervor cristiano»* (Lettera *ai Barnabiti del 3 novembre 1538) o nell'invito ad «annunziare la vivezza spirituale e lo spirito vivo dappertutto»* (Lettera *alle Angeliche del 25 maggio 1537, redatta alla vigilia della prima «missione» dei paolini in Vicenza).*

Ogni santo e ogni maestro nasce in un solco. Fa parte di un corpo vivente in continuo sviluppo, qual è la Chiesa. Rappresenta l'anello di un'ininterrotta tradizione. Per questo occorre situarlo storicamente, andando alla ricerca delle fonti alle quali fa più frequente riferimento e ai mo-

delli cui si è ispirato. Fatica relativamente ardua, dato che lo stesso Zaccaria si premura, nel capitolo sullo «studio» inserito nelle Costituzioni, *di offrire una serie preziosa di rimandi ad autori e a opere spirituali. Nella nostra ricerca abbiamo evidentemente ampliato la gamma dei riferimenti e siamo ben lungi dal considerarli esauriti. In ogni caso il* Prontuario *raccoglie una massa di rimandi che mostrano all'evidenza quale spessore culturale, quale vitale assimilazione della dottrina biblica, patristica e scolastica abbia compiuto un giovane intellettualmente attrezzatissimo, dotato di una memoria tenace e di uno spirito a un tempo sensibile e acuto. Non è però questa la sede per tracciare un sia pure sommario profilo della dottrina ascetica e mistica del nostro Santo, cosa peraltro che è già stata tentata da più parti. Semmai la nostra fatica potrà offrire un ulteriore contributo a chi volesse cimentarsi con il pensiero di un Santo che conobbe la curiosità del sapere, l'ardua disciplina dello studio e le profondità della meditazione. Suo tramite, ci sentiremo anche noi spinti a renderci familiare un patrimonio di dottrine spirituali, che lingua e linguaggio arcaici potrebbero coprire di un ingeneroso oblio, con il rischio di farci smarrire le nostre stesse radici.*

Le voci che si susseguono, necessariamente diseguali nella stesura, vorrebbero presentare un'informazione succinta ma completa dell'argomento che viene via via affrontato. Per questo sono stati ripresi pensieri e termini, che si colorano di diverse sfumature a seconda dei diversi contesti. Si è pure ricorso agli opportuni rimandi, che invitano il lettore a spostare l'attenzione su altri lemmi atti a offrire una visione più ampia della dottrina zaccariana. Tra le informazioni utili per passare alla lettura diretta degli scritti del Santo, abbiamo pensato di offrire l'elenco dei nomi (corrispondenti e altre persone) che ricorrono nelle Lettere. *Il volume porta infine un saggio bibliografico,*

che potrà consentire di allargare le proprie ricerche, fermo restando che l'intento primario di queste pagine è di costituire un invito e un sussidio alla riflessione, così da riscoprire, se ce ne fosse bisogno, e da gustare la "nomenclatura" del vivere spirituale, spesso disattesa in un contesto culturale che vive dell'effimero e non si sa ancorare al perenne. Non va infatti dimenticato che su le 175 voci registrate in queste pagine, si è misurata la vita dei santi, al punto che Antonio Maria può ripeterci, come affermava quindici giorni prima della morte, scrivendo ai coniugi Laura e Bernardo Omodei: «Non vi ho scritto parola alcuna *che non abbia in sé un non so chè. Il che, se lo ritroverete, penso che vi sarà utilissimo e di gran guadagno».*

ABBREVIAZIONI
DELLE OPERE DI SANT'ANTONIO MARIA ZACCARIA:

Lt: *Lettere*
Sr: *Sermoni*
Cs: *Costituzioni*

ABITARE SECO

«Insegni loro ad abitare seco non meno di dentro che di fuori»

(Cs 12)

Lo Zaccaria sollecita i novizi al raccoglimento interiore ed esteriore (Cs 12), così come aveva prescritto ai religiosi: «Ognuno e in casa e fuori si studi di stare e abitare con sé e nella cella del suo cuore, e di non uscire di lì» (Cs 7).

L'espressione «*secum habitare* – abitare seco o con sé» è presa di sana pianta da Gregorio Magno, che così ne parla tessendo il celebre profilo di san Benedetto: «... in tale solitudine egli abitava con sé», a indicare l'esperienza di raccoglimento del Santo. Quando però era «rapito in alto dall'ardore della contemplazione», allora senza dubbio «*se sub se reliquit* – lasciava se stesso al di sotto di sé» (*Dialoghi,* 2, 3; un testo parallelo si legge nell'Ufficio delle letture della festa di san Benedetto).

Il «*secum habitare*» comporta la fedeltà alla cella nell'antica prassi monastica. Ne parla Giovanni Cassiano

(*Collazioni,* 6, 15; frequentissimi sono i riferimenti alla cella nelle *Istituzioni cenobitiche*) e Giovanni Climaco, il quale addita nella cella il segreto dell'esicasta, ossia di colui che pratica la preghiera di *quiete* contemplativa tipica dell'Oriente cristiano (*Scala del Paradiso,* 27, 179). Santa Caterina da Siena interpreta la cella in senso strettamente spirituale, come «casa del conoscimento di sé, dove [l'anima] acquista ogni perfezione» (*Dialoghi,* 64; ↗ Cuore, cella del).

ADATTARSI

«Volete essere esauditi? Adattatevi alle vostre petizioni» (Cs 10)

Si tratta di una delle condizioni fondamentali della preghiera (↗ Orazione), che lo Zaccaria ricorda due volte nelle sue *Costituzioni.*

La prima volta lo fa nel capitolo «Dell'orazione»: «Volete essere esauditi? Adattatevi alle vostre petizioni». E spiega: «Volete compunzione? Non seguite la distrazione. Volete umiltà? Abbracciate volentieri gli obbrobri, gustate e dilettatevi delle irrisioni, rallegratevi delle cose vili. Volete pazienza? Desiderate tribolazione e pena, perché non si dà pazienza senza tribolazione e pena» (Cs 10).

Ribadisce quindi il medesimo insegnamento ai novizi, quando, assicurando loro che Dio «compirà in essi perfettamente le loro domande», aggiunge: «purché si adattino alle loro petizioni» (Cs 12).

Lo stesso insegnamento si ritrova nei *Detti notabili:* «Se tu vuoi nell'orazione essere esaudito, impara accomodarti alla tua petizione, perché non otterrai l'umiltà se tu fuggi le ingiurie» (19, 12).

Perciò non basta pregare: bisogna porsi nella disposizione di ricevere da Dio il dono richiesto. Occorre dimostrare con i fatti che si desidera veramente quanto si chiede.

Non è fuori luogo notare il rilievo che un santo contemporaneo dello Zaccaria, dà al *petere id quod volo,* e cioè all'accompagnare le nostre richieste a Dio con la corrispondente determinazione della volontà (cf Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali,* passim).

ADULTERIO SPIRITUALE

«Insegni loro ad abbracciare così il giglio della castità, che si reputino commettere spirituale adulterio...»

(Cs 12)

Il pensiero del Santo, formulato nelle regole per i novizi, prosegue: «... se si ritroveranno mettere ovvero avere il loro amore, sia mo' in che si voglia: o cose, o parenti, o anche amor proprio, perché Dio è geloso e proibisce ogni altro amore fuori che il suo».

L'insegnamento cristiano, sulla scorta del Vangelo, parla di un triplice adulterio, del corpo, dei sensi (anche Antonio Maria accenna all'«occhio... adultero», Lt 7) e del cuore, quando l'amore all'altro/a viene pervertito, falsato. Lo Zaccaria applica un analogo concetto al rapporto tra la creatura e il suo Signore, che è un rapporto sponsale, come ha ben dimostrato nel Sr 2: «L'amore spirituale fa che tu corri dietro» a Dio, «il quale si fa tuo amoroso» e cioè tuo amante. Allontanarsi da Dio è, all'opposto, la stessa cosa che fornicare («tu fòrnichi e [ti] sparti da lui»), ma diversamente dagli amanti terreni,

che rompono i rapporti quando si sentono traditi, «egli ti cerca, ti chiama e di continuo ti invita» a sé (Sr 2).

Da ciò segue la messa in guardia ai novizi, la quale si ispira senz'altro a Cassiano (*Collazioni,* 14, 11), là dove egli interpreta il comandamento «non fornicare», dicendo che esso va osservato anche «spiritualmente», evitando l'idolatria, la superstizione pagana e quella giudaica (ossia l'asservimento alla «legge»), nonché l'eresia. Diversamente ci si rende «adulteri nei confronti di Cristo», per non dire che «non solo tutti i pensieri brutti sono una fornicazione», ma anche quelli inutili e che ci «allontanano sia pure leggermente da Dio». In modo ancora più esplicito, fra Battista: il confessore deve insegnare ai propri penitenti «che non amino se non Dio; la qual cosa non facendo, si adulterano [si macchiano di adulterio] e fanno troppo grande ingiuria a Dio» (*Via de aperta Verità,* p. 66v).

AMICIZIA CON DIO

«Se fai questo, tu rechi il frutto a Dio... tu sei suo amico e vero ministro, e perciò dove sarà lui sarai ancora tu»

(Sr 3)

I rapporti dell'uomo con Dio vengono descritti dallo Zaccaria nei termini di inimicizia, servitù e amicizia.

Inimicizia. L'uomo nasce nemico di Dio; dopo il peccato originale è questa la sua condizione: «L'uomo era nemico e aveva in odio Dio» (Sr 4). Ma Dio non lo abbandonò, anzi «venne incontro al suo nemico» per costringerlo in virtù dell'amore a riamarlo *(l. cit.).* Dio non è bloccato nella sua bontà dalla nostra inimicizia: egli fa

molti beni «a noi, suoi nemici, a nostro dispetto» (Sr 3). Nonostante ciò l'uomo continua a essergli «infedele, bugiardo e nemico» *(l. cit.)*. Condizione per ricevere il dono dell'amicizia di Dio è per l'uomo il riconoscimento di questa sua condizione. Ciò è possibile grazie alla virtù dell'↗ umiltà: «Per tale umiltà l'uomo conosce di essere nemico di Dio» (Cs 18). I tiepidi sono coloro che, rifiutando l'amicizia di Dio, rimangono suoi nemici: «O voi che dite di essere ferventi, non fate (vi prego) questa ingiustizia: che del patrimonio di Cristo ingrassiate i nemici di Dio» (Cs 17).

Servitù. Tale condizione può essere considerata sia in senso positivo che negativo.

a) Il servizio di Dio è la condizione naturale dell'uomo: «Quando dice *Signore,* importa il governo, perché non v'è padrone senza servitù» (Sr 1). Il governo è uno dei benefici divini, insieme con la creazione e la «riparazione umana» (*l. cit.;* ↗ Attributi di Dio), e perciò è un grande privilegio essere considerati servi di Dio. In particolare, sono servi di Dio tutti coloro che hanno intrapreso la via della perfezione: «È certamente vituperio grande per dei servi di Dio il dire: "Mi basta onorare Dio fin qui"» (Cs 12). Lo Zaccaria descrive questa condizione con numerosi riferimenti al Vangelo: la parabola dei talenti (Sr 3), quella del servo spietato *(l. cit.),* quella dell'amministratore (Sr 4) e il detto giovanneo: «Un servo non è più grande del suo padrone» (Sr 7). Gli uomini tuttavia non sempre corrispondono all'onore ricevuto e diventano «servi infedeli e bugiardi» (Sr 3).

b) Da un altro punto di vista, la servitù viene considerata in senso negativo, come una condizione dalla quale siamo stati liberati. Il paradigma di questa liberazione rimane l'uscita degli Ebrei dall'Egitto: l'Egitto diventa

praticamente sinonimo di schiavitù (Sr 1). La legge che Dio ha dato all'uomo è una legge «di libertà di spirito, non di servitù» *(l. cit.)*. In particolare, la "legge di Cristo" si differenzia dalla "legge vecchia", proprio perché «i servi hanno altre leggi che i liberi» *(l. cit.)*, dove è chiaro che "servi" sono i giudei, "liberi" i cristiani. Gli stessi paolini, se non vogliono «obbedire come servi, ma come figlioli», devono imparare a governarsi da soli, senza leggi esteriori, ma avendo la legge nel cuore (Lt 7).

Amicizia. Gesù, durante l'ultima cena, ha confidato ai discepoli: «Non vi chiamo più servi ... ma vi ho chiamati amici» (Gv 15, 15; Sr 3). L'amicizia con Dio è dunque un suo dono. È tuttavia un dono che va meritato con l'osservanza dei ↗ comandamenti (↗ Ordine della vita spirituale): «Se fai questo [= se osservi il terzo comandamento], tu rechi il frutto a Dio, tu osservi la promessa tua, tu riconosci la bontà sua, tu gli rendi azioni di grazie, e perciò tu sei suo amico e vero ministro, e perciò dove sarà lui sarai ancora tu» (Sr 3). L'amicizia con Dio è la condizione per ottenere la perfezione: «Il bene della perfezione, il gustare Dio, il sapere i suoi segreti, non li vuole dare se non ai suoi amici e fedeli discepoli» *(l. cit.)*. A somiglianza di Abramo (Gdt 8, 22 Vg), Paolo può essere considerato «il vero amico di Dio» (Sr 3). Quando esiste l'amicizia con Dio, tutto diventa relativo; anche il male può favorire il profitto spirituale: «Il bene e il male giovano agli amici di Dio» (Sr 5; cf Rm 8, 28; ↗ Via di mezzo). Il luogo dove meglio si esprime l'amicizia con Dio è la preghiera (↗ Orazione): essa è fondamentalmente un intrattenersi con Dio, come con un amico (Lt 3); essa consiste nel «parlare con Dio» (Cs 10), «come suole fare l'un amico con l'altro» *(l. cit.)*. Tale concezione della preghiera era già presente in Giovanni

Climaco (*Scala del Paradiso,* 28, 188) e la ritroviamo in fra Battista da Crema (*Via de aperta Verità,* p. 112r; *Specchio interiore,* p. 60r).

AMOR PROPRIO

Le radici dei vizi «sono l'amor proprio e le altre passioni» (Cs 17)

Amor proprio disordinato

«La radice di tutto il male è l'amore di se stessi», afferma lapidariamente san Tommaso (*In 2 Tim.* 3, 2; 3, 1), il quale spiega nella *Summa theologiae* (I.II, 77, 5) come dall'amor proprio derivi la triplice concupiscenza, di cui parla la *Prima lettera di san Giovanni* (2, 16).

Lo Zaccaria si rifà alla dottrina tradizionale, che vede nell'amore (disordinato) di sé l'esito del capovolgimento verificatosi nell'uomo in seguito alla colpa d'origine, per cui nell'amor proprio si esprime la rottura e il tradimento dell'amore verso Dio. Chi se ne lascia condizionare cade nell'↗ adulterio spirituale, come viene ricordato ai novizi (Cs 12).

Di conseguenza, se l'uomo vuole tornare all'amor di Dio, sarà «necessario che vada per l'odio di tutte le creature e di ogni cosa» (Sr 6) e perfino «l'odio di se stesso» (Sr 4; cf Lt 9). Evidentemente lo Zaccaria non fa che riprendere l'insegnamento evangelico sulla rinuncia, quando illustra ai suoi ascoltatori di quale odio si tratti: «L'odio di padri e madri, l'odio di marito e moglie, figliuoli e figliuole, di sorelle e fratelli, l'odio di possessioni, di denari e di ciò che si può vedere, anzi l'odio di se stesso» (Sr 4). Ma mentre nei *Detti notabili* si sostiene che

«l'amore di se stesso non si può rimuovere se non per il suo contrario, cioè per l'odio di se stesso» (1, 26), Antonio Maria ritiene, con una visione più positiva e «umanistica», che «l'odio di una cosa nasce dall'amore di un'altra» (Sr 4). Vale a dire: la via migliore per «odiare se stessi» o in altri termini per «rompere la volontà propria» (↗Rottura della volontà), consiste nel coltivare l'amore verso Dio. «O vero amore di Dio – esclama fra Battista – quanto sei potente e utile per mortificare tutto l'amore proprio e vivificare l'uomo nell'odio di se stesso» (*Cognitione et vittoria di se stesso,* p. 60r). E come l'amore a sé conduce fatalmente al disprezzo di Dio, così l'amore a Dio condurrà al disprezzo di sé. Lo aveva insegnato sant'Agostino, quando parlava dell'origine delle due città: quella terrena e quella celeste (*De Civitate Dei,* 14, 28).

Sull'odio proprio come antidoto all'amor proprio e come condizione per sviluppare l'amore di Dio, si indugia ampiamente fra Battista nella *Via de aperta Verità* (pp. 98v, 106r, 108r, 109r, 110r), là dove lo definisce «santo», «perfetto», «vero», «grande». Ne segue che «il vero amore a se stessi [consiste] nell'odiarsi» (*Filosofia divina,* p. 19r).

È ben evidente il carattere paradossale che assume simile linguaggio. Lo si può rilevare in una celebre pagina di san Bernardo, quando scrive della «duplice lebbra del cuore: la propria volontà e il proprio consiglio» (*Sermo 3 in tempore Resurrectionis,* 3).

Legittimo amor di sé

Esiste, infine, un amor proprio legittimo, sottinteso nel comandamento che prescrive di amare il prossimo come se stessi. A tale amore si riferisce il Santo quando

invita l'uomo a difendersi da tutto ciò che può impedirgli «di andare a Dio», a cominciare da se stesso, perché nessuno – come dice Crisostomo – *«laeditur nisi a seipso* – nessuno si danneggia se non da se stesso» (Sr 6; è qui citata una celebre omelia dal titolo *Quod nemo laeditur nisi a seipso,* PG 52/3, 459-80). Questa messa in guardia è ripresa nelle regole ai novizi, dove raccomanda di «temere il maggior nemico, il quale è intimo in loro, ed è loro stessi: perché chi nuoce a te e a me, se non noi stessi?» (Cs 12).

AMORE

«A te è natural cosa l'amare»
(Sr 1)

Qui si parlerà solo dell'amore come inclinazione naturale dell'uomo (per l'amore di Dio e del prossimo: ↗ Carità).

L'amore è una passione, cioè una delle «inclinazioni naturali», uno dei «primi moti» presenti nell'anima umana (Sr 5). Per l'uomo è perciò «natural cosa l'amare» (Sr 1). L'amore è la legge profonda, iscritta nel cuore dell'uomo, una legge che non chiede nulla di sproporzionato alle sue forze *(l. cit.).*

Nel Sr 2 lo Zaccaria distingue tra *amore naturale* (per esempio, quello della madre per i figli), *amore disonesto* (quello che ricerca unicamente il piacere fisico) e *amore spirituale* (cioè l'amore come atto della ↗ volontà, che vuole il bene dell'altro). Nello stesso sermone viene affermato un principio importante: «L'amore nasce dalla cognizione, dove si possono amare le cose mai viste, ma non quelle che al tutto sono incognite». Lo ritroviamo

nei *Detti notabili:* «Il primo principio dell'amore consiste nella cognizione» (1, 1), che riprendono alla lettera la *Summa theologiae,* I.II, 27, 2.

Nel Sr 4 viene invece ricordata un'altra grande verità: «L'amore porta il fascio». Vale a dire: «Quale... è quello che potrebbe andare per tanti pericoli, stenti, affanni, dispiaceri, *se non fosse sollevato dall'amore?...* Qual è quell'ebbro amatore, che possa abbandonare la sua amata, *se non prende un altro amore?* Noi adunque, ebbri delle cose visibili e continuamente presenti, e in più a noi necessarie, potremmo tralasciare di amarle, *se un amore maggiore non costringe?*». E si conclude: «L'odio di una cosa nasce dall'amore di un'altra». Come dire: l'uomo non può non amare; può smettere di amare una cosa solo quando s'innamora di una cosa più grande. Già Cassiano aveva detto che «i desideri delle cose presenti non potranno essere né repressi né estirpati, se al [loro] posto... non ne mettiamo altri che siano portatori di salute... Pertanto se desideriamo togliere dal nostro cuore le concupiscenze della carne, dobbiamo inserire al loro posto le gioie dello spirito» (*Collazioni,* 11, 5). Non diversamente si era espresso Isacco di Ninive, altro autore familiare allo Zaccaria: nessuno «può disprezzare il suo precedente amore, finché un desiderio più eccellente... non si contrapponga a quelle cose che sono ritenute piacevoli e da cui l'uomo è posseduto» (*Discorsi ascetici,* 35).

L'amore caratterizza l'economia della nuova alleanza: i giudei «erano condotti con timore, e noi con amore» (Sr 1). Soprattutto, esso deve caratterizzare i figli di Paolo: le loro regole non sono «leggi di timore, ma di puro amore» (Cs 14); per loro «l'osservanza non intende aggravare, ma alleggerire e condurre sopra la legge non con forza, ma con amore» (Cs 17). L'amore permette anche azioni altrimenti riprovevoli: «I santi commuovono

sedizione, ma amando» (Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia,* 2, 34, 2). All'«Amore» dedicano il primo capitolo i *Detti notabili.*

ANATEMA

«E tanto questo amore è necessario, che Paolo desiderava essere anatema per i suoi fratelli»

(Sr 3)

Antonio Maria si rifà all'autorità di Paolo per sostenere l'assoluta necessità dell'amore a tutti i costi, persino a costo della propria salvezza, pronti a sacrificarla, paradossalmente, in favore della salvezza altrui. Il più antico precedente della «carità portata fino al parossismo», secondo la forte espressione della *Lettera agli Ebrei* (10, 24), si trova nel libro dell'*Esodo* (32, 32): «Mosè disse: "Questo popolo ha commesso un grande peccato... Ma ora, se tu perdonassi il loro peccato...! E se no, cancellami dal tuo libro che hai scritto!"». San Paolo riprende questo atteggiamento là dove afferma, riferendosi agli Ebrei: «Vorrei essere io stesso anatema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne» (Rm 9, 3).

L'espressione anatema nell'Antico Testamento indicava totale distruzione dei nemici di Dio e dei loro beni, mentre nel Nuovo assunse il significato di maledizione. Battista da Crema teorizzò «l'eccessiva carità», ossia l'amore di chi è votato a tale dono di sé al prossimo, da essere disposto perfino alla rinuncia dell'amore di Dio, e scrisse un piccolo trattato su come si debbano intendere le affermazioni di Mosè e di Paolo riportate sopra. Egli è un sostenitore dell'«amor puro» («che il tuo amore sia

così puro, da lasciare anche Dio, per amore di Dio») e corrobora la propria teoria attingendo ai dottori antichi dell'Oriente e dell'Occidente e ai grandi teologi e mistici del Medio Evo. Oltre dunque che nella *Via de aperta Verità* (pp. 140r-155r), il domenicano ne scrisse anche nella *Filosofia divina,* dove commenta il detto di Gesù, «che non vi è maggiore carità che metter l'anima propria per la salute del prossimo» (pp. 59v-61r; cf Gv 15, 13).

Antonio Maria tradusse coerentemente nella sua vita l'ideale di una carità grande, eccellente, eccessiva, come la definisce il suo padre spirituale.

ANGELI

«Le creature spirituali, le quali sono anch'esse create per unirsi con Dio, e non perché sia l'uomo il fine loro, sono mandate in ministero e servizio dell'uomo»

(Sr 6)

Gli angeli sono stati creati da Dio (Sr 1). L'angelo «è spirito, e non corpo, e dove si attacca difficilmente si muove» (Sr 2). Essendo spirito, non gli è impedito di vedere Dio *(l. cit.)*.

Le creature spirituali sono state create «per unirsi con Dio» (Sr 6); tuttavia, «sono mandate in ministero e servizio dell'uomo» *(l. cit.)*. Gli angeli, insieme agli uomini e agli stessi demoni, cooperano al bene dei predestinati *(l. cit.)*. «Le continue ispirazioni e ministeri degli angeli» (Sr 1) sono fra i tanti aiuti di cui la bontà di Dio provvede l'uomo.

Nel Sr 2 lo Zaccaria, per illustrare il principio secondo cui «Dio comincia dall'alto e viene al basso», afferma che «prima infonde il lume suo negli angeli e poi nei profeti

per ministero degli angeli». Mentre nel Sr 6, per provare che Dio manifesta i suoi benefici quasi sempre «sotto qualche velame sensibile», ricorda che «anche le apparizioni degli angeli erano sotto similitudine di qualche creatura, o dell'uomo o d'altra, secondo che era espediente».

Una cosa però non era in potestà dell'angelo fare: riconciliare l'uomo con Dio. E questo, «perché non doveva, perché non aveva peccato, e inoltre non poteva pigliare la carne umana» (Sr 4; cf Bonaventura, *Sermones dominicales,* 1, 4, a cui probabilmente si ispira il passo zaccariano relativo all'intervento salvifico di Dio). Inoltre, l'angelo, come del resto tutte le altre creature, non potrà mai togliere al cristiano la sua gioia (cf Rm 8, 38-39). Infine, il linguaggio angelico scompare di fronte alla carità (cf 1 Cor 13, 1).

Ai Barnabiti Antonio Maria ricorda che «per il mangiare e il bere, ognuno si riconosca indegno della conversazione degli angeli» (Cs 5), e li invita nelle loro collazioni a discutere, fra l'altro, anche «sull'aiuto e provvidenza di Dio e degli angeli» (Cs 9). I *Detti notabili* dedicano il capitolo 30 alla «Tentazione angelica», e cioè all'influsso positivo degli angeli sulle anime.

APOSTOLATO

«...Apostole per rimuovere non solo la idolatria e altri difettoni grossi delle anime, ma per distruggere questa pestifera e maggior nemica di Cristo crocifisso, la quale sì grande[mente] regna ai tempi moderni: madonna, dico, la tepidità»

(Lt 5)

Negli scritti zaccariani non si trovano i termini apostolato e apostoli applicati ai propri seguaci, ma unica-

mente l'appellativo di «apostole» attribuito alle Angeliche la vigilia della missione vicentina. E già questo indica novità e modernità nella visione pastorale dello Zaccaria, che vede la donna (e i laici) su un piano di parità con i sacerdoti, chiamati tutti alle «sante e ferventi fatiche» dell'evangelizzazione (Lt 5), il cui principale obiettivo è costituito dall'idolatria, radicale minaccia all'integrità della fede, nei confronti della quale Antonio Maria aveva già messo in guardia le claustrali di Cremona, esse pure invitate a spendere il proprio tempo «in aiuto del prossimo» (Sr 1/A).

La più antica riflessione sulle pagine zaccariane si riferiva ai capitoli della «rovina dei costumi» e delle «qualità del riformatore» (Cs 17 e 18) per illustrare i criteri apostolici del Santo; ma noi sappiamo che, propriamente, tali pagine riguardano la ↗ riforma interna della vita religiosa. Né Antonio Maria ha avvertito l'esigenza di tracciare un *corpus* di insegnamenti relativo all'apostolato, preferendo far precedere la pratica alla teoria. Non ci resta quindi che "filtrare" il suo insegnamento attraverso una rilettura di tutti gli scritti.

I presupposti. La pratica apostolica del Santo parte da un'intuizione contemplativa: «Se hai un amico caro, ancora avrai a caro quelle cose che lui ama... Pertanto avendo Dio tanta stima dell'uomo come ha avuto, saresti ben crudele e poco amatore di sua Maestà e Bontà se di una cosa che così carestiosa gli costa, non ne facessi grandissimo conto» (Sr 4). In altri termini l'uomo costa caro a Dio, caro come un bene in tempo di carestia... E questo spinge gli «ebbri amatori» di Dio (cf Sr 4) a considerarsi «debitori» del prossimo (Lt 11; nel Sr 4 è citato il biblico «*Unusquisque mandavit Deus de proximo suo* – Dio ha affidato a ciascuno il suo prossimo»; Sir 17, 12).

nel «capitolo delle lacrime» del 4 ottobre 1534, che segnò il vero battesimo del nuovo Istituto (cf Sr 7). In esso spicca il continuo richiamo all'Apostolo, dal momento che è «sopra il fondamento di Paolo» che lo Zaccaria intende radicare il suo progetto di riforma: «Statevene sicuri e certi, che edificherete, sopra il fondamento di Paolo, non fieno né legno, ma oro e margarite, e saranno aperti, sopra di voi e dei vostri, i cieli e i loro tesori» (Lt 6). Si tratta di quel Paolo – così il Santo ricorda ai Barnabiti – «il quale voleva che fossimo piante e colonne della rinnovazione del fervor cristiano». Per poi concludere: «Deh! Figlioli e Piante di Paolo, slargatevi, che chi vi ha piantato e piantano sono più larghi dell'abisso! E non vi fate minori della ↗ vocazione alla quale siete stati chiamati! Se vorrete, sarete fin d'adesso eredi e legittimi figlioli del nostro santo Padre e di santi grandi, e sopra di voi il Crocifisso slargherà le sue mani» (Lt 7).

L'apostolato dei Paolini si colloca dunque sulla scia di quello di Paolo, lo continua e lo ripropone nell'epoca moderna, dal momento che si tratta di partorire i frutti suoi e nostri a un tempo: «O dolce Padre, tu hai sudato e sempre sei stato addolorato, e noi riceveremo i frutti; tua è stata la ↗ croce, e nostra sarà l'abbondanza del riposo; cioè che, portando e mangiando di continuo croci, partoriremo i tuoi frutti e i nostri» (Lt 7). E questo si realizza anche nel rapporto tra lo Zaccaria e i suoi discepoli: egli condivide il «carico» dell'apostolato con noi, che ne continuiamo l'opera! Lo si può chiaramente dedurre dalla Lt 6: «L'impresa che portate voi adesso, la portiamo con voi, e forse ve ne avvedete..., perché altrove non è il cuore nostro, che col vostro cuore». Come potranno mancare di aiutarvi «quelli che vi amano come se stessi»?

La strategia. La strategia apostolica delineata dal nostro Santo ha come punto di partenza una robusta ↗ ascesi: le «pene», gli «obbrobri» (Lt 5), i «puri vilipendi» (Cs 6), «il disprezzo di se stessi» (Cs 18), sono finalizzati a diventare «vaselli della grazia» divina (Sr 1) e cioè ricettacoli dello ↗ Spirito santo, che ci rende «esemplari di Cristo» (Lt 5; cf Sr 2), ci riplasma a sua immagine, così da presentarci quali suoi imitatori al nostro prossimo. Tutto ciò comporta un insonne lavorio ascetico, che lo Zaccaria illustra particolareggiatamente alle Angeliche, alla vigilia del debutto apostolico delle famiglie paoline (Lt 5).

Se è importante fare guadagno in se stessi, non lo è meno guadagnare negli altri: il primo guadagno è finalizzato al secondo. «Vorrei che assomigliasse a me – scrive a Donna Lucrezia –: che non solo cercasse di guadagnare in lei (il che sarebbe poca cosa), ma che guadagnasse anche nelle altre». L'affermazione è tanto più sorprendente se pensiamo che è indirizzata a una monaca, ovviamente di clausura. E alla Priora delle Angeliche, sempre operante in Vicenza: «Non state a perdere il tempo in frascherie di voi stesse [= in inezie personali]. E sebbene vi vedeste un ↗ demonio, e posta non nell'acqua né nel fango soltanto, ma in un necessario di spuzza [= in una latrina], qual vi paresse essere di voi stessa, non ne fate cura; ma estendete ogni vostra opera a operare in quelle persone quali vi sono state commesse e che il Crocifisso vi commetterà di ora in ora» (Lt 6). E questo dal momento che non solo la vita ascetica sostiene l'apostolato, ma lo stesso apostolato costituisce una forma straordinaria di ascesi. Lo sosteneva già Giovanni Climaco, là dove consiglia di non venir meno all'impegno del ministero a motivo dei propri limiti, pensando che quanto predichiamo agli altri, lo diciamo anzitutto a

noi stessi (*Scala del Paradiso,* 26, 148). Sotto questo profilo è illuminante la Lt 12, dove la Negri lamenta di essere stata «spessissimo occupata nel prossimo e non aver guadagnato niente». L'aver perso, di conseguenza, «il primo fervore... di guadagnare il prossimo», la venne privando del «lume» e della «cognizione» della propria vita interiore, «volendo guardare i quali spesso negli altri – così scrive –, attraverso i loro svecchiavo i miei». La certezza, poi, del buon andamento degli altri, la rassicurava anche del proprio profitto. «E minor male mi sarebbe stato, nel sollecitare gli altri» alla perfezione, l'essermi «in parte impolverata, ritenendo [però] il detto lume, che [non] lasciando loro, aver perso quello, che mi dava la vita interiore e all'ultimo mi avrebbe mondato di tal polvere». «Sicché – conclude – ho preso confidenza di perdere tutta me stessa e attendere all'utile interiore del prossimo. E così spero che, guadagnando in lui, il bel Crocifisso mi restituirà il ↗ lume e il fuoco che mi tenevano viva».

La polvere cui allude l'angelica, non è il solo pedaggio che paghiamo all'↗ azione apostolica: essa comporta «stracchezza» più volte lamentata dal Santo (Lt 6; 11), fatica (si ricordino i saluti «all'affaticato messer Camillo» Negri, Lt 10), «peso» («il peso del prossimo l'aggrava», scrive lo Zaccaria in riferimento a Paola Antonia Negri, Lt 9), e, infine, persecuzione (↗ Prove).

Le opere. Siamo ora in grado di apprezzare «il carico delle imprese» (Lt 6) con le quali lo Zaccaria e i suoi Tre Collegi propugnarono la riforma. Rinnovamento della catechesi e della predicazione, incentrata su Gesù crocifisso (cf Gabuzio, *Historia,* p. 76); animazione del culto liturgico, riportato a splendore e sobrietà; intensificazione della pratica sacramentale, soprattutto eucaristica. Il

genio pastorale dello Zaccaria conobbe due espressioni entrate a pieno titolo nella tradizione cristiana: le ↗ quarantore e i rintocchi delle campane alle 15 del venerdì, in ricordo della passione di Cristo. Si può affermare di Antonio Maria quanto egli scrisse in merito a uno dei suoi più valenti collaboratori, fra Bono: «non trasse mai rete che non facesse cattura di pesci buoni e grossi» (Lt 6).

APOSTOLI

«Noi abbiamo incominciato a seguire, benché da lontano, le orme dei santi apostoli»

(Sr 7)

L'aver conosciuto «il tonitruo e tromba risuonante degli apostoli» (Sr 6) è una delle prove che dimostrano che l'uomo è fatto solamente per andare a Dio (↗ Via di Dio).

Il modello di vita inaugurato dagli apostoli ha continuato a esercitare un grande influsso nella storia della chiesa e a esso si sono ispirati soprattutto i movimenti di riforma. Ciò spiega perché il primo storico della Congregazione presenti la *apostolica vivendi forma* come punto di riferimento dei moderni istituti religiosi, tra cui la famiglia zaccariana.

I figli di Paolo, che hanno cominciato a seguire, benché da lontano, le orme degli apostoli (Sr 7; Gabuzio, *Historia,* p. 54), non possono tirarsi indietro di fronte alle difficoltà. Paolo propone se stesso e gli altri apostoli come esempio, quando dice: «"Noi stolti a causa di Cristo; perseguitati, sopportiamo; calunniati, confortiamo". Siamo noi forse più sapienti degli apostoli?» *(l. cit.),* si

domanda lo Zaccaria. Del resto, la croce è la condizione ordinaria degli apostoli: «Per causa tua siamo messi a morte tutto il giorno, dicevano gli apostoli» (Sr 1/A).

I ferventi, che nella ↗ riforma della Congregazione si separano dai tiepidi, non devono temere, anche se non avessero «tante lettere e favore, perché tali erano gli apostoli» (Cs 16). Ciò che importa è che gli apostoli sono stati favoriti dell'amicizia di Cristo (↗ Amicizia con Dio): «Disse la incarnata Verità ai suoi apostoli: Non vi nominerò più servi, ma amici, perché vi ho notificato tutto ciò che ho udito da mio Padre» (Gv 15, 15; Sr 3).

ARIDITÀ

«Imparate in tempo di aridità... a ben guardare dentro di voi se vive ancora in voi il seme della buona volontà»
(Cs 12)

L'aridità spirituale non è altro che l'«esilio del cuore» di cui parla l'*Imitazione di Cristo* (2, 9, 1). Lo stato di aridità può derivare, secondo l'insegnamento di Cassiano (*Collazioni,* 4, 3), dalla propria negligenza, dalla tentazione del demonio o da Dio, il quale vuole radicarci nell'umiltà e insieme accrescere il desiderio di sé. Caterina da Siena, a sua volta, precisa che, quando Dio si ritrae dall'anima, non la priva della sua grazia, ma solo delle risonanze sensibili che essa può suscitare in noi: «Mi sottraggo quanto al sentimento, perché [l'anima] si rinchiuda nella casa della conoscenza di se stessa, dove acquisterà ogni perfezione» (*Dialogo,* 63 e 64). Antonio Maria offre come criterio di discernimento tra l'aridità virtuosa e quella difettosa la presenza o meno nell'anima

del «seme della buona volontà» e aggiunge: stando così le cose «non temete, né siate pusillanimi, perché vi manca la compunzione esteriore e, come si dice, ↗ devozione, perché Dio è con voi con più vero e amoroso modo, di quello che è con molti che sono di cuore consolato». Per poi concludere: «Sappiate, novizi, che è ufficio di veri magnanimi il voler servire senza mercede e voler combattere senza viatico ovvero stipendio» (Cs 12). L'*Imitazione di Cristo* (2, 11, 3) si domanda, in proposito, se non si debbano definire «mercenari coloro che chiedono sempre delle ↗ consolazioni». In tutto ciò lo Zaccaria ricalca l'insegnamento di fra Battista: «Quando ti trovi arido e secco, prega Dio, se gli piace, di darsi a te stesso e se non vuol darsi, considera se per tua colpa o negligenza lo avessi impedito e ritorna a Dio più umiliato... e di' con buon cuore a Dio: "Non cerco dilettazione, ma te stesso; pertanto voglio operar tutto e più di quello che operavo...". In tal caso vede Dio il cuor tuo magnanimo...». Ciò piace a Dio molto di più di quando si opera con gusto interiore. Pertanto «non dubitare che Dio ti abbia abbandonato; anzi più ti ha abbracciato», poiché tu continui a operare virtuosamente «non aiutato da altro sussidio» (*Filosofia divina,* p. 7r).

Gregorio Magno, infine, insegnava che l'*ariditas mentis* ci accompagna quando i nostri pensieri sono rivolti alla «terra», mentre quando li rivolgiamo al «cielo» noi siamo pervasi da «intimo diletto» (*Homiliae in Evangelia,* 2, 38).

ARTI MAGICHE

« Arti magiche, incant[esim]i e sapere le cose future come gli astrologi...; osservar sogni... e giorni»

(Sr 1 e Sr 1/A)

Era ben nota allo Zaccaria la natura proteiforme della superstizione, che san Tommaso (*Summa theologiae,* II.II, 92, 2) aveva fissato in quattro voci: il *culto* a Dio compiuto in modo erroneo (le «superstiziose orazioni» delle monache, Sr 1/A); il culto verso le creature o *idolatria* propriamente detta («hai molto affetto alle creature», *l. cit.*); la *divinazione,* con cui si scruta il futuro non nel modo umanamente consentito, ma volendo carpire con curiosità i segreti di Dio, «i quali segreti non appartengono a te» (Sr 1); infine le cosiddette *osservazioni* relative agli astri e ai sogni e più in generale la pratica delle *arti magiche* e degli *incantesimi.*

Le Scritture vietano simili pratiche (Dt 18, 10-12) e il Santo si pone su questa linea, anche se la riflessione teologica, pur mettendo in guardia dalla superstizione e dalla strumentalizzazione demoniaca, riconosce un approccio autentico alla scienza degli astri e dei sogni (*Summa theologiae,* I, 115, 4; I.II, 9, 5; II.II, 95, 5, attribuisce agli astri un «influsso indiretto»; *Summa theologiae,* II.II, 95, 6, ammette il ricorso ai sogni).

Più che su un piano teorico, Antonio Maria si pone su un piano pastorale, consapevole non solo dell'ignoranza che sta alla base di ogni pratica superstiziosa, ma anche del contesto culturale del suo tempo, attraversato da crisi di coscienza, da spinte «spirituali» non vagliate con discernimento, dal pullulare di nuove correnti religiose. Per non dire che lo Zaccaria è un uomo non solo di formazione teologica, ma anche umanistica e scientifi-

ca, e quindi poco incline a riconoscere valore oggettivo a un «sapere» ritenuto per lo più irrazionale. Non diversamente si pronunciano contro «Sogni e apparizioni» i *Detti notabili* (26).

ASCENDERE

«Ascendi quanto tu puoi, perché di sempre più sei debitore!»

(Cs 12)

Si tratta di un termine tecnico, usato dallo Zaccaria per descrivere il progresso nella vita spirituale. Tale verbo appartiene al campo semantico della scala (↗ Ordine della vita spirituale): «Perché non ascendi sopra il solaio? Perché non vai per la scala. È necessario che l'uomo che vuole andare a Dio vada per gradi, e ascenda dal primo al secondo, e da quello al terzo, e così *successive*» (Sr 1).

Ritroviamo questo verbo in quasi tutti i *Sermoni:* «L'uomo volendo ascendere, comincia dal basso e va all'alto»; «La causa della mia imperfezione e che io non ascenda alla stabilità della mia mente, è la mia lingua»; «[Osservando il secondo comandamento] facilmente potrai ascendere alla perfezione» (Sr 2); «Attaccato a questo funicolo triplice, con facilità uscirai dal pozzo della miseria e dell'imperfezione con Geremia, e ascenderai al colmo della santificazione» (Sr 3); «A qual passo si trovano i mali cristiani, vedendosi questa via [= la via diritta del cielo] restar loro da ascendere!»; «Vuoi tu ascendere alla perfezione?» (Sr 4); «I santi fecero questa distinzione [tra precetti e consigli], acciocché [coloro che si smarrivano di fronte alla perfezione], inanimati,

incominciassero a operare; e poi, firmati alquanto, pian piano ascendessero alla perfezione» (Sr 6).

Nelle *Costituzioni* Antonio Maria ricorda ai novizi il ↗ dovere di ascendere alla ↗ perfezione: «Ascendi quanto tu puoi, perché di sempre più sei debitore!» (Cs 12), espressione che riecheggia l'insegnamento di fra Battista: «Ascendi, che sempre troverai da ascendere» (*Specchio interiore,* p. 51r; si veda pure ↗ Correre).

ASCESI

«Per l'amore di Dio, sforzatevi con me...»
(Lt 2)

Negli scritti zaccariani manca il termine «ascesi», che si trova ampiamente documentato nelle fonti cui fa riferimento. Ne abbiamo però l'equivalente anzitutto nella parola «sforzo». Lo sforzo è indispensabile nella vita secondo lo spirito e abbraccia sia la dimensione interiore, sia quella più propriamente fisica (che è poi il senso letterale del termine greco). Basterebbe ricordare il «proporsi nuovamente e gagliardamente» e cioè il rinnovare con fermezza i propri propositi, nonché l'esigenza di «violenti conati ovvero sforzi corporali» (Cs 12; cf Sr 4, dove il Santo precisa che, dato il radicamento corporeo delle passioni, esse «hanno bisogno di rimedi corporali e di rettori – ossia sostegni – e stimoli corporei»).

L'ascesi rientra nell'ambito dell'↗ azione e ne costituisce, insieme alla preghiera, il polo «interiore». Antonio Maria parla infatti di «azione interiore» (Lt 3) quale premessa dell'irradiazione apostolico-caritativa. La stessa preghiera, se non è accompagnata dall'impegno ascetico, «sarebbe di poco valore» (Lt 3). Lo afferma lo Zaccaria

nella lettera a Carlo Magni, che illustra magistralmente lo stretto rapporto tra orazione e ascesi e fa consistere quest'ultima nel conoscere e nel combattere «il difetto e vizio che è il capitano generale» (↗ Vizio capitano).

Una pagina analoga, che esemplifica l'esercizio ascetico, si trova nella lettera alle Angeliche, dalla quale ricaviamo un'ulteriore precisazione, che cioè i frutti dell'ascesi vengono a coincidere con l'azione dello Spirito santo nei nostri cuori. Infatti, seguendo le indicazioni offerte dal «padre in Cristo, anzi vostro spirito in Cristo», questi costaterà di persona che le sue «divine figliole» hanno «ricevuto il Dottore della giustizia, della santità, della perfezione, lo Spirito paraclito» (Lt 5).

L'ascesi si presenta infine attraverso una varietà di termini equivalenti. In essa si esprime l'↗ industria umana in «sinergia» con la grazia divina, o l'↗ esercizio delle virtù finalizzato al conseguimento della ↗ vittoria di se stessi.

In termini negativi, l'ascesi comporta la purificazione delle inclinazioni viziose (Sr 4: «È necessario che [l'uomo] si purifichi, è necessario che si purghi – parla un medico! – da tutte le passioni») e la pratica di una costante ↗ mortificazione in cui si traduce il «martirio quotidiano» (Sr 4). Incentrata sul proprio perfezionamento, l'ascesi è sinonimo di trasformazione dell'uomo vecchio in uomo nuovo (Sr 3), che è il vero uomo spirituale, e di trasfigurazione cristica operata dallo Spirito santo, come ripetutamente sottolinea lo Zaccaria quando si augura che le Angeliche vivano «una vita esemplare [= sul modello] di Cristo» (Lt 5), o quando fa esclamare a coloro che coltivano la «vita spirituale vera»: «Volete il vivo esempio di Cristo? Guardate in noi!» (Sr 2).

L'impegno ascetico, proteso al raggiungimento della «virtù e del suo colmo» (Cs 12), si avvale, oltre che della

preghiera, dei classici strumenti ben noti ad Antonio Maria, che li fece propri e li propose ai suoi discepoli. Si tratta del «↗ silenzio», ossia del culto dell'interiorità, della «↗ veglia» in cui si esprime la vigilanza, e del «↗ digiuno» o sobrietà di vita.

Da quest'insieme di dati risulta, in Antonio Maria, una visione ascetica realistica e solo in apparenza negativa, comprensiva della dimensione interiore ed esteriore della persona, rigorosa e vigorosa a un tempo. Il suo approdo è a dir poco entusiasmante e del tutto positivo e venne formulato nella chiusa del Sr 1, con questa lapidaria espressione: «Sforziamoci... e poi verremo alla libertà dello spirito».

ATTRIBUTI DI DIO

«Che la bontà stessa volesse il male, che l'abisso della sapienza non sapesse, che l'onnipotenza mancasse, non può entrare nell'immaginazione di creatura che abbia senso e cognizione»

(Sr 5)

Si possono distinguere due serie di attributi (o nomi) divini: quelli che ineriscono all'essenza stessa di Dio e quelli che ne descrivono le operazioni *ad extra.*

Attributi essenziali. Dio «è quello che è il verace e vivo Essere» (Sr 1). Rifacendosi alla definizione scolastica di Dio, lo Zaccaria riprende anche la tradizionale enumerazione degli attributi divini: *[onni]potenza, sapienza, bontà* (*Summa theologiae,* I, 25; 14; 6). Si tratta degli attributi dell'essere in quanto tale e quindi, a maggior ragione, dell'Essere divino.

Nel Sr 1, per dimostrare che «la causa del nostro poco ↗ profitto non è Dio», Antonio Maria si rifà appunto ai suoi tre fondamentali attributi: «Non sarà dunque alcuna cosa impossibile all'Onnipotente»; «Perciò potrai credere, carissimo, che l'abisso della sapienza sia mancato in questo e non abbia saputo condurre l'opera sua?»; «Né ancora ti saprai immaginare... che la bontà infinita da se stessa si fosse mossa a fare i cieli, gli elementi, gli animali, le piante e miniere e sassi per l'uomo... e poi lo volesse abbandonare». E conclude: «Chi avrà dunque la colpa del tuo poco profitto? Tu vedi che non è la impotenza di Dio... Non è la ignoranza sua... Non è la bontà sua».

Ritroviamo un procedimento simile nel Sr 5, quando lo Zaccaria vuole dimostrare che le ↗ passioni non sono cattive, perché create da Dio: «Che la bontà stessa volesse il male, che l'abisso della sapienza non sapesse, che l'onnipotenza mancasse, non può entrare nell'immaginazione di creatura che abbia senso e cognizione».

Attributi operativi. L'esposizione del primo comandamento è l'occasione per individuare i tre attributi operativi fondamentali di Dio: «Nel principio di queste parole, carissimo, Dio tocca il beneficio della *creazione,* del *governo* e della *riparazione* umana: quando dice "Io sono"... e quando dice "Io sono il tuo Dio", ti tocca la creazione... Quando dice "Signore", importa il governo... E quando dice "Che ti ha condotto fuori dell'Egitto e della servitù", tocca il beneficio della liberazione dai peccati e dal regno del demonio, e la riparazione» (Sr 1).

Ritroviamo la medesima enumerazione nel Sr 3. Creazione, governo e liberazione sono i tre motivi della «ricognizione» (↗ Riconoscenza) dell'uomo verso Dio: «Dio ha obbligato ogni creatura, e *maxime* l'uomo, perché l'ha

fatta, perché la governa, perché la libera dai contrari e pericoli».

Nesso tra le due serie di attributi. A ben considerare, ci si accorge che tra le due serie di attributi esiste uno stretto rapporto.

L'*onnipotenza* di Dio si esprime anzitutto nella *creazione:* Dio «è quello che dal niente ha fatto tante creature spirituali e corporali» (Sr 1).

Nella *sapienza* rientra il *governo* della creazione: «Ha saputo ordinare le creature in quel modo mirabile che tu vedi. Guarda che l'uomo fatto libero è condotto dalla provvidenza sua di tal sorta, che lo costringe e spinge a entrare, non costringendolo né sforzandolo»; "*Attingit a fine usque ad finem et disponit omnia suaviter* – Si estende da un confine all'altro e governa con bontà eccellente tutte le cose" (Sap 8, 1)» *(l. cit.).*

Dalla *bontà* dipende la *riparazione umana:* «Né ancora ti saprai immaginare... che la bontà infinita [avesse] dato il Figliuolo proprio in servizio, in prezzo, in morte... e poi lo volesse abbandonare» (Sr 1).

AVANZARE

«Il non andare avanti nella via di Dio e lo stare fermi, è un ritornare indietro»

(Sr 6)

Si tratta di un concetto-chiave della spiritualità zaccariana. L'avanzamento continuo è un'esigenza intrinseca al vivere cristiano: «La vita spirituale vuole che tu non torni indietro e che tu non possa stare; ma, subito che tu l'hai gustata, tu vai avanti di giorno in giorno» (Sr 2). L'avanzamento è così importante che, qualora venga di-

satteso, non si rimane fermi ma si regredisce: «Non proficere è deficere» (Cs 12); «Non proficere è mancare» (Cs 18); «Il non andare avanti nella via di Dio e lo stare fermi, è un ritornare indietro» (Sr 6). Il *non progredi, regredi* o il *nolle proficere, deficere est* costituisce un'affermazione che attraversa tutta la storia della spiritualità. Lo ricorda, per esempio, Gregorio Magno con il paragone della nave (↗ Vita spirituale, gradi). Il celebre dottore ritiene che la sacra Scrittura è come una canna, con cui «misuriamo ogni azione della nostra vita, per vedere quanto progrediamo e quanto siamo lontano dal progresso» (*In Ezechielem,* 2, 7). Non diversamente Cassiano, quando scrive che «l'anima non può fermarsi in uno stato stazionario: o cresce in ↗ virtù, o diminuisce. Non acquistare è perdere: quando si spegne il desiderio di progredire, non è lontano il pericolo di indietreggiare» (*Collazioni,* 6, 14). Infine Bernardo riprende più volte questo tema nei suoi *Sermoni* (*Sermo 2 in festo Purificationis,* 3) e nelle sue *Epistole* (cf 254, 4 e 385, 1).

L'esigenza dell'avanzamento continuo va instillata fin dal noviziato: «[Il maestro] insegni ai novizi il modo non dico solo di conservare, ma di aumentare il loro fervore noviziale» (Cs 12). Essa è una delle condizioni della ↗ riforma: «Bisogna che sempre tu intenda di passare più avanti e in cose più perfette... Cerca sempre di aumentare quello che hai cominciato e in te e negli altri, perché la sommità della perfezione è infinita» (Cs 18). Ma è un'esigenza intrinseca anche alla vocazione laicale: «Vorrei che aveste occhio a fare ogni dì qualche cosa di più» (Lt 11).

La stessa idea viene espressa dallo Zaccaria anche attraverso l'uso di altri verbi: ↗ ascendere; ↗ crescere.

In particolare, l'idea di avanzamento è contenuta in un'espressione particolarmente cara allo Zaccaria, tratta dal *Salmo* 83, 8: «*De virtute in virtutem*» (tradotta dalla

CEI: «Cresce lungo il cammino il suo vigore»). La troviamo nel Sr 3: «Andranno i giusti di virtù in virtù, finché arriveranno a vedere Dio in Sion»; nel Sr 7: «Dio nella sua misericordia ci ha scelti dal mondo, sebbene indegni, perché lo serviamo salendo di virtù in virtù»; nella Lt 2: «Dio ha fatto l'uomo – quanto all'animo – volubile e mutabile, acciocché ... passasse da un bene in un altro miglior bene, e da quello in un altro maggiore: e così, passando da una virtù in un'altra, arrivasse al sommo colmo di virtù» (↗ Colmo/sommità). Tale espressione era stata già utilizzata da Cassiano: «Da una vetta il Signore ci invita a salire sopra un'altra vetta ancora più alta. Chi s'è fatto beato e perfetto nel timore di Dio, passerà di virtù in virtù, come dice la Scrittura, cioè di perfezione in perfezione. Ciò significa che egli progredirà dal timore alla speranza; poi udrà l'invito di Dio che lo chiama a uno stato ancora più santo, cioè alla carità» (*Collazioni,* 11, 11). Ritroviamo la medesima espressione anche nei *Detti notabili:* «Alcuna volta l'anima si lamenta, che non le è concesso crescere di virtù in virtù, come se Dio mancasse» (8, 6).

AVARIZIA

«Paolo dice che la cupidità è causa e radice di ogni male e l'avarizia... est idolorum servitus – *è roba da idolatri»*

(Sr 1)

L'avarizia o cupidigia (fra i due termini intercorre una certa differenza, ma qui possiamo prenderli come sinonimi) è innanzitutto una delle ↗ passioni.

Ne parla lo Zaccaria nel Sr 4, dove dice che «l'avarizia si estende alla roba e ad altre cose visibili e corpo-

ree», per cui ha «bisogno di rimedi corporali e di rettori e stimoli corporei».

Nel Sr 5 l'«amore della roba» viene elencato fra le altre passioni, che, pur essendo in se stesse buone, perché create da Dio, possono portare rovina «quando sono mal governate».

In secondo luogo, l'avarizia è uno dei peccati contro il primo comandamento e precisamente essa rientra fra i «figmenti» e le «similitudini» (= manufatti che scimmiottano Dio) che l'uomo si costruisce e adora al posto del vero Dio: «Hai il tuo cuore nella roba... Paolo dice che la cupidità è causa e radice di ogni male e l'avarizia *quod est idolorum servitus* [= che è roba da idolatri]. E il nostro Salvatore pose l'estinzione della carità nell'avarizia, dicendo: Perché sovrabbonderà l'iniquità di molti, perciò si estinguerà la carità. E Paolo dice che in questi ultimi tempi regneranno uomini superbi, audaci, petulanti, lascivi, *avari* e settatori [= che seguono] dei propri pareri» (Sr 1).

L'avarizia è un peccato che non colpisce solo i secolari; anche le religiose ne sono affette: «Sei piena di avarizia: tu temi non ti manchi l'aria e la terra; tu ti immagini le lunghe infermità e dall'altra banda la povertà del monastero... Dell'avarizia vostra, sorelle, altro non vi voglio dire, se non che consideriate... che la Scrittura, di queste avarizie, pone casi e morti orrendissime» (Sr 1/A). Il Santo nell'esemplificare sembra ispirarsi a Cassiano (*Al vescovo Castore,* Filocalia, 1, 137), che ricorda i medesimi casi di avarizia di Giezi, Giuda e Anania e Saffira.

Non va confuso con l'avarizia il rispetto e la custodia gelosa delle cose comuni, che sono invece segno di povertà: «Ognuno, le cose di casa – non per avarizia, ma come già consacrate al Signore – le conservi e le custodi-

sca così, che quasi reputi commettere sacrilegio colui che, per sua negligenza, alcuna di esse – ancorché minima – abbia rotta, ovvero lasciata marcire, dissiparsi o perdersi» (Cs 4).

AZIONE

«L'azione esteriore non impedirà l'elevazione e azione interiore, né questa l'altra»

(Lt 3)

L'azione è un termine che non definisce solo l'insieme di opere relative ai doveri della professione e della carità, ma indica la stessa vita spirituale nel suo aspetto di impegno e sforzo personali.

Nella lettera a Carlo Magni, un avvocato del foro di Cremona e membro, se non responsabile, del cenacolo riformatore dell'*Amicizia,* Antonio Maria contrappone all'azione che definisce «esteriore», una duplice realtà, che vedremo essere speculare: l'«elevazione» e l'«azione interiore». Questi due termini definiscono a un tempo la preghiera (↗ Orazione) e l'↗ ascesi, che sono poi gli elementi qualificanti del vivere spirituale. Con la parola *azione* sono pertanto definiti ambiti diversi: esteriore, se si tratta di quanto compiamo nell'adempimento dei nostri doveri verso il prossimo, e interiore se ci riferiamo all'incessante lavoro che siamo chiamati a operare in noi stessi.

Tale dottrina è chiaramente formulata negli antichi autori spirituali, sia greci che latini. Per rifarci alle fonti immediate dello Zaccaria, basterebbe citare Giovanni Cassiano, che offre pagine illuminanti sul rapporto tra ciò che i greci chiamavano *praxis* e *theoria* e i latini *actio*

e *contemplatio*. Si legge dunque nelle *Collazioni* (14, passim) che «la professione religiosa abbraccia le due discipline», quella attiva e quella contemplativa. L'esercizio dell'*actio* – prosegue Cassiano – se rivolta a se stessi abbraccia a sua volta due aspetti: coltivazione delle virtù e estirpazione dei vizi. Se rivolta agli altri «si suddivide in molteplici professioni e modi di vivere», che si esprimono soprattutto nella pratica della carità.

Battista da Crema, che riprende l'insegnamento di Cassiano, fa consistere «la perfezione della vita attiva» nel «coltivare molto bene il giardino dell'anima». Ne parla nello *Specchio interiore* (p. 97r), dove sviluppa alcune suggestive considerazioni in ordine alla sintesi delle due vite, che consiste nella «vita mista», alla quale è pure dedicata una voce dei *Detti notabili,* dove si ricorda che «la vita mista è meravigliosa, perché abbraccia cose contrarie: l'attiva usa la ↗ distrazione, la contemplativa l'↗ unione» (32, 6). Tale stato venne già teorizzato da Gregorio Magno (*Moralia,* 28, 33), che ne ravvisava in Cristo stesso il modello.

BASTA

«Mi basta onorare Dio fin qui»
(Cs 12)

È il motto dei tiepidi. Di questi *basta* lo Zaccaria ne elenca parecchi nei suoi scritti: «Basta! Purché mi salvi e osservi i comandamenti di Dio, purché salvi l'anima mia, basta: non mi curo di tanta santità!» (Sr 6); «A che tanto confessarsi? Mi basta il confessarmi una volta all'anno!» *(l. cit.);* «Mi basta onorare Dio fin qui» (Cs 12); «Basta far questo; non curiamoci di tanta perfezione!» (Cs 17). Ritroviamo simili *basta* anche negli scritti di fra Battista da Crema (*Via de aperta Verità,* p. 21r; *Filosofia divina,* p. 76v; *Specchio interiore,* pp. 8v; 54r; ecc.) e, prima di lui, nell'*Epistola 254* di san Bernardo all'abate Guarino. Anche nei *Detti notabili* incontriamo espressioni simili: «Se tu vuoi declinare dal pericolo della impazienza, non dire, come molti dicono: "Mi basta non lamentarmi", ma abbraccia la pazienza abbondante...» (20, 7); «Queste sono le parole dei tiepidi: "Io non voglio essere santo; pur ch'io vada in paradiso mi basta; non mi curo di tanta per-

fezione; basti ch'io viva come gli altri"; non bisogna tanto assottigliare la virtù...» (27, 25).

Il ragionamento dei tiepidi è estremamente pericoloso, perché contraddice una delle leggi fondamentali del vivere spirituale, quella dell'avanzamento continuo, secondo la quale «non proficere è deficere» (↗ Avanzare). Ciò fa esclamare allo Zaccaria: «Poveretti! Non vedono in quanto pericolo sono» (Sr 6). L'uomo non può porre dei limiti al suo progresso spirituale, perché «la sommità della perfezione è infinita. Così, fuggi di pensare che ti basti mai quello che avrai incominciato» (Cs 18). Piuttosto, «ascendi quanto tu puoi, perché di sempre più sei debitore!» (Cs 12).

BEATITUDINE

«E beato te, perché: "Beati quelli che patiscono delle persecuzioni per la giustizia" (Mt 5, 10)»

(Sr 4)

Antonio Maria Zaccaria rivendica lo spirito delle beatitudini come norma della condotta cristiana. La quale comporta una dose non indifferente di anticonformismo. Agire per compiacere o per essere compiaciuti – «andare a complacebo», scrive lo Zaccaria, ricalcando un'espressione usuale a quel tempo e che ritroviamo a esempio in fra Battista quando parla di «andar dietro a placebo» – sovvertirebbe la logica evangelica. Assumendola nella sua radicalità, si va incontro a persecuzioni, riconosce il Santo nei suoi sermoni ai laici, ma è qui che si coglie la beatitudine. Chi si rifiutasse di seguire questa norma, «non parlerebbe da cristiano, anzi non parlerebbe neppure da buon cittadino» (Sr 4), dove si deduce

che le beatitudini devono permeare la stessa vita sociale. La beatitudine delle prove sofferte per il Regno fu ricordata da Antonio Maria ai religiosi durante i giorni cruciali dell'ottobre 1534, quando egli mise alle strette i suoi discepoli fatti oggetto di persecuzione: o stolti con Cristo o saggi con il mondo! D'altra parte nello Zaccaria è molto viva la convinzione che la beatitudine costituisce l'approdo dell'avventura umana e cristiana. L'uomo, infatti, è stato creato «a immagine e similitudine» di Dio, «vasello [= depositario] della sua grazia, ricettacolo della sua beatitudine» (Sr 1). Concetto caro allo Zaccaria, se lo riprende in termini pressoché analoghi nell'ultimo dei discorsi sul decalogo: «Dio ha fatto i cieli e l'universo per l'uomo, ed esso uomo a immagine e similitudine sua e *beatificabile*...» (Sr 5).

Il tema della beatitudine è familiare ai santi, che lo ripropongono secondo molteplici sfaccettature. Anche Antonio Maria ha una «sua» beatitudine: «*Beati* quelli che stanno nell'abisso della dolcezza eterna. Oh, dolci amplessi! Oh, *beati* quelli che una volta vi si ritrovano e ivi si riposano» (Sr 2). E ancora: «*Beati* quelli che giubilano nello spirito e nel cuore loro! E Dio vi conceda di gustare una buona volta quel vero gaudio interiore. Amen. Dio lo faccia» (Sr 5).

CARCERE

«Per conto alcuno non vi pensate e neanche cercate di... spingere alcuno alla virtù con carcere, ovvero con corporale tortura»

(Cs 13)

Nel capitolo successivo, quando tratta «delle pene», lo Zaccaria ribadisce: «Fate che non ci siano presso di noi carceri né altre sorta di torture» (Cs 14); infatti egli ritiene superfluo ricorrere a punizioni, quando non ci si lascia «costringere dall'amore». Nelle direttive per i visitatori, ricorda che i difetti vanno affrontati «non con carcere o altre penitenze», ma piuttosto estirpandone le radici (Cs 19).

Quella cui fa riferimento Antonio Maria è un'istituzione molto antica. Infatti era in vigore, nella vita monastica, la pratica della «scomunica», che comportava a un tempo l'esclusione dalla vita comunitaria e la privazione dell'eucaristia. Cassiano ne parla nelle *Istituzioni cenobitiche* (2, 16: esclusione dalla preghiera) e il suo insegnamento è ripreso dalla *Regola* benedettina (capitolo 23) e

riemerge nella *Scala del Paradiso* di Giovanni Climaco. Alla sua epoca si era già verificato il passaggio dal carcere=scomunica al carcere=reclusione. Egli parla, infatti, di un «reparto del monastero... chiamato carcere e tutt'altro che invitante» (4, 30). Al successivo «grado» o discorso riprende l'argomento, trattando della penitenza e della «compunzione letificante» che essa deve sortire, dal momento che il carcere era a un tempo punitivo e correttivo. Tale pena venne codificata nelle regole degli istituti antichi e moderni e figura nei *Canoni penitenziali,* in vigore all'epoca dello Zaccaria e nei secoli successivi, si può dire fino all'avvento delle soppressioni del secolo scorso. Le disposizioni dello Zaccaria risultano lungimiranti e si rifanno alla corrente più interiorizzata dell'ascesi, a quel «carcere volontario senza usci e serrature» praticato dai «santi padri» nell'incessante esercizio della mortificazione personale. È il caso dei «penitenti volontari» (Cs 13). Il rifiuto di qualunque sistema di coazione risiede nell'intimo convincimento che «la virtù ricerca l'uomo volontario (cf *Summa theologiae,* I.II, 56, 3), e il contrario lo fa ipocrita: il che – precisa il Santo – noi aborriamo» (Cs 13). Da qui la prassi su cui tanto insiste lo Zaccaria di espellere (↗ Pene) chi non intende essere virtuoso, piuttosto che forzarlo con misure repressive.

CARITÀ

«La carità di Dio è necessaria a voler andare a Dio... e il mezzo dell'amor di Dio è l'amore del prossimo»

(Sr 4)

Alla carità è dedicata la prima parte del Sr 4. I *Detti notabili* le dedicano il secondo capitolo.

Amore di Dio. Carità è, innanzitutto, l'«amore di messer Dominedio». La tesi del sermone è che «la carità è sola quella che vale; tutto il resto delle virtù, senza quella, non giova un pistacco», ossia non vale nulla. E qui lo Zaccaria, servendosi del capitolo 13 della *Prima lettera ai Corinzi,* fa una lunga esemplificazione per dimostrare la sua tesi e conclude: «Se l'eloquenza non vale, perché procede *in sapientia verbi;* se la scienza, perché *inflat;* se la fede, perché senza le opere è morta; e se le opere medesime non valgono, quando non procedono dalla carità: è necessario, è necessario – ti dico – avere questa carità, che è l'amore di Dio, che ti rende a lui gradito». Queste ultime parole svelano il motivo profondo della necessità della carità: senza questa, l'uomo non è gradito a Dio; è la carità (che quindi si identifica con la *gratia gratum faciens* e cioè con la ↗Grazia santificante) che rende l'uomo gradito a Dio e lo abilita a diventare soggetto di tutte le altre virtù.

Per ulteriormente dimostrare la necessità della carità, Antonio Maria passa a parlare della «via della carità», la quale via può essere percorsa in due sensi. Essa è stata percorsa *dall'alto in basso:* «Perché venne il Figliuolo di Dio in terra, se non per portare la carità?»; «Oh, pietà grandissima! Oh, amore immenso: che Dio tanto si sia umiliato, acciocché l'uomo lo riami, e per questo amore si salvi!». La «via della carità» va però percorsa anche in senso inverso, *dal basso all'alto.* La «via diritta del cielo» è una «via così stretta e arta» che non può essere percorsa «senza diletto», senza essere sollevati dall'↗amore: «Attraverso queste difficoltà non si può passare e portare questo fascio [= fardello] senza amore, perché l'amore porta il fascio». Si può perciò concludere: «È necessaria la carità di Dio; dunque, senza l'amor di Dio non si fa nulla; dunque, da questo amore ogni cosa dipende».

Amore del prossimo. Carità è, in secondo luogo, l'amore del prossimo. L'amore del prossimo è *sacramento* (= segno e strumento) dell'amore di Dio: «Una medesima cosa la [= la carità] fa acquistare, aumentare e crescere; e inoltre la mostra, quando c'è. Sai qual è? È la carità, l'amor del prossimo». L'amore del prossimo, a sua volta, abbraccia amici e nemici, secondo la seguente regola: «amare gli amici in Dio e amare i nemici per Dio» (Sr 3); affermazione ripresa direttamente da Gregorio Magno, là dove scrive: «*Caritas vera est amicum diligere in Deo et inimicum diligere propter Deum*» (*Homiliae in Evangelia,* 1, 9, 6; 2, 27, 1; 38, 11; cf *Moralia,* 22, 11, 22). L'amore del prossimo si traduce nelle opere di misericordia, che il Santo richiama in questi termini: «...ciba il famelico, abbevera il sitibondo, vesti l'ignudo, raccogli il pellegrino, visita l'infermo, libera il carcerato; prevedi le opere tue, falle per amor di Dio, abbi l'intenzione retta, eleggi il meglio, eseguisci il bene, in tutto la carità ti muova» (Sr 3; cf Sr 4, dove parla dell'«esaminazione dell'estremo giudizio»).

Lo Zaccaria si sofferma a lungo a illustrare la necessità della mediazione umana (↗ Mezzo dell'uomo) nei nostri rapporti con Dio e conclude riassumendo il suo pensiero: «Se adunque, carissimo, non ti par sufficiente questo: che non si possa far chiaro assaggio, per essere Dio spirito e l'uomo corporale, se non per mezzo dell'uomo; e che Dio usa operare per mezzo d'un uomo in un altro; che l'uomo deve essere sanato per quel mezzo che è infirmato; ed inoltre che, essendo le passioni dell'uomo corporee, debba esser purgato da quelle da un altro uomo; se non ti paiono sufficienti queste cose a farti credere che l'amore del prossimo causi l'amor di Dio e lo mostri, te lo faccia credere almeno questo: Dio essersi fatto uomo per questo» (↗ Incarnazione). Un'ap-

plicazione pratica di questo principio è la carità apostolica, ricordata dal Gabuzio (*Historia,* p. 76) con un toccante episodio: «Un giorno il padre Soresina, dopo la morte di Antonio Maria, vinto dalla pigrizia e forse anche dalla stanchezza, rinviò ad altro tempo la confessione di un malato. La notte seguente, prima di addormentarsi, udì chiaramente la voce a lui ben nota dello Zaccaria: "Messer Battista, mio buon fratello, dov'è quella carità che ci ha insegnato Paolo nostro? Perché hai trascurato quell'anima?"».

CASTITÀ

«[Il religioso] brama con allegrezza la vera integrità del corpo e dell'anima»

(Cs 3)

Tra le riflessioni d'indole spirituale che ci sono pervenute da parte del Santo, questa è in assoluto la prima. Risale alla giovinezza dello Zaccaria e con più precisione quand'egli era circa ventenne e redigeva un prontuario di sentenze filosofiche su un quadernetto di appunti. Alla lettera C leggiamo: «*Castitas maxime adiuvat in acquisitione scientiae* – La castità è di grandissimo aiuto nell'acquisto della scienza». Segue il rimando alla lettera E, sotto la voce ↗Esercizio [spirituale]. Antonio Maria eredita una tradizione che da Aristotele giunge a Tommaso attraverso Averroè (cui il giovane studente universitario si ispira). Il *Doctor communis* la riprende in questi termini: «Astinenza e castità dispongono ottimamente alla perfezione del processo conoscitivo» *(Summa theologiae,* II.II, 15, 3). Affermazione che si ritrova negli autori domenicani. Così Caterina da Siena: «Nessun

peccato è tanto abominevole e toglie il lume dell'intelletto quanto questo. Anche i filosofi lo riconobbero, non per lume di grazia, che non avevano, ma perché la natura porgeva loro un tal lume, da vedere che questo peccato offusca l'intelletto; perciò alcuni si conservavano nella continenza per meglio studiare» (*Dialogo,* 32).

Antonio Maria considera la castità un valore sia per la vita coniugale che, ovviamente, per quella religiosa. Fin dal suo primo discorso sul decalogo, richiama i laici sulla grandezza del sacramento del ↗ matrimonio, ricordando che è «volontà di Dio» «la castità e santimonia» ossia l'illibatezza della vita. Di conseguenza la vita coniugale va vissuta nel «timore» di Dio e non ci si deve «perdere dentro» nel matrimonio, «come fanno i volgari» (Sr 1). Analoghe puntualizzazioni sono riprese nella Lt 11 ai coniugi Omodei, additando loro come meta di un vivere sinceramente «spirituale» non solo l'astensione «dall'atto concesso al matrimonio», ma anche dalle cose «fatte per sola sensualità» e questo «per più bellezza ed accrescimento della castità». Come in tutte le virtù, occorre progredire anche nella castità. Cosa che viene ripresa a proposito dei religiosi, cui raccomanda di «proficere nella virtù della castità, fuggendo ogni suo contrario», così che «il corpo e la mente» – si noti questo abbinamento! – si dissocino «dalle molestie imbrattate» (Cs 3). Espressione, quest'ultima, straordinariamente plastica anche se difficilmente parafrasabile. È infine interessante notare che, nelle regole ai novizi, il fondatore non si indugia nella casistica, ma quasi con un volo pindarico coglie le vette della castità nell'amore esclusivo a Dio, così che si macchia di «↗ adulterio spirituale» chi viene meno a esso (Cs 12).

Passando ad affrontare i «segni della rovina dei costumi» e cioè i sintomi di degenerazione nella vita religiosa,

lo Zaccaria chiarisce come «la prima e immacolata castità ha cominciato a offuscarsi e annerirsi». E anche a questo proposito non motiva la sua tesi denunciando scorrettezze sul piano della sessualità propriamente intesa, ma parlando di ricreazioni interminabili e litigiose, di indulgenza alla chiacchiera e al gioco, di ricercatezza nel vestire e nella cura degli ambienti («uccellini e cassette di fiori»!), di «frequente conversazione» con secolari, «buoni compagni e monacume», dove conversazione indica frequentazione eccessiva (Cs 17). Non si dimentichi che anche agli occhi degli antichi asceti «la mormorazione fa scomparire la castità» (Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso,* 10, 83). Ne segue che l'esortazione alla castità figura come uno dei compiti del visitatore, cui spetta l'ufficio di fare «visite diuturne, sottili e diligenti» che ridiano slancio alla vita religiosa (Cs 19).

CENSO (DEL CUORE, DELLA BOCCA E DELL'OPERA)

«Il primo [comandamento], osservato, ti fa rendere principalmente il censo del cuore; il secondo, della bocca; il terzo, dell'opera»

(Sr 3)

Lo Zaccaria usa il termine *censo* nel significato di "tributo". Esso viene utilizzato nella prima parte del Sr 3 parallelamente a tutta una serie di termini dal significato simile: frutto, ricognizione, premio, mercede, tributo, stipendio, obbligo, decima, debito.

L'uomo ha il ↗ dovere di rendere a Dio un triplice tributo, in corrispondenza delle sue tre dimensioni fondamentali: quella interiore (il *cuore*), e le due dimensioni

esteriori, vale a dire la parola (la *bocca*) e l'azione (l'*opera*). Tutto l'uomo viene così coinvolto dal rapporto con Dio. Antonio Maria mette i primi tre comandamenti (il «funicolo triplice») in relazione con ciascuna di queste tre dimensioni dell'essere umano.

Ritroviamo le tre dimensioni anche nel Sr 4, dove, facendo riferimento al capitolo 13 della *Prima lettera ai Corinzi,* si parla di ↗ eloquenza (la bocca), cognizione, scienza e fede (il cuore; ↗ Conoscenza), elemosina e ↗ martirio (le opere).

Al termine della prima parte del medesimo sermone si riprendono gli stessi concetti espressi nel Sr 3: «Coi primi tre precetti della legge l'uomo raddrizza ogni suo volere, intendere [= cuore], parlare [= bocca], operare [= opera], verso Dio» (Sr 4).

COLLAZIONE

«Sappiate, fratelli, che tutto si rovinerà ogni volta che tralascerete questa santa collazione; ma se quella, con affetto e avidità e non per sola consuetudine, continuerete, tutte le cose vi succederanno con prosperità»

(Cs 9)

La prassi monastica conosceva tre fonti di approvvigionamento per alimentare la vita spirituale: le sacre ↗ Scritture, le esortazioni di spettanza dell'abate e le collazioni o conferenze-scambio (cf Cs 12). Antonio Maria Zaccaria recepisce questa tradizione e dedica un intero capitolo delle *Costituzioni* alla collazione (9). Il termine stava originariamente a significare il raduno della comunità inteso a una messa a punto quotidiana («quotidianamente», ripete il Santo) della propria vita sotto un

profilo spirituale, ma anche disciplinare. La parola collazione passò quindi a indicare il contenuto stesso dei raduni e ha reso celebre l'opera omonima di Giovanni Cassiano, che san Benedetto raccomanda nella *Regola* (42, 3) e, sulla sua scorta, ribadisce lo Zaccaria quando tratta «dello studio» (Cs 8). Poiché, infine, nella pratica monastica, alla collazione faceva seguito l'assunzione del cibo, il termine è passato a indicare la nostra colazione.

Antonio Maria prescrive tassativamente periodicità (ogni giorno), tempo (almeno un'ora) e obbligatorietà («nessuno si sottragga...») della collazione e ne stabilisce contenuti nonché modalità. Quanto ai contenuti, il primato è attribuito all'«estirpazione delle radici dei vizi» e al «modo di acquistare le vere e reali virtù». Tema, questo che anche Cassiano privilegia nelle sue *Collazioni,* dove parla di «acquistare la perfezione delle virtù, sradicando tutti i vizi» contrari (20, 8).

Le collazioni, inoltre, serviranno per approfondire la conoscenza degli interventi divini, angelici e diabolici nella nostra vita (su questo argomento, cf la quadruplice voce «Tentazione» nei *Detti notabili,* 28-31). Illumineranno sulla «rovina dei costumi» e sui «segni» che la causano. Aiuteranno a conoscere le buone e le cattive «inclinazioni» del nostro animo. Altri temi saranno il rapporto fervore-tiepidezza e compunzione-aridità, senza escludere le riflessioni sull'andamento della società civile e il suo progresso spirituale.

Quanto alle modalità con cui si devono svolgere le collazioni, il Santo mette in guardia perché non si trasformino in accademia o in rissa, ravvisando in tutto ciò uno dei segni di rovina della vita religiosa: «... quando vedrete che le parole delle collazioni sono piuttosto di cose speculative e contenziose, che morali e pratiche» (Cs 17). Egli, in altri termini, preferisce lo stile proprio

dei santi padri e vuole anche che si ascolti «il parere degli inferiori e dei semplici», come già indicava san Benedetto (*Regola,* 3, 1). Prescrive, infine, che si redigano gli *atti* delle collazioni e che possano essere letti «dopo qualche spazio di tempo», per maggiore frutto dei singoli e della comunità. Il capitolo si chiude con la perorazione riportata all'inizio, dove «avidità» richiama il testo parallelo delle regole per i novizi, nelle quali il Santo parla di «ansietà» nel cercare il sostentamento delle collazioni, delle esortazioni e delle Scritture. «Avidità» indica la brama di non perdere una briciola del pane divino che nutre l'anima e ne sente il gusto come quando assapora un cibo, mentre «ansietà» esprime sollecitudine e impegno nel frequentare la parola di Dio e nelle collazioni, non subite come cosa scontata, o peggio fastidiosa, ma attivamente partecipate.

COLMO/SOMMITÀ

«Che gioverebbe a uno... l'avere molte virtù, e mancarne di una sola? Che gli gioverebbe anche l'averle tutte, e non curarsi del loro sommo colmo?»

(Cs 12)

È caratteristico dello Zaccaria non accontentarsi mai delle mezze misure, ma esigere sempre, da sé e dagli altri, il massimo. Questa richiesta si esprime, fra l'altro, nell'uso ricorrente di espressioni appartenenti al campo semantico della *montagna,* come "colmo" e "sommità", prese nel loro significato metaforico di "massimo grado" da raggiungere.

L'instabilità dell'uomo è motivata dal fatto che egli possa gradualmente raggiungere il «sommo colmo di

virtù» (Lt 2). Gli stessi difetti possono spingere «al colmo della ↗ perfezione» (Cs 13).

I novizi non devono accontentarsi di avere molte virtù, se poi sono privi anche di una sola, né possono accontentarsi di «averle tutte, e non curarsi del loro sommo colmo» (Cs 12). Essi sono esortati a «desiderare e cercare il sommo grado di perfezione» *(l. cit.)*. «La virtù e il suo colmo» coincide con «l'ornato dell'uomo interiore» e non è altro che la veste nuziale, senza la quale è impossibile entrare nella casa del Signore *(l. cit.)*.

Antonio Maria, che *sa* «il colmo della perfezione» (Lt 11), cioè che cosa il Signore desidera dai suoi figli e «a qual segno [li] vuole condurre» *(l. cit.)*, non può sopportare che neppure uno di essi non aspiri al massimo: «Che cosa guadagnerete a perdere la sommità del vostro ↗ profitto?» (Lt 10).

Nelle collazioni i figli di Paolo devono discutere «sulla perfezione della vita e sul colmo della virtù» (Cs 9), come pure su quali siano «le cause del fervore e della tiepidezza, e quali le proprietà e il colmo loro» *(l. cit.)*.

Il riformatore non può limitarsi a «mutare solo i cattivi costumi», ma neppure a «riformare i buoni»; deve piuttosto sforzarsi di «condurli al colmo» (Cs 18), non dimenticando mai che «la sommità della perfezione è infinita» *(l. cit.)*. Le espressioni «colmo di virtù» e «sommo colmo» sono familiari a fra Battista (*Via de aperta Verità,* pp. 8v; 20r; 165v; 166r; *Cognitione et vittoria di se stesso,* pp. 133r; 163v; *Specchio interiore,* p. 72v). Nei *Detti notabili* si legge: «La discrezione [↗ Discernimento] sempre conduce al meglio, e al sommo di virtù; perciò non potrai essere discreto se non ti affatichi per venire al colmo di tutte le virtù» (6, 25); «La bontà del maestro si conosce quando alcuni dei suoi discepoli ha condotto al sommo colmo della virtù e della perfezione» (16, 5).

COLPE

«Chi manifestamente pecca, manifestamente accusi se stesso e abbracci la penitenza, anzi la elegga da sé»

(Cs 13)

Tra le classiche istituzioni della vita consacrata figura il capitolo o raduno comunitario delle colpe. Sulla scia di Basilio e di Agostino, la *Regula Monasteriorum* di san Benedetto (capitolo 46) stabilisce che chi commette mancanze esterne «si presenti subito all'abate e alla comunità», mentre per i peccati dell'anima che restano occulti farà riferimento «solo all'abate o gli anziani spirituali». Con i secoli X-XI il capitolo delle colpe assume la sua tipica fisionomia, che ne fa come un momento rituale nella vita cenobitica. In epoca moderna, istituti come quello dei gesuiti lo hanno rimpiazzato con l'uso di pubblici richiami e del rendiconto di coscienza, mentre è rimasta prassi generalizzata e tuttora in vigore che il capitolo delle colpe venga compiuto regolarmente. Aggiungiamo, per completezza, che parallelamente alla strutturazione del capitolo delle colpe si venne instaurando quello cosiddetto delle «censure», in cui ciascuno denunciava le mancanze notate negli altri. Di tale capitolo (che non figura nella legislazione zaccariana) non vi è più traccia negli attuali ordinamenti e lo si considera ricuperato nella pratica della correzione fraterna personale e comunitaria, vera «fornace in cui vengono bruciati i peccati».

Antonio Maria recepisce la prassi tradizionale e dedica al «dire e fare volontariamente [l'accusa de]lle proprie colpe» un capitolo delle *Costituzioni* (13). Egli presenta un duplice approccio alla colpa. Quello sacramentale (↗ Confessioni) che, unito all'«interna contrizione del

cuore... lava» le macchie del peccato e quello che chiameremo ascetico, inteso a estirpare la radice delle colpe; cosa che avviene «con la loro manifestazione» (↗ Manifestazione/apertura di coscienza). In questo si riflette l'insegnamento dei padri. Scrive Giovanni Climaco: «Le piaghe manifestate in pubblico non incancreniranno, ma guariranno» (*Scala del Paradiso,* 4, 18).

Rientrano nel capitolo delle colpe soprattutto le mancanze palesi o esterne, che vanno manifestate con spontaneità e sincerità, pena l'espulsione per chi finge o nasconde la propria colpevolezza.

L'ideale cui tende lo Zaccaria va però oltre la manifestazione pubblica dei propri difetti. Egli invita i suoi seguaci a «cercare e vedere con lamenti» le proprie colpe (Cs 12) e a farsi «penitenti volontari», come gli antichi padri che in considerazione di piccoli difetti «si reputavano compagni dei demoni e dei crocifissori di Cristo» (ai novizi aveva raccomandato di «aggravare in immenso» i propri difetti, perché «causa della morte di Cristo», Cs 12. Cf capitolo 14). Tutti costoro erano «giusti e penitenti» e «la puntura del difetto... li spingeva al colmo della perfezione». Simili penitenti volontari, prescrive lo Zaccaria con sano realismo psicologico, vanno abbracciati «con buono e allegro volto» e incoraggiati «a migliori cose». La volontarietà della penitenza è più volte sottolineata da Antonio Maria, quando invita ad autopunirsi in modo che «ogni altra pena data dagli altri paia leggera in rispetto di quella della quale [il penitente volontario] si è riputato e giudicato degno da sé» (Cs 13).

A quella sulle colpe fa seguito la trattazione sulle ↗ pene, che possono risultare inevitabili e salutari (dopo la terza ammonizione!), nonostante che lo Zaccaria non intenda stabilire «leggi di timore, ma di puro amore». Egli infatti raccomanda di punire così che il colpevole

«piuttosto accetti la volontaria compunzione, che la pena data», soprattutto se si tratta di negligenze o fragilità (Cs 14).

COMANDAMENTI

«La legge vecchia ha tre sorta di comandamenti, cioè i morali, i giudiziali e i cerimoniali»

(Sr 1)

L'insegnamento cui Antonio Maria si rifà è ampiamente esposto a esempio nella *Summa theologiae* di san Tommaso, il quale sviluppa la distinzione tripartita dei comandamenti o precetti della legge antica. I precetti *morali* additano la via della virtù, quelli *cerimoniali* disciplinano il culto sacro e quelli *giudiziali* regolano la convivenza umana (*Summa theologiae,* I.II, 99-105).

Lo scopo che lo Zaccaria si prefigge è di condurre i fedeli alla «↗ sequela di Cristo» e quindi ad accogliere la «legge nuova». È però indispensabile partire dalla «legge vecchia», dalla «custodia dei comandamenti» (Sr 1), ovviamente di quelli morali che sono insiti nella natura umana e che quindi hanno un carattere universale (↗ Ordine della vita spirituale). D'altra parte il cristiano vive e opera secondo i principi della legge nuova dello Spirito, che è «legge di amore», per di più insita nel cuore. La legge vecchia è invece detta legge di timore, «in quanto induceva all'osservanza dei precetti comminando pene» per i trasgressori (*Summa theologiae,* I.II, 100, 7). Della legge nuova san Tommaso scrive che è «fondamentalmente la stessa grazia dello Spirito santo scritta nel cuore dei fedeli» (*Summa theologiae,* I.II, 106, 1).

COMBATTIMENTO SPIRITUALE

«Inesperti della spirituale pugna»
(Cs 12)

Del combattimento spirituale ci dà la seguente descrizione un autore frequentato da Antonio Maria: «*Spiritualis pugna, quomodo sit pugnandum contra daemones, mundum et carnem* – La battaglia spirituale, ovvero come si debba combattere contro i demoni, il mondo e la carne» (Bonaventura, *Expositio in Hexaemeron,* 13).

Che la vita dell'uomo sulla terra sia una *milizia,* un «servizio militare», è scritto a caratteri cubitali nella Bibbia (cf Gb 7, 1) e nell'intera tradizione. Il più diretto maestro dello Zaccaria, Paolo, presenta l'avventura cristiana in termini di «lotta» (Ef 6, 10-20, con la famosa descrizione dell'armatura di Dio) e di «gara» (cf 1 Cor 9, 24-27; Fil 3, 12; 2 Tm 2, 5; Eb 10, 32). Antonio Maria ricorda a esempio «le armi della giustizia» (2 Cor 6, 7; Sr 5 e 7) e invita i suoi, in un momento di grave distretta, a «correre la gara che ci è proposta» (Eb 12, 1), tenendo fisso lo sguardo su Cristo, che un antico apocrifo definisce «vero e intatto nostro atleta» (*Atti di Tommaso,* 4, 39).

Meditando sulla storia di Israele, che «sempre vinceva e sempre aveva da combattere», il Santo ritiene che «combattere e vincere» costituiscano «una gran corona», un grande premio (Sr 5). Per questo illustra ai suoi seguaci tutta la strategia spirituale, a cominciare dai novizi, che sono chiamati a servire Dio «senza mercede» e a «combattere senza viatico ovvero stipendio», divenendo con ciò stesso sempre più esperti delle «battaglie diaboliche» (Cs 12), che insidiano il loro cammino.

In termini di lotta è presentata pure la vita dei religiosi. I Barnabiti sono paragonati a *soldati:* «Non sarebbe

conveniente che sotto un tale capo [= Paolo] ci siano soldati vili o disertori» (Sr 7). «Bisogna combattere», osserva Antonio Maria scrivendo a nome della Negri. Solo così conseguiamo le nostre mete; e dopo aver a lungo combattuto, non si devono «lasciare per le minori imprese le grandi guerre» (Lt 12). Tale lotta si rivelerà inevitabile a proposito della ↗ riforma dei costumi. Infatti «i tiepidi suscitano crudeli battaglie contro i ferventi» (Cs 18). Il riformatore dovrà quindi selezionare i propri collaboratori e «questa sarà la battaglia più grave di tutte le altre» *(l. cit.)*. Egli si renderà conto di persona che le persecuzioni «accrescono la corona» (Sr 7), quella corona con cui la «somma Provvidenza» intende «coronare diversi capitani» nelle fasi cruciali della storia (Cs 18). Chi infatti «per fatica di contrari o per la lunghezza del suo operare» si infastidisse, con ciò stesso avrebbe già lasciato «la vittoria al nemico, prima [ancora] di combattere» *(l. cit.)*.

Analoghe direttive vengono impartite sul piano individuale ai laici, chiamati a «combattere e vincere» (Sr 5) le proprie inclinazioni difettose. Carlo Magni, per esempio, dovrà sforzarsi di conoscere «il difetto e vizio che è il capitano generale» e si sforzerà di ucciderlo, «facendo come fa quello il quale vuole ammazzare il capitano dell'esercito posto in mezzo alle squadre: avendo l'occhio di arrivare a quello e tenendo[gli] sempre gli occhi addosso come al più eminente, nondimeno si va facendo la strada ammazzando ognuno» che gli viene incontro (Lt 3; ↗ Vizio capitano).

La «malefica trilogia» – come è stata definita – di demonio, mondo e carne, riemerge negli scritti zaccariani, anche se solo per cenni. Antonio Maria vuole che il maestro dei novizi sia esperto nelle «battaglie diaboliche» e addestri i propri discepoli alla «spirituale pugna»

(Cs 12). Raduna i laici nel cenacolo dell'*Amicizia,* poiché sono chiamati «al disprezzo del mondo» e al raggiungimento della ↗ vittoria di se stessi (Sr 6). Va infine mortificata la carne (Sr 5), contrastando «voglie», «voluttà» e «sensualità viziose» (Lt 9; Sr 5; Lt 11) che derivassero da quanto in noi è segnato da debolezza e incline al male. Poiché tale è il senso dell'espressione biblica *carne.*

Classico, come si diceva, nella letteratura spirituale, il tema del combattimento ebbe molto risalto all'epoca del nostro Santo. Basterebbe citare l'*Enchiridion militis christiani* di Erasmo da Rotterdam, uscito nel 1503 (cf l'edizione curata da A. ERBA, *L'umanesimo spirituale. L'Enchiridion di Erasmo da Rotterdam,* Studium, Roma 1994), e il celeberrimo *Combattimento spirituale* del teatino Lorenzo Scupoli, del 1589. Lo Scupoli, come è noto, eredita e riprende la tradizione di Battista da Crema e della sua opera maggiore, la *Cognitione et vittoria di se stesso.*

I primi Paolini fanno proprio il linguaggio militaresco. Le *Costituzioni* del 1579 dicono dei Barnabiti: *«Eo* [= Paolo] *quasi duce, Deo militare sunt professi».* L'angelica Negri scrive innumerevoli lettere «ai generosi e magnifici figlioli di Paolo santo che sotto il suo stendardo militano a Gesù Cristo».

COMPIACERE/CONTENTARE

«Attendete a satisfarne, e ricordatevi che, o presenti o assenti, siete debitori di contentarne»

(Lt 7)

Si tratta di due verbi sinonimi.

Compiacere è il contrario di *dispiacere:* «Quando vedrete i prelati e i sudditi temere di dispiacere ai secolari,

anzi cercare di compiacerli nelle loro volontà...» (Cs 17); «[Il maestro] insegni loro [= ai novizi] ancora a imparare a compiacere sempre – anche con loro dispiacere – gli altri» (Cs 12).

Contentare significa "rendere contento"; "accontentare", diremmo noi oggi. Si tratta di espressioni soventemente usate dallo Zaccaria in riferimento a se stesso e ai suoi diretti collaboratori: «O mie amabili viscere, vi prego di estendervi a contentarmi» (Lt 5); «Il vostro generoso cuore di volere Cristo e di contentare me vostro diletto padre» *(l. cit.);* «Pregandovi ancora voi a dir loro che contentino l'animo mio del vostro profitto e mio» *(l. cit.);* «Vi ricordo di ... contentare il comune padre, il nostro santo padre preposito [Morigia]» *(l. cit.);* «[Sappiate] di dover loro [= ai vostri padri] dare quello che loro date, cioè una sollecitudine, da vostra posta, di contentarli nelle fatiche a voi date» (Lt 6); «Contenterete il desiderio del nostro divin padre» (Lt 7); «Attendete a satisfarne, e ricordatevi che, o presenti o assenti, siete debitori di contentarne» *(l. cit.);* «Povero me! se tutti i miei figli hanno sì poca cura di accontentarmi, meglio sarebbe che mai li avessi partoriti» (Lt 10); «Io vi prometto che il Crocifisso vi collocherà in tale essere, che dei figlioli di Paolo santo vi avranno santa invidia: purché mi vogliate accontentare» *(l. cit.);* «Pregovi vogliate essere contenti di compiacermi in questo» (Lt 11).

Accontentare il proprio padre è un dovere dei figli (↗ Figli legittimi/bastardi), ma lo Zaccaria ritiene che troppo spesso i suoi figli non soddisfino a questo loro dovere, al contrario di quanto facevano i discepoli di Paolo: «Altro occhio non era in voi [Dionisio, o Dionigi, Timoteo e Tito], che di contentarlo» (Lt 10).

COMPUNZIONE

«Volete compunzione? Non seguite la distrazione»
(Cs 10)

La compunzione del cuore costituisce uno dei temi maggiori della spiritualità. Si tratta di una sorta di ferita interiore e permanente, che associa il «dolore» per la propria esperienza di peccato e intenerimento del cuore di fronte alla giustizia e alla misericordia divine. Gli autori frequentati dal nostro Santo ne parlano, sia pure con sfumature diverse. Valga per tutti il riferimento all'*Imitazione di Cristo* (peraltro non citata in Cs 8 tra i libri proposti ai Barnabiti) che vi dedica il capitolo *De compunctione cordis* (1, 12): «Pratica la compunzione del cuore e troverai la ↗ devozione». I *Detti notabili,* che dedicano alla compunzione il capitolo 3, la definiscono: «Una sensibile dolcezza di mente, la quale or dal demonio, or dalla natura, or dalla divina visitazione è causata» (3, 1).

Lo Zaccaria afferma anzitutto che la compunzione è indispensabile per affezionarsi all'orazione mentale. In ordine alla quale è importante «mettere nella mente cogitazioni compuntive» attingendole ai misteri della passione di Cristo e ai «dolori della Madonna» (Cs 10). A questo stesso scopo vanno finalizzate le immagini sacre, così che «causino compunzione» (Cs 1). Infatti, seguendo un insegnamento tradizionale (cf Cassiano, *Collazioni,* 1, 18) Antonio Maria aveva già detto che la mente macina quello che gli si mette dentro (↗ Stabilità della mente). Occorre però distinguere la compunzione interiore da quella esteriore o di ordine sensibile. Antonio Maria invita i novizi a «non cessare dall'orazione ancorché non sentano compunzione» esteriore; anzi vuole che

la rifiutino come ogni altra consolazione divina, «reputandosene indegni» (Cs 12). D'altra parte la compunzione è un atteggiamento fondamentale dell'anima anelante a Dio. Per questo occorre conoscerne le cause (Cs 9; su di esse si sofferma anche Cassiano, *Collazioni,* 9, 26) e apprendere come la si può conseguire. A questo proposito lo Zaccaria è lapidario nella sua sentenza: «Volete compunzione? Non seguite la ↗ distrazione» (Cs 10).

Anche fra Battista raccomandava la lettura di opere come *Lo specchio di croce* (↗ Studio), che «inducono a compunzione». Sarebbe infruttuosa qualunque ricerca sul testo sacro «se prima non si è ben istruiti nella via della compunzione» (*Via de aperta Verità,* p. 78v).

CONFESSIONE

«Il confessarsi senza far altro è un'opera simile all'opera dei villani, cioè al potare... degli alberi [senza estirpare] le radici»

(Cs 12)

Negli scritti di Antonio Maria si fa riferimento alla tradizionale disciplina ecclesiastica, che stabilisce la confessione almeno annuale per i fedeli (Sr 6) e settimanale per i religiosi (Cs 1). È vero però che lo Zaccaria mette in guardia sia dal minimismo sacramentale, proprio dei tiepidi («A che tanto confessarsi? Mi basta il confessarmi una volta all'anno», Sr 6), sia da una pratica sacramentale farisaica («Non presumere delle tue confessioni...», Sr 1). Inoltre la confessione, almeno quella interiore davanti a Dio, rientra nei modi concreti con i quali si santifica la festa, quando si è chiamati a riflettere sui

propri peccati e sui benefici elargiti dal Signore (Sr 3; ↗ Esame di coscienza).

Dove però Antonio Maria si indugia maggiormente sul tema delle confessioni è nelle regole per i novizi (Cs 12), al secondo dei sette paragrafi in cui racchiude le sue direttive. I novizi non devono confessarsi «a ↗ stampa e per consuetudine», ossia per pura abitudine (usando lo stesso linguaggio, oggi diremmo che una confessione non deve essere la fotocopia dell'altra). Inoltre non è sufficiente la sola «recitazione dei peccati», se non è accompagnata da volontà di pentimento, di soddisfazione e di riparazione per il futuro. Nella confessione si deve evitare di cadere nello ↗ scrupolo e di lasciarsi bloccare dalla ↗ vergogna. Infine il maestro dovrà insegnare ai novizi non solo come confessarsi, ma anche come estirpare i vizi dei quali si riconoscono colpevoli e di cui cita, a mo' d'esempio ma significativamente, la ↗ superbia e la ↗ gola. Solo attraverso quest'insonne opera di sradicamento, i novizi avranno «la coscienza meno imbrattata, anzi in pace» e raccoglieranno «il frutto della mente pura». Infatti la confessione sacramentale, unita all'«interna contrizione del cuore», lava le colpe, ma l'estirpazione delle loro radici comporta che vengano manifestate alla propria guida spirituale (cf Cs 13; ↗ Manifestazione/apertura di coscienza). «La penitenza taglia [le male erbe dei vizi], ma tu ti trovi sempre la barba – ossia le radici –, la quale è atta a far germinare» nuovi virgulti, scrive Caterina da Siena (*Lettera* 213). La confessione non può quindi essere disgiunta dal ricorso a tutte le risorse dell'ascesi, come sottolinea anche fra Battista nell'omonimo trattatello inserito in *Via de aperta Verità,* (pp. 54r - 80v).

Noteremo, concludendo, che secondo la prassi in vigore al tempo di Antonio Maria e modificata solo a par-

tire dal 1913, confessore dei novizi era lo stesso padre maestro.

CONOSCENZA

«L'uomo lascia prima l'esteriore ed entra nel suo interiore, e da quello va alla cognizione di Dio»

(Sr 2)

Conoscenza in generale. La conoscenza è una delle principali operazioni umane: è ciò che distingue l'uomo dalle bestie. «La cognizione e scienza è tale e tanta che ognuno la desidera» (Sr 4): l'uomo è fatto per conoscere; egli non può dirsi soddisfatto finché la sua sete di conoscenza non è appagata. Tale è l'importanza della conoscenza, che, sulla scorta della Volgata (Is 5, 13), lo Zaccaria attribuisce alla sua mancanza la schiavitù degli ebrei in Egitto: «Perché è condotto captivo il popolo di Dio? Perché non ebbe scienza» (Sr 1).

Debitore della psicologia aristotelico-tomistica, Antonio Maria descrive la conoscenza come un processo che va dall'esteriore all'interiore (dai sensi alle idee): «Tutto il tuo interiore procede dall'esteriore, perché l'amore nasce dalla cognizione, dove si possono amare le cose mai non viste, ma non quelle che al tutto sono incognite. E la cognizione tua interiore e della mente procede dall'esteriore» (Sr 2).

Non manca però un riferimento alla gnoseologia platonico-agostiniana: Dio è «colui che insegna a ogni uomo la scienza e lo illumina» (Sr 5).

Conoscenza di sé. «L'uomo lascia prima l'esteriore ed entra nel suo interiore» (Sr 2). Assai più importante della conoscenza esteriore è la conoscenza di sé.

L'uomo che s'incammina nella via della perfezione è «chiamato particolarmente alla cognizione di [se] stesso» (Sr 6).

I novizi devono imparare «la cognizione e l'ornato dell'uomo interiore», che consiste nel «conoscere la sanità e la infermità, la debolezza e la fortezza, la perfezione e l'imperfezione dell'uomo interiore, cosicché vedano quando proficeno e quando deficeno» (Cs 12).

Uno degli aspetti del fine principale dei figli di Paolo è «la cognizione e la vittoria di se stessi» (Cs 19; si tratta esattamente del titolo di un'opera di fra Battista da Crema).

Condizione per raggiungere la conoscenza di sé è l'↗ umiltà: «Per tale umiltà l'uomo conosce» a tal punto se stesso, da considerarsi «nemico di Dio» (Cs 18). L'↗ esame di coscienza aiuta a «conoscere i [propri] principali difetti» (Lt 3), così che «dai peccati già commessi o dai beni omessi, l'uomo ne cava una profonda cognizione della viltà e miseria sua» (Sr 5). La falsa umiltà però può portare a perdere «il lume e la cognizione degli andari interiori» (Lt 12; ↗ Lume e fuoco).

Conoscenza di Dio. La conoscenza dell'uomo è tale «che non si finisce né si può finire in questo mondo» (Sr 6). Infatti l'uomo è fatto per conoscere Dio. Come è possibile questo?

«Naturalmente», e cioè in virtù delle facoltà umane, «tu conosci Dio attraverso le creature e le cose invisibili attraverso le visibili» (Sr 2). Addirittura alcune creature «giovano di più alla cognizione dell'uomo, che all'uso ovvero altro ufficio, acciò si compia il detto di Paolo che le cose invisibili sono conosciute per le visibili» (Sr 6). Ma attraverso questa via (↗Via delle creature) l'uomo «quasi mai perveniva alla vera cognizione di Dio» *(l. cit.),*

per cui Dio indicò all'uomo un'altra via: «Se vuoi conoscere Dio, dicono i santi che si può conoscere per una via, cioè la ↗ via della separazione» *(l. cit.)*.

Esiste però un'altra strada per arrivare alla conoscenza di Dio, quella dell'interiorità: «L'uomo lascia prima l'esteriore ed entra nel suo interiore, e da quello va alla cognizione di Dio» (Sr 2). Ciò è possibile grazie a una particolare illuminazione divina: «Per il lume soprannaturale, ma della legge vecchia, tu comprendi Dio, ma in figure ed ombre; ma in questo lume [della grazia] tu lo vedi quasi *revelata facie,* e con lui tu parli, con lui tu conversi e tu puoi senza bugia chiamarti un dio in terra» *(l. cit.)*. È in questo senso che il Santo raccomanda ai novizi di pervenire, attraverso l'↗ orazione, alla «cognizione e familiarità di Dio» (Cs 12).

Vanità della scienza. Attraverso l'↗ imitazione di Cristo, la ↗ vittoria di se stesso e il controllo delle ↗ passioni, l'uomo può acquistare tale scienza da convincere i filosofi (Cs 8; ↗ Filosofia). Eppure, nonostante tutto, «questa eccellente virtù della scienza poco vale... E non solo ti dico della scienza delle cose del mondo, ma ancora della scienza dei segreti di Dio, come sarebbe avere lo spirito profetico e conoscere le cose soprannaturali col lume profetico... Se io avessi ogni scienza, e inoltre conoscessi tutti i misteri e i segreti di Dio... e non avessi la carità, io sono un niente» (Sr 4). «La scienza non è utile... perché *inflat*», rigonfia *(l. cit.)*.

Alla «Scienza spirituale» i *Detti notabili* dedicano il capitolo 25.

CONSIGLI/PRECETTI

«Non vedono in quanto pericolo sono, non osservando i consigli, di non osservare neppure i comandamenti»

(Sr 6)

Trattando della perfezione della carità in cui consiste lo scopo dell'esistenza umana e cristiana, san Tommaso si domanda se essa comporti l'osservanza dei precetti, ossia dei comandamenti, e dei consigli e risponde che «principalmente ed essenzialmente essa consiste nei precetti, secondariamente, e cioè in subordine e strumentalmente, vale a dire quale mezzo, nei consigli» (*Summa theologiae,* II.II, 184, 3). In sostanza, quando si parla di precetti ci si riferisce al decalogo e quando si parla di consigli si allude a tutta una serie di provocazioni allo straordinario che ci giungono dal Vangelo. Questi ultimi, infatti, hanno lo scopo di condurre «*melius et expeditius* – meglio e più speditamente» al raggiungimento della beatitudine (*Summa theologiae,* I.II, 108, 4). Semplificando si può dire, con lo Zaccaria, che i precetti rientrano nell'ottica dell'Antico Testamento, mentre i consigli in quella del Nuovo.

Il fatto che «alcune cose sono di precetto e alcune di consiglio» (Sr 6) non significa che le prime siano obbliganti e le seconde a tal punto facoltative da risultare superflue. La ragione è piuttosto un'altra e obbedisce all'esigenza di procedere nel «debito ordine» (Sr 1; ↗ Ordine della vita spirituale) e con la dovuta ↗ gradualità. La perfezione, pertanto, più che nella stretta osservanza dei precetti, va ricercata nella fervida adesione ai consigli: «Lui ti darà quello che ti aveva promesso... la perfezione, il particolare riconoscimento della bontà sua e miseria tua, il conseguire e il perficere i consigli» (Sr 3). An-

che a questo proposito possiamo ricorrere a una lapidaria espressione di san Tommaso: «L'osservanza dei precetti senza i consigli è ordinata all'osservanza dei precetti con i consigli» (*Summa theologiae,* II.II, 189, 1).

E infatti Antonio Maria si rifà sempre alla dottrina scolastica quando afferma che i consigli, a loro volta, spianano in qualche modo la via alla stessa osservanza dei precetti), poiché al dire del Dottore angelico, «i precetti sono meglio osservati per mezzo dei consigli» (*Summa theologiae,* II.II, 189, 1). E ciò è dovuto al fatto – è sempre san Tommaso a sottolinearlo – che i consigli, supponiamo di pregare per i nemici o di rinunciare a ogni cosa per il Vangelo, dispongono l'animo a osservare i comandamenti quando ci chiedessero di non uccidere o di non rubare (*Summa theologiae,* I.II, 108, 3). Di un simile insegnamento si trova eco anche in Caterina da Siena: «Siccome i consigli sono collegati con i comandamenti, nessuno può osservare i comandamenti senza osservare i consigli, almeno spiritualmente» se non materialmente (*Dialogo,* 47). Comprendiamo quindi la messa in guardia dello Zaccaria all'indirizzo dei tiepidi: «Poveretti! Non vedono in quanto pericolo sono, non osservando i consigli, di non osservare neanche i comandamenti» (Sr 6).

«Questa distinzione [che] fu trovata per rimuovere la ↗ tiepidezza e ↗ negligenza nella ↗ via di Dio», lascia ampio spazio all'↗ istinto naturale, «il quale fa quanto può» e con ciò stesso elimina alla radice il pericolo di cadere nella tiepidezza che nascesse come reazione di fronte alle esigenze della vita cristiana. Si cominci dunque a far bene, che necessariamente si andrà più avanti e si diventerà migliori *(l. cit.).*

Infine è sintomatico che Antonio Maria tenga alle monache una catechesi parallela a quella dei laici. A noi

parrebbe ovvio riservare a questi ultimi la spiegazione dei comandamenti, mentre alle prime si converrebbe maggiormente l'illustrazione dei consigli. Ma il Santo insiste: «Tu non osservi la tua Regola, perché ancora tu non hai cominciato a osservare la legge vecchia e soprattutto il primo comandamento» (Sr 1/A).

CONSOLAZIONE/DESOLAZIONE

«Le consolazioni spirituali, che l'uomo con ogni sollecitudine deve cercare d'avere, si devono pigliare con discrezione» (Sr 5)

Sia pure con poche pennellate, Antonio Maria tratteggia la dottrina classica in merito alle «consolazioni spirituali». Egli ne riconosce la positività; afferma – cosa di non poco conto – che vanno desiderate, ma ciò deve procedere dal ↗ discernimento («discrezione»), il quale ci aiuta a non perderci «in molte inezie» e a non «incorrere in cose perniciose». Infatti è facile scambiare le gratificazioni umane per consolazioni divine e «ricercare facilmente le proprie consolazioni» (Lt 2), invece di attenderle esclusivamente da Dio.

Ai principianti Antonio Maria dice: «cerca pure di rallegrarti in Dio quanto tu puoi» (Sr 5), ma a quanti imboccano il cammino della perfezione religiosa ricorda che Dio è vicino, a chi è nella notte dello spirito, «con più vero e amoroso modo» di quanto non lo sia «con molti che sono di cuore consolato», purché s'intende vi sia nei loro cuori «il seme della buona volontà» (Cs 12). La contemplazione di Cristo verrà a suscitare l'assoluta libertà del cuore, che ci affranca dalla ricerca di facili emozioni spirituali, quelle che Antonio Maria definisce

«lecchetto [= acquolina] interiore» o gusto spirituale (Lt 5) in ogni cosa. Egli, infatti, lasciò «le consolazioni così spirituali come temporali» e abbracciò «ogni desolazione» (Sr 6). Di più, Cristo crocifisso sarà la vera fonte della nostra consolazione, come lo Zaccaria afferma dell'angelica Paola Antonia Negri, la quale «non vuol parere che il Crocifisso l'abbia consolata» (Lt 9).

Fra Battista da Crema insegnava che il volere e il ricercare le consolazioni è di impedimento al vero «gusto spirituale» nelle preghiere come nelle opere. Così pure, quando si desiderano insieme consolazioni spirituali e consolazioni temporali, ossia umane. Senza dire che alle volte è Dio stesso all'origine della desolazione interiore o aridità di spirito, con la quale opera in noi frutti straordinari di purificazione (come egli scrive nelle prime pagine della *Filosofia divina*).

CONTEMPLAZIONE

«Non mi meraviglio se tu non intendi... che vuol dire contemplazione»

(Sr 3)

Antonio Maria parla ex professo di contemplazione solo nel Sr 3 dedicato alla santificazione della festa e quando afferma che l'ira «separa dalla contemplazione di Dio» (Sr 5). A questo proposito lo Zaccaria ricorda il classico schema della *lectio divina:* «Non basta la meditazione; è necessario... fare l'orazione e in più contemplare» (Sr 3). In Cs 12 egli si riferisce esplicitamente alla «lezione delle Scritture sacre», dove il termine italiano ricalca il latino *lectio.* La *lectio divina,* come indica la stessa locuzione, parte dalla lettura della Bibbia, che il

fondatore considera, insieme all'eucaristia, tra le espressioni "estrinseche" della ↗ conversione a Dio, quale si opera soprattutto nei giorni di precetto. Estrinseco fa riferimento a pratiche "esterne", in contrapposizione a quelle interiori. In quest'ambito rientrano la ↗ meditazione, l'↗ orazione e la contemplazione. Una simile distinzione si trova anche nel capitolo che Antonio Maria dedica all'orazione (Cs 10), dove parla di «orazione esteriore ovvero vocale» e di «interiore orazione», che si esprime nei tre gradi suddetti. Lo Zaccaria dichiara di non meravigliarsi se i suoi ascoltatori ignorano che cosa sia l'orazione e ancor più la contemplazione, dal momento che è molto più facile limitarsi alla sola meditazione o riflessione mentale («La meditazione è più familiare all'uomo che l'orazione e la contemplazione», *Detti notabili,* 17, 4). D'altra parte soprattutto l'orazione e la contemplazione sono molto più legate all'affetto e all'intuizione e, più che oggetto di apprendimento teorico, sono frutto di esperienza diretta. Se non vengono praticate – sembra affermare il Santo –, saranno sempre ignorate.

Superfluo infine ricordare che lo Zaccaria si rifà al grande modello della preghiera monastica, anche se sembra avvertire il rischio da cui è stata segnata la pratica spirituale, si può dire fino ai nostri giorni, di ridurre la *lectio divina,* e più in generale la preghiera interiore, al solo momento meditativo. Ciò è dovuto anche al fatto che esiste un crescendo di difficoltà quando si passa dalla preghiera «esteriore» a quella meditativa e contemplativa. La prima è cibo degli incipienti, la seconda dei proficienti (Cs 10), la terza dei perfetti (↗ Vita spirituale, gradi). Né va dimenticato che la «↗ meditazione mentale» (Cs 12) e «l'affettuosa ↗ orazione» conducono di loro natura alla contemplazione, che è «conoscenza d'amore». Antonio Maria lo poteva apprendere diretta-

mente da Gregorio Magno, là dove afferma: «*Amor ipse notitia*» (*Homiliae in Evangelia,* 27, 4). Alla contemplazione è consacrata una voce nei *Detti notabili* (4).

CONVERSIONE

«[Il terzo comandamento] ti comanda che il settimo [giorno] tu ti converta a Dio»

(Sr 3)

Il termine *conversione* viene usato dallo Zaccaria con due diversi significati, uno forte e uno debole.

Nel primo significato *conversione* sta a indicare un radicale mutamento di vita, dall'incredulità alla fede, dal peccato alla grazia: «Aver visto la conversione del mondo sotto la legge cristiana» (Sr 6); «Del cattivo [Dio dice che], se si convertirà dalla via sua mala e opererà bene, gli sarà usata misericordia e perdonato» (Sr 5).

Un caso particolare di questo primo tipo di conversione è quello di Paolo: «Sapete che Paolo, dopo che, nel principio convertito, andò la prima volta a Gerusalemme ...» (Lt 9; cf Cs 5).

Può esistere una conversione a metà, quella dei tiepidi: «Il tiepido – ovvero fariseo – fa questo: che, convertendosi, lascia i peccati grossi, ma si diletta poi di quelli piccoli» (Lt 11).

Nel significato più debole, *conversione* è sinonimo di "rivolgersi a Dio", abbandonare qualcosa per attendere unicamente a lui. In questo senso si parla di conversione nel Sr 3: il terzo comandamento «ti comanda che il settimo [giorno] tu ti converta a Dio». Tale comandamento prescrive di santificare il sabato. Orbene, «santificazione

vuol dire convertirsi a Dio intrinsecamente ed estrinsecamente. [Intrinsecamente] tu ti converti a Dio, carissimo, quando tu mediti o i peccati tuoi, o i benefici di Dio... Estrinsecamente ti convertirai a Dio leggendo qualche cosa della Scrittura, dicendo salmi ovver cantandoli; e in più offrendogli il sacrificio... Ancora estrinsecamente l'uomo si converte a Dio facendo i suoi comandamenti, e *maxime* imparando la verità e il Vangelo, e predicandoli agli altri».

Come si vede, secondo lo Zaccaria, esistono due tipi di conversione: interiore ed esteriore. La *conversione interiore* coincide praticamente con la ↗ meditazione, ↗ orazione e ↗ contemplazione; la *conversione esteriore* si esprime in tutta una serie di pratiche di pietà e di opere di misericordia corporale e spirituale. Fra tutte queste esercita un ruolo particolare «il sacrificio dei sacrifici, la sacratissima eucaristia»: «la principale adunque conversione che fai a Dio, si è di questo cibo».

CORRERE

«Pochi sono [quelli] che... vogliono correre, perché stretta è la via»

(Sr 2)

Antonio Maria, che è un santo dalla straordinaria volitività acquisita a prezzo di incessanti sforzi, concepisce la vita spirituale in modo dinamico. Ne fanno fede i verbi andare, ↗ ascendere, aumentare, ↗ crescere, a cui si contrappongono partirsi (o spartirsi nel vocabolario dello Zaccaria), decrescere, fornicare, e cioè tradire il Signore. Basterebbe ricordare come nella Lt 12 parli di «andari interiori» per indicare la vita spirituale, e a pa-

dre Soresina ingiunga di «correre», e cioè di comportarsi in modo «schietto e semplice» con ognuno (Lt 10). È soprattutto quest'ultimo verbo, come quello di più immediata derivazione paolina, a essere impiegato dallo Zaccaria. «Tutti corrono *et unus accipit bravium* – e uno solo consegue la vittoria –, cioè pochi», spiega Antonio Maria, parafrasando 1 Cor 9, 24. Analogamente, Fil 3, 13-14 è reso in «tu vai avanti di giorno in giorno e dimenticandoti del passato tu tendi verso l'avvenire» (Sr 2) e Eb 12, 1 in «corse per non essere negligente all'obbrobrio della croce» (Lt 2).

Se «pochi sono quelli che qua [sulla terra] vogliono correre» (Sr 2), i discepoli dello Zaccaria dovranno tenere fisso lo sguardo su Cristo, «il Salvatore nostro» (Lt 2). E poiché ogni cristiano è chiamato ad andare «libero a Dio» e correre attraverso situazioni opposte, come infamia e buona fama, abbondanza e penuria, ecc. (Sr 6; ↗ Via di mezzo), a maggior ragione i religiosi si impegneranno a «correre come matti, non solo a Dio, ma ancora verso il prossimo, il quale è il mezzo che riceve quello che non possiamo dare a Dio» (Lt 2; ↗ Mezzo dell'uomo). Un'espressione simile si trova in Caterina da Siena, con un'accentuazione tutta femminile: l'anima «corre come innamorata a dare la vita, se bisogna, per salute dell'anime..., perché l'amore e le grazie che ha trovato in Dio a lui non può render[le], ma può ben renderle al prossimo, facendo utilità a lui, poiché a Dio non la può fare» (*Lettere,* 83).

Noteremo infine che il correre verso suppone il «correre dentro» (Cs 12), e cioè la capacità di rientrare in se stessi e di scandagliare il proprio animo allo scopo di renderlo «ornato» e quindi atto ad assumere gli impegni dell'apostolato e del servizio.

CORREZIONE FRATERNA

«Se sapessi di quanta necessità sia la correzione fraterna...»

(Sr 3)

Antonio Maria Zaccaria giudica di «poco senno» il pensare che noi non abbiamo nulla a che fare con i peccati degli altri. Dei quali, come dei nostri, Dio ci chiederà «strettissimo conto», dal momento che «proibisce tutti i peccati, e non solo i tuoi ma anche quelli degli altri, che tu difendi, scusi e anche non correggi» (Sr 3). Questo pensiero è ribadito nel Sr 4, dove lo Zaccaria si rivolge ai suoi uditori, dicendo: «Temi di non aver buona cura di tutti gli uomini in quanto tu puoi, e con esempi e con ammonizioni [ecco la correzione!] e con fatti, perché *"Unicuique mandavit Deus de proximo suo* – Dio ha dato in consegna a ciascuno il prossimo suo" (Sir 17, 12)». Sempre nello stesso sermone, lo Zaccaria sostiene che infrangiamo il quarto precetto (dell'amore parentale), se non ringraziamo coloro che ci correggono.

La tradizione spirituale dà grande importanza alla correzione fraterna: se tu non correggi il tuo fratello, ti macchi della sua stessa colpa; se invece lo riconduci sulla retta via, con lui salvi anche te stesso (cf Gc 5, 20).

San Tommaso sostiene che «correggere chi sbaglia è come un'elemosina spirituale» (*Summa theologiae,* II.II, 33, 1). Di «spirituale elemosina» parla anche fra Battista, quando, vedendo i difetti altrui, non ci scandalizziamo né ci sdegnamo, ma preghiamo per i fratelli che sbagliano (cf *Via de aperta Verità,* p. 5v).

COSTITUZIONI

«Nel nome di Dio incominciano le Costituzioni *dei Figlioli di san Paolo apostolo, con le Addizioni convenienti alle loro* Regole»

(Cs)

Tra le sollecitudini dei fondatori vi è senza dubbio quella di redigere un testo di principi e di norme che regolino la vita dei propri seguaci.

Il Gabuzio (*Historia,* p. 44) sostiene che lo Zaccaria si fece tracciare da fra Battista una *formula ac quasi delineatio,* ossia una traccia che egli mise poi per scritto, senza giungere però a promulgare il suo testo. Esso ci è giunto in un'antichissima copia con il titolo di *Costituzioni dei Figlioli di san Paolo apostolo.* Tali *Costituzioni* suppongono una Regola, dal momento che la prassi dell'epoca rendeva obbligatorio il riferimento a una delle quattro grandi codificazioni della vita consacrata che portano il nome di Basilio, Agostino, Benedetto e Francesco. E infatti le *Costituzioni* attribuite ad Antonio Maria, dichiarano fin dall'*incipit* di contenere delle «Addizioni alle loro Regole». Di tali «Addizioni», ossia di successive aggiunte al testo iniziale delle *Costituzioni,* parla il capitolo 16, mentre al capitolo 11 si ricorda con chiarezza la distinzione fra le due: «Esponete loro [agli aspiranti] almeno per tre volte la *Regola* ovvero le presenti *Costituzioni*». (Il riferimento a *Regola* e *Costituzioni* si ritrova anche nella *Pratica* del sermone sul primo comandamento, indirizzata alle monache del convento agostiniano di Santa Maria Annunziata, come è stato ipotizzato).

Quali fossero poi le regole, cui fa riferimento lo Zaccaria, si può dedurre da una *Reformatio* o supplica che il

fondatore, unitamente a Bartolomeo Ferrari, indirizzò al papa, a quanto sembra nel 1533, senza dubbio su pressione di fra Battista che, da buon domenicano, seguiva la regola di sant'Agostino... Se la *Reformatio* non ebbe corso per la sopraggiunta morte del Carioni, le Angeliche conservarono però memoria di questo legame, dato che nella vita di una di esse si legge che san Paolo apparve ad Antonio Maria dicendogli di prendere la regola di sant'Agostino per fondamento dei suoi istituti. Ed è per questo – così si precisa – che la classica iconografia zaccariana presenta l'Apostolo che porge al Santo il libro della regola, con la scritta che tradotta suona: «Pace e misericordia su chiunque osserverà questa regola» (Gal 6, 16).

Chiarito il rapporto tra *Regola* e *Costituzioni* (non senza avvertire di un sicuramente involontario errore che si trova nel capitolo 19, aggiunto successivamente, in cui si legge: «Ciò che si è detto e che si *dirà* nella Regola», dove questo termine sta per *Costituzioni*), non sarà superfluo fare un cenno agli "ordini" o "ordinazioni scritte" (Lt 7; Cs 16, 17, 19), che sarebbero confluiti nelle previste «addizioni» al primitivo testo costituzionale, di cui si è detto sopra.

Poiché si tratta di un libro scritto, o quantomeno predisposto a due mani, è opportuno rintracciare, per quanto possibile, la diversa paternità degli attuali capitoli[1]. In questa sede basterà notare che lo stile dello Zaccaria

[1] L'elenco dei capitoli delle *Costituzioni* è il seguente: *1. Dell'ufficio della chiesa; 2. Dei tre voti e anzitutto dell'obbedienza; 3. Della castità; 4. Della povertà; 5. Del digiuno e del cibo; 6. Degli infermi; 7. Dei viandanti e dei forestieri; 8. Dello studio; 9. Della collazione; 10. Dell'orazione; 11. Di quelli che si riceveranno; 12. Dei novizi e della loro istruzione; 13. Del dire e fare volontariamente [l'accusa de]lle proprie colpe; 14. Delle pene e del correttore dei discreti; 15. Dell'ele-*

appare inconfondibile quando si passa dal dato giuridico all'esortazione spirituale o alla riflessione ascetica, ricordando in ogni caso che testimonianze coeve ci assicurano che i capitoli sui novizi, sui segni della rovina dei costumi e sul riformatore erano senz'altro attribuiti al fondatore (lettera del padre Niccolò d'Aviano, del 10 ottobre 1570). Il testo delle *Costituzioni,* oltre a rivelare due diverse mani, rivela anche successive stesure. Troviamo infatti una prima conclusione alla fine del capitolo 16, là dove si parla delle «cose scritte in questo capitolo e in tutto il presente libretto di Costituzioni»; e una seconda conclusione dossologica al termine del capitolo 18: «A lode e onore di Gesù Cristo, il quale in terra morì e in cielo regna vivo. Amen» (testo tratto dalla liturgia pasquale). Infine, il capitolo 19 si conclude con: «*Amen. Deo gratias Jesu Mariae*».

Entrando ora più direttamente in merito al nostro argomento, ricorderemo che lo Zaccaria si rivelò restio a promulgare leggi scritte, «se non vi si aggiunga che siano scritte nelle nostre menti» (Lt 7). L'osservanza delle regole – precisa – «conduce sopra la legge, non con forza ma con amore» (Cs 17). Qui si rivela «l'obbedienza nobile» (Lt 10), che interiorizza la legge e nella quale si esprime non un atteggiamento servile, ma filiale (Lt 7; ↗ Legge; ↗ Obbedienza; ↗ Osservanza).

Come risulta dagli antichi *Atti capitolari,* e cioè dai resoconti dei raduni comunitari, l'abbozzo dello Zaccaria venne sottoposto a successive revisioni, come d'altra parte prevedeva il Santo, in vista della redazione di un

zione degli officiali ; 16. Della mutazione, addizione ovvero diminuzione delle Costituzioni; 17. Dei segni della rovina dei costumi; 18. Delle qualità del riformatore dei buoni costumi e quali coadiutori debba eleggersi, o, non ritrovandosene, farne dei nuovi; 19. Dei visitatori.

testo definitivo. Esso fu approntato nel 1552 in ottemperanza ai decreti del Concilio tridentino, ma subì un rifacimento totale con la stesura delle *Costituzioni* del 1579, promulgate sotto gli auspici di san Carlo Borromeo. È in queste ultime *Costituzioni* che padre d'Aviano voleva fossero inseriti i capitoli di quelle zaccariane, cui si è accennato sopra.

Se le *Costituzioni* del 1552 sono il primo testo legislativo dei chierici regolari (cui appartennero, dopo Teatini e Barnabiti, Gesuiti, Somaschi, Chierici regolari della Madre di Dio, Caracciolini e Scolopi), quelle zaccariane riflettono ancora la fase di transizione tra il modello monastico-canonicale e la nuova formula di chierici viventi in comunità e sotto una regola. Esse inoltre recepiscono e codificano l'ideale francescano della continua riforma del proprio istituto, di cui offrivano esempio i coevi Cappuccini.

COSTUMI

«Quali segni precedano la rovina o il nascere dei costumi buoni ovvero cattivi...»

(Cs 9)

Il termine costumi ricorre solo nelle *Costituzioni,* o comunque in un contesto in cui si parla di vita religiosa (Sr 1/A), e per di più è quasi sempre accompagnato dall'aggettivo «buoni». Costumi traduce il latino *mores,* che ritroviamo nell'espressione *conversatio morum* della *Regola* benedettina: «Colui che deve essere ricevuto [in monastero] prometta... la conversione dei suoi costumi» (58, 17). Si tratta di assumere un comportamento conforme ai dettami della disciplina religiosa o in altre pa-

role di acquisire quella che è stata definita «monasticità di comportamento».

Introducendo nella chiesa nuovi istituti di vita consacrata, il Santo è particolarmente sollecito nel tutelarne la disciplina e il fervore. Prescrive che delle Scritture si approfondisca quanto è atto alla «instruzione dei buoni costumi». Cosa che prescrive anche per le altre letture, sulle quali si indugia trattando «dello ↗ studio» (Cs 8). Stabilisce inoltre, tra gli argomenti primari delle ↗ collazioni, che si indaghi sui segni che precedono «la rovina o il nascere dei costumi buoni ovvero cattivi» (Cs 9). Dedica un intero capitolo a parlare di tali segni (Cs 17) e si sofferma a tratteggiare le qualità del «riformatore dei buoni costumi» (Cs 18). Infine decreta che il visitatore «si studi non solo di piantare i buoni costumi, ma di inserire e introdurre... le radici dei buoni costumi» e, prima ancora, «le ragioni del dover piantare i buoni costumi» (Cs 19).

In particolare, i capitoli 17 e 18 delle *Costituzioni* rivestono una grande importanza nella storia della ↗ riforma, poiché tratteggiano lo stato degli istituti religiosi all'epoca dello Zaccaria e presentano i criteri di fondo che avrebbero dovuto presiedere al rinnovamento della vita consacrata.

CRESCERE

«Il desiderio mio fu sempre di vedervi crescere di momento in momento»

(Lt 10)

Si tratta di una delle metafore usate dallo Zaccaria per indicare il progresso nella vita spirituale (↗ Ascendere; ↗ Avanzare).

La troviamo applicata alle Angeliche: «Dove dovrebbero crescere nelle perfezioni grandi, decrescerebbero forse fino nell'inferno della imperfezione imperfetta» (Lt 9). Ai Barnabiti: «Il desiderio mio fu sempre di vedervi crescere di momento in momento» (Lt 10). Ai Coniugati: «Desidero di voi che non cadiate in tiepidezza, ma che cresciate di continuo... e questo per amore di voler crescere in virtù» (Lt 11).

Nel Sr 6 lo Zaccaria si serve di questa immagine per illustrare il principio che «non proficere è deficere»: «L'uomo nella vita spirituale o cresce per virtù, o – non crescendo – rimane in vizio».

CROCE

«Dio ci comanda di togliere ogni dì la nostra croce»
(Sr 1/A)

La croce di Cristo. Per ben due volte lo Zaccaria cita il testo di *Ebrei* 12, 2: «Egli, in cambio della gioia che gli era posta innanzi, si sottopose alla croce, disprezzando l'ignominia». Una volta lo fa nel discorso del 4 ottobre 1534 (Sr 7); precedentemente lo aveva fatto nella Lt 2, quando si era riferito a quel testo con una certa libertà: «Corse, per non essere negligente, all'obbrobio della croce, contempta ogni confusione». L'idea della corsa (↗ Correre) è ripresa da santa Caterina da Siena: «Cristo, mosso dall'amore, accettò l'ubbidienza e corse alla morte obbrobriosa della croce» (*Dialogo,* 135); «Per la quale obbedienza corresti come innamorato all'obbrobriosa croce» (*Orazioni,* 10); «Per la nostra salute corse come innamorato all'obbrobriosa morte della santissima croce» (*ibid.,* 19).

La croce di Cristo deve essere fatta oggetto di ↗ meditazione da parte del cristiano: egli deve continuamente leggere e mettere in pratica «il ↗ libro della dolce memoria della croce di Cristo» (Lt 11). Aveva scritto fra Battista da Crema: «Caro lettore, da qui in avanti non essere un cristiano d'usanza e di stampa, ma porta sempre nella memoria la dolce passione di Cristo» (*Filosofia divina,* p. 32).

Il riformatore deve esaltare con audacia la croce sopra la tiepidezza, in favore dei buoni costumi (Cs 18), ma deve fare attenzione a scegliersi i compagni di ↗ riforma, «per essere pochissimi quelli che vogliono veramente portare la croce di Cristo e gli obbrobri» *(l. cit.).*

La croce del cristiano. Il cristiano non può accontentarsi di contemplare la croce di Cristo; deve anche portare la propria croce. Ciò vale in particolare per i religiosi. «La religione è una croce continua e a poco a poco: *"Propter te mortificati sumus tota die",* dicevano gli apostoli; e Dio ci comanda di togliere ogni dì la nostra croce. Sei tu discepola di Cristo? Porta la croce» (Sr 1/A). Solo «portando e mangiando di continuo croci» si può portare frutto (Lt 7).

Pare che Antonio Maria ripetesse spesso la frase paolina: *«Qui Christi sunt discipuli, carnem suam crucifigere debent cum vitiis et concupiscentiis»* (Gal 5, 24; Gabuzio, *Historia,* p. 79). La vocazione del cristiano è di andare per la ↗ via della croce.

Il cristiano non è un masochista che cerca la croce, perché gli piace soffrire; egli l'abbraccia, perché sa che solo inchiodato su quella troverà la pace: «[Lo Spirito santo] non vi lascerà aver bisogno, somministrandovi ogni cosa, e *maxime* dandovi una eterna quiete (sulla obbrobriosa croce) di voi stesse» (Lt 5; ↗ Quiete).

I *Detti notabili* dedicano alla croce le ultime sentenze del capitolo sulla "Pazienza" (20, 51-54).

CROCIFISSO

«Questo Paolo predica loro un Cristo crocifisso da ogni banda: non in esso solo Cristo, ma in loro stesse»

(Lt 9)

L'angelica Anonima, parlandoci dello Zaccaria, ci assicura che «il suo studio era di farsi esso tener pazzo dal mondo, essendo vero imitatore del Crocifisso e di san Paolo» (*Memorie,* p. 15). Egli, fondando i Barnabiti, radunò «alcuni servi di Dio a vivere vita apostolica, fondati nel disprezzo del mondo, santa semplicità, mortificazione e imitazione di Cristo crocifisso» (*ibid.,* p. 14). «Nella mortificazione, disprezzo del mondo, vittoria di se stessi e delle proprie passioni ebbe mira il santo padre di fondare questa Congregazione, per imitazione di Cristo crocifisso, la cui immagine appunto per via di imitazione attendeva a scolpire in se stesso e anche nel cuore dei suoi spirituali figliuoli dell'uno e dell'altro sesso» (*ibid.,* p. 16). A quanto pare, «queste erano le sue proprie parole: "Per amore del Crocifisso", "Per imitazione del Crocifisso"; e questi erano i vocaboli che andavano per casa: "L'amore del Crocifisso", "Per imitare il Crocifisso, di grazia, abbracciamo gli obbrobri", ché così imparavano dal loro padre» (*ibid.,* pp. 14-15).

Antonio Maria dimostra tutta la sua devozione verso il Crocifisso nell'intestare tutte le sue lettere col monogramma greco *IC XC* +, prima e ultima lettera delle parole «Gesù Cristo crocifisso». Con lo stesso monogram-

ma incominciano le *Costituzioni* e sono intestate tutte le pagine dei *Sermoni.* Questi si aprono con le invocazioni *yhs. Maria* + e *Jesus* + *Maria.* L'inedito zaccariano del 13 novembre 1538, conservato a Guastalla, porta il monogramma *IC CYC* +.

«Il Crocifisso» è l'appellativo con cui preferibilmente lo Zaccaria indica il Signore Gesù, al punto che esso il più delle volte risulta essere semplicemente sinonimo di Cristo.

Cristo, secondo l'*Apocalisse,* è «l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine» (Ap 22, 13): egli è all'origine e al termine di tutte le cose. Ciò si riflette anche nel nostro modo di parlare e può essere verificato attraverso un'analisi grammaticale del testo.

Spesso «il Crocifisso» è il *soggetto* delle proposizioni; egli è cioè colui dal quale prendono le mosse tutte le iniziative: «Cerchiamo di non mancare dal canto nostro, che il Crocifisso soddisferà lui al resto» (Lt 4); «O figliuole care, spiegate le vostre bandiere, che presto il Crocifisso vi manderà ad annunziare la vivezza spirituale e lo spirito vivo dappertutto» (Lt 5); «Siate sicuro che, avanti che voi parliate e nel parlare stesso, il Crocifisso precederà e accompagnerà ogni vostra non solo parola, ma intenzione santa» (Lt 6); «A voi il Crocifisso ha promesso una misura, che le vostre forze si estenderanno fino a trapassare i cuori nelle intime midolle» *(l. cit.);* «Estendete ogni vostra opera a operare in quelle persone che vi sono state commesse e che il Crocifisso vi commetterà di ora in ora» *(l. cit.);* «Il Crocifisso è stato sempre con voi largo» *(l. cit.);* «Dite a tutte che siamo loro, e che il Crocifisso ce le fa amare per forza di amore» *(l. cit.);* «Deh! Figlioli e piante di Paolo, slargatevi... e sopra di voi il Crocifisso slargherà le sue mani» (Lt 7);

«[L'angelica Negri non] vuol parere che il Crocifisso l'abbia consolata» (Lt 9); «Io vi prometto che il Crocifisso vi collocherà in tale essere, che dei figlioli di Paolo santo vi avranno santa invidia» (Lt 10); «Io comprendo i frutti che vuol fare il Crocifisso in voi» (Lt 11); «Il bel Crocifisso mi restituirà il lume e il fuoco che mi teneva viva» (Lt 12); «Il Crocifisso vuole manifestarci al mondo per mezzo dell'infamia» (*Atti capitolari* del 15 maggio 1551).

«Il Crocifisso» può essere *complemento* nella proposizione, e quindi termine dell'agire umano.

La vita spirituale viene intesa come un *andare al Crocifisso:* «Se osservate queste cose predette, facilmente andrete al Crocifisso e alla croce» (Lt 3).

L'apostolato è visto come un *condurre le anime al Crocifisso:* «Le mie [figliole] cercano di condurre il prossimo al vivo spirito e vero disprezzato Cristo crocifisso» (Lt 5). Anzi il senso dell'apostolato, secondo lo Zaccaria, sta proprio in questo: «Avvertiva i suoi fratelli che nel convertire le anime attendessero ad attaccarle a Cristo crocifisso e che non s'affaticassero molto in altro; perciocché, innamorato che sia uno del Crocifisso, da se stesso poi detesta e abomina ogni vanità» (*Attestazioni* del padre Soresina; cf Gabuzio, *Historia,* p. 77). Il contenuto della predicazione cristiana non può essere altro che il Crocifisso: «Questo Paolo predica loro un Cristo crocifisso da ogni banda: non in esso solo Cristo, ma in loro stesse» (Lt 9; cf 1 Cor 1, 23; 2, 2).

L'orazione è fondamentalmente un *conversare col Crocifisso:* «Che così ragioniate famigliarmente come fareste con me, e confabuliate delle vostre cose col Crocifisso, e con quello ve ne consigliate» (Lt 3). Anche la preghiera di domanda è rivolta al Crocifisso: «Abbiamo

pregato il Crocifisso» (Lt 8); «Pregherò il Crocifisso che mi levi dalla terra, acciocché non mi veda mai più [in] simili affanni» (Lt 10). Così pure la preghiera d'intercessione si svolge presso il Crocifisso: «Avanti al Crocifisso sarò per voi continuamente» (Lt 3); «Raccomandandomi a Cristo crocifisso per i vostri santi capi...» (Lt 5).

Il vivere cristiano si può riassumere nel «crescere e restituire più belle quelle parti e grazie al Crocifisso, dal quale le avete» e nel voler «essere fedeli al Crocifisso» (Lt 11).

La sapienza si raggiunge con «la vera imitazione di Gesù Cristo crocifisso» (Cs 8).

La ↗ carità, intesa come amore per Cristo, può essere definita «grandezza e nobile larghezza d'animo verso il Crocifisso» (Lt 5; ↗ Generosità); intesa come amore del prossimo, essa non è altro che «amare e vedere in eterno nel Crocifisso» i propri fratelli (Lt 3).

La ↗ tiepidezza infine è la «pestifera e maggior nemica di Cristo crocifisso» (Lt 5).

CUORE, CELLA DEL

«Ognuno, e in casa e fuori, si studi di stare e abitare con sé e nella cella del suo cuore, e di non uscire di lì»

(Cs 7)

La vita cristiana esige una grande «custodia del cuore», spiega ai laici Antonio Maria nel sermone sulla tiepidezza (Sr 6). E alle monache ricorda che «la religione è custodire il proprio cuore» (Sr 1/A). Lo Zaccaria mutua da Gregorio Magno l'espressione «cella del cuore», là dove il santo dottore scrive che «i santi tornano sempre nell'intimità del cuore, ricercano l'abitazione inte-

riore» (*Moralia,* 8, 24, 41). Di «cella» parla anche santa Caterina e la definisce «cella del conoscimento di sé»: «abitare nella cella del conoscimento di sé...», dove l'anima «acquisterà ogni perfezione» (*Dialogo,* 1 e 64).

Vocazione e allo stesso tempo dignità del cuore consistono nella sua qualità di tempio di Dio. Vi allude Antonio Maria quando parla della «santificazione, la quale solo fa il cuore ornato tempio di Dio» (Sr 3). Da ciò nasce il proposito che il Santo inculca nei membri dell'*Amicizia:* «Io voglio avere Dio sempre nel cuore» (Sr 2). Il cuore è inoltre la naturale dimora della preghiera: «Quando fai orazione, entra nella tua camera, cioè nel tuo cuore...», parafrasa il Santo la celebre affermazione di Cristo *(l. cit.).* E di una preghiera incessante, dal momento che – così scrive – «lo Spirito ti fa sempre ricordare di Dio anche se tu dormi, perché... il cuor tuo vigila» *(l. cit.).* È sintomatico notare che la funzione del cuore è particolarmente sottolineata nel Sr 2, che parla della «vita spirituale vera».

Divenuto dimora del Dio vivente, il cuore si trasforma in oracolo capace di guidarci nella via di Dio: «Interroga il cuor tuo, egli ti risponderà» (Sr 1, che allude a Ger 31, 34).

CURIOSITÀ/STUDIOSITÀ

«Sappiate tutti che è meglio leggere poco e quello masticarlo bene, che stracorrere e vedere molte cose e più autori, perché questo è piuttosto un pascere la curiosità, che studiare»

(Cs 8)

La messa in guardia contro la curiosità, come minaccia della studiosità, richiama la classica pagina della

Summa theologiae di san Tommaso (II.II, 166 e 167). Possiamo definire la curiosità come «una tipica incapacità di soffermarsi su ciò che si presenta. Essa rifugge dalla contemplazione serena, dominata com'è dall'irrequietezza e dall'eccitazione che la spingono verso la novità e il cambiamento. In questa agitazione permanente la curiosità cerca di continuo la propria distrazione». Definizione che, se fosse stato suo contemporaneo, lo Zaccaria avrebbe ripreso da Heidegger e riportato nel suo quadernetto di voci filosofiche.

Di conseguenza lo Zaccaria si rivela particolarmente sollecito nell'inculcare lo studio, dedicando a questo argomento un intero capitolo delle *Costituzioni* (Cs 8). I criteri rigorosi cui vuole si attengano i suoi discepoli possono essere così sintetizzati:

– il divieto di leggere testi di eretici o scismatici, opere relative alle arti liberali (il celebre Trivio costituito da grammatica, retorica e dialettica, nonché il Quadrivio costituito da aritmetica, geometria, musica e astronomia) e «ogni inane e inutile e verbosa poesia e ↗ filosofia» (si notino i tre aggettivi, non dimenticando che a scriverli è un... laureato);

– la preferenza per la sacra ↗ Scrittura, i dottori della chiesa e i santi padri;

– la raccomandazione di libri adatti all'«instruzione e informazione», ossia all'edificazione e formazione, «dei buoni costumi, della perfezione della vita, della vera ↗ imitazione di Cristo».

Poiché, infine, la studiosità è una virtù, la si acquista praticandola. Infatti Antonio Maria aveva già rilevato che «nell'esercitare la scuola si bandisce sempre più l'ignoranza» (Lt 6). Analogamente esige dai suoi un continuo aggiornamento, così che progrediscano nella «scienza spirituale». Questa «discaccia la curiosità e la filosofia

infruttuosa, la quale dalla scienza carnale è con sommo desiderio abbracciata» (*Detti notabili,* 25 e 27).

Indicazioni più precise su cosa avrebbe dovuto vertere la riflessione da parte dei propri seguaci, sono state fissate nel citato capitolo delle *Costituzioni* e lo abbiamo ripreso nella voce ↗ Studio.

DEMONIO

«Conferirete... sugli inganni diabolici»
(Cs 9)

Antonio Maria introduce il discorso sul demonio parlando del primo comandamento: «Il demonio fu quello che prima [di tutti] apostatò da Dio», per cui, macchiatosi di superbia, è diventato «uno spirito immondo», al quale «Dio fa resistenza». Nei superbi si può cogliere la trascrizione umana del comportamento demoniaco (Sr 1). Ma anche nei bugiardi, dal momento che «la bugia è contraria alla Prima Verità; la bugia è figliola del demonio» (Sr 2).

Inoltre Satana (termine che peraltro non ricorre negli scritti zaccariani) è additato quale spirito tentatore e ingannatore (Lt 6 e 7; Cs 12). Quanto a questo secondo aspetto, lo Zaccaria mette in guardia le monache da «sogni e illusioni diaboliche», che il maligno suscita in coloro che «vogliono scrutare la maestà di Dio» in modo curioso e superstizioso (Sr 1/A). Analoga messa in guardia

concerne i novizi, il cui maestro deve essere «esperto degli inganni e delle battaglie diaboliche», per renderne consapevoli e preparati i propri discepoli. Essi infatti sono soprattutto minacciati dal «demonio serrabocca»: «Notate bene, novizi, che in nessun'altra cosa siete più sottilmente ingannati dal demonio, cioè dal demonio che è detto, per simili effetti, demonio serrabocca, che nel serrarvi le labbra e la bocca» (Cs 12). Si tratta di un'espressione mutuata da fra Battista, quando scrive che «questo capitano, non manifesto ma segreto nel cuor tuo, si chiama capitano Serrabocca» (*Cognitione et vittoria di se stesso,* p. 116v).

D'altra parte, anche se Dio mettesse i novizi «in mano di demoni», non dovrebbero temere, come non temette il monaco che provocò «il demonio con un grappolo d'uva, per vedere se gli voleva mettere alcuna tentazione di quella» (Lt 9, che cita Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso,* 26, Appendice, 165). «Ma se pure vogliono e devono temere alcuno», ricordino che il loro «maggior nemico» sono loro stessi, secondo il celebre detto di Giovanni Crisostomo, che «nessuno si danneggia se non da se stesso» (Cs 12. L'omelia del Crisostomo, dal titolo latino *Quod nemo laeditur nisi a seipso,* è un testo familiare anche a fra Battista, che lo cita nello *Specchio interiore,* p. 49v). Analogamente Giovanni Climaco non vuole che il monaco che diserta la cella dia «la colpa ai demoni» se interrompe la preghiera continua, «dimenticando che è lui il demonio tentatore di se stesso» (*Scala del Paradiso,* 27, 179).

Non diversamente dai novizi, anche il riformatore dei buoni costumi è sottoposto all'assalto delle tentazioni più violente e più insidiose, quelle del «demonio meridiano» ritenuto proverbialmente il più pericoloso di tutti, come l'insolazione nelle ore centrali della giornata (Cs 18).

L'azione del maligno si rivela particolarmente insidiosa nella preghiera priva di fervore, come era unanime insegnamento dei padri del deserto: «Il demonio suole stercorizzare ovvero imbrattare le sonnolente orazioni» (Cs 12). Per questo il Santo vuole che si eviti sempre e dovunque la distrazione, «sapendo che il demonio non è solito vincere se non i distratti» (Cs 7).

La qual cosa è ribadita anche dai *Detti notabili* (7, 7): «Non andare, o uomo, fuor di te stesso, perché il demonio ti aspetta all'uscio per rapirti con la ↗ distrazione». I *Detti* si indugiano ampiamente sul tema della tentazione: umana, diabolica, angelica e divina, alle rispettive voci.

Lo Zaccaria, infine, identifica i tiepidi con i demoni, al punto da chiamarli «diavoli visibili» (Cs 18). Espressione che troviamo già in Giovanni Climaco, là dove si riferisce ai «diavoli visibili e invisibili» (*Scala del Paradiso,* 4, 20. Così pure Caterina da Siena, *Orazioni,* 21). Fra Battista a sua volta parla di «diavoli incarnati» (*Via de aperta Verità,* p. 6r e *Cognitione et vittoria di se stesso,* p. 130r. Cf *Detti notabili,* 13, 11). Prima di lui, santa Caterina: «Non vi fidate mai di voi... Se Dio non ci [trat]tiene [dal cadere], noi saremmo demoni incarnati» (*Lettere,* 190) e analogamente lo Zaccaria (Sr 1/A).

DESIDERIO

«Egli dà il desiderio e il perficere pro bona voluntate, *e dà* etiam *più che l'uomo sappia desiderare»*

(Sr 3)

Qui si tratterà del desiderio solo in relazione alla vita spirituale, nella quale esso svolge un ruolo di primaria importanza.

In genere l'uomo desidera avere ciò che non ha; il desiderio è la molla che spinge sempre avanti: se l'uomo non desiderasse qualcosa, non sarebbe neppure disposto a riceverla quando questa gli venisse eventualmente donata, perché non ne coglierebbe l'utilità. Il desiderio è la condizione prima per accogliere e apprezzare un dono. Il desiderio è la parte dell'uomo nell'opera di Dio; tuttavia il desiderio stesso è dono di Dio: «E se mi dicessi, carissimo, di quali cose tu debba dargli il frutto, nota: di ciò che si ritrova in te, perché ogni bene è dall'alto; e ancora, di ciò che non hai, ma desideri avere, perché egli dà il desiderio e il portare a compimento secondo la sua volontà – *perficere pro bona voluntate* – e dà *etiam* più che l'uomo sappia desiderare» (Sr 3).

Esiste un «desiderio della carne» (Sr 5) e un desiderio dello spirito, il «desiderio di gustare Dio» (Sr 6); ma, a differenza del primo, tale desiderio è inestinguibile: «Questo è un cibo, che chi ne mangia ancora ne desidera; ed è un bere, che chi l'ha gustato ancora ne vorrebbe» (Sr 2).

Il desiderio è proporzionato alla capacità dell'uomo: «Dimmi: desideri tu una parte di sanità, o tutta? Tanta roba, o quanta ne potresti avere e anche non avere? Tante lettere, e non di più? E così negli altri tuoi desideri. Ognuno desidera il fine quanto può. Il fine della volontà tua è il bene, e perciò infinitamente lo desideri» (Sr 6). Le Angeliche devono avere «un desiderio infinito» di «grandezza e nobile larghezza d'animo verso il Crocifisso, e verso le pene e obbrobri di noi stessi e verso il guadagno e perfezione consumata del prossimo» (Lt 5). Esse nutrono «il desiderio di Paolo e sua vita» (Lt 9). Il maestro deve insegnare ai novizi «ad avere il vero amore e desiderio della omnimoda e totale perfezione» (Cs 12).

Il desiderio non basta per sentirsi a posto nella vita spirituale: «Nessuno mai dei novizi – e anche di noi fratelli – stimi di aver fatto molto, se ben abbiamo le antedette cose in ardente desiderio: perché quanto più paghiamo, tanto più di maggiori cose restiamo debitori» (Cs 12).

Non va desiderato soltanto il bene. Nella vita spirituale anche realtà in se stesse negative possono diventare oggetto di desiderio: la ↗ povertà (Cs 4) e la mancanza di cose necessarie (Cs 12); le villanie (Cs 18); persecuzioni, irrisioni, umiliazioni (Cs 12); la morte stessa (Sr 6).

DEVOZIONE

«Tutti gli uffici [divini]... si diranno adagio e diligentemente con ogni [per quanto sarà possibile] totale devozione di mente»

(Cs 1)

Il tema della devozione è attentamente sviluppato nelle regole per i novizi, al quarto paragrafo (Cs 12), dove devozione è sinonimo di ↗ fervore. Lo Zaccaria spiega ai novizi le ragioni per cui il Signore è solito «spesse volte salutarmente sottrarre» la devozione esteriore o fervore sensibile[1]. Diversamente si dovrebbe concludere non trattarsi di autentico fervore, ma di «spirito peregrino» (cf Cs 11). Segue l'invito ad «attendere alla vera devo-

[1] Le ragioni elencate sono: è un dono di Dio che esige come contro partita l'↗ umiltà; occorre cercare in se stessi la causa per cui ci viene a mancare; la sua assenza suscita maggiore comprensione verso chi si trovasse nella medesima situazione; si impara l'arte del ↗ discernimento degli spiriti; si comprende come la dissipazione è causa di ↗ aridità; si ha la prova del fervore autentico, se esso sussiste anche nel tempo di aridità.

zione», definita sulla scorta di san Tommaso: «una pronta volontà nelle cose di Dio» (*Summa theologia,* II.II, 82, 1; cf *Detti notabili,* 5, 1).

Forti di una simile devozione, i novizi non sapranno più «contenersi» in ciò che può risultare gradito a Dio, così che le eventuali difficoltà non recheranno tristezza ma letizia. Questo suppone che nei loro cuori sia vivo il «seme della buona ↗volontà», appunto la «pronta volontà nelle cose di Dio»; che servano il Signore con magnanimità, senza attendersi contropartite e, infine, che aumentino il fervore con rinnovati e fermi propositi, cui non dovrà essere estranea la stessa esigente disciplina del corpo, che si esprime in «violenti conati ovvero sforzi corporali» (Cs 12).

Non va poi dimenticato che «alla devozione del discepolo» coopera sempre, anche se in diversa misura, «la virtù dello ↗Spirito santo» (Cs 12), come si legge nei *Detti notabili* (25, 32), i quali riservano un'intera voce a questo tema.

Il riferimento alla devozione non poteva infine mancare a proposito dell'↗orazione. Antonio Maria prescrive che «tutti gli uffici», ossia l'intera liturgia delle ore, siano detti «con ogni (per quanto sarà possibile) totale devozione di mente» (Cs 1; ↗Liturgia).

Parimenti la devozione è indispensabile, insieme all'intenzione e all'esperienza, per raggiungere lo «stato di orazione» (Cs 10) e cioè per approdare alla preghiera continua o «perpetuità di orazione» come viene chiamata altrove (Lt 3).

«Devozione di mente» esprime con singolare efficacia il duplice atteggiamento indispensabile alla preghiera: la devozione e l'attenzione. Su quest'ultima era solito insistere con particolare enfasi il padre spirituale di Antonio Maria quando parla delle «tre attenzioni che si devono

avere nell'ufficio e [nell']orazione» (*Via de aperta Verità,* p. 35r/v) o quando scrive che «l'orazione vera e perfetta comincia con grande attenzione, ma finisce in attentissima obblivione» (*Specchio interiore,* p. 60v), poiché ci si immerge in Dio dimentichi di sé.

Sul «modo di acquistare devozione e conservarla», Battista da Crema redasse un «trattato», poi confluito nella *Via de aperta Verità* (pp. 81-129).

DIGIUNO

«Credi tu che i tuoi digiuni, le tue discipline..., i tuoi esercizi, i tuoi uffici ti valgano un punto?»

(Sr 1/A)

«Macerare il corpo in fame e fatiche» (Sr 1/A) è un aspetto qualificante della vita religiosa e, ancor prima, di quella cristiana (il Sr 3 parla del «sacrificio del corpo..., macerandolo per amore di Dio»; nel Sr 6 ricorre l'espressione: «tanto macerarsi»). La macerazione del corpo si esprime in particolare attraverso l'esercizio del digiuno. Antonio Maria mette in guardia da una pratica farisaica (Sr 1: «I farisei erano condannati da Cristo» perché simulavano di «digiunare»; Sr 4: «Questi ipocritoni come i farisei... macerandosi il corpo...»), nonché da una sopravvalutazione del digiuno, quando si antepone il mezzo al fine, i cui «strumenti necessari» sono «la volontaria umiliazione di se stesso, il proponimento di voler sopportare passioni e dolori simili ai dolori di Cristo e dei santi, il deporre i propri sentimenti e i propri pareri» (Cs 19).

Nelle *Costituzioni* lo Zaccaria stabilisce natura e scadenze di quelli che la tradizione chiama «moderata ieiu-

nia» (cf *Detti notabili,* 21, 38) o, nella versione di fra Battista, «digiuni discreti» (*Via de aperta Verità,* p. 14r). I tempi del digiuno vanno da Tutti i Santi fino a Pasqua, con particolare accentuazione in Avvento e in Quaresima. Seguono le Vigilie di precetto (nell'ordine: Circoncisione, Epifania, Pentecoste, Pietro e Paolo, Assunzione, Immacolata, Tutti i Santi, Natale) e tutti i mercoledì e venerdì dell'anno, a ricordo rispettivamente del tradimento di Giuda e della morte in croce. All'epoca di Antonio Maria, il digiuno comportava un unico pasto (di magro, se al digiuno era abbinata l'astinenza), che veniva consumato circa verso l'«ora nona». Al tramonto della giornata era consentita una «serotina coenula» (come si legge nelle *Regole* dei coevi Teatini), «cenetta» che Antonio Maria riconduce al rigore tradizionale, consentendo solo pane e acqua (la quale, al dire già di san Tommaso, non rompe il digiuno: *Summa theologiae,* II.II, 147, 6).

Una forma più stretta, nei tempi di Avvento e di Quaresima, comportava però l'assunzione di sola frutta, mentre sembra che lo Zaccaria escluda il *frustulum* o piccola colazione del mattino. La dieta dei religiosi, lungo tutto l'anno, era vegetariana, prevedendo carni unicamente una dozzina di giorni, e come condimento burro, formaggio, grasso, olio, uova e «pesciolini piccoli» (Cs 5). Non si dimentichi che «pane, erbe e raramente pesci piccoli» era il menu che già san Girolamo additava agli asceti: «*Olera, legumina; interdumque pisciculos pro summis ducas deliciis* – Ortaggi, legumi; raramente piccoli pesci che considererai tra le cose più gustose» (*Epistola,* 58, 6).

Il rigore che Antonio Maria mostra nell'affrontare il tema del vitto si ispira alle severe pagine della *Scala del Paradiso* (Grado 14) di Giovanni Climaco, che esalta

«l'atleta dello spirito», capace di padroneggiare la gola e con questo la propria «sensualità».

Infine, lo Zaccaria prevede che gli ospiti vengano trattati «come i fratelli di casa», ma che non siano tenuti a osservare gli stessi digiuni (Cs 6). Infatti presso gli antichi monaci vigeva la consuetudine di non esaurire tutto il cibo a pranzo, ma di riservarne una parte alla sera, per mangiare insieme con gli eventuali visitatori «il pane dell'amicizia» (Cassiano, *Collazioni,* 2, 26: «La discrezione»; cf 21, 13ss: «Sul riposo che va da Pasqua a Pentecoste», dove tra l'altro si ribadisce il carattere «strumentale» del digiuno). A proposito del digiuno affermano i *Detti notabili:* «Alcuni sopportano il digiuno di due e di tre giorni, ad alcuni non basta la buona e quotidiana refezione; pertanto bisogna contemperarsi all'età, alla complessione e alla consuetudine, e senza nutrire la colpa, conservare la natura, la quale guastare sarebbe indiscrezione» (21, 46).

DIO PADRE/MADRE

«Dio si fa e padre e madre insieme»
(Sr 2)

Doveva essere familiare ad Antonio Maria la contemplazione di un Dio «padre e madre insieme»: «Dio... si fa tuo amoroso [= amante] e figliolo e padre e madre insieme e sempre sta con te; anzi, se tu fòrnichi (si ricordi l'«↗ adulterio spirituale» Cs 12) e ti allontani da lui, egli ti cerca, ti chiama e di continuo ti invita» (Sr 2). Nel Sr 3 afferma che «Dio è più che nutrice, più che pedagogo, più che padre e madre». Antonio Maria è colpito dalla «tenerezza» e «dalla dolcezza» di Dio (Sr 3 e 2), e

considera «dolce e beato» il governo che egli ha delle proprie creature (Sr 3).

L'affermazione che Dio è più che padre e madre ci porta a concludere che lo Zaccaria vedeva rispecchiati in lui, ma anche trascesi, gli attributi umani, secondo la «via dell'eccellenza» appresa dagli studi teologici. San Tommaso, sulla scorta di Dionigi l'Areopagita, ritiene infatti che tali qualifiche si applicano a Dio *excellentiori modo* (*Summa theologiae,* I, 13, 3), cioè in modo sovreminente: «Dio non è questo né quello, ma una cosa [ancor] più eccellente» (Sr 6). E dunque è «più che padre e madre».

DISCERNIMENTO

«[Con]servando in sé discrezione e maturità continua» nel suo procedere

(Lt 5)

Discrezione sta per discernimento. Nelle *Costituzioni* lo Zaccaria parla più volte della «virtù di discrezione» (Cs 12) e vuole che i suoi seguaci abbiano «discrezione e maturità continua» nella loro condotta di vita (Lt 5). La discrezione deve presiedere sia l'impegno ascetico (Cs 5: la gola va disciplinata «con discrezione»), sia lo slancio mistico (Sr 5: «le ↗ consolazioni si devono pigliare con discrezione»). A questo proposito sono preziosi i tempi di ↗ aridità, dal momento che attraverso di essi impariamo «la virtù della discrezione» (Cs 12). Antonio Maria ritiene inoltre che il maestro dei novizi debba essere «pieno di discrezione pratica» (Cs 12) e afferma che i migliori soggetti con cui realizzare la ↗ riforma sono quelli «veramente ferventi e veramente discreti», «pieni di occhi davanti e di dietro», dal momento che il lume del di-

scernimento li aiuterà a non essere «né precipitosi, né troppo tardi» (Cs 18). La discrezione, infine, è richiesta soprattutto quando si è chiamati a deliberare dell'espulsione di un soggetto che si suppone macchiato di gravi inadempienze (Cs 3). Non per nulla coloro che devono decidere in merito vengono detti *discreti* (↗ Ufficiali).

Il discernimento infatti è la facoltà interiore con cui cogliamo le mozioni dello Spirito santo in ordine al perfetto adempimento della volontà di Dio nei nostri confronti. Esso implica anche una chiara discriminazione tra spirito divino, spirito umano e spirito demoniaco (↗ Spiriti, varietà di).

Maestri di discernimento furono, per Antonio Maria, Giovanni Cassiano (*Collazioni,* 1 e 2; in particolare 1, 23 con la bella pagina sulle quattro specie di discernimento), Giovanni Climaco (*Scala del Paradiso,* 26) e santa Caterina da Siena (*Dialogo,* 11, dove parla del «lume della discrezione»). «Discrezione» è pure una voce dei *Detti notabili,* dove si afferma che non si potrà mai «venire al colmo di tutte le ↗ virtù, se non ci si affatica nella pratica della discrezione» (6, 25). Chi la possiede è dotato di occhi «davanti e di dietro, di sotto e di sopra, alla destra e alla sinistra, e perciò questa virtù molto assomiglia l'uomo a Dio» (6, 12).

DISTRAZIONE

«Se con la distrazione l'uomo si unisce con Dio, quanto maggiormente... con la unione facilmente si unirà con lui?»

(Lt 3)

La distrazione, sostiene lo Zaccaria scrivendo a Carlo Magni (Lt 3), un laico impegnato civilmente e religiosa-

mente, costituisce lo stato abituale in cui vive l'uomo «naturalmente vagabondo con l'intelletto», per cui «non sta fermo in una cosa». Ciononostante egli può restare unito a Dio sia attraverso momenti di intensa e affettuosa preghiera (si tratta della *confabulatio spiritualis,* che ci rapporta a Dio come con un amico; Lt 3), sia per mezzo della «spessa elevazione di mente». Quanto più, però, si corre il rischio di «disunirsi» da Dio, tanto più è necessario coltivare il raccoglimento. Per questo il Santo mette in guardia soprattutto i religiosi, ricordando loro il dovere di evitare la distrazione «nel viaggio e altrove» (Cs 7) non meno che quando si dedicano alla preghiera. Se infatti vogliono «la ↗ compunzione», che nello Zaccaria è sinonimo di ↗ devozione e di ↗ fervore, dovranno fuggire la distrazione (Cs 10). La distrazione, così ricorda alle Angeliche, è fonte di rilassatezza (Lt 9) e avverte i Barnabiti che «il ↗ demonio non è solito vincere se non i distratti» (Cs 7). Nell'insegnamento di Antonio Maria la distrazione è anche la condizione in cui si trova l'uomo che, intento al disbrigo dei propri compiti, non può pensare direttamente a Dio.

Nei *Detti notabili* (32, 6) si precisa che «la vita attiva usa la distrazione, la contemplativa l'↗ unione» e l'ideale è che si sappia rimanere «uniti» a Dio anche se «distratti» dalle proprie occupazioni, e viceversa. Antonio Maria sembra ricalcare questo pensiero quando scrive, sempre al Magni: «Se con la distrazione l'uomo si unisce con Dio, quanto maggiormente con... la unione facilmente si unirà con lui?» (Lt 3).

DIVINIZZAZIONE

«Tu puoi senza bugia chiamarti un dio in terra»
(Sr 2)

Antonio Maria Zaccaria conosce la sconvolgente affermazione del *Salmo* 81, 6, fatta propria dal Vangelo di *Giovanni* (10, 34): «Io ho detto, voi siete dèi» e così la commenta: «L'uomo è dio in quanto si conforma, per similitudine e imitazione di opere, a Dio, nel modo che è possibile all'uomo» (Sr 1/A). Ciò che rende l'uomo simile a Dio è la libertà, in virtù della quale, «mediante la ↗ grazia di Dio... può diventare e ↗ demonio e dio, secondo che gli pare». Quest'affermazione è suffragata con l'autorità delle Scritture e la testimonianza dei santi. Antonio Maria prosegue: «Diceva Dio per [bocca di] Davide profeta: "Io ho detto: voi siete dèi e figlioli dell'Eccelso"; e infinite volte i nostri santi sono stati chiamati e reputati essere dèi in carne...» (Sr 5). Su tali convincimenti avrà senz'altro influito il robusto insegnamento di fra Battista, il quale esaltava la ↗ volontà dell'uomo: «Non sai tu che la volontà dell'uomo è quasi onnipotente?» (*Filosofia divina,* p. 127r). E ancora: «Se ben riguardi, vedrai l'uomo in questo [= nel libero arbitrio] esser quasi un dio e onnipotente» (*Via de aperta Verità,* p. 84v).

La vita spirituale si fonda su quest'affinità, ma impegna l'uomo a sviluppare i germi di vita divina che ha in sé. È quanto lo Zaccaria afferma nel Sr 2. L'uomo, raggiunto dal «lume soprannaturale» della grazia, gode della visione e dell'intimità divina: «In questo lume tu lo vedi quasi *revelata facie* (2 Cor 3, 18) e con lui tu parli, con lui tu conversi e tu puoi senza bugia chiamarti un dio in terra». Questo «stato felice» è la meta cui sono invitati i membri del cenacolo cremonese dell'*Amicizia.*

DOLCEZZA

«Beati quelli che stanno nell'abisso di quella dolcezza eterna!»

(Sr 2)

Dolce è un appellativo che lo Zaccaria applica spesso ai suoi corrispondenti: Angeliche (Lt 5); Angeliche o, più probabilmente, Barnabiti («dolci anime nostre»: Lt 6); Barnabiti (Lt 7); il Ferrari (Lt 6) e il Soresina (Lt 8); Paolina e donna Faustina (Lt 6); madonna Laura Omodei (Lt 9); messer Francesco Cappelli (Lt 12). «Dolce padre» è l'apostolo Paolo (Lt 7).

La dolcezza è una caratteristica della vita spirituale: «Beati quelli che stanno nell'abisso di quella dolcezza eterna!» (Sr 2); «Oh, dolci amplessi! Oh, beati [quelli] che una volta vi si ritrovano e ivi si riposano!» *(l. cit.).* Dolce è pure la ↗ provvidenza divina: «Oh, dolce e beato governo!» (Sr 3).

L'idea di dolcezza è anche connessa con la meditazione della passione del Signore: «Il libro della dolce memoria della croce di Cristo» (Lt 11); la «dolce passione di Cristo» (Cs 10; espressione che ritroviamo in fra Battista da Crema, *Filosofia divina,* p. 32).

La dolcezza spirituale è la ↗ compunzione, nella quale vanno distinte la «vera devozione» e la «dolcezza esteriore» (Cs 12). Di conseguenza devono diventarci dolci anche le umiliazioni: «A chi non son dolci in cibo gli obbrobri... a costoro non conviene riformare i costumi» (Cs 18).

Sulla dolcezza praticata da Antonio Maria si indugia l'Angelica Anonima nelle sue *Memorie,* quando parla di «carità svisceratissima» verso le sue figlie (*Memorie,* p. 15).

DOPPIEZZA/SEMPLICITÀ

«Lo Spirito santo fugge dai cuori doppi... Coi semplici parla Dio»

(Sr 2)

Lo Zaccaria aborriva l'ipocrisia. Ce lo testimonia anche il Gabuzio (*Historia,* p. 76). È per lui una coltellata al cuore sapere che il Soresina, al quale aveva affidato il suo «tesoro», vada doppio col padre Morigia, suo superiore (Lt 10). La «simulazione e duplicità» è causa di infiniti mali, al punto che «lo Spirito santo fugge dai cuori doppi», mentre la bugia, anche quella «senza danno del prossimo..., distrugge tutto il fondamento del vivere spirituale», poiché «è il contrario di Dio». È rimasta celebre, a questo proposito, l'invettiva del Santo: «Oh, spirituali dei tempi moderni, che siete così bugiardi! Paolo non volle mai dire una bugia (cf Fil 3, 8)... E voi? voi?... Taccio per il meglio. La bugia è contraria alla Prima Verità; la bugia è figliola del ↗ demonio; una sola bugia è atta a togliervi il credito... Sicché, carissimo, fuggila, fuggila, ti dico» (Sr 2).

Alla doppiezza si oppone la semplicità o schiettezza (termini spesso tra loro abbinati). Lo Zaccaria invita il Soresina, che non usava col Morigia la stessa semplicità che usava con lui, a «correre schietto e semplice con ognuno» (Lt 10). Ai Barnabiti lo Zaccaria raccomanda: «Contendete in più avvilirvi e in più farvi semplici» (Lt 7); essi devono essere trovati «soggetti semplici, ferventi, amatori del ↗ guadagno del prossimo, non spaventati nei rumori delle ↗ passioni ovvero tentazioni» (Lt 10). «L'imitazione della bontà e semplicità cristiana» è tra i fini della Congregazione (Cs 19), tanto che i novizi devono «pervenire alla semplicità», non giudicando

nessuno; essi «diventeranno semplici come colombe, e prudenti e oculati come serpenti», se osserveranno quanto detto nelle *Costituzioni* (Cs 12).

La semplicità è allo stesso tempo condizione ed effetto dell'unione con Dio: «Coi semplici parla Dio» (Sr 2); «Lo spirito tuo, attaccatosi a Dio, diventa più semplice e spirituale» *(l. cit.)*. Infatti la *simplificatio cordis* o semplificazione del cuore è un aspetto qualificante dell'uomo spirituale.

Infine, quando Antonio Maria saluta i singoli fratelli della comunità in una lettera-testamento inviata venticinque giorni prima della morte, facendo precedere i singoli nomi da un aggettivo che ne ritrae la fisionomia interiore, oltre a «fedele», «basso [= umile]», «amatore di patire», «affaticato», «stizzosetto», scrive: «semplice» (Lt 10).

La semplicità sembra costituire la migliore preparazione umana all'inabitazione divina: «Tutto verace, tutto semplice, tutto schietto, preparerò il mio cuore a Dio: il quale per sua grazia lo inhabiti e lo faccia suo tempio» (Sr 2).

DOVERE

«Ascendi quanto tu puoi, perché di sempre più sei debitore!»

(Cs 12)

Nello Zaccaria non si parla mai dei *diritti* dell'uomo, ma solo dei suoi *doveri*. Nella mentalità attuale questo potrebbe apparire un grosso limite; ma, a ben riflettere, ci si accorge che questa è la condizione naturale dell'uomo: essendo creatura, egli ha innanzitutto dei doveri. I diritti non sono altro che la libertà che all'uomo deve es-

sere riconosciuta dai suoi simili, perché possa soddisfare i propri doveri. L'uomo possiede dei doveri verso Dio e verso il suo prossimo.

Il dovere dell'uomo verso Dio. È il tema centrale della prima parte del Sr 3. Lo Zaccaria fa uso di tutta una serie di espressioni per parlare di tale dovere: frutto, ricognizione, premio, mercede, tributo, ↗ censo, stipendio, obbligo, decima, debito, restituzione. È come se l'uomo avesse un debito con Dio, un tributo da pagare, un frutto da consegnare. Il motivo è dato dai benefici elargiti da Dio: la creazione, il governo, la liberazione (↗ Attributi di Dio). Si soddisfa a tale debito con la ↗ riconoscenza («ricognizione») e in particolare con l'osservanza del terzo comandamento.

Lo Zaccaria torna sull'idea del *debito* in Cs 12: «Ascendi quanto tu puoi, perché di sempre più sei debitore!». Il ↗ profitto spirituale non è una scelta opzionale dell'uomo; esso è un suo grave dovere. La santificazione personale non è altro che far fruttificare in sé i doni di Dio, di cui un giorno saremo chiamati a rendere conto (Mt 25, 14-30; cf Sr 3). E man mano che si progredisce nella vita spirituale, nonché sdebitarsi, si diventa ancor più debitori, «perché quanto più paghiamo, tanto più di maggiori cose restiamo debitori» (Cs 12). Antonio Maria ricalca a questo proposito un insegnamento ripreso dalla tradizione domenicana. Rivolgendosi al Signore, Caterina da Siena scrive: «Tu l'ami [= l'anima]... et ella ama te di debito» (*Orazioni,* 21). Non diversamente fra Battista: l'uomo, ricevendo doni e grazie, «sempre si fa maggiore debitore» (*Specchio interiore,* p. 52v).

Il dovere dell'uomo verso il prossimo. Ne parla lo Zaccaria nel Sr 4: «Conoscendo essere impossibile che l'uomo mai faccia cosa che stia bene, se non mette ogni suo

potere a fare il debito suo con il suo fratello, con il suo prossimo...». I doveri dell'uomo sono verso i genitori, vivi o morti, verso i figli, verso i superiori, verso i benefattori, verso coloro che fraternamente ci correggono, verso le autorità, verso gli ecclesiastici, verso gli anziani, verso i deboli, verso i lavoratori, praticamente verso tutti: «Tu sei debitore di onorare ogni uomo, perché ogni uomo, quanto all'origine e generazione sua e per essere d'una medesima specie, deve essere amato... Perciò voglio acquistare questo amore... stimandomi debitore di tutti».

Il dovere dei figli dello Zaccaria verso il loro padre spirituale. Anche la paternità spirituale crea nei discepoli un dovere di riconoscenza verso chi li ha generati: «Attendete a satisfarne, e ricordatevi che, o presenti o assenti, siete debitori di contentarne» (Lt 7; ↗ Compiacere/contentare).

DUBBIO

«Se non fosse mai altro male che la dubitazione... sarebbe pur [sempre] troppo, perché mentre l'uomo dubita, non opera»

(Lt 2)

Il dubbio è una grave malattia spirituale. «L'essere sempre di cognizione dubbiosa e oscura» è segno di imperfezione (Lt 9). Il dubbio blocca il progresso spirituale: «Sono restata tanto dubbiosa dei miei andari interiori [= del mio procedere spirituale], che non oso muovermi» (Lt 12); «Questa irrisoluzione prima impedisce l'uomo, che non fa profitto... non fa il bene presente, riguardando il futuro; né ancora il futuro, immorandosi nel

presente e dubitandosi del futuro... Mentre l'uomo si ritrova irresoluto e dubbioso, certo è che mai fa cosa buona» (Lt 2). Come si vede, il dubbio quasi si identifica con l'↗indecisione, dal momento che ne è, allo stesso tempo, effetto e causa: «Chi volesse contare i mali effetti e cause della irrisoluzione non finirebbe in tutto un anno. *Verum est* che, se non fosse mai altro male che la dubitazione... sarebbe pur troppo, perché mentre l'uomo dubita, non opera» *(l. cit.)*. All'origine di tutto sta la ↗tiepidezza, «perché l'uomo tiepido (consigliando sopra qualche cosa) dice le ragioni da ogni parte, e non si sa risolvere quali ragioni siano le buone. E perciò non vi afferma mai quale parte si debba pigliare o fuggire, ma se dapprima eravate dubbioso un dito, ora vi lascia dubbioso un braccio, e così diventa irrisoluto» *(l. cit.)*.

Come vincere il dubbio?

Innanzi tutto tenendo conto dell'↗esperienza: «Viscere sante in Cristo, che dubitate di cosa alcuna? Non avete forse visto in questa impresa che mai non vi è mancata roba da dare a chi aveva bisogno? Non è cosa più certa e che dia più fede, della esperienza» (Lt 6).

In secondo luogo, si può vincere il dubbio con l'↗orazione: «[Vorrei che] di tutte le cose occorrenti, anche dei dubbi e difficoltà, e *maxime* delle ardue dubitazioni, ne ragionaste con Cristo, proponendogli gli argomenti da ogni banda... e dirgli la risoluzione che vi pare di fare in quelli, ovvero ancora ricercare il parere suo proprio, che certo certo non ve lo dinieghera, se lo vorrete astringere» (Lt 3).

Inoltre occorre dimenticarsi di sé e impegnarsi per il bene spirituale degli altri: «Ho preso confidenza di perdere tutta me stessa e attendere all'utile interiore del prossimo. E così spero che, guadagnando in lui, il bel Crocifisso mi restituirà il ↗lume e fuoco che mi teneva

viva, e una volta sarò certa, e non starò sempre morta in dubbi, avendo... in sospetto tutte le ispirazioni; ma... aspetto di saper conoscere per esperienza il vero dal falso e il certo dal dubbio» (Lt 12).

Infine bisogna confidare nella presenza, comunione e solidarietà spirituale del Padre: «Figliolo santo, l'impresa che portate voi adesso, la portiamo con voi, e forse ve ne avvedete. Né potremmo stare che con voi stessimo ognora, perché altrove non è il nostro cuore, che con il vostro cuore. Perciò non dubitate di fallare in cosa alcuna» (Lt 6).

ELEVAZIONE DELLA MENTE

«Eleviamo la mente a Dio, pregandolo»
(Lt 2)

Elevazione della mente in Dio è definizione classica della preghiera, formulata da Giovanni Damasceno e ripresa da san Tommaso (*Summa theologiae,* II.II, 83, 1). Antonio Maria torna su questa definizione scrivendo a Carlo Magni («eleviamo l'occhio della mente spesso a Dio, come farebbe uno con un suo amico», Lt 3) e ai coniugi Omodei («quello che vuole diventare spirituale... leva spesso la mente sua a Cristo», Lt 11). «Elevare la mente» è un aspetto qualificante della preghiera che costituisce il ponte tra ↗ meditazione e ↗ contemplazione (Sr 3). L'ideale è «stare sempre con la mente elevata» nel pensiero di Dio (Cs 8), anzi «sospesi» con tutto il proprio essere in lui (Cs 18). Aspetti, questi, che si trovano abbinati nei *Detti notabili* (5, 4), che recitano: «Il devoto sta sempre con la mente sospesa e elevata in Dio». Lo stesso testo ce ne addita la ragione nella «gelosia spirituale... che fa stare la mente sempre sospesa».

Il Santo studia con profondità il comportamento della mente umana nella vita spirituale e più specificamente nell'↗ orazione, quando parla di mente sterile, svagata (Cs 9), vagabonda (Sr 2) e vuole che sia stabile (Sr 2), devota (Cs 1), pura e vuota da fantasie (Cs 12; ↗ Stabilità della mente). Su quest'ultimo aspetto insiste Giovanni Climaco, là dove raccomanda che la mente venga disciplinata «in modo che non fantastichi» (*Scala del Paradiso,* 28, 190). Ciò sarà possibile se «terremo lontana ogni forma sensibile che potrebbe turbare il nostro raccoglimento» (*ibid.,* 192).

ELOQUENZA

«*L'eloquenza non vale, perché procede* in sapientia verbi»
(Sr 4)

Se ne parla nella prima parte del Sr 4, quando lo Zaccaria praticamente svolge una riflessione sull'*inno alla carità* di san Paolo (1 Cor 13).

L'eloquenza è «virtù grande ed eccellente, e *maxime* a tenere in pace e quiete un popolo e a reggerlo». Come prova di quest'affermazione vengono portati gli esempi di Mosè e di Geremia.

«Nondimeno, questa tale e tanta virtù poco è utile, anzi molto nuoce senza la carità, perché è piena di foglie e ha pochissimi frutti». Il riferimento è chiaramente al fico sterile del Vangelo (Mt 21, 18-19; Mc 11, 12-14.20-21).

Esempio di persone eloquenti, ma senza la ↗ carità, sono i ↗ farisei, «quelli di cui disse Cristo che vanno circuendo tutto il mondo per fare un proselito ovvero un cristiano, e per fare uno spirituale, e aprono la porta agli altri e insegnano a essi, ma non insegnano a se stessi».

Perciò «l'eloquenza non vale, perché procede *in sapientia verbi*», ossia da una saggezza che fa esclusivamente leva sulla parola umana e non su quella divina.

ERESIA

«Non voler seguire pareri e invenzioni umane, come eresie, opinioni nuove degli uomini e, brevemente, non voler operare secondo il comune corso [= prassi] della chiesa»

(Sr 1)

Antonio Maria Zaccaria fa rientrare le «opinioni nuove degli uomini» e le «eresie» nell'ambito dell'↗idolatria, e stabilisce un collegamento diretto tra eresia e scisma, quando si riferisce al «non voler operare secondo il comune corso della chiesa» (Sr 1). Egli fu contemporaneo di entrambi questi due funesti flagelli che agitarono la cristianità agli albori dell'era moderna. Già il Rinascimento fu espressione, per certi aspetti, di quelle «opinioni nuove degli uomini» che avrebbero segnato non solo un trapasso, ma un vero capovolgimento culturale e religioso. In secondo luogo, l'intera Europa era attraversata da un moto di scollamento nei confronti di Roma, sulla quale ormai gravavano secoli di crisi, che noi oggi chiameremmo istituzionale (cattività avignonese, conciliatorismo, scismi d'Oriente e d'Occidente). Questo moto nasce e sfocia facilmente nell'eresia, intesa come dottrina che si oppone alla verità rivelata da Dio e proposta come autentica dalla chiesa. Antonio Maria, e per l'esperienza universitaria e per l'appartenenza alla classe colta (dei medici in particolare), non poteva non risentire di questo clima, in cui aneliti riformistici e slanci carismatici si intrecciano con il crollo della tradizione e il rifiuto

dell'autorità. E poiché «l'"eretico" ci colloca nel cuore del '500» (A. Olivieri), comprendiamo quanto siano pertinenti le raccomandazioni fatte dal Santo ai suoi discepoli: «Dopo la Scrittura sacra, potranno leggere ciascun dottore approvato dalla chiesa e i libri dei santi padri, purché i loro scritti non si ritrovino essere contrari ai detti della Scrittura sacra e dei santi dottori» (Cs 8).

ESAME DI COSCIENZA

«Tu ti converti a Dio, carissimo, quando tu mediti o i peccati tuoi o i benefici di Dio»

(Sr 3)

Esame generale

L'esame di coscienza, inteso come abituale perlustrazione del proprio animo, è pratica universale che si perde nella notte dei tempi. Come esercizio ascetico opportunamente strutturato, è di data più recente. Ignoto alla tradizione monastica, si impone con la *Devotio moderna* e più in generale con il rilievo che venne assumendo la ↗ meditazione nella nuova temperie spirituale successiva al Medioevo. Infatti l'esame di coscienza non è altro che l'ultimo appuntamento meditativo della giornata.

Vi annetteva molta importanza la guida spirituale di Antonio Maria, quando scriveva: «Per la quale esaminazione e conoscimento di te stesso, acquisteresti tanto lume di discrezione (↗ Discernimento) e lume divino, che saresti tutto lume» (*Filosofia divina,* p. 8v). Per favorire questo intento, il domenicano redasse un libretto distribuito in sessantadue capitoli, «nei quali l'uomo si va successivamente specchiando fin a qual grado di perfe-

zione esso sia giunto, e fin a qual possa e deva pervenire» (*Specchio interiore,* Introduzione).

Lo Zaccaria invita con insistenza, nelle sue catechesi, a «sottilmente investigare la coscienza» (Sr 1), ed è appunto ai laici che offre alcune preziose indicazioni in merito. L'esame di coscienza va fatto almeno una volta alla settimana; è un modo di santificare la festa (↗ Santificazione): «Tu ti converti a Dio, carissimo, quando tu mediti o i peccati tuoi, o i benefici di Dio; e perciò tu santifichi la festa quando ricorri fra te stesso i benefici suoi e le offese tue, e *maxime* dei giorni precedenti. Oh, quanti sono coloro che non fanno questo nel giorno di festa, né negli altri giorni! Negli altri giorni tu sei scusato alquanto, per le tue occupazioni; ma il dì della quiete e del cessare da quelle, chi ti potrà scusare? Nessuno» (Sr 3). L'esame deve essere preparatorio alla ↗ confessione, ma può avere valore anche in se stesso: «E se non vuoi dar lode a Dio confessando il tuo errore vocalmente, almeno fallo mentalmente» *(l. cit.).* L'esame inoltre, che, come si è detto, non è altro che una forma di meditazione, è la condizione indispensabile per l'↗ orazione e la ↗ contemplazione: «Se non fai questo, non mi meraviglio se tu ancora non intendi che cosa sia l'orazione, e manco che vuol dire contemplazione» *(l. cit.).*

Esame particolare

L'esame di coscienza, di cui abbiamo parlato finora, viene comunemente detto *generale,* perché abbraccia l'insieme della nostra condotta. Ma esiste anche un tipo di esame, detto *particolare,* che punta sulla conoscenza e il superamento dei propri difetti. Così il Santo ne parla a Carlo Magni: «[Vorrei] che nella vostra meditazione, orazione o pensieri, vi sforziate di conoscere i vostri

principali difetti, e *maxime* il difetto e vizio che è il capitano generale in voi e ottiene il principato sopra gli altri in voi» (Lt 3).

Tra i difetti, oltre a quello «capitano» (↗ Vizio capitano), non vanno trascurati quelli esteriori, tipici del nostro comportamento. È quanto Antonio Maria ricorda alle Angeliche, invitandole a curare la «perfezione nelle cose di fuori, benché minime» (Lt 5).

ESERCIZIO SPIRITUALE

«Libri utili all'esercizio spirituale»
(Lt 3)

Incontriamo per la prima volta negli scritti zaccariani la parola «esercizio» sfogliando il quaderno a rubrica dei suoi appunti filosofici, dove è ripreso alla lettera un assioma di Averroè, che commenta il *De phisico auditu* di Aristotele (4, 7, 22): «L'esercizio offre alla natura una capacità che non aveva prima; analogamente opera tale capacità anche la virtù morale e soprattutto la ↗ castità». La stretta connessione tra l'esercizio intellettuale e quello morale è nuovamente messa in luce nella lettera inviata ai paolini in missione nell'autunno del 1538: «...come nell'esercitare la scuola si bandisce sempre più l'ignoranza e adoperandosi il ferro diventa chiaro, così si fa nella pratica cristiana» (Lt 6).

Sempre in questa luce, l'esercizio viene ad assumere una duplice valenza, a seconda che lo si applichi alla preghiera o all'↗ ascesi. La preghiera fa appello «alle menti che si vogliono esercitare» nella contemplazione dei misteri divini (Cs 10), dal momento che la mente «si esercita» con i pensieri che noi vi inseriamo, alla stessa stre-

gua di un mulino che macina ciò che gli si mette dentro (Sr 2). Nella lettera a Carlo Magni si stabilisce un accostamento tra l'«esercizio» proprio della sua professione e quello della preghiera, nella quale egli si dovrà «esercitare», fermo restando che anche in questo si sperimenta come la nostra ↗ industria è già frutto di una ↗ grazia.

In altri termini, l'esercizio interiore è un dono di Dio, che si deve trasformare in un compito per l'uomo (Lt 3).

Non minore considerazione merita l'esercizio sotto il profilo ascetico. Ne hanno bisogno i laici come i religiosi, ed entrambi si avvantaggeranno se sarà loro possibile riferirsi a una guida spirituale. «Chi ti deve esercitare nel rimuovere queste pessime radici [dei vizi]? – si domanda il Santo –. Non può essere altro che l'uomo» (Sr 4). Analogamente chi chiede di farsi religioso dovrà essere sperimentato con «esercizi per molto tempo, e non meno di quello che facevano i filosofi ovvero i santi padri antichi» (Cs 11). Un concreto esempio di simile attitudine ricorre nella lettera «all'unica e diletta» madre maestra e alle sue novizie: «Guardate – egli dice – se... non vi metta buoni pensieri e vi eserciti» (Lt 9).

All'una e all'altra di queste caratteristiche allude Antonio Maria, quando ricorda alle monache i loro «esercizi» e i loro «uffizi» (Sr 1/A) o quando, scrivendo alle Angeliche, parla di «fermezza e perseveranza fervente negli esercizi spirituali» (Lt 5). Che è poi lo scopo cui sono finalizzati i libri che il Santo raccomanda agli *Amici* di Cremona (Lt 3).

La dottrina dell'esercizio spirituale era comune all'epoca dello Zaccaria, e dalla *Devotio moderna,* che ne fece uno dei suoi cardini, si era ormai estesa a tutto il mondo cristiano. Ne sarà erede tra i più rappresentativi Ignazio di Loyola, cui si deve la sintesi che ha riscosso maggiore notorietà e diffusione.

ESPERIENZA

«Non è cosa più certa e che dia più fede, della esperienza» (Lt 6)

L'*esperienza* è un concetto-chiave nella spiritualità zaccariana. Una spiritualità pratica, che rifugge dalle astrazioni. Nelle dimostrazioni la prova principale non è data da un ragionamento astratto, ma sempre dal ricorso all'esperienza.

«Mentre l'uomo si ritrova irresoluto e dubbioso, certo è che mai fa cosa buona: l'esperienza lo dimostra, senza che altrimenti lo dica» (Lt 2).

«Altra ragione non vi dirò di questo, perché voglio che l'esperienza solo vi basti» (Lt 3).

«Né di questo ci deve parere gran cosa, perché a Dio è possibile il tutto, e poi lo tocchiamo con le mani proprie così essere in effetto» (Lt 4).

«Viscere sante in Cristo, che dubitate di cosa alcuna? Non avete forse visto in questa impresa che mai non vi è mancata roba da dare a chi aveva bisogno? Non è cosa più certa e che dia più fede, della esperienza» (Lt 6).

«Perché siete tanto pusillanime e timoroso? Non sapete che non vi possiamo abbandonare? Per esperienza dovete comprendere l'aiuto che vi è dato» (Lt 8).

«E che ammirazione è questa, se un tanto male procede da così piccolo principio? L'esperienza ti mostra che chi non può fare le cose più facili, manco fa le più difficili» (Sr 2).

«Le passioni e inclinazioni naturali, quanto a sé... ritrovarsi comunemente in tutti gli uomini, l'esperienza quotidiana lo dimostra» (Sr 5).

«Poveretti! Non vedono in quanto pericolo sono, non osservando i consigli, di non osservare ancora i coman-

damenti. Guarda l'esperienza. Quelli che si comunicano e confessano una volta all'anno... guarda questi tali: li troverai cascare in bestemmie e in altri peccati mortali» (Sr 6).

«Direte forse: "Come può la mente, e insieme le mani, operare diverse cose?". Vi rispondo: "Volete comprendere questo? Non dico guardate, ma palpatelo con le vostre mani"» (Cs 10).

«Bisogna che sempre tu confidi nell'aiuto divino e conosca per esperienza che quello non ti deve mai mancare... Perciò il riformatore deve essere divino e santo, e per molte fiate esperimentate per esperienza in sé, conoscere che Dio non gli è mai mancato nelle sue necessità e nelle sue buone volontà» (Cs 18).

L'esperienza perfeziona la conoscenza rendendola da astratta concreta, e si traduce a sua volta in criterio di ↗ discernimento e in strumento operativo. Lo si deduce da alcuni passaggi degli scritti.

«Io vi dico – se così farete – che con l'esperienza ve ne sentirete grande utilità e maggior congiunzione e amore nascere in voi con Cristo» (Lt 3).

«Aspetto di saper conoscere per esperienza il vero dal falso e il certo dal dubbio» (Lt 2).

Lo stato di orazione procede, oltre che dall'intenzione e dalla devozione, anche dall'esperienza (Cs 10).

Il maestro dei novizi deve essere «esperto degli inganni e delle battaglie diaboliche» (Cs 12).

EUCARISTIA

«La principale conversione che fai a Dio, si è di questo cibo»

(Sr 3)

L'eucaristia, nel pensiero di Antonio Maria, è il sacramento della conversione. In questo egli riprende l'insegnamento di san Tommaso, là dove afferma: «L'effetto specifico di questo sacramento è la conversione dell'uomo in Cristo, così da dire con l'Apostolo: Io vivo, ma non io; in me vive Cristo» (*In 4 Sent.*, 12, 2, 1). E siccome qui è presente «il Santo dei santi», ne segue che «non c'è cosa che possa santificare» più dell'eucaristia (Sr 3). Da ciò nasce l'invito pressante alla frequenza della comunione, «almeno ogni settimana una volta», precisa lo Zaccaria, citando sant'Agostino. A «quelli che si comunicano spesso» accenna lo Zaccaria nel Sr 6. Nelle Cs 1 si prescrive che la comunione venga ricevuta «tutte le domeniche e le feste di precetto» (↗ Precetto festivo).

Anche fra Battista inculca la comunione settimanale e si rifà al magistero di sant'Agostino per urgere addirittura la comunione quotidiana (cf il trattato «De la Comunione», in *Via de aperta Verità* e la *Summa theologiae,* III, 80, 10).

Antonio Maria sembra sottintendere la dottrina delle due mense, quando scrive che la conversione a Dio avviene leggendo le Scritture e offrendo il ↗ sacrificio della messa. Tale sacrificio, a sua volta, ne suppone altri due: «il sacrificio del corpo, macerandolo per amor di Dio» e «il sacrificio dell'anima, unendola con Dio» (Sr 3). Questa duplice precisazione è di grande importanza, in quanto mostra a quali condizioni la pratica eucaristica può risultare fruttuosa. C'è infatti un modo inautentico di rap-

portarsi con l'eucaristia, anzi due modi: uno di tipo magico, quando si presume che le «sumpzioni [= ricezioni] della sacratissima eucaristia» abbiano un effetto miracolistico (Sr 1) e l'altro quando si banalizza la comunione, ricevendola per «usanza» (Cs 17). Atteggiamento, quest'ultimo, contro il quale polemizza ripetutamente fra Battista nello scritto che abbiamo citato. Lo Zaccaria si spinge ancora più oltre, attribuendo alla diserzione di questo sacramento il fatto che «l'uomo si è intiepidito e diventato bestia» (Sr 3). Dove è dato di cogliere una reminiscenza cateriniana: «Poiché Dio ti ha fatto uomo, perché ti fai tu medesimo bestia?» (*Orazioni,* 16).

La disciplina religiosa che lo Zaccaria stabilisce per i suoi seguaci, contempla la proibizione della comunione per un anno intero, esclusa Pasqua, quando fosse violato il voto di ↗ povertà: il modo errato di rapportarsi verso i beni materiali, rende indegni di partecipare a quelli spirituali (Cs 4).

Quanto alla messa, da celebrare secondo il rito romano, «oltre a quella del convento», e cioè oltre alla messa conventuale o di comunità durante la quale, di norma, veniva data a tutti la comunione, non se ne potevano celebrare «più di due o tre» altre «per soddisfare ai fratelli e non alla pigrizia dei secolari» (Cs 1). Infatti uno dei segni della decadenza dei religiosi consisteva nel cedere ai laici che volessero delle messe a loro piacimento, in contrasto con il calendario liturgico o «in qualche luogo profano» (Cs 17). Perfino le monache si procuravano dei soldi dai secolari per far celebrare delle messe: «Tu vorresti far dire alcune tue messe...» (Sr 1/A). Per questi motivi il Santo prescrive che si celebri «senza denari» e pregando «*amore Dei*... per i morti, ovvero per chiunque patisse necessità spirituale e temporale», così da evitare di «far mercanzia, e questo del sangue di Cristo» (Cs 1).

FARISEI

«Se per caso vi lasciaste allacciare dalla tiepidezza... sareste diventati più presto farisei, che cristiani e spirituali»

(Lt 11)

Per lo Zaccaria *fariseo* è praticamente sinonimo di *tiepido* (↗ Tiepidezza). Tale equazione si trova già nei *Detti notabili:* «Il tiepido si gloria delle corone dei suoi predecessori, in sua confusione, e succedendo alla morte dei giusti, adorna i loro sepolcri, e si vanta esser loro discepolo, e indegnamente gode i beni loro; sì che tengono il luogo degli scribi e farisei, che di questo furono ripresi da Cristo» (27, 12).

Lo Zaccaria sviluppa questo parallelo nella Lt 11 e nel Sr 4.

Nella lettera ai coniugi Omodei, Antonio Maria afferma: «Se per caso vi lasciaste allacciare dalla tiepidezza non diventereste spirituali, ma sareste più presto carnali, e – per meglio dire il proprio suo vocabolo – sareste diventati più presto farisei, che cristiani e spirituali». A queste parole fa seguire due lunghe esemplificazioni,

con cui tratteggia la figura del «tiepido ovver fariseo», o del «fariseo ovver tiepido».

Nella prima parte del Sr 4 lo Zaccaria commenta l'*inno alla carità* di san Paolo (1 Cor 13). Per illustrare ogni punto (↗ Eloquenza, ↗ Conoscenza, ↗ Fede, elemosina e ↗ Martirio) lo Zaccaria sceglie i farisei come esempio di quelli che possiedono dette virtù senza la ↗ carità: «quelli che fanno le lunghe orazioni e le filatterie»; «quelli di cui disse Cristo, che vanno circuendo tutto il mondo per fare un proselito»; «il servo che sa la volontà del padrone e non la farà»; «molti verranno al giorno del giudizio... e diranno: Signore, abbiamo fatto miracoli in tuo nome!»; «quei farisei che facevano le loro elemosine e, ricercando che lo si sapesse, facevano suonare la tromba»; «oh, quanti santi – ovver meglio dicendo "scimmie di santi" – sono morti... Questi ipocritoni, come i farisei...». Ritroviamo l'identificazione tra tiepidi e farisei anche nelle *Costituzioni:* «[I tiepidi] mentre paiono buoni dal di fuori, dentro invece sono pieni di ossa da morto come sepolcri dealbati» (Cs 18).

Si parla dei farisei anche nel Sr 1 e nel Sr 5: «I farisei erano condannati da Cristo perché nelle elemosine loro suonavano la tromba; si esterminavano [= sfiguravano] la faccia, per parere di digiunare; facevano lunghe orazioni nei cantoni delle piazze per essere veduti, e più ancora, nelle loro orazioni davanti a Dio si lodavano, come quel fariseo, il quale diceva: *Domine gratias tibi ago, etc. Jejuno bis in sabbato, decimas do, etc. Non sum sicut coeteri, etc.*» (Sr 1); «Chi non commenda [= apprezza] nostro Signore, quando pigliò quelle corde e fece il flagello, col quale scacciò quegli scribi e farisei?... E chi non loda il santo autore della nostra salute quando acerbamente riprendeva quei medesimi scribi e farisei?» (Sr 5).

FEDE

«Confidando [in Dio] che, per vostra e sua fede, supplisca a ogni persona che sarà da voi governata»

(Lt 6)

Negli scritti zaccariani non s'incontra mai la fede intesa come virtù teologale. Nelle poche ricorrenze essa assume significati via via differenti.

Fede è innanzitutto sinonimo di ↗ *fiducia:* «Chi abbia ricevuto [tal] grandezza di fede, che ogni cosa difficilissima le paia facilissima, sapendo di certo che la sua confidenza non potrà essere ingannata da nessuna presunzione o vanagloria» (Lt 5); «Non è cosa più certa e che dia più fede, della esperienza» (Lt 6).

In un altro caso fede è sinonimo di *fedeltà:* «E più lo fa Signore il quale, facendo una spedizione, dette il governo della città ai suoi cittadini, raccomandando loro la giustizia e ricordando loro di servar la fede» (Sr 3); chiaro riferimento alla parabola delle mine (Lc 19, 12-27).

Infine fede può essere una *gratia gratis data* (↗ Grazia), uno dei carismi di cui parla san Paolo nella *Prima lettera ai Corinti* 12-13: «E più ancora ti dico della cognizione delle cose segrete a Dio [= profezia] con la fede insieme, cioè con tale credenza che l'uomo operasse miracoli»; «la fede [non vale], perché senza le opere è morta» (Sr 4).

FERVORE

«Chi trovi che abbia acquistato tal fermezza e perseveranza fervente negli esercizi spirituali, che mai più non senta varietà di spiriti... ma un fervore stabile, santo, che sempre sorga di acqua viva e abbia gagliardezza nuova»

(Lt 5)

Fervore, derivato dal verbo latino *fervere* (=bollire), significa originariamente "calore". In senso traslato ha assunto il significato di «ardore di un sentimento». San Tommaso lo considera uno dei quattro effetti prossimi dell'amore (insieme con la *liquefactio,* la *fruitio* e il *languor*), e lo definisce: «Intenso desiderio d'incontrare l'amato» (*Summa theologiae,* I.II, 28, 5). Nel linguaggio religioso esso indica l'intensità dell'amore di Dio. I *Detti notabili,* che gli dedicano un'intera voce, lo mettono in rapporto con la Trinità stessa: «Il buon e santo fervore è fuoco del Padre, splendore del Figliuolo, fiamma dello Spirito santo» (10, 1).

Il fervore occupa un posto-chiave nella spiritualità zaccariana. Esso è considerato una caratteristica fondamentale della vita cristiana. Nel Sr 6 Antonio Maria, dopo aver dimostrato che la vocazione dell'uomo è di «andare a Dio» (↗ Via di Dio) percorrendo la ↗ via della separazione, soggiunge: «A far questo ti è necessario un gran fervore, acciocché tu ti allontani da ogni cosa e più da te medesimo, e più da ogni tuo intrinseco, cioè dai mali abiti». La vita dei santi è contraddistinta dal fervore: «I veri amatori di Cristo sempre sono stati ferventi e diligenti, e non negligenti, alla barba nostra» (Lt 2).

Il fervore è pure un requisito essenziale alla preghiera: «[Il maestro insegni ai novizi] a orare con fervore, perché il demonio suole stercorizzare ovvero imbrattare le

sonnolente orazioni, come le mosche i cibi freddi, per il che tali orazioni puzzano davanti a Dio» (Cs 12). Un'idea simile ritroviamo nei *Detti notabili:* «Come la mosca non ardisce avvicinarsi all'acqua che bolle, ma imbratta la tiepida, così il demonio teme l'orazione dei ferventi e macchia l'orazione dei tiepidi. Come il sacrificio dei cattivi è abominevole nel divin cospetto, così l'orazione dei tiepidi genera nausea a Dio» (27, 45-46).

I Barnabiti sono stati fondati per essere «piante e colonne della rinnovazione del fervor cristiano» (Lt 7). Nelle loro collazioni essi dovranno individuare «quali [siano] le cause del fervore o della tiepidezza, e quali le proprietà e il colmo loro» (Cs 9).

Il fervore è inoltre uno dei presupposti della ↗ riforma. Solo i ferventi possono e devono procedere a riformare la Congregazione: «Voi che dite di essere ferventi, non fate – vi prego – questa ingiustizia: che del patrimonio di Cristo ingrassiate i nemici di Dio!» (Cs 17); «Voi che volete essere ferventi, fuggite di essere partecipi della loro coinquinazione e tiepidezza» *(l. cit.)*. Come coadiutori del riformatore i migliori sarebbero gli ex-confratelli, a condizione che siano «veramente ferventi e veramente discreti» (Cs 18).

Il fervore si oppone alla ↗ tiepidezza: fra le due realtà esiste assoluta incompatibilità. L'opposizione fra tiepidi e ferventi si manifesta soprattutto in occasione della riforma: «E perché il rilassamento e la tiepidezza odiano il fervore, pertanto le leggi e le consuetudini dei tiepidi non hanno mai voluto licenziare che alcuni ferventi si separassero da loro, dicendo che l'unione è buona e la disunione è mala... Perciò i tiepidi non permettono ai ferventi di separarsi e dividersi da loro, sotto colore di buona unione, stimando vergogna che altri appaiano migliori

di sé... I tiepidi proibiscono tali divisioni per coprire il loro fetore con il buon odore dei ferventi» (Cs 17).

Vanno accuratamente distinti due tipi di fervore: un "fervore esteriore", sensibile, che tocca la nostra emotività, e un "fervore vero" o "divino", spirituale, che può esistere anche in assenza del fervore esteriore. Lo Zaccaria sviluppa tale distinzione in Cs 12: «Altra cosa è fervore e devozione esteriore, e altra cosa è fervore e vera devozione».

Antonio Maria si indugia a spiegare i motivi per cui «spesse volte Dio suole salutarmente sottrarre questo fervore e devozione esteriore», provocando così nell'anima uno stato di ↗aridità. Ciò che conta è di non bloccarsi, ma di proseguire il proprio cammino spirituale anche in assenza del fervore esteriore, nei confronti del quale bisogna mostrare totale indifferenza: «Se attenderete alla vera devozione... piuttosto che alla dolcezza esteriore, diventerete una [buona] volta così ferventi, che non vi potrete contenere nelle cose del divino beneplacito». Segno del vero fervore è la presenza in noi del «seme della buona volontà», come avevano già insegnato i *Detti notabili:* «Quando restano la buona volontà e fermo proponimento, non ti contristare, se ben ti pare che il fervore sia estinto, perché non può essere estinto, ancor che il sensibile fervore sia venuto meno» (10, 17). A ciò aggiunge lo Zaccaria: «Dio è con voi con più vero e amoroso modo, di quello che è con molti che sono di cuore consolato».

Dà prova di grande ↗generosità chi esegue la volontà di Dio anche quando non è gratificato dal fervore sensibile: «È ufficio di veri magnanimi il voler servire senza mercede e voler combattere senza viatico ovvero stipendio». La perseveranza nel compimento del proprio do-

vere anche nei periodi di aridità favorisce un incremento del vero fervore: «Perseverando in tal modo, aumenterete lo spirito e il vero fervore».

Oltre che con la perseveranza, il fervore «si può aumentare con il nuovamente e gagliardamente, ma spesso, proporsi e inoltre coi violenti conati ovvero sforzi corporali» (Cs 12). I *Detti notabili* avevano scritto in proposito: «Il fervore comincia per dono di Dio, si conserva per fermo proponimento, e in questa vita non deve mai terminare» (10, 18).

L'accrescimento è un'esigenza intrinseca al fervore: «[Il maestro] insegni ai novizi il modo non dico solo di conservare, ma di aumentare il loro fervore noviziale, facendo loro sapere che non proficere è deficere» (*l. cit.;* ↗ Avanzare). Sempre nei *Detti notabili* troviamo scritto: «Il vero fervore sempre cresce, così nella prosperità, come nelle avversità, così nelle consolazioni, come nelle desolazioni» (10, 9). Non è escluso che i discepoli possano anche superare i maestri nel fervore: «Forse che quelli che hanno più fervore dei loro maestri dispiantano i fondamenti loro?» (Lt 7). Se non si aumenta continuamente il fervore, il rischio è quello di perderlo: «Pian piano ho perso il primo fervore che avevo di guadagnare il prossimo» (Lt 12; ↗ Lume e fuoco).

Da una lettura attenta di Cs 12 si può facilmente arguire che i termini fervore, ↗ devozione, ↗ compunzione e ↗ dolcezza sono praticamente sinonimi.

Il «vero fervore» o «divin fervore» si identifica con la «vera devozione», lo «spirituale profitto», il «vero spirito». Da ciò si deduce che il fervore non è altro che un segno della presenza dello Spirito santo nell'anima.

Il «fervore esteriore», da parte sua, si identifica con la devozione, la compunzione e la dolcezza esteriori. An-

tonio Maria lo considera pure uno «spirito peregrino» (↗ Spiriti, varietà di), e perciò assai simile a quello che i *Detti notabili* chiamano *furore:* «Il furore spirituale è uno spirito peregrino, il quale nell'apparenza vuol fare molte cose; ma più tosto guasta in poco tempo quel che è ben fatto. Perché questo furore è circa lo spirito nobilissimo, e da molti è giudicato fervore, perciò è pericolosissimo» (9, 6-7).

Alla varietà di spiriti si oppone la stabilità del fervore: «Chi trovi che abbia acquistato tal fermezza e perseveranza fervente negli esercizi spirituali, che mai più non senta varietà di spiriti, cioè ora caldezza [= fervore] e ora lentitudine [= tiepidezza], ma un fervore stabile, santo, che sempre sorga di acqua viva e abbia gagliardezza nuova» (Lt 5). Sembrerebbe che l'invariabilità sia una caratteristica del fervore: «Se gli altri vi troveranno per quelli soggetti semplici, ferventi, amatori del guadagno del prossimo, non spaventati nei rumori delle passioni ovvero tentazioni, ma [con]servando sempre il medesimo ordine di virtù, quando siete travagliati come quando siete quieti e accarezzati...» (Lt 10); «[L'obbedienza nobile con]serva il medesimo fervore in assenza come in presenza, e con gli altri come coi suoi padri» *(l. cit.).*

FIDUCIA

«Chi abbia ricevuto [tal] grandezza di fede [da sapere] che la sua confidenza non potrà essere ingannata da nessuna presunzione o vanagloria»

(Lt 5)

La «fiducia» si trova per lo più espressa, negli scritti zaccariani, con i termini di «confidenza», «confidare». È

una dote che dovrà anzitutto rifulgere nel riformatore (↗ Riforma). Nell'impegno di esaltare la croce «sopra la tiepidezza in favore dei buoni costumi», non si dovrà «smarrire».

La sua «audacia» è efficacemente espressa nel motto programmatico: «Abbraccia di farti quello che non sei». Tra i requisiti che accompagneranno la sua azione, troviamo al secondo posto la magnanimità: «Bisogna che tu sia di cuore e di animo grandi», così da non «temere per alcun modo»; e all'ottavo posto è detto chiaramente: «Bisogna che sempre tu confidi nell'aiuto divino» al punto da «conoscere che Dio non gli è mai mancato». E quanto più si vedesse avversato, «tanto più fortemente» dovrà «confidare» (Cs 18).

Quest'esigenza si riflette nelle regole ai novizi, i quali dovranno bandire dai loro cuori ogni timore «in tutte le cose», perché, «ritenendo simile timore», sarà loro «impossibile di poter volare nell'alto della perfezione», dal momento che si troveranno «carichi di molti pesi» (Cs 12). Unico timore che dovranno coltivare è quello verso se stessi, che causa una santa diffidenza, e ciò spingerà a riporre in Dio tutta la propria fiducia.

È quanto praticava lo stesso Zaccaria, il quale, «confidando nel divino aiuto, soleva dire con l'Apostolo: "*Omnia possum in eo qui me confortat* – Tutto posso in colui che mi dà la forza"» (Gabuzio, *Historia,* p. 80). Il Santo trasfonderà, a sua volta, grande fiducia nei suoi seguaci, come si può ricavare da alcune lettere: ai Paolini in missione e al responsabile padre Ferrari, invitato a «confidare» in quel Dio che operò cose straordinarie in Paolo e in Maddalena (Lt 6); ai Barnabiti, la cui vocazione obbedisce a «promesse... fatte a diversi santi e sante» e destinate «tutte [ad] aver compimento nei figlioli e figliole del nostro divin Paolo» (Lt 7). Invito alla fiducia

anche i laici, che possono confidare nell'«aiuto» che è loro dato da chi non li può «abbandonare» (Lt 8).

FIGLI LEGITTIMI/BASTARDI

«Dio sia ringraziato, che ha accecati gli occhi nostri, acciocché voi meglio li vediate, e acciocché vi possiate a voi stessi farvi dei figlioli legittimi, perché i vostri [padri] vi hanno fatto voi bastardi!»

(Lt 7)

È un tema ricorrente nelle lettere dello Zaccaria quello della «legittimità» della prole.

Già nella Lt 5, pure traboccante gioia, riconoscenza e fierezza per «così generosa progenie», Antonio Maria mette in guardia le sue figlie dalla mediocrità: «Se non avessimo un desiderio infinito di dette cose [= larghezza d'animo verso il Crocifisso, verso gli obbrobri di sé e verso il guadagno del prossimo], non saremmo reputati suoi [= di Paolo e di fra Battista] figlioli e figliole, se non bastarde e mule».

Nella Lt 7 ai Barnabiti, dove spira tutt'altra aria, a causa della «confusione della casa nostra, dove non c'è cosa che non sia senza ordine», lo Zaccaria arriva a dire con sarcasmo: «Dio sia ringraziato, che ha accecati gli occhi nostri, acciocché voi meglio li vediate, e acciocché vi possiate a voi stessi farvi dei figlioli legittimi, perché i vostri [padri] vi hanno fatto voi bastardi!». Al termine però della lettera, con toni rasserenati, incoraggia i suoi figli dicendo: «Se vorrete, sarete fin d'adesso eredi e legittimi figlioli del nostro santo padre [= Paolo] e di santi grandi».

Nella Lt 10 torna lo sconforto a causa della condotta poco lineare del Soresina, «quale nel mio cuore porto

come quello che mi debba portare ogni allegrezza». Anche qui Antonio Maria se ne esce in un'espressione sconsolata: «Povero me! Se tutti i miei figlioli hanno sì poca cura di accontentarmi, meglio sarebbe che mai li avessi partoriti che poi bastardassero». E, per convincere il Soresina a cambiare atteggiamento, conclude: «Se fallarete [= sbaglierete] da qui in avanti mi farete... congetturare che Gesù Cristo vuole che io muoia con figli degeneri e poco legittimi».

Anche il discorso del 4 ottobre 1534 si conclude con un riferimento alla degenerazione dei figli di Paolo: «Non sarebbe conveniente... che siano degeneri i figli di un padre così glorioso» (Sr 7; Gabuzio, *Historia,* p. 56).

FILOSOFIA

«Sia proibito [ai fratelli] lo studio delle arti chiamate liberali e di ogni inane e inutile e verbosa poesia e filosofia»

(Cs 8)

In gioventù lo Zaccaria si era iscritto a Padova alla facoltà delle arti per divenire medico. A quel tempo lo studio della medicina si basava molto sulla filosofia. Ci rimangono alcuni appunti presi dallo Zaccaria durante gli studi patavini: si tratta di una raccolta di sentenze tratte per lo più dalle opere di Averroè. Se ne conservano tre per la lettera A, sette per la lettera C e una rispettivamente per la lettera D e la lettera E. Al nostro intento rivestono importanza le definizioni di ↗castità e di ↗esercizio. La raccolta è contenuta in un quaderno a rubrica, che in seguito fu utilizzato dallo Zaccaria per la stesura dei suoi *Sermoni.*

Tornato in patria e avviatosi al sacerdozio, aveva ricevuto dai Domenicani una formazione tomistica, che si riflette nei suoi scritti, specialmente nei *Sermoni*.

Pur rivelando una mente filosoficamente ben impostata, lo Zaccaria esprime nelle *Costituzioni* un giudizio severo sulla filosofia: «Non sia lecito ai fratelli leggere alcun libro di eretici e scismatici, ma anche sia proibito loro lo studio delle arti liberali e di ogni inane e inutile e verbosa poesia e filosofia» (Cs 8). Nel capitolo sulla ↗ collazione lo Zaccaria rifiuta categoricamente il metodo scolastico: «Non fate per alcun modo che le collazioni nostre siano di sottigliezze o dei costumi *in communi,* ma solo dei costumi *in particulari;* e non fatele magistralmente e al modo parigino, vuoto di ogni grassezza, ma bensì al modo oratorio e persuasorio, secondo l'andare dei santi padri, posponendo sempre ogni delicatezza e fuco [= superfluità] di parole» (Cs 9; ↗ Padri, santi).

Sulle orme di Paolo, lo Zaccaria rifiuta la «sapienza di questo mondo» in favore della «sapienza che non è di questo mondo» (1 Cor 1, 20; 2, 6): «Il vero amico di Dio, Paolo, disse di lui stesso e di altri fedeli ministri: "A noi Dio ha rivelato cose che nessun principe di questo mondo, cioè nessun filosofo né savio del secolo, ha saputo"» (Sr 3). La netta superiorità della sapienza divina rispetto a quella umana è sottolineata alla fine del capitolo delle *Costituzioni* dedicato allo studio: «Ciò farete con la vera imitazione di Gesù Cristo crocifisso, con la vittoria omnimoda e totale di voi stessi, con la domazione delle vostre passioni. E con questo modo acquisterete tale scienza, che potreste ancora convincere i filosofi» (Cs 8). Simili convincimenti erano maturati nell'animo del Santo anche sotto la guida di fra Battista, il quale additava nel Crocifisso il «solo vero maestro» che dalla cattedra della croce insegna la «filosofia divina» (è que-

sto il titolo di un'opera del Carioni). «La passione di Cristo infatti è, in certo senso, un epilogo di tutta la sapienza morale, razionale, naturale e divina» (*Filosofia divina,* p. 106v).

I *Detti notabili* dedicano un capitolo alla «Scienza spirituale», dal quale togliamo alcune sentenze che ne mettono in luce la superiorità rispetto alla filosofia: «Questa scienza supera ogni altra scienza, confonde tutti i filosofi, e teologi scìoli [= saccenti] e arroganti, ancorché non abbia la scorza esteriore della lettera, la quale poco apprezza» (25, 12); «La scienza spirituale discaccia la curiosità, e la filosofia infruttuosa, la quale dalla scienza carnale è con sommo desiderio abbracciata» (25, 27).

GENEROSITÀ

«È ufficio di veri magnanimi il voler servire senza mercede e voler combattere senza viatico ovvero stipendio»

(Cs 12)

La generosità è la grandezza d'animo (= *magnanimità*) che si dimostra nel donare, nell'aiutare, nel perdonare, nel sacrificarsi per un ideale.

Generose sono le Angeliche: «Quando io penso al breve mio ritorno ai miei nobili e generosi animi delle mie amabili figliole...»; «Gran mercé, Signore, ti dico, di così generosa progenie che mi hai dato»; «...per il vostro generoso cuore di volere Cristo e di contentare me vostro diletto padre» (Lt 5). Generosa è la «amabile priora» delle Angeliche a Vicenza: «O quella che porti la immagine e carne della nostra vita, ricordati che sei generosa» (Lt 6). Generose sono pure le Monache Silvestrine di Vicenza: «Il Crocifisso ce le fa amare per forza di amore, perché sono generose» *(l. cit.)*.

Ai Barnabiti è raccomandata la generosità: «Se sarete generosi, imparerete a governarvi da voi stessi senza

leggi di fuori, ma avendo però la legge nei vostri cuori» (Lt 7).

Ai novizi lo Zaccaria ricorda che bisogna proseguire il cammino nonostante i momenti di aridità: «Sappiate, novizi, che è ufficio di veri magnanimi il voler servire senza mercede e voler combattere senza viatico ovvero stipendio» (Cs 12).

Anche il riformatore non può che essere generoso: «Bisogna che tu sia di cuore e animo grandi, perché contro questa impresa si levano tanti e tanti contrari, tante e tante cose di dentro e di fuori, le quali sogliono sbattere e soffocare gli animi deboli» (Cs 18).

Modello di generosità sono san Paolo e fra Battista: «L'uno e l'altro nostro beato padre... ne hanno mostrato tal grandezza e nobile larghezza d'animo verso il Crocifisso, e verso le pene e obbrobri di noi stessi e verso il guadagno e perfezione consumata del prossimo, che, se non avessimo un desiderio infinito di dette cose, non saremmo reputati suoi figlioli e figliole» (Lt 5).

GIOIA

«Dio vi conceda una [buona] volta quel vero gaudio interiore»

(Sr 5)

La gioia è una delle ↗ passioni elencate dallo Zaccaria nel Sr 5 insieme alla tristezza, all'↗ ira e all'↗ amore. Essendo una inclinazione naturale non può essere considerata in se stessa cattiva, dal momento che tutto ciò che è naturale deriva da Dio. La sua valenza morale dipende dall'effetto buono o cattivo che essa produce.

Come esempi di gioia moralmente buona lo Zaccaria riporta quelli di Zaccheo e del padre del figlio prodigo: «Merita commendazione l'allegrezza di Zaccheo nel ricevere il suo redentore, il quale tanto umanamente si era da sé invitato in casa sua. E quel padre di famiglia, che ricevette il figliuol prodigo, non disse egli: *Oportebat gaudere,* perché l'avevo perso, e ora l'ho ritrovato; *perierat, et inventus est*?».

A proposito invece della gioia moralmente cattiva soggiunge: «È piena di ogni confusione la letizia di coloro dei quali parla il Profeta: *Laetantur cum male fecerint etc.,* ed ancora di chiunque si diffonde e si perde nelle delizie, nelle voluttà della carne, nell'amore della roba e in ogni cosa terrena». È questa la «felicità del mondo» (Sr 7), la gioia propria delle bestie, «alle quali non è data altra felicità se non la corporale sensualità» (Cs 5).

L'uomo deve aspirare invece a un diverso tipo di felicità, a una gioia tutta spirituale, sebbene pure in questo campo vada usata discrezione: «Le consolazioni spirituali, che l'uomo con ogni sollecitudine deve cercare d'avere, si devono pigliare con discrezione, perché, oltre che fanno uscire l'uomo in molte inezie, lo fanno *etiam* incorrere in alcune cose perniciose. Dove diceva il Savio: *Cum consilio vinum bibe,* cioè l'allegrezza spirituale. E in un altro luogo: tu hai ritrovato il miele: mangiane a sufficienza, perché, se ne mangiassi troppo, ti farebbe vomitare». Tuttavia questo avvertimento non vale per i principianti, ma solo per i proficienti: «Questo non dico, carissimo, per te; adesso tu non m'intendi; in un altro tempo tu capirai il mio parlare. Per cui cerca pure di rallegrarti in Dio quanto tu puoi, e beati quelli che giubilano nello spirito e nel cuore loro! E Dio vi conceda di gustare una [buona] volta quel vero gaudio interiore. Amen. Dio lo faccia» (Sr 5).

Oltre il «vero gaudio interiore», esiste anche una gioia semplice, profondamente umana, provocata dalla docilità dei propri discepoli: «Quanta allegrezza era quella di Paolo, quando diceva che [i Corinzi] avevano sperimentato che aveva detto il vero in Timoteo e Tito» (Lt 10). La stessa gioia lo Zaccaria rivendica per sé di fronte ai suoi figli: «Se vi ritroveranno per tali quali vi ho dipinti e raccomandati, pensate che compirete la mia allegrezza» *(l. cit.)*.

La vera gioia non è tanto frutto dell'umano successo: «Oggi vedrai il tutto prosperarti: non ti rallegrare» (Cs 18). Essa è frutto della ↗ vita spirituale vera ed è difficile da raggiungere: «Oh, stato felice, ma difficile e da pochi ritrovato!... A questo devi bramare e sospirare notte e giorno; a questo hanno redrizzato il loro corso tutti i santi, ed è parso loro esser bene dimorare in esso. Matti e infelici sono quelli che qui non si trovano» (Sr 2). La gioia ha come prezzo la rinuncia e il sacrificio: «Quanto allegri si trovano i buoni [cristiani], trovandosi privi dell'affetto del tutto, perché così non potranno essere separati dal suo infinito gaudio né da ferro, né da fuoco, né da profondo, né da angelo, né da creatura alcuna, e avendo perso il tutto hanno il tutto» (Sr 4). Modello da imitare è Gesù, il quale, «in cambio della gioia che gli era posta innanzi, si sottopose alla croce, disprezzando l'ignominia» (Eb 12, 2; Sr 7). Sull'esempio di Cristo, l'uomo «che vuole diventare spirituale... fugge gli onori, e poi, quando gli vengono, non solo non se ne compiace dentro, ma abbraccia i vituperi e le risbassazioni e gode in quelle» (Lt 11).

La gioia deve caratterizzare tutta la vita del religioso:

– nella ↗ castità: «[Bramate] con allegrezza la vera integrità del corpo e dell'anima» (Cs 3);

– nella ↗ povertà: «E felici noi, finché la mente nostra sarà così fondata nel desiderio della povertà, da voler essere non tali poveri a cui abbondi qualche cosa, ma ai quali manchino molte necessità» (Cs 4);
– nell'↗ obbedienza: «[I novizi] si rallegrino e glorino di vera gloria facendo al modo di altri» (Cs 12);
– nell'↗ umiltà: «Rallegratevi nelle cose vili» (Cs 10);
– nella ↗ generosità: «Nel dare e imprestare ad altri, siate larghi e allegri» (Cs 4);
– nell'ospitalità: «Ricevete e curate ovvero governate con benignità e allegrezza i forestieri» (Cs 7);
– nel perdono: «Abbracciate, fratelli, con buono e allegro volto tali penitenti volontari» (Cs 13).

GOLA

«Vizio che necessariamente è accompagnato da molte altre cose, le quali noi abbiamo in orrore e fastidio, così negli altri come nei nostri»

(Cs 7)

Sembra che Antonio Maria consideri la «vivezza della gola» (Lt 9), o «l'incentivo della gola» (Sr 5), o la «sensualità della gola» (Sr 6) al secondo posto nella scala dei peccati, subito dopo la ↗ superbia. Lo si dedurrebbe da quanto afferma trattando della formazione dei novizi, invitati a estirpare la superbia «con la resbassata ↗ umiltà» e a sradicare «il vizio della gola con quella povertà volontaria che a mala pena può avere le necessità» (Cs 12; cf capitolo 5). L'elenco dei ↗ vizi che il Santo offre ai laici dell'*Amicizia* comincia con la gola, «vizio corporeo, che ha bisogno della castigazione corporea» (Sr 4). In questo

egli segue l'ordine che ritroviamo nelle *Istituzioni cenobitiche* di Cassiano e nella *Cognitione et vittoria di se stesso* di fra Battista, la cui spassionata analisi degli esiti fisiologici connessi alla golosità ci aiuta a comprendere perché lo Zaccaria parli di «orrore e fastidio». Cassiano, inoltre, dedica la quinta collazione agli otto vizi capitali, partendo dalla gola e dalla lussuria. (Cf in particolare il capitolo 14 dal quale lo Zaccaria attinge concetti e termini).

Pur riconoscendo nei sermoni ai laici la radicale positività del gusto («chi fu mai [con]dannato per questo, che gustando un cibo buono e ben condito sentisse dilettazione?», Sr 5), nelle regole «del ↗ digiuno e del cibo» stabilite per i religiosi, considera quale «grado» cui tendere, il «mangiare senza dilettazione» o almeno il non mangiare «per sola dilettazione», precisando subito appresso che «chiunque con discrezione – si sottolinei quest'invito all'equilibrio – domerà la gola e insieme vincerà la superbia [torna l'abbinamento dei due vizi], senza dubbio farà profitto» (Cs 5). La disciplina della gola comporta che si colga il discrimine tra necessità e superfluità, discrimine su cui si indugia a esempio Gregorio Magno nei suoi *Moralia* (30, 39, 61-62), nonché nelle *Expositiones in Primum Regum* (5, 1, 2). Se è vero che il «mangiare per sensualità di gola... è forse veniale» (Sr 6), anche nel cibo si dovrà praticare il principio di ricevere in ogni realtà «il frutto e l'uso... lasciando l'affetto» disordinato *(l. cit.)*.

Il vizio della gola è additato, dopo la «rovina» dei tre voti, quale quarto dei cinque «segni» della crisi che mina la vita religiosa. Il paragrafo in questione termina affermando che in tal modo «il ↗ demonio ha sospeso per la gola i golosi» (Cs 17). Cosa che ritroviamo in fra Battista, quando parla del demonio come del «prelato della gola e dei golosi» (*Cognitione et vittoria di se stesso,*

p. 39v) e afferma che è lui a tenere gli uomini «alligati per la gola» (*ibid.*, p. 41r).

Un'ultima sottolineatura è degna di rilievo. Lo Zaccaria abbina alla gola la loquacità (che è sintomo di crisi del voto di castità, ossia, come si direbbe oggi, di regressione alla fase orale-sensoriale; cf Cs 17). Quest'intuizione è presente anche nella lettera agli Omodei, quando scrive che il tiepido «taglia via da sé il dir male di altri, ma non stima molto peccato se ben tutto il dì ovvero spesso si diffonde nei parlari oziosi e inutili» e subito dopo aggiunge: «non mangia né troppo né si riempie di vino come fanno gli ubriachi, ma però gli piace mangiare senza bisogno qualche frascheria che gli piace» (Lt 11). La gola è dunque una realtà che va disciplinata in entrata (cibo) e in uscita (parole): si tratta delle due facce della stessa medaglia. Questa è una delle ragioni della ↗ lettura a mensa e del silenzio che l'accompagna.

GRADUALITÀ

«È necessario che l'uomo che vuole andare a Dio vada per gradi, e ascenda dal primo al secondo e da quello al terzo» e così di seguito

(Sr 1)

Iniziando la catechesi al gruppo dell'*Amicizia,* Antonio Maria enuncia con chiarezza il principio della gradualità. La vita spirituale non è solo fatta di gradi, così da comportare tappe progressive, ma esige di essere percorsa attraverso piccoli passi opportunamente concatenati. Infatti le gambe dell'uomo «sono troppo corte, i passi sono troppo brevi» (Sr 1). Quest'esigenza viene ribadita nel secondo appuntamento con i laici di Cremo-

na, ai quali il Santo esprime il timore che non si incominci «dal primo gradino e scalino e poi [si vada] ordinatamente» (Sr 2; ↗ Ordine della vita spirituale). Lo Zaccaria tornerà ancora su questo tema prima di lasciare gli .A. – gli *Amici,* i membri del cenacolo cui sono rivolti i *Sermoni* – attribuendo ai ↗ santi l'insegnamento della gradualità, così che gli uomini «inanimati», e cioè incoraggiati, «incominciassero a operare; e poi, firmati alquanto», ossia raggiunta una maggiore stabilità nei propri intenti, «pian piano ascendessero alla perfezione» (Sr 6).

Questo convincimento è più volte ripreso nella corrispondenza dello Zaccaria. «Nelle cose spirituali» si rispecchia la stessa pedagogia che presiede allo sviluppo umano, per cui «starà bene a una persona come a un puttino dire mamma ovvero mammina, e pa' ovvero papà: il che non starebbe bene a uno grande» (Lt 7). Neppure i santi si sono sottratti a questa legge: «Paolo in principio non fu quello che poi fu. Così gli altri» (Lt 6). Infine, ai coniugi Omodei esprime il desiderio che crescano «di continuo» (Lt 11), dove è facile cogliere una reminiscenza cateriniana: «La corona della gloria non si dà a chi solo comincia, ma a chi persevera fino all'ultimo... crescendo continuamente» (*Lettere,* 290).

«Nessuna meraviglia – scrive Gregorio Magno – che vi siano dei gradini nel cammino della virtù, quando ciascuna virtù cresce come per gradi, e con l'aumento dei meriti si giunge al massimo. Una cosa sono infatti gli inizi, altra cosa il progresso e altra cosa ancora la perfezione» (*Homiliae in Ezechielem,* 2, 3, 4). L'immagine della scala è ripresa anche da Cassiano: «Così saliremo, come per una scala, verso la perfezione della carità» (*Collazioni,* 1, 7).

GRAZIA

«La divina grazia... ha promesso di essere con noi sino alla fine del mondo»

(Cs 18)

Ritroviamo nello Zaccaria la distinzione tomistica fra *gratia gratum faciens* e *gratia gratis data*.

Gratia gratum faciens. È la grazia santificante, quella che ci fa partecipare alla vita divina. Essa, praticamente, si identifica con la ↗ carità, «che è l'amor di Dio, che ti rende a lui gradito» (Sr 4). Al contrario, «il far miracoli non fa grati a Dio» *(l. cit.)*.

Dio dà prova della sua bontà infinita nell'«aver fatto l'uomo a immagine e similitudine sua, vasello [= depositario] della sua grazia, ricettacolo della sua beatitudine» (Sr 1).

Lo Zaccaria descrive pure il modo di procedere di Dio nel donare la grazia: «Sappi che Dio procede in modo contrario all'uomo. Dio prima causa la grazia e il lume suo nell'anima, e poi lo infonde nel corpo» (Sr 2).

Grazia e ↗ libero arbitrio operano in «sinergia», e cioè attraverso una vicendevole interazione, come emerge in non pochi passi degli scritti, da cui si deduce quanto Antonio Maria fosse equilibrato e pratico nell'affrontare uno dei più complessi problemi teologici: «Quello che da sé pare impossibile, con l'aiuto di Dio è facilissimo, se noi non gli sottraessimo l'↗ industria nostra, e quella diligenza o esercizio che Dio ne ha concesso» (Lt 3); «Sforziamoci di osservare prima i comandamenti di Dio, e poi verremo alla libertà dello spirito: qual ci doni la maestà divina per la bontà sua» (Sr 1); «Tutto verace, tutto semplice, tutto schietto, preparerò il mio cuore a Dio: il quale per sua grazia lo inhabiti e lo faccia

suo tempio» (Sr 2); «Se fai questo... tu sei suo amico e vero ministro, e perciò dove sarà lui sarai ancora tu... Qual ci doni Dio per la misericordia sua» (Sr 3); «Voglio acquistare questo amore, che conseguirò osservando principalmente questo quarto comandamento... acciocché Dio per la sua bontà mi accenda il cuore» (Sr 4); «È tanta l'eccellenza del libero arbitrio, mediante la grazia di Dio, che l'uomo può diventare e demonio e Dio» (Sr 5); «Invano si tratta di voler riformare i costumi, se non vi è presente la divina grazia, la quale però ha promesso di essere con noi sino alla fine del mondo; ed è così pronta ad aiutarci, che vuole piuttosto poter imputare e mostrare noi colpevoli di non aver avuto ardire per infedeltà di abbracciare cose grandi, che non potere noi incolpare lei di esserci mancata» (Cs 18).

Per ottenere da Dio la grazia è molto utile la preghiera: «[Ciò che] vi impetrerà presso Dio maggior larghezza di grazia, è la spessa elevazione di mente» (Lt 3); «Bisogna che sempre tu confidi nell'aiuto divino... Perciò il riformatore deve... conoscere che Dio non gli è mai mancato nelle sue necessità e nelle sue buone volontà. [Dio] che, quantunque molte volte ritardi a dare quello che si ricerca, acciocché egli appaia più buono, pure, pregato, all'ultimo è solito acconsentire» (Cs 18).

Gratia gratis data. Si tratta dei carismi, delle grazie che lo Spirito dona o suscita liberamente in ciascuno per il bene dei fratelli. Ne parla lo Zaccaria nella lettera ai coniugi Omodei: «Vorrei, e desidero, e voi siete atti, se volete, a diventare gran santi, purché vogliate crescere e restituire più belle quelle parti e grazie al Crocifisso, dal quale le avete... Io so l'abbondanza delle grazie, io comprendo i frutti che vuol fare il Crocifisso in voi» (Lt 11). All'opposto, va biasimato il comportamento di chi smet-

tesse di rendersi utile al prossimo, «sotto coperta di umiltà falsa e di non volere apparire di avere grazie» (Lt 12). Infine lo Zaccaria ravvisa in san Giovanni Battista il modello di un felice incontro di questa duplice grazia, quando lo definisce «scuola delle virtù e grazie» (Sr 2).

GUADAGNO/UTILITÀ

«Guadagnate in voi e nelle altre»
(Lt 6)

Guadagno nel Nuovo Testamento

L'idea di *guadagno* è già presente nel Nuovo Testamento. La troviamo nei Vangeli, sia in senso proprio che in senso figurato. Nel significato letterale incontriamo il verbo *guadagnare* nella parabola dei talenti (Mt 25, 16-22); in senso figurato lo troviamo usato negativamente nell'espressione «guadagnare il mondo intero» (Mt 16, 26; Mc 8, 36; Lc 9, 25), usato positivamente nel discorso ecclesiastico (Mt 18, 15: «Avrai guadagnato il tuo fratello»). Ritroviamo un uso simile in 1 Pt 3, 1: «[I mariti] vengano dalla condotta delle mogli, senza bisogno di parole, conquistati [= guadagnati]».

San Paolo usa la terminologia del *guadagno* in diverse prospettive: riferita a sé negativamente (Fil 3, 7: «Quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo») e positivamente (Fil 1, 21: «Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno»); riferita a Cristo (Fil 3, 8: «Ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo»); riferita al prossimo (1 Cor 9, 19-22,

dove dal parallelismo appare chiaramente che *guadagnare* è sinonimo di "salvare").

Guadagno negli scritti zaccariani

Antonio Maria fa riferimento all'uso neotestamentario del verbo *guadagnare:* «Paolo non volle mai dire una bugia, sebbene avesse potuto guadagnare tutto il mondo, e guadagnarlo a Cristo» (Sr 2). Lo Zaccaria fa suo quest'uso e si serve del vocabolario del *guadagno* con vari significati.

In senso letterale. L'aspirazione al guadagno può essere pericolosa: «Quello che non si cura di vivere delle sue oneste entrate, ma vuole guadagnare e diventare ricco... non volendo cascare in avere roba d'altri, pure ne ha» (Sr 6). I religiosi devono rinunciare a qualsiasi guadagno: «Ogni utilità e guadagno [di eventuali elemosine] in tutto e per tutto sia in arbitrio e potestà dei secolari sopra ciò deputandi» (Cs 1). Il pensiero del guadagno può essere un utile esempio per convincere a pregare durante lo svolgimento di altre occupazioni: «Essendo nel mondo, anche mangiando ovvero operando con le mani, qualche volta la vostra mente pensava a qualche guadagno» (Cs 10). È un segno di rovina dei costumi «frequentare [i sacramenti] per usanza; per compiacenza o anche per guadagno» (Cs 17).

In senso figurato. Si potrebbe riassumere l'uso che fa lo Zaccaria di questa terminologia nell'espressione: «Guadagnate in voi e nelle altre» (Lt 6).

a) *Guadagnare in sé.* Ciascuno deve tendere al proprio guadagno: «Vi prego di estendervi a contentarmi, acciocché, quando verrò, ritrovi in voi essere fatto guadagno» (Lt 5); «Le cose vostre passeranno con grande

guadagno» (Lt 6). Il guadagno personale si identifica praticamente col ↗ profitto spirituale.

b) *Guadagnare negli altri.* Non basta guadagnare in sé: «Vorrei che [donna Lucrezia] assomigliasse a me: che non solo cercasse di guadagnare in lei – il che sarebbe poca cosa – ma che guadagnasse anche nelle altre» (Lt 6).

La preoccupazione per il prossimo viene prima di quella per sé: «Altra abbia perso se stessa totalmente, non guardando se non al prossimo, posponendo ogni propria utilità, credendo esserle gran guadagno il non credere a se stessa, purché cerchi l'altrui guadagno, solo servando in sé discrezione e maturità continua nei suoi procèderi [= nel proprio agire]» (Lt 5).

Al Soresina Antonio Maria raccomanda: «Non lasciate di guadagnare negli altri» (Lt 10). Lui e i suoi confratelli devono essere «amatori del guadagno del prossimo» *(l. cit.).* «Il guadagno e la perfezione consumata del prossimo» sono fra gli ideali proposti alle Angeliche da san Paolo e da fra Battista (Lt 5). Dal che si deduce che il *guadagno del prossimo* coincide con la sua ↗ perfezione.

L'angelica Negri, secondo lo Zaccaria, conciliava perfettamente le due tendenze al guadagno personale e a quello altrui: «Guardate che mai in riposo non si ferma, che non guadagni e a sé e agli altri qualche cosa nuova» (Lt 9). Ma a un certo punto attraversa una crisi spirituale: «Sotto coperta di umiltà falsa e di non volere apparire di aver grazie, ho sminuita e tolta l'utilità al prossimo... Ero stata spessissimo occupata nel prossimo e non avevo guadagnato niente. E per tal modo ho sepolto il talento di far utile al prossimo. E pian piano ho perso il primo fervore che avevo di guadagnare il prossimo» (Lt 12). Ma, grazie all'intervento provvidenziale di un amico, riacquista fiducia: «Ho preso confidenza di perdere tutta me stessa e attendere all'utile interiore del

prossimo. E così spero che, guadagnando in lui, il bel Crocifisso mi restituirà il lume e il fuoco che mi teneva viva» *(l. cit.)*.

Utilità

Nella Lt 12, appena citata, appare chiaramente il parallelismo tra il lessico del *guadagno* e quello dell'*utile* (i due termini sono sinonimi anche nel linguaggio economico: cf Cs 1; 4). Ancor più chiaro appare il parallelismo contenuto nella Lt 10: «Che cosa guadagnerete a cruciarmi? che utilità troverete nel vostro danno e nel darmi affanno? che cosa guadagnerete a perdere la sommità del vostro profitto?». Qualcosa di simile troviamo nella Lt 11: «Non vi ho scritto parola alcuna che non abbia in sé un non so che. Il che, se lo ritroverete, penso che vi sarà utilissimo e di gran guadagno».

Anche nel caso dell'*utilità* si può distinguere una *utilità propria* e una *utilità del prossimo:* «Ritroveresti infiniti esempi da esser lodati, nei quali erano esercitate le passioni a onore e lode di Dio e degli uomini, e a utilità o comune o propria» (Sr 5).

Utilità propria. Possono essere utili all'uomo le parole di un amico (Lt 12), i libri (Lt 3), le collazioni (Cs 9), la dissimulazione (Cs 18); ma soprattutto gli sono utili la preghiera (Lt 3) e le virtù: la carità (Sr 4), l'umiltà (Sr 5; Cs 19), la pazienza e la castità (Cs 19). Le virtù però, senza la carità, sono poco utili, se non addirittura inutili (Sr 4).

Nel piano provvidenziale di Dio anche il male può essere utile all'uomo: «In tua potestà è collocato di fare che il male ti sia utile e proficuo» (Sr 5); «Tanta è la potestà dell'uomo, che cava utilità *etiam* dal male» *(l. cit.)* e può sperimentare che «il male [gli] ha fatto buon pro» (Lt 6).

Tutto ciò che Dio fa, lo fa per utilità dell'uomo: «[Le passioni] sono nell'uomo per sua grande utilità... Così ha fatto Dio delle passioni: le ha poste nell'uomo per utilità sua» *(l. cit.)*. Anche il mistero della redenzione è finalizzato all'utilità dell'uomo: «[Cristo ha preso] ogni desolazione e derelizione, e non dalle creature, ma dal Padre suo per utilità nostra» (Sr 6).

Utilità del prossimo. Come s'è visto, bisogna essere disposti a posporre ogni propria utilità per cercare l'altrui guadagno (Lt 5); non bisogna seppellire «il talento di fare utile al prossimo» (Lt 12); bisogna «attendere all'utile interiore del prossimo» *(l. cit.)*.

«La pura utilità del prossimo» è uno degli aspetti del vero fine della ↗ riforma (Cs 16). L'utilità del prossimo è ciò che rende "buona" l'intenzione del riformatore (Cs 18).

GUSTARE

«Gustato semel spiritu, desipit omnis caro – *Una volta gustato lo spirito, ogni realtà carnale perde sapore*»

(Sr 2)

Il gusto è uno dei cinque ↗ sensi esterni, grazie al quale si ha la sensazione dei sapori: «Chi mai fu [con]dannato per questo, che gustando un cibo buono e ben condito sentisse dilettazione?» (Sr 5); «Sia lecito agli infermi usare le carni solo quando queste non recano loro gusto... Ma ritornato il gusto... togliete loro in tutto e per tutto la carne» (Cs 6).

Ma, oltre a questo, esiste anche un gusto spirituale, uno dei ↗ sensi interiori, grazie al quale è possibile fare l'esperienza sensibile dello Spirito, secondo un'afferma-

zione ricorrente nella Bibbia: «Gustate e vedete quanto è buono il Signore» (Sal 33, 9; cf 1 Pt 2, 3).

Più di una volta ricorre nello Zaccaria la frase di san Bernardo: «*Gustato semel spiritu, desipit omnis caro* – Una volta gustato lo spirito, ogni realtà carnale perde sapore» (Sr 2; Gabuzio, *Historia,* p. 77). Il Dottore mellifluo ricalca un'ininterrotta tradizione. Cassiano scrive che l'anima deve avere «come unico alimento la conoscenza di Dio e il gusto della sua bellezza» (*Collazioni,* 1, 8). E mentre la «lettura assidua e la meditazione continua della sacra Scrittura» unitamente alla salmodia, fanno «sbocciare nella mente pensieri santi» e «nascere la ↗ compunzione» nei nostri cuori, «le ↗ veglie e i ↗ digiuni tendono a ottenere che l'anima nostra perda il gusto delle cose terrene e voglia contemplare soltanto quelle celesti» (*ibid.,* 1, 17). A sua volta la pratica spirituale ci distacca da tutto ciò che è puramente terreno. Lo affermano Gregorio Magno («Se abbiamo già cominciato a gustare le cose eterne, rifuggiamo dalla cupidigia di quelle terrene»: *Homiliae in Ezechielem,* 1, 10, 43), e dopo di lui Giovanni Climaco («Chi gusta [la gloria di Dio] non si cura più d'altro al mondo»: *Scala del Paradiso,* 22, 124).

Innanzi tutto va gustato *Dio:* «Pochi sono stati quelli che abbiano gustato [Dio] e siano spartiti da lui» (Sr 2); «Il bene della perfezione, il gustare Dio, il sapere i suoi ↗ segreti, non li vuol dare se non ai suoi amici e fedeli discepoli» (Sr 3); «[Ti è stato dato] un ↗ desiderio inestinguibile di gustare Dio» (Sr 6).

Inoltre occorre gustare la *vita spirituale:* «La vita spirituale vuole che tu non torni indietro e che tu non possa stare; ma, subito che tu l'hai gustata, tu vai avanti di giorno in giorno... perché questo è un bere, che chi l'ha gustato ancora ne vorrebbe... e chi non lo gusta non lo intende» (Sr 2).

Bisogna pure gustare la *gioia interiore* che ne deriva: «Dio vi conceda di gustare una [buona] volta quel vero gaudio interiore» (Sr 5).

Anche la *preghiera vocale* provoca un gusto in chi la pratica: «L'orazione esteriore ovvero vocale è stata ritrovata per questo: acciocché, eccitati dal suo gusto e senso, almeno all'ultimo incominciamo a imparare la interiore orazione» (Cs 10).

Da ultimo vanno gustate perfino le *umiliazioni,* secondo lo spirito delle beatitudini: «Gustate e dilettatevi delle irrisioni» *(l. cit.);* «A chi non sono dolci in cibo gli scherni... a costoro non conviene riformare i costumi» (Cs 18).

IDOLATRIA

«Rimuovere... l'idolatria»
(Lt 5)

L'idolatria è messa al bando dal primo comandamento e per questo Antonio Maria, nell'esposizione del decalogo, inizia con la denuncia di tutto ciò che nel cuore dell'uomo si oppone e si sostituisce a Dio e sfocia nel culto di se stessi (↗ Superbia), dell'altro e delle cose (Sr 1). Atteggiamento che, con linguaggio biblico, bollerà di «↗ adulterio spirituale», consistente nel mettere o nell'avere il proprio amore in «cose o parenti o anche amor proprio» (Cs 12). Alla luce di questa requisitoria, che non risparmia le stesse claustrali (Sr 1/A), risulta chiaro il motivo per cui lo Zaccaria presenta l'idolatria come il bersaglio privilegiato che si offre all'azione apostolica dei suoi discepoli, chiamati a «rimuover[la]» insieme ad «altri difettoni grossi delle anime» (Lt 5). L'idolatra, infine, paga il misconoscimento del vero Dio con pratiche demoniache, magiche, astrologiche e superstiziose (Sr 1/A), che da sempre insidiano la genuinità della fede cristiana (↗ Arti magiche).

IMITAZIONE

«Lo Spirito... non vi lascerà aver bisogno... dandovi... una vita esemplare [= sul modello] di Cristo a imitazione dei santi grandi»

(Lt 5)

Lo Zaccaria era considerato «vero imitatore del Crocifisso e di san Paolo» (Angelica Anonima, *Memorie,* p. 15). A sua volta, egli raccomandava ai propri discepoli l'imitazione di Cristo, di ↗ Paolo, dei ↗ santi.

Imitazione di Cristo. Lo Zaccaria si propone di imitare Cristo nella ↗ sollecitudine: «Orsù, fratelli, levatevi oramai, e venite meco insieme... acciò imitar possa il Salvatore nostro, il quale si firmò contro la irrisoluzione con la obbedienza fino alla morte, e corse, per non essere negligente, all'obbrobrio della croce, contempta ogni confusione» (Lt 2).

Egli vuole che anche i suoi figli spirituali, laici e religiosi, facciano lo stesso: «Imita Cristo, imita Dio, sii misericordioso» (Sr 3). Chi si dedica alla vita spirituale deve diventare «un esemplare vivo di Cristo» (Sr 2). Alle Angeliche augura che lo Spirito doni loro «una vita esemplare [= sul modello] di Cristo» (Lt 5).

Nel Sr 4 Antonio Maria propone ai suoi discepoli l'esempio di Cristo: «Con il proprio esempio ha preso l'estrema povertà... Ha eletto gli obbrobri... Patì continuamente in caldi e freddi, in fame e sete, e pernottava le belle lunghe notti quante si vogliono in orazione... Fu odiato dalla maggior parte degli uomini».

Nel Sr 6 Cristo viene proposto come esempio di *separazione/rimozione* (↗ Via della separazione): «E acciocché tu deponga ogni peso, Cristo ti invita... con l'esempio, rimuovendo da sé ogni bene temporale e abbrac-

ciando l'estrema povertà, fuggendo gli onori e desiderando e stringendo gli obbrobri, lasciando le consolazioni così spirituali come temporali, e prendendo ogni desolazione e derelizione [= abbandono], e non solo dalle creature, ma dal Padre suo per utilità nostra».

Nel discorso del 4 ottobre 1534 Cristo è additato come esempio di fortezza nelle persecuzioni: «Il nostro Salvatore... ci predisse che sarebbero avvenute simili cose [= le persecuzioni], perché non ce ne meravigliassimo come di cose nuove e inaspettate; e inoltre ce lo confermò con il suo esempio, affinché non temessimo di subirle o di sopportarle, come se fossero intollerabili» (Sr 7).

Nelle *Costituzioni* si raccomanda la lettura di «quei libri che trattano della instruzione e informazione dei buoni costumi, della perfezione della vita, della vera imitazione di Cristo» (Cs 8). La «vera imitazione di Gesù Cristo crocifisso», invece della «sola esteriore scienza» appresa negli scritti altrui, è una delle condizioni per acquistare la capacità di «fare dei libri» *(l. cit.)*.

L'Angelica Anonima attesta: «L'altro fondamento che s'affaticava di radicare in queste figliole... era il disprezzo del mondo e l'amore alle violenze e alle umiliazioni; ché queste erano le sue proprie parole: "Per amore del Crocifisso", "Per imitazione del Crocifisso"; e questi erano i vocaboli che andavano per la casa: "L'amore del Crocifisso", "Per imitare il Crocifisso, di grazia, abbracciamo gli obbrobri", ché così imparavano dal loro padre» (*Memorie,* pp. 14-15). Anzi, si direbbe che l'imitazione fosse il metodo adottato da Antonio Maria: «Nella mortificazione, disprezzo del mondo, vittoria di se stessi e delle proprie passioni ebbe mira il santo padre di fondare questa Congregazione, per imitazione di Cristo crocifisso, la cui immagine appunto *per via di imitazione* attendeva a scolpire in se stesso e anche nel cuo-

re dei suoi spirituali figlioli dell'uno e l'altro sesso» (*ibid.*, p. 16).

Imitazione di Paolo. Lo Zaccaria riporta due volte nei suoi scritti (Lt 5; Sr 2) la frase paolina: «*Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*» (1 Cor 11, 1; cf 4, 16) volta al plurale. Paolo va imitato, appunto perché a sua volta imitatore di Cristo: imitando Paolo, si imita Cristo. L'Apostolo «voleva essere in effetto, e anche nell'estimazione di tutti, un vivo esempio di Cristo passo» (Lt 9). Si può applicare a lui quanto dovrebbero essere in grado di dire gli uomini spirituali: «Volete il vivo esempio di Cristo? Guardate in noi» (Sr 2).

Paolo «propone se stesso e gli altri apostoli come esempio quando dice: "Noi stolti a causa di Cristo; perseguitati, sopportiamo; calunniati, confortiamo"» (Sr 7). I Barnabiti di conseguenza devono sforzarsi di «mettere in pratica la sua dottrina e i suoi esempi» *(l. cit.).*

Imitazione dei santi. Vanno imitati i santi dell'Antico Testamento da parte dei laici congregati nel cenacolo dell'*Amicizia:* «Per questo tu leggi nella Scrittura le virtù ed eccellenze di tanti patriarchi e profeti e uomini santi, quanti furono dal principio del mondo fino a Cristo, acciocché tu li imitassi» (Sr 6).

Lo Spirito darà alle Angeliche «una vita esemplare di Cristo a imitazione dei santi grandi» (Lt 5).

Nel discorso del 4 ottobre 1534 ai Barnabiti lo Zaccaria propone l'esempio di san Francesco, di cui in quel giorno ricorre la festa, «affinché non dispiaccia imitare ciò che piace celebrare» (Agostino, *Sermones supposiți,* 225, 1): «In lui, come in uno specchio, risplende un chiarissimo esempio di pazienza cristiana, di profonda umiltà e, soprattutto, di ardentissima carità... Imitiamo dunque questo Santo, fratelli carissimi: non ci sia pesan-

te seguire nella vita e nel comportamento colui che veneriamo e lodiamo nella celebrazione liturgica» (Sr 7).

IMPOSSIBILE

«Ogni cosa difficilissima... paia facilissima»
(Lt 5)

L'impossibile (Mc 10, 27) e lo straordinario (Mt 6, 47) sono i due criteri di verità del sentire e dell'operare cristiano. Scrivendo a Carlo Magni lo Zaccaria afferma: «Quello che da sé pare impossibile, con l'aiuto di Dio è facilissimo, se noi non gli sottraessimo l'↗ industria nostra e quella diligenza ed esercizio [pratica spirituale] che Dio ci ha concesso» (Lt 3). Per questo Antonio Maria si attende dai suoi seguaci che mostrino tale «grandezza di fede» da far loro sembrare «facilissima ogni cosa difficilissima» (Lt 5). Il discorso è analogo a quello sullo straordinario, che lo Zaccaria fa rientrare nei «↗ consigli» evangelici, la cui osservanza risulta di fatto indispensabile per essere fedeli agli stessi «precetti» divini (Sr 6).

INCARNAZIONE

«Oh, bontà grande! Oh, inestimabile carità! Dio farsi uomo! E perché? Per ridurre l'uomo a Dio»
(Sr 6)

Il mistero dell'incarnazione viene spesso portato dallo Zaccaria come argomento decisivo nelle sue dimostrazioni.

Innanzi tutto l'incarnazione è la prova che dimostra come l'uomo è stato creato per andare a Dio (↗ Via di

Dio): «[Dio] ha voluto – [lui che è] l'eternità, la luce, la incorruttibilità, l'abisso di ogni perfezione – congiungersi al tempo, alle tenebre, alla corruzione e alla sentina delle imperfezioni. Oh, bontà grande! Oh, inestimabile carità! Dio farsi uomo! E perché? Per ridurre l'uomo a Dio, per insegnargli la strada, per dargli lume» (Sr 6).

In secondo luogo l'incarnazione dimostra che, per andare a Dio, è necessaria la ↗ carità: «Perché venne il Figliuolo di Dio in terra, se non per portare la carità?... Perciò Dio discese dal cielo in terra: egli che poteva e sapeva e doveva, perché si fece uomo vero, innocente, senza macchia, e inoltre, venendo incontro al suo nemico, lo costrinse per virtù dell'amore a riamarlo»; «È stato necessario, ovvero cosa convenientissima, discendere il Figlio di Dio, per mostrare la via della carità e dell'amor di Dio»; «Il Figliuolo di Dio è venuto a umanarsi per insegnarci [la carità]» (Sr 4).

In terzo luogo l'incarnazione è la prova che «il mezzo dell'amor di Dio è l'amore del prossimo» *(l. cit.)*: «Se non ti paiono sufficienti queste cose a farti credere che l'amore del prossimo causi l'amor di Dio e lo mostri, te lo faccia credere almeno questo: Dio essersi fatto uomo per questo; Cristo aver detto: "Questo è il mio comandamento: che vi amiate insieme"» *(l. cit.)*.

Inoltre l'incarnazione è una delle prove che la causa del nostro scarso ↗ profitto spirituale non è Dio, dal momento che egli ha fatto tutto il possibile per aiutarci: «Né ancora ti saprai immaginare... che la bontà infinita da se stessa si fosse mossa a fare i cieli, gli elementi, gli animali, le piante e miniere e sassi per l'uomo... e, cosa maggiore e [più] meravigliosa di tutte le altre, avergli dato il Figliuolo proprio in servizio, in prezzo, in morte... e poi lo volesse abbandonare» (Sr 1).

Infine l'incarnazione è fra gli argomenti che dimostrano la bontà delle ↗ passioni umane: «Dio che ha fatto i cieli e l'universo per l'uomo, ed esso uomo a immagine e similitudine sua e beatificabile, e inoltre ha mandato il Figliuol suo per salute di quello, in similitudine di servo, e dato alla crudele morte in cambio dell'uomo; e poi darebbe, anzi inserirebbe in esso uomo il principio del male e la rovina e la morte?» (Sr 5).

INDECISIONE

«Su, su, fratelli! Se finora in noi è stata alcuna irrisoluzione gettiamola via, insieme con la negligenza»

(Lt 2)

All'indecisione, che lo Zaccaria chiama *irrisoluzione,* è dedicata la Lt 2.

L'indecisione è sinonimo di *instabilità:* essa è caratteristica dell'uomo, il quale – a differenza di Dio, che è per sua natura stabile – è stato fatto «volubile e mutabile, acciocché non si firmasse nel male, e inoltre acciocché, ritrovandosi nel bene, non stesse, ma passasse da un bene in un altro miglior bene, e da quello in un altro maggiore». Ma purtroppo l'uomo usa nel bene l'instabilità che dovrebbe usare nel male.

Lo Zaccaria elenca alcuni *effetti* dell'indecisione:

– *immobilismo spirituale:* «Questa irrisoluzione prima impedisce [= paralizza] l'uomo, che [così] non fa profitto»;

– *mutevolezza:* «E più, la irrisoluzione fa l'uomo mutabile come la luna»;

– *dubbiosità:* «Se non [ci] fosse mai altro male che la dubitazione... sarebbe pur troppo, perché mentre l'uomo dubita non opera» (↗ Dubbio);

– *negligenza:* «Se non provvediamo, carissimi, a questa mala erba, [essa] produce in noi un pessimo effetto, cioè la negligenza, la quale è totalmente contraria alla via di Dio» (↗ Negligenza).

Dopo averne colto la *scaturigine* più remota («Questa mala erba procede da poco lume divino»), Antonio Maria lumeggia il rapporto che intercorre tra l'indecisione e la ↗ tiepidezza. Quest'ultima ne costituisce a un tempo la causa e l'effetto. Lo Zaccaria inoltre indica anche quali sono i *rimedi* all'indecisione: «Per fuggire questo vizio sono state ritrovate nella via di Dio due vie e modi». La prima è la ↗ elevazione della mente *per donum consilii* (↗ Istinto naturale/spirituale); la seconda è la consultazione del proprio ↗ padre spirituale.

Le *virtù contrarie* all'indecisione e alla negligenza sono la prontezza o ↗ sollecitudine e la diligenza: «Nella via di Dio la potissima [= più importante] cosa che si ricerca è la prestezza e sollecitudine»; «I veri amatori di Cristo sempre sono stati ferventi e diligenti».

L'*esempio* da imitare (↗ Imitazione) è quello di Cristo, «il quale si firmò contro la irrisoluzione con la obbedienza fino alla morte e corse, per non essere negligente, all'obbrobrio della croce, contempta ogni confusione».

INDUSTRIA

«Quello che da sé pare impossibile, con l'aiuto di Dio è facilissimo, se noi non gli sottraessimo l'industria nostra»

(Lt 3)

Industria fa riferimento alla creatività e all'impegno – altre volte lo Zaccaria si serve del binomio «arte e industria» (Cs 10) – che l'uomo è chiamato a esprimere nella

vita spirituale. Il termine «industria» è spesso unito a quello di ↗ grazia. Di grazia e industria come di due coefficienti della vita interiore parlano gli autori spirituali, ribadendo che «i doni gratuiti non si danno agli ingrati» (*Detti notabili,* 32, 10).

L'appello all'iniziativa umana non è in contrasto con l'azione divina che precede, accompagna ed eleva ogni positiva inclinazione della volontà (↗ Adattarsi). La Bibbia parla di «opere buone che Dio ha predisposto perché noi le praticassimo» (Ef 2, 10); quel Dio che «suscita in noi il volere e l'operare» (Fil 2, 13), compie in noi e per mezzo di noi ciò che ci chiede. San Tommaso afferma che l'industria sufficiente al conseguimento della salvezza è data a tutti coloro che hanno la grazia (*Summa theologiae,* II.II, 47, 14). San Bonaventura, a sua volta, sempre in riferimento alla *naturalis industria,* sostiene che la grazia «non può né deve assolutamente essere ingrata» (*Commentarium in quattuor libros Sententiarum,* 2, 29, 1, 1, 6) o, in altri termini: «La grazia dello Spirito santo non si trova se non nell'uomo grato» (*Expositio in Hexaemeron,* 14), così che ci si deve chiedere come «possa abbondare la grazia in un ingrato» (*Sermones de tempore. In Pentec.,* 9, 1, 3).

INSENSIBILITÀ

«... La misericordia di Dio, il quale non mi rende in tutto secondo i miei meriti e in parte ancora mi castiga, [quantunque] non lo senta per una certa insensibilità mala»

(Lt 1)

Esiste un'insensibilità buona, che ci rende santamente indifferenti nei confronti delle cosiddette realtà "penul-

time", come successo-insuccesso, salute-malattia, ecc. Lo Zaccaria sviluppa questo tema cardine delle dottrine spirituali parlando della «via di mezzo» (Sr 5). Ed esiste un'insensibilità non buona, che ci rende colpevolmente indifferenti verso i doni e i castighi divini (questi ultimi sono sempre al di sotto dei nostri reali demeriti, poiché Dio è misericordioso). Questo pensiero può essere illuminato da un passo parallelo della lettera del 22 dicembre 1543, inviata dall'angelica Paola Antonia Negri a un sacerdote: «Quando restiamo senza castigo, meravigliamoci della gran bontà di Dio, che ci tollera al suo cospetto, senza darci nelle mani dei suoi ministri, i quali ci mettano in prigione... sino a che abbiamo in tutto soddisfatto..., non secondo la misura dei nostri demeriti, ma della sua misericordia».

INTENZIONE

«Che l'uomo abbia sempre l'intenzione sua a Dio»
(Sr 2)

Per intenzione si intende la forza ordinatrice della mente umana in vista di un determinato scopo da conseguire o verso cui tendere. Nella vita spirituale l'intenzione occupa un posto di grande rilievo, perché esprime l'orientamento profondo della nostra libertà. Enrico Herp, del quale lo Zaccaria conosce lo *Specchio della perfettione humana* (Cs 8), afferma che la bontà o meno delle nostre azioni dipende dall'intenzione con cui vengono compiute. Intenzione della quale fissa tre gradi. Anzitutto la «diritta intenzione» che «ogni cosa ordina a Dio» e che nasce dal «fervente fuoco del divino amore».

Quest'intenzione è ordinatrice della vita attiva, e ne costituisce un segno preclaro «il gaudio spirituale nelle avversità». Il secondo grado è costituito dall'«intenzione semplice», che ha come punto di riferimento direttamente Dio e «procede dall'affettuosa dilettazione» delle realtà celesti. È l'intenzione propria della vita contemplativa. Il terzo grado è detto «intenzione deiforme» ed è caratteristico della vita beatifica: ma può essere sperimentato negli stati mistici più elevati anche nella vita presente (cf capitolo 10: «Della vera intenzione a Dio»).

Antonio Maria definisce la vita spirituale vera come la polarizzazione di «ogni *intendere,* volere, memorare, sentire e operare» (e dunque la totalità dell'essere umano) in Dio. Pensiero che riprende nel Sr 4, quando scrive che «l'uomo raddrizza ogni suo volere, *intendere,* parlare, operare verso Dio». Avere «l'intenzione retta» è dunque un requisito base della pratica cristiana (Sr 3). Dall'intenzione, che definisce «buona e diritta» (Cs 18), «retta» (Sr 3), «purificata» (Cs 16), «stabile e ferma» (Cs 18), «santa» (Lt 6), Antonio Maria afferma che procede la preghiera nella sua espressione culminante, che è il rendimento di grazie (Cs 10; ↗ Orazione). E poiché l'autenticità dell'intenzione dipende dall'intensità dell'amore di Dio, gli asceti invitano a spogliarsi dell'amore di sé, «purificando la propria intenzione» (*Detti notabili,* 1, 30).

IRA

«L'ira... ti fa povero d'ogni virtù e schiavo di tutti i vizi, e un vasello [= ricettacolo] pieno di perturbazione»

(Sr 5)

L'ira è una delle ↗ passioni, che lo Zaccaria elenca, insieme con tristezza, ↗ gioia e ↗ amore, all'inizio del Sr 5. Anzi, buona parte di questo sermone, è dedicata appunto all'ira. Lo Zaccaria, fedele al principio secondo il quale non ci si può fermare agli atti ma occorre andare alla loro radice, dovendo introdurre il quinto comandamento, non trova di meglio che trattare delle passioni, e in particolare dell'ira, che è all'origine di ogni forma di violenza.

Anche l'ira, come tutte le altre passioni, non è in se stessa cattiva, essendo un'inclinazione naturale, posta nell'uomo da Dio. La sua bontà o malvagità dipende dall'uomo stesso, che può servirsene per un fine buono o cattivo.

Per dimostrare che l'ira può talvolta essere approvata, lo Zaccaria riporta l'esempio di Gesù che scacciò i venditori dal tempio, quello di Finees che uccise l'israelita insieme con la madianita, quello di Mosè che uccise l'egiziano, quello di Saul che fece a pezzi due buoi, quello di Davide che si adirò contro Abisai che lo voleva vendicare.

Ma dalla stessa passione dell'ira possono derivare anche tanti mali: «Dalla passione dell'ira quanti mali seguano, io lo voglio lasciare alla tua considerazione, perché sono infiniti. Ti basti, per adesso: l'ira ti separa dalla contemplazione di Dio; ti rovina la vita corporale e spirituale insieme; ti fa diventare imprudente... perché "l'ira dell'uomo non opera la giustizia di Dio", dice Giaco-

mo apostolo. Che più? Ti spoglia della gravità *etiam* civile, del discorso naturale, perché "l'uomo iracondo opera senza consiglio". Di' in breve: ti fa povero d'ogni virtù e schiavo di tutti i vizi, e un vasello pieno di perturbazione. Tu vedi adunque, carissimo, di quanti mali sia causa l'ira». Antonio Maria non fa che riecheggiare la dottrina dei propri maestri, da Cassiano (*Istituzioni cenobitiche,* 8) a Climaco (*Scala del Paradiso,* 8), a Tommaso (*Summa theologiae,* I.II, 46-48). Che l'ira sia un impedimento per la preghiera lo ritroviamo in fra Battista da Crema: «Conturba la ragione, di modo che non si può fare orazione» (*Cognitione et vittoria di se stesso,* p. 114r).

A quanto detto nel Sr 5 si può aggiungere che l'ira «nasce dalla radice della ↗ superbia, nutrita dal sapere e dalle lettere acquistate per lo studio, e dalla cognizione acquistata e per la natura e per la pratica» (Lt 3); «l'ira tanto è corporale, che alle volte toglie la vista all'uomo: uno vehemente irato, non ci vede» (Sr 4). I genitori non devono farsi vedere «appassionati, *maxime* d'ira» dai propri figli, né devono provocarli all'ira *(l. cit.)*. Se è vero che «i secolari oggidì sono demoni, perché sono bugiardi, adulatori, *iracondi,* superbi e vendicatori», è altrettanto vero che anche le religiose possono essere iraconde, e il tempo, concesso da Dio a misericordia e penitenza, usarlo «a iracondia e peccato e provocazione della vendetta di Dio» (Sr 1/A). I religiosi, che, per motivi di salute, non sono in grado di osservare l'austera disciplina regolare, possono però astenersi e controllarsi dalle cose che hanno in loro potere: «dalla mormorazione, dall'*ira,* dall'elazione, dalle irrisioni e simili cose, le quali non richiedono forze corporali» (Cs 6). Il maestro dei novizi non può essere iracondo: «[Non] pensate che possa introdurre pazienza nei discepoli, se lui sarà sbattuto dall'ira» (Cs 12).

Esiste anche un'*ira di Dio,* di cui spesso si parla nelle parabole del Vangelo, come quella delle mine (cf Lc 19, 12-27) e quella del servo spietato (cf Mt 18, 23-32), entrambe citate nel Sr 3. I persecutori della nascente famiglia zaccariana «provocano contro di sé l'ira di Dio» (Sr 7). Ma è meglio l'ira di Dio rispetto all'ira del ↗ padre spirituale: «I santi monaci solevano dire un tal detto – che si deve intendere con buon senso – riferito da Giovanni Climaco: che meglio era aver Dio irato, che il proprio padre spirituale; perché, avendo Iddio irato, il padre prega per te; ma, avendo il padre [irato], chi pregherà per te?» (Sr 4; cf *Scala del Paradiso,* 26, 197).

All'ira è dedicato il capitolo 13 dei *Detti notabili.*

ISTINTO NATURALE/SPIRITUALE

«Seguendo l'istinto dello Spirito non fallaremo [= sbaglieremo]»

(Lt 2)

Lo Zaccaria distingue tra *istinto naturale* e *istinto spirituale.*

Istinto naturale. Secondo san Tommaso, l'istinto naturale è quello che spinge necessariamente animali e uomini verso qualcosa: si contrappone al ↗ libero arbitrio. L'uomo è mosso dall'istinto naturale verso la felicità (*Summa theologiae,* I, 19, 10). Similmente, san Bonaventura afferma che «possediamo l'istinto naturale per desiderare la beatitudine» (*Sent.,* 2, 39, 1, 2, 4).

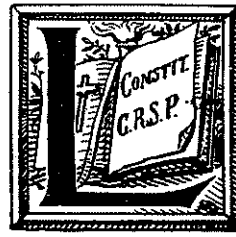
Lo Zaccaria ne parla nel Sr 6, dove sostiene che la ↗ tiepidezza è contraria all'istinto naturale dell'uomo: «Tu devi guardarti dal dire: "Io non voglio far tanto bene", perché così facendo tu stai in pericolo, e poi tu

confondi e togli via l'istinto naturale, il quale fa quanto può... Non dir mai più così, ché... guasti l'istinto naturale che ti ha dato Dio». Da tali parole risulta evidente che l'istinto naturale è un dono di Dio, un impulso che egli ha inserito nella natura umana e che spinge l'uomo verso la ↗ perfezione. Forse la migliore descrizione di tale istinto si trova nello stesso Sr 6: «[Dio ti ha dato] una cognizione che non si finisce né si può finire in questo mondo, un ↗ desiderio inestinguibile di ↗ gustare Dio, dello sperimentare la incorruttibilità dello spirito tuo, un continuo scontento in tutte le cose del mondo e un continuo bramare le cose del cielo».

Istinto spirituale. San Tommaso sostiene che, oltre l'*instinctus* o *motio rationis,* che spinge l'uomo al suo fine naturale, esiste un *instinctus divinus* o *instinctus* (o *motio*) *Spiritus sancti,* che muove l'uomo al suo fine soprannaturale. Come le *potenze umane* dispongono l'uomo a seguire l'istinto della ragione, così i *doni dello Spirito santo* dispongono l'uomo a seguire l'istinto divino (*Summa theologiae,* I.II, 68, 1. 2. 4). L'istinto spirituale è perciò un impulso interiore soprannaturale, superiore alla ragione, che spinge l'uomo alla beatitudine. I doni permettono all'uomo di seguire tale istinto. San Gregorio Magno, a proposito dei doni, scrive che «lo Spirito santo dona la sapienza contro la stoltezza, l'intelletto contro la cortezza mentale, il consiglio contro la precipitazione, la fortezza contro la paura, la scienza contro l'ignoranza, la pietà contro la durezza di cuore, il timore contro la superbia» (*Moralia,* 2, 49, 77).

Lo Zaccaria parla dell'istinto spirituale nella Lt 2, riferendosi al dono del consiglio: «[La prima via per fuggire l'↗ indecisione] è la ↗ elevazione della mente *per donum consilii:* cioè, quando occorre una cosa sùbita e

all'improvvista che richiede provvisione, allora eleviamo la mente a Dio, pregandolo di ispirarci quello [che] dobbiamo fare, e seguendo l'istinto dello Spirito non fallaremo». Il dono del consiglio permette perciò all'uomo di sapere *istintivamente* (cioè senza troppi ragionamenti, ma per pura grazia) che cosa deve fare di volta in volta per raggiungere il suo fine soprannaturale (cf *Summa theologiae,* I.II, 68, 4; II.II, 52, 1).



LEGGE

«A noi cristiani... ha dato una legge di amore, non di paura; di libertà di spirito, non di servitù»

(Sr 1)

Lo Zaccaria, spiegando il decalogo, stabilisce un preciso rapporto tra legge antica e legge nuova. Alla prima è riconosciuto un «lume soprannaturale» (Sr 2), ma che è come un'«ombra» rispetto ai fulgori che si irradieranno con la seconda. La prima fu scritta su tavole di pietra, la seconda è «insita nei nostri cuori e ogni uomo la può sapere da sé» (Sr 1). La prima è legge di timore, la seconda di amore. Questo pensiero è chiaramente formulato da san Tommaso: «La legge antica [= vecchia] è detta legge di timore, in quanto induceva all'osservanza dei precetti per mezzo di sanzioni» (*Summa theologiae,* I.II, 100, 7). La legge nuova, prosegue sempre il santo dottore, è legge di amore così da poter affermare che «la legge del Nuovo Testamento è lo stesso Spirito santo» (*Summa theologiae,* I.II, 106, 1 e 2). Lo Zaccaria riprende quest'affermazione, quando scrive che Dio «ci ha da-

to una legge di amore, non di paura; di libertà di spirito, non di servitù; e una legge insita nei nostri cuori» (cf *Summa theologiae,* I.II, 107, 1: *lex caritatis;* I.II, 100, 7: *lex timoris;* I.II, 107, 1: *lex libertatis*), e incalza: «La legge tua è legge di amore; la legge tua è il soave giogo; la legge tua è il refrigerio del cuor tuo, il riposo tuo e la vita tua» (Sr 1). Nelle *Collazioni* dell'abate Cassiano, ben note allo Zaccaria e che ne raccomanda la lettura ai suoi (Cs 8), si intesse un approfondito confronto tra «i precetti della grazia e della legge» (21, 32).

Antonio Maria afferma, parlando sia ai laici sia alle religiose, che l'osservanza della legge antica è indispensabile per osservare quella nuova. Ai primi ricorda che «la custodia dei comandamenti deve precedere la ↗ sequela di Cristo» (↗ Ordine della vita spirituale), e alle seconde: «Tu non osservi la Regola, perché ancora tu non hai cominciato ad osservare la legge vecchia». Da cui la conclusione: «Sforziamoci di osservare prima i comandamenti di Dio, e poi verremo alla libertà dello spirito» (Sr 1/A). Questa convinzione ritorna, però capovolta, nel sermone sulla tiepidezza: «Non vedono in quanto pericolo sono, non osservando i ↗ consigli, di non osservare ancora i comandamenti» (Sr 6).

In qualità di legifero dei suoi istituti, lo Zaccaria «non intende dare leggi di timore, ma di puro ↗ amore» (Cs 14). Afferma che «l'osservanza non intende aggravare, ma alleggerire e condurre sopra la legge, non con forza ma con amore» (Cs 17). Diffida delle «leggi punitive» (↗ Pene), perché «con queste l'uomo non fa profitto, [ma] di dentro sempre resta quello che era», e stabilisce «leggi che... cerchino di estendersi a cose sempre più perfette» (Cs 18). Come preciserà nella Lt 7, egli vuole che i suoi discepoli abbiano «la legge nei loro cuori», così da non aver bisogno di «leggi di fuori».

LETTURA A MENSA

«Alla mensa leggerete...»
(Cs 8)

Antonio Maria fa propria la tradizione monastica, già presente in Cassiano (*Istituzioni cenobitiche,* 6, 17) e Benedetto (*Regola,* 38, 1: «Non manchi la lettura alla mensa dei fratelli») e prescrive la lettura, additando come testi quelli indicati tra gli autori che raccomanda allo ↗ studio. Aggiunge che, oltre alla lettura propriamente detta, «secondo l'opportunità del tempo» può essere «esposto», e cioè spiegato, «qualche libro pratico di costumi o anche i libri di ragion canonica», ossia di diritto canonico (Cs 8). Per libri pratici di costumi si intendono ovviamente testi attinenti alla disciplina religiosa nei suoi vari aspetti.

Si tratta di assicurarsi, in parallelo con quella del corpo, una «spirituale refezione di mente» (cf Cs 10). La prassi monastica vedeva inoltre nella lettura un mezzo per dare sacralità alla pura e semplice consumazione degli alimenti, a motivo della quale – così scrive lo Zaccaria – «ognuno si riconosca indegno della conversazione degli ↗ angeli e di molti ↗ santi, anche di questo mondo; anzi – prosegue, calcando certamente la mano – riconosca di essere fatto simile alle bestie, alle quali non è data altra felicità se non la corporale sensualità» (Cs 5; ↗ Gola).

Non va infine trascurato il fatto che parlare e mangiare sono aspetti interdipendenti e complementari dell'oralità. La fruizione non meno che la disciplina del primo implica anche quella del secondo.

LEZIONE DELLA SACRA SCRITTURA

«Non basta la meditazione; è necessario unirsi con Dio, elevare la mente, fare l'orazione e in più contemplare»

(Sr 3)

Con queste parole, pronunciate quasi *en passant,* Antonio Maria riprende e propone ai suoi laici la *lectio divina* della tradizione monastica, di cui fu maestro per lo Zaccaria il celebre Cassiano nelle sue *Collazioni,* o conferenze spirituali. Alla «lezione [dal latino *lectio*] delle Scritture sacre» allude ancora lo Zaccaria nelle *Costituzioni* (12), quando parla dei novizi. E dunque la *lectio divina* rientra negli insegnamenti iniziali e si direbbe iniziatici della vita spirituale, sia laicale sia religiosa.

↗ Meditazione, ↗ orazione e ↗ contemplazione suppongono la «lezione» o lettura detta *divina* perché ha per oggetto la parola rivelata e perché è una lettura che ci pone in immediato contatto con Dio. Questo spiega perché lo Zaccaria raccomanda di non fermarsi alla «meditazione», ossia alla riflessione mentale, ma di «elevare la mente», così che sposti il proprio obbiettivo da se stessi a Dio, facendo orazione e cioè «confabulando» con il Signore, come raccomanderà al responsabile cremonese dell'*Amicizia,* il cenacolo cui sono rivolti i *Sermoni* (Lt 3). Ciò conduce a «unirsi con Dio» (↗ Unione), che è il segreto e l'approdo della contemplazione, la quale costituisce il punto di arrivo della preghiera interiore, cui devono tendere tutti i battezzati.

Sulla meditazione, orazione e contemplazione si indugiano i *Detti notabili* alle rispettive voci. Essi pongono in scala questi tre momenti o gradini. Parlano altrove di «continua orazione mentale» (*Detti notabili,* 14, 27). Affermano che all'orazione, con la quale noi preghiamo

Dio, deve subentrare l'orazione con la quale Dio prega in noi con sospiri veraci (19, 5), e rivendicano il carattere unitivo della contemplazione: «Il vero contemplativo cristiano sempre dimora nel petto del suo diletto» (4, 10).

LIBERO ARBITRIO

«È tanta l'eccellenza del libero arbitrio, mediante la grazia di Dio, che l'uomo può diventare e demonio e dio, secondo che gli pare»

(Sr 5)

Il libero arbitrio costituì il cavallo di battaglia delle dottrine propugnate dai riformatori d'oltralpe, le quali parlavano di «servo arbitrio» per indicare la natura irrimediabilmente corrotta della libertà umana. Lo Zaccaria rivendica la sanità radicale del libero arbitrio, che la dottrina scolastica presentava come facoltà dell'intelletto e della volontà umana, di per sé tendente al raggiungimento del bene. Per questo lo Zaccaria rivendica «l'eccellenza del libero arbitrio», ma non ignora la ferita del peccato, per cui il concreto esercizio di questa facoltà di scelta per orientarsi risolutamente verso il bene esige «la grazia di Dio».

Anche i *Detti notabili* esaltano l'onnipotenza dell'uomo deciso a vincere se stesso e per questo «quasi un dio», ma affermano risolutamente che c'è autentica libertà dove c'è lo Spirito di Dio, per cui «quelli che non sono spirituali, sono tutti servi» (15, 1). E ancora: «Non sarà mai l'arbitrio nostro soggetto alla ragione, se prima la ragione non sarà perfettamente soggetta a Dio» (15, 7).

Lo Zaccaria considera come caratteristica della nuova economia salvifica la «libertà di spirito», che ritiene co-

me traguardo del vivere cristiano (l'espressione ricorre due volte nel Sr 1).

Nella guida dei suoi egli si ispira infine al criterio della «libertà larga», come condizione di «grande guadagno», sia interiore che apostolico (Lt 6).

LIBRO

«Ciascuno... si diletti e studi di avere piuttosto quello che gli potrà insegnare a fare dei libri... che acquistare la sola esteriore scienza nei libri degli altri»

(Cs 8)

Lo Zaccaria usa il termine *libro* sia in senso proprio, sia in senso metaforico.

In senso proprio

Oltre alla ↗ Scrittura sacra, vanno letti i libri dei santi padri (↗ Padri, santi) e degli autori spirituali, in particolare quelli «che trattano della istruzione e informazione dei buoni costumi, della perfezione della vita, della vera imitazione di Cristo» (Cs 8). All'opposto, non vanno letti i libri degli eretici e degli scismatici *(l. cit.)*.

Più importante della «sola esteriore scienza» ottenuta dalla lettura dei «libri degli altri» è la capacità di «fare dei libri»: «l'intelletto e la buona e perfetta capacità dell'uomo (anche senza libri altrui) ha composto dei libri» *(l. cit.)*.

In senso metaforico

I due libri. Lo Zaccaria riprende dalla tradizione l'immagine del duplice libro della creazione e della Scrittu-

ra. Così ne parla, per esempio, san Bonaventura: «Questo libro, cioè il mondo, era quasi morto e andato in rovina *(mortuus et deletus);* si rese necessario un altro libro, così che esso venisse illuminato... E questo è il libro della Scrittura» (*Expositio in Hexaemeron,* 13; cf Tommaso d'Aquino, *Sermo V in dominica II de Adventu*).

a) *Liber creaturae.* La creazione è «il libro che doveva leggere l'uomo per camminare al suo Signore» (Sr 6). Come si può notare, alla metafora del *libro* si sovrappone quella della *via* («... per *camminare* al suo Signore»; ↗ Via delle creature). Prima del peccato originale le lettere di questo libro erano chiare e leggibili (= l'uomo poteva tranquillamente conoscere Dio attraverso le creature); dopo il peccato le lettere non si cancellarono, ma si poterono leggere solo con difficoltà (= a stento gli uomini riescono ora a intravedere Dio nella sua opera).

b) *Liber Scripturae.* La sacra Scrittura è il libro scritto da Dio per farsi conoscere dall'uomo, divenuto ormai incapace di leggere il libro della creazione. In essa Dio «riparò quel primo [= il *liber creaturae*] e gli pose dentro quello di buono che era delle creature; e, cogliendo la perfezione, insegnò a partirsi dall'imperfezione; e accettando le necessarie, tagliò via le superflue». Nella metafora della *strada,* al *liber Scripturae* corrisponde la ↗ via della separazione.

Il libro della dolce memoria della croce di Cristo. Ne parla lo Zaccaria nella Lt 11, ai coniugi Omodei. La croce è il libro che dobbiamo leggere (meglio: «mettere in opera»), se vogliamo giungere «a perfezione grande». La «dolce passione di Cristo» è uno dei temi in cui deve dilatarsi la mente nell'↗ orazione (Cs 10).

Il libro della somma provvidenza. Così lo Zaccaria chiama la *storia* in Cs 18. Si chiede perché Dio permetta

la rovina dei costumi, e invita ciascuno a vedere nel «libro della somma provvidenza» almeno questo: «che Dio dispone in diversi anfratti e travagliosi tempi di coronare diversi capitani».

LITURGIA

«Tutti gli Uffici si diranno adagio e diligentemente, ma senza canti e organi, bensì però con ogni e – per quanto sarà possibile – totale devozione di mente»

(Cs 1)

Non si può pretendere di trovare nello Zaccaria l'approfondimento teologico, che si è avuto solo col movimento liturgico dei nostri giorni. Antonio Maria tratta "Dell'Ufficio della chiesa" nel capitolo primo delle *Costituzioni.* Viene prevista un'ufficiatura di tipo canonicale o monastico: i religiosi sono tenuti alla celebrazione comune dell'intero Ufficio divino. All'aurora verranno celebrati Mattutino (con Lodi) e Prima; al mattino Terza, la Messa conventuale e Sesta (durante l'inverno verrà aggiunta anche Nona, che invece d'estate sarà rimandata a dopo il pranzo); alla sera saranno celebrati Vespro e Compieta.

L'Ufficio non va cantato, ma recitato *recto tono:* «Tutti gli Uffici si diranno adagio e diligentemente, ma senza canti e organi, bensì però con ogni e – per quanto sarà possibile – totale devozione di mente». Tale norma sarà poi ripresa dalle *Costituzioni* del 1552 («Senza strumento di musica, con le voci però unisone, diligentemente e devotamente, secondo che Iddio ci darà la sua grazia») e da quelle del 1579 («Si recitino le ore canoniche secon-

do l'uso della nostra Congregazione, con voce unisona, non variata da flessioni, lenta nel pronunziare, con la pausa al punto del versetto, senza prolungamento della voce al punto e alla fine del verso, e con devozione, per quanto Dio lo conceda... Non si ammetta il canto, neppure quello comunemente detto fermo, o gli strumenti musicali») e verrà spiegata dal Gabuzio (*Historia,* pp. 187-191), il quale ci ricorda pure la frase che lo Zaccaria era solito ripetere per inculcare la diligenza e la devozione nella recita dell'Ufficio divino: «*Maledictus qui facit opus Dei negligenter*» (Ger 48, 10; *Historia,* p. 76). Ricordiamo che la dispensa dall'obbligo del Coro verrà concessa ai Barnabiti solo con l'indulto di Pio IX del 13 gennaio 1848 (*Litterae et Constitutiones Summorum Pontificum pro Congregatione CC. RR. Sancti Pauli Apostoli,* Romae 1853, p. 142).

Oltre la Messa conventuale sono ammesse solo altre due o tre Messe. La comunione (↗ Eucaristia) è raccomandata la domenica e nelle feste di precetto. La ↗ confessione è prescritta almeno una volta alla settimana.

Lo Zaccaria, che fonda il suo istituto a Milano, dove vige il rito ambrosiano, stabilisce per i suoi religiosi l'osservanza del rito romano: «Direte tutti gli Uffici e le Messe secondo la consuetudine della Corte romana».

LUME E FUOCO

«Il bel Crocifisso mi restituirà il lume e il fuoco che mi tenevano viva»

(Lt 12)

Lume e fuoco sono un'espressione resa celebre da Caterina da Siena, la quale l'illustra ampiamente nei suoi

scritti. Basti una citazione per tutte: «Nel lume suo vediamo lume, col caldo suo si consuma ogni... tiepidezza del cuore» (*Lettere,* 315). Lume e fuoco si riferiscono rispettivamente alla mente e al cuore, all'intelletto e alla volontà, che costituiscono i due poli della persona, una volta raggiunti dalla grazia. Caterina sottolinea la dimensione soprannaturale dell'uno e dell'altro, per cui lume è sinonimo di fede viva e fuoco di carità ardente. Dalla lettera che il Santo scrisse a firma dell'angelica Paola Antonia Negri, si deduce che il lume consiste nella «cognizione degli andari interiori», dei quali è a sua volta la fonte («il lume mi dava la vita interiore»), e il fuoco indica il fervore... di «guadagnare il prossimo» (Lt 12).

Antonio Maria si indugia su quest'aspetto della vita spirituale quando parla dei candidati alle famiglie religiose da lui istituite (Cs 11). «Quelli che si riceveranno», anche se non fossero «di molto ingegno», dovranno in ogni caso essere «di larga, anzi di larghissima buona volontà». Infatti «tiepidezza e scismi nelle comunità ovvero congregazioni» sono dovute alla «privazione del lume in quelli che sono di poca capacità, e alla privazione del fuoco in quelli che sono ingegnosi». Ne segue l'invito rivolto, oggi diremmo ai formatori, perché studino e comprendano «molto bene» l'indole dei postulanti: se sono «senza lume o senza fuoco». Si dovranno ricevere solo coloro che risultano «ben qualificati di fuoco e di lume». Saranno infatti il lume e il fuoco, attinti alla contemplazione del Crocifisso – scrive lo Zaccaria a nome della Negri – a tenere spiritualmente vivi (cf Lt 12) quanti il Signore chiama a irradiare «lo spirito vivo e la vivezza spirituale dappertutto» (Lt 5).

Superfluo poi sottolineare la presenza di lume e fuoco sotto la penna di fra Battista: «Quando l'anima è illuminata dai raggi superiori e affocata di calor divino, con

quel lume illumina il prossimo e con quel fuoco lo scalda...» (*Via de aperta Verità,* p. 130r). L'uomo deve dunque avere «chiaro lume» e «caldo fuoco di virtù», sia in ordine al proprio perfezionamento, sia in ordine a quello altrui (*Cognitione et vittoria di se stesso,* p. 131r).

MAESTRO

«Il maestro... in tutto sia santo»
(Cs 12)

Del *maestro* si può parlare nella duplice accezione di maestro dei novizi e di maestro di spirito.

Già in Cassiano troviamo formulato l'iter che deve essere seguito da chi intende abbracciare la professione religiosa. Dopo un anno di postulato, che costituisce il tempo necessario a un primo contatto con l'aspirante, questi passa al noviziato e sempre sotto la guida di un monaco anziano, dotato di virtù pedagogiche, capace di discernere gli spiriti ed esperto nell'additare i sentieri in cui si traduce una sincera ricerca di Dio: *si re vera quaerit Deum,* dirà san Benedetto all'inizio della sua *Regola* (Prologo). Il novizio dovrà praticare una confidenza totale con il suo maestro, che perciò stesso ne è anche il confessore. La costituzione apostolica di Clemente VIII *Cum ad regularem,* del 19 marzo 1603, sanzionerà questa disciplina: «Al solo maestro si affidi la cura di ricevere la ↗ confessione dei novizi».

Del maestro dei novizi lo Zaccaria tratta in Cs 12, affermando anzitutto che non è facile trovare un buon maestro: «Pochissimi e rarissimi [sono] quelli di tale perfezione da potere condurre altri alla omnimoda e totale perfezione».

Queste le doti richieste: «Che sia di vita probata e irreprensibile, pieno di discrezione pratica, bene esperto degli inganni e delle battaglie diaboliche, e che sappia veramente e sottilmente investigare le particolarità dei vizi e delle virtù, e che in tutto sia santo, e di assai larga capacità naturale». Le stesse doti dovranno ritrovarsi anche nel riformatore (↗ Riforma; Cs 18). Il maestro potrà scegliersi uno o più collaboratori, a lui sottomessi.

Compito del maestro è formare i novizi nei voti, nella preghiera (↗ Orazione) e nell'↗ umiltà; dovrà educarli a confessarsi (↗ Confessione) e ad aprirsi a lui (↗ Manifestazione/apertura di coscienza); dovrà insegnare loro «la cognizione [= il ↗ discernimento] e l'ornato [= la ↗ virtù] dell'↗ uomo interiore», nonché il raccoglimento (↗ Abitare seco); dovrà ammaestrarli non solo a conservare, ma ad «aumentare il loro fervore noviziale»; dovrà trasmettere loro «il vero amore e desiderio della omnimoda e totale perfezione»; dovrà infine istruirli sul «↗ silenzio e le altre cerimonie esteriori» (↗ Osservanze).

Maestro riveste anche un'altra accezione, quella di guida spirituale, su cui si indugiano i *Detti notabili* al capitolo 16 (↗ Padre spirituale).

MANIFESTAZIONE/APERTURA DI COSCIENZA

«La radice [delle colpe] si estirperà con la loro manifestazione: a coloro però che sanno medicare le piaghe col ferro e coll'olio»

(Cs 13)

Nella tradizione. È una delle più antiche istituzioni della vita religiosa. I santi padri la chiamavano *exagoreusis.* Essa consisteva nell'apertura della propria anima all'egumeno, all'abate o al padre spirituale, fatta al di fuori della confessione sacramentale; e ha assunto lungo i secoli nomi diversi, come "ascolto", "rendiconto", ecc.

Cassiano raccomanda agli aspiranti di «non tener nascosto in nessun modo, per falso pudore, alcun pensiero... e a manifestarlo immediatamente al proprio superiore», così che il demonio non approfitti dell'inesperienza di chi compie i primi passi nella via di Dio. «Imparerai a combattere fin dall'inizio le sue perverse insinuazioni, se non avrai rossore a rivelare tutto al tuo direttore spirituale» (*Istituzioni cenobitiche,* 4, 9, 37). Lo stesso argomento è ripreso nelle *Collazioni* (2, 11), dove si sostiene che i pensieri risultano particolarmente «violenti, finché sono tenuti nascosti» e che, se «il morso del serpente silenzioso è il più terribile», per effetto della «confessione... la tua liberazione è già avvenuta». Per cui è necessario manifestare agli anziani «tutto ciò che ci nasce in cuore, disprezzando i suggerimenti del falso pudore».

Su questa linea si colloca un'ininterrotta tradizione, che da Basilio in Oriente e da Benedetto in Occidente giunge a Ignazio di Loyola. È noto lo straordinario rilievo che quest'ultimo attribuisce all'apertura di coscienza al superiore: «Dopo aver considerato la questione nel Signore, in presenza della divina maestà, ci è sembrato

di eccezionale importanza che i suddditi siano perfettamente conosciuti dai loro superiori, per poter essere meglio guidati, governati e diretti da loro nella via del Signore» (*Examen,* 4, 34; si veda inoltre la XIII regola per riconoscere gli spiriti negli *Esercizi spirituali,* n. 326). Su quest'argomento torna con ampia esposizione il classico *Esercizio della perfezione* del gesuita Alfonso Rodriguez (parte III, tr. 7).

Fra Battista da Crema diagnostica tre "radici" che costituiscono la rovina degli "incipienti", ossia di quanti intraprendono la vita religiosa: la dissipazione, l'attaccamento e il non manifestare tutte le tentazioni, «massime le vergognose» (*Via de aperta Verità,* p. 31r). Altrove parla del «capitano serrabocca», indicandolo però come uno degli aspetti dell'ira (*Cognitione et vittoria di se stesso,* p. 116v).

I *Detti notabili* trattano della manifestazione di coscienza nel capitolo dedicato al «Maestro»: «Colui che le ferite dell'anima col suo seminatore Demonio scopre al suo maestro, si appropinqua alla santità» (16, 15); «Colui che asconde il suo interiore al maestro, nutrisce in seno il serpente, dal quale è avvelenato; perché questa è la prima chiave dell'inganno del discepolo» (16, 16); «Meglio ti sarà con confidenza aprire il cuore al tuo maestro, che senza suo consiglio essere guidato; perché l'obbedienza di Cristo vuole che un uomo per lui sia guidato dall'altro» (16, 17).

Nelle Costituzioni zaccariane. Sono previsti due tipi di manifestazione di coscienza: quella dei novizi al loro maestro e quella dei religiosi ai "seniori".

a) *Novizi.* La manifestazione di coscienza è uno dei punti fondamentali su cui deve insistere il ↗ maestro nella sua opera formativa. Antonio Maria ne parla subito

dopo i voti, la preghiera e la ↗ confessione, da cui la manifestazione di coscienza si distingue: «Insegni ai novizi ad aprire tutto il cuore al loro maestro, facendo loro sapere che chi non si fida del maestro è macchiato di infedeltà e inoltre di superbia, la quale fa loro credere di bastare a se stessi e di potersi saper reggere da se stessi. Ma notate bene, novizi, che in nessuna altra cosa siete più sottilmente ingannati dal demonio (cioè dal demonio che è detto, per simili effetti, "demonio serrabocca") che nel serrarvi le labbra e la bocca. E perciò il diavolo vi fa vedere alcune imperfezioni dei maestri, acciocché non crediate e non manifestiate loro i vostri segreti: e per questo, come inesperti della spirituale pugna, vi inganna» (Cs 12).

Tale disciplina sarà poi ripresa dalla *Institutio novitiorum:* «Con ingenua fiducia e figliale libertà manifestino i segreti dell'animo loro... Due volte la settimana manifesteranno così il male, come il bene del loro interno, le consolazioni, le tentazioni, i pensieri, e finalmente tutto lo stato loro al padre che li governa; sicché il cuor loro sia in certo modo più scoperto a lui, che a loro stessi» (capitolo 2).

Clemente VIII, con la costituzione *Cum ad regularem* del 19 marzo 1603, stabilirà per i novizi «la manifestazione quotidiana dei movimenti interiori del cuore e delle tentazioni».

b) *Religiosi.* Lo Zaccaria distingue «due sorta di ↗ colpe»: quelle occulte e quelle pubbliche. Le prime «si lavano con la ↗ confessione sacramentale e con l'interna contrizione di cuore» (Cs 13). Se però si desidera estirpare la loro radice, occorrerà far ricorso alla manifestazione di coscienza: «La radice di esse si estirperà con la loro manifestazione: a coloro però che sanno medicare le piaghe col ferro e coll'olio» *(l. cit.).* Più avanti tali "medici" vengono individuati nei "seniori" (↗ Ufficiali). Questi, da

valenti medici, non devono limitarsi a diagnosticare la malattia (individuare il male attraverso l'ascolto del malato); devono indicare pure la terapia necessaria per la guarigione, che può comportare tagli radicali (il *ferro*) oltre che l'alleviamento del dolore (l'*olio*). La manifestazione di coscienza è un rimedio indispensabile, se si vuol guarire dal proprio male: «Sappiate ognuno di voi, fratelli, che chi resterà di manifestare tal sua egritudine [= malattia] o perché si vergona, o perché sospetti alquanto che i medici non siano sufficienti, o perché vanamente pensi di confessarsene dopo: sappiate – dico – che di necessità ricadrete in quella e in altre colpe più gravi e più esteriori» *(l. cit.)*.

Le colpe pubbliche vanno punite, ma anche in questo caso è opportuno che il colpevole «manifestamente accusi se stesso e abbracci la penitenza, anzi la elegga da sé» *(l. cit.)*. Probabilmente (il testo qui non è molto chiaro) lo Zaccaria si riferisce alla pratica del «capitolo delle colpe» (↗ Colpe), nel quale ciascuno era tenuto ad accusarsi pubblicamente delle proprie mancanze esteriori (cf *Costituzioni* del 1579, 2, 10).

Si tratta in entrambi i casi di manifestare le proprie colpe: «È cosa espediente, per i rei o colpevoli di ambedue le sorta di colpe, il manifestare in pubblico i fatti dei loro difetti, acciocché bene e con misericordia si possa loro conferire la sanità per [mezzo dei] seniori» (Cs 13).

Dai testi riportati appare chiaramente che gli ostacoli maggiori alla manifestazione di coscienza sono dati dalla ↗ vergogna, dalla sfiducia nel maestro o nei seniori, dalla presunzione di essere autosufficienti, dalla illusoria tendenza al rinvio.

Disciplina attuale. A causa dei numerosi abusi riscontrati in non pochi istituti nel corso dei secoli, la chiesa si

è vista costretta a intervenire con norme precise per regolare la pratica della manifestazione di coscienza. L'attuale diritto stabilisce in proposito: «I religiosi si rivolgano con fiducia ai superiori, ai quali possono palesare l'animo proprio con spontanea libertà. È però vietato ai superiori indurli in qualunque modo a manifestare loro la propria coscienza» (can. 630 § 5).

MARIA VERGINE

«Per mezzo... della Madre Vergine intatta... Dio volle liberare il mondo»

(Sr 4)

Fugaci e occasionali sono i riferimenti alla vergine Maria negli scritti zaccariani, ma non senza rivelare profondità teologica e slancio di devozione. Nel Sr 1 Antonio Maria con un ardito accostamento pone sullo stesso piano il parto verginale e la morte di Dio: «Ha fatto lui la Vergine partorire e Dio morire». Successivamente si riferisce a Maria per dimostrare «che l'uomo deve essere sanato per quel mezzo che è infirmato»: «Per qual mezzo peccò l'uomo, cioè Adamo? Per ↗ mezzo dell'uomo, cioè Eva, sua moglie; e [così] per mezzo dell'uomo, cioè della Madre Vergine intatta, la nostra Madonna, la Vergine Maria, Dio volle liberare il mondo» (Sr 4). Si noti l'accavallarsi dei titoli mariani, indice di grande devozione.

Altri indizi fanno intuire i sentimenti che il Santo nutriva verso la Madonna: i *Sermoni* si aprono con l'intestazione *Iesus + Maria,* mentre le *Costituzioni* si concludono con un *Deo gratias, Iesu, Mariae.* L'Assunzione e la Natività della Madonna sono due delle feste nelle quali è lecito mangiare la carne (Cs 5). I dolori della Madonna

sono una delle «cogitazioni compuntive» su cui si deve esercitare la mente nell'↗ orazione (Cs 10). L'*Ave Maria* è presa come misura di tempo per l'↗ elevazione della mente a Dio (Lt 3).

MARTIRIO

«Le virtù che per la maggior parte procedono dalla carità... sono l'elemosina e il martirio»

(Sr 4)

È probabile che Antonio Maria abbini elemosina a martirio, in quanto l'una e l'altro implicano il dono o dei propri beni o della vita, che è il bene supremo. C'è però un «quotidiano martirio» che non proviene dalla carità ma dalla ricerca dell'«onore», e che quindi «non giova un punto» (Sr 4).

L'esperienza cristiana conosce tre sorte di martirio. Il martirio di sangue, che caratterizzò i primi secoli cristiani, quando «l'acceso desiderio di morte dei martiri» scrisse pagine gloriose negli annali della fede. A quello di sangue subentrò, dopo la pace costantiniana, il martirio del cuore, che è la verginità per il regno. Infine può essere definito martirio la dedizione totale a Dio nella perfetta osservanza della sua volontà. Nel martirio si compiono le premesse della consacrazione battesimale a tal punto che quello di sangue è ritenuto superiore a quello d'acqua (*Summa theologiae,* III, 66, 12).

Nel Sr 4 lo Zaccaria sottolinea ripetutamente come il martirio – che pure costituisce il vertice dell'esperienza cristiana – «vale niente» se non è animato dalla carità. Se ciò va detto per il martirio, lo si dovrà applicare per ogni altro aspetto della pratica cristiana.

MATRIMONIO

«Io non ti [con]danno il matrimonio, ma ben ti dico: tu devi servarlo e andarvi con timore, come a un tanto sacramento qual è il matrimonio»

(Sr 1)

Ne parla lo Zaccaria nel Sr 1, nel contesto dell'↗ idolatria. Anche la donna potrebbe diventare un *figmento* o *similitudine* che allontana da Dio: «Hai posto il tuo cuore più di quello che dovresti nella tua donna; e io non ti [con]danno il matrimonio, ma ben ti dico: tu devi servarlo e andarvi con timore, come a un tanto sacramento qual è il matrimonio, né perderti dentro come fanno i volgari». Quest'ultima raccomandazione si può ritrovare ad esempio in Caterina da Siena, quando scrive che l'uomo «deve andare a quello sacramento con timore di Dio» (*Lettere,* 197).

A riscattare il matrimonio noi diremmo dalla cosificazione del sesso – ed è interessante rilevare come in questo Antonio Maria ravvisi una forma di idolatria, contraria alla santità di Dio e con ciò stesso perniciosa per l'uomo – provvede la virtù della ↗ castità. Infatti il Santo aggiunge subito dopo: «E ricordati che la castità e santimonia si chiama il volere di Dio: *Haec est voluntas [Dei]: sanctificatio vestra etc.*» (Sr 1).

Ne segue che chi «vuole diventare spirituale» dovrà includere nel proprio progetto di vita la continenza: «Non solo s'astiene dall'atto concesso al matrimonio, ma spicca via da sé anche le cose fatte per sola sensualità, per più bellezza e accrescimento della castità» (Lt 11).

La castità quindi si presenta come una virtù da coltivare positivamente, perché in essa si ravvisa la salvaguardia del matrimonio non solo dall'insidia dell'adulterio

(si ricordi la stretta connessione che la Bibbia stabilisce tra idolatria e adulterio), ma anche da quella più sottile della «sola sensualità».

MEDITAZIONE

«Bisogna che tu sia, per la molta meditazione e orazione, sempre sospeso»

(Cs 18)

Non è facile ricostruire la concezione zaccariana della meditazione, dal momento che Antonio Maria non ne parla mai esplicitamente nei suoi scritti. Vi si trovano solo alcuni accenni; spesso si parla della meditazione insieme all'orazione. Ricorrendo tuttavia alla tradizione, a cui lo Zaccaria si rifaceva, e in modo particolare ai *Detti notabili,* è possibile farci un'idea di che cosa fosse la meditazione per lui.

Natura. La meditazione, secondo la concezione tradizionale (cf Guigo Certosino, *Scala claustralium;* Ugo di San Vittore, *Allegoriae in Novum Testamentum*) è uno dei quattro gradi della preghiera: preceduta dalla lettura (↗ Lezione della sacra Scrittura), essa prepara all'↗ orazione e alla ↗ contemplazione. A questo proposito sono assai espliciti i *Detti notabili:* «La meditazione delle virtù è mezzo di pervenire all'orazione, e alla contemplazione» (17, 5).

La meditazione è fondamentalmente una sorta di *riflessione:* l'applicazione della mente su un determinato punto, proposto (eventualmente attraverso la lettura) alla nostra attenzione. San Tommaso la considera un *«processus rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicuius contemplationem* – ragionamento a par-

tire da alcuni principi che conducono alla contemplazione di una verità» (*Summa theologiae,* II.II, 180, 3, 1), uno *studio* con cui l'uomo giunge alla conoscenza della verità (*ibid.,* 4). Lo Zaccaria, sulla scorta della tradizione, descrive l'esercizio meditativo nei termini della *ruminatio* (↗ Ruminare): «Leggete cose devote, pensate a quelle, e sempre nella mente vostra dilettatevi a ruminare qualche cosa buona» (Cs 10).

Con la meditazione l'uomo rimane ancora chiuso in se stesso; per questo è necessario che dalla meditazione passi all'orazione e alla contemplazione: «Non basta, carissimo, la meditazione; è necessario unirsi con Dio, elevare la mente, fare l'orazione e in più contemplare» (Sr 3). La meditazione tuttavia è un presupposto indispensabile per arrivare all'orazione e alla contemplazione: «Ma se non fai questo [= la meditazione], non mi meraviglio che tu ancora non intendi che cosa sia l'orazione, e manco che vuol dire contemplazione» *(l. cit.).* Anche i *Detti notabili* indicano la meditazione fra le condizioni previe all'orazione: «Se vuoi ben orare, prima devi dalle cure del secolo allontanarti, e purgarti dalle proprie passioni... poi devi a quella con la meditazione apparecchiarti» (19, 4).

Requisiti. La meditazione, ritiene lo Zaccaria, non richiede dall'uomo particolari capacità per essere compiuta. A tutti è possibile esercitarla: «[Chi è infermo] compia quelle opere che non vogliono gagliardia di corpo, come: umiliarsi, avere compassione, *meditare,* insegnare e simili altre cose, per eseguire le quali non bisognano molte forze corporali» (Cs 6).

Oggetto. Secondo i *Detti notabili,* oggetto di meditazione sono le virtù (17, 5) e «l'intenzione di amare Dio, la memoria della vita di Cristo e dei santi, la memoria

della divina presenza... la memoria della morte e di quelle cose, che sono dopo la morte» (17, 9). Alla meditazione dei novissimi, e in particolare della morte, sono dedicate le rimanenti sentenze del capitolo (10-21).

Secondo Antonio Maria, oggetto di meditazione possono essere i propri peccati e i benefici di Dio (Sr 3; cf Lt 3, dove si parla di una meditazione finalizzata alla ricerca dei propri difetti: ↗ Esame di coscienza); la passione e la morte di Cristo e i dolori della Madonna (Cs 10); la «mirabile distinzione della creazione»; la «differente bellezza» delle creature; la «larga provvidenza di Dio»; la «dolce passione di Cristo» *(l. cit.)*.

Effetti. Sono gli stessi dell'orazione, con la quale la meditazione deve sempre accompagnarsi. A tutto ciò si può aggiungere quanto affermano i *Detti notabili:* «La meditazione è principio del gusto interiore, e di tramutare la vita in meglio, e apre la strada alla cognizione, e vittoria di se stesso; e fa la mente illuminata a discernere le proprie cogitazioni» (17, 7).

MEZZO DELL'UOMO

«Dio opera nelle creature per mezzo delle creature»
(Sr 4)

Per suffragare la necessità della ↗ carità, Antonio Maria sviluppa nel Sr 4 la dottrina della mediazione, cogliendone tre aspetti fondamentali.

Da Dio all'uomo. Poiché l'operare di Dio è «spirituale», quando egli intende «operare nelle creature» lo fa «per mezzo delle creature». Lo Zaccaria offre a questo

punto una serie di esempi ripresi dalla Bibbia, a cominciare da Mosè. Si tratta di un classico punto di riferimento, così espresso da Giovanni Climaco: «Abbiamo assoluto bisogno di un Mosè mediatore dinanzi a Dio e suo fedele servo, che si interponga per noi» (*Scala del Paradiso,* 1, 3). La serie delle esemplificazioni culmina ovviamente con ↗ Maria Vergine.

Dall'uomo a Dio. Se Dio non comunica con l'uomo se non per mezzo dell'uomo, vale anche il contrario: «volendo andar l'uomo a Dio, fu ed è necessario che avesse per mezzo un altro uomo». La necessità di passare «per il mezzo dell'uomo» fonda la pratica della direzione spirituale, che lo Zaccaria richiama citando un detto di Giovanni Climaco, «che meglio era aver Dio irato, che il proprio padre spirituale; perché avendo Dio irato, il padre prega per te, ma avendo il padre [irato], chi pregherà per te?» (cf *Scala del Paradiso,* 4, 44). La mediazione dell'uomo è indispensabile all'uomo dal momento che, dovendo andare a Dio, egli si deve purificare da «tutte le passioni». Ma poiché esse «per la maggior parte sono fondate nel corpo», si esigono interventi concreti ed efficaci che ci possono giungere solo da un nostro simile. «Chi ti deve dunque esercitare nel rimuovere queste pessime radici? – si domanda Antonio Maria – Non può essere altro che l'uomo».

Sull'importanza della mediazione umana, soprattutto in ordine alla crescita interiore, si indugiano i *Detti notabili* alla voce «Maestro». Vi si sostiene che «l'obbedienza di Cristo vuole che un uomo per lui sia guidato dall'altro» (16, 17).

«Il mezzo del prossimo». L'uomo, infine, non è solo strumento che spiana la via a Dio, ma «mezzo per andare alla sua maestà». In altri termini egli è il destinatario

visibile di quell'amore che siamo chiamati a coltivare verso il Dio invisibile: «il mezzo dell'amore di Dio è l'amore del prossimo» (Sr 4) o, come si legge nella Lt 2, «il prossimo è il mezzo che riceve quello che non possiamo dare a Dio». Una chiara formulazione di questa dottrina si può trovare nelle opere della mistica senese così frequentata dal nostro Santo. Nel *Dialogo* si legge: «Non potendo voi recare utilità a me, abbiate a farla al prossimo», dal momento che «l'uomo esercita l'amore del prossimo nell'amore di me» (*Dialogo,* 7). E ancora: «Non potete rendere a me l'amore che io vi richiedo, ed è per questo che vi ho dato il mezzo del vostro prossimo...» (*ibid.,* 64; cf 89). Si tratta di un pensiero che ricorre di frequente anche nelle *Lettere* (si veda per tutte la 122), e che ritroviamo pure nell'*Orazione* 21: «Questo amore, il quale a te [l'uomo] non può rendere, gli conviene rendere al prossimo suo».

MORMORAZIONE

«La tiepidezza... suole indurre mormorazione»
(Cs 18)

Antonio Maria non poteva non mettere in guardia da quella che è stata definita la peste dei conventi, arma tre volte micidiale, al dire di san Bernardo, poiché il calunniatore uccide se stesso, uccide chi l'ascolta e uccide la persona diffamata (cf *Sermo 17 de diversis,* 4, 5).

Non ne sono immuni i laici, soprattutto per quel loro «sparlacciare» sconsiderato delle persone «sacre e religiose». Essi sono invitati a misurarne le conseguenze, pensando a Maria, sorella di Mosè, alla quale «Dio mandò la lebbra» perché «mormorò del fratello» (Sr 4).

Alla mormorazione risultano però particolarmente esposte le religiose («tu mormori dei superiori», Sr 1/A) e i religiosi, quando «manca loro qualche cosa» e quando hanno da ridire «per cibi e vini» (Cs 17). Questo, che è un segno della «rovina dei ↗ costumi», nasce direttamente dalla ↗ tiepidezza (Cs 18) e chiede precise misure da parte del visitatore (↗ Ufficiali), il quale non dovrà affrontare il problema limitandosi a punire i colpevoli, ma piuttosto cercherà «se vi è stata causa ragionevole di tale mormorazione» e farà in modo che «un'altra volta non possa rinascere, avvertendo però sempre» che ogni volta che «nasce qualche mormorazione, sempre, per certo, vi è qualche difetto, o nell'effetto o nella causa», ossia o in chi l'ha provocata o in chi se ne è reso colpevole (Cs 19).

Particolare vigilanza dovrà essere praticata in merito, nei confronti dei postulanti: «Se li ritroverete mormorare..., non riceveteli», prescrive tassativamente lo Zaccaria (Cs 11), tenendo conto che «quello che induce mormorazione, tiepidezza e scismi nelle comunità ovvero Congregazioni, non è altro che la privazione del lume e... del fuoco», disposizioni indispensabili per accedere alla vita consacrata *(l. cit.)*.

Non minore vigilanza dovrà essere praticata verso gli ospiti che «forse mormorassero» del trattamento riservato loro, specialmente a tavola. «Non tollerateli», ingiunge il Santo, e «licenziateli fuori di casa benignamente – si noti il tratto –, perché non dobbiamo patire [= tollerare] che delle nostre case si facciano da essi osterie» (Cs 7). E ciò vale anche per gli infermi, che sono invitati a compensare le accresciute attenzioni fisiche con l'esercizio interiore, astenendosi e raffrenandosi «dalla mormorazione, dall'↗ ira, dall'elazione [= orgoglio], dalle irrisioni e simili cose, le quali non richiedono forze corporali» (Cs 6).

MORTIFICAZIONE

«Bene è lodato» chi ha «mortificato la carne sua...»
(Sr 5)

La mortificazione della carne, noi diremmo delle inclinazioni umane negative colte nel loro radicamente psicofisico, è uno dei temi caro alla spiritualità, che lo attinge direttamente dalle Scritture.

Di Antonio Maria il Gabuzio, primo storico dell'Ordine, riferisce che «si esercitava nelle macerazioni della carne» con «severe mortificazioni», citando il paolino: «Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la loro carne con le sue ↗ passioni e i suoi desideri (Gal 5, 24)» (*Historia,* pp. 79-80). «Macerare» il corpo è esperienza imprescindibile dell'uomo spirituale, sia come laico (Sr 6: «Tanto macerarsi...») che religioso (Sr 1/A: «Macera il corpo...»).

La conversione a Dio, nei suoi aspetti estrinseci, ossia in riferimento ai mezzi esterni di cui si deve avvalere, comporta, subito dopo la lettura e la celebrazione della parola divina, l'offerta del «↗ sacrificio» del proprio corpo, «macerandolo per amor di Dio» (Sr 3). La «macerazione del corpo» rettamente intesa, vale a dire ispirata all'amore, costituisce dunque «un quotidiano martirio» (Sr 4). «Bene è lodato» – afferma lo Zaccaria – chi ha «mortificato la carne sua» al punto da non essere più schiavo delle pulsioni degli istinti (Sr 5). Che se questi dovessero tradursi in difetti e peggio in vizi, occorrerà «ammazzarli» (Lt 3). A un simile intento giova non solo l'azione diretta a sradicare le tendenze negative della «carne», in definitiva del nostro io, ma la crescita nel ↗ fervore. La qual cosa esige un prezzo «fisico», come sostiene ripetutamente il Santo quando parla di «violen-

ti sforzi corporali» (Cs 12): poiché «le passioni... per la maggior parte sono fondate nel corpo..., hanno bisogno di rimedi corporali..., di castigazione corporea» (Sr 4).

Alle monache Antonio Maria ricorda che la vita religiosa «è una croce continua e a poco a poco» e cita in appoggio «gli apostoli... messi a morte tutto il giorno» a causa di Cristo (Rm 8, 36) e si appella allo stesso Gesù, anzi a Dio, che «ci comanda di portare ogni dì la nostra croce» (Sr 1/A). E non solo «portare» ma anche «mangiare di continuo», per «portare» i frutti (Lt 7) che «il Crocifisso vuol fare» in noi (Lt 11). Quest'ultimo passo sembra riecheggiare un'espressione, certo meno forte, di Caterina da Siena, quando parla della «mensa della santissima croce» (*Lettere,* 282; cf *Lettere,* 215) e costituisce un ardito parallelo tra Crocifisso ed eucaristia.

È infine costante insegnamento di fra Battista che la penitenza esteriore sia «discreta», e cioè compiuta con ↗ discernimento (*Via de aperta Verità,* p. 159v). Nelle mortificazioni occorre quindi «usare matura discrezione» (*ibid.,* p. 135v; l'argomento è diffusamente trattato alle pp. 134v-139v), dal momento che «la vera penitenza di gran lunga accetta a Dio e fruttuosa agli uomini, è la mortificazione della volontà e delle proprie passioni» (*Detti notabili,* 21, 29; si veda l'intero testo). Altrove il domenicano aveva scritto che «non la penitenza, ma la familiarità di Cristo» consentono all'uomo di non temere l'incontro con Dio nella morte (*Via de aperta Verità,* p. 160r).

NATURA

«A te è natural cosa l'amare»
(Sr 1)

La natura è opera di Dio: essa è perciò uno dei principali mezzi offerti all'uomo per «andare a Dio» (Sr 6; ↗ Via delle creature). In particolare la natura serve all'uomo per conoscere Dio, che l'ha creata: «[Le creature corporali] giovano di più alla cognizione dell'uomo, che all'uso ovvero altro ufficio, acciò si compia il detto di Paolo, che le cose invisibili sono conosciute per le visibili» (Sr 6); «Naturalmente tu conosci Dio attraverso le creature e le cose invisibili attraverso le visibili» (Sr 2).

Ciò che è naturale viene da Dio, è in sé stesso buono ed è universale. È, per esempio, il caso delle ↗ passioni: «Le passioni e le inclinazioni naturali, quanto a sé... ritrovarsi comunemente in tutti gli uomini l'esperienza quotidiana lo dimostra; e... o maligno sarebbe o ignorante chi dicesse le predette inclinazioni e passioni essere male e cattive; perché, essendo naturali e per conse-

guenza da Dio, incolperebbe esso Autore» (Sr 5). Anche la legge naturale è universale e obbligatoria per tutti: «I precetti morali rimangono, perché sono precetti della natura: dove i precetti del decalogo sono obbligatori anche per noi» (Sr 1); «Non vogliamo che alcuno dei nostri fratelli sia obbligato sotto pena di peccato mortale o anche veniale, per la trasgressione di alcuna delle cose che qui sotto si diranno, eccetto colui che trapassasse i tre voti e i precetti di Dio, della legge naturale o canonica» (Cs, proemio).

La natura indica all'uomo la strada da seguire: lo Zaccaria parla, a questo proposito, di un ↗ istinto naturale, che spinge l'uomo verso Dio (Sr 6). La legge dell'↗ amore è connaturale all'uomo: «A te è natural cosa l'amare» (Sr 1).

Anche quando sembra che la natura sia di impedimento all'↗ unione dell'uomo con Dio, a ben riflettere ci si accorge che pure questo ha un suo significato. «All'uomo naturalmente è difficile l'unirsi, e di più l'unirsi con Dio, per essere l'uomo naturalmente vagabondo con l'intelletto, e naturalmente non sta fermo in una cosa» (Lt 3). E nella Lt 2 è spiegato il motivo di tale instabilità: «Dio ha fatto l'uomo – quanto all'animo – volubile e mutabile, acciocché non si firmasse nel male».

Ciò che è naturale non ha in se stesso alcuna valenza morale: «Deh, carissimo! avverti all'amor naturale delle madri» (Sr 2). La natura è un presupposto necessario: il ↗ maestro dei novizi deve essere «di assai larga capacità naturale» (Cs 12). Ma non è sufficiente: «Chi fosse di sola naturale bontà e diritta intenzione non potrebbe riformare i buoni costumi... A quello solo adunque si riserva il riformare i costumi, che è di gratuita, ma grandemente buona volontà e diritta intenzione» (Cs 18). Ciò che qualifica moralmente l'uomo è la ↗ volontà.

Le doti naturali possono e debbono essere perfezionate dall'↗ esperienza: «...la cognizione acquistata e per la natura e per la pratica» (Lt 3).

La natura è infine la migliore misura dei nostri bisogni: «È proprio della ↗ povertà avere poco, come della natura accontentarsi di poche e piccole cose» (Cs 4); «Come la natura si contenta di poco, così la avidità non si sazia [neanche] con molta abbondanza e superfluità» (Cs 12).

NEGLIGENZA/DILIGENZA

«La negligenza... è totalmente contraria alla via di Dio» (Lt 2)

Negligenza può avere nello Zaccaria innanzitutto il suo significato originale di trascuratezza nello svolgimento del proprio ufficio; il correttore (↗ Ufficiali) viene eletto «per correggere gli errori ovvero la negligenza usata dai superiori e dai discreti circa l'ammonizione ed espulsione dei fratelli che fallassero» (Cs 16); il correttore può radunare il capitolo «per vedere se qualcuno dei discreti, ovvero il prelato, siano stati negligenti ovvero maliziosi [nei confronti] di quelli degni di espulsione» (Cs 14); «Schivi [= eviti] il prelato di essere trovato negligente» nella cura degli infermi (Cs 6).

Si può essere negligenti, oltre che nell'ufficio, anche nell'osservanza regolare: nella ↗ castità (Cs 3), nella ↗ povertà (Cs 4), nell'ufficio divino (Gabuzio, *Historia,* pp. 76-77; ↗ Liturgia), nell'↗ orazione mentale (Cs 10).

La negligenza volontaria (↗ Volontà) diventa uno dei criteri fondamentali per l'espulsione (↗ Pene) dalla Congregazione: «E questo sia per qualsivoglia difetto o an-

che per la volontaria negligenza di colui che non si cura di proficere» (Cs 14); «Non fate grande differenza tra i difetti... purché sia manifesto che siano volontari ovvero per volontaria negligenza» *(l. cit.)*.

Anche se non gravemente colpevole, la negligenza non va lasciata impunita: «Se qualcuno per negligenza semplice ovvero per fragilità semplice avesse fallato, punitelo» *(l. cit.)*.

La negligenza è pure un impedimento per la ↗ riforma: «Acciocché tali correttori ovvero prelati ovvero fratelli non possano fare tale sequestrazione e separazione, vogliamo che per niente possano separarsi, se per l'innanzi nella ↗ religione fossero stati ritrovati... macchiati di qualche difetto scandaloso, ovvero di negligenza notevole» (Cs 16).

Nella Lt 2 la negligenza è sinonimo di lentezza, pigrizia. Essa è considerata una conseguenza dell'↗ indecisione ed è detta «totalmente contraria alla via di Dio». Lo stesso Zaccaria riconosce in sé «una tanta negligenzaccia e tardità nell'operare, che o mai non sono per incominciare qualche cosa, ovvero almeno la conduco tanto alla lunga che mai non la finisco». Già nella Lt 1 Antonio Maria aveva accusato: «Le mie cose vanno tardi, e la mia negligenza le ritarda ancora». Al contrario, «i veri amatori di Cristo sempre sono stati ferventi e diligenti, e non negligenti, alla barba nostra» (Lt 2). Anche a fra Battista «sempre dispiacevano i negligenti» (Lt 4). Cristo «si firmò contro la irrisoluzione con la obbedienza fino alla morte, e corse per non essere negligente, all'obbrobio della croce» (Lt 2). Perciò, «se finora in noi è stata alcuna irrisoluzione, gettiamola via, insieme con la negligenza; e corriamo come matti non solo a Dio, ma ancora verso il prossimo» *(l. cit.)*.

Nel Sr 6 la negligenza è considerata praticamente sinonimo di ↗ tiepidezza. Più volte, a cominciare dal titolo, in questo sermone i due termini «negligenza e tiepidezza» sono abbinati in evidente parallelismo sinonimico. La negligenza/tiepidezza è il maggior ostacolo nella ↗ Via di Dio; perciò, se si vuol procedere in essa, è necessario separarsi dalla negligenza. La seconda parte del sermone tratta di una delle cause da cui ha origine la negligenza/tiepidezza: la distinzione tra precetti e consigli (↗ Consigli/precetti), che, «ritrovata per rimuovere la tiepidezza e negligenza nella via di Dio, adesso dà a molti causa di tiepidezza e negligenza».

Alla negligenza si contrappone la diligenza definita da san Tommaso «scelta opportuna di mezzi che conducono al fine» (*Summa theologiae,* II.II, 54, 2). Essa appartiene al bagaglio delle doti forniteci da Dio: noi non gliela dobbiamo "sottrarre" quando ci fossero chieste cose che ci paiono "impossibili", ma che con il suo aiuto diventano "facilissime". Questo è anzi il caso in cui in noi «ci deve essere maggior diligenza e la vita più acuta» (Lt 3). E ciò perché «la vita cristiana» di sua natura comporta «una tanta diligenza» (Sr 6), a cominciare dall'osservanza dei comandamenti che va fatta «con ogni diligenza» (Sr 4). Analogamente, la vita religiosa comporta che vengano seguite «con diligenza... le cose che son scritte», e cioè le regole (Cs 19).

Si può ricavare l'importanza della diligenza anche da fatto che essa figura come la prima delle sette armi con cui affrontare il ↗ combattimento spirituale. Ne parla in questi termini santa Caterina da Bologna, nel trattato su *Le armi necessarie alle battaglie spirituali,* uscito nel 1475 e assai diffuso in Italia all'epoca del nostro Santo.

OBBEDIENZA

«È buona cosa avere l'obbedienza scritta... ma è poco buona cosa se non è scritta nelle nostre menti»

(Lt 7)

Lo Zaccaria riteneva che «l'osservanza regolare» non dovesse «aggravare, ma alleggerire e condurre sopra la legge, non con forza ma con amore» (Cs 17). Non disdegnava però la norma scritta, ma voleva che lo fosse anzitutto «nelle nostre menti» (Lt 7) e che nascesse da intimo consenso. Per questo prescrive che l'obbedienza sia «volontaria e non coatta» e si ispiri sempre alla mente di chi guida e governa (Cs 2). Questo assenso che va all'intenzione dei superiori e che in essi riconosce «Gesù Cristo, pastore dell'anima nostra, in propria forma», in persona, è definita «obbedienza nobile» (Lt 10). Essa è quindi sinonimo di libertà interiore, una libertà crocifissa («Inchiòdati alla santa obbedienza», Sr 1/A, per le monache), frutto della totale spogliazione di sé e della generosa dedizione alla causa del Regno.

In questa luce va considerata l'avversione dello Zaccaria al «precetto», e cioè a un'ingiunzione formale, da

parte del superiore e dei due discreti in qualità di testimoni, che comporti l'aggravante di «colpa mortale», qualora non venga ottemperata. Questo non si dovrà verificare «se non rare e rarissime» volte. Sarà un cattivo «anzi pessimo segno», quando i superiori «saranno costretti a procedere in tali modi» (Cs 2). «Per tali precetti, ovvero precipizi» – aggiunge Antonio Maria parlando del «primo segno» della «rovina dei costumi» – «conoscerete che è rilassata l'obbedienza, la quale è il primo e solenne voto della ↗ religione» (Cs 17). Il gioco di parole precetto-precipizio è eloquente e fa comprendere la successiva affermazione del Santo: «E forse minor male sarebbe scacciare dalla Compagnia quelli così fatti», che cioè aspettano «il precetto dell'obbedienza» invece di essere «sempre pronti e preparati» ad assecondare le disposizioni dei superiori, piuttosto che «obbligarli sotto precetto» (Cs 2).

Gli storici, infine, ci hanno trasmesso quest'aforisma dello Zaccaria: «L'obbedienza è il principale segno dell'umiltà, e io preferisco esercitarla verso gli altri, poiché essa è la madre di tutte le virtù e il fondamento sicuro della Congregazione» (Gabuzio, *Historia,* p. 74).

Sull'obbedienza si soffermano i *Detti notabili,* alla voce «Maestro».

OBBROBRIO

«Il Salvatore nostro... corse per non essere negligente all'obbrobrio della croce»

(Lt 2)

L'«obbrobrio di Cristo» è un'espressione ripresa dalla *Lettera agli Ebrei* (11, 26 e 13, 13) e allude simultanea-

mente al destino di Gesù e all'insieme di tribolazioni cui i cristiani vanno incontro a motivo della loro fede e che sono chiamati a sopportare, perché discepoli e testimoni del Dio ↗ crocifisso. Come Gesù, «desiderando e stringendo gli obbrobri» (Sr 6), «corse all'obbrobrio della ↗ croce» (Lt 2), così i suoi seguaci devono «veramente portare la croce di Cristo e gli obbrobri» (Cs 18) e raggiungere addirittura la pacificazione interiore, l'«eterna» quiete di se stessi, «sull'obbrobriosa croce» (Lt 5). È quindi insistente nello Zaccaria l'invito a «ricercare» e ad «abbracciare volentieri» gli «obbrobri di se stessi» (Lt 5; Cs 16), nei quali rivive il cammino di spogliazione-umiliazione percorso dal Maestro.

OCCHIO INTERIORE

«...Eleviamo l'occhio della mente spesso a Dio»
(Lt 3)

Antonio Maria riprende dalla tradizione spirituale il concetto e l'espressione relativi agli «occhi della mente e dello spirito», che afferma, nella maggior parte degli uomini, essere «ciechi», «disabituati» e confusi nel vedere (Sr 4). Altrove parla anche di «occhio interiore ed esteriore» (Lt 9). L'espressione è attestata sia in Occidente che in Oriente; la ritroviamo nella mistica neoplatonica e nei padri greci e latini. Conformemente alla visione tripartita dell'uomo, essi parlano di occhio del corpo, della psiche o anima e dello spirito, detto anche terzo occhio o occhio della contemplazione, e affermano che le capacità intuitive, introspettive e contemplative, si sono affievolite e talvolta spente a motivo del peccato. Tra gli autori frequentati dallo Zaccaria, citiamo Giovanni Clima-

co, che parla dell'«occhio dell'anima, spirituale e bellissimo» (*Scala del Paradiso,* 26, 161) e precisa: «Il corpo vede con i due occhi sensibili, il discernimento tra spirituale e materiale si illumina per via degli occhi del cuore» (*ibid.,* 26, Appendice, 171).

ORAZIONE

«L'orazione mentale è tanto necessaria a voler far profitto, che potrete... concludere indubbiamente che chi non si darà a quella e in essa interiormente non si dileterà, questo – dico – infallibilmente non farà profitto, ancorché tutto il giorno di foravia e con parole pistollasse [= biascicasse] molti salmi e altre orazioni»

(Cs 10)

Lo Zaccaria distingue due tipi di orazione: quella *vocale* e quella *mentale.*

Orazione vocale

Detta anche *orazione esteriore,* è ordinata all'orazione mentale: «L'orazione esteriore ovvero vocale è stata ritrovata per questo, acciocché, eccitati dal suo gusto e senso, almeno all'ultimo incominciamo a imparare la interiore orazione» (Cs 10). Se compiuta correttamente, se cioè se ne coglie il gusto (dimensione affettiva; ↗ gustare) e il senso (dimensione intellettiva), l'orazione vocale non è fine a se stessa, ma subordinata a quella interiore: «La sola esteriore orazione (*maxime* se non induce alla mentale, ovvero se non partecipa di essa) è solo esteriore soddisfazione e ipocrisia della vera orazione e del vero cibo spirituale» *(l. cit.).* Sul rapporto tra orazione vocale e orazione mentale va ricordato il magistero di Caterina

da Siena: si deve cominciare dalla prima per giungere alla seconda. Esse stanno insieme «come la vita attiva e la contemplativa»; la prima è imperfetta e la seconda perfetta, e deve essere lasciata quando il Signore «visita l'anima». Si tratta di due «mezzi» che vanno «conditi l'uno con l'altro» e sono finalizzati a farci entrare in piena comunione con Dio (*Dialogo,* 66).

Noi sappiamo che lo Zaccaria teneva molto alla celebrazione dell'Ufficio divino (↗ Liturgia), tanto da ripetere frequentemente: «*Maledictus qui facit opus Dei negligenter* – Maledetto chi compie l'*opus Dei,* ossia l'ufficiatura divina, con negligenza» (Gabuzio, *Historia,* pp. 76-77), ma raccomandava ai novizi di «applicare la mente piuttosto al senso del salmo, che alle parole» (Cs 12). Chi non trasforma l'orazione vocale in mentale «infallibilmente non farà profitto, ancorché tutto il giorno di foravia [= esteriormente] e con parole pistollasse [= biascicasse] molti salmi e altre orazioni» (Cs 10).

Orazione mentale

Essa è detta pure da Antonio Maria *orazione interiore* e *vera orazione.* Non è facile ricostruire il quadro completo dell'orazione secondo lo Zaccaria, dal momento che, quando egli ne parla, dà molte cose per scontate e non ne fa mai una trattazione sistematica. Facendo tuttavia riferimento anche ai *Detti notabili,* è possibile ordinare i dati a nostra disposizione in una visione organica più ampia.

Natura. L'orazione è preceduta dalla ↗ meditazione, con la quale dallo Zaccaria è spesso abbinata (Lt 3; Cs 12; 18), e conduce alla ↗ contemplazione: «Non basta, carissimo, la meditazione; è necessario unirsi con

Dio, elevare la mente, fare l'orazione e in più contemplare. Ma se non fai questo [= la meditazione], non mi meraviglio se tu ancora non intendi che cosa sia l'orazione e manco che vuol dire contemplazione» (Sr 3). Da questo testo appare chiaramente che i gradi della preghiera sono tre: meditazione, orazione e contemplazione, che costituiscono i classici momenti della *lectio divina* (↗ Lezione della sacra Scrittura). Allo stesso tempo si specifica in che cosa consista l'orazione: «unirsi con Dio, elevare la mente». Anche i *Detti notabili,* riprendendo la definizione del Damasceno (*De fide ortodoxa,* 3, 24) e di san Tommaso (*Summa theologiae,* II.II, 83, 17), considerano l'orazione come «una elevazione della mente in Dio» (19, 1), «legame col quale l'anima diletta col suo diletto Cristo si unisce» (19, 3). Le *Costituzioni* barnabitiche del 1552 la definiranno: «*Suavis ratiocinatio animae ad Deum*».

Rispetto alla contemplazione, che è *intuitiva,* la meditazione e l'orazione sono *discorsive.* Rispetto alla meditazione, che è *riflessiva,* l'orazione è *dialogica* («parlare con Dio»: Cs 10), *affettiva* («la affettuosa orazione»: Cs 12), *unitiva* («unirsi con Dio»: Sr 3).

Lo Zaccaria afferma che «l'orazione mentale è il cibo e il nutrimento dei proficienti» (Cs 10), presupponendo con ciò che la meditazione è il cibo degli incipienti e la contemplazione è il nutrimento dei perfetti (↗ Vita spirituale, gradi).

Se l'orazione è un cibo, significa che è necessaria per progredire nella vita spirituale: «L'orazione mentale è tanto necessaria a voler far profitto, che potrete... concludere indubbiamente che chi non si darà a quella e in essa interiormente non si dilletterà, questo – dico – infallibilmente non farà profitto... Perciò, se non vi nutrirete di essa, necessariamente vi sentirete mancare le forze» (Cs 10).

Lo Zaccaria insiste molto sulla necessità di *dilettarsi* dell'orazione (↗ Piacere): «[Il maestro insegni] ai novizi a dilettarsi dell'orazione e meditazione mentale... e li certifichi che non faranno mai profitto se non si dilette-ranno sommamente di tale orazione; perché come potrà mai alcuno estirpare e sradicare tutte le altre dilettazio-ni, se la affettuosa orazione non lo riempirà di nuova di-lettazione?» (Cs 12).

Divisione. Esistono «quattro sorta di orazione e di spirituale refezione di mente» (Cs 10): l'*orazione* pro-priamente detta, la *postulazione,* la *deprecazione* e l'*azio-ne di grazie.* Tale distinzione si trova in san Paolo: *«In omni oratione et obsecratione, cum gratiarum actione, pe-titiones vestrae innotescant apud Deum»* (Fil 4, 6); *«Ob-secro igitur primum omnium fieri obsecrationes, oratio-nes, postulationes, gratiarum actiones»* (1 Tm 2, 1). Essa era stata già ripresa da Cassiano (*Collazioni,* 9, 11-13) e da san Tommaso (*Summa theologiae,* II.II, 83, 17) e la si ritrova ovviamente in fra Battista. Lo Zaccaria riformu-la i quattro aspetti seguendo l'ordine della *Summa theo-logiae.*

a) *Orazione.* Praticamente consiste in un *dialogo con Dio:* «Studisi adunque ognuno – ancorché con le labbra serrate – di orare a Dio, e interiormente esporgli i suoi concetti, così come suole fare l'un amico con l'altro» (Cs 10). Lo Zaccaria aveva raccomandato tale esercizio già a Carlo Magni: «[Vorrei che] di tutte le cose occor-renti, anche dei dubbi e difficoltà, e *maxime* delle ardue dubitazioni, ne ragionaste con Cristo... come fareste con me, e confabuliate delle vostre cose col Crocifisso, e con quello ve ne consigliate» (Lt 3). Si tratta della *confabula-tio spiritualis* di cui parlano gli antichi padri. La conce-zione dell'orazione come colloquio con un amico, infat-

ti, si trova già in Climaco (*Scala del Paradiso,* 28, 188), e in fra Battista da Crema (*Via de aperta Verità,* p. 112v; *Specchio interiore,* pp. 57r; 58r; 60r; 77r).

b) *Postulazione.* Una delle definizioni tradizionali della preghiera suona: «*petitio decentium a Deo* – richiesta a Dio di cose convenienti» (Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa,* 3, 24; cf *Summa theologiae,* II.II, 83, 1. 5. 17). È essenziale alla preghiera la domanda: «Pertanto mostrate e domandate a Dio, nelle menti vostre: quello di cui avete bisogno e quello di cui vorreste più abbondare; quello che lui giudica essere più espediente ai cari amici e alla chiesa universale» (Cs 10). Alla «petizione» i *Detti notabili* dedicano le sentenze 8-12 del capitolo 19 sull'orazione.

c) *Deprecazione.* Corrisponde alla *obsecratio* della Volgata. San Tommaso la definisce: «*per sacra contestatio* – scongiuro che si appella a quanto c'è di più sacro» (*Summa theologiae,* II.II, 83, 17). I *Detti notabili,* che le dedicano le sentenze 14-18, la descrivono nei seguenti termini: «L'obsecrazione è quando l'animo orando pare che voglia violentare Dio, come fece Mosè» (19, 14). Lo Zaccaria dice in proposito: «E acciocché siate facilmente esauditi interponetegli il prezzo del sangue di Cristo e di tutti i santi; interponetegli l'amore che egli porta al genere umano» (Cs 10).

d) *Azione di grazie.* È il culmine dell'orazione. I *Detti notabili* considerano il ringraziamento, di cui trattano nelle sentenze 20-30, «perfetto grado d'orazione» (19, 28; sull'orazione perfetta cf Cassiano, *Collazioni,* 10, 5) e affermano: «Resta adunque che la persona da tutti i modi di orare trapassi e solo nel continuo ringraziamento dimori» (19, 20). Da tali parole risulta che il ringraziamento, più che un atto, è uno *stato,* come sostiene esplicitamente lo Zaccaria: «E con questo modo

potrete una volta giungere a quello stato di orazione che procede dalla intenzione, devozione ed esperienza. E questo è lo stato che consiste nell'azione ovvero nel rendere sempre grazie a Dio» (Cs 10; ↗ Perpetuità di orazione).

Presupposti. A questo proposito i *Detti notabili* affermano: «Se tu vuoi ben orare, prima devi dalle cure del secolo allontanarti, e purgarti dalle proprie ↗ passioni, le quali togliono all'anima la fidanza dell'orazione, poi devi a quella con la meditazione apparecchiarti» (19, 4).

Antonio Maria pone fra le condizioni dell'orazione in primo luogo il ↗ silenzio: «Volete imparare [a pregare]? Raffrenate la lingua vostra dal superfluo ovvero anche dal necessario parlare, e così incomincerete a poter parlare con Dio quello che direste con un vostro amico» (Cs 10). Seconda condizione è la lettura (↗ Lezione della sacra Scrittura) e la ↗ meditazione di cose devote: «Studiati di mettere nella mente tua cogitazioni compuntive, come *verbi gratia,* della compassione della morte ovvero passione di Cristo, dei dolori della Madonna, e di simili altre cose... Se volete andare con facilità all'orazione mentale leggete cose devote, pensate a quelle, e sempre nella mente vostra dilettatevi di ruminare qualche cosa buona» *(l. cit.).* Esempi di tali cose devote sono: la «mirabile distinzione della creazione»; la «differente bellezza» delle creature; la «larga provvidenza di Dio»; la «dolce passione di Cristo» *(l. cit.).*

Tempi. Lo Zaccaria indica anche il tempo che i suoi figli dovranno dedicare all'orazione.

a) *Ai laici.* Rivolgendosi a Carlo Magni, dà queste indicazioni: «[Vorrei] che alla mattina, e alla sera, e in tutte le altre ore, quali ovvero ordinariamente, o per accidente, o a caso; e in ogni tempo, cioè o di giorno o di

notte... e *maxime* avanti ai vostri esercizi, vi esercitaste, ordinariamente senz'ordine, per quel poco o assai spazio che Dio vi concedesse... Fate mo', carissimo padre in Cristo, o per lungo spazio, avendo tempo, o per poco, non avendo tempo... [che] confabuliate delle vostre cose col Crocifisso» (Lt 3). Da un tale modo di pregare scaturirà, durante la giornata, «la spessa elevazione di mente» (*l. cit.;* ↗ Elevazione della mente)

b) *Ai religiosi* lo Zaccaria dà indicazioni molto più precise: «Vogliamo e stabiliamo che almeno per due ore, fra il dì e la notte [= al mattino e alla sera], ci diamo all'orazione, senza implicarci in alcun'altra opera. Ben vi preghiamo che, dopo, o mangiando o altro operando, sempre stiate con la mente elevata, facendo qualche buona cosa interiormente» (Cs 10).

Le *Costituzioni* barnabitiche del 1579 stabiliranno una mezz'ora mattutina, con possibilità di prolungamento a un'ora, e una mezz'ora serale, più un quarto d'ora d'orazione «da destinarsi all'↗ esame di coscienza prima del riposo notturno» (2, 6).

Frutti. Li indica lo Zaccaria in Cs 18, rivolgendosi al riformatore. L'effetto fondamentale dell'orazione è l'*illuminazione interiore* di colui che la pratica: «L'orazione e la meditazione portano il lume». Essere illuminati è la condizione essenziale di chi vuol farsi maestro e guida di altri: «Pertanto non tolga di condurre altri chi manca di quelle... Nessuno pensi di poter condurre altri se lui sarà cieco, altrimenti cadranno tutti e due in una foppa».

L'orazione mentale indica all'uomo innanzitutto *che cosa* fare: «La meditazione e l'orazione tengono l'uomo forte innanzi al trono di Dio, e per questo conosce che cosa espedisca fare e cosa lasciare». In secondo luogo, l'orazione insegna all'uomo *come* realizzare ciò che pre-

cedentemente gli ha indicato di fare: «La meditazione e orazione frequente, dopo qualche spazio di tempo, insegnano in ultimo a mettere le mani in opera, per condurre altri dove loro vanno [= a Dio]. L'orazione non permette di fallare [= sbagliare] a chi vuol camminare, e con prosperità conduce chi vuol proficere».

Nel Sr 2 viene indicato un altro effetto dell'orazione: la ↗ divinizzazione dell'uomo: «Con lui tu parli, con lui tu conversi e tu puoi senza bugia chiamarti un dio in terra».

ORDINE DELLA VITA SPIRITUALE

«La causa... del nostro poco profitto [= progresso spirituale]... è perché non osserviamo il debito ordine»

(Sr 1)

Nella vita spirituale c'è un ordine da rispettare, se si vuole far ↗ profitto. È questa la dottrina che sta alla base dei *Sermoni* zaccariani. Secondo Antonio Maria due sono fondamentalmente i momenti o gli aspetti che scandiscono il vivere spirituale, i quali vanno vissuti nel loro «debito ordine» (Sr 1).

Nel Sr 1 questi due momenti vengono così individuati:

– nella *legge vecchia* e nella *legge di Cristo:* «È di bisogno, carissimi, se volete osservare la legge di Cristo, che osserviate prima la legge vecchia»;

– nella *custodia dei comandamenti* e nella *sequela di Cristo:* «Che la custodia dei comandamenti debba precedere la sequela di Cristo, lui stesso te lo mostrò, quando quell'adolescente lo interrogò e gli disse: "Messere, che cosa è quella la quale debba fare, acciò abbia vita eterna?". Risposegli il nostro Salvatore: "Osserva i co-

mandamenti". E lui: "Li ho osservati dalla gioventù mia". Allora Cristo gli disse: *"Si vis perfectus... "*»;

– nell'essere *discepoli* e nel diventare *maestri:* «Vogliamo essere maestri avanti che discepoli»;

– nell'*osservanza dei comandamenti* e nella *libertà dello spirito:* «Sforziamoci di osservare prima i comandamenti di Dio, e poi verremo alla libertà dello spirito».

Nel Sr 2 il primo momento della vita spirituale è indicato della *custodia dei sensi,* e in particolare della lingua; il secondo momento è dato dalla *stabilità della mente.* Al termine del sermone lo Zaccaria usa la bellissima metafora della *praeparatio cordis:* «Tutto verace, tutto semplice, tutto schietto, preparerò il mio cuore a Dio: il quale per sua grazia lo inhabiti e lo faccia suo tempio». Come si vede, in questo caso il secondo momento della vita spirituale consiste nella *inabitazione divina.*

Nel Sr 3 il primo momento della vita spirituale coincide con la *ricognizione* (↗ Riconoscenza). È in questo sermone che troviamo la formulazione forse più esplicita della dottrina zaccariana dell'ordine della vita spirituale: «Tu non lo [= Dio] vuoi riconoscere, tu non vuoi rendergli il frutto promesso, tu non vuoi dargli il tributo debito, qual è santificare il sabato e osservare il terzo comandamento della legge; perciò neppure lui ti darà quello che ti aveva promesso, e neppure ti darà la perfezione, il particolare riconoscimento della bontà sua e miseria tua, il conseguire e il perficere i consigli. Sai tu la causa? La causa si è perché, dato che la bontà sua faccia di molti beni a noi, servi infedeli e bugiardi, a noi, suoi nemici, a nostro dispetto, nondimeno il bene della perfezione, il gustare Dio, il sapere i suoi segreti, non li vuol dare se non ai suoi amici e fedeli discepoli». Nel testo che abbiamo citato il secondo momento della vita spirituale è visto nella *perfezione.* Questa viene donata

da Dio solo a quanti la meritano, a quanti cioè sono riconoscenti a lui per i suoi benefici e manifestano la propria gratitudine nell'osservanza dei comandamenti. Troviamo lo stesso insegnamento nei *Detti notabili:* «Li doni gratuiti non si danno alli ingrati; perché a pena li ferventi li possono avere» (32, 10; ↗ Industria).

Tale dottrina non contraddice al dogma dell'assoluta gratuità della ↗ grazia, la quale non presuppone nell'uomo alcun merito in ordine alla propria *giustificazione,* ma in pari tempo abilita a meritare ulteriori grazie, che accompagnano la *vita spirituale.* L'ottenimento però di tali grazie comporta nell'uomo l'osservanza dei comandamenti.

Lo Zaccaria illustra la dottrina relativa al debito ordine della vita spirituale facendo ricorso ad alcune immagini, quelle della *porta,* della *scala* e del *fondamento:* «Perché quei sodomiti non entrarono nella casa di Loth? Perché non andavano alla porta. Perché non ascendi sopra il solaio? Perché non vai per la scala. È necessario che l'uomo che vuole andare a Dio vada per gradi, e ascenda dal primo al secondo, e da quello al terzo, e così *successive;* e non può incominciare dal secondo e lasciare il primo, perché le gambe sue sono troppo corte, i passi suoi sono troppo brevi. Sicché, per non avere fatto il fondamento, tu non puoi edificare» (Sr 1). Ritroviamo le stesse immagini nel Sr 2: «E mi dubito assai che non siamo di quelli [= i pochi che "conquistano il premio"], perché non andiamo – come dissi l'altra volta – per la porta; perché non incominciamo dal primo grado e scalino, e poi andiamo ordinatamente» (↗ Gradualità; ↗ Vita spirituale, gradi). Al fondamento si allude nello stesso sermone, quando viene detto che «la bugia distrugge tutto il fondamento del vivere spirituale», fondamento che viene ricondotto all'osservanza dei precetti del decalogo.

OSSERVANZE

«Insegni ai novizi il silenzio e le altre cerimonie esteriori»
(Cs 12)

Nelle disposizioni per il visitatore (↗ Ufficiali), lo Zaccaria parla di «cose cerimoniali» in riferimento a ↗ digiuni, ↗ vigilie, ↗ silenzio (cf Cs 19), pratiche cui va aggiunta la «disciplina», ossia una sorta di flagellazione volontaria, alla quale Antonio Maria allude nella «Pratica» del primo comandamento illustrata alle monache: «... le tue discipline, se pur le fai» (Sr 1/A).

Sotto il più generico appellativo di osservanze registreremo sia le norme disciplinari caratteristiche degli istituti religiosi, sia l'insieme di ritualità che le accompagna. Alludendo soprattutto a questa seconda serie di adempimenti, Cassiano ricorda come si tratti di pratiche «che hanno un tempo e modo determinato per il loro esercizio... e vanno compiute nelle debite forme», altrimenti diventano «inopportune e nocive» (*Collazioni,* 21, 14). Lo ripete Caterina da Siena: sono cose da prendersi come «strumento» non come «scopo» (*Dialogo,* 11), evitando di trascurare l'osservanza delle regole in favore dell'osservanza delle «cerimonie» (*ibid.,* 162).

Antonio Maria ricalca queste indicazioni e anzitutto invita a darsi una ragione della ritualità in vigore nell'istituto. Occorre «pensare e ben masticare le cause per le quali tali cerimonie sono state ritrovate, piuttosto che mettere il loro fine in quelle sole» (Cs 12: si noti il «sole» che ne sottolinea la relatività). E ancora: «Il visitatore si studi di introdurre queste e simili cose e di inclinare le menti in questo» ossia nell'orientarle alla giusta comprensione e alla giusta pratica (Cs 19). Ciò vale soprattutto quando si trattasse di «moltiplicare» digiuni,

vigilie e silenzio e «altre cose cerimoniali», finalizzate a una «maggiore osservanza» dei «precetti divini ovvero della chiesa». In ordine a quest'intento, sottolinea lo Zaccaria, esse costituiscono uno strumento relativo, non assoluto. «Strumenti necessari» sono all'opposto le disposizioni interiori, che il Santo riassume in questi termini: «La volontaria umiliazione di sé, il proponimento di voler sopportare passioni e dolori simili ai dolori di Cristo e dei santi, il deporre i propri sentimenti e i propri pareri» (Cs 19). Siamo all'apice dell'interiorizzazione dell'↗ ascesi, condizione per dare senso ed efficacia alle osservanze di regole e di riti.

PADRE SPIRITUALE

«Andiamo dal padre dell'anima nostra, e secondo il suo consiglio facciamo o lasciamo»

(Lt 2)

La vita spirituale richiede di sua natura la presenza di guide che in certo senso suscitino e sviluppino nell'anima la vita divina: «coloro che in Cristo cercano di darvi vita» (Lt 6). Antonio Maria afferma con decisione: «Volendo andar l'uomo a Dio, fu ed è necessario che avesse per mezzo un altro uomo». Infatti «Dio usa operare per mezzo d'un uomo in un altro» (Sr 4; cf ↗ Mezzo dell'uomo). In base a questo principio lo Zaccaria postula la necessità di un accompagnamento nel cammino dello spirito, soprattutto per sfuggire situazioni di indecisione e di dubbio: «... avendo tempo e opportunità di consigliarci, andiamo dal padre dell'anima nostra, e secondo il consiglio suo facciamo o lasciamo le operazioni nostre o le altre cose che ci occorrono [= càpitano]» (Lt 2).

Quali doti debba avere il padre spirituale è esposto soprattutto a proposito del maestro dei novizi (Cs 12), e

come debba esercitare il suo compito è illustrato magistralmente nelle lettere a Carlo Magni e ai coniugi Omodei (Lt 3 e 11). Integrando i dati offerti da questi due testi con altri disseminati negli scritti, possiamo fissare in questi termini gli aspetti salienti della dottrina e della prassi del Santo:

– la guida spirituale deve essere «di vita probata e irreprensibile, pieno di discrezione pratica, bene esperto degli inganni e delle battaglie diaboliche, e che sappia veramente e sottilmente investigare le particolarità dei vizi e delle virtù, e che in tutto sia santo, e di assai larga capacità naturale» (Cs 12);

– deve vivere quanto intende trasmettere, dato che «farà i discepoli tali come sarà lui». Infatti «come volete che uno possa operare oltre le sue forze?». Per cui, «se vedeste da cattivo maestro uscire un buon discepolo, dite a tale maestro che non si glori della perfezione del discepolo, perché non la sua industria, ma la virtù dello Spirito santo ha cooperato alla devozione del discepolo» (Cs 12; cf *Detti notabili,* 25, 32);

– stando "continuamente" davanti al Crocifisso, avrà modo di «imparare quello che vorrà poi insegnare» (Lt 3). Sarà infatti il Crocifisso a precedere e accompagnare le parole, le intenzioni e le azioni, così da consentirgli di «trapassare i cuori nelle intime midolle» (Lt 6);

– altra funzione del padre spirituale consiste in una sorta di immedesimazione con colui che dirige («altrove non è il cuore nostro, che col vostro cuore», (Lt 6) e a favore del quale intercede con la propria preghiera: «Caro padre, non mi abbandonate, e siate il mio santo presso Dio, il quale mi cavi fuori dalle mie imperfezioni...» (Lt 1);

– al proprio discepolo offrirà un quadro completo e affascinante («Oh, stato felice... Matti e infelici sono

quelli che qui non si trovano»: Sr 2) della ↗ vita spirituale vera, dei gradi attraverso cui si dispiega e delle modalità con cui viverla. In particolare dovrà insegnare «la cognizione e l'ornato dell'↗ uomo interiore», nonché «la perfezione e l'imperfezione» relative (Cs 12);

– parallelamente all'aspetto conoscitivo, sarà compito dell'accompagnatore spirituale suscitare «amore e desiderio della omnìmoda e totale perfezione» (Cs 12), desiderio che lo Zaccaria intende ravvivare in tutti i suoi seguaci, pronto a «spargere il sangue» perché ciò si realizzi (Lt 11);

– in chi viene guidato nelle vie dello spirito si dovrà sviluppare un'adeguata capacità introspettiva. Lo Zaccaria invita ripetutamente a «investigare la coscienza» (Sr 1; cf Lt 3; Cs 12) e a «ruminare» nel proprio «interiore» (Lt 9) gli insegnamenti che si ricevono. Infatti solo lasciando l'esteriore ed entrando nel proprio interiore, si può andare «alla cognizione di Dio» (Sr 2);

– il discepolo va educato ad «aprire tutto il cuore» (Cs 12) al padre spirituale, in assoluta sincerità e confidenza («padre... è nome di amicizia», Sr 4) e in piena docilità, al punto che è meglio «aver Dio irato [piuttosto] che il proprio padre spirituale; perché avendo Dio irato, il padre prega per te, ma avendo il padre [irato], chi pregherà per te?» (Sr 4, che cita Climaco, *Scala del Paradiso,* 26, 197);

– va inoltre educato, il discepolo, «a deporre in tutto ogni ↗ timore in tutte le cose» (Cs 12: si noti l'insistenza su tutto e ogni), dato che l'unico timore virtuoso è quello che ci fa amare Dio (Cs 17), fuggire il Maligno («il quale, oltre a ucciderti, può ancora mandarti all'inferno», Sr 4) e diffidare di noi stessi: «Se pure vogliono e devono temere alcuno, insegni loro a temere il maggior nemico, il quale è intimo in loro ed è loro stessi: perché

chi nuoce a te e a me, se non noi stessi?» (Cs 12, dove si allude a un'omelia di Giovanni Crisostomo, *Quod nemo laeditur nisi a seipso*). Di conseguenza occorrerà vincere la «pusillanimità» (Lt 1; 8) e coltivare la magnanimità (Cs 12);

– scopo ultimo cui tende la direzione delle coscienze è di condurre l'uomo «in cognizione e familiarità di Dio» (Cs 12). Questo è lo stato che dobbiamo «bramare e sospirare notte e giorno» (Sr 2).

Se poi volessimo farci un'idea adeguata di come lo Zaccaria esercitò la propria paternità spirituale nella guida delle anime, non ci resta che analizzare la sua sia pur limitatissima corrispondenza. Egli unisce dolcezza (Lt 5, alle Angeliche) a fermezza (Lt 2, ai confondatori Ferrari e Morigia) e severità (Lt 10, al Soresina). Mostra acutezza di introspezione, scrivendo a Carlo Magni (quantunque «abbiate del sensuale, nondimeno la sensualità... non è il vostro principale [difetto], ma l'ira», Lt 3) e sincerità spietata: «Non dico questo per svergognarvi» (Lt 7, ai Barnabiti); «Io direi delle altre cose, ma non vorrei che mi volesse male» (Lt 9, alla Negri). Passa dal lamento («Mi era una coltellata in mezzo al cuore...; questo mi sarebbe troppo duro», Lt 10) a toni che sanno di rimprovero («Meglio sarebbe che mai li avessi partoriti, [piuttosto] che poi bastardassero»; «Mi farete... congetturare che Gesù Cristo vuole che io muoia con figli degeneri e poco legittimi», Lt 10). È infine presente lo scongiuro («Guardate come spasimo di desiderio della vostra perfezione... Io sto per spargere il sangue per voi, purché facciate questo», Lt 11) e l'incoraggiamento: «Non vi lasciate smarrire... Come potranno [non aiutarvi] quelli che vi amano come se stessi?» (Lt 6).

PADRI/CAPI/GUIDE

«[L'obbedienza nobile con]serva il medesimo fervore in assenza come in presenza, e con gli altri come coi suoi padri»
(Lt 10)

«Il padre è quello che ti ha generato, ti ha ammaestrato, ti ha nutrito e ti ha lasciato quelle sostanze che hai» (Sr 4). A questa definizione originaria di *padre,* già nel Sr 4 lo Zaccaria ne fa seguire altre di carattere estensivo: «Per *padre,* carissimo, s'intende una persona di autorità. Quello che ha potestà sopra di te, quello devi onorare»; «*Padre* ancora è nome di amicizia; perciò tu sei debitore di onorare ogni uomo». Nei suoi scritti però il Santo usa il termine *padre* per lo più riferendosi alla paternità spirituale.

a) Oltre Dio, che si è rivelato a noi come Padre, che «si fa tuo amoroso, e figliuolo, e padre, e madre insieme» (Sr 2) e che è «più che padre e madre» (Sr 3; ↗ Dio padre/madre), lo Zaccaria considera padre anche Cristo: «Ricordati del tuo padre, guida e governatore Cristo Gesù» *(l. cit.).*

b) Per i *figli* e le *figlie* di Paolo padre è innanzitutto l'Apostolo: «il vostro padre» (Lt 5); il «nostro divin padre», il «dolce padre» (Lt 7: dal contesto sembra per altro risultare evidente che non si tratta di fra Battista, ma appunto dell'apostolo Paolo); «Noi abbiamo scelto per padre e guida un così grande apostolo e ci gloriamo di essere suoi seguaci... Non sarebbe conveniente essere figli degeneri di un padre così glorioso» (Sr 7: Gabuzio, *Historia,* p. 56).

c) «Nostro primo padre» *(Cronachetta A)* è per Antonio Maria e i suoi compagni fra Battista da Crema: il «[nostro] padre», senza aggettivi (Lt 4); «l'altro nostro beato padre» (Lt 5).

d) Padre è quindi lo stesso Zaccaria, che in tutte le lettere ai suoi figli spirituali si firma appunto come tale (Lt 5; 6; 7; 8; 9; 10). Le Angeliche sono «mie e di Paolo apostolo figliole» (Lt 5); le supplica di «contentare me vostro diletto padre» (*l. cit.;* ↗ Compiacere/contentare). I Barnabiti sono «figlioli di Paolo apostolo e nostri» (Lt 7); la loro infedeltà riempie di amarezza Antonio Maria fino al punto di considerarli figli «bastardi» (Lt 7 e 10) e di «congetturare che Gesù Cristo voglia che io muoia con figli degeneri e poco legittimi» (Lt 10; ↗ Figli legittimi/bastardi).

e) Padri sono in generale i fondatori. A loro lo Zaccaria si riferisce nelle *Costituzioni,* quando dice che «le sante religioni, per il passato, furono bene ordinate dallo Spirito santo, ma dopo si sono rilassate con molte addizioni di leggi e statuti di coloro che non avevano spirito uguale allo spirito dei loro padri» (Cs 17).

f) Padri sono, infine, i superiori. In particolare, «comune padre» è considerato il Morigia, «il nostro santo padre preposito» (Lt 5), il «padre proposto» (Lt 10).

g) Né si dimentichi l'importanza che riveste il ↗ padre spirituale.

Capo è una metafora ripresa dalla Scrittura, dove Paolo la usa per indicare Cristo in rapporto alla chiesa suo corpo (1 Cor 12, 12-27; Rm 12, 4-5; Col 1, 18; Ef 1, 22-23; 4, 15-16). Anche lo Zaccaria si serve della medesima immagine quando parla della «unione del corpo coi vostri capi» (Lt 7), o quando parla di «divisioni ovvero cospirazioni senza capo» (Cs 14). «Santi capi» sono detti nella Lt 5 i fondatori e responsabili della comunità.

Guida è usato più o meno come sinonimo di padre e di capo. Guida, traduzione del latino *dux,* è innanzitutto san Paolo (Sr 7: Gabuzio, *Historia,* pp. 53 e 56). Nell'al-

locuzione del 4 ottobre 1534 che stiamo citando, appare chiaramente che il termine è ripreso dal linguaggio militare: «Non sarebbe conveniente che nelle schiere di una così grande guida vi siano soldati vili o disertori».

Guide sono pure lo Zaccaria e la Negri, come ci ricordano alcuni passi della Lt 7: «Non vi pensate che sia piccolo male il dimenticarsi, ovvero l'addormentarsi sopra la intenzione delle vostre guide»; «Desidererei che voi usaste verso le vostre guide quella fedeltà che usano loro verso di voi».

La Negri, che si firma con la sigla A[ngelica] P[aola] A[ntonia], volle sottoscrivere la lettera che Antonio Maria scrisse l'8 ottobre 1538 ai Paolini operanti da oltre un anno in Vicenza (Lt 6). Se lo Zaccaria era il *padre,* all'angelica venne presto riconosciuto l'appellativo di *madre,* stante anche la sua qualifica di madre maestra. E infatti nella successiva lettera del 3 novembre 1538 «ai figli di Paolo apostolo», Zaccaria e Negri si presentano come «padre e guide» (Lt 7), mentre nel biglietto senza data a messer Battista, un famiglio di casa Zaccaria, leggiamo la seguente segnatura: «Padre in Cristo Antonio Maria prete e madre io P[aola] A[ntonia Negri]» (Lt 8).

La stretta collaborazione, l'intima conoscenza e il comune sentire permettono alla Negri di rivolgersi allo Zaccaria – come farà in seguito con uno dei suoi primi successori, il padre Giampietro Besozzi – perché scrivesse in suo nome (Lt 12, che figura in appendice alle lettere di Antonio Maria), sicura che il suo pensiero sarebbe stato rettamente compreso e trasmesso.

PADRI, SANTI

«Dopo la Scrittura sacra, potranno leggere... i libri dei santi padri»

(Cs 8)

Con l'espressione *santi padri* lo Zaccaria indica due categorie di persone: i padri della chiesa e i padri del deserto.

Padri della chiesa. Devono essere oggetto di studio da parte dei Barnabiti: «Dopo la Scrittura sacra, potranno leggere ciascun dottore approvato dalla chiesa, e i libri dei santi padri, purché i loro scritti non si ritrovino essere contrari ai detti della Scrittura sacra e dei santi dottori» (Cs 8). Come si vede, i santi padri non si identificano con i dottori della chiesa: questi sono stati approvati dalla chiesa, e perciò il loro insegnamento è privo di errori; fra i padri della chiesa potrebbe esserci invece anche qualcuno che insegna una dottrina errata.

Lo Zaccaria cita nei suoi scritti i seguenti padri: Giovanni Crisostomo (Sr 6; Cs 12); Girolamo (Cs 8); Agostino (Sr 3: in realtà si tratta di Gennadio di Marsiglia); Gregorio Magno (Cs 17). Quanto ai dottori della chiesa lo Zaccaria rimanda a: Bonaventura e Caterina da Siena (Cs 8), ma conosce senz'altro Bernardo e Tommaso d'Aquino.

Padri del deserto. Ancora più spesso lo Zaccaria fa riferimento nei suoi scritti ai padri del deserto. C'è addirittura chi considera lo Zaccaria erede della tradizione monastica orientale (cf C. CAMPO, *Detti e fatti dei padri del deserto,* Milano 1975, p. 16).

Nelle *Costituzioni* si raccomanda la lettura delle «Storie dei santi padri, *maxime* quelle che sono state composte da san Girolamo» (Cs 8).

Inoltre, quando parla delle collazioni, il Santo opta risolutamente per il metodo dei padri del deserto in opposizione a quello scolastico: «Non fate per alcun modo che le collazioni nostre siano di sottigliezze o dei costumi *in communi,* ma solo dei costumi *in particulari;* e non fatele magistralmente e al modo parigino [= accademico], vuoto di ogni grassezza, ma bensì al modo oratorio e persuasorio, secondo l'andare dei santi padri, posponendo sempre ogni delicatezza e fuco [= superfluità] di parole» (Cs 9).

Possiamo rileggere i passi dove Antonio Maria si richiama a episodi e insegnamenti dei padri del deserto, cominciando da «quel santo di [cui parla Giovanni] Climaco, il quale, certo della estinzione della concupiscenza della gola, tentò il demonio con un grappolo d'uva, per vedere se gli voleva mettere alcuna tentazione di quella» (Lt 9: cf *Scala del Paradiso,* 26, Appendice, 165).

In merito al ↗ padre spirituale, ricorda come «i santi monaci solevano dire un tal detto – che si deve intendere con buon senso – riferito da Giovanni Climaco: che meglio era aver Dio irato, che il proprio padre spirituale; perché, avendo Iddio irato, il padre prega per te; ma, avendo il padre [irato], chi pregherà per te? Volevano significare che è necessario che tu passi per il mezzo dell'uomo» (Sr 4: *ibid.,* 4, 44).

Parlando della ↗ via di mezzo, fa riferimento agli esempi antitetici di due santi padri: «Ti pare che giovasse l'amicizia del mondo ad Antonio, il quale per quella – essendo frequentato da tutti per amarlo per la sua gran fama di santità – fuggì in altri luoghi con alcuni monaci, e ivi fecero mirabilissimo profitto? Secondo che, per il contrario, l'inimicizia e odio degli uomini fece fuggire Paolo, primo eremita, nel deserto: il che fu causa della

salute sua e di molti altri» (Sr 5: cf Girolamo, *Vita sancti Pauli primi eremitae;* PL 23, 17-28).

Tracciando i criteri per l'accettazione dei postulanti nell'Ordine, ammonisce: «Esperimentateli [= gli aspiranti alla vita religiosa] con questi e simili esercizi per molto tempo, e non meno di quello che facevano i filosofi ovvero i santi padri antichi» (Cs 11).

Infine, per insinuare la necessità «del dire e fare volontariamente [l'accusa del]le proprie colpe», propone ancora una volta l'esempio degli antichi padri: «I santi padri con molti sospiri, con carcere volontario senza usci e serrature, sanavano tali infermità di coloro che dicevano (senza disperazione, anzi con grande umiltà): "La mia colpa non merita venia". Altri dicevano: "Non solo non meritiamo venia, ma dovreste scacciarci dall'udienza". Altri lamentavano di più i piccoli difetti, che non fanno molti i grandi; altri si riputavano compagni dei demoni e dei crocifissori di Cristo. E così, con questi e altri modi, si cruciavano, privandosi anche delle cose lecite» (Cs 13).

PAOLO APOSTOLO

«Edificherete, sopra il fondamento di Paolo, non fieno né legno, ma oro e margarite»

(Lt 6)

Innumerevoli sono i riferimenti a san Paolo negli scritti zaccariani. E ciò non meraviglia, dal momento che Antonio Maria aveva scelto l'Apostolo come padre, maestro e guida per sé e per i suoi figli.

Lo Zaccaria si definisce «prete di Paolo apostolo» (Lt 7); chiama le Angeliche «figliole di Paolo apostolo»

(Lt 5) e i Barnabiti «figlioli di [san] Paolo apostolo» (Lt 7; Cs, titolo), «figlioli di Paolo santo» (Lt 10), «figlioli e piante di Paolo» (Lt 7). Paolo è alla base dell'apostolato dei figli dello Zaccaria: «Edificherete, sopra il fondamento di Paolo, non fieno né legno, ma oro e margarite» (Lt 6). Paolo è il loro ideale di vita: «Il non sollecitarsi nell'annegazione del proprio volere... al tutto le ritirerebbe dal desiderio di Paolo e sua vita» (Lt 9). La Conversione e la Morte di san Paolo sono tra le feste nelle quali è lecito mangiare la carne (Cs 5).

A Paolo vengono attribuiti i seguenti titoli, notando che quello di *divino* è riservato a lui dalla tradizione orientale (cf, per esempio, II Concilio di Nicea, *passim*): «divin Paolo», «padre» (Lt 5); «divin padre», «dolce padre», «santo padre» (Lt 7); «casto Paolo», «dotto Paolo» (Lt 9); «vero amico di Dio» (Sr 3); «*dux et patronus noster sanctissimus*», «*sapientissimus doctor gentium*», «*dux ac pater*» (Sr 7); «Apostolo» per eccellenza *(passim).*

Paolo è soprattutto considerato come il *maestro* che insegna. Le concordanze contano negli scritti zaccariani 87 citazioni paoline (93, includendo anche la lettera agli Ebrei): Paolo è sicuramente l'autore più citato, dopo i Vangeli. Riportiamo di seguito solo le citazioni introdotte dall'espressione «dice [diceva] Paolo» o simile.

«[Diceva] Paolo: *"Sollicitudine non pigri etc."*» (Lt 2); «Potrete dire, come diceva il vostro padre: *"Imitatores nostri estote, sicut et nos Christi"*» (Lt 5); «Paolo diceva che fin là si estendeva, dove Cristo gli aveva posto la misura» (Lt 6); «Paolo dice che la cupidità è causa e radice di ogni male e l'avarizia *quod est idolorum servitus*» (Sr 1); «Paolo dice che in questi ultimi tempi regneranno uomini superbi, audaci, petulanti, lascivi, avari e settatori dei propri pareri» *(l. cit.);* «[Le persone spirituali]

dicono con l'Apostolo: "Siate imitatori di noi, come noi di Cristo"» (Sr 2); «Paolo disse di lui stesso e di altri fedeli ministri: "A noi Dio ha rivelato cose che nessun principe di questo mondo, cioè nessun filosofo né savio del secolo, ha saputo"» (Sr 3); «È questa, dice Paolo, la volontà di Dio, la santificazione vostra» *(l. cit.);* «È quanto ti dimostra Paolo, *maxime* di Cristo, il quale – dice egli – è il nostro mediatore e quello che continuamente sta a pregare per noi» (Sr 4); «Diceva Paolo: "Padri non provocate a iracondia i vostri figliuoli"» *(l. cit.);* «Hanno ancora autorità i prelati sopra i loro sudditi, perché, come dice Paolo agli Ebrei, li dobbiamo onorare» *(l. cit.);* «Diceva l'Apostolo: *"Honore invicem praevenientes"*» *(l. cit.);* «Diceva Paolo: *"Qui curam domesticorum non habet, peior est infideli"*» *(l. cit.);* «La tristezza del secolo... – dice l'Apostolo – opera la morte» (Sr 5); «Questo te lo disse Paolo: *"Omnia cooperantur in bonum his, qui in propositum vocati sunt sancti"*; e il medesimo ti disse che dobbiamo andare per la via di mezzo...; e più disse Paolo: "Andate per le armi della giustizia *et a dextris et a sinistris* e, come egli disse, *per infamiam et bonam famam, ut seductores et veraces, ut cogniti et incogniti, etc.*"» *(l. cit.);* «[Le creature corporali] giovano di più alla cognizione, che all'uso ovvero altro ufficio, acciò si compia il detto di Paolo che le cose invisibili sono conosciute per le visibili» (Sr 6); «Dobbiamo pregare per loro e, come ammonisce l'Apostolo, non lasciarci vincere dal male, ma vincere con il bene il male» (Sr 7); «Considerate la vostra vocazione, fratelli – vi dirò con le parole dell'Apostolo:... » *(l. cit.);* «Concludiamo con l'Apostolo: "Corriamo con perseveranza nella corsa..."» *(l. cit.).*

La prima parte del Sr 4 infine è tutta un commento all'*inno alla carità* di san Paolo.

Paolo è un maestro non solo col suo insegnamento, ma anche con il suo esempio: «Paolo non volle mai dire una bugia, sebbene avesse potuto guadagnare tutto il mondo e guadagnarlo a Cristo» (Sr 2); «Paolo desiderava essere anàtema per i suoi fratelli» (Sr 4); «[Paolo] propone sé e gli altri apostoli come esempio di irrisione» (Sr 7).

Numerosi sono i riferimenti alla vita dell'Apostolo: la Lt 9 è tutta imbastita sulla presentazione di Saulo agli apostoli da parte di Barnaba (At 9, 26-27); «Quanta allegrezza era quella di Paolo, quando diceva che [i Corinzi] avevano esperimentato che aveva detto il vero in Timoteo e Tito!» (Lt 10); «Dio è causa di tutti i beni; e, dato che Paolo pianti e Apollo [ir]righi, Dio però dà l'incremento» (Sr 3); «[Dio] istruì Paolo per mezzo di Anania, dato che da se stesso l'avesse accecato» (Sr 4); «Infinite volte i nostri santi sono stati chiamati e riputati essere dèi in carne, come Paolo, quando gettò il serpente nel fuoco» (Sr 5); «Così diceva Paolo a Festo, che lo desiderava essere cristiano, [ma] senza quelle sue catene, che tanto predicava» (Sr 6). E prosegue in un confidenziale colloquio con l'Apostolo: «Deh, Paolo! Se le tue catene sono tanto eccellenti, perché vorresti tu che Festo fosse cristiano senza quelle? Quasi rispondesse Paolo: Lascialo incominciare questo, che poi ancora non temerà le catene!» *(l. cit.)*. Un colloquio simile si trova nella Lt 7: «O dolce padre, tu hai sudato e sempre sei stato addolorato, e noi riceveremo i frutti; tua è stata la croce, e nostra sarà l'abbondanza del riposo; cioè che, portando e mangiando di continuo croci, partoriremo i tuoi frutti e i nostri».

Spesso lo Zaccaria fa dei paragoni (talvolta arditi) tra la sua esperienza e quella di Paolo: «Un giorno farò invi-

dia [delle mie figlie] a quel divin Paolo, in questo e altro, cioè: che le mie non sono manco amatrici e desiderose di patire per Cristo, delle sue; che le mie non manco sprezzano ogni cosa, anzi se stesse, delle sue; che le mie non manco cercano di condurre il prossimo al vivo spirito e vero disprezzato Cristo crocifisso, delle sue; anzi che le mie – non una sola, ma tutte – bandendo ogni propria riputazione e lecchetto interiore (il qual le sue per la maggior parte avevano) sarebbero apostole... » (Lt 5); «Benché vi amino, [le vostre guide] non hanno la ricchezza né di Paolo né di Maddalena; pure confidano in quello che dotò l'uno e l'altra» (Lt 6); «Che facevi tu, Dionisio? che facevi tu, Timoteo, e tu Tito, con il tuo Paolo? Voi non facevate già così, ma portavate l'amore e la presenza del vostro padre sempre in voi stessi, e altro occhio non era in voi, che di contentarlo. Ohimè, non già così io!» (Lt 10). Il Gabuzio (*Historia,* p. 80) ci attesta, da parte sua, che di fronte alle difficoltà, «confidando nel divino aiuto, il Santo soleva dire con l'Apostolo: "*Omnia possum in eo qui me confortat* – Tutto posso in colui che mi dà forza" (Fil 4, 13)».

In alcuni casi infine sembrerebbe che ci sia un rapporto diretto tra Paolo e i figli dello Zaccaria: «L'uno e l'altro nostro beato padre... ne hanno mostrato tal grandezza e nobile larghezza d'animo verso il Crocifisso, e verso le pene e obbrobri di noi stessi, e verso il guadagno e perfezione consumata del prossimo, che, se non avessimo un desiderio infinito delle dette cose, non saremmo reputati suoi figlioli e figliole» (Lt 5); «Contenterete il desiderio del nostro divin padre, il quale (come vi ricordate) voleva che fossimo piante e colonne della rinnovazione del fervor cristiano» (Lt 7); «[Di fronte alle novizie l'angelica Negri non] vuol parere che il Crocifis-

so l'abbia consolata e il suo Paolo l'abbia istruita» (Lt 9); «Dite loro, adunque, che questo Paolo predica loro un Cristo crocifisso da ogni banda: non in esso solo Cristo, ma in loro stesse» *(l. cit.)*.

PASSIONI

«Ritroverai infiniti esempi da esser lodati, nei quali erano esercitate le passioni a onore e lode di Dio e degli uomini e a utilità o comune o propria... Per il contrario, troverai da quelle medesime passioni procedere mali effetti»

(Sr 5)

Bontà radicale delle passioni

Antonio Maria introduce la spiegazione del quinto comandamento («non uccidere») con un insegnamento sulle passioni che ricalca il pensiero tradizionale. Le passioni sono inclinazioni naturali, e quindi volute da Dio, lodevoli o vituperevoli a seconda dell'uso che ne facciamo. In tal senso si erano pronunciati Cassiano (*Istituzioni cenobitiche,* 7, 3) e Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae,* I.II, 24, 1). Lo stesso Tommaso ci offre un elenco di undici passioni: amore e odio, desiderio e fuga, gioia e tristezza, speranza e disperazione, timore e audacia, ira (*Summa theologiae,* I.II, 23, 4), cui dedica successivamente ventitré «questioni».

Sulla positività delle passioni la tradizione spirituale è del tutto concorde. Sono naturali e in sé non peccaminose, insegna Cassiano scrivendo *Al vescovo Castore* sugli otto pensieri viziosi (↗ Vizi capitali; cf *Filocalia,* I, 135). Non diversamente Isacco di Ninive: «Le passioni sono parte del corso ordinario del mondo; quando cessano le passioni, allora si arresta il corso del mondo» (*Discorsi*

ascetici, 2). E ancora: «Le passioni del corpo sono state poste da Dio nel corpo in aiuto e per la crescita del corpo. Le passioni dell'anima, cioè le potenze psichiche [sono state poste da Dio nell'anima] per la crescita e in aiuto dell'anima (*Discorsi ascetici,* 3). Ne era persuaso lo Zaccaria quando invitava il riformatore a rifuggire dallo scegliersi «quella sorta di uomini la cui bontà vale poco» (Cs 18).

Le passioni disordinate

Altro discorso va fatto in merito alle passioni disordinate, il cui superamento è condizione indispensabile per condurre vita autenticamente spirituale: «Se l'uomo deve andare a Dio e acquistare l'amor suo, è necessario che si purifichi... da tutte le passioni» (Sr 4). Per questo la contemplazione autentica comporta il superamento delle proprie passioni: «Voler contemplare senza aver vinto le passioni, non è altro che ingannare se stesso». Si tratterà tutt'al più di «contemplazione filosofica», ma non di «contemplazione cristiana» (*Detti notabili,* 4, 6 e 9).

Un'altra precisazione è legata ai «primi moti», che «non sono in potestà dell'uomo» (Sr 5). Questa «comune sentenza» non deve risolversi in «uno scudo ai viziosi», ma ci ricorda il dovere di disciplinare le inclinazioni naturali, poiché è «di quello che segue ai primi moti» che l'uomo «ora è lodato, ora è vituperato». Fra Battista addita una precisa strategia «contro tali movimenti ancorché siano naturali». Si tratta di conseguire «quattro vittorie»: far sì che «tali movimenti non vengano così spesso»; «che non vengano con tanta furia e veemenza»; «che si partano più presto»; «che alcuni in tutto vengano estirpati» (*Cognitione et vittoria di se stesso,* p. 93v).

Lo Zaccaria riprende queste indicazioni quando raccomanda di «uccidere» (Lt 9), «vincere» (Sr 4), «domare» (Cs 8) le proprie passioni e di avere conseguentemente «l'occhio interiore ed esteriore» per vedere se una passione è stata superata o meno (Lt 9).

Infine la corporeità delle passioni esige «rimedi corporali» (Sr 5; cf Cs 13, che parla di «sforzi corporali») e la mediazione dell'uomo: «Essendo le passioni dell'uomo corporee», occorre «esser purgato da quelle da un altro uomo» (Sr 5). Arte medica e strategia ascetica sembrano darsi la mano.

PAZIENZA

«Nella pazienza riportiamo abbondanti frutti di carità» (Sr 7)

Lo Zaccaria considera la pazienza tra le virtù che urge suscitare nel cuore dell'uomo, soprattutto del religioso. Il Maestro dovrà esserne fornito per primo, dal momento che come potrà «introdurre pazienza nei discepoli, se lui sarà sbattuto dall'↗ira»? (Cs 12). A sua volta il visitatore (↗Ufficiali) non si limiterà a esortare alla pazienza, ma ne introdurrà «nell'anima le ragioni e le cause... come *verbi gratia* l'uomo deve essere paziente, perché merita di patire più di quello che patisce, giacché fu causa della morte di Cristo» (Cs 19).

La via per acquistare la pazienza, come le altre virtù, consiste nell'adattarsi a quanto si chiede (↗Adattarsi): «Volete pazienza? Desiderate tribolazioni e pena, perché non si dà pazienza senza tribolazione e pena» (Cs 10). Essere dotato di pazienza costituisce un requisito per l'ammissione dei postulanti: «Se li ritroverete o mormo-

rare, o allentarsi [nel loro impegno] o dimostrare impazienza... non riceveteli» (Cs 11).

La pazienza, infatti, nel duplice senso di saper soffrire e di saper pazientare nelle immancabili ↗ prove, è virtù indispensabile per chi segue Cristo e per di più è attraverso di essa che si riportano «abbondanti frutti di carità» (Sr 7).

I *Detti notabili* dedicano alla «Pazienza» una delle voci più lunghe (capitolo 20).

PECCATO

«Che ho a fare io dei peccati d'altri?»
(Sr 3)

Il peccato rende l'uomo «nemico» di Dio (Sr 4) e sconvolge la mente e il cuore, al punto da renderci incapaci di «camminare» verso il Signore (Sr 6; ↗ Libro). Egli, con i comandamenti, ci mette in guardia dal peccare. Il precetto della santificazione della festa, nel suo significato morale, «intende vietare tutti i peccati... quando vieta le opere» (Sr 3).

Con Cristo noi riceviamo «il beneficio della liberazione dai peccati e dal regno del demonio e la riparazione» (Sr 1). Ciò spiega perché Antonio Maria inviti i propri discepoli a considerare il peccato alla luce della ↗ Croce. Gli stessi difetti dovranno essere aggravati «in immenso», immensamente, perché «furono causa della morte di Cristo» (Cs 12. Cf 19). L'uomo, di conseguenza, dovrà considerarsi «peccatore e ribaldo» e «maggior peccatore degli altri» (Sr 1), «compagno dei demoni e dei crocifissori di Cristo» (Cs 13).

Per suscitare simili convincimenti e per sentire «la puntura» anche dei soli difetti (Cs 13), il peccato dovrà essere oggetto di meditazione, soprattutto nei giorni festivi (Sr 3; ↗ Esame di coscienza): «Dai peccati già commessi o dai beni omessi, l'uomo ne cava una profonda cognizione della vita e miseria sua..., dalla quale estimazione nasce una profondissima umiltà» (Sr 5). «La superbia, infatti, che è radice di ogni peccato, si estirpa con la resbassata umiltà» (Cs 12). Per questo il Santo invita a liberarsi dai peccati, non limitandosi alla loro «sola recitazione» quando ci si confessa, ma esige che se ne colga la remota scaturigine (↗ Confessione).

Nel soppesare i propri peccati ci si renderà conto della loro duplice natura: alcuni sono leggeri o veniali, altri gravi o mortali (Lt 11; Sr 4; 5; Cs *Proemio*), e ciò sia in sé sia in considerazione delle diverse «circostanze» (Cs 13). Il rapporto che lega le due categorie di peccati è espresso con una formula lapidaria: «Vuoi tu non far peccati mortali? Fuggi i veniali. Vuoi tu ancora fuggire i veniali? Lascia qualche cosa lecita e concessa» (Sr 6). Un'applicazione di questo principio è sviluppata nella Lt 11.

Siccome l'uomo pecca «per mezzo dell'uomo» (Sr 4), la solidarietà che si esprime nella colpa si dovrà manifestare anche nella sua riparazione. È quindi sbagliato dire: «Che ho a fare io dei peccati d'altri?» (Sr 3), ma ci si dovrà impegnare a correggerli. Chi poi «manifestamente pecca, manifestamente accusi se stesso e abbracci la penitenza» (Cs 13).

PENE

«Giudichiamo superfluo di punire tra di noi quelli che non si lasciano costringere dall'amore della virtù e di Dio, e dal timore del giudizio divino ovvero umano»

(Cs 14)

Le *Costituzioni* zaccariane praticamente prevedono una sola pena, quella dell'espulsione.

Esclusione di altre pene. Non sono previste specifiche sanzioni per i trasgressori delle *Costituzioni.* In particolare, sono esclusi ↗ carcere e torture, inefficaci in ordine alla virtù: «Per conto alcuno non vi pensate e neanche cercate di volere tra voi ovvero poter spingere alcuno alla virtù con carcere, ovvero con corporale tortura, perché la virtù ricerca l'uomo volontario; e la similitudine della virtù fa l'uomo ipocrita: il che noi aborriamo» (Cs 13); «Fate che non [ci] siano presso di noi carceri, né altra sorta di torture, perché giudichiamo superfluo di punire tra di noi quelli che non si lasciano costringere dall'amore della virtù e di Dio, e dal timore del giudizio divino ovvero umano: perché non intendiamo darvi leggi di timore, ma di puro amore» (Cs 14).

La legislazione successiva, in conformità al diritto ecclesiastico, prevederà, in appendice alle *Costituzioni,* una serie di «Canoni penitenziali».

Espulsione. L'unica pena prevista dalle *Costituzioni,* nel capitolo 14, è l'espulsione, preceduta da tre ammonizioni: «Chi non si emenda adunque alla terza ammonizione, alla quarta scacciatelo dalla Società, per non doverci ritornare più. E questa ammonizione fatela comminatoria dell'espulsione nelle prime tre volte».

Per sancire l'espulsione è richiesto il consenso dei discreti (↗ Ufficiali): «Le quali cose tutte dovete rimettere – per essere giudicate – al giudizio dei discreti».

L'espulsione va comminata «per qualsivoglia difetto o anche per la volontaria negligenza di colui che non si cura di proficere... Non fate grande differenza tra i difetti... cioè che siano grandi ovvero piccoli nell'apparenza degli uomini, purché sia manifesto che siano volontari ovvero per volontaria negligenza: perché per tutti questi è morto Cristo».

Potrebbe apparire contraddittorio escludere prima ogni tipo di pena e poi prevedere l'espulsione anche per le più piccole colpe. In realtà non c'è contraddizione, ma profonda coerenza fra le due disposizioni. La Congregazione è un'accolta di *uomini volontari;* essa non può obbligare nessuno alla virtù, ma nessuno può costringere l'Istituto a trattenere chi non ha la volontà di progredire spiritualmente. Liberi i religiosi di perseguire la virtù; libera la Congregazione di espellere chi non vuole farlo. L'espulsione anzi non è intesa solo come un *diritto* della Congregazione, ma anche come un suo *dovere* verso chi resta: «Questa espulsione la si fa non per crudeltà, ma per grande misericordia, acciocché [i colpevoli] non rovinino gli altri con la loro peste velenosa». L'espulsione non comporta alcun giudizio sulla persona espulsa, né tanto meno presuppone la sua dannazione: «Saremmo notati di grande presunzione, se credessimo che tali eietti o non si potessero salvare fuori della nostra Società, ovvero che verisimilmente si dannerebbero. Lasciate, fratelli, a tali eietti la bontà e malizia loro, perché non tocca a noi giudicarli, lodarli ovvero vituperarli, ma questo è ufficio dell'Ordinario, in mano del quale li lasciate».

Verso gli espulsi la Congregazione non è tenuta ad alcun risarcimento: «[Anche nel caso di] quelli che giudi-

cherete atti a essere ricevuti ovvero di fare la professione vogliamo che anche dopo la professione la Religione non sia loro tenuta, nel caso che fossero giudicati degni di essere parati via... Farete [la professione] con questa clausola: cioè che, se mai sarete parati via... in tal caso nella professione promettiate e rinunziate di godere dei nostri privilegi; e vogliate che la Religione non vi sia tenuta né obbligata in alcun modo, anzi che semplicemente siate rilasciati sotto la giurisdizione dell'Ordinario» (Cs 11).

L'espulsione è espressamente prevista dalle *Costituzioni* nei seguenti casi:

– rifiuto dell'↗obbedienza: «Manco male sarebbe scacciare dalla Compagnia quelli così fatti, [piuttosto] che obbligarli sotto precetto» (Cs 2);

– peccati contro la ↗castità: «Chiunque sarà sorpreso una volta con parole o scritti o cenni o fatti, non dico a essersi imbrattato in cose immonde, ma neanche verisimilmente averci pensato apposta, costui al tutto sia espulso dalla Compagnia. Anzi di più: chi sarà ritrovato non voler così proficere nella virtù della castità (fuggendo ogni suo contrario), che il corpo e la mente – quanto sia in sé – non cessino dalle molestie imbrattate, costui si pari via senza fallo» (Cs 3);

– inadempienza dell'economo alla norma di dispensare ogni mese tutto il denaro: «Se cadrà nel medesimo errore la terza volta, riputatelo come proprietario, e paratelo fuori dalla Compagnia» (Cs 4);

– occultamento della propria condizione debitoria al momento dell'ammissione: «Se per caso fosse scoperta tale sua malizia dopo la professione, vogliamo non solo che la Religione non gli sia tenuta per i suoi debiti, ma che lo pariate fuori dalla Religione senza eccezione e dimora», e cioè senza indugio (Cs 11);

– mancata manifestazione delle proprie colpe: «Se qualcuno tra voi non spontaneamente, anzi con finzione ovvero coperta coprirà la sua colpa, ovvero per qualche modo la nasconderà, ammonite il reo di simili colpe con l'ammonizione dell'espulsione: la quale eseguirete secondo i nostri Statuti» (Cs 13);

– rimostranze dei discreti per la privazione dell'ufficio: «Se essi in qualche modo si lamenteranno di ciò, scacciateli dalla Società» (Cs 14).

Nel caso che i discreti o il prelato (↗ Ufficiali) venissero meno al dovere di minacciare o di comminare l'espulsione ai «supposti indisposti», Antonio Maria stabilisce che il correttore raduni tutti i professi, cosicché venga notificato agli interessati il provvedimento: «Fatta la conclusione – per ballottaggio oltre la metà – della loro negligenza ovvero malizia, similmente denunziate a quelli della espulsione *ut supra*» *(l. cit.)*, ossia notificate loro la decisione presa, nonostante che i discreti e il prelato non abbiano adempiuto al loro ufficio. Antonio Maria si affretta a dare ragione di simile rigore affermando che non si devono trattenere persone che «non siano grandemente zelanti della religione e dell'onore di Dio. Guai a noi quando ci si potrà dire con verità: "Signore, tu hai moltiplicata la gente, ma non hai magnificato la letizia"» *(l. cit.)*.

PERFEZIONE

«Io so il colmo della perfezione... e a qual segno [il Crocifisso] vi vuol condurre»

(Lt 11)

L'imperativo evangelico: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5, 48) e l'appello: «Se

vuoi essere perfetto...» (Mt 19, 21) motivano anche nello Zaccaria il convincimento che quella cristiana è «via della perfezione»: «... Una tanta perfezione quanta ricerca la vita cristiana» (Sr 6. Cf Sr 1). Antonio Maria parla di «perfezione matura» (Lt 9) e «consumata» (Lt 5), offrendocene in tal modo una visione dinamica, dal momento che la perfettibilità dell'uomo è praticamente illimitata. Ciò spiega perché lo Zaccaria punta sulla «crescita» nella perfezione (Lt 11), verso il cui «colmo» (Lt 11) o «sommo grado» (Cs 12) occorre indirizzare tutta la ricerca spirituale, in conformità all'itinerario tripartito (incipienti, proficienti e perfetti. Cf *Detti notabili,* 14, 9-11.22). Antonio Maria parla ripetutamente di «omnìmoda [= in ogni modo] e totale perfezione» (Cs 12), che l'uomo apprende direttamente dallo Spirito santo, definito «il dottore della perfezione» (Lt 5) e che consegue con l'attiva collaborazione dei «sensi interiori»: «l'essere perfetto, quale riusciranno [a conseguire] i vostri interiori sensi» (Lt 6).

L'anelito alla perfezione dei propri discepoli agita e lacera il cuore del padre. Apostrofa il Soresina in termini angosciati: «Che cosa guadagnerete a perdere la sommità del vostro ↗profitto?» (Lt 10) e perora la causa della perfezione dei coniugi Omodei, ultimi destinatari dei suoi ardenti appelli: «Io so il colmo della perfezione..., io comprendo a qual segno vi vuol condurre» il Crocifisso. «Guardate come spasimo di desiderio della vostra perfezione... Io sto per spargere il sangue per voi, purché facciate questo» (Lt 11).

PERPETUITÀ D'ORAZIONE

«... Potrete pervenire a tal perpetuità d'orazione, che bevendo, mangiando, operando, parlando, studiando, scrivendo, ecc., farete orazioni»

(Lt 3)

Per conseguire quest'intento, Antonio Maria raccomanda «la spessa ↗ elevazione di mente» o, in altri termini, che si «elevi l'occhio della mente spesso a Dio» (Lt 3). Ciò conduce allo «stato di orazione» (Cs 10) che fissa l'uomo in un costante ↗ ricordo di Dio, anche durante il sonno, «perché, dormendo te, il cuore tuo vigila» (Sr 2). Tale stato va raggiunto con «arte e industria», trasponendo nella vita spirituale quanto caratterizza il comportamento umano, che il Santo invita a guardare, anzi a palpare con le proprie mani e cioè a costatare nel modo più immediato: «[Quando eravate] nel mondo, anche mangiando ovvero operando con le mani, qualche volta la vostra mente pensava a qualche guadagno, ovvero a qualche amico, ovvero a qualche vendetta, ovvero a qualche altra cosa. [Non] vi resta dunque che fare per arte e industria quello che altre fiate [= volte] per malo abito o per negligenza solevate operare» (Cs 10).

Sulla scorta dei padri del deserto, Giovanni Cassiano insegnava che «la preghiera ininterrotta» consiste nella ripetizione continua del versetto salmico: «O Dio vieni a salvarmi; Signore vieni presto in mio aiuto» (*Collazioni,* 10, 10). Anche Giovanni Climaco raccomanda di «interrompere spesso le proprie occupazioni per pregare», «con tutta semplicità, con una sola espressione» (*Scala del Paradiso,* 19, 118 e 28, 188); per «intrattenerci con il Signore come con un amico» (*ibid.,* 28, 188), cosa che lo

Zaccaria riprende quando raccomanda di «confabulare con il Crocifisso» (Lt 3). Cf *Detti notabili,* «Orazione» e «Vita mista».

PIACERE

«Quale sarebbe quel camminatore così agile e prudente, che saprebbe camminare per una via così stretta e arta senza diletto?»

(Sr 4)

Molto interessante è la dottrina sul piacere, che lo Zaccaria indica con i termini *diletto* e *dilettazione*. Il piacere è una delle ↗ passioni, una conseguenza naturale di alcune azioni umane, come, per esempio, il mangiare: «Chi fu mai [con]dannato per questo, che gustando un cibo buono e ben condito sentisse dilettazione?» (Sr 5).

In se stesso, quindi, il piacere non è da condannare; l'importante è che non diventi il fine principale dell'agire umano. Ciò risulta ancora più evidente quando si tratta di religiosi. Infatti, sembra sottintendere il Santo, se ai laici è concesso dilettarsi dei cibi, a quanti conducono vita ascetica viene in certo senso interdetto, dal momento che le loro dilettazioni, che fra Battista chiama «massime e verissime», sono del tutto spirituali: «Schivi ognuno in ogni luogo, tempo ed età, di mangiare qualche cosa – ancorché vilissima e di poca quantità – solo perché diletta e appare buona, sapendo che questo è vizio di ↗ gola» (Cs 5). Per evitare questo in alcuni casi si può aspirare anche a «mangiare senza dilettazione» o, comunque, non «per sola dilettazione» *(l. cit.)*.

Lo Zaccaria tuttavia è molto realista: sa che l'uomo ha bisogno del piacere; il piacere è una molla fondamentale

dell'agire umano: «Quale sarebbe quel camminatore così agile e prudente, che saprebbe camminare per una via così stretta e arta senza diletto?» (Sr 4). Il problema quindi non è tanto quello di estinguere il piacere, quanto piuttosto quello di sostituire piacere a piacere: «Come potrà mai alcuno estirpare e sradicare tutte le altre dilettazioni, se la affettuosa orazione non lo riempirà di nuova dilettazione?» (Cs 12). Si direbbe che all'idea di ↗ orazione sia necessariamente legato nello Zaccaria il verbo *dilettarsi:* «L'orazione mentale è tanto necessaria a voler far profitto, che potrete – ciascuno di voi – concludere indubbiamente che chi non si darà a quella e in essa interiormente non si dilletterà, questo – dico – infallibilmente non farà profitto» (Cs 10); «[Il maestro] insegni ancora ai novizi a dilettarsi dell'orazione e meditazione mentale... e li certifichi che non faranno mai profitto se non si dileteranno sommamente di tale orazione» (Cs 12); «Non sento alcuna dilettazione nel principio della mia orazione mentale» (Cs 10); «Sempre nella mente vostra dilettatevi di ruminare qualche cosa buona» *(l. cit.).*

Oltre che nell'orazione si può provare piacere anche nello ↗ studio: «Studino i fratelli la Scrittura sacra, e con avidità si dilettino così di intenderla e di capirla, che abbiano manifesti e aperti i sensi occulti» (Cs 8); «Ma particolarmente e in specialità si dilettino di più a leggere quei libri che trattano della istruzione e informazione dei buoni costumi, della perfezione della vita, della vera imitazione di Cristo» *(l. cit.).*

POTENZE DELL'ANIMA

«...Ha raccolto ogni suo intendere, volere, memorare, sentire e operare»

(Sr 2)

La riflessione sulle potenze o facoltà dell'anima venne già avviata da Aristotele e ripresa da san Tommaso nella sua *Summa theologiae.*

Le dottrine filosofiche e spirituali trattano ampiamente delle «tre potenze»: intelletto, volontà e memoria. Già sant'Agostino diceva che esse costituiscono *«unus animus»,* sono espressioni dell'unica anima (*De Trinitate,* 11, 4, 7). Lo stesso santo rapporta le tre potenze alla Trinità che ne è la fonte originaria. La «memoria», che oggi chiameremmo il nostro vissuto e che quindi coincide con la nostra stessa essenza che si costruisce e dipana nel tempo, ci rapporta al Padre; l'intelletto al Verbo e la volontà allo Spirito. Lo Zaccaria illustra ulteriormente la finalità delle tre potenze, quando scrive che «l'uomo abbia sempre l'*intenzione* sua a Dio, e altro non *brami* che Dio, e di altro non si *ricordi* che del medesimo Dio» (Sr 2).

Senz'altro Antonio Maria conosceva un passo del *Dialogo* (4) di Caterina da Siena, dove si legge: «... la dote da me ricevuta, cioè la *memoria* ricevuta perché ricordasse i miei benefici, l'*intelletto* perché vedesse e conoscesse la verità, l'*affetto* perché amasse me, Verità eterna, che egli conobbe con l'intelletto».

Gli autori spirituali, inoltre, stabiliscono uno stretto rapporto tra le tre potenze e le virtù teologali: fede/intelletto, speranza/memoria, carità/volontà. Lo sviluppo più elaborato di questa dottrina si trova in Giovanni della Croce (*Salita del monte Carmelo,* 2, 6, 1-4), il quale afferma che dette virtù «costituiscono un'ottima disposi-

zione perché l'anima si unisca con Dio secondo le tre sue potenze» (*Notte oscura,* 2, 21, 11).

Alle tre classiche potenze Antonio Maria aggiunge il "sentire" e l'"operare", dando così un quadro completo della persona in tutti i suoi aspetti.

POVERTÀ

«È proprio della povertà avere poco, come è proprio della natura l'accontentarsi di poche e piccole cose»

(Cs 4)

Dei tre consigli evangelici, quello che con maggiore insistenza lo Zaccaria vede rifulgere in Cristo è l'estrema povertà: «Con il proprio esempio ha preso l'estrema povertà», patendo «continuamente in caldi e freddi, in fame e sete» (Sr 4). Questo ricorda ai laici, aggiungendo che il Signore ci invita con il suo esempio a seguirlo, dal momento che ha rinunciato a «ogni bene temporale» e ha abbracciato «l'estrema povertà fuggendo gli onori e desiderando e stringendo gli obbrobri, lasciando le consolazioni così spirituali come temporali e prendendo ogni desolazione e derelizione e non solo dalle creature, ma dal Padre suo» *(l. cit.).*

Come si può notare, la povertà di Cristo è a un tempo esteriore e interiore e viene proposta anzitutto ai laici, considerati per lo più «inhianti della roba» e cioè avidi di cose (Sr 1/A) e quindi, ovviamente, ai religiosi. Antonio Maria vi dedica un capitolo delle *Costituzioni* (Cs 4), dal quale emerge l'ideale questuante-mendicante cui egli ispira la prima legislazione dell'Ordine: nessun possesso, «case... abbiette» unicamente dotate di orto, denaro e vettovaglie solo per il fabbisogno mensile, attrezzature,

vestiario e vitto nei limiti della più assoluta «necessità», ed essenzialità, dal momento che «è proprio della povertà avere poco, come della natura l'accontentarsi di poche e piccole cose» (Cs 4; cf 12). Il fondatore vuole che i suoi seguaci siano animati dal «desiderio della povertà» (Cs 4), così da «bramarla con affetto», evitando in ogni modo che «sotto pretesto di necessità... si dilatino le fimbrie [= tentacoli] della superfluità» (Cs 12).

D'altra parte lo Zaccaria ha davanti a sé lo spettacolo di religiosi e di religiose che egli non stenta a definire «nemici della povertà di Cristo» (Cs 4). Essi «temono la povertà del monastero», invece di amarla (Sr 1/A), e sono diventati «proprietari» (Cs, 16), moltiplicando roba e pretese (Cs 17). Ciò spiega la radicalità quasi impossibile delle sue indicazioni pratiche. Non si dimentichi però che la forma più sottile di «proprietà» è fare il proprio volere: «Tu sei proprietaria, tu fai il voler tuo», rimprovera alle monache del suo tempo (Sr 1/A).

PRECETTO FESTIVO

«Cerca di [soddis]fare al debito tuo [verso Dio]. Il che facilmente eseguirai se manderai a effetto il terzo comandamento»

(Sr 3)

La santificazione della festa altro non è, per Antonio Maria, che pagare a Dio il debito di riconoscenza per i suoi molteplici benefici, esposti nella prima parte del Sr 3, e ciò non diversamente da come «la nutrice, il pedagogo ha il suo stipendio». Propriamente parlando, tutti e tre i primi comandamenti ci impegnano a rendere a Dio rispettivamente «il censo del cuore, della bocca

e dell'opera». Quanto al terzo, lo Zaccaria ne illustra l'aspetto *morale,* relativo alla sostanza del precetto, il quale implica «che tu ti santifichi e ti dia a Dio», e *cerimoniale,* relativo alle modalità che assume e che consistono nel «riposo sabbatico». Si tratta di aspetti che il Santo riprende pari pari dalla *Summa theologiae,* II.II, 122, 4.

La proibizione delle opere è il segno dell'astensione dal peccato, proprio e altrui, precisa Antonio Maria. L'aspetto però su cui egli maggiormente si sofferma è la ↗ santificazione. Essa comporta quattro impegni: purificazione interiore; passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo e cioè dai vizi alle virtù; amore a Dio, che implica «amare gli amici in lui e i nemici per lui»; ↗ conversione interna ed esterna. Su questo punto lo Zaccaria si indugia ulteriormente, precisando che la conversione «intrinseca» si traduce nella preghiera, ossia in quel «culto interiore, che consiste nell'orazione e nella devozione» (*Summa theologiae,* cit.). Concetti che vengono successivamente esplicitati: «Non basta la meditazione; è necessario unirsi con Dio, elevare la mente, fare l'orazione e in più contemplare».

La conversione «estrinseca» fa appello al culto esteriore, che si traduce nella salmodia e nel ↗ sacrificio. Prima però di specificare che si tratta dell'↗ eucaristia, il Santo parla di due sacrifici previ, che riguardano l'uomo nella sua globalità di corpo (da «macerare») e di anima (da «unire» a Dio). Nel linguaggio dell'↗ ascesi la macerazione (del corpo) è uno dei segni con cui prendiamo sul serio la sequela di Cristo (cf Sr 1/A e Sr 6) e si riferisce al ↗ digiuno, alla ↗ veglia e alle fatiche apostoliche.

Il culto cosiddetto esterno non si esaurisce però nella salmodia e nell'eucaristia, la cui frequenza settimanale è vigorosamente inculcata, facendo leva sull'autorità di Agostino, che poi risulta essere Gennadio di Marsiglia,

De Ecclesiae dogmatibus, 53 (di fatto Agostino ebbe una posizione possibilista: «Ciascuno si comporti secondo la propria fede e faccia ciò che in spirito di pietà ritiene opportuno», *Epistola* 54, 3, 4. L'autorità del vescovo di Ippona è invocata anche da fra Battista, *Via de aperta Verità,* p. 51v). Culto esterno è anche praticare («fare», scrive lo Zaccaria) i comandamenti, «imparare» il Vangelo e «predicarlo» agli altri, nonché esercitare le opere di misericordia (dove *hospes* [= ospite] di Mt 25, 35 diventa «pellegrino»)..., per concludere: «in tutto la carità ti muova». Infatti la «nuova legge» conosce un unico precetto: l'amore.

Infine, va rilevata l'ulteriore sottolineatura del fatto che quanti «si comunicano spesso non sono in pericolo [di cadere in ↗ tiepidezza], perché non cascano sì spesso e si rilevano più presto» (Sr 6).

PROFESSIONE

«Differendosi più oltre la professione, nessuno si intenda professo tacito»

(Cs 11)

La professione di ↗ obbedienza, ↗ castità e ↗ povertà (oggi i voti sono elencati diversamente: castità, povertà, obbedienza) concludeva l'anno canonico del noviziato o della «probazione», ed era perpetua e solenne, in conformità alla natura dei voti propria degli antichi ordini religiosi (la prima specificazione dei tre voti risale alle fine del 1100). Antonio Maria dà per scontati questi aspetti, riprendendo elementi del diritto, tra cui l'età minima, fissata in 25 anni (quando si diventava maggiorenni) e l'esclusione di ogni rivendicazione da parte dei professi che lasciassero l'istituto o ne fossero espulsi.

Può essere interessante notare la norma: «Nessuno si intenda professo tacito». Si davano infatti dei soggetti che differivano la professione, oltre che per ragioni di età o per il rigore nelle accettazioni, a motivo della loro indecisione, che poteva risultare plausibile nel caso di un nuovo ordine come quello istituito dallo Zaccaria. Nel linguaggio canonico era presente il «propositum», ma mancava la «consecratio». Questa saggia norma, che intendeva ovviare a situazioni poco chiare, venne disattesa dalla prima generazione paolina, con gravi disagi per la stabilità dei primi due collegi zaccariani. Quello però che giova sottolineare è l'insistenza sulle disposizioni dei soggetti, «ben qualificati di lume e di fuoco», e sulla necessità di sperimentarli e provarli «con molte sorta di ingiurie e di umiliazioni non finte», alla stessa stregua dei «santi padri antichi». I quali si assicuravano che nel noviziato non mancasse l'insultatore o il provocatore dei novizi, appunto allo scopo di sottoporli a prove diuturne. E se fossero stati trovati «a mormorare, o allentarsi [nel loro impegno] o fare simili altre cose», non li si sarebbe dovuti ricevere (Cs 11).

PROFITTO

«Considerando la causa del nostro poco progresso e profitto nella vita spirituale... è per tua cagione» (Sr 1)

La catechesi zaccariana sui ↗ comandamenti inizia con il richiamare l'attenzione sul «profitto spirituale»: ciò significa che agli occhi del Santo questo riveste un'importanza decisiva per quanti intendono seguire le vie dello spirito. Il «profitto spirituale» attinge il proprio slancio dal ↗ fervore ed è minacciato dalla ↗ tiepidezza

(Cs 18). Possono progredire solo coloro che sono di «larghissima buona volontà» (Cs 11) e si impegnano a superare gli aspetti difettosi del comportamento, tra cui emerge la ↗ gola e la ↗ superbia: «Chiunque con discrezione domerà la gola e insieme vincerà la superbia, senza fallo farà profitto» (Cs 5). Sempre in ordine al profitto spirituale, è decisiva la pratica dell'↗ orazione, come ripetutamente si afferma nelle *Costituzioni:* «infallibilmente non farà profitto» chi «in essa interiormente non si dilletterà» (capitolo 10); i novizi «non faranno mai profitto se non si dilletteranno sommamente di tale orazione e ↗ meditazione mentale» (capitolo 12).

Infine, i religiosi nella loro legislazione dovranno darsi leggi che «cerchino di estendersi a cose sempre più perfette» e non «leggi punitive», con le quali «l'uomo non fa profitto né muta perfettamente i costumi, perché dentro resta sempre quello che era e sempre sarebbe pronto a fare il male, se gli cessasse la punizione» (Cs 18).

L'invito al profitto spirituale attraversa gli scritti zaccariani come un pressante richiamo: ne parla ai "confondatori" e ai primi discepoli (Lt 2 e 7), ne scrive alle Angeliche (Lt 5) e ai maritati, da Carlo Magni (Lt 3) ai coniugi Omodei (Lt 11). Due più dettagliate messe in guardia sui pericoli che minacciano il profitto, riguardano gli ↗ scrupoli (Cs 12) e i rapporti interpersonali. Lo Zaccaria scoraggia dal frequentare le persone «da cui non si speri spirituale profitto» (Cs 19).

PROVE

«In tutto volendoci assicurare, non bisogna, senza combattere ed essere stati provati, assicurarsi»

(Lt 12)

Questa frase non sembra rientrare nello stile dello Zaccaria e infatti, scritta materialmente da lui, è pensata con la mente dell'angelica Paola Antonia Negri che firmerà la lettera e a cui non era estraneo simile linguaggio. Significa che, se noi vogliamo raggiungere determinate sicurezze o determinati traguardi, ci sarà possibile solo attraverso la lotta e la prova. Per questo Antonio Maria esprime una valutazione positiva delle prove che via via si abbatteranno sui suoi istituti, come fa fede soprattutto l'esortazione del 4 ottobre 1534 all'indirizzo dei primi discepoli (Sr 7) e la testimonianza di uno di essi, il padre Soresina che, mentre infuriava la persecuzione, se ne uscì dicendo: «Il Crocifisso ci vuole un gran bene e si vuole servire di noi, perché da molti anni ci castiga ora in un modo ora in un altro e con questo vuole che ci rinnoviamo e ci vuole manifestare, insieme con la madre nostra [la Negri] con l'infamia, come già predisse il reverendo padre nostro messer Antonio Maria» (*Atti capitolari* del 15 maggio 1551; cf 1 Cor 4, 9 e 2 Cor 6, 8 cui allude l'espressione del Soresina). E già ai laici, che temevano di essere perseguitati a motivo della loro linearità cristiana, Antonio Maria rispondeva: «e beato te», con la citazione della beatitudine corrispondente. «E se tu dicessi – aggiunge –: Chi vuole di queste beatitudini, se le prenda!, non parleresti... da cristiano, anzi non parleresti neppure da buon cittadino» (Sr 4). Infatti «è di bisogno – aveva spiegato ai suoi uditori – a tutti quelli che vogliono vivere in Cristo, che patiscano tribolazioni

e guai, secondo che il vero Lume, Cristo, ha mostrato con opere e con parole» *(l. cit.)*.

Quanto ai religiosi, essi dovranno essere pronti a subire non solo le prove provenienti dall'esterno, ma anche quelle che si sarebbero scatenate all'interno, a opera soprattutto dei tiepidi, i quali «suscitano crudeli battaglie contro i ferventi... Ma ciò è stato dispensato da Dio», ossia rientra nei suoi disegni, così che «si provi la virtù nei contrari», attraverso le contrarietà (Cs 18) e si riconosca «che il male... ha fatto buon pro» (Lt 6). In questa luce assume grande importanza «l'anno della probazione» cui sottoporre i novizi in vista della professione dei voti (Cs 11), senza peraltro dimenticare che, ben oltre le prove messe in atto dagli uomini, Dio fa la sua parte: Il maestro dovrà far sapere ai novizi che «ogni volta che vorrà il Signore (vogliano essi o non vogliano) li farà cadere in diverse pene, ovvero in mano di demoni, ovvero in altre infelicità dell'anima e del corpo» (Cs 12).

PROVVIDENZA

«In che si potrà dilatare la mente nell'orazione?... Nella larga provvidenza di Dio»

(Cs 10)

La provvidenza è uno dei principali attributi operativi di Dio (↗ Attributi di Dio). Essa corrisponde a quello che lo Zaccaria chiama «il beneficio del governo» ed è una manifestazione della sapienza divina: «Ha saputo ordinare le creature in quel modo mirabile che tu vedi. Guarda che l'uomo, fatto libero, è condotto dalla provvidenza sua di tal sorta, che lo costringe e spinge a entrare, non costringendolo né sforzandolo» (Sr 1).

La provvidenza è oggetto di riflessione sia comunitaria che individuale: «Sull'aiuto e provvidenza di Dio e degli angeli» si conferirà durante la ↗ collazione (Cs 9); «Nella larga provvidenza di Dio» si potrà dilatare la mente nell'↗ orazione (Cs 10).

Infine, «libro della somma provvidenza» è la storia, che ci insegna il motivo per cui Dio permetta la rovina dei ↗ costumi: «Dio dispone in diversi anfratti [= svolte storiche] e travagliosi tempi di coronare diversi capitani» (Cs 18; ↗ Libro).

QUARANTORE

«So che le orazioni delle Quarantore e altre opere andrebbero innanzi»

(Lt 6)

Da veglia di preghiera al Sepolcro del Signore per la durata di 40 ore (tale era ritenuto il tempo di permanenza di Cristo nel grembo della morte, secondo il computo di sant'Agostino, *De Trinitate* 4, 6, 10), a contemplazione dell'eucaristia solennemente esposta a turno nelle chiese della città di Milano. Questa è l'origine delle Quarantore. Sembra che la presentazione di questo progetto, da parte di fra Bono, intimo e collaboratore dello Zaccaria, risalga al 1534. È comunque fuori dubbio che si realizzò nel 1537, a opera dei Paolini, trovando immediato riscontro nel coevo ordine dei Cappuccini, che ne sposò la causa con grande zelo (cf C. CARGNONI, *Le Quarantore ieri e oggi,* Roma 1986).

Si tratta di una delle fortunate strategie apostoliche promosse da Antonio Maria e peculiari del suo istituto, come risulta dalla lettera dell'8 ottobre 1538, dove si augura che anche in missione l'orazione delle Quarantore

«vada avanti» insieme ad «altre opere» (Lt 6). Il «desiderio di vedere l'Ostia», così radicato nella pietà cristiana dell'epoca, ebbe con le Quarantore espressione talmente compiuta da tradursi in una pratica che conserva inalterata la propria bellezza e efficacia.

QUIETE

«[Lo Spirito vi dia] una eterna quiete (sulla obbrobriosa croce) di voi stesse»

(Lt 5)

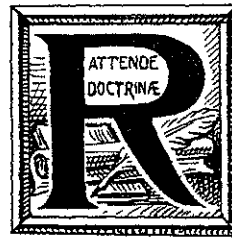
La quiete o riposo è una delle necessità e aspirazioni dell'uomo. Dio stesso si è riposato: «Il settimo giorno si riposò dalle opere sue» (Es 20, 11; Sr 3). Perciò anche l'uomo può e deve riposarsi: ogni settimana nel «dì della quiete e del cessare [dalle occupazioni]» (Sr 3); al termine della vita nella morte («la quiete di Cristo nel sepolcro») e nella beatitudine («la quiete delle anime nel paradiso») (*l. cit.;* con implicito riferimento al «riposo del Signore» di Eb 3, 7 - 4, 11).

L'*inquietudine* è la naturale conseguenza delle prove della vita: «Tutte le altre incomodità e travagli del mondo ti sollecitano, ti fanno vegliare dì e notte, e non ti lasciano riposare pur un punto» (Sr 4). Essa può essere una virtù: «Guardate che [la Negri] mai in riposo non si ferma, che non guadagni e a sé e ad altri qualche nuova cosa» (Lt 9). Ma anche un difetto: «L'uomo irrisoluto sempre è inquieto, e mai si può contentare *etiam* nei gran contenti» (Lt 2). Una santa inquietudine è stata messa da Dio stesso nel cuore dell'uomo: «Dio ha fatto l'uomo – quanto all'animo – volubile e mutabile, acciocché non si firmasse nel male; e inoltre acciocché, ritrovandosi nel bene, non stesse... Da qui nasce che l'uomo nel male è fatto irrisolu-

bile; cioè, per non ritrovare quiete nel male, non si poteva da sé risolvere a fare [il] male; e così, non firmandosi nel male, faceva transito al bene; e inoltre, non acquietandosi e non firmandosi nelle creature, transiva a Dio» (Lt 2); «Un desiderio inestinguibile di gustare Dio, dello sperimentare la incorruttibilità dello spirito tuo, un continuo scontento in tutte le cose del mondo e un continuo bramare le cose del cielo» (Sr 6). I *Detti notabili* parlano addirittura di una «quiete sempre inquieta» (11, 4).

C'è una quiete che è sinonimo di riposo e pace materiali, o al massimo psicologici: «L'eloquenza... è virtù grande ed eccellente, e *maxime* a tenere in pace e quiete un popolo e a reggerlo» (Sr 4); «Conforterete il mio spirito, il quale, in mezzo del mare [delle preoccupazioni potrà] riposare nel leggere [le vostre lettere]» (Lt 12); «Alcuni [cercano di unirsi ai riformatori] per ritrovare quiete nei compagni» (Cs 18); «[Conservate] sempre il medesimo ordine di virtù quando siete travagliati come quando siete quieti e accarezzati» (Lt 10); «O dolce padre... tua è stata la croce, e nostra sarà l'abbondanza del riposo» (Lt 7).

Ma esistono una quiete e un riposo che sono sinonimi di profonda pace spirituale: «La legge tua è legge di amore; la legge tua è il soave giogo; la legge tua è il refrigerio del cuor tuo, il riposo tuo e la vita tua» (Sr 1); «Chi farà così [= amerà Dio e il prossimo] sarà puro, quieto e senza turbamento» (Sr 3); «[Dio] suole abitare nei luoghi bassi e quieti: *Quia in pace factus est locus eius et habitatio eius in Sion* – Ha stabilito la sua dimora nella pace e la sua abitazione in Sion» (Sr 4; lo Zaccaria rilegge il parallelismo Gerusalemme-Sion rendendo con *pace* il nome della città santa); «[Lo Spirito vi dia] una eterna quiete (sulla obbrobriosa croce) di voi stesse» (Lt 5); «Oh, dolci amplessi! Oh, beati [quelli] che una volta vi si ritrovano e ivi si riposano!» (Sr 2).



RELIGIONE

«La religione è una croce continua e a poco a poco»
(Sr 1/A)

Religione assume nello Zaccaria un triplice significato: essa è innanzitutto una *virtù morale;* può essere sinonimo di *vita religiosa;* infine sta a indicare un *ordine religioso.* I confini tra le tre accezioni non sono sempre ben delimitati, per cui è possibile incontrare degli usi sfumati della parola, a cavallo tra il primo e il secondo significato oppure tra il secondo e il terzo.

Virtù morale. Per ben due volte Antonio Maria cita la *Lettera di Giacomo* 1, 26 nel Sr 2, a proposito della custodia della lingua: «Chi dice di esser religioso e non raffrena la lingua sua, la religione sua è vana».

Vita religiosa. Lo Zaccaria cita lo stesso testo giacobeo nell'appendice al Sr 1, ma questa volta applicandolo alle religiose: «Non vale, sorella, dire: Siamo religiose, siamo religiose! Come? Tu religiosa? Ma se non sei [neppure] buona secolare! La religione è raffrenare la propria lin-

gua, la religione è custodire il proprio cuore dai mali e perversi pensieri e dai giudizi pessimi; la religione è fare il volere altrui, non il proprio».

La vita religiosa è considerata in opposizione al mondo: «Tu hai nella religione i perversi costumi dei secolari» *(l. cit.)*. La vita religiosa è intesa come *stare alla presenza di Dio:* «Non avrai nel cospetto di Dio, cioè nella religione, gli dèi alieni, cioè i costumi del secolo» *(l. cit.)*. La vita religiosa è immersione nel mistero pasquale: «La vita religiosa è una croce continua e a poco a poco» *(l. cit.)*. Ciò comporta un *peso,* che si può sopportare solo grazie all'↗orazione: «Se volete comprendere come non possiate portare il peso della religione senza queste quattro sorta di orazione e di spirituale refezione di mente, guardate quanto mancano e si riempiono di difetti coloro che sono negligenti all'orazione mentale» (Cs 10).

Nella vita religiosa al primo posto va messa l'↗obbedienza, «la quale è il primo e solenne voto della religione» (Cs 17).

La vita religiosa è posta dallo Zaccaria sullo stesso piano della gloria di Dio: «Non vi dovete curare di supposìti indisposti e che non siano grandemente zelanti della religione e dell'onore di Dio» (Cs 14). Il correttore (↗Ufficiali) dovrà essere «il più zelante per la religione» e dovrà vigilare perché i discreti non lascino «imbrattare con difetti, ovvero notevole negligenza, la bellezza della religione», nel qual caso essi dovranno essere «giudicati indiscreti e distruttori della religione» *(l. cit.)*.

Ordine religioso. Il termine *religione* viene infine impiegato sia per indicare in genere una qualsiasi famiglia religiosa, sia in particolare per indicare l'Ordine fondato dallo Zaccaria.

a) *In senso generico.* «Tutta la edificazione ovvero la rovina spirituale delle religioni dipende dalla buona ovvero mala formazione e istruzione dei novizi»; «Le sante religioni, per il passato, furono bene ordinate dallo Spirito santo, ma dopo si sono rilassate con molte addizioni di leggi e statuti di coloro che non avevano spirito uguale allo spirito dei loro padri» (Cs 17); «Vedesti mai tu qualche fratalia o fratalie (non dico "religioni"!) fatte di uova marce e di burro guasto?» (Cs 18); «San Domenico – essendo di altra religione – si sequestrò da loro e istituì un nuovo Ordine» (Cs 17).

b) *In senso specifico.* In Cs 11 torna più volte l'espressione «la Religione non gli/vi/loro sia tenuta». Nello stesso capitolo incontriamo l'ingiunzione: «Vogliamo... che lo pariate fuori dalla Religione». Il maestro deve insegnare ai novizi le cerimonie esteriori «secondo la convenienza della Religione» (Cs 12). Non possono aggregarsi ai riformatori coloro che «per l'innanzi nella Religione fossero stati ritrovati essere sediziosi, proprietari, ambiziosi, ovvero macchiati di qualche difetto scandaloso, ovvero di negligenza notevole» (Cs 16). Uno dei segni della rovina dei ↗ costumi è il sentir dire da molti: «La nostra Religione è rilassata» (Cs 17); un altro segno è quando si dovessero trattenere i soggetti indisposti «per paura che la Religione venisse a mancare» *(l. cit.).*

In parallelo con il termine *Religione,* e sempre per indicare l'Ordine zaccariano, nei capitoli 2, 3, 4 e 7 delle *Costituzioni* si parla di *Compagnia* e nei capitoli 14, 16 e 18 di *Società.*

Al «Religioso» è dedicato il capitolo 22 dei *Detti notabili.*

RICONOSCENZA

«Dio merita la ricognizione dell'uomo»
(Sr 3)

Verso Dio. È il tema centrale della prima parte del Sr 3. La riconoscenza (*ricognizione* = riconoscimento di un beneficio) è il primo diritto di Dio («Dio merita la ricognizione dell'uomo perché l'ha creato, perché lo governa, perché lo libera dai mali, lo conserva e lo aumenta nel bene») e il primo ↗ dovere dell'uomo («Tu gli sei obbligato del proprio e particolare frutto e ricognizione»). L'ingratitudine sarebbe una profonda ingiustizia: «Ingiusto [sarebbe] chi non gli concedesse qualche frutto e ricognizione». La riconoscenza è il tributo proprio dovuto a Dio: «A Dio dunque, artefice supremo, deve essere proibito il frutto suo, cioè una certa ricognizione? No, no». Concretamente questa riconoscenza si esprime nell'osservanza del terzo comandamento: «Se fai questo, tu rendi il frutto a Dio, tu osservi la promessa tua, tu riconosci la bontà sua, tu gli rendi azioni di grazie». Essa costituisce il primo momento della vita spirituale, a cui corrisponde, come seconda tappa, la ↗ perfezione (↗ Ordine della vita spirituale).

Verso il prossimo. Se ne parla nel Sr 4: «Tu trasgredisci, carissimo, questo precetto, non riconoscendo... i tuoi benefattori»; «Tu trasgredisci ancora, carissimo, questo precetto, non ringraziando quelli che ti correggono... Non accettando i buoni consigli» di «quel poveretto che ti avvisa e caritatevolmente ti ammonisce... tu non lo riconosci, tu non lo ringrazi, e in più molte volte tu lo lapidi della buona opera» (↗ Correzione fraterna).

RICORDO DI DIO

«Lo Spirito ti fa sempre ricordare di Dio»
(Sr 2)

Il ricordo di Dio è l'atteggiamento di interiore e costante comunione con lui. Su quest'aspetto fondamentale della vita spirituale Antonio Maria attira l'attenzione sin dall'inizio del Sr 2, che si ripromette di esporre in che consista «la ↗ vita spirituale vera». Dio ci offre una molteplicità di mezzi, perché possiamo «più facilmente andare a lui e più continuamente ricordarci di lui» (Sr 6). Perché la memoria di Dio abiti il cuore, due sono le condizioni; il gusto delle realtà spirituali, che comporta il conseguente disgusto di quelle materiali («*gustato semel spiritu...*, sempre se lo ricorda», Sr 2) e la perseveranza nella preghiera («perpetuità d'orazione», Lt 3).

Agostino, dopo aver richiamato il precetto biblico di non dimenticare il Signore nostro Dio (cf Dt 8, 14), mostra come il nostro spirito si muove ed esiste in Dio (cf At 17, 28) «e perciò si può ricordare di lui» (*De Trinitate,* 14, 15, 21). Sempre Agostino fissa quest'atteggiamento in termini lapidari, rifacendosi al tempo della sua conversione: «*Mecum erat memoria tui* – Era con me il ricordo di te» (*Confessioni,* 7, 17, 23). Non diversamente ne scrivono i padri successivi. Cassiano parla del monaco come di colui che è desideroso di vivere «nella costante memoria di Dio» (*Collazioni,* 10, 10). E ancora: «Il monaco deve tener fissa la sua attenzione sempre a un solo scopo, che è il ricordo di Dio: a quello farà convergere tutti i pensieri che nascono o si agitano nel suo cuore» (*ibid.,* 24, 6). Climaco parla del «ricordo di Dio», sottolineando che «la veglia ne rende limpida la memoria», mentre «il sonno prolungato ne favorisce la perdi-

ta» (*Scala del Paradiso,* 20, 119); e aggiunge che occorre «attendere alla preghiera delle labbra, senza trascurare, per quanto possibile, nel proprio interno il continuo ricordo di Dio». Sarà anzi «la preghiera ininterrotta del cuore» a disporre il monaco «all'orazione perenne delle labbra» (*ibid.,* 28, 191).

La «memoria di Dio» è la nota caratteristica dell'atteggiamento contemplativo: «Il vero contemplativo cristiano sempre dimora nel petto del suo diletto» (*Detti notabili,* 4, 10).

RIFORMA

«O voi che dite di essere ferventi, non fate (vi prego) questa ingiustizia: che del patrimonio di Cristo ingrassiate i nemici di Dio! Adunque, guardate e levate i vostri capi e... fuggite con Abramo da Ur dei Caldei, altrimenti il fuoco vi brucerà insieme col suo fratello».

«E voi, che così vi separate, vi riempiamo di benedizioni divine, e vi ricordiamo di non temere... E l'unzione dello Spirito santo vi ammaestrerà di tutto e torrà la vostra cura, perché si è compiaciuto di voi, o piccolo gregge!»

(Cs 17; 16)

La riforma è uno dei temi più caratteristici della spiritualità zaccariana. Non si tratta né di riforma della società, né di riforma della chiesa (sebbene lo Zaccaria sia contemporaneo di Lutero, promotore di tale tipo di riforma). La riforma dello Zaccaria è unicamente riforma della famiglia religiosa da lui fondata. Questo appare chiaramente, se si considerano i «segni della rovina dei costumi» elencati in Cs 17: si tratta sempre di segni riguardanti la vita religiosa (↗ Religione).

Lo Zaccaria, edotto dalla storia, aveva previsto che prima o poi sarebbe accaduto anche alla sua fondazione ciò che era già avvenuto per tutti gli ordini religiosi esistenti: al fervore iniziale sarebbe subentrata una situazione di rilassamento. Che cosa fare? Come era avvenuto nel passato (si vedano le riforme monastiche) e come stava avvenendo nel suo tempo (le riforme degli ordini mendicanti), non sembra che ci sia altra soluzione che una riforma.

Il fine della riforma. È indicato dallo Zaccaria in Cs 16. Premesso che «alcuni dicono di volersi riformare, ma *re vera* vorrebbero o non sottostare ad alcuno, o fuggire i fastidi, o avere abbondanza di oziosità, o avere compagni buoni, o abbondanza di poter studiare o di qualche cosa simile: il che – e cose simili – non sono il vero fine della riforma..., il vero fine della riforma si conoscerà in questo: se cercheremo soltanto il puro onore di Cristo, la pura utilità del prossimo, i puri obbrobri e vilipendi di se stessi, cosicché sia loro gradito l'essere disprezzati».

Nel capitolo sui visitatori lo Zaccaria aggiunge: «Il nostro fine principale è la cognizione e la vittoria di se stessi, l'imitazione della bontà e semplicità cristiana, l'abbracciare gli obbrobri e il voler amare Cristo» (Cs 19). E già nel capitolo sui novizi aveva messo in guardia il maestro dall'additare il fine della vita religiosa nelle «cerimonie esteriori», ossia nell'osservanza puramente formale delle regole: «Insegni loro a pensare e ben masticare le cause per le quali tali cerimonie sono state ritrovate, piuttosto che mettere il loro fine in quelle sole» (Cs 12).

Modalità di attuazione della riforma. Nel capitolo «Della mutazione, addizione ovvero diminuzione delle Costituzioni» lo Zaccaria fornisce precise indicazioni riguardo alle modalità di attuazione della riforma: «Se si conclu-

derà qualche cosa, che però appartenga e appaia di rilassamento della vita e del rigore di questa disciplina, vogliamo che prima sia provveduto nel modo che si dirà più sotto a quelli che non acconsentiranno a questo rilassamento e ordinazione». E precisa che si dovranno mettere a disposizione del correttore o dei correttori, nominati per «correggere gli errori ovvero la negligenza usata dai superiori e dai discreti... » (↗ Ufficiali), una o due case, dove si possano liberamente raccogliere (da cui il nome di «recolletti» assunto da alcuni gruppi di riformati) «i fratelli professi che non consentissero a tale rilassamento»; in tali case saranno prelati i due più anziani professi della Congregazione; di lì non potranno essere rimossi né superiore né sudditi, né alcuno potrà intromettersi negli affari interni di quelle comunità (Cs 16).

Il riformatore. Se nel capitolo 16 delle *Costituzioni* era quasi «istituzionalizzata» la possibilità di riforma e la sua realizzazione era affidata a determinati ufficiali, nel capitolo 18, con maggiore realismo, lo Zaccaria individua in un riformatore, non necessariamente rivestito di cariche particolari, il promotore di un'eventuale riforma. Il riformatore, dopo aver preso atto del rilassamento della Congregazione (attraverso i segni indicati in Cs 17), dovrà alzare i suoi occhi «sopra l'onor di Dio e lo zelo delle anime» e verificare la propria idoneità a riformare. Potrà far questo considerando le doti necessarie a un vero riformatore: discrezione (↗ Discernimento), longanimità, perseveranza, ↗ umiltà, preghiera (↗ Orazione), retta ↗ intenzione, avanzamento continuo (↗ Avanzare), ↗ fiducia nell'aiuto divino. Se il riformatore non ritroverà in sé tutte le doti richieste, dato che ha dinanzi a sé una meta che sembra irraggiungibile, non per questo dovrebbe immediatamente rinunciare all'impresa, ma piut-

tosto sforzarsi di diventare ciò che ancora non è: «Abbraccia di farti quello che non sei»; se invece si ritroverà nelle condizioni indicate, allora dovrà con audacia esaltare la ↗ croce sulla ↗ tiepidezza, in favore dei buoni costumi. Non prima però di aver trovato alcuni compagni di riforma.

I coadiutori del riformatore. Questi debbono essere scelti fra quei pochissimi «che vogliono veramente portare la croce di Cristo e gli obbrobri». Non sarà agevole trovarli tra i vecchi confratelli, «perché facilmente ritengono del fermento della prima farina di tiepidezza». Tuttavia, qualora se ne trovassero, sarebbero i migliori. Non trovandone, bisognerà cercarne altri al di fuori, «che però siano ingegnosi e soprattutto di ↗ volontà grandemente larga», senza curarsi della loro povertà, della loro età o della loro salute. Tali coadiutori andranno attirati «con l'irreprensibilità della vita e la sana dottrina di colui che li chiama».

ROTTURA DELLA VOLONTÀ

«Il non rompersi, ma andar dietro alle loro voglie, le nutrirebbe a morte»

(Lt 9)

«Rompere le proprie voglie... anche in cose buone» (Lt 9) è additato alle novizie angeliche da parte dello Zaccaria come condizione non solo per non restare spiritualmente «rozze», ma per incarnare il modello di vita offerto loro dal grande patrono, l'apostolo Paolo. Quanto il Santo raccomanda alle Angeliche, che vuole si sollecitino nel «rinnegamento del proprio volere» (Lt 9), è additato ai novizi barnabiti come primo dei loro dove-

ri: «Imparare a rompere... tutte le loro voglie» (Cs 12). Questo precetto si radica nell'↗ ascesi cristiana, come si legge, a esempio, nell'*Imitazione di Cristo:* «Impara a rompere tutte le tue ↗ volontà» (3, 12, 2).

La rottura della volontà rientra in quella «omnimoda e totale vittoria di se stessi» (Cs 12) cui sono chiamati i laici (Sr 6) non meno dei religiosi (Cs 19), ed è sinonimo di padronanza di sé, libertà interiore e disponibilità verso il prossimo.

Superfluo aggiungere che la rinuncia a se stessi appartiene ai più immediati imperativi evangelici.

RUMINARE

«Sempre nella mente vostra dilettatevi di ruminare qualche cosa buona»

(Cs 10)

Lo Zaccaria ricorre frequentemente a questo termine o a termini analoghi («trutinare e ritrutinare», Lt 2), per mettere in evidenza l'importanza che riveste l'intima rielaborazione di quanto ci viene trasmesso come nutrimento dell'anima. Sono invitati a farlo i laici (Sr 3), non meno che i religiosi (Cs 10). All'«unica e diletta» figlia – pare trattarsi dell'angelica Paola Antonia Negri – raccomanda di «ruminare nel proprio interiore» (Lt 11) alcune provocazioni che egli s'azzarda a manifestarle («non vorrei che mi si volesse male...»).

Ruminare e ruminazione sono termini tecnici della *lectio divina.* Paragonata a un cibo, «la parola di Dio quanto più si rumina in bocca, tanto più dolcemente si assapora nel cuore» (Ogerio di Locedio, *Sermones de verbis Domini in coena,* 4, 1). O, con un autore familia-

re al nostro Santo: «Le parole della Scrittura vanno sempre ruminate per poterle gustare con ardente applicazione dell'animo» (Bonaventura, *Expositio in Hexaemeron,* 19). Non a caso Antonio Maria esorta i suoi discepoli alla «ruminazione» nel contesto degli insegnamenti sull'↗ orazione mentale. Essa infatti è strettamente legata, sia come causa sia come effetto, alla ruminazione di «cose devote». Ciò spiana la via all'esercizio meditativo («se volete andare con facilità all'orazione mentale») e nello stesso tempo gli assicura continuità nella vita: «Ben vi preghiamo che dopo [l'orazione mentale, s'intende]... sempre stiate con la mente elevata, facendo qualche cosa buona interiormente». E all'obiezione come si possano compiere operazioni così diverse quali il pensare e l'agire, risponde facendo riferimento a quegli assilli, o peggio a quei puntigli, che occupano la nostra mente a dispetto di ogni attività che avessimo fra mano. Non «vi resta dunque – conclude – che fare per arte e ↗ industria quello che altre volte per malo abito o per negligenza solevate operare» (Cs 10).

SACRIFICIO

«Estrinsecamente ti convertirai a Dio... offrendogli il sacrificio»

(Sr 3)

La dottrina zaccariana sul sacrificio si trova nel Sr 3. Parlando della ↗ santificazione della festa, lo Zaccaria a un certo punto dice che «santificazione vuol dire convertirsi a Dio intrinsecamente ed estrinsecamente». A proposito della ↗ conversione esteriore, ossia della conversione che si avvale di mezzi esterni, aggiunge: «Estrinsecamente ti convertirai a Dio leggendo qualche cosa della Scrittura, dicendo salmi ovver cantandoli; e in più offrendogli il sacrificio».

A questo punto lo Zaccaria distingue tre tipi di sacrificio, un sacrificio materiale, uno spirituale e uno sacramentale: «Il sacrificio, dico, del corpo tuo, macerandolo per amor di Dio; dell'anima unendola con Dio; il sacrificio principalmente che è il sacrificio dei sacrifici, la sacratissima eucaristia». Come si può vedere, sono presenti tutti gli elementi essenziali del sacrificio cristiano: la forma esteriore, che è data dall'immolazione della vittima,

che qui diventa ↗ *mortificazione del corpo;* la sua essenza interiore, che è l'oblazione e che qui è identificata con l'↗ *unione dell'anima con Dio;* la condizione che rende ancora possibili i sacrifici nell'economia della nuova alleanza, vale a dire la loro unione con l'unico perfetto sacrificio di Cristo, che si realizza mediante l'↗ *eucaristia.*

SANTI

«Discorrendo, carissimo, le gesta di Cristo e dei santi, ritroveresti infiniti esempi da esser lodati»

(Sr 5)

Santo è primariamente un attributo divino: «Santo dei santi» è il Signore presente nell'↗ eucaristia (Sr 3); «santo autore della nostra salute» è Gesù salvatore (Sr 5); *santo* è lo Spirito paraclito *(passim;* ↗ Spirito santo). Ma *santi* possono essere anche gli uomini, nella misura in cui partecipano della santità divina. A loro si può attribuire il termine *santo* con diverse sfumature: in senso ampio, in senso stretto e in un senso, che per comodità definiremo *tecnico.*

In senso ampio. Santi sono i «capi» (↗ Padri/capi/guide), vale a dire i fondatori e i responsabili della comunità (Lt 5); santo è il padre preposito Giacomo Antonio Morigia *(l. cit.);* «figliolo santo» è detto il padre Bartolomeo Ferrari, che sarà suo successore (Lt 6); santa è considerata la madre maestra Paola Antonia Negri (Lt 9). Sante sono dunque le persone viventi che hanno già percorso un certo cammino sulla via della santità.

La santità permette loro (come ai «gran santi») di prendersi anche delle libertà, che in un incipiente non sarebbero in alcun modo ammissibili *(l. cit.).* I santi pos-

sono creare disordini, ma per un motivo e con uno stile particolari: «I santi commuovono sedizione, ma amando» (Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia,* 2, 34, 2; Cs 17). Purtroppo possono esistere anche santi solo apparenti (le «scimmie di santi»), santi nel comportamento esteriore ma non nel cuore, disposti anche a morire per la vanagloria (Sr 4).

Lo Zaccaria chiama sante anche alcune persone del suo tempo, evidentemente portatrici di particolari carismi: «Se sapeste, vedreste quante promesse sono state fatte a diversi santi e sante di questa benedetta rinnovazione, e pur tutte hanno d'aver compimento nei figlioli e figliole del nostro divin padre» (Lt 7). Antonio Maria sembra riferirsi alle profezie della venerabile Arcangela Panigarola († 1525) e del beato Amadeo (João da Silva y Menezes, † 1484).

Nella Lt 1 lo Zaccaria invita fra Battista a essere il suo «santo presso Dio», intendendo in questo caso la parola *santo* come sinonimo di intercessore.

In senso stretto sono santi coloro che hanno terminato il cammino terreno e hanno ormai raggiunto la gloria. Santi sono i patriarchi e i profeti (Sr 1; 6); gli apostoli e i martiri (Sr 7); i padri e i dottori della chiesa (Cs 8); i padri del deserto (Cs 9; 11; 13) e i monaci (Sr 4).

I santi durante la loro vita sono vissuti spiritualmente: «A questo [stato] hanno redrizzato il loro corso tutti i santi, ed è parso loro esser bene dimorare in esso» (Sr 2). Talvolta sono stati scambiati addirittura per esseri divini: «Infinite volte i nostri santi sono stati chiamati e riputati essere dèi in carne, come Paolo, quando gettò il serpente nel fuoco; Giuda e Simone, quando per la presenza loro gli oracoli dei demoni non potevano dar risposta; e a mille altri santi questo è accaduto» (Sr 5; per il riferi-

mento a Simone e Giuda cf l'apocrifo veterotestamentario dello *Pseudo-Abdia,* 6, 7). Il più delle volte però sono stati rifiutati e perseguitati: «Cristo fu odiato dalla maggior parte degli uomini, secondo ancora sono stati molti santi» (Sr 4); «Per questa via [= delle persecuzioni] i santi martiri, i gloriosi confessori e tutti i santi di Dio, passando attraverso il fuoco e l'acqua, pervennero al cielo» (Sr 7). Nelle persecuzioni non è mancato talvolta l'intervento straordinario di Dio: «Lui infinite volte ha mansuefatto le fiere ai nostri santi» (Sr 1).

I religiosi devono proporsi «di voler sopportare passioni e dolori simili ai dolori di Cristo e dei santi» (Cs 19). Le sofferenze dei santi possono essere motivo di deprecazione (↗ Orazione): «Acciocché siate facilmente esauditi interponetegli il prezzo del sangue di Cristo e di tutti i santi» (Cs 10). La vita dei santi deve essere continuamente considerata dal cristiano: «Discorrendo, carissimo, le gesta di Cristo e dei santi, ritroveresti infiniti esempi da esser lodati» (Sr 5); «Aver visto l'effetto della passione di Cristo e della vita dei santi» (Sr 6).

L'uomo che pecca agisce «in disonore e vituperio [di Dio] e dei suoi santi» (Sr 2). Anzi, a causa delle sue stesse esigenze biologiche, come il mangiare e il bere, «ognuno si riconosca indegno della conversazione degli angeli e di molti santi» (Cs 5). Tuttavia i santi vanno imitati (↗ Imitazione), anche nelle grandi cose: «Sappiate che mi dorrebbe fino all'anima, se non mi credessi che doveste non solo far questo [= diventare gran santi], ma ancora ogni cosa più grande che sia stata fatta da chi [= qualunque] santo o santa che si voglia» (Lt 11). I Barnabiti devono essere «eredi e legittimi figlioli del nostro santo padre e di santi grandi» (Lt 7).

Lo Zaccaria nomina nei suoi scritti i seguenti santi: Agostino (Sr 3); Antonio abate (Sr 5); Antonio di Pado-

va (Cs 17); Barnaba (Lt 9); Benedetto (Cs 8); Bonaventura *(l. cit.);* Caterina da Siena *(l. cit.);* Domenico (Lt 1; Cs 17); Francesco d'Assisi (Sr 7); Giacomo Maggiore (Lt 2); Giacomo Minore (Sr 5); Giovanni Battista, definito «scuola delle virtù e grazie» (Sr 2; Cs 5); Giovanni Climaco (Lt 9; Sr 4; Cs 8); Giovanni evangelista (Lt 2); Girolamo (Cs 8); Giuda Taddeo (Sr 5); Gregorio Magno (Cs 17); Maria Maddalena (Lt 6; Sr 5; 6); Marta (Sr 5); ↗Paolo apostolo *(passim);* Paolo eremita (Sr 5); Pietro (Lt 2; Sr 4; Cs 13); Simone Zelota (Sr 5); Timoteo e Tito (Lt 10).

In senso tecnico. In alcuni casi lo Zaccaria usa l'espressione *i santi* per indicare i grandi teologi e gli autori spirituali: «Tanti esempi recitano i santi nel condannare questo giudicare, che si finirebbe il giorno pur a contarne una particella» (Sr 1); «Dicono i santi che, essendo le creature il libro che doveva leggere l'uomo per camminare al suo Signore... » (Sr 6); «Se vuoi conoscere Dio, dicono i santi che si può conoscere per una via, cioè la "via della separazione"» *(l. cit.);* «Vedendo [che alcuni si smarrivano di fronte alle esigenze della perfezione cristiana] i santi fecero questa distinzione [tra precetti e consigli]: acciocché, inanimati, incominciassero a operare; e poi, firmati alquanto, pian piano ascendessero alla perfezione» *(l. cit.).* Non sempre risulta facile individuare a quali autori lo Zaccaria si stia riferendo; ma è pure probabile che egli stesso abbia usato l'espressione generica *i santi,* proprio perché non aveva in mente alcun autore in particolare.

SANTIFICAZIONE

«È questa, dice Paolo, la volontà di Dio, la santificazione vostra»

(Sr 3)

Lo Zaccaria tratta della santificazione specialmente nella seconda parte del Sr 3, dove il termine viene utilizzato in senso *cerimoniale* («santificazione della festa») e in senso *morale* («santificazione di sé»).

Santificazione della festa. È appunto l'aspetto *cerimoniale* del terzo comandamento: «Ricòrdati di santificare il sabato» (Es 20, 8). Il motivo è che Dio stesso «il settimo giorno si riposò dalle opere sue (↗ Quiete), e benedisse quel giorno settimo e lo santificò» (Es 20, 11). Santificare significa letteralmente «fare santo», considerare sacro (= appartenente alla divinità), riservare a Dio. Santificare la festa significa praticamente celebrarla («... questo richiede il vero celebrare e santificare la festa»).

Lo Zaccaria spiega il comandamento nei seguenti termini: «Qui, carissimo, Dio proibisce tutti i peccati... Ti proibisce *etiam* tutte le opere servili. Ti comanda l'osservanza e la santificazione delle feste» (↗ Precetto festivo).

Santificazione di sé. La santificazione della festa non può essere un fatto puramente formale: è necessario che all'osservanza esteriore corrisponda una santificazione interiore. È l'aspetto *morale* del comandamento: «Questo comandamento è morale, in quanto vuole che tu ti santifichi e ti dia a Dio». Da queste parole risulta evidente che *santificarsi* equivale a *darsi a Dio*. Subito dopo Antonio Maria esplicita in maniera più diffusa il contenuto di tale idea: «Santificazione vuol dire purità di mente e purificazione... Santificazione vuol dire lasciare

l'uomo vecchio... e seguire l'uomo nuovo... Santificazione vuol dire amare Dio sopra tutte le cose; e, per suo rispetto, il tutto; e amare gli amici in lui e amare i nemici per lui (↗ Carità)... Santificazione vuol dire convertirsi a Dio intrinsecamente ed estrinsecamente». La ↗ conversione, a sua volta, comporta l'↗ esame di coscienza e la ↗ confessione dei propri peccati; la ↗ lezione della sacra Scrittura, la preghiera dei salmi e l'offerta del ↗ sacrificio; l'osservanza dei ↗ comandamenti, la catechesi e le opere di misericordia: «Vuoi tu, carissimo, santificarti? Imita Cristo, imita Dio, sii misericordioso... ciba il famelico, abbevera il sitibondo, vesti l'ignudo, raccogli il pellegrino, visita l'infermo, libera il carcerato; prevedi le opere tue, falle per amor di Dio, abbi l'intenzione retta; eleggi il meglio, eseguisci il bene, in tutto la carità ti muova».

La santificazione non è opzionale: Dio vuole che l'uomo si santifichi. Per ben due volte lo Zaccaria riporta nei suoi scritti la frase di Paolo: *«Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra»* (1 Ts 4, 3; Sr 1; 3). La santità è un ↗ dovere per l'uomo; ma è anche e innanzi tutto un dono divino: «Cristo vi santifichi» (Lt 6). Lo ↗ Spirito santo è il «dottore della santità» (Lt 5). L'↗ eucaristia è la fonte a cui attingere la santità: «Vacci, carissimo, vacci: non v'è cosa che più ti possa santificare, perché ivi è il Santo dei santi» (Sr 3).

È il tiepido che dice: «Non mi curo di tanta santità!» (Sr 6). Al contrario, lo Zaccaria esige dai suoi figli che ascendano «al colmo della santificazione» (Sr 3): «Non vi pensate che l'amore ch'io vi porto, né che le buone parti che sono in voi possano fare che desideri che siate santi piccoli. Vorrei, e desidero, e voi siete atti, se volete, a diventare gran santi» (Lt 11; ↗ Perfezione).

SCRITTURA SACRA

«Studino i fratelli la Scrittura sacra, e con avidità si dilettino... di intenderla e capirla»

(Cs 8)

La Bibbia negli scritti zaccariani. C'è chi ha contato nei brevi scritti dello Zaccaria oltre mille riferimenti, tra citazioni e allusioni, alla Scrittura (cf G. RIZZI, *Il santo fondatore e la Bibbia,* in AA.VV., *S. Antonio Maria Zaccaria nel 450° della morte,* Roma 1989, pp. 95-119). Da ciò risulta evidente che per lui la Bibbia è l'*auctoritas* per eccellenza. Nelle dimostrazioni, la prova più autorevole è appunto quella scritturistica, spesso introdotta con l'espressione: «dice la Scrittura» (Sr 1/A; 3; 4; 5; 6). Alla Bibbia l'autorità deriva dal fatto di avere per autore Dio stesso: essa è il secondo ↗libro (il primo è la creazione) scritto da Dio, perché l'uomo potesse andare a lui (↗Via di Dio). In essa Dio «riparò quel primo [libro, nel frattempo divenuto illeggibile a causa del peccato] e gli pose dentro quello di buono che era nelle creature; e, cogliendo la perfezione, insegnò a partirsi dall'imperfezione; e accettando le necessarie, tagliò via le superflue» (Sr 6).

La Scrittura, appunto perché *auctoritas* indiscussa e indiscutibile, diventa pietra di paragone, per giudicare dell'ortodossia di qualsiasi affermazione di fede, anche fatta dai padri della chiesa (Cs 8; ↗Padri, santi).

Interpretazione zaccariana della Scrittura. La Bibbia non va letta solo superficialmente, per conoscerne il senso storico o letterale; essa va penetrata a fondo in modo da coglierne il senso spirituale: «Studino i fratelli la Scrittura sacra, e con avidità si dilettino così di intenderla e capirla, che abbiano manifesti e aperti i sensi occul-

ti, *maxime* quelli che sono atti alla instruzione dei costumi» (Cs 8).

Tra i ↗ sensi occulti, riveste particolare importanza il senso *tipico,* secondo il quale le parole dell'Antico Testamento anticipano e prefigurano il Nuovo. Nei *Sermoni,* mediante l'espressione tecnica «in figura», familiare alla tradizione patristica, come si può per esempio riscontrare in Gregorio Magno, lo Zaccaria introduce diversi esempi di tale lettura tipologica o allegorica della Bibbia: la duplice consegna dei comandamenti a Mosè è figura della perdurante validità degli stessi per gli ebrei e per i cristiani (Sr 1); il tributo degli egiziani al faraone è figura del debito dell'uomo con Dio (Sr 3); il riposo di Dio al settimo giorno prefigura «la morte e la quiete di Cristo nel sepolcro e la quiete delle anime nel paradiso» *(l. cit.);* la liberazione degli israeliti operata da Giuditta e quella operata da Ester sono figura della liberazione degli uomini resa possibile dalla vergine Maria (Sr 4); la separazione fra Abramo e Loth è figura del libero arbitrio, grazie al quale l'uomo può scegliere tra il bene e il male e può addirittura far sì che il male diventi bene (Sr 5); i nemici che Israele dovette affrontare nella terra promessa sono figura delle passioni, date all'uomo «per utilità sua» *(l. cit.).*

Attraverso tali figure si ha una ↗ conoscenza iniziale di Dio: «Per il lume soprannaturale, ma della legge vecchia, tu comprendi Dio, ma in figure e ombre» (Sr 2). Tale conoscenza viene completata nella nuova alleanza, dove si può vedere Dio *revelata facie (l. cit.).* La nuova economia supera e sostituisce l'antica: «I [comandamenti] cerimoniali sono spenti, perché erano in figura; e, venuta la luce [= Cristo], non ci sono più le tenebre; venuta la cosa figurata, non è più espediente [con]servar la figura» (Sr 1).

La Scrittura nella vita. La Scrittura deve informare la vita del cristiano e del religioso sia attraverso lo studio, sia attraverso la pia lettura.

a) *Studio.* Al primo posto fra i libri suggeriti allo ↗ studio dei Barnabiti lo Zaccaria pone la Scrittura (Cs 8).

b) *Lectio divina.* Ai laici viene raccomandata la lettura domenicale della Bibbia, come mezzo di ↗ conversione a Dio (Sr 3). Ai novizi la ↗ lezione della sacra Scrittura è proposta come cibo dell'↗ uomo interiore (Cs 12).

SCRUPOLO

«Gli scrupoli... mi [spingevano a pensare] che il tutto che mi si presentava di dire o di fare procedeva dalla vanagloria»

(Lt 2)

Questa definizione descrittiva dello scrupolo, sotto la penna del fondatore, esprime un'esperienza che l'angelica Paola Antonia Negri, firmataria della lettera, manifesta a un sincero amico degli istituti zaccariani, il patrizio veronese Francesco Cappelli (Lt 12). Antonio Maria, per parte sua, si indugia sullo scrupolo nelle regole per i novizi. Lo scrupolo è una tipica patologia della vita spirituale, che attanaglia l'anima in un continuo, quando non ossessivo, dubbio sulla bontà della propria condotta e soprattutto delle intenzioni che la motivano. Il confine tra finezza interiore e scrupolo è molto esile. Educare alla prima comporta il rischio del secondo. Per questo lo Zaccaria ne parla ai novizi, raccomandando anzitutto che, «confessati, non scrupolizzino..., sapendo per fermo che il non deporre gli scrupoli» deriva dal fatto che «sono pieni di ↗ superbia, la quale fa loro credere a se

stessi e non ad altri», ossia alla propria guida spirituale. «Con simili scrupoli – conclude il Santo – o non farete mai profitto o ancora, dopo qualche tempo, rilasciando il freno degli scrupoli e il rimorso della coscienza, commetterete licenziosamente tutti quei difetti che vorrete» (Cs 12). Oltre alla docilità, vi è un ancor più sottile rimedio, illustrato nei *Detti notabili:* «La perfetta devozione toglie via ogni dubbiosità e scrupolo e porta seco libertà e letizia interiore» (5, 3), e ripreso dallo Zaccaria quando afferma che «l'orazione non permette di fallare» (Cs 18).

Sullo scrupolo restano classiche le annotazioni di un santo coevo dello Zaccaria, Ignazio di Loyola, il quale ne scrive nei suoi *Esercizi spirituali* (nn. 345-52: «Note per identificare e capire gli scrupoli e le insinuazioni del nostro nemico»).

SEGRETI

«Il sapere i suoi segreti non [lo] vuol dare se non ai suoi amici e fedeli discepoli»

(Sr 3)

Secondo l'insegnamento biblico, i disegni divini sono accessibili solo a chi è opportunamente iniziato ad accoglierli. Antonio Maria riprende in questi termini l'affermazione di Cristo: «Padre, ti rendo grazie, perché hai nascosto *i tuoi segreti* ai savi...» (cf Mt 11, 25, che ha semplicemente il neutro «queste cose»), e cita in sostegno anche 1 Cor 2, 7-8, ma in modo del tutto libero: «A noi Dio ha rivelato cose che nessun... savio del secolo ha saputo». Il cristiano iniziato ai misteri di Dio non deve rimanere «ignorante dei suoi segreti» (Sr 3), ma deve ac-

quisire la «scienza dei segreti di Dio» (Sr 4), e cioè avere «lo spirito profetico e conoscere le cose soprannaturali con il lume profetico», dove profetico indica la penetrazione e l'attualizzazione del messaggio rivelato. D'altra parte, precisa il Santo, sapere «tutti i misteri e segreti di Dio» non costituisce in sé un titolo alla salvezza, come insegna san Paolo (1 Cor 13, 2; Sr 4).

I segreti o misteri cui allude Antonio Maria, sono racchiusi nelle pagine bibliche. «La scienza spirituale – sostengono i *Detti notabili* (25, 21) – in molti modi è *nascosta* nelle Scritture», le quali sono portatrici di «sensi occulti» (Cs 8), come leggiamo in Agostino («... il vero senso nelle Scritture è nascosto», *Discorsi,* 46, 13).

Di tale segretezza Cassiano offre la ragione in un passo delle *Collazioni* (14, 17), dove cita il divieto di Cristo di non dare le «cose sante ai cani...» (Mt 7, 6): «Bisogna dunque nascondere a uomini di tal genere il mistero dei sensi spirituali delle Scritture».

SENSI ESTERNI

«Custodisci i tuoi sensi»
(Sr 2)

L'insegnamento tradizionale considera i sensi (vista, udito, olfatto, gusto, tatto) quali porte e finestre che mettono in contatto l'anima con la realtà esterna. «Attraverso cinque porte una qualsivoglia realtà penetra per mezzo del corpo nell'anima», scrive sant'Agostino (*In Psalmum,* 147, 10). Sulla scorta di *Geremia,* 9, 21 («La morte è entrata per le nostre finestre»), i padri affermano che i sensi corporei sono «le porte della morte» (cf Agostino, *In Psalmum,* 9, 14).

Antonio Maria parla del «veleno della sensualità» (Cs 5) e denuncia le «sensualità viziose della carne» (Lt 11), che costituiscono però l'aspetto più esteriore del male che si agita nella persona umana. Poiché «la sensualità è contraria allo spirito» (Caterina da Siena, *Dialogo,* 98), occorrerà badare con particolare attenzione a non agire esclusivamente o principalmente sotto la sua spinta. Lo Zaccaria offre due applicazioni relative rispettivamente ai due istinti preponderanti nella vita dell'uomo, quello della conservazione propria e della conservazione della specie. Al religioso raccomanda: «Se non sei pervenuto a questo grado: di mangiare senza dilettazione, almeno in nessun modo non ti muovere a mangiare per sola dilettazione; avvertendo che, sotto colore di necessità, non vi sia nascosto il veleno della sensualità» (Cs 5). Testo che va ben compreso, mettendolo in rapporto con un passo dei *Sermoni:* «Chi fu mai condannato per questo, che gustando un cibo buono e ben condito sentisse dilettazione?» (Sr 5). E ai coniugi, dopo aver distinto «la sensualità dell'opera» e cioè delle azioni, da quella più propria dei sensi intesi come facoltà psichiche, ricorda che «chi vuole diventare spirituale... non solo s'astiene dall'atto concesso al ↗matrimonio, ma spicca via da sé anche le cose fatte per sola sensualità, per più bellezza e accrescimento della ↗castità» (Lt 11). Affermazione che ricorda una delle massime di Egidio di Assisi, consistere la castità nel «tenere aperti i sensi alla grazia». Se la «logicità» di simili affermazioni risulta ardua, si provi a pensare cosa comporti la loro negazione. La scienza dei santi non teme i paradossi e la durezza del linguaggio evangelico è proporzionale alla sua carica liberatrice.

SENSI INTERIORI

«Vi abbracciamo nell'essere perfetto quale... riusciranno [a raggiungere] i vostri interiori sensi»

(Lt 6)

Mentre i sensi esterni assicurano la perfezione psicofisica dell'uomo, i sensi interiori lo aiutano a conseguire la perfezione spirituale (Lt 6).

Richiami ai sensi interiori sono disseminati qua e là negli scritti zaccariani. Antonio Maria parla di «occhio interiore» (Lt 9), di «occhio della mente» che vuole «sottile e sano» (Sr 1); di «occhi della mente e dello spirito» che «nella maggior parte degli uomini sono ciechi e in tutto sono disabituati e titubano nel vedere» (Sr 4). Analogamente lo Zaccaria parla anche di «gusto e senso» interiore, che spiana la via alla profondità dell'↗ orazione (Cs 10). Afferma che l'uomo spirituale «altro non sente se non Dio» (Sr 2) e nutre un «↗ desiderio inestinguibile di ↗ gustare Dio» (Sr 6), precisando che «il gustare Dio» è elargito dal Signore solo «ai suoi amici e fedeli discepoli» (Sr 3).

La dottrina dei sensi interiori è classica nella spiritualità e ha un immediato fondamento biblico; e se le Scritture parlano di un vedere, sentire, gustare interiori, i padri greci e latini ne approfondiranno il dettato, offrendoci una vera e propria fisiologia mistica, cui lo Zaccaria attinge a piene mani. Egli si indugia a più riprese nel sottolineare quali «dilettazioni» siano riservate ai sensi interiori e come si dia paradossalmente pienezza di diletto anche quando si è fatti oggetto di «villanie» («lungamente desiderate» – aggiunge il Santo! –, Cs 18) e quando si condividono gli ↗ obbrobri di Cristo *(l. cit.)*.

SENSI OCCULTI

«Studino la Scrittura sacra e con avidità si dilettino così da intenderla e capirla, che abbiano manifesti e aperti i sensi occulti, maxime quelli che sono atti alla instruzione dei costumi»

(Cs 8)

La ricerca dei sensi occulti o nascosti sotto «la scorza della lettera» (cf Cs 8), ispirava, nella concezione antica, sia lo studio delle ↗ Scritture sia la preghiera che faceva a esse riferimento. Lo testimonia il nostro Santo quando ricorda ai novizi di «applicare la mente piuttosto al senso del salmo, che alle parole» (Cs 12). Per limitarci alla tradizione occidentale, potremmo citare Agostino con il suo *«verus intellectus in Scripturis occultus est* – il vero senso nelle Scritture è occulto» (*Discorsi,* 46, 13) o Gregorio Magno, quando afferma che la Bibbia *«dum narrat gestum, prodit mysterium* – mentre descrive un'azione manifesta un mistero» (*Moralia,* 20, 1). Lo stesso Autore parla di *«mystici sensus»* nascosti nella Bibbia, così che occorre comprendere le realtà occulte sotto il velo di quelle manifeste: *«occulta de apertis intelligere»* (*Homiliae in Ezechielem,* 2, 10, 1). San Tommaso si inserisce in questo solco quando scrive di *«intellectus mysticus»* o di *«ratio mystica»,* ossia di senso figurato e profondo, e cita in appoggio 1 Cor 10, 11 (*Summa theologiae,* I.II, 102, 2).

Non diversamente Cassiano: «Dobbiamo imparare a memoria molti passi delle sacre Scritture e ripercorrerli poi incessantemente... Quando rimeditiamo in silenzio quegli stessi passi..., soprattutto durante la notte, ci appariranno in una luce più bella. È così che i sensi più occulti delle Scritture, quelli di cui non abbiamo il minimo sospetto durante la veglia, mentre riposiamo e siamo

sommersi nel sopore si rivelano alla nostra mente» (*Collazioni,* 14, 10).

Antonio Maria, a sua volta, offre non pochi esempi di come egli conoscesse bene la dottrina dei sensi occulti (o spirituali) elaborata nel Medio Evo, dottrina che dopo il senso letterale, che è quello più immediato e palese, additava altri tre sensi: allegorico, morale (il Santo dice: «atto alla instruzione dei costumi»!) e «anagogico» o sovrasenso inteso a cogliere la dimensione ultima e piena del dato biblico quale si avrà nel regno celeste.

L'espressione *sensi occulti* si riferisce soprattutto all'allegoria (o senso figurato, simbolico), e cioè al carattere esemplare e allusivo che riveste il messaggio biblico, in quanto gli eventi che registra vanno oltre la loro realtà immediata e si presentano come modello e chiave interpretativa di altri eventi consimili, lungo l'intera storia dell'uomo e del mondo. Lasciamo l'esemplificazione allo stesso Zaccaria. Colui che «fermò il sole al tempo di Giosuè», colui che «restrinse la virtù del fuoco» a salvaguardia della vita dei tre fanciulli nella fornace, colui che «ha fatto la Vergine partorire e Dio morire»... come potrai credere che non sappia portare a compimento, in te, l'opera sua? (Sr 1). Che «la custodia dei comandamenti debba precedere la ↗ sequela di Cristo», è illustrato con l'episodio del giovane ricco del Vangelo (Sr 1). Quando la Bibbia parla dell'esodo dall'Egitto, «tocca il beneficio della liberazione dai peccati [e] dal regno del ↗ demonio» *(l. cit.).* Passati in rassegna i molteplici atti di liberazione compiuti da Dio nell'Antico Testamento, lo Zaccaria conclude: «Considera da te stesso come mirabilmente Dio ti aiutò la tale o la tal'altra volta» (Sr 3). Il sabato «figurava la morte e la ↗ quiete di Cristo nel sepolcro e la quiete delle anime nel Paradiso» (Sr 3)...

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, poiché ricorrono si può dire a ogni pagina dei *Sermoni*. Basterà sottolineare le molte volte in cui il Santo usa l'espressione «in figura di questo», in quanto il dato biblico «raffigura», «mostra» (Sr 5) questa o quest'altra realtà della vita umana e della nostra avventura spirituale. Si veda anche solo il seguente passaggio: Le passioni «sono nell'uomo per sua grande utilità», così che «il combattere e vincere quelle gli sia una gran corona... In figura di questo Dio dette ai figlioli di Israele... quei suoi nemici, che sempre vinceva e sempre aveva da combattere» (Sr 5; ↗ Scrittura sacra).

SEQUELA

«La custodia dei comandamenti [deve] precedere la sequela di Cristo»

(Sr 1)

Antonio Maria introduce il concetto di sequela, là dove urge per l'osservanza dei ↗ comandamenti o precetti come condizione previa a quella dei ↗ consigli, nei quali egli vede compendiata la «nuova legge». D'altra parte, osserverà più tardi, la non osservanza dei consigli mette a repentaglio la stessa fedeltà ai comandamenti (Sr 6: «Non vedono in quanto pericolo sono, non osservando i consigli, di non osservare anche i comandamenti»).

Sulla sequela il Santo si indugia scrivendo ai suoi primi due compagni, che invita a «guardare» i non pochi esempi offerti dal Vangelo di pronta adesione al maestro («subito»): «E così ritroverete... che i veri amatori di Cristo sono stati sempre ferventi e diligenti e non negligenti, alla barba nostra». Infatti «nella ↗ via di Dio la

prima cosa che si ricerca è la prestezza e ↗ sollecitudine» (Lt 2).

L'ideale della sequela di Cristo informò le prime generazioni cristiane e si venne poi specificando nella tradizione monastica, fissata nel clamoroso gesto di Antonio, che prende alla lettera l'episodio del giovane ricco. Successivamente avvenne come uno spostamento tra sequela e ↗ imitazione, cui non è estraneo il magistero di sant'Agostino: «Che cosa significa seguire, se non imitare?» (*De sancta virginitate,* 27). Di questo è documento insigne l'*Imitazione di Cristo* (XIV sec.), che inizia con le significative parole: «*Qui sequitur me...*». Fu così che in ambito cattolico prevalse il riferimento all'imitazione di Cristo, mentre nei paesi riformati si continuò a preferire il termine *sequela,* titolo, fra l'altro, di una ben nota opera di Dietrich Bonhoeffer. Il Vaticano II ha riportato alla ribalta la sequela, da cui deriva l'imitazione; vi ha riconosciuto un'esigenza di tutti i cristiani e ne ha fatto una particolare applicazione alla vita religiosa: «...Essendo norma fondamentale della vita religiosa il seguire Cristo...» (*Perfectae caritatis,* 2).

SILENZIO

«Insegni... il silenzio e le altre cerimonie esteriori... e a pensare e ben masticare le cause per le quali tali cerimonie sono state ritrovate»

(Cs 12)

Il silenzio è uno dei passaggi obbligati dell'esperienza spirituale. Pertanto il Santo vuole che venga «insegnato» ai novizi ed esige dalle novizie Angeliche «strettezza di

silenzio», dal momento che non si addice loro «parlare... senza interiore o esteriore licenza» (Lt 9).

Il silenzio appartiene a quell'insieme di consuetudini o ritualità, che lo Zaccaria chiama «cerimonie esteriori» (Cs 12) o «cose cerimoniali» (Cs 19), così come definisce «cerimoniali» i precetti dell'Antico Testamento relativi al culto e alla disciplina più propriamente religiosa (Sr 1). Rientrano nella stessa categoria i ↗ digiuni e le ↗ veglie, di cui Antonio Maria sottolinea l'aspetto strumentale e relativo, in rapporto agli «strumenti necessari» in ordine al «fine», che è «la cognizione e la vittoria di se stessi» con quello che segue (Cs 19). È degna di rilievo la precisazione che lo Zaccaria aggiunge al cenno sul silenzio: «Insegni a pensare e ben masticare le cause...», così come dirà in riferimento ai «buoni costumi» nelle direttive ai visitatori *(l. cit.)*.

Il riferimento diretto al silenzio nelle regole per i novizi, mentre non vengono esplicitate le altre «cerimonie», assume importanza nel contesto del magistero del Santo, per il quale la loquacità è un grave difetto e per di più un segno di rovina dei costumi e cioè degli ordinamenti della vita religiosa. Egli stigmatizza il parlare ozioso (Lt 11), superfluo (Cs 10), pomposo (Cs 18) e pare abbia un rigetto istintivo di chi «parla gridando» (Lt 9), ossia di chi è «clamoso» e cioè urlone (Sr 1). Il proliferare della verbosità e del multiloquio costituisce un aspetto frequentemente sottolineato quando si rivolge ai religiosi o alle religiose. Lo troviamo all'indirizzo, oltre che dei laici «bei cianciatori» (Sr 4), delle monache accusate di essere «cianciatrici, corruttrici di ogni buona costituzione» (Sr 1/A); delle Angeliche, cui «non convengono ciance» (Lt 9) e infine dei Barnabiti (Cs 17), messi in guardia dal rischio di «cianciare di pure ciance». Con questo di particolare, che il «cianciare di pure ciance»

rientra, significativamente, tra gli aspetti rivelatori «che la prima e immacolata ↗ castità ha cominciato a offuscarsi e annerirsi», *(l. cit.)*. Pensiero che riprende e specifica un assioma generale esposto dallo Zaccaria agli *Amici* di Cremona, che cioè «il principio della rovina tua... è che la tua lingua non è corretta ed emendata» (Sr 2), quando, all'opposto, uno dei tratti caratteristici della «vita cristiana» è una grande «taciturnità nel parlare» (Sr 6; cf Cs 12), ossia un saper parlare solo a tempo e luogo opportuni (cf san Benedetto, *Regola,* 6: «De taciturnitate»). Infine si è già approfondito il rapporto tra oralità e ↗ castità.

SOLLECITUDINE

«Nella via di Dio la potissima [= più importante] cosa che si ricerca è la prestezza e sollecitudine»

(Lt 2)

La sollecitudine, in se stessa, è una realtà neutra. Acquista la sua valenza morale, positiva o negativa, dalla causa che la produce, dal fine al cui servizio si pone, dall'intensità con la quale si esercita.

Sollecitudine negativa. Quando è causata dalle preoccupazioni terrene: «Tutte le altre incomodità e travagli del mondo ti sollecitano, ti fanno vegliare dì e notte, e non ti lasciano riposare un punto» (Sr 4). Quando è motivata da un'indebita curiosità per il futuro: «Né a voi, né a noi ci pertocca aver sollecitudine di sapere tali effetti» (Lt 4). Quando supera la giusta misura: «Il sollecitarsi oltre la predetta necessità per causa dei forestieri è rilassamento di gola» (Cs 7).

Sollecitudine positiva. Nel compiere il bene è richiesta, come elemento essenziale, la sollecitudine: «Il non sollecitarsi nell'annegazione del proprio volere, anche in cose buone, non solo le renderebbe rozze, ma al tutto le ritirerebbe dal desiderio di Paolo e sua vita» (Lt 9); «L'uomo con ogni sollecitudine deve cercare d'avere [le consolazioni spirituali]» (Sr 5).

La Lt 2 è un piccolo trattato sulla necessità della sollecitudine nella vita spirituale: «Nella via di Dio la potissima cosa che si ricerca è la prestezza e sollecitudine», dove appare chiaro che sollecitudine è intesa qui come sveltezza, prontezza.

Segue una breve dimostrazione biblica: «Diceva Michea: "Qual cosa, o uomo, vuole Dio da te? Vuole che faccia giustizia e misericordia, e che *cum sollicitudine* vada al tuo Dio". E Paolo: *"Sollicitudine non pigri..."*. E Pietro: "*Satagite per bona opera... Satagite* [= datevi da fare]", dice. E in infiniti luoghi della Scrittura si ritroverà questa pronta sollecitudine essere commendata e lodata... Guardate, guardate che quei fratelli e figlioli del loro padre morto (udito il consiglio di Cristo, il quale fu che lasciassero i morti seppellire i loro morti) subito, udito tal consiglio, seguirono Cristo. E Pietro e Giacomo e Giovanni, chiamati, subito seguirono Cristo», dove tutta la forza dell'argomentazione riposa sull'avverbio *subito*.

SPIRITI, VARIETÀ DI

«Che mai più non senta varietà di spiriti, cioè ora caldezza e ora lentitudine»

(Lt 5)

Per «spiriti» si intendono le inclinazioni dell'anima e l'influsso che esse esercitano sulla sensibilità e sulla volontà. Lo Zaccaria nella Lt 5 accenna a due inclinazioni: il fervore («caldezza») e la ↗ tiepidezza («lentitudine», languore). Altrove parla di «spirito peregrino», in contrapposizione all'autentica ↗ devozione che chiama «fervore divino» (Cs 12).

È evidente dal contesto che in questo caso si tratta di sbalzi d'umore che vanno decisamente fronteggiati, per non esporre la propria vita a esaltazioni o a depressioni che minano l'equilibrio interiore e compromettono l'azione esteriore.

Quando però si trattasse di diverse, e alle volte opposte, inclinazioni interiori, occorrerà sottoporre gli spiriti a un opportuno ↗ discernimento. Attraverso di esso è come se si aprissero gli occhi interiori e divenissero capaci di cogliere la verità profonda di ogni realtà. Merita citare cosa ne scrive Giovanni Climaco in un capitolo della *Scala del Paradiso,* ben noto allo Zaccaria, che vi riprese l'episodio del monaco che «tentò il demonio con un grappolo d'uva» (Lt 9): «I venti dell'anima sommersa dalle passioni ne sconvolgono i sensi dei cuore, quelli dell'anima progrediente ne agitano la superficie soltanto, e torneranno presto a lasciar posto alla bonaccia, mai del resto turbata; è proprio dei perfetti leggere nell'anima i segni della coscienza, quelli divini e quelli diabolici» (Grado 26. Appendice, 171).

SPIRITO SANTO

«L'unzione dello Spirito santo vi ammaestrerà in tutto»
(Cs 16)

Il Sr 2 offre una superba visione della vita spirituale e della sua interazione con la Trinità. Vi occupa un posto di tutto rilievo lo Spirito santo, che suscita segrete consonanze nello spirito dell'uomo. Nell'insegnamento zaccariano il ruolo del Paraclito si specifica ulteriormente. Egli tiene desto nel cuore il ↗ ricordo di Dio, poiché è spirito di amore (Sr 2). È primario maestro di vita spirituale: «il Dottore della giustizia, della santità, della perfezione... non vi lascerà errare, insegnandovi ogni cosa» (Lt 5). Ed è consolatore, che non ci lascia venir meno, ma viene incontro alle nostre necessità somministrandoci ogni cosa e soprattutto dandoci «una eterna quiete, sull'obbrobriosa croce, di noi stessi» *(l. cit.)*. Questi due aspetti sono ripresi nelle *Costituzioni:* «L'unzione dello Spirito santo vi ammaestrerà di tutto e prenderà la vostra cura» (Cs 16).

Poiché «sta con noi sempre» (Lt 5), ci si deve educare ad assecondarne l'azione. Attraverso il dono del consiglio ci è data la certezza che, «seguendo l'istinto dello Spirito non sbaglieremo, perché lo Spirito santo perviene al fondo della cosa» (Lt 2; ↗ Istinto spirituale). Occorre inoltre saper discernere quando «la virtù dello Spirito santo» coopera «alla devozione del discepolo» (Cs, 12; cf *Detti notabili,* 25, 32), anche qualora quest'ultimo non avesse una guida all'altezza della situazione. I novizi, inoltre, dovranno apprendere «quali ritmi ovvero concenti [melodie] faccia in loro lo Spirito santo» (Cs, 12). Il concetto che l'anima è come uno strumento musicale attivato dallo Spirito santo lo si trova, a esempio, in

un'omelia di Gregorio Nazianzeno: «[L'anima è] uno strumento musicale suonato dallo Spirito santo, che canta la gloria e la potenza divina» *(Oratio in laudem Basilii Magni,* 43, 67). Un più immediato antecedente di questa dottrina è riscontrabile nei *Detti notabili* (4, 17): «Il solo contemplativo conosce e ascolta l'interiore armonia qual opera nell'anima lo Spirito santo, e obbedisce a diverse voci e movimenti di quello». In questo contesto lo Spirito santo è il segreto ispiratore della preghiera, colui che ci «fa sempre ricordare di Dio» (Sr 2), soprattutto attualizzando le Scritture, che sono il secondo ↗ libro, dopo le creature, voluto da Dio perché «potessimo più facilmente andare a lui e più continuamente ricordarci di lui» (Sr 6).

Infine non si mancherà di notare che l'esito dell'azione dello Spirito santo e il fastigio della vita che da lui prende il nome di *spirituale,* sta nella testimonianza, che lo Zaccaria esprime con i termini «essere un esemplare vivo di Cristo» (Sr 2 e Lt 5).

STABILITÀ DELLA MENTE

«La causa che [io] non ascenda alla stabilità della mia mente è la mia lingua»

(Sr 2)

Antonio Maria prevede, tra i possibili argomenti delle ↗ collazioni o conferenze spirituali, che si approfondisca quali siano le cause «della divagazione o stabilità» (Cs 9) della mente. Egli è ben consapevole come sia difficile «far star quieta la mente» (Sr 2), dal momento che è «vagabonda», simile a «un mulino d'acqua» in incessante movimento *(l. cit.).* Si tratta di un'immagine classica, che

troviamo già in Giovanni Cassiano, il quale paragona la mente a una macina, dove si mette «grano, orzo o loglio... Una cosa – aggiunge – è fuori dubbio: potrà esser macinato soltanto ciò che il mugnaio avrà mandato alle macine. Così per l'anima nostra» (*Collazioni,* 1, 18). Non diversamente si esprime Gregorio Magno, quando parla della mente non solo come di una «mola» (*Moralia,* 6, 16), ma anche come l'acqua che fluisce e rifluisce (*Regola pastorale,* 3, 14). Fra Battista, a sua volta, introduce la variante del «prudente molinaro», il quale non fa girare a vuoto il suo mulino, ma vi mette del buon frumento (*Cognitione et vittoria di se stesso,* p. 198v).

Dal momento però che il nostro spirito «dove si attacca difficilmente si muove» (Sr 2), sarà possibile disciplinare il vagabondaggio mentale polarizzandoci in Dio. Vale anche sotto questo profilo l'augurio che il Santo rivolgeva ai suoi primi due compagni: «Dio, il quale è stabile..., vi conceda quella stabilità... che vorrebbe l'anima mia» (Lt 2). Riemerge a questo proposito quanto lo Zaccaria aveva senz'altro appreso da Giovanni Climaco, che cioè «*principio* dell'orazione sono degli approcci a Dio con un'invocazione brevissima, che scaccia ogni altro pensiero sul nascere; *momento mediano* è quello di tener *fissa la mente* in ciò che si dice o si pensa; *punto di arrivo* o perfetta preghiera è il rapimento estatico nel Signore» (*Scala del Paradiso,* 28, 189). Per questo prescrive che non si abbia mai a formare «nella orazione alcuna fantastica immaginazione» (Cs 12), seguendo anche sotto questo profilo le raccomandazioni del Climaco: «Disciplinerai la mente in modo che non fantastichi» (190 e 191).

D'altra parte, per «vuotarsi la mente da fantasie» e per «raccogliere» il «frutto di una mente pura», occorre estirpare le radici dei vizi, evitando risolutamente di «giudicare» (Cs 12) e, più in generale, di parlare «senza

interiore o esteriore licenza» (Lt 9). Parallelamente si dovrà coltivare la ↗ devozione, poiché i pensieri vanno là dove il cuore conduce. Lo Zaccaria prescrive infatti che «tutti gli Uffici» divini (↗ Liturgia) siano detti «con ogni, per quanto possibile, totale *devozione di mente*» (Cs 1).

Più vicino allo Zaccaria, fra Battista insegna che la vittoria di se stesso conduce a «uno stato di quiete mentale», per il cui mezzo si avrà «facile ingresso alla contemplazione» (*Cognitione et vittoria di se stesso,* p. 136r). Tra le cause che rendono la mente «vagabonda» (cf *Via de aperta Verità,* «De lo acquistar et conservar la vera devotione», p. 103r), va ricordata l'insofferenza nelle tribolazioni (*Detti notabili,* 20, 39). D'altra parte l'incapacità di «raffrenare» i propri pensieri è «principio di ogni male» *(l. cit.)* e attraverso «le molte cogitazioni» la «tentazione diabolica» entra nell'anima» (*ibid.,* 29, 7).

L'esercizio della ↗ meditazione è decisivo in ordine alla disciplina della mente. Ecco come viene definita nei *Detti notabili* (17, 1): «La meditazione è fermezza della mente, la quale raffrena ogni evagazione e raccoglie tutti i pensieri». Da ciò prenderà le mosse sia la pratica dell'↗ orazione che Antonio Maria fa consistere nella «spessa elevazione di mente» e nella *spiritualis confabulatio* con Cristo (Lt 3; cf Sr 3: «elevare la mente, fare l'orazione»), sia l'esperienza della ↗ contemplazione, che si sostanzia in quella «sospensione della mente» la quale accompagna il novizio non meno del religioso provetto e non deve mancare nei laici (Cs 12: «Sarete nella vostra mente così sospesi...», e 18: «Bisogna che tu sia, per la molta meditazione e orazione, sempre sospeso»). Tale linguaggio è attinto direttamente dalla *Regola pastorale* di Gregorio Magno, che lo riprende trattando il profilo del pastore, «puro nel pensiero, esemplare nella condotta, discreto nel silenzio, utile nella parola, a tutti pros-

simo nella compassione, *soprattutto elevato [suspensus] nella contemplazione,* compagno per umiltà a quanti praticano il bene, per zelo di giustizia intrepido contro i vizi dei colpevoli, senza venir meno alla vita interiore nel mezzo delle occupazioni esteriori e senza trascurare le necessità esteriori nella sollecitudine della propria interiorità» (2, 1). Lo ritroviamo nei *Detti notabili:* «Colui solo si può chiamare devoto, il quale seguita Dio solo per se stesso, e perciò il devoto sta sempre con la mente sospesa ed elevata in Dio» (5, 4); «[La gelosia spirituale] è quella che fa stare la mente sempre sospesa, non lasciando cosa che al vero amore sia necessaria» (11, 5).

STAMPA, A

«Fuggirete la stampa»
(Lt 7)

«Fuggire la stampa» è l'imperativo che Antonio Maria rivolge ai confratelli viventi «presso Sant'Ambrogio» dal 1536, in attesa che fosse portata a termine «l'impresa di San Barnaba» (Lt 6). L'invenzione della stampa aveva segnato anche il linguaggio dell'epoca e l'espressione che ricorre sotto la penna del Santo sta a indicare l'abitudine, la ripetitività meccanica e formale. Nelle *Costituzioni* lo Zaccaria mette in guardia, per esempio, dal «confessarsi a stampa e per consuetudine» (Cs 12) e in ogni caso sembra ricorresse di frequente a questo tema, se il padre Gabuzio (*Historia,* p. 76) ci ricorda come Antonio Maria «non tollerava che si facesse il proprio dovere per abitudine..., ma esortava a impegnarsi in una continua gara di perfezionamento». Era infatti solito ripetere: «Non fate le cose a stampa come la vitella

Efraim, avvezzata a godersi la trebbiatura» (Os 10, 11). Lo Zaccaria allude al fatto che, durante la trebbiatura, le giovenche compiono in modo ripetitivo il loro lavoro, contente solo di mangiare il grano da esse triturato.

Acerrimo nemico della «stampa» si rivela fra Battista da Crema nei suoi scritti, cui lo Zaccaria attinse a piene mani. Si veda, inoltre, il rimprovero fatto ai tiepidi che praticano il culto divino e l'orazione, ma «a stampa» (*Detti notabili,* 5, 5; 27, 13), e «operano tutto più per usanza e a stampa» (27, 43). Per cui non sarà mai perfetto chi «vive a stampa» (21, 4).

STUDIO

«Si dilettino di più a leggere quei libri che trattano della instruzione e informazione dei buoni costumi»

(Cs 8)

Oltre quanto si trova alla voce ↗ curiosità-studiosità, è utile riprendere anzitutto l'elenco dei libri e dei relativi autori che Antonio Maria raccomanda ai suoi, dopo l'iniziale riferimento alla ↗ Scrittura e alle opere dei dottori della Chiesa e dei santi padri. Si tratta infatti di testi cui è fatto frequente riferimento nelle voci del nostro prontuario.

Apre l'elenco Giovanni Cassiano (360c-435c) con le *Collazioni* e le *Istituzioni cenobitiche.* Seguono le *Storie dei santi Padri* o *Vitae Patrum,* con particolare riferimento a quelle scritte da san Girolamo (347c-420c). Di Giovanni Climaco (575c-650c) va citata la *Scala del Paradiso,* mentre di Isacco di Siria, o di Ninive, (sec. VII) citeremo il *Libro della perfezione della vita contemplativa* e i *Discorsi ascetici.* Seguono altri due titoli, che integriamo

citando i rispettivi autori: lo *Specchio di perfezione* di Enrico Herp († 1477) e lo *Specchio di Croce* di Domenico Cavalca (1260/70-1342). Di Bartolomeo di Breganze (1200c-1270) si cita l'*Expositio Cantici Canticorum.* Quanto a san Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274), lo Zaccaria ci lascia nell'imbarazzo della scelta. Citeremo il *De triplici via* o *Incendium amoris* (↗ Vita spirituale, gradi). Di santa Caterina da Siena (1347-1380) sono citate direttamente *Lettere* e *Dialogo.* Infine si fa riferimento a Battista Carioni da Crema (1460c-1534), le cui opere – ricordiamolo – sono: *Via de aperta Verità, Filosofia divina, Cognitione et vittoria di se stesso* e *Specchio interiore,* cui aggiungiamo, anche se la questione della paternità risulta complessa, i *Detti notabili.*

Accanto a queste indicazioni, che possono rivelarci alcune, non tutte, le fonti cui lo Zaccaria attinse il suo sapere spirituale, vanno registrate le indicazioni di metodo che egli ci offre, allo scopo di acquisire la vera scienza, cosa che si apprende molto di più imitando Cristo e vincendo se stessi, che non attraverso la lettura di libri. La quale, se è fatta «masticando bene», senza «stracorrere» per più testi e più autori, insegnerà a «fare dei libri» anche agli illetterati. Diversamente «il sapere accrescerebbe la ↗ superbia» (Lt 9; cf Lt 3) e non gioverebbe alla vera ↗ riforma. Infatti, se non è compenetrato da una forte spiritualità (illuminanti in merito le direttive offerte a Carlo Magni, uomo di cultura e professionista. Cf Lt 3, al par. 2°), lo studio verrebbe a costituire un ostacolo alla riforma dei buoni costumi (Cs 16) e un alibi «per essere non soggetti» e, in definitiva, fare ciò che si vuole (Cs 17).

Di quanto lo Zaccaria ci insegna si può trovare traccia nelle opere stesse del suo padre spirituale. Egli vuole che si legga e si studi «non per sapere, ma per operare»

quello che si è appreso (*Via de aperta Verità,* pp. 40v e 110r). Su quest'aspetto si indugia nel capitolo 26 del trattato sulla «Vera devozione» (*ibid.,* pp. 110v-111r), dove si ribadisce che bisogna studiare non per sapere, ma per fare la volontà di Dio. Infine non sarà superfluo citare un ultimo passo: «Sappi che è molto meglio avere un libro ben familiare e perfettamente intenderlo, ruminarlo e diligentemente investigarlo, che voler leggere» più cose e superficialmente, «perché questo è una semplice curiosità» (*ibid.,* p. 27v).

SUPERBIA

«Qual è il primo nemico di Dio? È la superbia»
(Sr 1)

Iniziando a illustrare i comandamenti, Antonio Maria non poteva non smascherare la superbia quale «primo nemico di Dio», «principio del separarsi da lui», al punto che ogni volta che compiamo opere pertinenti alla superbia, noi siamo idolatri o, nel linguaggio dello Zaccaria, teniamo al «cospetto di Dio gli dèi alieni», a cominciare dal nostro ego. La superbia, inoltre, registra un'ampia gamma di manifestazioni: abbigliamento, regime alimentare, arredamento, modo di parlare («essere clamoso, lodarsi, rimproverare gli altri»), ma soprattutto giudizio. «Non v'è maggior superbia del giudizio... Il principio del rovinare il vivere spirituale è il giudizio». Si tratta di un'affermazione che troviamo, per esempio, in Giovanni Climaco (*Scala del Paradiso,* 10, 85): «Il giudicare può per se stesso perderci completamente». Si dà ancora superbia, come facevano i farisei, nella pratica dell'elemosina, del digiuno e della preghiera (Sr 1).

Sempre ai laici Antonio Maria ricorda che la superbia è, al pari della presunzione (Lt 5; 9; Cs 18), strettamente imparentata con la vanagloria (Sr 4), mentre ai novizi fa presente come la superbia, «radice di ogni peccato, si estirpa con la resbassata ↗ umiltà» (Cs 12).

TIEPIDEZZA

«Distruggere questa pestifera e maggior nemica di Cristo crocifisso, la quale sì grande regna ai tempi moderni: madonna – dico – tepidità»

(Lt 5)

Definizione. La tiepidezza è la caratteristica di ciò che non è né freddo né caldo. Nella vita spirituale costituisce la peggiore condizione in cui ci si possa trovare: «Tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca» (Ap 3, 15-16). I *Detti notabili* spiegano l'applicazione di questa terminologia "termica" alla vita spirituale: «*Caldo* è colui che col principiato fervore nel servizio di Dio persevera; *freddo* è colui che non ebbe mai fervore, né ha cominciato a servire Dio. *Tiepido* è colui che un tempo ha ricevuto doni e grazie da Dio, e poi per negligenza è rilassato della mente, e ritornato indietro, ovvero avendo imperfettamente principiato a servire Dio, non è mai tramutato a notabile fervore» (27, 1).

La dottrina spirituale tradizionale preferisce parlare di *accidia,* uno dei sette ↗ vizi capitali: così, per esempio, Cassiano (*Istituzioni cenobitiche,* 10) e Climaco (*Scala del Paradiso,* 13), il quale definisce «paresi dell'anima» la tiepidezza che «infiacchisce la mente, impoverisce l'ascesi e intorpidisce l'orazione». Fra Battista si indugia, nelle sue opere, su «madonna tepidità»: *Cognitione et vittoria di se stesso,* pp. 141v-142v; *Via de aperta Verità,* p. 43r; *Specchio interiore,* pp. 1v-5r; 19v; 81v-82r, ecc.

Lo Zaccaria considera la tiepidezza «pestifera e maggior nemica di Cristo crocifisso» (Lt 5). Nelle *Costituzioni* Antonio Maria prescrive ai Barnabiti di discutere nelle collazioni su «quali [siano] le cause del fervore o della tiepidezza, e quali le proprietà e il colmo loro» (Cs 9). A questo proposito i *Detti notabili* affermano: «La *madre* della tepidità è l'ingratitudine dei divini benefici; le *compagne* sono la sensualità, curiosità e distrazioni; la *nutrice* è la confidenza della bontà divina, con alcuna sua buona opera, e con persuadersi essere abbastanza schifare i peccati gravi, come se la tepidità non fosse grave peccato; la *figliuola* carissima è madonna ipocrisia coperta con l'apparenza della verità, e interiormente piena di fetore» (27, 19); «Il *principio* della tepidità è non curare le cose minime, il *mezzo* è commettere i difetti gravi, il *fine* è disprezzare Iddio» (27, 28); «La tepidità *incomincia* nella inconsiderazione, *persevera* nella oscurità della mente, *finisce* nell'accecazione dell'intelletto» (27, 31).

Noi considereremo le *cause* e gli *effetti* della tiepidezza, le sue *proprietà* e i *segni* che la manifestano, il suo *colmo,* la nostra *reazione* e infine i *rimedi.*

Cause. Nella Lt 2 Antonio Maria individua una delle cause della tiepidezza nella ↗ indecisione: «E questa irrisoluzione è effetto e causa della tepidità: perché... l'uo-

mo irrisoluto si raffredda e intiepidisce». Con leggera sfumatura questo pensiero è ripreso nel Sr 6: «La tiepidezza e negligenza ti ritrae [dal percorrere la ↗ via della separazione]: e perciò ti è bisogno ancora il separarti da essa tiepidezza e negligenza nella ↗ via di Dio».

L'intero Sr 6 si propone di indagare espressamente le cause «della negligenza e tiepidezza». A chi dicesse: «Questa tiepidezza in me, dove nasca, non lo so!», il Santo replica: «Vuoi tu intendere il suo nascimento? Sono una di tre cause, ovvero tutte e tre insieme». Lo Zaccaria svolge poi una sola di queste cause (le altre due avrebbero dovuto essere trattate in altrettanti sermoni che non sono stati mai scritti). Tale causa sta nella distinzione tra precetti e consigli (↗ Consigli/precetti). In realtà «questa distinzione... fu ritrovata per rimuovere la tiepidezza e negligenza nella via di Dio, e adesso dà a molti causa di tiepidezza e negligenza». Dallo *Specchio interiore* di fra Battista da Crema, a cui Antonio Maria si ispira in questo sermone, possiamo dedurre quali siano le altre due cause della tiepidezza: la distinzione tra peccati mortali e veniali (tema ripreso dallo Zaccaria nella Lt 11) con la conseguente presunzione di meritare il perdono divino; la «diffidenza di poter perseverare» e la «disperazione che non si possa arrivare al colmo di virtù» (pp. 1v-5r).

Nelle *Costituzioni* lo Zaccaria indica quale sia la causa della tiepidezza nelle comunità religiose: «Quello che induce mormorazione, tiepidezza e scismi nelle comunità ovvero congregazioni, non è altro che la privazione del lume in quelli che sono di poca capacità, e la privazione del fuoco in quelli che sono ingegnosi» (Cs 11; ↗ Lume e fuoco). Qualcosa di simile troviamo già nella Lt 12, dove l'angelica Negri attribuisce la tiepidezza alla perdita del suo «primo lume», cioè della conoscenza del proprio sta-

to spirituale: «E così, smarrita dalla mia stessa ombra, resto in tepidità, avendo... perso il mio primo lume».

Effetti. Come s'è detto, l'indecisione, oltre che causa, è anche effetto della tiepidezza: «L'uomo tiepido (consigliando sopra qualche cosa) dice le ragioni da ogni parte, e non si sa risolvere quali ragioni siano le buone. E perciò non vi afferma mai quale parte si debba pigliare o fuggire, ma, se dapprima eravate dubbioso un dito, ora vi lascia dubbioso un braccio, e così diventa irrisoluto».

La tiepidezza è un impedimento per la vita spirituale: «Desidero di voi che non cadiate in tiepidezza, ma che cresciate di continuo; perché se per caso vi lasciaste allacciare dalla tiepidezza, non diventereste spirituali» (Lt 11). Essa impedisce di percorrere la ↗ via di Dio (Sr 6).

La tiepidezza provoca il rilassamento nelle comunità religiose (Cs 16-17). Essa «suole indurre mormorazione, fare divisioni e indurre ancora i sudditi a levarsi contro i superiori: e con questi e altri modi suole impedire il profitto» (Cs 18).

Proprietà. Nella Lt 11 Antonio Maria descrive dettagliatamente il comportamento dei tiepidi, che vengono identificati con i ↗ farisei, e lo riassume nei seguenti termini: «Il fariseo – ovvero tiepido – si taglia via da sé il grosso e ritiene il minuto; lascia stare le cose illecite, ma vuole le lecite tutte; raffrena la sensualità dell'opera, ma gli piace la sensualità del vedere; così vuole il bene, che non vuole tutto il bene; così si raffrena in parte, che non si vuole raffrenare in tutto».

Talvolta la tiepidezza sa camuffarsi molto bene; anche coloro che hanno la pretesa di essere spirituali spesso sono loro stessi tiepidi: «[Una volta] imbrattati, ovvero *ad plenum* non custoditi i tre voti, che cosa avete, o voi

che volete essere spirituali, che non sia comune coi tiepidi?» (Cs 17).

Segni. Lo Zaccaria dedica un capitolo delle sue *Costituzioni* ai «segni della rovina dei costumi» (Cs 17), «acciocché a nessuno sia nascosto quanto e quando il rilassamento e la tiepidezza crescano» *(l. cit.).* Attraverso tali segni si comprende che «i buoni costumi sono posti al basso e che la tiepidezza è in alto» (Cs 18). La rovina dei ↗ costumi o rilassamento, come s'è detto, è uno degli effetti della tiepidezza, anzi praticamente si identifica con essa (anche in Cs 16 ritroviamo il parallelismo rilassamento-tiepidezza). I segni della rovina dei costumi saranno perciò anche segni della tiepidezza, tanto è vero che si ritrovano molto simili nella voce che i *Detti notabili* dedicano alla "Tepidità" (27, 41-44).

Antonio Maria indica cinque segni, riguardanti altrettanti aspetti fondamentali per la vita religiosa: ↗ obbedienza, ↗ povertà, ↗ castità, ↗ gola, giustizia e ↗ timor di Dio.

Colmo. Ci sembra di trovare il colmo della tiepidezza nell'odio dei tiepidi contro i ferventi. I tiepidi non si accontentano di giacere nella loro condizione: non tollerano che ci siano altri migliori di sé e perciò non permettono loro neppure di separarsi: «E perché il rilassamento e la tiepidezza odiano il fervore, pertanto le leggi e le consuetudini dei tiepidi non hanno mai voluto licenziare che alcuni ferventi si separassero da loro, dicendo che l'unione è buona e la disunione è mala... Perciò i tiepidi non permettono ai ferventi di dividersi da loro, sotto colore di buona unione, stimando vergogna che altri appaiano migliori di sé... I tiepidi proibiscono tali divisioni per coprire il loro fetore con il buon odore dei ferventi» (Cs 17).

Se poi qualcuno tenta la ↗ riforma, i tiepidi scatenano una lotta senza quartiere per impedirla: «A tale opera contrastano i demoni invisibili, ma [ancor] più vi resistono i diavoli visibili, cioè i tiepidi, i quali sono senza numero, e con le loro ipocrisie hanno soggiogato a sé molti signori temporali e molti prelati spirituali... Sicché, con l'aiuto di simili signori, i tiepidi suscitano crudeli battaglie contro i ferventi» (Cs 18; dei «diavoli visibili» e «invisibili» parla Giovanni Climaco, *Scala del Paradiso,* 4, 20); «Dapprima ti farà contrasto... la gente tiepida con la quale tu abiti, riputandosi a sua vergogna ritrovarsi qualche altro migliore di sé. Questa gente suole chiamare *singolarità* se, oltre il corso di loro tiepidi, qualcun altro vuole condurre a Cristo. Questa per te [= riformatore] sarà la battaglia più grave di tutte le altre» *(l. cit.).*

Reazione. Bisogna «fuggire il pericolo di cadere in tiepidezza» (Lt 11); «è necessario camminare per la via della separazione e *maxime* dalla tiepidezza» (Sr 6).

Le Angeliche sono chiamate a essere «apostole per rimuovere non solo la idolatria e altri difettoni grossi dalle anime, ma per distruggere questa pestifera e maggior nemica di Cristo crocifisso, la quale sì grande regna ai tempi moderni: madonna – dico – tepidità» (Lt 5).

L'invito rivolto ai ferventi, in caso di rilassamento della vita religiosa, è ancor più radicale: «Voi, che volete essere ferventi, fuggite di essere partecipi della loro [= dei tiepidi] coinquinazione e tiepidezza» (Cs 17).

Al riformatore Antonio Maria lascia questa consegna: «Senza superbia e presunzione... e con audacia esalta la croce [quanto più] potentemente potrai sopra la tiepidezza, in favore dei buoni costumi» (Cs 18). Per difendersi dai tiepidi il riformatore può dissimulare loro le proprie intenzioni, proseguendo tuttavia il suo cammino *(l. cit.).*

Rimedi. La tiepidezza non è una malattia facilmente guaribile. I *Detti notabili* affermano in proposito: «La tepidità sopra tutte le spirituali infermità è molto lontana dalla sanazione» (27, 28). Lo Zaccaria conferma tale convinzione quando mette in guardia il riformatore dallo scegliere collaboratori fra i suoi vecchi confratelli, «perché facilmente ritengono del fermento della prima farina di tiepidezza» (Cs 18). Tuttavia non bisogna disperare: «Benché la santimonia del tiepido sia impossibile all'uomo, non è però difficile a Dio» (*Detti notabili,* 27, 21). Gli stessi *Detti* indicano alcuni rimedi: «Il timore di Dio, quando diventa filiale, e la diffidenza di se stesso escludono la tepidità, ma ottimo rimedio è fuggire la conversazione dei tiepidi, e conversare coi ferventi. – Se tu vuoi cominciare a fuggire la tepidità, adopera il martello del timore contro la blanda confidenza; se vuoi profittare in estirparla, desidera la virtù per se stessa senza altro risguardo di premio; se vuoi al tutto ucciderla, desidera per amor di Cristo tutti gli obbrobri e mali» (27, 22-23).

Da parte sua lo Zaccaria nella Lt 11 propone ai coniugi Omodei il *tagliare via da sé:* «E quando un dì ha tagliato via una cosa, l'altro dì ne taglia un'altra, e così va perseverando fino a che abbia tolto via la pellaccia e la scorza della carne... Vorrei che aveste l'occhio a fare ogni di qualche cosa di più, e scemare ogni dì qualche appetito e sensualità, ancorché vi fosse concessa».

Nel Sr 6 è indicato come rimedio della tiepidezza ciò che poi «ad alcuni è stato causa di quella», la distinzione tra precetti e consigli: «Vuoi tu sapere perché è ritrovato tal modo di distinguere? È stato ritrovato per rimuovere la tiepidezza». Questo perché alcuni, che avrebbero potuto scoraggiarsi di fronte alle esigenze della vita cristiana, «inanimati, incominciassero a operare; e poi, firmati

alquanto, piano piano ascendessero alla perfezione... Sicché, incomincia pure a fare il bene, che di necessità andrai più avanti e diventerai migliore». E dal momento che la distinzione tra precetti e consigli è diventata per molti un pretesto alla tiepidezza, essa ne dovrà pure diventare un antitodo: «Chi vuol fuggire il pericolo di non cascare contro i precetti, è necessario che osservi i consigli» (↗ Consigli/precetti).

In Cs 12, come medicina contro la tiepidezza viene indicata la ricerca delle umiliazioni: «Di necessità rimarrà tiepido chiunque sotterfugerà gli obbrobri e le pene».

La riforma, così come descritta in Cs 16, viene prevista «acciocché nessuno, e *maxime* i tiepidi, possa infrangere la presente ordinazione».

In Cs 18 si dice al riformatore che non può accontentarsi solo di leggi repressive e neppure di leggi propositive, ma «che non cerchino di estendersi a cose sempre più perfette»: «Reggendoti secondo alcuna di dette leggi dei detti modi, sappi che subito tu ti troverai la tiepidezza davanti all'uscio». È perciò necessario «aumentare quello che hai cominciato e in te e negli altri, perché la sommità della perfezione è infinita».

L'osservanza fedele delle *Costituzioni* è un rimedio assai utile contro la tiepidezza: «Fratelli, abbiamo procurato di notarvi queste poche cose: le quali – se voi le attenderete e compirete con le mani – speriamo che vi potranno condurre alla perfezione, facendovi sopra il tutto fuggire la tiepidezza» *(l. cit.)*.

Conclusione. Solitamente si è portati a pensare che la tiepidezza sia un piccolo difetto. E di conseguenza si ritiene che lo Zaccaria appaia troppo preoccupato di un aspetto secondario e trascurabile della vita cristiana. Da quanto Antonio Maria afferma appare chiaramente

quanto la tiepidezza e il fervore siano invece un problema centrale: il cristiano tiepido semplicemente non è cristiano; il vero cristiano deve necessariamente essere fervente.

L'identificazione fra tiepidi e farisei ci fa capire la gravità della tiepidezza. Nel Vangelo l'unica categoria contro cui si scaglia Gesù sono appunto i farisei, dal momento che vede nel loro atteggiamento l'ostacolo maggiore all'opera della redenzione. Lo stesso vale per la tiepidezza: essa impedisce l'azione di Dio nell'uomo e perciò mette in discussione la salvezza stessa.

Si può ritrovare la stessa opposizione nella polemica di Paolo contro il legalismo giudaizzante, che metteva in pericolo il dogma della assoluta gratuità della grazia.

TIMORE

«[Il maestro insegni ai novizi] a deporre in tutto ogni timore in tutte le cose... Ma se pure vogliono e debbono temere alcuno, insegni loro a temere... loro stessi»

(Cs 12)

Sulla scorta della riflessione biblico-teologica, Antonio Maria ravvisa una netta distinzione tra antica e nuova economia di salvezza: «Noi [cristiani] dobbiamo essere diversificati in questo dai giudei, perché loro erano condotti con timore, e noi con amore». Poco prima, sempre introducendo la riflessione sul decalogo, aveva detto: «A noi cristiani... ha dato una ↗ legge di amore, non di paura; di libertà di spirito, non di servitù» (Sr 1).

Questo principio si applica in particolare ai religiosi, ai quali il Santo non intende «dare leggi di timore, ma di

puro amore», dal momento che giudica «superfluo di punire tra noi quelli che non si lasciano costringere dall'amore della virtù e di Dio, e dal timore del giudizio divino» (Cs 14). Quest'ultimo accenno ci fa però comprendere come esista un timore virtuoso, celebrato nelle pagine bibliche, che lo considerano un dono dello Spirito santo (cf Is 11, 2). Lo stesso Zaccaria sottolinea la positività di chi è «buono e semplice e retto di cuore e temente Dio» (Lt 1) e ritiene segno di rovina dei ↗ costumi la perdita del «timor di Dio» (Cs 17) nei consacrati. Si tratterà quindi di coltivare il timore virtuoso e di estirpare quello difettoso.

Timore virtuoso. Rifacendosi alle premesse di cui sopra, Antonio Maria vuole che si insegni ai novizi «a deporre in tutto ogni timore in tutte le cose, timore – precisa – che portasse in sé pena» e nascesse da pene, suggestioni di demoni o «infelicità dell'anima e del corpo». «Ma se pure vogliono e debbono temere alcuno – aggiunge – [il maestro] insegni loro a temere il maggior nemico, il quale è intimo in loro ed è loro stessi: perché chi nuoce a te e a me se non noi stessi? Pertanto li certifichi che, finché temeranno le altre cose e non temeranno se stessi, li certifichi (dico) e metta loro per indubitato segno che non saranno giunti a grande perfezione; perché ritenendo simile timore, pensano (il che è impossibile) di poter volare nell'alto della perfezione, carichi però di molti pesi» (Cs 12). Occorrerà di conseguenza contemperare una retta diffidenza nei propri confronti con un'interiore sicurezza. Il Santo osserva infatti, scrivendo a nome della Negri, che «il troppo temere le proprie vivezze», ossia le inclinazioni difettose difficilmente imbrigliabili, o «il non temerle» affatto, «ci lascia sempre vivi e delicati», mentre, all'opposto, «il temere la

propria ombra ci fa, [mentre fuggiamo] un vizio, cadere in un altro maggiore» (Lt 12).

Antonio Maria vuole che non si nutra timore servile verso chi è posto in autorità, poiché la Scrittura dice «onora» e non dice «temili» (cf 1 Pt 2, 18). «Ma pure, se è necessario temere i signori, temi il Signore dei signori, il quale, oltre a ucciderti, può ancora mandarti all'inferno» (Sr 4, con chiaro riferimento al ↗ demonio). Come il laico non deve farsi condizionare da timore che gli impedisse una chiara testimonianza, così il riformatore dei costumi non dovrà «per alcun modo temere l'incorso» ossia l'assalto del «demonio meridiano» (Cs 18). Collegato al timore verso il Maligno è l'invito a «temere [la] superbia» non solo nelle opere cattive, «ma più nelle buone» (Sr 1), dove si nasconde maggiormente l'insidia farisaica.

Il timore virtuoso, infine, dovrà accompagnare le grandi scelte di vita, come il ↗ matrimonio, cui bisogna accedere «con timore, come a un tanto sacramento» (Sr 1), e la vita consacrata: che i novizi non pensino «di entrare nella casa del loro Signore senza veste nuziale» (Cs 12).

Timore difettoso. Esiste in secondo luogo un timore «disordinato» (cf *Summa theologiae,* II.II, 125,4) che va bandito dal cuore e che si manifesta sotto molteplici aspetti. Anzitutto il già accennato timore servile da parte dei figli. Essi devono «riverire» e non «temere da servi» i propri padri (Sr 4). Così pure non si dovranno temere i rischi connessi alla pubblica professione della fede («Oh, ci perseguiterebbero!»), pensando al detto evangelico (Lc 9, 26) che «colui che avrà erubescenza [= arrossirà] e timore – quest'ultima è un'aggiunta del Santo – di parlare per la giustizia, anche il Figliuolo dell'uomo temerà ovvero avrà erubescenza di parlare in suo favore davanti al Padre» (Sr 4). Ai propri seguaci Anto-

nio Maria insegna a «non temere le catene», come Paolo (Sr 6), quando fossero travagliati dalle «insidie» del demonio o dagli «assalti aperti... degli uomini», pensando che siano «intollerabili» (Sr 7), e ad affrontare la ↗ riforma bandendo ogni timore che nascesse da limiti interni e da scarso sostegno esterno, «perché tali erano gli apostoli» (Cs 16).

Altre situazioni che esigono il superamento del timore si registrano quando si dovesse temere di «non far profitto» nella vita spirituale (Lt 5); di essere privati della «↗ compunzione esteriore e ↗ devozione» (Cs 12); di ricevere un'obbedienza che «imponga qualche peso» (Cs 2); di dover «accusare l'altro di qualche difetto commesso» (Cs 17); di dispiacere ai secolari o di non compiacerli nelle loro richieste inopportune (Cs 17); e infine di espellere dalla Congregazione «suppositi indisposti... per paura che la ↗ religione avesse a mancare», a estinguersi *(l. cit.)*.

Si tratterà, concludendo, di passare da *timorosi* a *timorati,* pensando che la paura nasce dalla superbia, la quale ci fa considerare autosufficienti e onnipotenti. Non per nulla Antonio Maria chiede l'aiuto del proprio ↗ padre spirituale, perché lo «cavi fuori» dalla «pusillanimità e superbia» (Lt 1) e considererà «superfluo ogni timore» (Cs 12) quando, nell'accettazione dei propri limiti, si sa riporre fiducia in Dio e nei suoi mediatori. «Perché siete tanto pusillanime e timoroso? Non sapete che non vi possiamo abbandonare... Abbiamo pregato il Crocifisso», scrive a un non meglio identificato messer Battista (Lt 8); e al Ferrari in missione: «Viscere sante in Cristo, che dubitate di cosa alcuna?... Il Crocifisso precederà e accompagnerà ogni vostra non solo parola, ma intenzione santa... Come potranno fare a meno di aiutarvi quelli che vi amano come se stessi?» (Lt 6).

UFFICIALI

«Avverta dunque di introdurre piuttosto le ragioni del dover piantare i buoni costumi, che dire solo: "Abbiate tale virtù", perché questo è l'ufficio proprio del prelato, del discreto e del visitatore»

(Cs 19)

Prelato. Con questo nome le *Costituzioni* zaccariane indicano il superiore della casa. Secondo l'uso domenicano, egli viene eletto dai vocali della comunità, a maggioranza assoluta mediante ballottaggio (Cs 15).

Il prelato ha autorità sui suoi sudditi (Sr 4), ma non può dare il precetto, vale a dire un ordine in virtù di santa obbedienza, senza il consenso dei discreti (Cs 2), né può mutare le *Costituzioni* senza il consenso di tutti i vocali della Congregazione (Cs 16). Insieme con i professi della comunità, elegge i discreti e i correttori (Cs 14); insieme con i discreti, nomina gli altri ufficiali (Cs 15). Deve prendersi cura degli infermi, visitandoli possibilmente ogni giorno (Cs 6); suo compito principale è di introdurre nei sudditi le ragioni dei buoni costumi e non limitarsi

a esortare genericamente alla virtù (Cs 19). Vigila sul suo comportamento il correttore o i correttori (Cs 14; 15). Sono segni di rovina dei costumi: l'incapacità dei prelati ad affidare gli incarichi; lo scusarsi dei loro difetti e il rigore verso quelli degli altri; la debolezza verso i sudditi; il minimalismo spirituale; l'intervento sugli atti viziosi e non sulle radici dei vizi; il timore di dispiacere ai secolari; il ritrarre dai sacramenti; le esortazioni infruttuose, verbose, generiche (Cs 17).

Discreti. I discreti sono i consiglieri del superiore. Possono essere due o quattro, a seconda del numero dei sodali. Anche loro vengono eletti dalla comunità, a maggioranza assoluta mediante ballottaggio (Cs 14; 15).

È richiesto il loro consenso per il precetto (Cs 2), ma non è sufficiente per il mutamento delle *Costituzioni* (Cs 16). Insieme con il prelato, nominano gli altri ufficiali (Cs 15). Uno di essi può essere eletto correttore (Cs 14). Loro compito è di vigilare sull'osservanza regolare, e di provvedere all'espulsione dei «supposti indisposti». Dovranno essere puniti se trovati negligenti nel loro ufficio *(l. cit.)*. Anche per loro vale la norma di introdurre le ragioni dei buoni costumi e di non limitarsi alle vaghe esortazioni (Cs 19).

Correttori. Ne parla lo Zaccaria in Cs 14. Il correttore (ma se ne possono dare più di uno) viene eletto dal prelato e dai religiosi della comunità, esclusi i discreti, tra tutti i sodali, discreti compresi. Egli deve essere e apparire «il più zelante per la religione»; suo unico compito: vigilare sul comportamento del prelato e dei discreti; suo unico potere: radunare il capitolo «per vedere se qualcuno dei discreti, ovvero il prelato siano stati negligenti» (Cs 14). Insieme con il «maggior prelato» è «definitore» di quanto si deve trattare nei capitoli di revisio-

ne costituzionale, col preciso compito di non consentire «per alcun modo a nessun rilassamento» (Cs 16). Nel caso in cui si decida per un'attenuazione della disciplina, saranno messe a disposizione del correttore o dei correttori una o due case per i religiosi che eventualmente non acconsentissero al rilassamento *(l. cit.;* ↗ Riforma*)*.

Nelle *Costituzioni* barnabitiche del 1552 il correttore prese il nome di *sindaco*. Nelle successive *Costituzioni* del 1579 il suo compito venne attribuito al discreto o consigliere più anziano.

Seniori. La figura dei seniori è ripresa dalla *Regola* di san Benedetto (capitolo 46). Non è ben chiaro a chi si riferisca lo Zaccaria quando ne parla. Lo fa due volte nelle sue *Costituzioni:* parlando della ↗ collazione, afferma che «tutto quello che sarà concluso e definito dai seniori» va scritto su un libro (Cs 9); riferendosi poi alla ↗ manifestazione di coscienza, sostiene che è utile manifestare le proprie colpe, «acciocché bene e con misericordia si possa loro conferire la sanità per [mezzo dei] seniori» (Cs 13). Di per sé il termine *seniori* starebbe a indicare «gli anziani», ma Antonio Maria dichiara espressamente che i seniori sono tali «non per età ma per vita lodevole» (Cs 9).

Visitatori. A essi è dedicato il capitolo 19 delle *Costituzioni*. Loro compito è di aiutare i religiosi a raggiungere il fine della Congregazione. Non devono limitarsi a constatare i problemi, ma devono ricercarne le cause e su quelle intervenire. Sono tenuti a «estirpare non solo i vizi, ma anche le loro radici»; come pure devono studiarsi «non solo di piantare i buoni costumi, ma di inserire e introdurre – e, introdotte, di fomentare – le radici dei buoni costumi», vale a dire «le ragioni e le cause per

cui si debbano inserire in se stessi tali virtù». Non devono compiere visite affrettate e superficiali, ma lunghe e minuziose. Loro compito è di interrogare con discrezione, affabilità e pazienza i confratelli, soprattutto per quanto riguarda il progresso nella vita spirituale.

In merito infine al rapporto che deve intercorrere tra gli ufficiali e i loro confratelli, valgano queste riflessioni conclusive dello Zaccaria: «Come conviene ai superiori di procurare per carità il profitto dei sudditi, così è necessario che i sudditi aiutino i maggiori nella rettitudine dell'osservanza, sapendo per certo che, secondo la Scrittura, "è derivata l'iniquità da quelli che parevano reggere il popolo", e in un altro luogo: "La causa della rovina sono i cattivi sacerdoti"» (Cs 14).

È somma preoccupazione di Antonio Maria, e quindi dovere precipuo degli ufficiali, non meno che impegno dei sudditi, scongiurare la presenza in Congregazione di «supposìti [= soggetti] indisposti... che non siano grandemente zelanti della ↗ religione e dell'onore di Dio. Guai a noi – conclude il Santo, citando *Isaia* (9, 3) nel testo della Volgata – quando ci si potrà dire con verità: "Signore, tu hai moltiplicato la gente, ma non hai magnificato la letizia"» (Cs 14; cf Gabuzio, *Historia,* p. 137).

UMILTÀ

«Una profondissima umiltà, la quale, di quanta utilità sia, lo sanno [coloro] che hanno in se medesimi questa virtù»

(Sr 5)

L'umiltà è un distintivo della vita cristiana («tanto umiliarsi...», Sr 6) e costituisce un proposito dell'uomo spirituale: «A tutti mi sottometterò e mi umilierò e mi

concorderò con ognuno, affinché Dio per sua bontà mi accenda il cuore, il quale [Dio] suole abitare nei luoghi bassi e quieti» (Sr 4).

L'insegnamento sull'umiltà, «madre e custode delle virtù», sta poi alla base della vita religiosa, così che il novizio deve radicarla nel proprio cuore (Cs 12; cf Gregorio Magno, *Moralia,* 23, 23-24: *«Humilitas... magistra est et omnium materque virtutum»),* ricordando che «la perfezione di questa virtù non [può] essere compresa se non da quelli che la possedono» (così si legge nei *Detti notabili,* 12, 20, che Antonio Maria riprende come si è visto nel Sr 5). La pratica dell'umiltà va di pari passo con l'accettazione, anzi la ricerca delle umiliazioni. Il Santo invita ripetutamente ad «abbracciare i vituperi e le risbassazioni e godere in quelle» (Lt 11); ad «abbracciare volentieri gli ↗ obbrobri, ↗ gustare e dilettarsi delle irrisioni, rallegrarsi nelle cose vili» (Cs 10), a «sitire gli obbrobri e aver fame delle irrisioni» (Cs 12), a desiderare lungamente le «villanie» (Cs 18). Poiché nella fortezza di tutta la perfezione «bisogna sempre includere la bassa nichilità dell'umiltà» (Cs 12), lo Zaccaria sollecita i suoi discepoli a praticare «la volontaria umiliazione di sé» (Cs 19), a umiliarsi «sotto la mano di tutti» (Lt 10), a fare a gara nell'«avvilirsi» (Lt 6), così che tutte le avversità non li rattristeranno, ma li «letificheranno» (Cs, 12). Il disprezzo di sé (Lt 5) fa transitare dall'↗ amor proprio all'«odio santo di sé» (*Detti notabili,* 12, 42).

Sono rimaste proverbiali alcune espressioni come «risbassarsi di umiltà risbassata» (Cs 3), o la messa in guardia ai novizi affinché «per lungo tempo, con grande affetto, con acuto desiderio» avessero a gradire «tutte le persecuzioni, irrisioni e umiliazioni» (Cs 12), o la perentoria consegna al riformatore: «Bisogna che tu sia di grandemente bassa umiltà» (Cs 18).

La dottrina sull'umiltà è del tutto tradizionale. Basterebbe ricordare i dodici gradi di san Benedetto (*Regola,* 8) o il *De gradibus humilitatis* di san Bernardo e, in tempi coevi allo Zaccaria, le tre forme di umiltà degli *Esercizi* ignaziani (nn. 165-168) e il noto detto di san Filippo Neri: «*Spernere seipsum, spernere mundum, spernere neminem, spernere se sperni* – Disprezzare se stesso, disprezzare il mondo, non disprezzare nessuno, sprezzare di essere disprezzati».

UNIONE

«Le creature spirituali... sono create per unirsi a Dio» (Sr 6)

«Unire l'anima a Dio» (Sr 3) costituisce uno degli aspetti qualificanti della conversione e della stessa vocazione umana, dal momento che «le creature spirituali sono create per unirsi a Dio» (Sr 6). Questo spiega perché lo Zaccaria tracci a Carlo Magni una precisa via all'unione con Dio, che si realizza nel duplice contesto della vita attiva e di quella contemplativa. Nei *Detti notabili* (32, 6) si legge che la vita «attiva usa la ↗ distrazione, la contemplativa l'unione». Se la «distrazione», in quanto caratteristica della vita attiva, non è di per sé di ostacolo alla contemplazione – «l'azione esteriore non impedirà l'elevazione e azione interiore, né questa l'altra» (Lt 3) – in quanto inclinazione difettosa ci disamora e ci allontana da Dio. Essa è fonte di rilassamento (Lt 9), rende tiepida l'azione (Lt 11) e va in ogni modo fuggita (Cs 7; 10; 12), «sapendo che il demonio non è solito vincere se non i distratti» (*ibid.,* 7; alla «Distrazione» è dedicata una voce dei *Detti notabili*). L'*unione* è infine

raccomandata da Gregorio Magno nella *Regola pastorale,* che invita a più riprese i pastori a essere «sospesi nella contemplazione», mentre si prodigano nell'azione (cf 1, 4 e 2, 7).

UOMO INTERIORE/ESTERIORE

«L'uomo interiore non ha minor bisogno del cibo spirituale, che l'uomo esteriore del pane materiale»

(Cs 12)

La distinzione tra uomo interiore e uomo esteriore, di derivazione neoplatonica, si trova chiaramente formulata nelle lettere di san Paolo, cui senz'altro l'attinge Antonio Maria e alla quale fa frequente riferimento nei suoi scritti. Parla a esempio di «essere interiore» (Lt 9) e afferma che l'uomo interiore esige di venir nutrito alla pari di quello esteriore. Chiede vigilanza e disciplina dei sensi, dal momento che l'«interiore procede dall'esteriore» (Sr 2) e ricorda che solo lasciando l'esteriore e rientrando nel proprio interiore si può fare esperienza di Dio (cf Sr 2). Ripetutamente invita alla «cognizione degli andari interiori» (Lt 12), ossia alla presa di coscienza di come ci si muove interiormente. I novizi, in particolare, dovranno apprendere la «cognizione dell'uomo interiore» e più specificamente dovranno conoscere «la sanità e l'infermità, la debolezza e la fortezza, la perfezione e l'imperfezione», così da curarne l'«ornato» e cioè l'acquisizione delle virtù che costituiscono la veste nuziale con cui «entrare nella casa del Signore» (Cs 12). Quest'affermazione sembra riecheggiare un pensiero che troviamo lapidariamente espresso nella *Filocalia* (2, 329): «Affréttati a mostrare monaco non l'uomo esteriore, bensì quello interiore, liberandolo dalle passioni».

Secondo Cassiano, tutta l'iniziazione monastica verte sulla «riforma delle disposizioni dell'uomo esteriore», così che si sviluppi quello interiore, attraverso un'opportuna «disciplina». In tal modo, «nell'esercizio simultaneo delle virtù proprie del corpo e dell'animo», i monaci riceveranno «contemporaneamente i profitti dell'uomo esteriore e i meriti di quello interiore» (*Istituzioni cenobitiche,* 2, 9 e 14). Anche fra Battista vuole che l'uomo, «leggendo sopra il suo interiore libro», colga le cause che motivano il proprio comportamento. Infatti, quando si conoscono «bene gli andamenti dell'uomo interiore», è più facile correggere la propria condotta (*Cognitione et vittoria di se stesso,* pp. 36v, 170r).

VEGLIA

«Vigila all'orazione»
(Sr 1/A)

L'atteggiamento vigilante è consustanziale alla preghiera e, prima ancora, alla vita spirituale. Da ciò nasce la pratica dell'orazione notturna, che Antonio Maria riscontrava soprattutto in Cristo, modello dell'orante perfetto: «Pernottava le belle lunghe notti quante si vogliono nell'orazione» (Sr 4). Ai propri discepoli non manca di rilevare la necessità che si preghi «in ogni tempo, o di giorno o di notte» (Lt 3) e ai religiosi fa obbligo di «darsi all'orazione [mentale], senza implicarsi in alcun'altra opera... almeno per due ore fra il dì e la notte» (Cs 10, tenendo però conto che quest'ultimo termine per sé indica la sera, dato che il «giorno» terminava alle 18). Fermo restando che, anche quando il corpo è immerso nel sonno «il cuore veglia», perché lo Spirito santo, effuso nei nostri cuori, ravviva «sempre» in noi il ↗ ricordo di Dio (Sr 2).

Nelle regole per i visitatori Antonio Maria prevede che si possano dare circostanze in cui vengano moltiplicati «i ↗ digiuni o le veglie o il ↗ silenzio» (si noti il verbo moltiplicare, che suppone un dato di base iniziale e permanente). Nel qual caso il visitatore dovrà rendersi conto se tali «strumenti» sono fine a se stessi o tendono al vero scopo della vita consacrata (Cs 19).

Da sottolineare, infine, l'abbinamento tra veglia e digiuno, che ricorre anche nelle raccomandazioni alle monache: «Macera il corpo in fame..., vigila all'orazione» (Sr 1/A) e nel richiamo all'esempio di Paolo, che si presentava quale «ministro di Dio... nelle veglie, nei digiuni...» (Sr 7).

VERGOGNA

«Volete fuggire la vergogna? Cercatela»
(Cs 12)

Lo Zaccaria, conoscitore attento dell'animo umano, sa che la vergogna può costituire uno dei principali ostacoli sulla via della ↗ perfezione: «Si ricordino che non si dà umiltà senza molti obbrobri e irrisioni, e che coloro i quali si vergognano di esse, ovvero *etiam* della compagnia dei poveri fratelli, o del vestire e abitazioni vili, sappiano che non resta loro alcuna minima speranza di potere acquistare la perfezione, mentre perdura in loro quella tal vergogna» (Cs 12). Antonio Maria non si limita alla diagnosi, indica anche la terapia per rimediare a questo male: «Volete fuggire la vergogna? Cercatela, e con le corde e con le braccia stringetela, che fuggirà da voi, con corona e vittoria vostra» *(l. cit.)*. Ci si può vergognare nella professione della propria fede: «Colui che

avrà erubescenza e timore di parlare per la giustizia, anche il Figliuolo dell'uomo temerà ovvero avrà erubescenza di parlare in suo favore davanti al Padre» (Sr 4; cf Lc 9, 26).

Una situazione particolare nella quale può insinuarsi la vergogna è la ↗ confessione sacramentale. A questo proposito lo Zaccaria distingue una vergogna *interiore,* necessaria per ottenere la remissione dei peccati, e una vergona *esteriore,* che va invece bandita per poter avere l'integrità della confessione stessa: «[Il maestro] insegni loro *etiam* che si confessino verecondamente, vergognandosi davanti a Dio e in se stessi, non stimando però niente la vergogna di fuori; e per questo li avvisi che, volendo ricevere la remissione di tutti, fuggano di occultarne alcuni per vergogna, ricordando loro che chi mostra molte piaghe mortali al medico, nascondendone una, per quella sola se ne perisce» (*l. cit.;* il paragone del medico è ripreso da san Girolamo, *In Ecclesiasten,* 10, 11 e si ritrova nel decreto sul sacramento della Penitenza del Concilio di Trento, capitolo 5). La medesima vergogna, oltre che nella confessione individuale, si può presentare anche nella ↗ manifestazione di coscienza, necessaria a estirpare la radice delle «colpe occulte»; «Chi resterà di manifestare tal sua egritudine [= malattia] o perché si vergogna, o perché sospetti alquanto che i medici non siano sufficienti, o perché vanamente speri di confessarsene dopo, sappiate – dico – che di necessità ricadrebbe in quella e in altre colpe più gravi e più esteriori» (Cs 13).

I tiepidi considerano una vergogna che ci siano altri migliori di loro: «I tiepidi non permettono ai ferventi di separarsi e dividersi da loro, sotto colore di buona unione, stimando vergogna che altri appaiano migliori di sé» (Cs 17); «Dapprima ti [= al riformatore] farà contrasto la gente tiepida con la quale tu abiti, riputandosi a sua

vergogna ritrovarsi qualche altro migliore di sé» (Cs 18). Ritroviamo la stessa idea nei *Detti notabili:* «Il tiepido, benché sia stimolo di bene ai buoni, è però carnefice del giusto, perché, parendogli l'altrui fervore gli sia vergogna, è sempre al vero fervente nemico» (27, 34).

Per evitare la vergogna nella denuncia dei difetti dei fratelli, non si possono scegliere i compagni di viaggio, ma devono essere assegnati dai superiori: «Dovete farvi dare – e non eleggervi da voi stessi – i compagni, acciocché l'uno non si vergogni, o per alcun modo non tema di accusare l'altro di qualche difetto commesso» (Cs 7).

VIA DELLA CROCE

«Né a voi, né a noi ci pertocca aver sollecitudine di sapere tali effetti; anzi ne basta – ed è troppo – che andiamo per la via della croce»

(Sr 4)

L'uomo è stato creato per andare a Dio (Sr 6). Ma – ammonisce lo Zaccaria – non è facile all'uomo seguire la propria vocazione: «stretta è la via che conduce al cielo» (Sr 2); «la via diritta del cielo» è una via «stretta e arta» (Sr 4). La ↗ via di Dio è per sua natura *via della croce.*

Anche Gesù Cristo ha percorso la via della croce: la sua vita è stata un cammino verso la ↗ croce. Antonio Maria interpreta questo cammino come una corsa (↗ Correre): «Corse, per non essere negligente, all'obbrobrio della croce, contempta ogni confusione» (Lt 2; cf Eb 12, 2). Il cristiano, che si è posto alla ↗ sequela di Cristo, deve seguirlo sulla stessa strada che lui ha percorso. A questo proposito è particolarmente esplicita santa Caterina da Siena: «Séguitalo per la via della cro-

ce; confórmati con Cristo crocifisso; dilèttati degli obbrobri, pene, strazi, tormenti, scherni e villanie per amore di Cristo crocifisso» (*Lettere,* 73).

Lo Zaccaria non è da meno quando si tratta di invitare i suoi figli a portare la croce (Sr 1/A), a desiderare, stringere, abbracciare, sitire, cercare gli obbrobri *(passim),* ad amare e desiderare di patire (Lt 5; 10; Cs 10). Tuttavia, nella Lt 4, ci presenta la via della croce in una prospettiva diversa. A Giovan Giacomo Piccinini, che, preoccupato delle conseguenze di qualche decisione da prendere, si mostra alquanto irrisoluto, Antonio Maria risponde: «Né a voi, né a noi ci pertocca aver sollecitudine di sapere tali effetti; anzi ne basta – ed è troppo – che andiamo per la via della croce, nella quale soddisfa solo il conoscere che sia virtù o vizio a fare o lasciare una cosa; e poi, estinguendo ogni infruttuosa curiosità, mettiamo le mani in operare».

Praticamente il discorso che fa lo Zaccaria al Piccinini è il seguente: quando dobbiamo decidere se fare o non fare una cosa, dobbiamo preoccuparci solo di un aspetto: se la cosa in sé è buona o cattiva. Se è buona, dobbiamo farla; se è cattiva, no. Se anche quella cosa cattiva dovesse comportare per noi dei vantaggi, non dovremmo farla ugualmente; come, al contrario, se pure quella cosa buona dovesse comportare per noi degli inconvenienti, dobbiamo farla lo stesso. Il criterio della scelta non sono le conseguenze positive o negative della scelta stessa, ma il valore intrinseco della cosa in sé.

Questo modo di procedere viene chiamato, da Antonio Maria, *via della croce,* appunto perché sta qui il senso più profondo della croce: questa non ha un valore positivo in sé; non può essere desiderata in quanto tale. L'uomo non è stato creato per la sofferenza: il suo fine è la felicità. L'uomo non deve aspirare alla morte, ma alla

vita: la morte è male, solo la vita è bene. «Il fine della volontà tua – ricorda lo Zaccaria – è il bene» (Sr 6). L'uomo pertanto non può che tendere al bene. Ma, scegliendo il bene, il cristiano sa che questa sua scelta comporterà inevitabilmente l'opposizione del Nemico, che non vuole il suo bene e che perciò farà di tutto per distoglierlo dal suo cammino. Ma il cristiano, che ha intrapreso la via della croce, va avanti senza paura, interessato solo alla meta del suo cammino e incurante delle difficoltà che incontra lungo la strada.

In fondo, la via della croce si identifica con la via di mezzo, che consiste nell'indifferenza dei mezzi rispetto al fine: ciò che conta è Dio; i mezzi per raggiungerlo sono relativi, valgono in quanto ci avvicinano a lui, non valgono in quanto ce ne allontanano. Il cristiano non assolutizza alcuna realtà creata: non gli importa se sarà una realtà positiva a condurlo a Dio o se piuttosto una realtà negativa. Ma appunto per questo, egli è pronto a tutto, anche al peggio, anche alla morte.

VIA DELLE CREATURE/ DELLA SEPARAZIONE/DI MEZZO

«Ogni cosa è fatta e ti è data per andare a Dio, e questo per la via della separazione e rimozione da quella, ricevendo il frutto e l'uso e lasciando l'affetto»

(Sr 6)

La teologia tradizionale ha indicato una triplice via per giungere alla conoscenza di Dio: la *via affirmationis* o *causalitatis*, la *via negationis* o *remotionis* e la *via analogiae* o *eminentiae*. Già Dionigi Areopagita (VI sec.) aveva detto che possiamo conoscere Dio in quanto cau-

sa, per eccesso e per rimozione (*De divinis nominibus,* 1, 5). San Tommaso, che riprende l'insegnamento dionisiano (*Summa theologiae,* I, 84, 7), aggiunge: «Conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè è causa di tutte le cose; e la differenza delle creature rispetto a lui, che cioè egli non è nulla di ciò che da lui è causato; e che le creature non si distinguono da lui per una sua mancanza, ma perché egli le supera» (*ibid.,* I, 12, 12); «Dio è conosciuto da noi a partire dalle creature, in quanto è loro principio, e a modo di eccellenza e di rimozione» (*ibid.,* I, 13, 1). Su queste tre vie sono state costruite altrettante teologie, dette rispettivamente *affermativa* o *catafatica, negativa* o *apofatica, superlativa* o *analogica.*

Lo Zaccaria riprende tale distinzione, ma non la utilizza solo sul piano *teologico* o *conoscitivo* («conoscere Dio»), bensì anche e soprattutto sul piano *morale-spirituale* («andare a Dio»). All'inizio del Sr 6 Antonio Maria distingue tra *cognizione* e *uso:* «[Alcune creature] giovano di più alla cognizione dell'uomo, che all'uso ovvero altro ufficio, acciò si compia il detto di Paolo: che le cose invisibili sono conosciute per le visibili. L'ordine e la bellezza delle creature, che giova all'uso? Aiuta ben l'intendere, e *maxime* l'eccellenza, la grandezza e altre virtù che sono in Dio, e Dio stesso».

Per sottolineare l'aspetto conoscitivo lo Zaccaria si serve della metafora del ↗ libro, distinguendo tra *liber creaturae* e *liber Scripturae.* Per sottolineare l'aspetto morale-spirituale ricorre invece all'immagine biblica della *via* (↗ Via di Dio) e distingue tra *via delle creature, via della separazione* e *via di mezzo.*

Via delle creature

Antonio Maria non usa mai questa espressione, ma essa è facilmente desumibile dai suoi scritti. Tutto il senso della prima parte del Sr 6 ce la suggerisce, e anche nei termini essa può essere ricavata quando dice: «Dio ha fatto il tutto per l'uomo, e l'uomo per Dio; e così la creatura sensibile, acciocché sia una via all'uomo di andare al suo Signore».

Le creature servono all'uomo innanzi tutto per *conoscere Dio*. È la dottrina di san Paolo, ricordata dallo Zaccaria: «Dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute» (Rm 1, 20). Oltre che nel Sr 6, Antonio Maria si riferisce all'insegnamento paolino anche nel Sr 2: «Naturalmente tu conosci Dio attraverso le creature e le cose invisibili attraverso le visibili». Come si diceva, il Santo riprende dalla tradizione l'immagine del libro: «Dicono i santi che, essendo le creature il libro che doveva leggere l'uomo per camminare al suo Signore, prima che l'uomo peccasse, questo libro aveva le lettere belle, fresche, ben formate e appar[isc]enti. Dopo il peccato dell'uomo, le lettere di questo libro contrassero una certa imperfezione e oscurità; e non si cancellarono, no; ma diventarono tutte vecchie, mal leggibili e quasi invisibili» (Sr 6).

Le creature possono essere fatte oggetto di uno sguardo contemplativo nella preghiera: «Ma direte: "In che cosa si potrà dilatare la mente nell'orazione?". Vi rispondo: nella mirabile distinzione della creazione; nella loro [= delle creature] differente bellezza...» (Cs 10).

Le creature sono inoltre lo strumento di cui l'uomo si deve servire per *andare a Dio:* «Tutte le cose ti sono state date acciò ti siano una via di andare a Dio». Le creature

eseguono il loro compito mettendosi a servizio dell'uomo: «[Le creature corporali] sono redritte all'uomo, come al suo fine. Dove tu vedi alcune di esse servire all'uomo, quali in uso, quali in ministero, quali in buona disposizione e valetudine del corpo». Lo stesso insegnamento troviamo in santa Caterina da Siena: «Le cose create sono... fatte in servizio» dell'uomo (*Orazioni,* 8).

Fra le creature occupa un posto particolare l'*uomo:* «Non è bastato alla bontà divina di volere che l'uomo, nella via dell'andare a lui, fosse aiutato dalle creature puramente sensibili; ma inoltre ha voluto che la creatura razionale, sensibile e intellegibile, corporale e spirituale, cioè l'uomo, fosse in aiuto all'altro: tanto che tutti gli uomini, buoni e mali, cooperassero ai predestinati, come fanno ancora gli spiriti così buoni come maledetti». Della mediazione dell'uomo in ordine al raggiungimento di Dio lo Zaccaria aveva parlato nel Sr 4: «Volendo andar l'uomo a Dio, fu ed è necessario che avesse per mezzo un altro uomo»; «Dio pone il prossimo come mezzo per andare alla sua maestà» (↗ Mezzo dell'uomo).

Via della separazione

La via delle creature non può essere percorsa da sola per andare a Dio. Le creature, che sono un *mezzo,* possono pure diventare un *ostacolo* sulla via di Dio: «Tu intendi, carissimo; ma guarda di non inciampare, perché dice la Scrittura che Dio ha fatto le creature in trabucchello degli insipienti. Piglia adunque il buono e lascia il cattivo. Qual è adunque il buono delle creature? È la perfezione loro; il cattivo è l'imperfezione. Perciò attàccati alla perfezione delle creature [= via delle creature] e sepàrati dalla loro imperfezione [= via della separazione]».

Come se non bastasse, è arrivato il peccato a complicare le cose: con esso le creature hanno perso la loro trasparenza. Come s'è visto, il *liber creaturae* è diventato difficile a leggersi, per cui «la bontà di Dio, la quale non guarda alla malizia nostra, vedendo che l'uomo stentava a leggere il predetto libro, e quasi mai perveniva alla vera cognizione di Dio, togliendo spesso una cosa per un'altra o in altro modo da quello che era fatta, che fece Dio? Fece un altro libro, cioè il libro della Scrittura, nella quale riparò quel primo e gli pose dentro quello di buono che era delle creature; e, cogliendo la perfezione, insegnò a partirsi dall'imperfezione; e accettando le necessarie, tagliò via le superflue». All'intrinseca ambivalenza delle creature deve perciò corrispondere una duplice via; alla via delle creature va aggiunta la via della separazione.

La teologia apofatica, che si ispira a Dionigi Areopagita, sostiene che di Dio è più quello che possiamo negare che non quello che possiamo affermare. Le ultime sentenze dei *Detti notabili* si ispirano a questa corrente teologica: «Veramente, Signore, se sappiamo di te cosa alcuna, possiamo dire in verità essere più tosto ignoranza che scienza, però che più veramente sappiamo quel che tu non sei, che quel che sei» (33, 13).

Anche lo Zaccaria fa sua questa prospettiva: «Se vuoi conoscere Dio, dicono i santi che si può conoscere per una via, cioè la *via della separazione*, togliendo ciascuna creatura e la sua perfezione, e separando Dio da loro e da ogni loro imperfezione, e dicendo: "Dio non è questo né quello... Dio non è prudente... Dio non è bene particolare né finito... Dio non è una sola perfezione..."».

Sul piano morale-spirituale la via della separazione comporta il *distacco* dalle creature: «Ogni cosa è fatta e ti è data per andare a Dio, e questo per la via della sepa-

razione e rimozione da quella, ricevendo il frutto e l'uso e lasciando l'affetto». Le creature possono e debbono essere usate dall'uomo perché sono un *mezzo;* non ci si può però attaccare a loro perché non sono il *fine:* l'*affetto* va riservato soltanto al fine che è Dio. Spiega Antonio Maria: «Vuoi tu comprendere questo? Tu sai che il finito non ha proporzione con l'infinito, la tenebra con la luce, l'instabilità con la fermezza, ecc. E come potrà stare che l'uomo abbia affetto all'uno e all'altro? È impossibile, per certo. Pertanto è necessario che l'uomo vada per l'odio di tutte le creature e di ogni cosa all'amore di Dio». Non deve meravigliare la radicalità del linguaggio zaccariano, che affonda le sue radici nel Vangelo: «Nessun servo può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro» (Lc 16, 13; Mt 6, 24); «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo» (Lc 14, 26; cf Sr 4).

Alla separazione dalle creature va aggiunta la separazione da sé stessi e quella dai difetti: «Se le cose sensibili, fatte a date da Dio ed esteriori a te, ti impedissero di andare a Dio, pensa che farai tu medesimo... E se le cose buone e spirituali moltissime fiate ti ritardano da Dio, pensa che effetto faranno i vizi e i mali abiti che hai! Perciò togli via ogni cosa, acciò abbi Dio, che è ogni cosa. Va' libero a Dio, e non ti attaccare a cosa alcuna».

La via delle creature e quella della separazione, anche se opposte fra loro, sono complementari. Sul piano teologico, la *via affirmationis,* che si basa sul principio di causalità, sottolinea l'immanenza di Dio al mondo, la continuità fra Creatore e creature; la *via negationis,* al contrario, sottolinea la trascendenza di Dio, la sua radicale diversità rispetto alle creature. Sul piano morale-spiritua-

le, le due vie fondano la distinzione fra *ascetismo* e *misticismo:* per dirla con sant'Ignazio, «vedere Dio in tutte le cose [= atteggiamento mistico], tutte le cose in Dio [= atteggiamento ascetico]» *(Autobiografia);* o con la liturgia: amare Dio «in ogni cosa [= via delle creature] e sopra ogni cosa [= via della separazione]» (*Colletta* della Domenica XX del tempo ordinario). Le due vie sono entrambe necessarie, vanno percorse contemporaneamente.

La distinzione tra le due vie sembra essere contenuta *in nuce* già nell'affermazione programmatica posta all'inizio del Sr 6: «L'uomo... è fatto e posto in questo mondo *principalmente* e *solo* acciocché vada a Dio». Il *principalmente* riecheggia la via delle creature, nella quale Dio è considerato nel suo rapporto di continuità con il mondo e risulta perciò essere il fine *principale* dell'uomo, che non esclude l'esistenza di fini secondari e subordinati; il *solo* riflette la via della separazione, la quale mette in evidenza l'abisso che separa Dio dal creato: in tale via perciò Dio risulta essere il *solo* fine dell'uomo, di fronte al quale ogni altra realtà scompare. Va detto che, senza escludere la prima prospettiva, lo Zaccaria, fedele alla tradizione apofatica di cui è debitore, mostra la sua preferenza per la *via negationis,* tanto è vero che qualche pagina avanti scompare il *principalmente* e rimane solo un *solamente*: «Come negherai di non esser fatto solamente per andare a Dio?».

Via di mezzo

Tra le due vie parallele delle creature e della separazione, in continua tensione tra loro, esiste una terza via intermedia, la *via di mezzo* appunto.

In teologia la *via affirmationis* e la *via negationis* si compongono nella *via analogiae* o *eminentiae.* Antonio

Maria dà un saggio di teologia superlativa nel testo che abbiamo già parzialmente citato: «Dio non è questo né quello, ma una cosa più eccellente. Dio non è prudente, ma la prudenza per se stessa; Dio non è bene particolare né finito, ma universale e infinito; Dio non è una sola perfezione, ma ogni perfezione senza alcuna imperfezione: tutto buono, tutto savio, tutto onnipotente, tutto perfetto, ecc.».

La trattazione della *via di mezzo* a livello morale-spirituale la troviamo nel Sr 5: «Oh meraviglia della stupenda arte delle cose fatte da Dio! L'uomo è tale che con la libertà del suo animo può fare che il male gli sia bene. Questo te lo disse Paolo: *"Omnia cooperantur in bonum his qui in propositum vocati sunt sancti"*; e il medesimo ti disse che dobbiamo andare per la via di mezzo e, secondo il detto del Savio, che non dobbiamo declinare né dalla destra né dalla sinistra; e più disse Paolo: "Andate per le armi della giustizia *et a dextris et a sinistris* e – come egli disse – *per infamiam et bonam famam, ut seductores et veraces, ut cogniti et incogniti..."*». Incontriamo la medesima citazione paolina (2 Cor 6, 8) anche nel Sr 6: «Va' libero a Dio, e non ti attaccare a cosa alcuna, ma corri *per infamiam et bonam famam,* per l'abbondanza e la penuria, *in frigore et nuditate, ut seductores et veraces...*».

Questo testo paolino, che ritorna anche nel discorso del 4 ottobre 1534 (Sr 7), può esserci utile a capire il significato della via di mezzo. Nella *Seconda lettera ai Corinzi* (6, 8-10) Paolo, partendo da una coppia di semplici e brevi antitesi («nella gloria e nel disonore, nella cattiva e nella buona fama»), enuclea una successione di sette contrasti più sviluppati, che evidenziano la drammaticità e la paradossalità della vita apostolica («Siamo ritenuti impostori, eppure siamo veritieri, ecc.»). In tali situazio-

ni contrapposte ciò che importa è essere armati «con le armi della giustizia a destra e a sinistra» (2 Cor 6, 7). Paolo vuol dire che l'apostolo può venire a trovarsi in situazioni contraddittorie, ma questo non deve in alcun modo influire sul suo ministero, che deve proseguire incurante delle circostanze esteriori.

Antonio Maria parla della via di mezzo nel contesto delle ↗ passioni, quando afferma che, grazie al ↗ libero arbitrio, è in potestà dell'uomo far sì che anche il male gli sia bene. E a dimostrazione di questo riporta due esempi contrapposti, tratti dalla tradizione dei padri del deserto: Antonio abate fuggì nel deserto a causa dell'«amicizia del mondo»; Paolo primo eremita fece la stessa cosa per il motivo opposto, l'«inimicizia e odio degli uomini». Ciò dimostra come «il bene e il male giovi agli amici di Dio» (Sr 5; cf Rm 8, 28).

Lo Zaccaria riprende la dottrina della via di mezzo probabilmente da Giovanni Climaco, il quale, dopo aver citato *Proverbi* 4, 27 («Non deviare né a destra né a sinistra»), aggiunge: «Ma cammina per la via regia. Questa via di mezzo è quella che si adatta a molti» (*Scala del Paradiso,* 1, 6). Altrove parla di «fortezza del giusto mezzo» (*ibid.,* 25, 139). Tra le definizioni della preghiera, infine, l'illustre monaco registra anche la seguente: «Specchio di progresso e rivelazione del giusto mezzo» (*ibid.,* 28, 188).

I *Detti notabili,* riprendendo un insegnamento paolino (Fil 4, 12: «Ho imparato a essere povero e ho imparato a essere ricco; sono iniziato a tutto, in ogni maniera: alla sazietà e alla fame, all'abbondanza e all'indigenza»), affermano: «Il discreto sa patire penuria e abbondanza; perciò colui che manca in qualunque contrario, non è discreto» (6, 32). La via di mezzo, oltre che caratterizzare la discrezione, contrassegna anche l'umiltà: «Il vero

umile non cura se sia onorato ovvero vituperato, perché già è fuori di queste estremità, come morto» (12, 15).

Fra Battista da Crema indica la via di mezzo col concetto di *equanimità,* quando raccomanda di «dilettarsi di stare di eguale animo, così in avversità come in prosperità» (*Specchio interiore,* p. 32v).

I primi Barnabiti parlavano invece di *neutralità.* Nel capitolo del 19 gennaio 1549, a messer Francesco Malipiero si ingiunge – così leggiamo negli *Atti capitolari* – «che oltre le necessità inevitabili, non desideri alcuna cosa, e se pure ne domanderà, sia neutrale, e dipenda solo dall'obbedienza».

Sant'Ignazio di Loyola ha canonizzato per questa dottrina il termine di *indifferenza,* ripreso dalla tradizione patristica, che aveva parlato di *impassibilità* e l'aveva distinta dalla *insensibilità:* «È necessario renderci indifferenti verso tutte le cose create... in modo da non desiderare da parte nostra più la salute che la malattia, più la ricchezza che la povertà, più l'onore che il disonore, più la vita lunga che quella breve e così in tutto il resto, desiderando e scegliendo solo ciò che ci porta al fine per cui siamo stati creati» (*Esercizi spirituali,* 23).

La dottrina della via di mezzo ha una derivazione evangelica: l'indifferenza s'identifica praticamente con la *povertà spirituale* delle beatitudini (Mt 5, 3). Essa consiste nel distacco assoluto da tutto: non solo dalla ricchezza, ma anche dalla stessa povertà. Il frutto di tale indifferenza è una totale *libertà:* il cristiano è un uomo supremamente libero, perché sa che tutto è relativo e solo Dio è assoluto. Il cristiano può usare con estrema libertà delle creature, perché sa che svolgono un ruolo meramente strumentale rispetto al fine, che è Dio solo. Una volta che il cristiano ha scoperto il suo unico fine, a quello solo tende con tutte le forze, di quello solo si preoccupa;

di tutto il resto non gli importa nulla, che ci sia o non ci sia: tutto serve, tutto è utile, ma nulla è indispensabile. Questo spiega con maggiore profondità il senso dell'esortazione zaccariana: «Va' *libero* a Dio, e non ti attaccare a cosa alcuna».

VIA DI DIO

«L'uomo, carissimi, è fatto e posto in questo mondo principalmente e solo acciocché vada a Dio, e tutte le altre cose l'aiutano a questo»

(Sr 6)

Origine biblica. L'espressione *via di Dio* è di derivazione biblica: nell'Antico Testamento essa è sinonimo di "volontà di Dio", sia nel senso di *progetto salvifico,* sia nel senso di *legge,* che viene manifestata all'uomo perché quel progetto si compia. Nei Vangeli si dice che Gesù insegna secondo verità la via di Dio (Mc 12, 14; Mt 22, 16; Lc 20, 21). Negli *Atti degli apostoli* le espressioni «via di Dio» (18, 26), «via del Signore» (18, 25) o semplicemente «la via» (9, 2; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14. 22) sono sinonimo di *cristianesimo.* Con ciò si vuol sottolineare la dimensione morale di esso: non si tratta solo di una *dottrina,* ma anche di una *vita.*

Uso zaccariano. Già fra Battista da Crema si era servito dell'espressione *via di Dio:* «proficere nella via di Dio» (*Via de aperta Verità,* p. 42v); «Crescere nella via di Dio» (*Cognitione et vittoria di se stesso,* p. 165r); «profetto... nella via di Dio» (*Specchio interiore,* pp. 19v; 24v). Anche nei *Detti notabili* si dice che «il maestro deve con discrezione esperimentare quanto crescono ovvero decrescono i discepoli nella via di Dio» (16, 3).

La medesima espressione ricorre frequentemente negli scritti zaccariani, dove è utilizzata praticamente come sinonimo di "vita cristiana", intendendo questa come un *cammino verso Dio*. Si potrebbe facilmente inquadrare tutta la spiritualità zaccariana in questa metafora della *via di Dio*.

Antonio Maria si serve anche di altre espressioni con significato simile: «via della perfezione» (Sr 1); «via che conduce al cielo» (Sr 2); «via diritta del cielo» (Sr 4); «via della carità e dell'amor di Dio» *(l. cit.);* «via dell'andare a Dio» (Sr 6); «via dei maestri» (Cs 12); «via spirituale» (Cs 19).

La vocazione dell'uomo: andare a Dio. La trattazione più diffusa della via di Dio si trova nella prima parte del Sr 6. All'inizio di questo sermone si trova quello che potrebbe essere considerato il "principio e fondamento" della dottrina spirituale zaccariana: «L'uomo... è fatto e posto in questo mondo principalmente e solo acciocché vada a Dio, e tutte le altre cose l'aiutano a questo». Antonio Maria nel seguito del sermone cerca di provare questo assunto dimostrando che le creature sono state fatte perché l'uomo vada a Dio (↗ Via delle creature) e che l'↗ incarnazione è avvenuta «per ri[con]durre l'uomo a Dio». Se le cose stanno così, «come dir potrai che Dio non ti abbia fatto uomo per andare a lui?... Come negherai di non essere fatto solamente per andare a Dio? Sarebbe una gran cecità se tu non riconoscessi di esser fatto per questo, acciocché cammini a Dio». Lo Zaccaria conclude la sua dimostrazione con la citazione del Sal 33, 6 secondo l'interpretazione dei LXX: «Andate a Dio e sarete illuminati, e non sarete confusi».

Condizioni. Per poter andare a Dio è necessario rispettare alcune condizioni.

a) *Sollecitudine.* Ne parla lo Zaccaria nella Lt 2: «Nella via di Dio la potissima cosa che si ricerca è la prestezza e sollecitudine. Diceva Michea: "Qual cosa, o uomo, vuole da te Dio? Vuole che faccia giustizia e misericordia, e che *cum sollicitudine* vada al tuo Dio"» (↗ Sollecitudine).

b) *Gradualità.* È la tesi del Sr 1, che si trova poi alla base di tutti i *Sermoni:* «È necessario che l'uomo che vuole andare a Dio vada per gradi» (↗ Gradualità). Si tratta innanzi tutto di ↗ avanzare continuamente e progressivamente nella vita cristiana, senza mai fermarsi: «Il non andare avanti nella via di Dio e lo stare fermi, è un ritornare indietro» (Sr 6). Si tratta inoltre e soprattutto di rispettare il debito ↗ ordine della vita spirituale (Sr 1).

c) *Purezza.* Fedele all'ammonimento evangelico (Mt 5, 8: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio»), Antonio Maria ricorda: «Se l'uomo deve andare a Dio e acquistare l'amor suo, è necessario che si purifichi, è necessario che si purghi da tutte le passioni» (Sr 4).

d) *Carità.* Solo chi ama Dio può andare a lui: «La carità di Dio è necessaria a voler andare a Dio» (*l. cit.;* ↗ Carità).

e) *Libertà.* Per andare a Dio, occorre prima essersi liberati da ogni attaccamento alle creature (↗ Via della separazione): «Togli via ogni cosa, acciò abbi Dio, che è ogni cosa. Va' libero a Dio, e non ti attaccare a cosa alcuna» (Sr 6).

Mezzi. Il mezzo dato da Dio all'uomo per andare a lui sono fondamentalmente le *creature* (↗ Via delle creature): «Le creature [sono] il libro che doveva leggere l'uomo per camminare al suo Signore ... Tutte le cose ti sono state date acciò ti siano una via di andare a Dio» (Sr 6).

In particolare è l'*uomo* il mezzo che si deve utilizzare per andare a Dio (↗ Mezzo dell'uomo): «Volendo anda-

re l'uomo a Dio, fu ed è necessario che avesse per mezzo un altro uomo... Dio pone il prossimo come mezzo per andare alla sua maestà» (Sr 4).

Ostacoli. Percorrendo la via di Dio è possibile incontrare alcuni ostacoli.

a) *Creature.* Se è vero che le creature sono il mezzo per andare a Dio, esse possono pure diventare un ostacolo, perché «Dio ha fatto le creature in trabucchello degli insipienti» (Sr 6). Le creature sono ambivalenti; hanno un aspetto positivo e uno negativo: «Piglia adunque il buono e lascia il cattivo... Attàccati alla perfezione delle creature e sepàrati dalla loro imperfezione» *(l. cit.).* Si trova qui il fondamento della ↗via delle creature e della ↗via della separazione. Si tratta praticamente di *usare* le creature (perché sono un *mezzo*), ma di non *attaccarsi* a esse (in quanto non sono il *fine,* che rimane Dio, al quale va riservato l'*affetto:* le creature, se pretendono di sostituirsi all'unico fine dell'uomo, diventano un *ostacolo* per poterlo raggiungere): «Ogni cosa è fatta e ti è data per andare a Dio... ricevendo il frutto e l'uso e lasciando l'affetto» *(l. cit.).*

b) *Passioni e vizi.* Se, come s'è visto, una delle condizioni per andare a Dio è la purificazione da tutte le ↗passioni (Sr 4), ciò significa che le passioni sono un ostacolo nella via di Dio.

Tra i ↗vizi capitali Antonio Maria insiste particolarmente su quello della ↗gola: «Chiunque sarà detenuto [dal vizio di gola] tenga per fermo che giammai farà profitto nella via di Dio» (Cs 5).

c) *Negligenza e tiepidezza.* Si tratta dell'ostacolo più grande. Già nella Lt 2 lo Zaccaria aveva messo in guardia dalla ↗negligenza, dicendo che è «totalmente contraria alla via di Dio». In quel contesto si parlava della

negligenza come di «pessimo effetto» della ↗ indecisione, alla quale si deve dunque porre rimedio: «Per fuggire questo vizio sono state ritrovate nella via di Dio due vie e modi», vale a dire la ↗ elevazione della mente *per donum consilii* (↗ Istinto naturale/spirituale) e il ricorso al ↗ padre spirituale.

Il Sr 6 viene scritto per indicare «una causa della negligenza e tiepidezza nella via di Dio». La ↗ tiepidezza trattiene l'uomo dal percorrere la via di Dio, per cui «ti è di bisogno ancora il separarti da essa tiepidezza e negligenza nella via di Dio». La distinzione ↗ precetti/consigli, che per molti è diventata causa di tiepidezza, «fu ritrovata per rimuovere la tiepidezza e negligenza nella via di Dio». La tiepidezza impedisce l'avanzamento nella vita spirituale: «[Ponendo dei limiti nel servizio di Dio] fai cosa perniciosa a te, perché non vai avanti nella via di Dio».

VIRTÙ

«Passando da una virtù in un'altra» così da arrivare «al sommo colmo di virtù»

(Lt 2)

Il riferimento al Sal 83, 8, che in latino suona *«de virtute in virtutem»,* ricorre frequentemente sotto la penna di Antonio Maria (↗ Avanzare). Ai coniugi Omodei raccomanda di «voler ↗ crescere in virtù» (Lt 11), mentre ai laici di Cremona aveva ricordato che la santificazione doveva ispirarsi al detto di David: «Andranno i giusti di virtù in virtù, finché arriveranno a vedere Dio in Sion» (Sr 3; ↗ Avanzare). Infatti «l'uomo nella vita spirituale o cresce per virtù, o non crescendo rimane in vizio» (Sr 6).

Analogamente i religiosi sono chiamati a «passare di virtù in virtù» (Sr 7), essi pure esperti di come «alcuna volta l'anima si lamenta, che non le è concesso crescere di virtù in virtù, come se Dio mancasse» (*Detti notabili,* 8, 6). «Che giova – così lo Zaccaria apostrofa i novizi – l'avere molte virtù e mancarne di una sola? Che gioverebbe anche l'averle tutte e non curarsi del loro sommo colmo?» (Cs 12), espressione, quest'ultima che, con leggere varianti, troviamo frequentemente ripresa negli scritti del Santo (Lt 2; Cs 9 e 12; ↗ Colmo/sommità).

Parlando delle virtù, lo Zaccaria le qualifica con gli attributi di «vere e reali» e le contrappone a quelle «fantastiche» (Cs 9). Tommaso d'Aquino insegna che nessuna virtù è vera se non getta nella carità il suo fondamento (*Summa theologiae,* II.II, 23, 7). A sua volta Caterina da Siena scrive che il ponte che unisce Dio all'uomo è fatto con «le pietre delle vere e reali virtù» (*Dialogo,* 27), le quali «sono fondate sulla carità pura del prossimo» (*ibid.,* 6; cf anche *Lettere,* 151). «La corona della gloria – è sempre Caterina che ci ammaestra – non si dà a chi solo comincia, ma a chi persevera fino all'ultimo. Voglio dunque che con ogni sollecitudine vi ingegniate di correre per la via della verità, studiandovi sempre di crescere di virtù in virtù» (*Lettere,* 290). Obbedendo a queste sollecitazioni, Antonio Maria prescrive che i giornalieri incontri comunitari (↗ Collazione) abbiano come oggetto il modo di acquistare «le vere e reali e non le fantastiche virtù» (Cs 9). Su di esse non ci si dovrà soffermare in modo generico («in communi», Cs 17), ma occorrerà conoscerne e vagliarne «le particolarità» (Cs 12).

La pratica della virtù esige il libero e il fattivo consenso. «La virtù ricerca l'uomo volontario» (Cs 13), per cui – così il Santo – «giudichiamo superfluo di punire

tra noi quelli che non si lasciano costringere dall'amore della virtù e di Dio» (Cs 14), dove va notato l'abbinamento tra virtù e Dio, posti sullo stesso piano.

Infine, l'acquisto delle virtù avviene sia «per amore di voler crescere in virtù» (Lt 11), sia perché ci si impegna a evitare quanto le contrasta. «Volete compunzione? – si domanda lo Zaccaria – Non seguite la distrazione. Volete umiltà? Abbracciate volentieri gli obbrobri, gustate e dilettatevi delle irrisioni, rallegratevi nelle cose vili. Volete pazienza? Desiderate tribolazione e pena, perché non si dà pazienza senza tribolazione e pena» (Cs 10).

Il vivere virtuoso si deve cimentare anche con le contrarietà che l'uomo incontra sul proprio cammino: «Ardirei di dire che la virtù senza contrari[età] è di nessuno o di piccolo momento; ma quanto più grandi ha i contrari, tanto più diventa preziosa» (Cs 18). Che è quanto ci ricorda Caterina da Siena: «Se al tempo stesso che è provata dalla contrarietà non facesse buona prova, non sarebbe una virtù fondata sulla verità» (*Dialogo,* 8).

VITA SPIRITUALE, GRADI

«L'uomo lascia prima l'esteriore ed entra nel suo interiore, e da quello va alla cognizione di Dio»

(Sr 2)

La «cognizione», ossia l'esperienza di Dio, si pone come meta di un processo variamente articolato, nel quale consiste la vita secondo lo Spirito.

Antonio Maria eredita alcuni dei grandi schemi entro cui dottori e maestri hanno racchiuso la vita spirituale. Il primo e più classico gli giunge da Gregorio Magno, il quale scrive: «Il primo gradino consiste nel rientrare in

se stessi; il secondo nel considerare l'intima natura dell'anima, il terzo nell'andare oltre se stessi e fissare lo sguardo contemplativo sull'invisibile creatore» (*Homiliae in Ezechielem, 2, 5*). La tradizione mistica riassume questo schema in una frase pregnante: «*ab exterioribus ad intima, ex intimis ad Deum* – dall'esterno all'interno e dall'interno a Dio», che è quanto lo Zaccaria parafrasa nel suo sermone. Si potrebbe citare un altro testo del grande pontefice: L'uomo «non penetra nelle realtà interiori, se non si nasconde ai desideri esteriori» (*Moralia, 5, 29, 51*).

Il secondo schema, cui Antonio Maria si riferisce quasi di passaggio nei suoi scritti, è la «triplice via», schema già presente nella tradizione mistica coeva al sorgere del cristianesimo e ripreso con molta penetrazione da san Bonaventura nel suo *De triplici via* o *Incendium amoris,* cui il nostro Santo poteva attingere agevolmente (cf Cs 8). Si tratta della *via purificativa,* propria di chi inizia (gli «incipienti»); della *via illuminativa,* propria di chi progredisce ormai illuminato dalla grazia (i «proficienti») e della *via unitiva,* propria di chi si è ormai decisamente polarizzato in Dio (i cosiddetti «perfetti»; alla lettera i «finalizzati»). Sappiamo anche che lo Zaccaria fa un cenno al rapporto intercorrente fra i tre momenti suddetti e l'esperienza della preghiera, rispettivamente vocale, mentale (detta «cibo dei proficienti», Cs 10) e contemplativa. Più diretti richiami alle tre vie Antonio Maria poteva trovare negli scritti di Battista da Crema e nei *Detti notabili* (12, 7; 14, 9-11).

L'idea fondamentale sottesa a questo schema è costituita dal dinamismo della vita spirituale, e cioè dall'esigenza del progresso o dell'avanzamento continuo. Su questo punto lo Zaccaria richiama l'attenzione degli *Amici* del cenacolo cremonese all'inizio delle sue cateche-

si: «È necessario che l'uomo che vuole andare a Dio vada per gradi e ascenda dal primo al secondo e da quello al terzo, ecc.» (Sr 1). E ancora: «La vita spirituale vuole che tu non torni indietro e che tu non possa stare» fermo, ma che tu vada avanti «di giorno in giorno» (Sr 2). Pensiero che il Santo riprende nell'ultimo dei *Sermoni* tenuto al gruppo di riforma, là dove ricorda, con san Bernardo, che «il non andare avanti nella via di Dio e lo stare fermi, è un ritornare indietro» (↗ Avanzare).

Che è poi un'affermazione classica. Si può citare un testo analogo di Gregorio Magno: «L'anima nostra è come una barca, che deve risalire il fiume andando contro corrente; non può arrestarsi sui remi, perché se non tende all'alto con sforzo continuo, viene trascinata indietro» (*Regola pastorale,* 34).

VITA SPIRITUALE VERA

«Se pensaste quel detto di Cristo che Dio è spirito e che è di bisogno che i veri adoratori Lo adorino in spirito e verità e che diventano un medesimo spirito con lui, non vi sarebbe difficile comprendere che la vita spirituale vera consista in questo: che l'uomo abbia sempre l'intenzione sua a Dio, ed altro non brami che Dio, e di altro non si ricordi che del medesimo Dio, anzi, che ogni sua incepta [= azione] la incominci [= dopo avere] invocato il nome del suo Signore, e a lui la redrizzi [= diriga]; e brevemente: ha raccolto ogni suo intendere, volere, memorare [= ricordare], sentire e operare nella bontà divina; e insieme il cuore e la carne esultano nel Dio vivo; e Cristo vive nell'uomo, e non più esso uomo; e l'anima sua è governata dallo Spirito di Dio come il corpo dall'anima; e lo spirito suo gli rende testimonio che sono figliuoli di Dio e che so-

no un esemplare vivo di Cristo, tanto che dicono con l'Apostolo: "Siate imitatori di noi, come noi di Cristo" quasi dicessero: "Volete il vivo esempio di Cristo? Guardate in noi"»

(Sr 2)

Poiché si tratta della pagina forse più elevata e nello stesso tempo più elaborata degli scritti di Antonio Maria Zaccaria, ci è parso opportuno riportarla nella sua interezza. Basterà sottolinearne i punti chiave.

– La vita spirituale vera, in cui si traduce la vocazione contemplativa e adorante di ogni creatura, polarizza in Dio l'uomo, colto in tutta la sua globalità di «intenzione» (mente), «brama» (volontà) e «ricordo» (memoria), che è poi la tripartizione agostiniana della creatura umana alla luce del mistero trinitario (↗ Potenze dell'anima).

– Tale polarizzazione ci fa diventare «un medesimo spirito» con Dio, cosa che nello stesso sermone il Santo esprime con l'affermazione: «... tu lo vedi... e con lui tu parli... e tu puoi senza bugia chiamarti un dio in terra».

– L'uomo è polarizzato in Dio non solo con il suo essere, ma anche con il suo agire, dal momento che indirizza a lui «ogni sua impresa».

– All'intendere, volere e memorare si associa, oltre alla dimensione operativa, quella affettivo-emotiva, il «sentire».

– A questo punto Antonio Maria introduce un ulteriore approccio alla persona umana, che è «carne», «cuore» e «anima/spirito» e formula questi tre dati in riferimento alle singole persone della Trinità. In particolare va posta in evidenza l'inabitazione divina, ripresa con un rimando a san Paolo («Cristo vive nell'uomo», Gal 2, 20) che richiama la chiusa dello stesso sermone: «Dio... per sua grazia inhabiti [il cuore] e lo faccia suo tempio» (cf Sr 4).

– Infine, l'esito della vita spirituale vera, che non può non essere opera dello Spirito santo, conduce di conseguenza a incarnare Cristo presentandosi come «un esemplare vivo» di lui (cf Lt 5).

Non resta che concludere, con lo Zaccaria: «Oh! stato felice, ma difficile e da pochi ritrovato!... Matti e infelici sono quelli che qui non si trovano» (Sr 2).

VITTORIA DI SE STESSO

«La Vittoria di se stesso *mi sarà forza scriverla con fatti e non con penna»*

(Lt 1)

Poiché all'epoca i libri venivano moltiplicati a penna, lo Zaccaria è alle prese con questo testo principe di fra Battista uscito in quell'epoca. Ne trae motivo per esclamare: «Altro che con la penna, mi ci vorrebbe che la scrivessi con la vita!» E infatti Antonio Maria aveva ricevuto questa consegna dal proprio padre spirituale: conseguire la vittoria di se stesso, e sappiamo dalle sue lettere quali fossero le «male piante... piantate sopra il cuore» del Santo (Lt 2). Nel programma tracciato alle Angeliche raccomanda che non ci si perda d'animo nell'impegno di «vincersi» (Lt 5) e lo stesso ripete ai Barnabiti quando li invita a essere «maestri a se stessi» nello sforzo di «vincersi» (Lt 7). Ai laici aveva detto che le passioni «sono nell'uomo per sua grande utilità, e che il combattere e *vincere*... è una gran corona» (Sr 5). La «vittoria di se stesso» figura dunque come scopo della vita cristiana impegnata (i membri del gruppo dell'*Amicizia* erano «chiamati... a vincere se stessi», Sr 6) e della vita religiosa («il nostro fine principale è... la vittoria di se stessi», Cs 19).

A ispirare il pensiero dello Zaccaria avrà senz'altro contribuito la consuetudine con il magistero di Gregorio Magno, il quale finalizza la vita «attiva», ossia ascetico-apostolica, a quella contemplativa e sostiene che lo scopo della prima consiste nel conseguire la vittoria su se stesso: «... Poiché aspirano ad andare oltre se stessi, vincono ciò che sono» (*Moralia,* 6, 37, 59). Non diversamente si esprime l'*Imitazione di Cristo* (3, 3): «Questo deve essere il nostro impegno: vincere se stessi». Che è poi l'intento che si prefiggono anche gli *Esercizi* ignaziani: «Esercizi spirituali per vincere se stesso e per mettere ordine nella propria vita» (n. 21).

VIZI CAPITALI

«Povero d'ogni virtù e schiavo di tutti i vizi»
(Sr 5)

Negli scritti zaccariani è ovviamente frequentissimo il riferimento ai vizi, ma al nostro intento interessa riscontrare il loro quadro di riferimento nella dottrina del nostro Santo. E infatti, in Sr 4 egli li esemplifica, passandoli in rassegna in quest'ordine: ↗ gola, fornicazione, ↗ ira, ↗ avarizia, tristezza, accidia, vanagloria e ↗ superbia. Si tratta di quelli che vengono detti comunemente «vizi capitali».

Quest'elenco innerva le opere di Cassiano, definito «discepolo in Oriente e maestro in Occidente». Egli a sua volta dipende da Evagrio Pontico, che addita «otto spiriti malvagi»: gola, lussuria, avarizia, ira, tristezza, accidia, vanagloria, superbia (come si vede lo Zaccaria inverte ira con avarizia). Le *Collazioni* (vedere l'elenco in 5,2) e le *Istituzioni cenobitiche,* nonché la successiva

Scala del Paradiso (23, 127), stanno alla base della tradizione ascetica latina, che venne ripresa da Gregorio Magno. Sotto la sua penna i vizi capitali furono fissati nel numero di sette: vanagloria, invidia, ira, tristezza, avarizia, gola, lussuria. Il *Catechismo* di Pio X ha mantenuto il numero settenario, con alcune modifiche: superbia, avarizia, lussuria, ira, gola, invidia, accidia. Infine, il *Catechismo della Chiesa cattolica* riformula l'elenco nei termini seguenti: «superbia, avarizia, invidia, ira, lussuria, golosità, pigrizia o accidia» (n. 1866).

Antonio Maria aveva appreso più direttamente la dottrina dei vizi capitali da fra Battista, attraverso le pagine della *Cognitione et vittoria di se stesso,* dove sono enumerati: gola, lussuria, avarizia, ira, tristezza, accidia, superbia (viene esclusa la vanagloria). Al Santo sta poi a cuore insistere su tre aspetti. Anzitutto la radice corporea dei vizi («cose tutte che appartengono al corpo»), per cui sono necessari «rimedi corporali» per poterli estirpare (Sr 4). In secondo luogo, che vanno combattuti praticando le virtù opposte. Se uno vuole vincere la superbia, dovrà «abbracciare volentieri gli obbrobri» e, se uno vorrà fuggire l'ira, dovrà «desiderare tribolazione e pena» (Cs 10). Si tratta di un principio che era già stato messo bene in luce da Cassiano, che raccomandava di «esercitarsi nei pensieri contrari» quando si vuole fuggire alla morsa del vizio (*Collazioni,* 19, 15). In terzo luogo, il superamento dei vizi esige esercizio e ciò comporta la mediazione di una guida: «Chi ti deve esercitare nel rimuovere queste pessime radici? Non può essere altro che l'uomo», dal momento che «Dio usa operare per mezzo d'un uomo in un altro uomo» (Sr 4; ↗ Mezzo dell'uomo). Leggiamo nei *Detti notabili:* «Se veramente desideri uscire fuori di questo veleno, piglia con fortezza d'animo un maestro, il quale ti sia crudele e rompa tutte le volontà tue» (13, 8).

VIZIO CAPITANO

«Conoscere il difetto e vizio che è il capitano generale in voi e ha il principato sopra gli altri»

(Lt 3)

La lotta contro i vizi, a cominciare dal «vizio capitano», è anzitutto strettamente collegata alla «meditazione» e «↗ orazione», che consentono di «conoscere» i propri difetti e ne assicurano la vittoria. Senza quest'esito sul piano del comportamento, la vita di preghiera e di ↗ ascesi «sarebbe di poco valore» (Lt 3).

In secondo luogo, la lotta contro i vizi va compiuta in base a una precisa strategia: puntare sulla «madre del vizio», ossia sulla matrice della nostra vita difettosa. I vizi vanno «ammazzati» *(l. cit.)* o, nel caso che vengano considerati alla stregua di «male piante», vanno «estirpati» (Lt 2; quest'ultimo termine ricorre non meno di dieci volte nelle *Costituzioni*).

La lotta contro i vizi costituisce il compito primario del ↗ combattimento spirituale.

Quanto alla «tattica da adottare nella guerra... contro i vizi», Antonio Maria si rifà alle accurate istruzioni offerte da Cassiano (*Collazioni,* 4, 14), il quale, ispirandosi ai gladiatori, invita ad aggredire «le bestie più temibili», per poi «atterrare più facilmente le altre». «Quando è superato il capitano – si legge nei *Detti notabili,* 31, 17 – i soldati sono dispersi».

VOCAZIONE

«Deh! Figlioli e piante di Paolo... non vi fate minori della vocazione alla quale siete stati chiamati!»

(Lt 7)

Negli scritti zaccariani si parla di una vera e propria vocazione rivolta ai laici impegnati del circolo dell'*Amicizia* e della vocazione religiosa dei Barnabiti. Per tutti, il prototipo di vocazione rimane la chiamata degli ↗ apostoli: «Pietro e Giacomo e Giovanni, chiamati, subito seguirono Cristo» (Lt 2).

Nel Sr 2 lo Zaccaria parla di una chiamata alla vita spirituale: «Dio... si fa tuo amoroso, e figliuolo, e padre, e madre insieme, e sempre sta con te; anzi se tu fornichi e sparti da lui, egli ti ricerca, ti chiama e di continuo ti invita».

Nel Sr 6 viene esplicitata la specifica vocazione dei laici dell'*Amicizia:* «[Tu sei stato] chiamato particolarmente alla cognizione di te stesso, al disprezzo del mondo, al vincere te medesimo, a congregarti in questo luogo».

A Carlo Magni, uno di questi laici, anzi forse il responsabile del gruppo, lo Zaccaria ricorda il dovere di conciliare nella sua vita l'↗ orazione con la professione. Diversamente – scrive – «sarete buon uomo, ma non buon cristiano, qual desidera Cristo che siate e qual lui vi ha chiamato a essere» (Lt 3).

Nella Lt 7 Antonio Maria raccomanda ai Barnabiti di corrispondere alla vocazione ricevuta: «Deh! Figlioli e piante di Paolo... non vi fate minori della vocazione alla quale siete stati chiamati!». Dal contesto si arguisce che tale vocazione consiste nell'essere «piante e colonne della rinnovazione del fervor cristiano».

Nel discorso del 4 ottobre 1534 lo Zaccaria, riprendendo le parole dell'Apostolo (1 Cor 1, 26-28), esorta i suoi figli a considerare la loro vocazione; e aggiunge: «Se la esamineremo bene, vedremo facilmente ciò che essa esige da noi: che cioè anche noi, che abbiamo cominciato a seguire, benché da lontano, i passi dei santi apostoli e degli altri discepoli di Cristo, non rifiutiamo di partecipare ai loro patimenti, sopportando queste prove che sono di gran lunga più leggere delle loro» (Sr 7).

Nello Zaccaria si incontra infine una vocazione, di carattere umano, dei coadiutori del riformatore, che questi chiama a collaborare nella ↗ riforma: «Nella elezione di tali compagni per questa prima riforma, ancorché fosse bene attirarli con qualche presentuccio, e ancorché fosse bene attirarli con segni e miracoli, pure è migliore la vocazione che si facesse con l'irreprensibilità della vita e la sana dottrina di colui che li chiama» (Cs 18), dove è evidente che la vocazione divina si avvale della mediazione umana.

VOLONTÀ

«Il fine della volontà tua è il bene»
(Sr 6)

Volontà di Dio

L'uomo deve innanzi tutto ricercare e poi conformarsi alla volontà di Dio: «La paternità vostra si conformi al volere di Dio, che ancor io, al marcio dispetto che ne abbia, e crepi o no, mi ci voglio conformare» (Lt 1). Per «rivestirsi di Cristo» occorre fare la sua volontà: «Contendete in più avvilirvi e in più farvi semplici, e in più

vedere la volontà non vostra in voi, ma di Cristo in voi, che così vi vestirete facilmente di lui» (Lt 7).

Non basta conoscere la volontà di Dio (↗ Conoscenza), bisogna attuarla. Anzi chi la conosce è maggiormente tenuto a metterla in pratica: «Come dice Cristo, il servo che sa la volontà del padrone e non la farà, porterà più botte» (Sr 4).

La Scrittura ci rivela quale sia la volontà di Dio sul nostro conto: «Qual cosa, o uomo, vuole Dio da te? Vuole che tu faccia giustizia e misericordia, e che *cum sollicitudine* vada al tuo Dio» (Mi 6, 8: Lt 2); «È questa, dice Paolo, la volontà di Dio, la santificazione vostra» (1 Ts 4, 3: Sr 3; cf Sr 1). Significativamente i ↗ comandamenti sono espressione della somma volontà di Dio: «Tu intendi, carissimo, quello che vuole Iddio da te» (Sr 1).

La volontà di Dio può essere pure permissiva del male: «[Il maestro insegni ai novizi] a deporre in tutto ogni timore in tutte le cose... facendo loro sapere che ogni volta che vorrà il Signore (vogliano essi o non vogliano) li farà cadere in diverse pene, ovvero in mano di demoni, ovvero in altre infelicità dell'anima e del corpo» (Cs 12).

Volontà umana

La volontà è una delle facoltà dell'anima umana (↗ Potenze dell'anima) e una delle potenze appetitive, e precisamente l'*appetito intellettivo,* che si contrappone a quello sensitivo (o *sensualità*).

Lo Zaccaria dà un breve saggio della sua antropologia all'inizio del Sr 2, quando parla di «intendere, *volere,* memorare, sentire e operare». Nel Sr 4 riprende questo riferimento con leggere varianti: «*volere,* intendere, parlare, operare». Da tali testi risulta chiaramente come per lo Zaccaria, fedele alla psicologia aristotelico-tomistica,

le due principali facoltà umane siano l'intelletto e la volontà.

Ogni potenza è specificata dal suo oggetto: come l'oggetto dell'intelletto è la verità, così «il fine della volontà... è il bene» (Sr 6; cf san Tommaso, *Summa theologiae, passim: «Obiectum voluntatis est bonum»*).

Nell'uomo la volontà possiede il primato sulle altre facoltà: «La lingua tua è vallata dentro le labbra e i denti; e inoltre è sottoposta all'imperio della volontà... Ma la mente tua è soggetta solo alla volontà» (Sr 2).

Atti della volontà. Nella volontà umana si possono distinguere due atti, uno istintivo, che può essere detto *volontà naturale,* e uno riflesso, che può essere detto *volontà razionale.*

a) *La volontà naturale.* È quella che lo Zaccaria spesso indica con l'espressione *voglie.* L'uomo non deve seguire le sue voglie: «Il non rompersi, ma andare dietro alle loro voglie, le nutricherebbe a morte, perché le loro voglie sono di carne» (Lt 9). La prima cosa che il maestro deve insegnare ai novizi è di «imparare a rompere così tutte le loro voglie, che si contristino se faranno al loro modo, e si rallegrino e glorino di vera gloria facendo al modo di altri» (Cs 12). Dalla bocca dei novizi deve essere bandita l'espressione: «Così voglio, così non voglio» *(l. cit.).* Uno dei segni della rovina dei costumi è appunto questo: «Quando vedrete alcuni fare tutto quello che vorranno, ovvero *etiam* dire "Voglio" e "Non voglio"» (Cs 17).

La ↗ rottura della volontà è una delle principali esigenze della vita religiosa: «Il non sollecitarsi nell'annegazione del proprio volere, anche in cose buone, non solo le renderebbe rozze, ma al tutto le ritirerebbe dal desiderio di Paolo e sua vita» (Lt 9); «[Il maestro] certifichi i novizi che, domandando a Dio di voler rompere tutte

le loro volontà e perseverando in tale orazione, egli – dico – compirà in essi perfettamente le loro domande, purché si adattino alle loro petizioni» (Cs 12). Il rinnegamento di sé costituisce quasi l'essenza della vita religiosa: «La religione è fare il volere altrui, non il proprio» (Sr 1/A), al contrario di quanto avviene presso i secolari, i quali «seguono il proprio volere e l'uno non cede all'altro» *(l. cit.)*. I religiosi inoltre non debbono neppure acconsentire al volere dei secolari. Uno dei segni della rovina dei costumi consiste in questo: «Quando vedrete i prelati e i sudditi temere di dispiacere ai secolari, anzi cercare di compiacerli nelle loro volontà... » (Cs 17).

b) *La volontà razionale.* È quella che rende *umano* un atto dell'uomo: il suo agire, per essere veramente umano, deve essere *volontario*. Coincide praticamente con il ↗ libero arbitrio. Un atto istintivo, o un comportamento frutto di coercizione, non sono propriamente umani: «La virtù ricerca l'uomo volontario» (Cs 13). Ciò spiega anche il rifiuto di comminare ↗ pene da parte dello Zaccaria. Tutto nella vita religiosa deve risultare volontario: «L'obbedienza deve essere volontaria, e non coatta» (Cs 2); «Sradicherai il vizio della gola con quella povertà volontaria, che a mala pena può avere le necessità» (Cs 12); la «volontaria umiliazione di se stesso» è fra gli strumenti necessari a raggiungere il fine della vita religiosa (Cs 19). Volontario deve essere anche il pentimento dei propri errori: il capitolo delle *Costituzioni* che ne tratta si intitola appunto «Del dire e fare volontariamente [l'accusa del]le proprie colpe» (Cs 13); «I santi padri con molti sospiri, con carcere volontario senza usci e serrature sanavano tali infermità» *(l. cit.)*; «Abbracciate, fratelli, con buono e allegro volto tali penitenti volontari» *(l. cit.)*; «Se qualcuno per negligenza semplice ovvero per fragilità semplice

avesse fallato, punitelo così che piuttosto accetti la volontaria compunzione, che la pena data» (Cs 14). Ciò che, al contrario, va severamente punito, con l'espulsione, è la «volontaria negligenza» (Cs 3; 14).

Non basta volere qualcosa; occorre volerla di buon grado, con piacere. Infatti non interessa solo la cosa in sé: conta molto anche il modo in cui la si fa. Fare qualcosa contro voglia non corrisponde allo spirito zaccariano, che è attento anche alle sfumature del vivere cristiano: «Volete umiltà? Abbracciate volentieri gli obbrobri» (Cs 10). In questa espressione *volentieri* si può ben dire che si riepiloghi l'intera esistenza di Antonio Maria, se è vero che essa è stata l'ultima parola della sua vita: «Gli apparve san Paolo, invitandolo se voleva venire con lui; e il padre gli rispose: "Volentieri!"» (*Attestazioni* del padre Soresina).

Buona volontà. Spesso lo Zaccaria qualifica la volontà come buona. La buona volontà è, nell'uomo, la disposizione a fare il bene e si identifica praticamente con la *bontà.* Essa è dono di Dio (Sr 1) e requisito essenziale per essere ammessi in Congregazione: «Se si ritroveranno alcuni che non siano di molto ingegno, bensì di assai larga volontà, e domanderanno di essere ricevuti, ammetteteli e accettateli, non però nel consorzio [= in comunità] e neppure nei trattati segreti [= capitoli]. Ma, essendo ingegnosi, per conto alcuno non riceveteli se non saranno di larga, anzi di larghissima buona volontà, perché [questi] tali, essendo buoni, grandemente fanno profitto, per il contrario, se saranno cattivi, rovineranno se stessi e gli altri» (Cs 11; ↗ Lume e fuoco).

La buona volontà è il segno per giudicare sulla vera natura dell'aridità spirituale: «Imparate in tal tempo di aridità ad avvertire e molto ben guardare dentro di voi

se allora vive ancora in voi il seme della buona volontà; ed essendo così, non temete, né siate pusillanimi perché vi manca la compunzione esteriore e (come si dice) devozione, perché Dio è con voi con più vero e amoroso modo, di quello che è con molti che sono di cuore consolato» (Cs 12).

La buona volontà è una dote indispensabile al riformatore (↗ Riforma): «Sarà impotente a riformare i buoni costumi chi non è di buona volontà e diritta intenzione. Chi fosse di sola naturale bontà e diritta intenzione non potrebbe riformare i buoni costumi; neanche chi fosse di gratuita bontà e intenzione, ma non sommamente buona e compita. A quello solo adunque si riserva il riformare i costumi, che è di gratuita, ma grandemente buona volontà e diritta intenzione» (Cs 18).

Ugualmente, la buona volontà è richiesta per poter essere scelti come coadiutori del riformatore (↗ Riforma): «Devi cercare altre persone, che però siano ingegnose e soprattutto di volontà grandemente larga, non curandoti se sono poverissimi, o vecchi, o infermi» *(l. cit.)*.

Alla buona volontà dell'uomo corrisponde l'aiuto divino: «La sommamente buona e diritta intenzione merita di essere aiutata da Dio»; «[Il riformatore] per molte fiate esperimentate per esperienza in sé, [deve] conoscere che Dio non gli è mai mancato nelle sue necessità e nelle sue buone volontà» *(l. cit.)*.

Volontarismo zaccariano. Colpiscono, anche solo a una superficiale lettura degli scritti, le numerose ricorrenze del verbo *volere* (circa 120 volte). L'uso così massiccio di tale verbo non può che suggerirci una concezione volontaristica della vita spirituale. Il maestro dello Zaccaria, fra Battista da Crema, fu accusato di semipelagianesimo (l'errore di Cassiano, autore caro sia al Cario-

ni sia allo Zaccaria), per la sua esagerata insistenza sulla volontà umana. Antonio Maria coniuga in maniera più equilibrata i due termini della libertà (↗ Libero arbitrio) e della ↗ grazia, ma conserva anch'egli una particolare accentuazione dell'impegno che l'uomo deve porre nella propria ↗ santificazione: «È tanta l'eccellenza del libero arbitrio, mediante la grazia di Dio, che l'uomo può diventare e demonio e dio, secondo che gli pare» (Sr 5).

Per illustrare l'insistenza dello Zaccaria sulla parte svolta dalla volontà, basti riportare alcuni testi, nei quali ricorre il verbo *volere*.

La conclusione del Sr 2 è una specie di litania del volere: «Io voglio vivere spiritualmente, io voglio diventare un medesimo spirito con Dio, io voglio che la conversazione [= cittadinanza] mia sia in cielo; io voglio avere Dio sempre nel cuore, e posso – dato che [= benché] sia difficile – e perciò voglio raffrenare la lingua mia. Voglio non giurare... E più non voglio adulare».

Numerose sono negli scritti le domande introdotte da *vuoi* o *volete:* «Vuoi tu, carissimo, comporre l'animo tuo? Vuoi tu che si fermi in Dio? Vuoi che altro non senta, se non Dio?» (Sr 2); «Vuoi tu ascendere alla perfezione? Vuoi tu acquistare qualche spirito? Vuoi tu amare Dio ed essergli caro e suo buon figliuolo?» (Sr 4); «Vuoi tu non cascare nell'acqua?... Vuoi tu non rompere i precetti?... Vuoi tu non far peccati mortali?... Vuoi tu ancora fuggire i veniali?» (Sr 6); «Volete compunzione?... Volete umiltà?... Volete pazienza?» (Cs 10); «Volete fuggire la vergogna?» (Cs 12).

Spesso s'incontra nelle *Lettere* l'espressione condizionale «se vorrete»: «Certo [Cristo] non ve lo [= il suo parere] dinieghera, se lo vorrete astringere; e io vi dico e vi prometto che si lascerà astringere, se voi vorrete» (Lt 3); «Io vi avviso e vi do il modo possibile per diventar

[buon cristiano],se vorrete esser[lo], secondo che penso che vorrete» *(l. cit.);* «Se vorrete, sarete fin d'adesso eredi e legittimi figlioli del nostro santo padre e di santi grandi» (Lt 7); «Se volete, mi potete far vivere contento» (Lt 10); «Vorrei, e desidero, e voi siete atti, se volete, a diventare gran santi» (Lt 11).

Il volontarismo zaccariano ha il suo apice nella bellissima espressione «volere Cristo» (Lt 5), nella quale si riassume tutto l'impegno dell'uomo nella vita spirituale.

APPENDICE

Indice dei contemporanei

(Nomi di persona che ricorrono
nelle *Lettere* di sant'Antonio Maria Zaccaria)

AGOSTINO, messer. È in rapporto con Francesco Cappelli (v.). Si ha notizia di un certo AGOSTINO DA MULA, provveditore d'armata, che aveva salvato Gaetano da Thiene durante il Sacco di Roma (1527) e, da «persona proba e consacratasi ad accrescere la pietà e la religione con le opere buone» qual era, aveva collaborato all'erezione dell'ospedale degli Incurabili di Venezia. Insieme al Cappelli era legato al fondatore dei teatini e alle sue iniziative spirituali (Compagnia del Divino Amore) e caritative (Lt 12).

ALESSANDRO, prete. Sacerdote vicentino (Lt 6).

ANDREA (VERONESE?), mastro. Albergatore di Vicenza ospitò i missionari paolini (Lt 6).

ANGELA NEGRI, angelica e sorella di Paola Antonia (Virginia), di Porzia e di Camillo (v.). Fu la seconda priora (1539) del monastero di San Paolo di Milano e morì nel 1550 (Lt 4).

ANNA, madonna. È in rapporto con Francesco Cappelli (Lt 12).

ANTONIETTA PESCAROLI († 1544). Si sposò con Bernardo Zaccaria il 2 febbraio 1501 e diede alla luce Antonio Maria nella prima quindicina di dicembre del 1502 (Lt 1; 5).

ANTONIO, messer. Laico vicentino del Terzo Collegio (Lt 6).

ANTONIO, prete. Sacerdote vicentino (Lt 6).

BALDASSARRE MEDICI, laico milanese del Terzo Collegio. Dimorava presso Porta Ticinese (parrocchia di Sant'Alessandro in Zebedia) e rimase molto legato all'angelica Paola Antonia Negri (Lt 10).

BARTOLOMEO FERRARI (1499-1544). Apparteneva con Giacomo Antonio Morigia (v.) al cenacolo dell'Eterna Sapienza di Milano, culla dei Tre Collegi. In nome suo fu presentata a Clemente VII richiesta di approvazione dell'Ordine dei Bar-

nabiti. Il breve pontificio (18 febbraio 1533) è diretto specificamente a lui e allo Zaccaria. Gli altri tre nominati nel breve sono il Morigia, Giovanni Giacomo de Caseis (v.) e Francesco di Lecco (quest'ultimo non è mai nominato nelle lettere). Resse le missioni di Vicenza e Verona dal 1537 al 1542 e fu il secondo Proposto generale dal 1542 al 1544 (Lt 2; 6; 10).

BASILIO FERRARI (1493-1574), fratello di Bartolomeo. Risiedette a Roma dal 1521, in qualità di scrittore apostolico di Clemente VII e Paolo III e in questa veste interpose i suoi buoni uffici per l'approvazione dei Barnabiti e delle Angeliche. Fece erigere in San Barnaba di Milano un altare in onore dei santi Bartolomeo e Francesco (prima cappella a sinistra di chi entra) ed è ottavo degli affiliati alla congregazione dei Barnabiti, i quali, per bocca di p. Gerolamo Marta, affermavano che la sua anima «per divina provvidenza è conglutinata con le nostre come l'anima di Gionata con Davide» (Lt 6).

BATTISTA, v. DOMENICA BATTISTA.

BATTISTA, famiglio di casa Zaccaria (Lt 5; 8).

BATTISTA CARIONI di Crema (1460-1534), domenicano. Fu padre spirituale dello Zaccaria e della prima generazione paolina, assidua nella lettura dei suoi scritti, tra cui *Cognitione et vittoria di se stesso* (Lt 1; 4; 5; 7).

BATTISTA SORESINA (1514-1601), barnabita. Fu uno dei primi compagni dello Zaccaria, di cui conservò preziosa memoria confluita nelle *Attestazioni* (Lt 7; 10).

BENEDETTO ROMANI, messer. Era addetto ai recapiti postali (Lt 1).

BERNARDO OMODEI, del Terzo Collegio di Milano. Coniugato con Laura Rossi (v.), dei tre figli maschi donò alla congregazione Fabrizio (poi Paolo Maria), che fece ingresso tra i Barnabiti a 16 anni nel giugno 1539 e succedette nel generalato a sant'Alessandro Sauli. Risulta nono nell'elenco degli affiliati all'Ordine barnabitico (Lt 10; 11).

BONO LIZZARI. Eremita cremonese, fu tra i promotori delle Quarantore, per le quali sembra avesse ottenuto il permesso

fin dal 1534, mentre ebbero la loro prima realizzazione in Milano nella primavera del 1537. Probabilmente è lo stesso «Padre Abate Santo» di cui parla la Lt 6 (Lt 1; 2; 3; 6).

BRUNORO DA PORTO, di nobile e potente famiglia vicentina. Era condottiero a servizio della Serenissima. Giulio (v.) è suo fratello (Lt 6).

CAMILLO NEGRI (1509-1544), fratello di Angela, Porzia e Virginia (Paola Antonia) Negri. Fu uno dei primi compagni dello Zaccaria (Lt 6; 10).

CARLO MAGNI, legale cremonese. Entrò nel collegio dei notai nel 1527. Era membro del cenacolo di riforma dell'*Amicizia* (Lt 3).

CASTELLINO, v. LORENZO (PAOLO) DAVIDICO.

CATERINA CANDIANI, angelica. Il suo nome figura insieme ad altre 28 consorelle in una *donatio* della Torelli del 1539 (Lt 4).

CECILIA, è in rapporto con Francesco Cappelli (Lt 12).

CORNELIA, della Casa Zaccaria (Lt 5).

CORRADO BOBBIA (1510 ca.-1543), postulante barnabita (Lt 10).

DECANA, probabilmente donna Felicita Muzzani, sorella di donna Paolina oppure di donna Fosca, delle monache benedettine Silvestrine di Vicenza (Lt 6).

DIONISIO DA SESTO (1506-1546), fratello dell'angelica Domenica Battista è uno dei primi compagni dello Zaccaria (Lt 10).

DOMENICA BATTISTA DA SESTO, sorella del barnabita Dionisio e prima priora delle Angeliche di Milano (1536); fu missionaria in Vicenza dove era priora delle Convertite e aveva come vicaria Porzia Negri (Lt 5.6).

FAUSTINA, donna. Tedesca proveniente da Colonia, delle Silvestrine di Vicenza (Lt 6).

FILIPPO, messer. Del Terzo Collegio di Milano (Lt 10).

FRANCESCA, donna, da Vicenza, detta nelle memorie dei Paolini «la Marescalca» dal mestiere del padre. Operò nella prima missione in Vicenza dove rimase con alcune Angeliche dopo il bando del 1551 e fino alla morte. Apparteneva al gruppo di

vedove (tra cui Porzia Negri e Giulia Sfondrati) aggregate alle Angeliche (Lt 1).

FRANCESCHI, famiglia vicentina legata al Terzo Collegio (Lt 6).

FRANCESCHINA CONFORTI ADRIANI, maestra delle novizie delle Convertite di Vicenza (Lt 6).

FRANCESCO, figliolo di. Era membro di una famiglia cremonese (Lt 1).

FRANCESCO CAPPELLI († 1566), patrizio veronese intimo di Gaetano da Thiene. Morì a Roma dove venne sepolto nella chiesa di Santo Spirito in Sassia, presso il cui ospedale era commendatore (Lt 12).

FRANCESCO CRIPPA (1502-1542), uno del primi compagni dello Zaccaria. Non accedette agli ordini sacri (Lt 4; 10).

GERARDO, messer. È in rapporto con Francesco Cappelli (Lt 12).

GEROLAMO, maestro. Medico di Milano (Lt 4).

GEROLAMO, messer (Lt 1).

GEROLAMO, vicentino (Lt 6).

GIACOMO ANTONIO MORIGIA (1497-1546), membro dell'Eterna Sapienza e confondatore dei Barnabiti con Bartolomeo Ferrari. Fu il primo proposto generale della Congregazione dal 1536 al 1542 e dal 1545 alla morte (Lt 2; 4; 5; 7; 10).

GIAN PIETRO BESOZZI (1503-1584), notaio in Milano. Aveva rogato l'atto di donazione da parte della contessa Ludovica Torelli della casa presso Sant'Ambrogio ai Barnabiti e del monastero di San Paolo alle Angeliche. Era coniugato con Vienna Dati, che si fece angelica quando egli entrò tra i Barnabiti nel 1541. Fu il terzo proposto generale e venne riconfermato cinque volte in questo incarico (Lt 10).

GIOVAN GIACOMO PICCININI. Un famiglio della contessa Torelli, la quale in Milano dimorò inizialmente presso Sant'Ambrogio, dove nel 1536 si trasferirono i Barnabiti lasciando Santa Caterina dei Fabbri in Porta Ticinese, acquistata nel 1533 (Lt 4).

GIOVANNA, donna. Delle Silvestrine di Vicenza (Lt 6).

GIOVANNI, don. Si tratta di un sacerdote cremonese (Lt 2).

GIOVANNI ANTONIO BERNA (1504-1576), barnabita con il nome di Giacomo Maria. Morì durante la «peste di san Carlo» (Lt 10).

GIOVANNI ANTONIO DATI (1511 ca.-1541), uno dei primi postulanti (Lt 10).

GIOVANNI GIACOMO DE CASEIS († 1545). Fu uno dei primi compagni dello Zaccaria, ma non ricevette gli ordini (Lt 10).

GIOVANNI HIERONIMO (Lt 2).

GIUDITTA, della Casa Zaccaria (Lt 5).

GIULIINA. Di difficile identificazione anche se appartiene senz'altro alla cerchia delle Angeliche milanesi (Lt 5).

GIULIO DA PORTO († 1564), della nobiltà vicentina, fratello di Brunoro (Lt 6).

ISABELLA, della Casa Zaccaria (Lt 5).

JANICO, messer. Laico del Terzo Collegio di Milano (Lt 10).

LAURA ROSSI († 1576), moglie di Bernardo Omodei. Oltre a Fabrizio ebbe altri due figli maschi: Giambattista (che fece erigere in San Barnaba di Milano la cappella di sant'Ambrogio) e Paolo Antonio; i loro due nomi sono scritti nel libro dei benefattori della «Casa Madre» dei Barnabiti (Lt 11).

LODOVICO, messer. Laico vicentino del Terzo Collegio (Lt 6).

LORENZO (PAOLO) DAVIDICO, detto CASTELLINO (1513-1574). Operò nelle missioni venete con Bartolomeo Ferrari, ma nel 1547 venne dimesso dalla Congregazione, con cui conservò ottimi rapporti. Era laureato *in utroque* e scrisse opere ascetiche. «L'impresa di San Barnaba», ossia l'acquisto e l'allestimento della prima sede barnabitica, si verificò nel 1545 (Lt 6).

LUCREZIA, donna ANGARIANI, delle Silvestrine di Vicenza (Lt 6).

LUDOVICA (poi PAOLA) TORELLI, (1499-1569), contessa di Guastalla. Ottenne da Paolo III il breve di approvazione delle

Angeliche (15 gennaio 1535) e fondò nel 1535 il monastero di San Paolo in Milano (Lt 1; 4; 5; 6; 9).

LUIGI, prete, sacerdote vicentino (Lt 6).

MADDALENA, madonna VALMARANA, vedova Thiene (1569). Fondò (1530 ca.) in Vicenza le «Convertite al Redentore» (Lt 6).

MODESTO, coniugato, del Terzo Collegio di Milano (Lt 10).

PAOLA, divina. Si riferisce a Ludovica Torelli (Lt 5).

PAOLA, maestra. Si riferisce probabilmente a Ludovica Torelli (Lt 9).

PAOLA ANTONIA (VIRGINIA) NEGRI (1507-1555). Prima del gruppo che ricevette l'abito delle Angeliche il 26 febbraio 1536. Inaugurò la missione vicentina con lo Zaccaria, l'angelica Silvana da Vismara (che indossò l'abito il 25 gennaio 1537 e fu la prima Priora dopo l'introduzione della clausura nel monastero di San Paolo: 1552) e Francesca «la Marescalca», lasciando Milano il 2 e giungendo a Vicenza il 7 luglio 1537. La Lt 12, di mano dello Zaccaria e firmata «A.P.A.», è la prima di una serie di 133 lettere, in parte inedite, che la Negri commissionerà soprattutto a padre Giampietro Besozzi e indirizzerà ai Tre Collegi paolini (Lt 4; 5; 6; 7; 8; 9; 12).

PAOLINA, donna MUZZANI, delle Silvestrine di Vicenza (Lt 6).

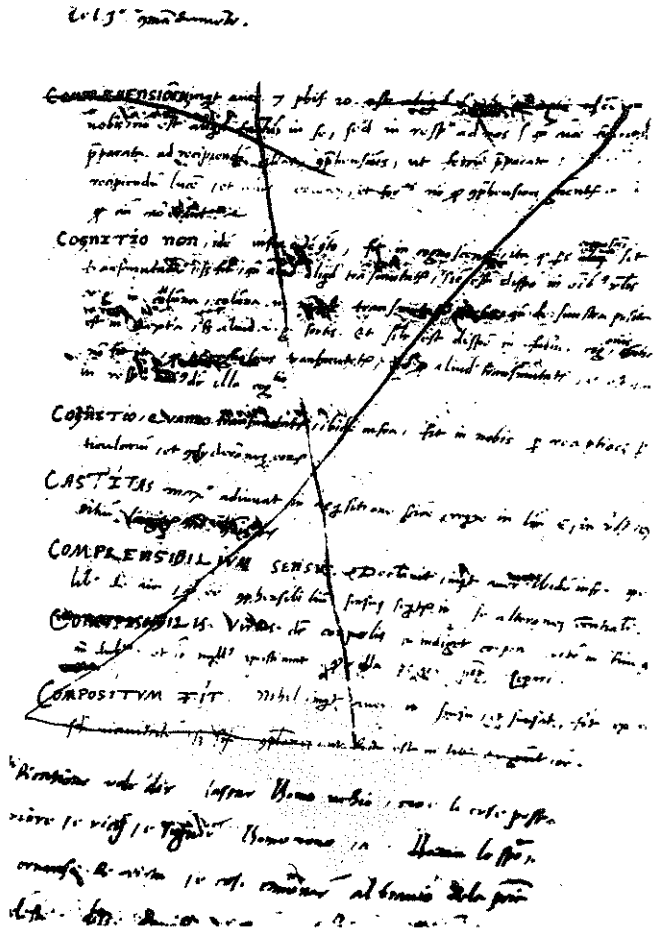
PORZIA (PARZIA) NEGRI, vedova e sorella dell'angelica Paola Antonia, di Angela e di padre Camillo, barnabita. Dirigeva il gruppo di giovani radunate presso la Torelli e si recò in missione a Vicenza nel settembre 1537 dove venne fatta vicaria del monastero delle Convertite (lo Zaccaria la saluta come colei «che porta l'immagine e carne» della sua vita; Lt 6). Fu poi nominata governatrice delle Convertite del Crocifisso o Dimesse di Milano, dimoranti presso la chiesa del Crocifisso nella quale fu sepolta la sorella Paola Antonia.

RIGHETTO (ULDERICO) GROPPELLI, fu l'ultimo a essere accolto tra i Barnabiti vivente il fondatore. Lasciò la Congregazione nel 1552, in seguito al bando dalle terre venete del 1551 (Lt 10).

TOMMASO DATI, fratello di Giovanni Antonio, dimesso nel 1540 (Lt 10).

VICARIA. È probabile provenisse dal gruppo delle prime sei angeliche (che vestirono l'abito il 26 febbraio 1536), fatta eccezione della priora e della maestra. Esse erano: Domenica Battista (Angela) da Sesto (priora), Paola Antonia (Virginia) Negri (maestra), Agnese (Isabella) Baldironi che propose per l'istituto il nome di *Angeliche,* Antonia Maria (Ludovica) da Sesto, sorella di Domenica Battista, Maria Maddalena (Bianca Lucia) Rottoli e Tecla (Bianca) Martinengo. Alla fine del 1536 le religiose che avevano indossato l'abito salirono a 24. Tre anni dopo il monastero figura composto da circa trenta suore (Lt 5).

VIRGINIA, v. PAOLA ANTONIA NEGRI.



Particolare del quaderno a rubrica del giovane Zaccaria, conservato presso l'Archivio storico dei Barnabiti in Roma, con gli appunti di filosofia (voce C) successivamente cancellati per la stesura dei *Sermoni* («Del 3° Comandamento», foglio 20r).

Esame grafologico *

Intelligenza: Quantitativamente superiore, giusta nel giudizio sui risultati delle intelligenze altrui e molto oggettiva. Ha grande tendenza e abilità per l'esegesi di vario genere: storica, biblica, letteraria. Molto originale e curante principalmente la sostanza delle cose, senza sprechi per quel che si riferisce ai contorni.

Ha l'abilità e la tendenza per l'organizzazione concettuale ed esecutiva. Tende a cose scientifiche. Potrebbe darsi all'arte letteraria con qualche spunto di lirica, e alla musicale, come potrebbe darsi alla miniatura e alla meccanica minuta; ma il soggetto è portato principalmente a cose scientifiche che assorbono quasi interamente la sua intelligenza. Ha la tendenza e l'abilità per la psicologia teoretica e pratica.

Carattere: fondato sulla fermezza di propositi con qualche piccola tendenza alla debolezza; ma tale debolezza è molto riparata e resa quasi nulla dalla decisione non eccessiva, dalla austerità e principalmente dalla riflessione. Tendenza all'orgoglio e all'ambizione di singolarizzarsi; ha molta forza per l'autocontrollo e per stroncare ogni pretesa dell'«io». Facilità all'intenerimento sessuale e inclinazione a secondarlo, ma pari tendenza all'austerità dei costumi. È incline alla irascibilità, ma regolata dalla riflessione.

Non è portato affatto a mistificare e a commettere menzogne, ma non facilmente apre il proprio animo e non facilmente è portato ad ammettere persino davanti a se stesso le proprie defettibilità. Quanto ad affettività, se si fosse congiunto in matrimonio, avrebbe sempre conservato ben distinta la sua personalità da quella della propria sposa e non l'avrebbe mai ammessa a esprimere giudizi su cose riguardanti la sua profes-

* Tratto da MORETTI G., *I santi dalla loro scrittura,* Paoline, Roma 1975, pp. 85-89.

sione, pur concedendole tutte quelle confidenze che servono per cementare l'affettività reciproca.

Non è tipo che si lasci prendere la mano dalle impellenze della sua natura. Entrano spesso in cozzo le sue tendenze; ma il soggetto non perde mai il controllo di se stesso. La facilità all'intenerimento sessuale potrebbe dargli la cessione al favoritismo; ma tale facilità, presa dalla finezza dell'intelligenza e del sentimento, dalla giustezza di giudizio, dalla forza di carattere, dalla austerità, dalla ponderazione e dall'arte dell'organizzazione, potrebbe elevarlo ad un misticismo singolare che lo rende quieto. In tal modo la sua ambizione di singolarizzarsi resterebbe inconsciamente paga, cioè non avrebbe più motivo di tormentarlo con i suoi argomenti speciosi.

Data la forza intellettiva che lo distingue e la drittura del suo carattere, il soggetto potrebbe elevarsi a tanta altezza morale da non essere misurabile con psicologia ordinaria. Non è vittima degli eccessi perché le sue tendenze contrastanti si amalgamano e si fondano per raggiungere, in modo mirabile, un unico scopo. Ha la spinta a non ammettere osservazioni sul suo operato e ha un che di vendetta raffinata; ma ha sempre pronta la riflessione che lo ammonisce e lo indirizza.

Bibliografia

La vita

– Fonti per ricostruire la vita dello Zaccaria:

ANGELICA ANONIMA, *Memorie,* «Quaderni di spiritualità barnabitica», II, Firenze 1979.

GABUZIO G.A., *Historia Congregationis Clericorum regularium sancti Pauli,* Roma 1852.

Processi apostolici.

SECCO A., *De Clericorum regularium sancti Pauli synopsis,* Milano 1682.

SFONDRATI P.A., *Historia del Monastero di San Paolo in Milano* (Archivio storico dei Barnabiti, Roma).

SORESINA B., *Attestazioni.*

ID., *Cronachetta C.*

– Sull'origine delle famiglie zaccariane e la figura del Fondatore:

Le Angeliche di s. Paolo, Roma 1970; Milano 1985[2].

GENTILI A., *I Barnabiti, Manuale di storia e spiritualità dei Chierici regolari di s. Paolo,* Roma 1967.

MICHELINI V., *I Barnabiti, Chierici regolari di s. Paolo. Alle radici della Congregazione 1533-1983,* NED, Milano 1983.

SPINELLI A., *Verso la perfezione insieme. Attualità di un'esperienza: i Maritati di s. Paolo,* Àncora, Milano 1989.

– Biografie classiche:

MOLTEDO F.T., *Vita di s. Antonio Maria Zaccaria,* Firenze 1897.

TEPPA A.M., *Vita del venerabile Antonio Maria Zaccaria,* Milano 1858.

– Tra le biografie più recenti e facilmente accessibili:

ALESSI A.M., *Un santo sempre attuale,* Torino 1985.

CHASTEL G., *Saint'Antoine M. Zaccaria,* Grasset, Paris 1930.

ID., *Sant'Antonio M. Zaccaria,* Morcelliana, Brescia 1933.

ID., *Santo António M. Zaccaria,* Vozes, Petrópolis 1943.

ERBA A., *Un uomo ardente,* Roma 1978.

FRIGERIO R., *Médico y santo,* Barnabita, Madrid 1970.

FUMAGALLI A., *S. Antonio M. Zaccaria medico-fondatore-riformatore,* Milano 1962; Firenze 1972².

MEIRELES SISNANDO J., *Santo António M. Zaccaria,* Velloso, Belo Horizonte 1970.

– Articoli in Dizionari ed Enciclopedie:

CAGNI G.M., in «Bibliotheca sanctorum», II, 216-220.

CASPANI E., in «Dictionnaire de spiritualité», I, 720-723.

COLCIAGO V.M., in «Enciclopedia cattolica», I, 710-713.

ERBA A.M., in «Dizionario degli istituti di perfezione», I, 710-713.

PRODI P., in «Dizionario biografico degli italiani», III, 586-590.

– Su aspetti particolari della vita di Antonio Maria Zaccaria:

ABBIATI T., *Nuovi contributi per la storia di S. Antonio M. Zaccaria,* in «Memorie storiche della diocesi di Milano», I, Milano 1954, pp. 133-135.

ANGELICA ANONIMA, *Memorie,* cit.

BASSOTTI G., *S. Antonio M. Zaccaria e Cremona,* Cremona 1989.

CAGNI G., *L'uomo Zaccaria,* in AA.VV., *S. Antonio M. Zaccaria nel 450° della morte,* «Quaderni di vita barnabitica», VIII, Roma 1989, pp. 53-66;

ID., *In missione con il s. Fondatore,* in AA.VV., *S. Antonio M. Zaccaria nel 450° della morte,* cit., pp. 121-132.

ID., *La vita di S. Antonio M. Zaccaria in quattro tempi,* in «Eco dei Barnabiti» LIX (1989) 1, 3-5; 2, 2-3; 3, 2-3; 4, 2-5.

ID. (a cura di), *Attestazioni circa la vita e morte del ven. p. don Antonio M. Zaccaria, di p. Battista Soresina,* in «Barnabiti studi» 11 (1994) 7 ss.

Gli scritti di Antonio Maria Zaccaria

– La prima edizione integrale degli scritti del Santo è apparsa negli anni Cinquanta ed è stata corredata di un volume di preziose concordanze:

CAGNI G. (a cura di), *Le Lettere,* Bologna 1952.

ID. (a cura di), *I Sermoni,* Bologna 1952.

ID. (a cura di), *Concordanze degli scritti di s. Antonio M. Zaccaria,* Perugia 1960.

ID., *Un nuovo autografo di s. Antonio M. Zaccaria,* in «La Querce» 2 (1971) 4-5.

CAGNI G. - GHILARDOTTI F. (a cura di), *Le Costituzioni,* Bologna 1954.

– Gli appunti di filosofia nell'edizione critica dei *Sermoni* in «Archivio italiano per la storia della pietà» 2 (1959) 245; 262-263; 273; 277.

– Edizioni integrali attualmente disponibili:

COLCIAGO V. (a cura di), *Gli Scritti,* Roma 1975.

FRIGERIO R. (a cura di), *Las Cartas,* Padres Barnabitas, Santiago de Chile 1983.

ID. (a cura di), *Los Sermones* e *Costituciones,* Padres Barnabitas, Santiago de Chile 1984.

MONTI F. (a cura di), *Le Lettere,* Milano 1991 [versione in lingua corrente].

PAPA F. (a cura di), *The Writings,* Manila 1991.

DA ROCHA R. (a cura di), *Escritos,* Rio de Janeiro 1992.

La spiritualità e le opere

– Per un'ambientazione del Santo nel contesto della spiritualità della sua epoca:

ERBA A.M., *Ascesi e riforma del cenacolo lombardo dei primi barnabiti,* in «Eremiti e pastori della Riforma cattolica nell'Italia del '500. Atti del VII convegno del Centro di studi avellaniti» (Fonte Avellana, 31 agosto - 2 settembre 1983), Roma 1984, pp. 199-232.

ID., *I nuovi istituti religiosi e la nascita dei «tre collegi»,* in AA.VV., *S. Antonio M. Zaccaria nel 450° della morte,* cit., pp. 27-40.

GENTILI A. - REGAZZONI M., *La spiritualità della riforma cattolica,* Dehoniane, Bologna 1993.

MARCOCCHI M., *Fermenti di riforma nella Chiesa della prima metà del Cinquecento,* in AA.VV., *S. Antonio M. Zaccaria nel 450° della morte,* cit., pp. 11-26.

PETROCCHI M., *Storia della spiritualità italiana,* II, Roma 1978, pp. 61-109.

– In ordine a una prima lettura delle opere zaccariane:

GENTILI A., *S. Antonio M. Zaccaria. Appunti per una lettura spirituale degli scritti,* 1-2, in «Quaderni di vita barnabitica», IV, VI, Roma 1980-1983.

– Saggi su aspetti particolari della fisionomia di Antonio Maria Zaccaria:

AA.VV., *S. Antonio M. Zaccaria nel 450° della morte,* «Quaderni di vita barnabitica», VIII, Roma 1989: BONINI A., *Alla scuola di san Paolo,* pp. 67-77; SCALESE G., *Le "cinque vie" di s. Antonio M. Zaccaria,* pp. 79-93; RIZZI G., *Il Fondatore e la Bibbia,* pp. 95-119; PALUMBO M., *S. Antonio M. Zaccaria e le Angeliche,* pp. 145-157; SPINELLI A., *S. Antonio M. Zaccaria e i Maritati di s. Paolo,* pp. 167-176; GENTILI A., *«Era tutto spirito»,* pp. 177-188.

BERNARDINO P. P. DI, *Um itinerário de vida. Espiritualitade de s. Antônio M. Zaccaria,* Loyola, Sao Paulo 1986.

CAGNI G., *S. Antonio M. Zaccaria e la tiepidezza,* in «Quaderni di storia e spiritualità barnabitica», I, Milano 1973, pp. 30-52.

ID., *«Lume e foco». Risonanze cateriniane tra i Chierici regolari di s. Paolo,* in «Rassegna di ascetica e mistica» 21 (1970) 417-424.

ERBA A.M., *Crocifisso e croce nella vita e negli scritti di sant'Antonio Maria Zaccaria,* in AA.VV., *La sapienza della croce,* II, Torino 1976, pp. 401-417.

ID., *IC.XC+,* Prov. Romana pp. Barnabiti, Firenze 1980.

GENTILI A., *Lo spirito apostolico delle nostre origini (1530-1551),* in «Quaderni di vita barnabitica», V, Roma 1981, pp. 55-79.

GHILARDOTTI F., *La spiritualità di s. Antonio M. Zaccaria,* in «Quaderni di storia e spiritualità barnabitica», I, Milano 1973, pp. 12-24.

ID., *S. Antonio M. Zaccaria e i primi gruppi di spiritualità familiare,* in «Quaderni di storia e spiritualità barnabitica», I, Milano 1973, pp. 53-60.

Studi particolari

– Ricerche che possono mettere meglio a fuoco aspetti della personalità e dell'azione dello Zaccaria:

BRIGHETTI A., *Un santo medico del Cinquecento: Antonio M. Zaccaria,* in «Pagine di storia della medicina» maggio-giugno (1966) 40-41.

CABRINI CHIESA L., *Per la comprensione dello sviluppo storico delle Quarantore,* in «Studi e Fonti di Storia Lombarda» 27/28 (1991) 25-38.

CAGNI G., *Il breviario del santo Fondatore,* in «Barnabiti studi» 3 (1986) 160-166.

CARGNONI C., *Le Quarantore ieri e oggi,* Roma 1986.

GENTILI A., *Un centenario da non dimenticare,* in «Barnabiti studi» 1 (1984) 101-109 [in merito alla prima edizione dei *Detti notabili,* 1583].

GIGLI G., *S. Antonio M. Zaccaria medico,* in «Quaderni di storia e spiritualità barnabitica» , I, Milano 1973, pp 25-29.

MORETTI G., *I santi dallo loro scrittura,* Paoline, Roma 1975, pp. 85-89

Tesi di laurea

ESPEN M., *I cinque Sermoni sul decalogo di s. Antonio M. Zaccaria. Un esempio di esegesi spirituale per la vita cristiana nel 1500,* Facoltà teologica «Teresianum», Roma 1993.

GHILARDOTTI F., *Il paolinismo barnabitico: aspetti etico-religiosi dell'Evangelismo lombardo nel Cinquecento,* Facoltà di Lettere dell'Università di Bologna, 1959-1960.

REGAZZONI M., *Vocazione universale alla santità e vita religiosa in s. Antonio M. Zaccaria, alla luce di* Lumen gentium, *5-6,* Facoltà teologica «Teresianum», Roma 1989.

Autori e opere (in ordine cronologico)
cui lo Zaccaria fa riferimento nei suoi scritti

GIOVANNI CRISOSTOMO († 407), *Quod nemo laeditur nisi a seipso,* PG 52/3, pp. 459-480.

GIROLAMO († 420 ca.), *Vitae s. Pauli, Hilarionis et Malchi monacorum,* PL 23, pp. 17-60.

Vitae Patrum, sive historiae heremiticae libri decem, PL 73-74.

AGOSTINO († 430): i diversi scritti citati si trovano nell'*Opera omnia,* Città nuova, Roma.

GIOVANNI CASSIANO († 435 ca.), *Conferenze spirituali,* voll. 3, Paoline, Roma 1965 [si tratta delle *Collationes*].

ID., *Le istituzioni cenobitiche,* Scritti monastici, Praglia 1989.

ID., *La filocalia,* I, Gribaudi, Torino 1982, pp. 129-153 [si tratta di: *Al vescovo Castore. Gli otto pensieri viziosi*].

BENEDETTO DA NORCIA († 547), *Regola monasteriorum* in: TURBESSI G., *Regole monastiche antiche,* Studium, Roma 1974; *Regole monastiche d'Occidente,* Qiqajon, Bose 1989.

GREGORIO MAGNO († 604), *Opera omnia,* Città nuova, Roma; in particolare: *Commento morale a Giobbe; Omelie sui vangeli; Omelie su Ezechiele; Regola pastorale.*

GIOVANNI CLIMACO († 605 ca.), *La scala del Paradiso,* Città nuova, Roma 1989.

ISACCO DI SIRIA (sec. VII), *Discorsi ascetici,* Città nuova, Roma 1984.

ID., *Discorsi spirituali,* Qiqajon, Bose 1990.

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Opere,* Città nuova, Roma.

BARTOLOMEO DI BREGANZE († 1270), *Expositio Cantici Canticorum,* [conservato presso la Biblioteca civica di Vicenza con il titolo *Liber super Canticis Canticorum... fratris Bartholomaei... episcopi vicentini et ab eo compositus*].

TOMMASO D'AQUINO († 1274), *Summa theologiae.*

ID., *Summa contra gentiles.*

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO († 1274), *Opera omnia,* Città nuova, Roma.

DOMENICO CAVALCA († 1324), *Lo specchio di Croce,* Domenicane, Bologna 1992.

CATERINA DA SIENA († 1380), *Le Lettere,* Paoline, Roma 1969.

ID., *Il dialogo della divina Provvidenza,* Cantagalli, Siena 1980.

ID., *Le Orazioni,* Cateriniane, Roma 1987.

ANONIMO (sec. XIV), *Imitazione di Cristo.*

HERP ENRICO († 1477), *Specchio della perfettione humana,* Venezia 1522.

BATTISTA DA CREMA († 1534), *Via de aperta Verità,* Venezia 1532.

ID., *Cognitione et vittoria di se stesso,* Venezia 1548.

ID., *Philosophia divina,* Venezia 1544.

ID., *Specchio interiore,* Milano 1540.

ANONIMO (1583), *Detti notabili,* Libreria ed. Fiorentina, Firenze 1936[12].

Indice delle materie

Abitare seco
Abitudine ↗ Stampa, a
Abnegazione ↗ Rottura della volontà
Accidia ↗ Vizi capitali
Adattarsi
Adorazione ↗ Vita spirituale vera
Adulterio spirituale
Allegrezza ↗ Gioia
Amicizia con Dio
Amor proprio
Amore
Anatema
Angeli
Apostolato
Apostoli
Aridità
Arti magiche
Ascendere
Ascesi
Ascolto ↗ Manifestazione/apertura di coscienza
Attributi di Dio
Avanzare
Avarizia
Azione
Azione di grazie ↗ Orazione

Basta
Beatitudine
Bibbia ↗ Scrittura sacra
Bocca ↗ Censo
Bontà ↗ Attributi di Dio
Bugia ↗ Doppiezza/semplicità

Capi ↗ Padri/capi/guide
Carcere
Carità
Castità
Censo (del cuore, della bocca, dell'opera)
Cerimonie esteriori ↗ Osservanze
Coadiutori del riformatore ↗ Riforma
Cognizione ↗ Conoscenza
Collazione
Colmo/sommità
Colpe
Comandamenti
Combattimento spirituale
Compagnia ↗ Religione
Compiacere/contentare
Compunzione
Confessione
Conoscenza
Consigli/precetti
Consolazione/desolazione
Contemplazione
Conversione
Correre
Correttore ↗ Ufficiali
Correzione fraterna
Costituzioni
Costumi
Creazione ↗ Attributi di Dio

Crescere
Croce
Crocifisso
Cuore ↗ Censo
Cuore, cella del
Cupidità ↗ Avarizia
Curiosità/studiosità
Custodia dei sensi ↗ Sensi esterni

Debito ↗ Dovere
Demonio
Deprecazione ↗ Orazione
Desiderio
Desolazione ↗ Consolazione/desolazione
Devozione
Difetti ↗ Esame di coscienza
Digiuno
Dilettazione ↗ Piacere
Dio padre/madre
Direzione spirituale ↗ Padre spirituale
Discernimento
Discreti ↗ Ufficiali
Discrezione ↗ Discernimento
Distrazione
Divinizzazione
Dolcezza
Doni ↗ Spirito santo
Doppiezza/semplicità
Dovere
Dubbio

Elevazione della mente
Eloquenza
Eresia
Esame di coscienza
Esempio ↗ Imitazione
Esercizio ↗ Esercizio spirituale
Esercizio spirituale
Esperienza
Espulsione ↗ Pene
Eucaristia

Farisei
Fede
Felicità ↗ Gioia
Fervore
Fiducia
Figli legittimi/bastardi
Filosofia
Fondamento del vivere spirituale ↗ Ordine della vita spirituale
Funicolo triplice ↗ Censo (della bocca, del cuore, delle opere)

Gaudio ↗ Gioia
Generosità
Gioia
Giudizio ↗ Superbia
Gola
Governo ↗ Attributi di Dio
Gradualità
Grazia
Guadagno/utilità
Guide ↗ Padri/capi/guide
Gustare

Idolatria
Imitazione
Impossibile

Inabitazione ↗ Vita spirituale vera
Incarnazione
Indecisione
Indifferenza ↗ Via di mezzo
Industria
Inimicizia ↗ Amicizia con Dio
Inquietudine ↗ Quiete
Insensibilità
Intenzione
Ira
Irrisoluzione ↗ Indecisione
Istinto naturale/spirituale

Lectio divina ↗ Lezione della sacra Scrittura
Legge
Letizia ↗ Gioia
Lettura a mensa
Lezione della sacra Scrittura
Liberazione ↗ Attributi di Dio
Libero arbitrio
Libro
Liturgia
Loquacità ↗ Silenzio
Lume e fuoco
Lussuria ↗ Vizi capitali

Maestro
Magnanimità ↗ Generosità
Manifestazione/apertura di coscienza
Maria vergine
Martirio
Masticare ↗ Ruminare
Matrimonio
Meditazione
Mezzo dell'uomo
Monaci ↗ Padri, santi
Mormorazione
Mortificazione
Moti primi ↗ Passioni

Natura
Negligenza/diligenza
Nomi divini ↗ Attributi di Dio

Obbedienza
Obbrobrio
Occhio interiore
Onnipotenza ↗ Attributi di Dio
Opera ↗ Censo
Opere di misericordia ↗ Carità
Orazione
Orgoglio ↗ Superbia
Ordine della vita spirituale
Ornato dell'uomo interiore ↗ Uomo interiore/esteriore
Osservanze

Pace ↗ Quiete
Padre spirituale
Padri/capi/guide
Padri, santi
Paolo apostolo
Passioni
Paura ↗ Timore
Pazienza
Peccato
Pene
Perfezione
Perpetuità di orazione
Persecuzioni ↗ Prove

Piacere
Pigrizia ↗ Negligenza
Porta ↗ Ordine della vita spirituale
Postulazione ↗ Orazione
Potenza ↗ Attributi di Dio
Potenze dell'anima
Povertà
Praeparatio cordis ↗ Ordine della vita spirituale
Precetti ↗ Consigli/precetti
Precetto ↗ Obbedienza
Precetto festivo
Preghiera ↗ Orazione
Prelato ↗ Ufficiali
Professione
Proficere ↗ Avanzare
Profitto
Prove
Provvidenza
Pugna spirituale ↗ Combattimento spirituale

Quarantore
Quiete

Radice dei vizi ↗ Vizi capitali
Religione
Ricognizione ↗ Riconoscenza
Riconoscenza
Ricordo di Dio
Riforma
Riformatore ↗ Riforma
Rilassamento ↗ Riforma
Ringraziamento ↗ Orazione
Rinuncia ↗ Rottura della volontà
Riparazione umana ↗ Attributi di Dio
Riposo ↗ Quiete
Rottura della volontà
Rovina dei costumi ↗ Costumi
Ruminare

Sacrificio
Santi
Santificazione
Sapienza ↗ Attributi di Dio
Scala ↗ Ordine della vita spirituale
Schiettezza ↗ Doppiezza/semplicità
Scienza ↗ Conoscenza
Scrittura sacra
Scrupolo
Segreti
Semplicità ↗ Doppiezza/semplicità
Seniori ↗ Ufficiali
Sensi esterni
Sensi interiori
Sensi occulti
Sequela
Servitù ↗ Amicizia con Dio
Servizio ↗ Amicizia con Dio
Silenzio
Società ↗ Religione
Sollecitudine
Sommità ↗ Colmo/sommità
Spiriti ↗ Angeli
Spiriti, varietà di
Spirito santo
Stabilità della mente
Stampa, a

Storia ↗ Libro
Studio
Studiosità ↗ Curiosità/studiosità
Superbia

Tentazione ↗ Demonio
Tiepidezza
Timore
Tristezza ↗ Vizi capitali

Ufficiali
Umiltà
Unione
Uomo interiore/esteriore

Vanagloria ↗ Vizi capitali
Veglia
Vergogna
Via della croce
Via delle creature/della separazione/di mezzo
Via di Dio
Virtù
Visitatori ↗ Ufficiali
Vita attiva ↗ Azione
Vita religiosa ↗ Religione
Vita spirituale, gradi
Vita spirituale vera
Vittoria di se stesso
Vizi capitali
Vizio capitano
Vocazione
Volontà

Indice onomastico

Abisai 180
Abramo 24, 284, 299
Agostino d'Ippona 26, 68, 90, 91, 134, 172, 244, 264, 267, 268, 275, 283, 294, 302, 305, 308
Anania 249
Anania e Saffira 50
Angelica Anonima 15, 97, 118, 170, 171
Antonio Abate 245, 294, 308, 356
Antonio da Padova 294
Apollo 249
Aristotile 61, 130, 264
Attestazioni v. Soresina
Atti capitolari 92, 99, 271, 357
Atti di Tommaso 71
Averroè 61, 130, 147
Barnaba Apostolo 249, 295
Bartolomeo di Breganze 10, 319
Basilio Magno 68, 90, 199
Battista, messer 243, 334
Battista da Crema v. Carioni
Benedetto da Norcia 19, 57, 65, 66, 68, 90, 93, 187, 197, 199, 295, 310, 337, 340
Bernardo di Chiaravalle 26, 48, 53, 166, 210, 244, 340, 366
Besozzi Giampietro 243
Bonaventura da Bagnoregio 10, 31, 71, 177, 182, 191, 244, 289, 295, 319, 365
Bonhoeffer Dietrich 308
Borromeo Carlo 93
Cagni Giuseppe 7, 10
Campo Cristina 244
Cappelli Francesco 118, 300
Cargnoni Costanzo 275
Carioni Battista da Crema 10, 14-16, 22, 25, 26, 29, 30, 33, 40, 43, 52-54, 67, 73, 76, 77, 79, 84, 89-91, 96, 106, 107, 111, 112, 117, 118, 121, 128, 134, 135, 146, 148, 152, 156, 163, 181, 194, 200, 213, 218, 227, 228, 241, 252, 262, 268, 293, 315, 316, 318, 319, 324, 325, 342, 357, 358, 365, 368, 370, 378
Catechismo della Chiesa cattolica 370
Caterina da Bologna 219
Caterina da Siena 10, 20, 39, 61, 77, 82, 88, 95, 101, 107, 115, 121, 135, 158, 193, 194, 205, 210, 213,

224, 234, 244, 264, 295, 303, 319, 346, 351, 363, 364
Cavalca Domenico 10, 76, 319
Clemente VII 15
Clemente VIII 197, 201
Codice di diritto canonico 203
Colciago Virginio 7
Concilio di Nicea 247
Concilio di Trento 13, 93, 345
Costituzioni (del 1552) 93, 192, 226, 337
Costituzioni (del 1579) 73, 93, 192, 202, 230, 337
Cronachetta A 241
D'Aviano Niccolò 92, 93
David 117, 180, 362
De Luca Giuseppe 7
Detti notabili 14, 20, 25, 28, 29, 31, 42, 49, 52, 53, 58, 65, 67, 75, 80, 85, 86, 97, 103, 107, 110, 112, 113, 115, 116, 125, 137, 140-144, 149, 177, 179, 182, 188, 189, 198, 200, 206-209, 213, 222, 225, 226, 228, 229, 233, 238, 252, 254, 260, 262, 277, 281, 284, 301, 302, 313, 314, 316-319, 323, 324, 327, 329, 339, 340, 346, 352, 356, 358, 363, 365, 370, 371
Dionisio 74, 250
Dionigi l'Areopagita 114, 348, 352
Domenico di Guzman 10, 281, 295
Efraim 318
Egidio di Assisi 303
Erasmo da Rotterdam 73
Erba Andrea 73
Ester 299
Eva 203
Evagrio Pontico 369
Faustina 118
Ferrari Bartolomeo 33, 91, 118, 145, 240, 292, 334
Festo 249
Filippo Neri 340
Filocalia 50, 251, 341
Finees 180
Francesco d'Assisi 11, 15, 90, 172, 295
Gabuzio Gianantonio 15, 34, 37, 38, 61, 90, 96, 99, 119, 145, 147, 166, 193, 212, 217, 222, 225, 241, 242, 250, 317, 338
Gennadio di Marsiglia 244, 267
Gentili Antonio 8
Geremia 42, 126, 302
Ghilardotti Franco 7
Giacomo Maggiore 295, 311, 372

Giacomo Minore 180, 279, 295
Giezi 50
Giovanni Battista 161, 295
Giovanni Cassiano 19, 22, 28, 39, 48-51, 57, 65, 75, 76, 113, 115, 156, 158, 166, 181, 186-188, 197, 199, 227, 228, 234, 251, 261, 283, 302, 305, 315, 318, 324, 342, 369, 370, 371, 378
Giovanni Climaco 20, 24, 36, 58, 63, 69, 106, 107, 112, 115, 126, 166, 181, 182, 209, 223, 228, 239, 245, 261, 283, 295, 312, 315, 318, 320, 324, 328, 356, 370
Giovanni Crisostomo 27, 106, 240, 244
Giovanni Damasceno 125, 226, 228
Giovanni della Croce 264
Giovanni Evangelista 295
Giosuè 306
Girolamo 10, 112, 244, 246, 295, 318, 345
Giuda e Simone 293, 294
Giuda Iscariota 50, 112
Giuda Taddeo 295
Giuditta 299
Gregorio Magno 19, 29, 40, 48, 52, 60, 86, 100, 156, 158, 166, 183, 244, 293, 295, 299, 305, 315, 316, 339, 341, 364, 366, 369, 370
Gregorio Nazianzeno 314
Guarino Abate 53
Guigo Certosino 206
Heidegger Martin 102
Herp Enrico 11, 178, 319
Ignazio di Loyola 21, 131, 199, 301, 340, 354, 357
Imitazione di Cristo 39, 40, 75, 80, 288, 308, 369
Institutio novitiorum 201
Isacco di Ninive (o di Siria) 10, 28, 251, 318
Isaia 338
Lizzari Bono 38, 275
Loth 233, 299
Lucrezia 36, 163
Lutero Martin 13, 284
Magni Carlo 44, 51, 72, 115, 116, 125, 129, 131, 173, 227, 229, 238, 240, 270, 319, 340, 372
Malipiero Francesco 357
Maria (sorella di Mosè) 210
Maria di Nazaret 75, 92, 98, 112, *203-204,* 208, 209, 229, 299, 306
Maria Maddalena 145, 250, 295

Marcocchi Massimo 11
Marta 295
Michea 311, 360
Moretti Girolamo 389
Morigia Giacomo Antonio 33, 74, 119, 240, 242, 292
Mosè 29, 126, 180, 209, 210, 228, 299
Negri Camillo 37
Negri Paola Antonia 15, 37, 72, 73, 84, 99, 163, 178, 194, 240, 243, 250, 271, 276, 288, 292, 300, 325, 332
Ogerio di Locedio 288
Oliveri Achille 128
Omodei Bernardo e Laura 18, 34, 62, 118, 125, 137, 157, 158, 160, 191, 238, 260, 270, 329, 362
Panigarola Arcangela 293
Paolina 118
Paolo Apostolo 5, 7, 8, 15, 24, 28, 29, 33-35, 38, 49, 50, 61, 67, 71-74, 79, 86, 88, 91, 97, 99, 108, 118, 119, 126, 134, 138, 139, 145-148, 152, 154, 158, 161-163, 170, 172, 212, 215, 227, 241, 242, *246-251,* 287, 293, 295-297, 302, 311, 331, 334, 341, 344, 349, 350, 355, 356, 367, 372, 374, 375, 377
Paolo Eremita 245, 295, 356
Perfectae caritatis 308
Piccinini Giovan Giacomo 347
Pietro Apostolo 112, 295, 311, 372
Pio IX 193
Pio X 370
Rizzi Giovanni 9, 298
Rodriguez Alfonso 200
Saul 180
Scalese Giovanni 8
Scupoli Lorenzo 73
Silva (da) y Menezes João 293
Simone Zelota 295
Soresina Battista 15, 34, 61, 88, 99, 118, 119, 146, 147, 163, 240, 260, 271, 377
Timoteo 74, 154, 249, 250, 295
Tito 74, 154, 249, 250, 295
Tommaso d'Aquino 25, 28, 41, 45, 58, 61, 70, 81, 82, 89, 90, 102, 110, 112, 114, 125, 134; 140, 159, 177, 181-183, 185, 191, 204, 206, 219, 226-228, 244, 251, 264, 267, 305, 333, 349, 363, 375
Ugo di San Vittore 206
Zaccheo 153

Indice

Presentazione ..... pag. 7
Introduzione ..... » 13
Abbreviazioni ..... » 18

Abitare seco ..... » 19
Adattarsi ..... » 20
Adulterio spirituale ..... » 21
Amicizia con Dio ..... » 22
Amor proprio ..... » 25
Amore ..... » 27
Anatema ..... » 29
Angeli ..... » 30
Apostolato ..... » 31
Apostoli ..... » 38
Aridità ..... » 39
Arti magiche ..... » 41
Ascendere ..... » 42
Ascesi ..... » 43
Attributi di Dio ..... » 45
Avanzare ..... » 47
Avarizia ..... » 49
Azione ..... » 51
Basta ..... » 53
Beatitudine ..... » 54
Carcere ..... » 57
Carità ..... » 58

Castità ..... pag. 61
Censo (del cuore, della bocca e dell'opera) ..... » 63
Collazione ..... » 64
Colmo/sommità ..... » 66
Colpe ..... » 68
Comandamenti ..... » 70
Combattimento spirituale ..... » 71
Compiacere/contentare ..... » 73
Compunzione ..... » 75
Confessione ..... » 76
Conoscenza ..... » 78
Consigli/precetti ..... » 81
Consolazione/desolazione ..... » 83
Contemplazione ..... » 84
Conversione ..... » 86
Correre ..... » 87
Correzione fraterna ..... » 89
Costituzioni ..... » 90
Costumi ..... » 93
Crescere ..... » 94
Croce ..... » 95
Crocifisso ..... » 97
Cuore, cella del ..... » 100
Curiosità/studiosità ..... » 101
Demonio ..... » 105
Desiderio ..... » 107
Devozione ..... » 109
Digiuno ..... » 111
Dio padre/madre ..... » 113
Discernimento ..... » 114
Distrazione ..... » 115
Divinizzazione ..... » 117
Dolcezza ..... » 118
Doppiezza/semplicità ..... » 119
Dovere ..... » 120
Dubbio ..... » 122
Elevazione della mente ..... » 125

Eloquenza ..... pag. 126
Eresia ..... » 127
Esame di coscienza ..... » 128
Esercizio spirituale ..... » 130
Esperienza ..... » 132
Eucaristia ..... » 134
Farisei ..... » 137
Fede ..... » 139
Fervore ..... » 140
Fiducia ..... » 144
Figli legittimi/bastardi ..... » 146
Filosofia ..... » 147
Generosità ..... » 151
Gioia ..... » 152
Gola ..... » 155
Gradualità ..... » 157
Grazia ..... » 159
Guadagno/utilità ..... » 161
Gustare ..... » 165
Idolatria ..... » 169
Imitazione ..... » 170
Impossibile ..... » 173
Incarnazione ..... » 173
Indecisione ..... » 175
Industria ..... » 176
Insensibilità ..... » 177
Intenzione ..... » 178
Ira ..... » 180
Istinto naturale/spirituale ..... » 182
Legge ..... » 185
Lettura a mensa ..... » 187
Lezione della sacra Scrittura ..... » 188
Libero arbitrio ..... » 189
Libro ..... » 190
Liturgia ..... » 192
Lume e fuoco ..... » 193
Maestro ..... » 197

Manifestazione/apertura di coscienza ..... pag. 199
Maria Vergine ..... » 203
Martirio ..... » 204
Matrimonio ..... » 205
Meditazione ..... » 206
Mezzo dell'uomo ..... » 208
Mormorazione ..... » 210
Mortificazione ..... » 212
Natura ..... » 215
Negligenza/diligenza ..... » 217
Obbedienza ..... » 221
Obbrobrio ..... » 222
Occhio interiore ..... » 223
Orazione ..... » 224
Ordine della vita spirituale ..... » 231
Osservanze ..... » 234
Padre spirituale ..... » 237
Padri/capi/guide ..... » 241
Padri, santi ..... » 244
Paolo apostolo ..... » 246
Passioni ..... » 251
Pazienza ..... » 253
Peccato ..... » 254
Pene ..... » 256
Perfezione ..... » 259
Perpetuità d'orazione ..... » 261
Piacere ..... » 262
Potenze dell'anima ..... » 264
Povertà ..... » 265
Precetto festivo ..... » 266
Professione ..... » 268
Profitto ..... » 269
Prove ..... » 271
Provvidenza ..... » 272
Quarantore ..... » 275
Quiete ..... » 276
Religione ..... » 279

Riconoscenza ..... pag. 282
Ricordo di Dio ..... » 283
Riforma ..... » 284
Rottura della volontà ..... » 287
Ruminare ..... » 288
Sacrificio ..... » 291
Santi ..... » 292
Santificazione ..... » 296
Scrittura sacra ..... » 298
Scrupolo ..... » 300
Segreti ..... » 301
Sensi esterni ..... » 302
Sensi interiori ..... » 304
Sensi occulti ..... » 305
Sequela ..... » 307
Silenzio ..... » 308
Sollecitudine ..... » 310
Spiriti, varietà di ..... » 312
Spirito santo ..... » 313
Stabilità della mente ..... » 314
Stampa, a ..... » 317
Studio ..... » 318
Superbia ..... » 320
Tiepidezza ..... » 323
Timore ..... » 331
Ufficiali ..... » 335
Umiltà ..... » 338
Unione ..... » 340
Uomo interiore/esteriore ..... » 341
Veglia ..... » 343
Vergogna ..... » 344
Via della croce ..... » 346
Via delle creature/della separazione/di mezzo ..... » 348
Via di Dio ..... » 358
Virtù ..... » 362
Vita spirituale, gradi ..... » 364
Vita spirituale vera ..... » 366

Vittoria di se stesso ..... pag. 368
Vizi capitali ..... » 369
Vizio capitano ..... » 371
Vocazione ..... » 372
Volontà ..... » 373

APPENDICE
Indice dei contemporanei ..... » 381
Esame grafologico ..... » 389
Bibliografia ..... » 391
Indice delle materie ..... » 399
Indice onomastico ..... » 404