

La vita spirituale cristiana nell'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure

di MARIA PIA GHIELMI

Jean-Baptiste Saint-Jure, maestro spirituale del Seicento francese, scrittore tra i più illustri della Compagnia di Gesù, direttore spirituale e predicatore assai apprezzato al suo tempo, è divenuto ai nostri giorni una figura quasi completamente dimenticata. Dopo una ripresa editoriale nel XIX secolo, che ha visto una consistente ripubblicazione delle sue opere, dagli inizi del XX i suoi scritti non sono più stati riediti e risultano pertanto difficilmente accessibili. Rari gli studi a lui dedicati, a parte qualche lavoro dei primi decenni del '900¹. Saint-Jure è poco considerato nelle moderne storie della spiritualità – solo Louis Cognet gli dedica alcune pagine² – e non esistono studi monografici sul suo pensiero e la sua figura, se non un unico, pur importante, articolo di George Bottereau³. Gran parte degli studiosi del Seicento lo cita solo brevemente⁴.

È difficile indagare le cause di questa scarsa considerazione. Forse Saint-Jure è ritenuto autore poco rilevante nel secolo in cui spiccano Francesco di Sales, Pierre de Bérulle, Fénelon; forse la sua dottrina è giudicata poco originale e lo stile prolisso o troppo erudito. Certamente la difficoltà di reperirne gli scritti, di cui mancano edizioni recenti, lo ha reso poco accessibile agli studiosi.

¹ Il primo a riscoprirne la figura, come di molte altre grandi personalità spirituali del Seicento, fu Henri Bremond: cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. III, Bloud et Gay, Paris 1921, 258-279. Seguirono poi altri studi: cfr. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, vol. IV, Lecoffre-Gabalda, Paris 1928, 51-84; A. POTTIER, *Le Père Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, vol. III, Pierre Téqui, Paris 1929, 13-48; 158-187.

² L. COGNET, *La spiritualité moderne, l'essor 1500-1650* (Histoire de la Spiritualité chrétienne 3/2), Aubier, Paris 1966, 445-452; trad. it. *La spiritualità moderna, 2: la scuola francese* (Storia della Spiritualità, 6/2), Dehoniane, Bologna 1974, 294-302.

³ Cfr. G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, «Archivum Historicum Societatis Iesu» 49 (1980), 161-202. Oltre a questo studio, punto di riferimento dei pochi articoli recenti su Saint-Jure, si devono ricordare: A. BOLAND, *Saint-Jure (Jean-Baptiste)*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (DS), Beauchesne, Paris, vol. XIV (1990), 154-163; P. LÉCRIVAIN, *Jean-Baptiste Saint-Jure. Un maître spirituel pour des "gens ordinaires"*, «Christus» 205 (janvier 2005), 102-112; e più recentemente C. STERCAL, «L'homme spirituel» [1646] di Jean-Baptiste Saint-Jure, in *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII*, ed. I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2007, 57-174.

⁴ Si vedano ad esempio gli importanti studi di Michel De Certeau, Mino Bergamo, Massimo Marocchi.

In contrasto con questa situazione di oblio, la rilettura delle sue opere permette di scoprire uno scrittore spirituale assai significativo, capace di rappresentare con equilibrio e originalità un'epoca, e ricco di spunti interessanti per la riflessione teologico-spirituale. Autore di grande cultura, caratterizzato da una vastissima competenza biblica, patristica e teologica, nella sua ampia produzione ha trattato i temi fondamentali della vita spirituale con un largo ricorso alla tradizione, ma aprendosi con intelligenza alle correnti spirituali più significative del tempo. La varietà di toni che caratterizza il suo argomentare, costellato di citazioni e riferimenti a fonti molteplici, unita alla vastità della produzione, ha indotto gli studiosi a darne interpretazioni incerte e spesso contrastanti. Appare quindi interessante riacostare un maestro spirituale che merita di essere riscoperto, rileggendone gli scritti con attenzione e pazienza, e superando le interpretazioni di autori che hanno talvolta letto la sua opera in modo parziale, o perché si sono limitati a considerare solo una parte della sua amplissima produzione, o perché condizionati dalle proprie prospettive di ricerca.

1. La vita

Jean-Baptiste Saint-Jure nacque a Metz il 19 febbraio 1588. Compiuti gli studi presso i Gesuiti di Pont-à-Mousson, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1604, e vi venne ordinato sacerdote nel 1617. Dopo alcuni anni dedicati all'insegnamento e alla predicazione, divenne rettore in diversi collegi gesuiti francesi (Alençon, Amiens, Orleans, Noviziato di Parigi). A queste responsabilità di governo unì un'incessante opera di scrittore spirituale, insieme a un'infaticabile attività di predicazione e direzione. Molti conventi femminili (soprattutto Orsoline e Visitandine) lo ricercarono come predicatore degli Esercizi e assistente. Fu direttore spirituale di molte religiose, ma anche di persone in vista negli ambienti parigini, e di figure di grande rilievo spirituale, come il barone Gaston de Renty⁵.

L'attività di scrittore spirituale, a cui si dedicò con passione, fu talvolta difficile da conciliare con le pressanti attività di governo, ma i superiori gli consentirono infine di dedicarsi per lunghi periodi allo studio e alla pubblicazione, in particolare negli ultimi anni trascorsi ininterrottamente a Parigi (dal 1649 al 1657)⁶. Morì a Parigi il 30 aprile 1657.

⁵ Oltre a Gaston de Renty (1611-1649), di cui Saint-Jure scriverà la *Vita* a soli due anni dalla morte, un'altra celebre figura da lui diretta fu Jeanne des Anges, priora delle Orsoline, principale protagonista del caso di possessione di Loudun. Saint-Jure diventò suo direttore spirituale dopo che Jean-Joseph Surin ne fu impedito dalla malattia (le lettere di Saint-Jure a Jeanne des Anges sono state pubblicate in: *Lettres inédites du P. Jean-Baptiste Saint-Jure à la mère Jeanne des Anges, Ursuline a Loudun*, ed. F. Cavallera, RAM 7 [1926], 251-257; RAM 9 [1928], 113-138; RAM 11[1930], 3-16, 113-134).

⁶ Questo, in ordine cronologico, l'elenco delle sue opere:

De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Jesus-Christ, Paris 1633-1637.

Méditations sur les plus grandes et les plus importantes Veritez de la Foy rapportées aux trois Vies Purgative, Illuminative et Unitive, Paris 1637.

2. Il metodo di lavoro e il ricorso agli autori

Le opere di Saint-Jure rivelano una vastissima cultura teologica e umanistica, che egli utilizza con padronanza ed eleganza di stile. Il suo stile è caratterizzato da una fitta tessitura di citazioni bibliche, patristiche, classiche, rilette e inserite ad arte nel suo argomentare. Questo lavoro complesso di intreccio non dà però l'impressione di un collage frammentario, ma realizza insospettabilmente un arazzo armonioso e equilibrato. Il risultato è una prosa gradevole ed elegante, che riesce a ritrovare un "filo rosso" tra i testi più diversi, ponendosi in modo magistrale nella grande tradizione cristiana e classica insieme.

La Bibbia, citata per lo più nella versione della Vulgata, costituisce la sua fonte principale. Le citazioni bibliche vengono spesso arricchite da commenti esegetici di insigni biblisti e orientalisti del tempo, e accompagnate da diverse interpretazioni del testo originale, che viene riportato a margine in greco o ebraico.

Il riferimento teologico fondamentale è certamente san Tommaso d'Aquino, coerentemente con la formazione teologica ricevuta da Saint-Jure nella Compagnia di Gesù negli anni di studi a La Flèche. Grande spazio ha, inoltre, nel suo insegnamento il rimando ai Padri della Chiesa, citati in modo approfondito e competente. Se Agostino ha il primo posto, abbondanti sono le citazioni di numerosi padri latini, come Ambrogio, Gregorio Magno e altri. La conoscenza del greco, attestata dalle citazioni riportate a margine del testo, permetteva a Saint-Jure una lettura diretta dei Padri greci, a cui rimanda in modo ampio e accurato: il più citato è Giovanni Crisostomo, ma anche Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Basilio, Cirillo di Alessandria, lo Pseudo Dionigi Aeropagita e altri. Anche il monachesimo orientale trova largo spazio, con passi tratti dallo Pseudo-Macario, Giovanni Climaco, Cassiano, Atanasio.

Tra i teologi e i grandi maestri della tradizione cristiana, i rimandi più significativi sono a Bernardo e a Bonaventura (autentico e apocrifo). Ma Saint-Jure attinge in modo rilevante anche ai teologi "moderni", soprattutto gesuiti, del suo secolo e di quello precedente, come Francisco Suarez, Leonard Leys (Lessius), Gregorio de Valencia, Gabriel Vasquez, per non citarne che alcuni.

I riferimenti alla tradizione ignaziana sono ben più ampi di quanto non appaia, perché spesso non dichiarati. Gli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio di Loyola vengono citati raramente in modo esplicito, benché siano una fonte primaria del pensiero di Saint-

Le Livre des Eluz, Jesus-Christ en croix, Paris 1643.

Les trois filles de Job, Paris 1646.

L'homme spirituel, Paris 1646.

Le maistre Jésus Christ enseignant les hommes, Paris 1649.

La Vie de Monsieur de Renty, Paris 1651.

Conduites pour les principales actions de la vie chrétienne, Paris 1651.

L'Union avec Jésus Christ dans ses principaux mystères, Paris 1653.

Méditations sur les plus grandes et plus importantes verités de la foi [...] pour quelques retraites particulières, Paris 1654.

L'homme religieux, Paris 1657(I vol.). Il II volume, postumo, uscì nel 1658.

Jure. Così, se egli nomina alcuni grandi autori della tradizione ignaziana, come Diego Alvarez de Paz o Balthasar Alvarez, non cita per nulla altri scrittori cui si ispira, come Antoine Le Gaudier, fonte principale della sua prima opera *La Connoissance*.

Saint-Jure unisce la sua accurata competenza teologica all'attenzione all'esperienza spirituale, utilizzando ampiamente le fonti agiografiche. I suoi testi sono ricchi di aneddoti e episodi tratti dalle vite dei santi, ricavati dall'opera di Lorenzo Surius, *De probatis sanctorum historiis*⁷, o dalle vite di santa Teresa, san Francesco, san Luigi Gonzaga e molti altri. Il richiamo agli autori mistici è costante: santa Teresa d'Avila e santa Caterina da Genova hanno un ruolo di primo piano, ma anche autori come Jean Gerson e Lorenzo Giustiniani, e soprattutto i mistici renano-fiamminghi, Giovanni Taulero, Jan van Ruusbroeck, Enrico Suso, Enrico Harphius, fino a Dionigi il Certosino. Molto citato è Louis de Blois. Una sola volta, ma ampiamente, viene citata *l'Imitazione di Cristo*.

È inoltre da rilevare come il rimando alla tradizione cristiana è intrecciato con frequenti citazioni degli autori classici latini e greci. Aristotele, Platone, Seneca, Epitteto, Tacito, ma anche miti, aneddoti e testi poetici dell'antichità sono riportati con un gusto e un'ampiezza che hanno portato molti commentatori a situare Saint-Jure in quella corrente definita, con una formula di successo, "umanesimo devoto"⁸.

Saint-Jure non cita quasi mai gli autori a lui contemporanei o comunque molto vicini, come dimostra l'esempio sopra riportato di Le Gaudier: ciò non prova affatto che non li conoscesse e non trovasse in loro ispirazione. Ha conosciuto certamente le opere di Francesco di Sales, di Pierre de Bérulle, Pierre Cotton, Jean-Jacques Olier e altri autori di scuola berulliana e ignaziana e altre opere spirituali allora diffuse. Ciò conduce a considerare come non esaustivo l'elenco delle fonti esplicite fin qui proposto e a non escludere influssi più ampi, anche se non dichiarati dall'autore.

3. De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Iesus Christ

Uomo di grande cultura e competenza teologica, Saint-Jure non scrive con uno scopo di pura speculazione teologica, ma di formazione spirituale. I lettori a cui si rivolge sono certamente persone di una certa cultura, ma il suo lavoro è rivolto a tutti, non solo a religiosi e sacerdoti: ogni cristiano è chiamato a cercare la perfezione e a realizzare un'autentica vita spirituale.

Nei suoi scritti, numerosi e a volte assai ampi, Saint-Jure approfondisce tutti i temi principali della vita cristiana, nei fondamenti e negli aspetti particolari. L'ampiezza delle

⁷ LORENZO SURIUS, *De probatis sanctorum historiis*, apud Geruinum Calenium et haeredes Quentelios, Coloniae Agrippinae 1576-1581.

⁸ La formula, che denota una sensibilità capace di coniugare tradizione cristiana e tradizione classica, fu coniata da Henri Bremond (cfr. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. I, Bloud et Gay, Paris 1920), che colloca anche Saint-Jure in questa corrente (*Ib.*, vol. III, 259).

argomentazioni e l'abbondanza di citazioni e rimandi a fonti diverse rendono la sua opera ricca e complessa. È tuttavia possibile, pur nella varietà di accenti, trovare una chiave unitaria di interpretazione del suo insegnamento: la vita cristiana è fondata sull'amore a Cristo, Verbo incarnato, è vita di unione con Lui operata dallo Spirito.

La centralità del riferimento all'amore e all'unione con Cristo compare già nella prima opera, intitolata *De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Iesus Christ*, titolo che ne esprime la tesi portante⁹. Il primo libro sottolinea anzitutto che l'amore di Cristo è fondato sulla conoscenza di Lui, poiché è impossibile amarlo senza conoscerlo, ed è impossibile conoscerlo senza amarlo. Se lo amiamo poco è perché lo conosciamo poco¹⁰.

Eppure questa è la conoscenza più nobile, più gradevole, più necessaria di tutte. Conoscere Cristo «è la più nobile di tutte le conoscenze, e la scienza più sublime tra tutte le scienze che possiamo avere sulla terra»¹¹, perché ha come oggetto Nostro Signore Gesù Cristo, nel quale si incontrano umanità e divinità e di conseguenza tutto quello che c'è nell'universo. Nella sua divinità vi sono tutte le perfezioni di Dio, e nella sua umanità la sintesi di tutte le creature, perché l'uomo ne è il compendio e le porta tutte in sé, come un "piccolo mondo". Cristo è dunque un "quadro riassuntivo" (*tableau raccourci*), un riassunto e una ricapitolazione di tutte le opere di Dio¹², che sono tutte riunite in lui. «Nostro Signore è il Tutto e il grande Tutto»¹³. È allora evidente che non esiste un oggetto più alto per l'intelletto umano; la scienza dei filosofi si limita alle cose naturali, quella dei principi ai beni terreni, solo questa scienza dell'uomo-Dio ha per oggetto tutte le cose, create e increate, e solo questa rende l'uomo felice.

In secondo luogo la conoscenza di Nostro Signore è la più gradevole e deliziosa di tutte. Poiché Nostro Signore è l'"abisso" delle bellezze e delle perfezioni dell'universo, l'intelletto contemplandolo prova grandi delizie e appagamento. Anche la più piccola delle conoscenze di Nostro Signore è così eccellente che supera infinitamente tutto quello l'uomo può apprendere con le scienze umane.

In terzo luogo, la conoscenza di Cristo è la scienza più utile e necessaria, perché è la causa e la fonte della vita eterna (cfr. *Gv* 17,5). «La conoscenza di Nostro Signore è così necessaria, che senza di essa tutte le altre conoscenze non ci servono a nulla; ed essa sola

⁹ J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Iesus-Christ*, 3 voll., Marbre Cramoisy, Paris 1633-1637. L'opera, la più nota tra le opere di Saint-Jure, ebbe un grande successo e fu ripubblicata almeno quattordici volte nel XVII secolo e più di venti nel XIX. La sua trama di fondo si ispira all'opera di A. LE GAUDIER, *De sanctissimo Christi Jesu Dei et hominis amore*, M. Bernardum, Pont-à-Mousson 1619, che però Saint-Jure reinterpreta e integra con grande libertà, allargando il suo discorso a quasi tutti i temi della vita spirituale.

¹⁰ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Iesus Christ*, S. e C. Cramoisy, Paris 1650, lib. I, cap. III, 19 (nel presente lavoro mi riferirò a questa edizione).

¹¹ «La plus noble de toutes les connoissances, et la science la plus sublime de toutes les sciences que nous pouvons avoir en la terre» (*Ib.*, lib. I, cap. III, 19).

¹² Saint-Jure riprende l'espressione da Giovanni Crisostomo: cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Epistolam ad Ephesios commentarius, Homilia* 1, cap. 1, 4.

¹³ «Nostre Seigneur est Tout et le grand Tout» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. I, cap. III, 19).

ci basta. Sapere Gesù Cristo è sapere abbastanza; e sapere tutto, ma non sapere Lui, è non sapere nulla»¹⁴.

Questa conoscenza deve essere affettuosa e attiva, non speculativa e astratta: «deve generare in noi il suo amore, legarci strettamente e unirici inseparabilmente a Lui»¹⁵. «Se volete conoscere molto Nostro Signore, amatelo molto; l'amore ve ne darà una maggior conoscenza che tutte le speculazioni: è certo che come la conoscenza genera l'amore, così l'amore serve grandemente ad accrescere questa stessa conoscenza»¹⁶.

Saint-Jure vede in Gesù Cristo il vertice e il compendio di tutta la ricerca di verità dell'uomo: dopo aver affermato con Aristotele: «Tutti gli uomini desiderano naturalmente sapere»¹⁷, egli fa sfilare sotto gli occhi del lettore uomini di tutti i tempi e culture – dalla Grecia classica all'India – che hanno dedicato la loro vita e le loro improbe fatiche per cercare la conoscenza. Ma solo la conoscenza di Cristo estingue questa sete, perché nessuna creatura può dissetare lo spirito umano. In Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza (cfr. *Col 2,3*): non è dunque necessario cercarla altrove. Egli è l'«abisso» di ogni scienza, e per questo non bisogna lasciarsi ingannare dalle magnifiche parole degli oratori e dalle sottigliezze dei filosofi (cfr. *Col 2,4.8*).

«Ma se leggete quei libri e vi applicate a quelle scienze – aggiunge Saint-Jure parafrasando san Tommaso – in primo luogo date incomparabilmente più importanza alla scienza di Cristo che a quelli; e poi, affrontate quegli studi a buon fine, per procurare gloria a Dio, e per il vantaggio vostro e del vostro prossimo»¹⁸.

Come mostrano queste considerazioni, Saint-Jure non mostra disprezzo per la ricerca dell'uomo, né svaluta completamente il sapere umano: non presenta Cristo come la smentita, ma come il compimento di quella ricerca. Egli stesso, infatti, non cessa di studiare e citare gli autori greci e latini, con un gusto e un apprezzamento particolare per le pagine più belle e significative dei classici. Però conclude, con san Paolino: «Diventa filosofo di Dio, sii peripatetico alla scuola di Gesù Cristo»¹⁹. E, per finire, esorta i

¹⁴ «La connoissance de Nostre-Seigneur est si necessaire, que sans elle toutes les connoissances des autres choses ne nous pourroient servir; et elle seule nous peut suffir; sçavoir Iesus-Christ c'est assez sçavoir; et sçavoir tout et ne pas le sçavoir, c'est ne sçavoir rien» (*Ib.*, lib. I, cap. III, sez. I, 23). Il testo è una parafrasi di AGOSTINO, *Confessioni*, V, 4, 7.

¹⁵ «(Elle) doit engendrer en nous son amour, nous lier étroitement et nous unir inseparablement à lui» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance.*, lib. I, cap. III, sez. II, 25).

¹⁶ «Si vous voulez beaucoup connoistre Nostre-Seigneur, ayez-le beaucoup; l'amour vous en donnera plus de connoissance que toutes les speculations: il est certain que comme la connoissance engendre l'amour, ainsi l'amour sert grandement à accroistre cette mesme connoissance» (*Ib.*, lib. I, cap. III, sez. IV, 31).

¹⁷ Saint-Jure cita Aristotele nella traduzione latina: «Omnes homines natura scire desirant» (ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1).

¹⁸ «Mais si vous lisez ces livres, et si vous appliquez à ces sciences, qu'en premier lieu vous fassiez incomparablement plus de cas de la science de Iesus-Christ que de toutes celles-là; et puis que vous entrepreniez ces sciences avec des bons desseins, pour procurer à Dieu de la gloire, et du profit à vous et à votre prochain» (J.-B. SAINT JURE, *De la Connoissance*, lib. I, cap. III, sez. III, 40).

¹⁹ «Sis Dei philosophus, esto peripateticus Deo [...] Soyez philosophe de Dieu, soyez peripateticien en l'échole de Jésus Christ» (*Ib.*, lib. I, sez. IV, 32, che cita PAOLINO DI NOLA, *Epistola XIV, Ad Iovium*, 7).

suoi lettori, anche chi ha passato anni a studiare le lettere umane e a investigare le cose della natura, a dedicarsi alla scienza di Cristo, scienza che racchiude in sé tutta la verità e l'erudizione: chi non la conosce, infatti, anche se è il più dotto degli uomini, è solo ai primi rudimenti della sapienza. La vera sapienza, infatti, non è quella dei dotti, ma è accessibile anche ai semplici grazie alla fede, ed è guidata e illuminata dall'amore. È la «scienza dei santi», termine chiave nella letteratura spirituale del tempo, con cui si denota la conoscenza mistica, affettiva, sperimentale, accessibile anche agli illetterati, che sola porta alla vera conoscenza di Dio²⁰.

L'autore delinea quindi i "motivi" che portano ad amare Gesù Cristo, elencandone ben quattordici, tra cui spiccano le sue perfezioni, la sua bellezza, ma soprattutto l'amore senza misura che Egli ha manifestato nell'Incarnazione e nella Passione. Nell'Incarnazione Dio viene incontro all'uomo rendendosi sensibile, facendosi vedere e toccare, prendendo un corpo umano, «che è la cosa più nuova e più strana che sia mai accaduta, e che sarà per l'eternità lo stupore di tutte le creature»²¹. Questo amore di Dio che attira l'uomo ad amarlo è ancor più evidente nella Passione, dove Dio stesso soffre e muore per l'uomo: «il più grande oggetto di ammirazione e di stupore che esista e che esisterà per tutta l'eternità, è aver visto Dio morire, Dio frustato, Dio coronato di spine e coperto di sputi [...]. È di fronte a questo spettacolo che gli spiriti devono fondere e sciogliersi»²².

Elencati i motivi che portano all'amore, l'autore conclude affermando la necessità di passare dalla conoscenza all'amore. È per questo che l'uomo è stato creato e per questo che Dio ha fatto il mondo. Amare Dio è la cosa più facile, che tutti possono fare: «Non tutti hanno piedi per camminare, né forze per digiunare, né beni per fare elemosine, né salute per fare penitenza e stare a lungo in ginocchio; ma gli zoppi, i poveri, i deboli e i malati, tutti hanno un cuore per amare»²³. Queste parole esprimono con forza quanto Saint-Jure ha ripetuto continuamente: la chiave della vita spirituale è l'amore. Scopo dell'opera di Saint-Jure è condurre a questo amore verso Gesù Cristo, Verbo fatto uomo, che ha sofferto ed è morto per la salvezza degli uomini. L'autore descrive i "motivi" di amore a Cristo per smuovere i cuori, anche i più duri, che, di fronte all'amore "eccessivo" di Dio che ha cercato l'uomo fino a incarnarsi e a soffrire per lui, non possono che

²⁰ Nell'interpretazione di questo termine «scienza dei santi», Saint-Jure evita però di portare all'estremo – come invece accade in altri autori – la svalutazione del sapere umano, anche della speculazione teologica, in nome della conoscenza "mistica". Nel suo insegnamento ciò non accade: egli non disprezza la ricerca dell'uomo, non dichiara inutile non solo la teologia, a cui ricorre anzi con competenza, ma neppure il sapere della tradizione classica, la filosofia e la poesia. Così egli evita di enfatizzare la terminologia mistica, che usa sempre con parsimonia, a differenza di molti altri autori a lui contemporanei.

²¹ «La chose la plus nouvelle et la plus étrange qui fut iamais, et qui sera pendant l'éternité l'étonnement de toutes les creatures» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. I, cap. VIII, sez. unica, 77).

²² «Le plus grand objet d'admiration et d'épouvantement qui est, et qui sera en toute l'éternité, est d'avoir veu Dieu mourir, Dieu foüetté, Dieu couronné d'épines et couvert de crachats [...]. C'est à ce spectacle que les esprits doivent fondre et se dissoudre» (*Ib.*).

²³ «Tous n'ont pas des pieds pour marcher, ny des forces pour ieusner, ny des biens pour donner, ny la santé pour se macerer, et se tenir longtemps à genoux; mais et les boiteux, et les pauvres, et les foibles, et les malades, et tous ont un coeur pour aimer» (*Ib.*, lib. I, cap. XIX, 131).

cedere e rispondere all'amore con l'amore. Tocchiamo qui il punto nodale di tutta la riflessione di Saint-Jure, che non farà che rafforzarsi nelle opere successive: la centralità di Cristo, Verbo incarnato e crocifisso. L'amore verso di Lui è la sintesi di tutta la vita cristiana, ed è possibile a chiunque, in qualunque condizione egli viva.

Nel secondo libro Saint-Jure tratta degli "esercizi dell'amore", descrivendo l'amore nelle sue diverse forme: amore di compiacimento, di benevolenza, di desiderio, di preferenza, di contrizione.

Il terzo libro è dedicato agli "effetti dell'amore", perché l'amore non deve essere solo "affettivo" ma anche "effettivo". La carità porta grandi "effetti" perché fa grandi cose e vorrebbe farne sempre più. L'autore approfondisce in questa parte quasi tutti i temi della vita cristiana: dopo aver descritto gli effetti dell'amore nell'anima, che sospira per l'amato e pensa solo a lui, tratta della "solitudine del cuore" e dell'orazione. L'autore affronta quindi le grandi tematiche della "conformità della volontà" a quella di Dio, l'importanza dell'Eucarestia, la carità verso il prossimo, le virtù, la fede, la speranza, l'umiltà, la mortificazione, e altre ancora²⁴. I diversi temi trattati trovano il loro centro nel riferimento all'amore, di cui tutti sono conseguenza, senza la preoccupazione di un'organizzazione sistematica. Pur non strutturato secondo uno schema organico, il discorso non appare però frammentario, né incompleto. Emerge infatti con chiarezza la chiave di lettura che li unifica: l'amore verso Dio, che comporta il desiderio di lavorare per la sua gloria e compiere in tutto la sua volontà.

In molte pagine appare chiaramente la concezione portante dell'insegnamento di Saint-Jure, declinata poi in modo sempre più esplicito nelle opere successive: il cristiano non è chiamato solo a imitare Cristo come un modello, ma a unirsi a Lui, come membro del suo Corpo, svuotandosi perché Cristo diventi il principio delle sue virtù e delle sue azioni.

Appare in questo senso del tutto ingiustificata la tesi di Henri Bremond, il quale sostiene come in questa prima opera Saint-Jure si limiti a proporre Cristo come modello da imitare e non come il Verbo incarnato che rende partecipi i cristiani della sua vita. Questa prospettiva di sola "imitazione", definita da Bremond "puramente ignaziana", verrebbe modificata solo successivamente, a partire da *L'homme spirituel*, grazie all'influsso del pensiero di Bérulle²⁵. La lettura de *La Connaissance* prova, invece, la profonda continuità del pensiero di Saint-Jure e la presenza già esplicita di questo tema centrale fin dal suo primo scritto.

²⁴ L'ampiezza dell'opera ha fatto sì che alcuni di questi capitoli siano stati pubblicati in seguito come libretti separati, come, ad esempio, quello dedicato alla Provvidenza divina (*De la divine Providence, ou Exposé de la conduite pleine d'amour que Dieu tient envers les hommes*, Boè, Chambéry 1891) o quello che tratta dell'"Esercizio della buona morte" (*Le moyen de bien mourir*, Sebastien Cramoisy, Paris 1640), riedito più volte in seguito e anche tradotto in italiano.

²⁵ Cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 258-275. La tesi di Bremond e la sua valutazione verranno riprese ampiamente più avanti. Cfr. *infra*, 29-31.

4. Le *Meditations*

Le *Meditations sur les plus grandes et plus importantes Veritez de la Foy rapportées aux trois Vies Purgative, Illuminative et Unitive*, pubblicate per la prima volta nel 1637²⁶, si ispirano agli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio e sono frutto di lunghi anni di esperienza di predicazione, attività iniziata da Saint-Jure almeno a partire dal 1620, quando venne trasferito a Parigi. In questi anni, la predicazione degli *Esercizi*, insieme all'assistenza spirituale a diversi conventi femminili, costituì una delle sue attività principali, che egli continuò a svolgere anche negli anni successivi, accanto agli incarichi di rettore e alla redazione di scritti spirituali. Opera nata dall'esperienza, le *Meditations* furono rielaborate e ampliate da Saint-Jure nel corso degli anni e ripubblicate più volte, in particolare nel 1649 con un'edizione integrata di numerosi capitoli e poi nel 1654 con una riedizione completata da un secondo volume di *Retraites*²⁷. Questo lavoro e la cura con cui l'autore ne segue gli aggiornamenti mostrano l'importanza che ha per Saint-Jure l'attività di direzione e predicazione e il suo desiderio di offrire consigli e suggerimenti concreti, utili per la vita spirituale. Il libro si indirizza a un lettore che, da solo e con la guida di un direttore, voglia praticare un periodo di ritiro secondo il metodo degli *Esercizi*, o anche ad altri direttori spirituali affinché possano trarre profitto dalla sua esperienza²⁸.

Il riferimento alle tre vite, purgativa, illuminativa e unitiva, che già compare nel titolo²⁹, è un'interpretazione degli *Esercizi* accreditata nella Compagnia di Gesù³⁰.

Le meditazioni, organizzate secondo questo itinerario, dichiarano di voler aiutare l'esercitante a raggiungere l'unico vero scopo: l'unione con Dio.

²⁶ Jean Camusat, Paris.

²⁷ L'edizione del 1637 fu ripubblicata nel 1642, nel 1644 e 1648. Nel 1646 uscì una traduzione latina. La nuova edizione del 1649 è la quarta edizione. L'edizione del 1654, integrata da un secondo volume, fu pubblicata a Parigi da Pierre Le Petit. (Cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. VII, O. Schopens - A. Picard, Bruxelles-Paris 1896, 420-421).

²⁸ Joseph De Guibert fa notare il grande numero di Commenti agli *Esercizi* pubblicati dai gesuiti nel XVII e XVIII secolo, fatto che mostra lo spazio considerevole dato a questa pratica nel loro lavoro pastorale. Egli sottolinea anche come questa enorme produzione di libri per ritiri prenda origine dalla predicazione più volte ripetuta e, una volta pubblicata, venga utilizzata o da altri predicatori o da preti, religiosi, laici desiderosi di fare gli *Esercizi* da soli. Cfr. J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Institutum Historicum S.J., Roma 1953, 296-297. De Guibert riferisce, in base alle tavole bibliografiche di Sommervogel, che dal 1615 al 1773 furono pubblicate 195 opere di commento agli *Esercizi* e 135 *Retraites*. Tra i titoli da lui elencati non compare il lavoro di Saint-Jure.

²⁹ L'espressione "vite" è preferita da Saint-Jure all'altra equivalente "vie", che altri utilizzano.

³⁰ Il riferimento alle tre vie (o vite) prende le mosse da un'affermazione dello stesso sant'Ignazio che, nella *Annotazione* 10, paragona gli *Esercizi* della seconda settimana alla via illuminativa e quelli della prima alla via purgativa (*Esercizi*, n. 10). L'idea viene ripresa da un *Direttorio* anonimo che rilegge le quattro settimane secondo lo schema delle tre vie, integrando anche il paragone della quarta settimana alla via unitiva, e poi dai *Direttori* del 1591 e del 1599, che ripropongono tale concezione, interpretando gli *Esercizi* come un'introduzione alle tre vie classiche della vita spirituale (J. DE GUIBERT, *La spiritualité*, 529-539).

Le “meditazioni fondamentali” commentano il *Principio e fondamento degli Esercizi* di sant’Ignazio (*Esercizi* 23): Dio come fine dell’uomo e i mezzi per raggiungere il fine. Le meditazioni della prima parte (vita purgativa) si ispirano con una certa libertà alla «prima settimana» degli *Esercizi*, considerando la natura del peccato, i castighi, il peccato degli angeli e dei progenitori, la morte, il giudizio, l’inferno. La seconda parte (vita illuminativa) si ispira, anche più liberamente, alle meditazioni della «seconda e terza settimana», soprattutto a quelle dedicate ai misteri della vita di Gesù. Dei vari avvenimenti della vita di Cristo vengono messe in rilievo le virtù che Egli ha esercitato, per proporle all’esempio del cristiano. La terza parte (vita unitiva) invita a considerare la presenza di Dio nelle creature e nel cuore dell’uomo e sottolinea l’unione con Dio attraverso l’amore, richiamando i primi paragrafi della *Contemplatio ad Amorem*, fino al *Sume e Suscipe* (*Esercizi* 230-234). A parte questi richiami, tratti dalla «quarta settimana», le altre meditazioni si allontanano dal canovaccio degli *Esercizi*. La libertà con cui l’autore si riferisce al testo di sant’Ignazio non va però interpretata come un distacco di Saint-Jure dall’ispirazione ignaziana, che invece lo segna profondamente, né tanto meno dallo spirito degli *Esercizi*, che non si propongono come un modello rigido, ma come un itinerario da adattare al soggetto che li compie, in base alla discrezione del direttore.

Lo schema con cui sono strutturate le meditazioni è articolato in due parti: *Conduite de l’entendement* e *Conduite de la volonté*, secondo i suggerimenti di sant’Ignazio che negli *Esercizi* si serve degli «atti dell’intelletto per riflettere e di quelli della volontà per muovere i sentimenti»³¹. Il metodo proposto da Saint-Jure si basa quindi anzitutto sulla “considerazione”, poiché la conoscenza delle verità della fede è punto di partenza necessario: dalla considerazione intellettuale è però necessario passare a quella affettiva, stimolando la volontà a produrre “atti”, capaci di generare *affections*, sentimenti e, infine, un vero cambiamento nella vita spirituale.

Al termine di ogni meditazione, l’autore segnala uno o più capitoli de *La Connoissance* che affrontano l’argomento in questione, come aiuto per l’approfondimento. Dal confronto tra le due opere, emerge la profonda omogeneità di dottrina e di temi trattati: molti capitoli delle *Meditations* sono infatti la sintesi di capitoli de *La Connoissance*³². In questo senso le *Meditations* ci consentono di cogliere più nettamente la profonda ispirazione ignaziana dell’opera precedente, pur arricchita da ricchi e pertinenti rimandi ad altre fonti. Lo scopo delle due opere è però diverso: ne *La Connoissance* si vuole

³¹ *Esercizi* n. 3. Ignazio fa applicare le tre potenze, memoria, intelletto e volontà, a ogni meditazione proposta (anche se non in modo rigido in tutto il percorso degli *Esercizi*, ma soprattutto nella prima settimana). Saint-Jure le riconduce a due: intelletto e volontà.

³² Il legame evidente tra le due opere conduce Georges Bottereau a definire le *Meditations* come «le canevas des Exercices de saint Ignace projeté sur le traité *De la Connoissance et de l’amour du Fils de Dieu*. Il y renvoie à la fin de chaque méditation, et rien n’était plus normal, car les Exercices sont nés de la contemplation du Rédempteur [...]. Il serait même plus exact de dire que le premier ouvrage de Saint-Jure est né des Exercices de saint Ignace, car il a identiquement le même but : la connaissance intime de Notre Seigneur qui s’est fait homme pour moi, afin de mieux l’aimer et de mieux le suivre» (G. BOTTE-REAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 190).

offrire al lettore una *summa* della vita spirituale, ricca di riferimenti teologici, biblici, patristici. Nelle *Meditations*, invece, lo scopo è immediatamente pratico: aiutare la preghiera muovendo i sentimenti e gli affetti, senza enfatizzare la dimensione intellettuale, pur non trascurata.

Come già si è rilevato, Saint-Jure, che non era solo uno scrittore, ma un direttore e un maestro spirituale, sentì l'esigenza di ripubblicare più volte quest'opera ampliandola e aggiornandola man mano che la sua riflessione procedeva. Oltre alle opere più sistematiche, egli produrrà altri strumenti pratici per aiutare la preghiera, come *Le maistre Iesus-Christ enseignant les hommes* (1649)³³, raccolta di passi evangelici riportati in latino e corredati dalla traduzione francese e da un breve commento dell'autore, e le *Conduites pour les principales actions de la vie chrestienne* (1651)³⁴, "direttorio" pratico per i diversi momenti della vita spirituale. Anche *L'Union avec nostre Seigneur Jesus Christ* (1653)³⁵ è costituita da una serie di meditazioni sui diversi misteri della vita di Cristo, proposte seguendo l'anno liturgico.

Queste opere destinate all'uso pratico rivelano l'intento di Saint-Jure di aiutare le persone che gli chiedono consigli per la vita quotidiana, la preghiera, la meditazione. Egli ripropone i grandi temi della sua riflessione cercando di offrirne un'applicazione concreta. Non vuole essere tanto un teorico o un erudito, quanto una guida spirituale. Anche le sue opere più impegnative dal punto di vista teologico non sono mai speculazioni astratte o puramente teoriche, ma riflessioni che vogliono ancorarsi all'esperienza e condurre il lettore al vero scopo della vita cristiana, che è unicamente l'amore di Cristo.

5. *L'homme spirituel*

Qualche anno dopo le *Meditations* Saint-Jure pubblica altre due opere, di non grande ampiezza: la prima, del 1643, è *Le Livre des Eluz, Iesus Christ en croix*³⁶, uno splendido libretto dedicato alla Passione di Cristo e alla centralità della croce nella vita cristiana. La seconda è *Les trois filles de Job ou traité des trois vertus theologales, de la Foi, de l'Esperance, de la Charité*, pubblicata nel 1646³⁷, che tratta delle tre virtù teologali. Non mi soffermerò a commentarle in dettaglio, per dedicare maggior attenzione a quella che viene considerato lo scritto più riuscito e significativo di Saint-Jure: *L'homme spirituel*.

Pubblicata nel 1646 a Parigi, dagli editori Sebastien e Gabriel Cramoisy, *L'homme spirituel, où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, è l'opera che a buon diritto può

³³ J.-B. SAINT-JURE, *Le maistre Iesus-Christ enseignant les hommes, où sont rapportées les paroles qui il a proferé de sa divine bouche pour leur instruction*, Veuve Jean Camusat e Pierre Le Petit, Paris 1649.

³⁴ J.-B. SAINT-JURE, *Conduites pour les principales actions de la vie chrestienne*, Pierre Le Petit, Paris 1651.

³⁵ J.-B. SAINT-JURE, *L'Union avec Nostre Seigneur Jesus-Christ dans ses principales mystères pour tout le temps de l'année*, Pierre Le Petit, Paris 1653.

³⁶ Veuve Jean Camusat, Paris.

³⁷ Veuve Jean Camusat, Paris.

essere considerata il “capolavoro” di Saint-Jure³⁸. In essa giungono a piena maturazione le sue intuizioni riguardo all’unione con Cristo come centro della vita spirituale cristiana. Il vertice raggiunto dalle pagine sull’incorporazione a Cristo e sull’azione dello Spirito che inabita nel cristiano verranno solo declinate, ma mai superate, negli scritti successivi.

L’opera è divisa in due parti, che corrispondono alle articolazioni del titolo: la prima descrive “l’uomo spirituale”, la seconda tratta dei principi generali della vita spirituale. La prima parte è strutturata in tre capitoli: l’uomo, il cristiano, lo spirituale, secondo uno schema “ascendente”. L’idea guida infatti è che «l’uomo spirituale non è che un cristiano eccellente» e il cristiano «un uomo perfetto e qualcosa di più»³⁹. Il capitolo sull’uomo spirituale si articola poi in ampie sezioni che trattano del discernimento degli spiriti e dei doni dello Spirito Santo.

La seconda parte approfondisce i «principi generali della vita spirituale», richiamando la necessità di costruire la vita spirituale su solide fondamenta, cioè sulle verità più importanti della fede cristiana, che ne costituiscono i principi base analogamente ai principi primi delle scienze. La parte è costruita su otto principi generali: necessità di avere dei principi, conoscenza delle cose della propria salvezza, il fine dell’uomo, l’unione a Cristo, la purezza dell’intenzione, la fede, la preghiera, la pace dell’anima.

L’opera si apre con un primo capitolo che tratta della natura dell’uomo e ne esalta nobiltà e grandezza, intrecciando riferimenti biblici e patristici a citazioni classiche (l’oracolo di Delfi, Virgilio, Aristotele, Platone, Socrate, Epitteto), con toni che richiamano indubbiamente la sensibilità del cosiddetto «umanesimo devoto».

Il capitolo è costruito ispirandosi ampiamente al *Commento al Salmo 118* di Ambrogio. L’uomo è un’opera magnifica, una “cosa grande”, il vertice e la sintesi di tutta la creazione, l’unica creatura che Dio ha fatto usando «tutte e due le mani». Soltanto l’uomo è chiamato «immagine di Dio», titolo che non viene attribuito agli angeli, che hanno anzi il compito di assisterlo, guidarlo e proteggerlo. È per l’uomo che Dio ha creato l’universo con tutte le creature, sottomettendo a lui tutte le cose. Egli è la sintesi di tutte le creature corporee e spirituali, che in lui si raccolgono come in un «piccolo mondo»: l’autore fa qui riferimento all’uomo come “microcosmo”, idea platonica ripresa dall’umanesimo. Ma la grandezza dell’uomo è soprattutto fondata sul fatto che Dio gli ha dato la ragione, che fa propriamente di lui l’immagine di Dio. L’uomo è costituito dalla ragione,

³⁸ Così l’ha definita Louis Cognet (cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 298).

³⁹ «Ayant dessein de parler a fond de l’Homme Spirituel, il est necessaire, pour donner ouverture à un sujet si important et si riche, qu’à cause que l’Homme Spirituel comprend trois choses; la premiere, l’estre de l’Homme; la seconde, l’estre de Chrestien; et la troisiéme, celui de Spirituel; et que la troisiéme suppose la seconde, dautant que l’Homme Spirituel n’est qu’un chrestien excellent; et la seconde s’appuye sur la premiere, le Chrestien estant un homme parfait et quelque chose de plus, nous faisons voir auparavant ce que c’est l’Homme, et puis ce que c’est que l’Homme Chrestien, devant que de traiter de la nature et des qualitez de l’Homme Spirituel», J.-B. SAINT-JURE, *L’homme spirituel, où la vie spirituelle est traitè par ses principes*, Sebastien Mabre Cramoisy, Paris 1685, 497. Nel presente lavoro mi servirò di questa edizione. (Trad. it.: J.-B. SAINT-JURE, *L’uomo spirituale*, ed. M.P. Ghielmi, Glossa, Milano 2005, 5).

che lo distingue dall'animale, guidato invece dalla passione⁴⁰. Egli deve dunque agire guidato non dalla passione o dall'impulso, ma dalla ragione, anzi dalla prima e più essenziale Ragione, Dio, che elargisce all'uomo la ragione che possiede. In questa argomentazione Saint-Jure attinge abbondantemente, oltre che a Tommaso, ad Aristotele e a Epiteto. Nel primo capitolo risalta con chiarezza una valutazione ottimistica dell'uomo, basata sull'opera creatrice di Dio che lo ha plasmato a propria immagine, immagine che il peccato non ha cancellato. Il riferimento ai classici, ampio e ricorrente, non è soltanto una scelta stilistica, comune alle persone colte del tempo e in particolare ai gesuiti, il cui *curriculum* di studi prevedeva un largo spazio alla letteratura e alla filosofia classica. Da questo punto di vista il termine "umanesimo devoto", esige, come fa notare Louis Cognet, di essere sottoposto a chiarimento, per distinguere dove sia solo vezzo letterario e dove esprima un reale atteggiamento di pensiero⁴¹. Ritengo che in Saint-Jure vi sia un autentico riconoscimento del valore del pensiero antico, peraltro spesso riportato attraverso il filtro di Tommaso, come sovente accade per le citazioni di Aristotele, o dei Padri. Il rimando ad Aristotele e agli stoici, che verrà ampiamente ripreso nel seguito dell'opera, manifesta una valutazione positiva della tradizione classica, considerata ancora, nella scia dell'Umanesimo dei secoli precedenti, un sapere portatore di verità universali sull'uomo. Nella variegata situazione del suo secolo, Saint-Jure appartiene a quella "corrente" che ritiene la cultura pagana capace di cogliere la verità e di esercitare la virtù, ritenendo che il peccato originale non abbia completamente corrotto la natura umana.

Nel secondo capitolo Saint-Jure passa al gradino successivo, e descrive il cristiano, «un uomo perfetto e qualcosa di più». Cristiano è soltanto colui che è guidato dallo Spirito: «il cristiano è tale per la partecipazione allo spirito di Gesù Cristo. Come ciò che fa l'uomo è l'anima razionale, che anima il corpo e lo rende partecipe della sua vita, così ciò che costituisce il cristiano è lo Spirito di Gesù Cristo, che è come la sua anima e la sua forma [...]. Come l'anima razionale è assolutamente necessaria per dare l'essere all'uomo, così lo spirito di Gesù Cristo lo è altrettanto per conferirgli l'essere cristiano»⁴². Lo Spirito, che è lo Spirito di Gesù Cristo, dimorando nel cristiano, lo rende simile a Lui, lo spinge a vivere la sua vita e a seguirne l'insegnamento. Lo Spirito compie questa assimilazione a Cristo attraverso il Battesimo, che fa del cristiano un uomo nuovo.

Seguendo ampiamente san Paolo, ma anche teologi come Tommaso d'Aquino e Suarez, Saint-Jure sviluppa il tema di Cristo Capo del Corpo mistico, di cui i cristiani sono le membra. Il cristiano agisce allora sotto l'influsso e l'impulso (*mouvement*) di Cristo,

⁴⁰ In senso scolastico le passioni appartengono all'appetito sensitivo e rappresentano le attrattive o le ripulse dell'animale verso gli oggetti percepiti dai sensi.

⁴¹ Cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 250-251.

⁴² J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 21. «Il est chrestien par la participation de l'esprit de Jesus Christ. Ne plus ne moins que ce qui fait l'homme, est l'ame raisonnable qui anime son corps et le rend participant de sa vie: ainsi ce qui constitue le Chrestien est l'Esprit de Jesus Christ, qui est comme son ame et sa forme. [...] Comme l'ame raisonnable est absolument nécessaire pour donner l'estre à l'homme, l'esprit de Jesus Christ l'est autant pour conferer celuy du Chrestien» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 22).

che muove le sue membra analogamente a quanto fa la testa con il corpo. Egli non imita quindi semplicemente il Maestro, ma partecipa delle azioni e delle virtù stesse di Cristo. Questo si realizza solo se il credente si lascia muovere con assoluta docilità, senza opporre resistenza all'azione di Colui che lo muove.

La terminologia che Saint-Jure utilizza per indicare tale docilità è quella dell'obbedienza e soprattutto dell'"indifferenza", tema di ispirazione chiaramente ignaziana, ma che viene ad assumere una nuova significazione: «Noi dobbiamo, per quanto sta a noi, essere indifferenti a tutti gli usi che Nostro Signore vuole fare di noi, sia per quanto riguarda la ricchezza o la povertà, gli onori o il disprezzo, i piaceri o i dolori, la salute o le malattie, la vita o la morte, il tempo o l'eternità, avere o non avere [...]; così che senza resistenza da parte nostra e con tutta la libertà da parte sua, egli possa disporre di noi, del nostro corpo, della nostra anima, dei nostri pensieri, dei nostri affetti, della nostra immaginazione, delle nostre passioni, dei nostri beni, delle nostre privazioni, e di tutto e usare nel modo più completo di noi come gli piacerà. [...] Non dobbiamo attaccarci a niente, affinché Nostro Signore abbia la completa possibilità di muoverci come membra indeterminate e di servirsi di noi»⁴³. È trasparente il riferimento agli *Esercizi* di sant'Ignazio (*Principio e Fondamento*, n. 23⁴⁴), dove si delinea la concezione ignaziana dell'indifferenza come stato di equilibrio della volontà nell'effettuare una scelta, così da potersi orientare senza attaccamenti preconcepi ai mezzi più conformi al fine dell'uomo, la gloria di Dio e la salvezza dell'anima. Nell'interpretazione di Saint-Jure si ha uno slittamento di significato in senso totalizzante: l'indifferenza non è soltanto uno stato transitorio della volontà nel momento della scelta, ma diviene uno stato permanente in cui il cristiano si lascia muovere da Cristo come le membra si lasciano guidare dalla testa, senza alcuna resistenza⁴⁵.

⁴³ *Ib.*, 69-70. «Nous devons, pour ce qui est de nous, estre indifferents à tous les usages que Nostre Seigneur veut faire de nous, soit pour les richesses ou pour la pauvreté, pour les honneurs ou pour les mepris, pour les plaisirs ou pour les déplaisirs. Pour la santé ou pour les maladies, pour la vie ou pour la mort, pour le temps ou pour l'éternité, ou pour avoir ou non avoir pas [...]: de sorte que sans aucune résistance de nostre part, et avec toute la liberté de la sienne, il puisse disposer de nous, de nostre corps, de nostre ame, de nos pensées, de nos affections, de nos imaginations, de nos passions, de nos possessions, de nos privations, et de tout et user absolument de nous comme il luy plaira [...]. Ainsi faut-il que nous ne tenions à quoi qui ce soit, afin que Nostre Seigneur ait tout pouvoir de nous remuer, comme des membres indéterminez, et de se servir de nous» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 91).

⁴⁴ «L'uomo è creato per lodare, fare riverenza e servire Dio nostro Signore, e mediante questo, salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo e perchè lo aiutino nel conseguimento del fine per cui è stato creato. Da cui segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono. È perciò necessario farci indifferenti verso tutte le cose create, in tutto quello che è permesso alla libertà del nostro libero arbitrio, e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non desideriamo più salute che malattia, più ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così in tutto il resto; e solamente desiderando e scegliendo quello che più ci porta al fine per cui siamo creati» (IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 99-105)

⁴⁵ Bremond ha messo in rilievo questo slittamento confrontando sinotticamente i due testi (cfr. H. BREMOND, *Histoire Littéraire*, vol. III, 266-268). Dopo di lui anche altri autori hanno rilevato lo slitta-

Il terzo capitolo della prima parte è infine dedicato a definire «cos'è un uomo spirituale»: l'uomo spirituale è colui che possiede più abbondantemente e perfettamente lo Spirito di Cristo. Ciò non significa, per Saint-Jure, che rappresenti un livello qualitativamente superiore al cristiano, un credente contrassegnato da una "santità" e una "perfezione" superiori rispetto al normale cammino dei comuni cristiani. La descrizione della vita cristiana che Saint-Jure ha delineato nel capitolo precedente mostra invece che la santità è appannaggio di ogni cristiano che, animato dallo Spirito, è chiamato a vivere la piena conformazione a Cristo. Il capitolo approfondisce e sviluppa ulteriormente la riflessione sull'azione dello Spirito che, come ha formato Gesù nelle viscere di Maria, forma Cristo nel cristiano, muovendo le sue facoltà e facendogli compiere tutte le azioni sul modello di quelle di Cristo. Queste pagine, come quelle dedicate all'azione dello Spirito nel capitolo precedente, mostrano accenti nuovi rispetto alla prima opera di Saint-Jure. L'inabitazione dello Spirito nel cristiano, il suo ruolo centrale nel conformare il cristiano a Cristo, vengono sviluppati con una consapevolezza e un rilievo più marcati. Fondamentale riferimento per queste argomentazioni è costituito dall'ampio e competente riferimento ai Padri greci, in particolare a Cirillo d'Alessandria e Basilio: questo rimando è accompagnato dall'esplicita citazione degli studi dell'eminente patrologo Denis Pétau (Petavius), la cui opera, pubblicata a partire dal 1644, mette in rilievo la tematica dell'inabitazione e dell'opera di divinizzazione dello Spirito nel cristiano, basandosi principalmente su testi dei Padri greci⁴⁶.

La considerazione del tema dell'uomo spirituale attinge quindi ampiamente dai testi paolini: la contrapposizione uomo spirituale-uomo carnale viene sviluppata citando e commentando importanti passi delle lettere di san Paolo. Il discorso scivola però poi nel linguaggio della tradizionale antropologia dualista, che identifica la carne con il corpo, dichiarandolo il maggiore ostacolo a una vita veramente spirituale. L'uomo spirituale è visto come colui che vive al di sopra dei sensi, staccandosi dal corpo. Il corpo viene descritto secondo i repertori del dualismo: citando Platone, Pitagora, il *Corpus Hermeticum* e i Padri, è definito "carcere", "tomba dell'anima", "strega" che ammalia, fonte di

mento in senso "mistico" del tema dell'"indifferenza" nel sec. XVII (pur senza citare esplicitamente Saint-Jure), che culminerà nella passività mistica in M.me Guyon e Fenelon (cfr. A. RAYEZ, *L'indifferenza aux XVII et XVIII siècles*, DS, vol. VII (1971), 1696-1708; M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, Sansoni, Firenze 1983, 31-41, dedicate soprattutto a Surin). In realtà, più che un generico annientamento mistico della volontà, Saint-Jure mette in rilievo l'unione a Cristo, quale capo che muove tutte le facoltà del cristiano che è membro del suo corpo.

⁴⁶ Denis Pétau (1583-1652), membro della Compagnia di Gesù, fu eccellente studioso di patrologia, cronologia e storia dei dogmi. La sua opera principale fu senza dubbio i *Theologicorum Dogmatum* (Parigi 1644-1659). Insegnò a La Flèche negli anni in cui vi studiò Saint-Jure (che vi restò dal 1613 al 1617 per gli studi di teologia), che certamente lo conobbe e molto probabilmente deve a lui la conoscenza accurata e l'apprezzamento dei Padri greci. La sottolineatura del ruolo dello Spirito Santo, sempre accompagnata dalla citazione dei Padri e del lavoro di Pétau, compare anche nell'opera di Saint-Jure *Les trois filles de Job*, edita anch'essa nel 1646, contemporaneamente a *L'homme spirituel*: anche in questo scritto le molteplici citazioni dei Padri, attinte esplicitamente da Pétau, costituiscono la fonte di ispirazione della riflessione sulla figliolanza divina dei cristiani, resi simili al Figlio dall'azione dello Spirito.

malizia e di tutti i mali. Il corpo va domato e controllato nei suoi impulsi e desideri, e mai accontentato pienamente nei suoi bisogni, concedendogli solo quello che gli è veramente necessario per sostenersi. Questa lettura pessimistica della corporeità va ricondotta a una tradizione antropologica e ascetica che segna anche il pensiero di Saint-Jure, all'interno della quale egli propone comunque un insegnamento contrassegnato da moderazione e buon senso.

Il seguito del terzo capitolo è dedicato a due importanti temi della vita spirituale: il discernimento degli spiriti e i doni dello Spirito Santo. Per quanto riguarda il primo, è interessante notare la grande prudenza con cui Saint-Jure mette in guardia da visioni e rivelazioni, mostrandone i rischi e la possibilità di inganno e ricordando come l'essenziale della vita cristiana consista nell'aderire a Cristo attraverso la fede e l'obbedienza ai comandamenti⁴⁷. Le pagine dedicate ai doni dello Spirito Santo si ispirano a Tommaso d'Aquino, Bernardo e Gregorio Magno, ma soprattutto a Dionigi il Certosino e ai mistici renano-fiamminghi: i doni di scienza, intelletto e sapienza, sono letti, sulla scorta di questi autori, in chiave di conoscenza mistica.

La seconda parte dell'opera approfondisce «i principi generali della vita spirituale». Principio è «ciò da cui una cosa inizia, e che serve da fondamento» ed è alla base di una scienza, quale origine e matrice di tutte le altre verità. Analogamente avviene per la scienza della salvezza, che si fonda su alcune verità fondamentali del cristianesimo, che contengono tutte le altre e sono le più capaci di condurci alla salvezza⁴⁸.

Il «principale» e il «più importante» di questi principi è, per Saint-Jure, l'unione con Cristo (cap. IV). Prima di presentarlo, l'autore lo fa precedere da altri tre: *Come sia necessario avere alcuni principi nella vita spirituale* (cap. I), *La considerazione delle cose della propria salvezza* (cap. II), *Il fine dell'uomo* (cap. III). I tre principi sono strettamente legati tra loro, perché se l'uomo conosce il proprio fine, cioè l'unione con Dio, e comprende che solo così trova la propria felicità, farà di tutto per raggiungerlo. La considerazione del fine dell'uomo si ispira ampiamente agli *Esercizi* di sant'Ignazio, in particolare al *Principio e fondamento*, che viene ripreso quasi letteralmente da Saint-Jure. Sulla base di questo passo fondamentale degli *Esercizi*, l'autore ribadisce che il fine

⁴⁷ L'importanza di questa posizione emerge più nettamente se si considera quanto all'epoca di Saint-Jure ci fosse una grande ricerca di fatti straordinari, miracoli, rivelazioni, esperienze mistiche e una grande curiosità e credulità popolare.

⁴⁸ «Nous appellons icy principes, comme dans les sciences, certaines propositions qui tiennent le premier rang d'estime et d'autorité, et certaines grandes et importantes veritez qui sont comme les origines et les matrices des autres. Principe, dit Aristote, est ce qui est le premier au regard d'une chose d'où elle découle comme de sa source, ou dont elle est composée, ou par où elle est connuë. Le Principe est ce par quoi une chose commence, et qui sert de fond, de base et de soubstien à tout ce qui la concerne, et en suite, comme dit le mesme Philosophe, ce qui est de principal et de plus grande consequence en elle. Suivant cela les principes dans la science du salut et dans la vie spirituelle sont certaines veritez fondamentales du christianisme qui contiennent toutes les autres, et qui sont les plus capables pour faire impression sur nos esprits, et toucher nos coeurs, pour les retirer du vice, et les porter à la vertu» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 411-412. Trad. it : J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 301).

dell'uomo è lodare e dare gloria a Dio e così raggiungere la salvezza, e che tutte le creature sono soltanto mezzi per raggiungere questo fine⁴⁹.

I primi tre principi costituiscono, in qualche modo, un'introduzione al quarto che esplicita ancor meglio qual è il fine dell'uomo. Il quarto principio è infatti l'*Unione con Nostro Signore Gesù Cristo*, definito il principio principale e più importante di tutti, dal quale dipendono tutti gli altri. L'autore analizza quindi le "motivazioni", i "mezzi" il "luogo" e la "pratica" di questa unione. Il "luogo" ove avviene l'unione con Cristo è il suo cuore, nel quale soltanto il cristiano deve agire, cioè compiere tutte le azioni della vita illuminativa, purgativa e unitiva (la "pratica"). Prendendo spunto da un testo allora attribuito a Bernardo⁵⁰, Saint-Jure propone alcune splendide pagine sul cuore di Cristo, riprendendo delle considerazioni già svolte ne *Le Livre des Eluz*, soffermandosi sulla necessità di "dimorare" nel cuore di Nostro Signore⁵¹. «Per quanto riguarda il luogo, è nel cuore di Nostro Signore che dobbiamo unirvi particolarmente a lui. Già vi siamo, poiché sappiamo con sicurezza che ci ama tutti e che l'amore accoglie sempre con sé nel cuore come nella propria dimora le persone amate [...]. È là che dobbiamo stabilire la nostra dimora»⁵². È nel suo cuore che dobbiamo compiere ogni azione della vita cristiana, perché solo nel cuore di Cristo possiamo unirvi veramente a Dio, amare veramente il nostro prossimo e trovare gioia e riposo. L'esercizio dell'unione a Cristo deve essere il fondamento di ogni devozione, senza distrarsi in pratiche dispersive e frammentarie. «Dobbiamo dunque soltanto usare tutta la nostra attenzione e fare tutti gli sforzi possibili per applicarci⁵³ e unirvi intimamente a lui, senza preoccuparci di tutto il resto; e in un secondo momento egli stesso ci applicherà, anche se non ci pensiamo, a tutto ciò che

⁴⁹ Cfr. *Esercizi* n. 23.

⁵⁰ *Vitis mystica seu Tractatus de Passione Domini*, III, 10. 8. Ritenuto da Saint-Jure opera di Bernardo di Chiaravalle, il trattato è oggi attribuito, pur con qualche incertezza, a Bonaventura di Bagnoregio.

⁵¹ Saint-Jure aveva già dedicato una meditazione al tema del cuore di Cristo nell'opera precedente *Le Livre des Eluz*, nel contesto della considerazione della Passione, delle piaghe di Cristo e in particolare della piaga del costato. In quell'opera si richiamava a grandi autori e figure spirituali, contemplando la piaga del costato come apertura d'amore e di misericordia, dove è necessario entrare e dimorare per dedicarsi pienamente all'amore di Dio e del prossimo. In quell'opera, oltre a BERNARDO DI CHIARAVALLE, *In Cantica canticorum*, Sermo 61, 2-6, Saint-Jure cita molti passi significativi di mistici ispirati alla Passione e alla meditazione delle piaghe di Cristo, come gli scritti delle sante Lutgarda, Mectilde e Geltrude, e altri testi di grandi autori spirituali. Qui non ci si sofferma più sulla considerazione della Passione, ma sull'aspetto del «dimorare», come sottolineatura della pienezza dell'unione.

⁵² «Pour le lieu, je dis que c'est dans le coeur de Nostre Seigneur, où nous devons tres particulièrement nous unir à luy. Nous y sommes tous déjà, puis que nous sçavons asseûrement qu'il nous aime tous, et que l'amour loge toûjours avec soy dans le coeur comme dans son propre domicile les personnes aimées. [...] C'est là où il faut établir nostre demeure» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 127. Trad. it. J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 380).

⁵³ Dal francese *appliquer, s'appliquer*. Si è tradotto letteralmente "*appliquer*" con "applicare", per consentire di cogliere la specificità e la polivalenza di significato del termine. "*S'appliquer*" significa applicarsi allo studio o all'azione, ma anche unirsi, aderire, "*appliquer*" applicare, far aderire. Il termine ricorre anche in Louis Lallemand e in Pierre de Bérulle con identico significato (aderire). Parlando del vocabolario di "aderenza" di Bérulle, Bremond dice: «Ci si applica allo studio. Bérulle vuole parlare di applicazione da persona a persona» (H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 127).

riguarda la nostra salvezza [...]: in primo luogo, ai misteri della sua vita e della sua morte; in secondo luogo, alle sue virtù e all'esercizio delle buone opere; in terzo luogo, a tutti gli avvenimenti che ci accadranno; in quarto luogo, a Dio. [...] Ci applicherà e unirà a Dio come Egli era applicato e unito alla divinità»⁵⁴.

Le pagine dedicate al «dimorare nel cuore di Cristo» esprimono pienamente la concezione della vita cristiana caratteristica di Saint-Jure: non è la pratica di penitenze, virtù o devozioni particolari a rendere autentica la vita spirituale, ma l'unione a Cristo, il dimorare in Lui. Il «dimorare nel cuore» rappresenta l'unione, l'appartenza a Cristo, nel modo più intimo e totalizzante.

Gli ultimi capitoli de *L'homme spirituel* trattano gli altri principi generali: *La purezza dell'intenzione*, *La fede*, *La preghiera*, *La pace dell'anima*. Alcuni vengono considerati brevemente, perché l'autore ne aveva già parlato ampiamente nella sua prima opera *La Connoissance*. Nella considerazione del tema della "pace dell'anima" Saint-Jure si riferisce ampiamente alle argomentazioni degli stoici, in particolare Seneca e Epitteto, utilizzando ancora una volta il ricco repertorio di massime morali e osservazioni psicologiche, considerate quanto di meglio potevano offrire la ragione umana e l'antichità pagana, come del resto facevano gli stessi Padri. Anche queste pagine confermano il valore che Saint-Jure conferisce alla tradizione classica che egli considera alta espressione della capacità dell'uomo di riconoscere la verità e di ricercare il bene, pur non mancando di rilevare la necessità della grazia e della Rivelazione.

6. *La Vie de Monsieur de Renty*

Direttore spirituale di Gaston de Renty per otto anni, Jean-Baptiste Saint-Jure ne pubblicò la biografia a soli due anni dalla morte, cedendo all'insistenza di molte persone che lo avevano conosciuto: *La Vie de Monsieur de Renty*, preceduta dal titolo *L'idée d'un chrestien parfait*, venne edita a Parigi nel 1651⁵⁵. Gaston de Renty (1611-1649) rappresenta una figura spirituale assai significativa del '600 francese: di nobile casata, sposato e padre di famiglia, grande mistico e insieme uomo d'azione, impegnato in opere di carità soprattutto nell'ambito della *Compagnie du Saint-Sacrement*. La biografia di Saint-Jure è una fonte primaria per conoscerne la figura, perché costruita sulla base di lettere del protagonista al suo direttore e ad altre persone, oltre che su testimonianze

⁵⁴ «Il faut seulement employer tous nos soin, et faire tous nos efforts pour nous appliquer et nous unir intimement à luy, sans nous inquieter de tout le reste: car après il nous appliquera luy-mesme, encore que nous n'y pensions pas, à tout ce qui regarde le détail de nostre salut [...]. Premièrement, aux mysteres de sa vie et de sa mort. Secondement, à ses vertus et à l'exercice des bonnes oeuvres. Troisièmement, à toutes les choses selon qu'elle nous viendront; et quatrièmement, à Dieu. [...] Il nous appliquera et unira à Dieu par proportion comme il estoit appliqué et uni à la Divinité» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 539. 532. Trad. it. J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 385-387).

⁵⁵ J.-B. SAINT-JURE, *La Vie de Monsieur de Renty*, Pierre Le Petit, Paris 1651.

dirette e brevi scritti dello stesso Renty⁵⁶. Questo rimando alle fonti permette di cogliere l'autentica personalità di Renty, anche se l'opera è articolata secondo uno schema redazionale creato dal biografo: dopo qualche notizia sulla vita, si descrivono le virtù riguardo a se stesso, riguardo al prossimo e riguardo a Dio. L'aspirazione alla povertà, che lo travagliò tutta la vita, perché impossibilitato a lasciare la sua nobile condizione; la centralità dell'unione con Cristo, fonte e centro della sua spiritualità; la generosa carità verso il prossimo; le virtù; l'unione alla Trinità fino alle grazie mistiche più alte, permettono a Saint-Jure di presentarlo, come recita il titolo, come un "modello di cristiano perfetto". Tutti i temi caratteristici della vita cristiana, che Saint-Jure ha descritto nei suoi scritti, egli li ritrova magistralmente vissuti dal santo barone: nella prefazione e nelle conclusioni dell'opera egli ripete che in Renty egli vede un esempio da proporre a tutti cristiani. Henri Bremond ha colto con chiarezza questa intenzione di Saint-Jure: «Nel suo pensiero, questa vita ha un carattere dottrinale, se così si può dire, allo stesso modo delle pure esposizioni di principi»⁵⁷.

Il fascino della figura spirituale di Gaston de Renty sta nella sua capacità di conciliare mirabilmente contemplazione e azione, unione con Dio e carità verso il prossimo: carità vissuta con dedizione instancabile, ma senza inquietudine, come mostra il capitolo che Saint-Jure intitola «Il suo comportamento nelle opere (*affaires*)». In esso il biografo riporta una lettera del barone, dell'agosto 1646, dove il confronto tra Marta e Maria, che prima lo assillava come una contrapposizione, viene risolto nell'unificazione interiore a cui conduce l'obbedienza alla volontà di Dio, al quale il cuore è sempre unito nell'orazione come nell'azione⁵⁸. Michel De Certeau, che sceglie proprio questa lettera del 1646, pubblicata sulla Rivista «Christus», per presentare la figura di Renty, ritiene la *Vie de Monsieur de Renty* la migliore opera di Saint-Jure, direttore spirituale che ha saputo vedere in Renty, «non solo un figlio, ma un testimone dello Spirito»⁵⁹.

Tra le virtù di Gaston de Renty, Saint-Jure dedica un capitolo a una tematica che andrà approfondendo anche nelle opere successive, il tema dell'«annientamento». Dopo aver spiegato la necessità dell'annientamento della natura corrotta dal peccato di Ada-

⁵⁶ Fin dagli inizi del secolo scorso Gaston de Renty era conosciuto solo grazie alla biografia di Saint-Jure, finché a partire dai primi decenni del '900 diversi studi portarono a riscoprire la figura. Decisivo fu l'apporto degli studi di Raymond Triboulet, che nel 1978 pubblicò l'edizione critica della *Correspondance* (Desclée de Brouwer, Paris) e qualche anno dopo un'ampia e documentata biografia di Renty (R. TRIBOULET, *Gaston de Renty, 1611-1649. Un homme de ce monde, un homme de Dieu*, Beauchesne, Paris 1991). Triboulet ricostruisce il contesto storico in cui si collocano la personalità e l'azione di Renty, dedicando ampio spazio ad approfondire gli intenti e l'operato della *Compagnie du Saint Sacrement*, fondata nel 1630 da laici e sacerdoti con lo scopo di intervenire in tutti i campi che richiedessero un'azione caritativa, moralizzatrice, sociale. Il vincolo del segreto che copriva la Compagnia, rispettato anche da Saint-Jure, non consente di cogliere appieno nella sua biografia il contesto più ampio dell'azione caritativa di Renty, che fu a lungo superiore dell'associazione con ruoli di alta responsabilità.

⁵⁷ H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 271.

⁵⁸ J.-B. SAINT-JURE, *La Vie de Monsieur de Renty*, 170-174 (trad. it.: J.-B. SAINT-JURE, *Vita di Gaston de Renty*, ed. M.P. Ghielmi, Glossa, Milano 2007, 237-241).

⁵⁹ M. DE CERTEAU, *Un ordre saintement desordonné*, «Christus» 38 (1963), 235-245; ripubblicato in «Christus» 202 HS (mai 2004), 159-170.

mo, perché possa vivere l'uomo nuovo animato dallo Spirito di Cristo, Saint-Jure mostra come il santo barone abbia raggiunto il pieno distacco e annientamento di sé in tutte le cose, nelle ricchezze, negli onori, nei piaceri, ma anche nei confronti delle grazie spirituali, delle opere che Dio compiva attraverso di lui, giungendo alla «morte mistica» delle facoltà (intelletto, volontà e memoria). È dagli scritti stessi di Renty, riportati dal biografo, che emerge anzitutto questa terminologia di annientamento, vista come partecipazione all'abbassamento di Cristo nell'Incarnazione. Il riferimento biblico di base è *Fil* 2,5-7. Si può pensare che Saint-Jure abbia ripreso il termine dal protagonista della sua opera, e che abbia usato il suo stesso linguaggio per spiegarne l'esperienza. Linguaggio di ascendenza berulliana, che Renty può aver mutuato dal suo precedente direttore Charles de Condren⁶⁰. Appare comunque evidente la scelta di Saint-Jure di farne uso in modo anche sistematico nella biografia di Renty, mentre usa molto raramente la terminologia sacrificale di Condren, che Renty riprende, ma che non è congeniale a Saint-Jure. In Renty il tema dell'annientamento e dell'abbandono alla volontà di Dio si collegano, nella sua personale esperienza spirituale, alla devozione all'Infanzia di Cristo, vista come partecipazione all'abbassamento del Figlio di Dio nell'Incarnazione. L'annientamento e il distacco da sé vanno, in questa luce, letti come abbandono filiale alla volontà di Dio, e divengono libertà da ogni attaccamento e partecipazione alle grazie di «purezza, semplicità e innocenza» che donano gli occhi di un «bambino della grazia (*enfant de grace*)»⁶¹.

7. *L'Union avec Notre Seigneur Jesus Christ*

L'opera *L'Union avec Notre Seigneur Jesus-Christ dans ses principaux mystères, pour tout le temps de l'année* fu pubblicata nel 1653, a Parigi, dall'editore Pierre Le Petit. Come rivela il titolo, lo scritto è dedicato a un tema così centrale nel pensiero di Saint-Jure che non vi è opera che non ne tratti: l'unione a Cristo come fondamento della vita spirituale. Qui il tema è approfondito con un taglio particolare: l'unione con Cristo e la conformazione a Lui attraverso la considerazione e partecipazione ai misteri della sua vita e della sua morte. Il Padre, lo Spirito, la Chiesa operano costantemente a questo scopo: rappresentare il Figlio di Dio Gesù Cristo nei cristiani.

Modo privilegiato di conformarsi a Cristo è unirsi ai suoi misteri, che sono le «sue azioni principali, e soprattutto, non sono altro che Lui stesso; poiché l'Incarnazione, la

⁶⁰ Charles de Condren (1588-1641) fu successore di Bérulle come generale dell'Oratorio. Egli non pubblicò nulla; il suo insegnamento ci è noto attraverso le lettere, da alcune opere che riprendono appunti dalle sue conferenze, e soprattutto grazie alla biografia pubblicata da Denis Amelote. La sua dottrina si ispira ampiamente a quella di Bérulle, sviluppandone il teocentrismo nella direzione del sacrificio universale della creatura per la gloria di Dio. L'uomo è nulla in quanto creatura e ancor più a causa del peccato. L'uomo esiste solo per Dio, a cui deve l'omaggio universale del sacrificio, che è l'omaggio del nulla all'essere, mediante l'annientamento. Solo Cristo realizza il vero sacrificio e rende così a Dio la gloria che gli è dovuta. Unendosi a Lui nel suo stato di vittima, anche i cristiani compiono il loro sacrificio, annientando se stessi.

⁶¹ J.-B. SAINT-JURE, *La Vie de Monsieur de Renty*, 182.

Passione, la Morte, la Resurrezione di Nostro Signore, sono Nostro Signore incarnato, neonato, sofferente, morente e resuscitato. Per questo, legarsi e unirsi ai suoi misteri, è legarsi e unirsi a lui e, con questo legame e questa unione, prendere la sua somiglianza. Per questo motivo, Nostro Signore desidera continuare a compiere in noi [...] tutti i suoi misteri»⁶². Egli vuole esprimere e compiere in noi i suoi misteri, incarnandosi in certo modo di nuovo e rivivendoli nuovamente in noi. Ora, si deve notare che in ogni mistero ci sono due parti: la prima è il corpo e *l'exterieur* del mistero, cioè i fatti, la seconda lo spirito e *l'interieur*, cioè quanto è accaduto nell'anima di Nostro Signore in quel momento, i pensieri, gli affetti, le intenzioni, le virtù e la grazia che ha meritato per noi e ci consente di rivivere gli stessi sentimenti e così di assomigliargli. Ogni mistero ha il suo spirito e il suo carattere ed è colmo di una grazia speciale. Poiché i misteri di Cristo sono causa della nostra salvezza è necessario che ci vengano "applicati" e in certo modo si compiano in noi.

Queste riflessioni di Saint-Jure e il linguaggio utilizzato mostrano un'affinità innegabile con la dottrina degli "stati" di Cristo propria di Bérulle⁶³ e degli autori che da lui traggono ispirazione. Henri Bremond trova conferma in queste pagine alla sua tesi di una svolta "berulliana" nel pensiero di Saint-Jure⁶⁴. La valutazione complessiva dell'interpretazione di Saint-Jure come "gesuita berulliano" da parte di Bremond verrà ripresa ampiamente più avanti⁶⁵: è per ora possibile anticipare qualche osservazione. Anzitutto è da notare come le considerazioni di Saint-Jure sui "misteri" di Cristo si pongano in continuità con quanto autori antecedenti a Bérulle e di indubitabile ispirazione ignaziana hanno scritto nelle loro opere. Due autori della Compagnia di Gesù, Antoine Le Gaudier⁶⁶ e

⁶²«*Ses mystères sont ses actions principales, et, qui plus est, ils ne sont autre chose que lui-même; car l'Incarnation, la Passion, la Mort, la Résurrection de Notre-Seigneur, sont Notre-Seigneur incarné, nouveau-né, souffrant, mourant et ressuscité. C'est pourquoi, se lier et s'unir à ses mystères, c'est se lier et s'unir à lui, et par cette liason et cette union, prendre sa ressemblance. Pour ce sujet, Notre-Seigneur désire de continuer et d'accomplir en nous [...] tous ses mystères*». (J.-B. SAINT-JURE, *L'Union avec Notre-Seigneur Jésus-Christ dans ses principaux mystères pour tout le temps de l'année*, H. Groemaere, Bruxelles 1854, 6. Nel presente lavoro mi sono servita di questa edizione).

⁶³ Louis Cognet così sintetizza la dottrina berulliana degli "stati" di Cristo: «Ogni circostanza della vita del Figlio di Dio è un mistero e a ogni mistero corrisponde uno stato del Verbo incarnato, che prende il suo valore dall'Incarnazione [...]. Lo stato è l'atteggiamento interiore di Gesù in ciascuna delle circostanze della sua vita terrestre e gloriosa considerato come una realtà eterna nella misura in cui questa vita è assunta da una persona divina» (L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 159). Il cristiano attraverso il battesimo partecipa agli "stati" del Verbo incarnato, non solo con l'imitazione, ma con un'autentica partecipazione ontologica della grazia e degli atti di Cristo in quello stato. Bérulle non privilegia alcuno stato in particolare, poiché sono doni che Dio distribuisce liberamente e sono complementari l'uno all'altro, perché espressione di un unico mistero. Sulla dottrina degli "stati" di Cristo di Bérulle, cfr. anche G. MOIOLI, *La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del Card. de Bérulle*, «La Scuola Cattolica» (1962), 115-132.

⁶⁴ Cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 258-275.

⁶⁵ Cfr. *infra*, 29-31.

⁶⁶ A. LE GAUDIER, *De vera Christi Dei et hominis imitacione*, S. Cramoisy, Parisiis 1620; ID., *Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad sanctii P. N. Ignatii*, apud Societatem Typographicam, Parisiis 1643.

Pierre Coton⁶⁷, già avevano presentato nella loro riflessione i misteri di Cristo non solo come modelli da imitare, ma come attualmente operanti per il credente, capaci di renderlo partecipe della vita e delle grazie di Cristo.

Lo stesso Saint-Jure, nel proporre, secondo la tradizione degli *Esercizi*, la meditazione dei “misteri” della vita di Cristo, aveva già rilevato, ne *La Connoissance*⁶⁸ e nelle *Meditations*⁶⁹, la necessità di considerare sia i fatti esterni che l’interiorità di Gesù, cioè le virtù con cui li ha vissuti, ma in queste opere l’aspetto più sottolineato è quello dell’imitazione. Ne *L’homme spirituel* il tema della comunicazione dello “spirito” dei misteri di Cristo e l’“applicazione” delle sue virtù diviene più esplicita, avvicinandosi alle espressioni de *L’Union* appena citate⁷⁰. Questa sottolineatura dell’unione a Cristo che ci “applica” ai suoi misteri si comprende nel quadro dello sviluppo del pensiero di Saint-Jure che, ne *L’homme spirituel*, approfondisce il tema del tema dell’incorporazione a Cristo, che rende il cristiano partecipe della sua vita, delle sue virtù e delle sue azioni. Sviluppo che non prova necessariamente l’influsso di Bérulle, ma può spiegarsi come maturazione all’interno di una sostanziale continuità dell’insegnamento di Saint-Jure. È da notare come quest’ultimo utilizzi due sole volte ne *L’Union* il termine *état*, tipico di Bérulle⁷¹, e usi invece sempre il termine *mystère*, caratteristico della tradizione ignaziana.

È comunque necessario considerare che certamente Saint-Jure ha conosciuto il pensiero di Bérulle e dei suoi “discepoli”. Tramite Renty, che ebbe come direttore Padre Charles de Condren, ha accostato la teologia berulliana degli “stati” di Cristo, che il barone riprende e reinterpreta nelle sue lettere. Sicuramente Saint-Jure ha conosciuto personalità che si ispiravano ampiamente alla dottrina berulliana, come Jean Eudes, che era suo amico⁷², e Jean-Jacques Olier, che risiedeva presso il seminario di Saint-Sulpice, situato proprio di fronte al Noviziato dei Gesuiti di Parigi⁷³. Che quindi ci sia stato uno

⁶⁷ P. COTON, *Intérieure occupation d’un ame dévot*, C. Chappélet, Paris 1608.

⁶⁸ J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. III, parte prima, cap. IX, sez. II, 321.

⁶⁹ Le meditazioni sui misteri della vita e passione di Cristo portano tutte il titolo: *De l’Imitation de Nostre Seigneur*. La seconda meditazione di questa serie considera l’imitazione di Cristo sia nell’interiorità, negli atti eroici delle virtù, che nelle azioni esteriori, animate dallo spirito divino e dalle più pure intenzioni.

⁷⁰ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *L’homme spirituel*, 529-530 (trad. it.: *L’uomo spirituale*, 386).

⁷¹ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *L’Union*, 24-25.

⁷² Cfr. G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 179. Jean Eudes (1601-1680) entrò nell’Oratorio nel 1623 e fu discepolo di Bérulle e Charles de Condren. Nel 1643 uscì dall’Oratorio per fondare una nuova Congregazione, detta «di Gesù e di Maria». Il suo insegnamento deve molto a Bérulle, centrando ogni devozione sul Verbo incarnato. Il cristiano, incorporato a Cristo mediante il battesimo, è chiamato a partecipare e rivivere tutti i misteri della vita di Gesù, fonti permanenti di grazia. La vita cristiana è aderenza a Cristo in tutti i suoi stati, che si realizzano di nuovo nella vita dei fedeli. La devozione ai misteri della vita di Gesù deve considerarne soprattutto l’*interieur*, cioè i pensieri, i sentimenti e le intenzioni con cui Cristo li ha vissuti, per dividerli e assomigliarli in tutto.

⁷³ Jean-Jacques Olier (1608-1657) divenne prete grazie all’influsso di Vincent de’ Paul, con cui condivise l’attività delle missioni di campagna. Su consiglio di Charles de Condren decise di dedicarsi alla formazione del clero e, nel 1641, fondò un seminario che, nel 1643, si trasferì a Parigi presso la parrocchia di Saint-Sulpice. La sua dottrina è profondamente influenzata da Bérulle e Condren. La vita cristia-

scambio, un reciproco influsso e l'uso di un linguaggio comune non fa meraviglia, ma ciò non significa una dipendenza o un'adesione passiva alla teologia di Bérulle, nel caso specifico alla dottrina degli "stati di Cristo". In Bérulle questa dottrina è peraltro assai più elaborata e molte delle sue idee più caratterizzanti non sono presenti in Saint-Jure, come l'affermazione esplicita della permanenza degli "stati" di Cristo in cielo o la considerazione che ogni cristiano sia chiamato a vivere una grazia particolare legata a uno "stato"⁷⁴.

Dopo le riflessioni fondanti del primo capitolo, Saint-Jure propone una lunga serie di meditazioni sui misteri di Cristo, articolati secondo l'anno liturgico, con un particolare rilievo dato all'Incarnazione, alla Passione e all'Eucarestia, manifestazioni dell'amore senza misura che Dio ha per l'uomo.

8. *L'homme religieux*

Opera che Saint-Jure aveva in animo da tempo⁷⁵, *L'homme religieux* venne pubblicato solo nel 1657, in un primo volume⁷⁶. *L'Avis au lecteur* annunciava cinque libri. La morte impedì a Saint-Jure di terminare la sua opera, della quale uscirà, postumo, solo il secondo volume⁷⁷. Pur dedicata espressamente ai religiosi, l'opera, come ricorda Saint-Jure stesso nell'*Avis au lecteur* che apre il primo volume, può essere utile a tutti i cristiani, perché tratta di virtù come la carità, la povertà di spirito, la castità, l'obbedienza, a cui tutti sono tenuti a seconda del proprio stato. Interessante l'ultimo capitolo del primo volume, che l'autore dedica all'«abnegazione e all'annientamento di sé», dove si delinea una riflessione, rivolta a tutti cristiani che aspirano alla perfezione e non solo ai religiosi, che nel pensiero di Saint-Jure diviene sempre più rilevante. La trattazione esplicita, infatti, in modo più esaustivo rispetto alle opere precedenti, l'interpretazione della vita spirituale cristiana come cammino di annientamento della "volontà propria" per perdersi completamente nella volontà di Dio. L'argomentazione prende le mosse dalla

na è concepita come aderenza agli stati del Verbo incarnato. Il cristiano deve partecipare ai misteri di Cristo, ognuno dei quali ha una "grazia speciale". Spesso Olier preferisce, anziché il termine "stato", il termine *interieur*, precisando che si tratta delle disposizioni e sentimenti interiori che Cristo aveva in quegli stessi misteri. Bottereau ricorda che un biografo di Olier, Frédéric Monier, racconta che il nuovo curato di Saint-Sulpice aveva spesso fatto ricorso, agli inizi del seminario, ai consigli del Padre Saint-Jure (cfr. F. MONIER, *Vie de J.-J. Olier*, ed. G. Letourneau, Paris 1893, 475, citato in G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 191).

⁷⁴ Cfr. G. MOIOLI, *La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del Card. De Bérulle*, «La Scuola Cattolica» (1962), 115-132.

⁷⁵ Nella lettera del 28 febbraio 1648 a Jeanne des Anges, Saint-Jure dichiara la sua intenzione di comporre un'opera "importante" dedicata ai religiosi: si tratta certamente de *L'homme religieux* (cfr. *Lettres inédites*, RAM 9 [1928], 357).

⁷⁶ J.-B. SAINT-JURE, *L'homme religieux. Livre I. Des regles et des vœux de la religion*, Denis Bechet, Paris 1657.

⁷⁷ ID., *L'homme religieux. Livre II. Des qualitez necessaires pour bien vivre dans une communauté*, Denys Bechet, Paris 1658.

considerazione dalla natura dell'uomo, non come era uscita dalle mani di Dio, ma com'è divenuta in conseguenza del peccato. A causa del peccato, infatti, l'uomo non ama più Dio sopra ogni cosa, vedendo in Lui e nella sua Gloria il fine della sua azione, ma pone in primo piano l'"amor proprio", inteso come ripiegamento egoistico, accontentando unicamente se stesso e le proprie inclinazioni. L'unica strada per liberarsi di questo orientamento al peccato è l'annientamento, la morte della "volontà propria", annientandosi per fare spazio unicamente a Dio. Questo cammino è descritto riportando citazioni molto ampie di santa Caterina da Genova e di altri mistici, soprattutto i renanofiamminghi, ma di anche Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Il rimando all'esperienza dei mistici fornisce il contesto autentico di interpretazione di queste pagine, che sembrano contrastare con la vena umanistica di Saint-Jure. La dottrina dell'annientamento non vuole in verità proporsi come teoria antropologica di stampo pessimistico, ma è descritta sulla base dell'esperienza dei santi e degli autori spirituali, come condizione per l'unione con Dio fino alla piena partecipazione alla sua vita divina.

9. L'insegnamento di Saint-Jure

Come l'analisi delle opere ha mostrato, Saint-Jure si rivela anzitutto un "maestro spirituale": profondo conoscitore della teologia e delle fonti bibliche e patristiche, egli scrive, sia nelle opere più sistematiche che in quelle più "pratiche", allo scopo di condurre i suoi lettori a un'autentica e profonda "vita spirituale". Saint-Jure chiarisce, in apertura della sua prima opera, la propria concezione di "vita spirituale", definendola anzitutto come "vita interiore". Con questo termine egli intende sottolineare come la "perfezione" non consista nell'accumulare pratiche devote, mortificazioni, azioni buone, ma nelle operazioni virtuose dell'anima. Le persone veramente spirituali sono quelle che agiscono in ogni cosa «con spirito» (*avec esprit*) e si preoccupano di operare bene «nell'interiorità (*en l'intérieur*)». La vita spirituale è la «vita che è nello spirito e che trae tutta la sua forza e il suo merito allo spirito»⁷⁸. È detta vita interiore, perché si pratica nell'*intérieur*, nel profondo dell'anima. Se la terminologia dell'"interiorità" è quanto mai diffusa nel XVII secolo⁷⁹, in Saint-Jure l'attenzione all'interiorità vuole porsi anzitutto come richiamo all'autenticità. Con questo termine egli vuole dare rilievo alle in-

⁷⁸ «La vie spirituelle [...] c'est une vie qui est dans l'esprit, et qui tient sa force et son mérite de l'esprit» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. I, cap. II, sez. II, 17).

⁷⁹ Il tema della vita interiore è particolarmente sentito dagli autori spirituali del tempo. Una rapida indagine dei titoli delle opere allora pubblicate conferma la grande ricorrenza di questo termine: cfr. ad esempio J.-P. CAMUS, *Traité de la réformation intérieure* (1608), J.-J. OLIER, *Catechisme chrétien pour la vie intérieure* (1630), J. DE BERNIÈRES, *Chrétien intérieur* (1660); FÉNELON, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697). L'interesse della letteratura del '600 per il mondo interiore si collega alla sottolineatura dell'importanza dell'introversione, del raccoglimento, invitando a entrare «dentro di sé». Le analisi psicologiche e introspettive si soffermano sull'analisi del mondo interiore, della struttura dell'anima, fino a scoprirne il « fondo » dove abita Dio (cfr. M. BERGAMO, *L'anatomia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 1991). Questo genere di analisi non sembra interessare particolarmente a Saint-Jure.

tenzioni, agli atti di virtù, all'amore, che si esplicano poi nelle azioni, ma non si misurano dall'apparenza delle opere. Se Saint-Jure non manca di valorizzare la preghiera e l'introspezione, in lui il richiamo all'interiorità non coincide con l'enfaticizzazione di questi aspetti della vita spirituale, come accade in molti autori del tempo: è invece una critica alla riduzione della vita spirituale a una serie di pratiche, che non hanno alcun valore se non sono animate da un *grand intérieur*. Saint-Jure con questa espressione si riferisce agli atti delle virtù, che trovano radice e centro unificante nell'amore, nella carità verso Cristo. Se questa è l'essenza della perfezione, tutti gli uomini e le donne ne sono capaci, in qualunque condizione essi vivano. Non si tratta, infatti, di compiere azioni difficili o eroiche, ma semplicemente di «camminare nello spirito» (*marcher avec l'esprit*), cioè far sì che tutta la propria vita sia animata dalla carità verso Cristo. Amare Nostro Signore è cosa assai facile, che tutti possono fare, anche i più poveri e i più deboli, perché tutti hanno un cuore per amare. La "perfezione", termine allora assai consueto per indicare la ricerca della "santità", della pienezza di vita cristiana, non è appannaggio di pochi, ma è chiamata di Dio rivolta a tutti e possibile a tutti.

La concezione della vita spirituale che emerge da *La Connaissance* si arricchisce, ne *L'homme spirituel*, del riferimento allo Spirito Santo, dove la vita spirituale non è intesa soltanto come vita "nello spirito" (dell'uomo), ma come animata dallo Spirito di Cristo. Per spiegare la vita spirituale Saint-Jure ricorre al paragone con la vita corporea. Come il corpo è animato dall'anima che gli dà vita e gli consente di agire, così lo Spirito Santo è la vita dell'anima, la santifica e le fa produrre azioni virtuose. E, poiché lo Spirito Santo è lo Spirito di Gesù Cristo, comunica all'uomo la vita stessa di Cristo, lo unisce a lui, gli imprime la sua somiglianza.

L'uomo spirituale è colui che possiede lo Spirito Santo, lo Spirito di Gesù Cristo, il quale gli conferisce la sua vita, muovendo tutte le sue "facoltà" spirituali e corporee, il suo intelletto e la sua volontà, i suoi sentimenti e le sue azioni, facendolo agire come Cristo. La comprensione della vita spirituale si approfondisce dunque rispetto alla prima opera per l'esplicito riferimento allo Spirito di Cristo, quale vita di assimilazione a Lui: è riferita a Cristo non semplicemente come imitazione di un modello, ma come unione profonda con Lui, comunione che coinvolge tutto l'uomo nello spirito e nel corpo, conformandolo integralmente a Cristo.

È qui che troviamo il punto focale, il cuore dell'insegnamento di Saint-Jure: l'amore e l'unione con Cristo. Amore che nasce dalla conoscenza di Lui, come spiega nella sua prima opera. La conoscenza di Lui porta infatti ad amarlo, poiché Dio solo è il Bene che può appagare ogni desiderio e dare all'uomo felicità, come nessuna creatura potrà mai fare. Tra i motivi più potenti che spingono ad amare Cristo vi è l'amore che egli ha mostrato per gli uomini, amore che si è manifestato in modo privilegiato nella sua Incarnazione e nella sua Passione. L'Incarnazione è vista da Saint-Jure principalmente come comunicazione amorosa di Dio all'uomo, più che causata dalla necessità della Redenzione. Anche nella considerazione della Passione, pur sottolineandone il valore salvifico, è anzitutto messo in rilievo l'amore di Cristo, che è giunto fino al dono della vita. Saint-Jure sottolinea continuamente, in tutta la sua riflessione, come l'annientamento dell'Incarnazione e il dolore della Passione muovano quasi inevitabilmente il cuore del-

l'uomo allo stupore, alla riconoscenza, all'amore. L'amore dell'uomo nasce come risposta all'amore di Dio che l'ha amato per primo, condividendo la condizione umana fino alla morte di croce. L'amore a Cristo diviene per Saint-Jure il principio fondante di tutta la vita spirituale e la chiave di lettura di tutti i momenti di tale vita.

Se già ne *La Connoissance* l'amore a Cristo conduce i cristiani non solo all'imitazione, ma all'unione con Lui, come membra del suo Corpo mistico, partecipi della sua vita grazie al Battesimo e all'Eucarestia, è indubitabile che ne *L'homme spirituel* tali temi assumano una maggior esplicitazione, trattati con un'ampiezza e una profondità nuove. Il cristiano è colui che, grazie all'azione dello Spirito, diviene non solo simile a Cristo, ma partecipe della sua vita e del suo essere, come membro del Corpo mistico, di cui Cristo è il Capo. Le citazioni patristiche che rimandano ai riti battesimali, la ripresa della dottrina di Tommaso e Suarez sul ruolo di Cristo, Capo del Corpo mistico, consentono a Saint-Jure di rileggere la vita cristiana come partecipazione alla vita divina di Cristo. Se Cristo è il Capo, i cristiani, sue membra, sono Cristo stesso. Questa concezione della partecipazione del cristiano alla vita stessa di Cristo è strettamente connessa alla maggiore rilevanza data ne *L'homme spirituel* all'azione dello Spirito Santo. È lo Spirito, infatti, che, inabitando nel cristiano, lo assimila a Lui. Non si tratta, quindi, soltanto di amare e imitare Cristo, ma di accogliere il dono dello Spirito che unisce a Lui.

Battesimo ed Eucarestia sono evidenziati come i fondamenti di questa conformazione e unione con Cristo, così come largo spazio viene dato alla trattazione delle virtù teologiche, tema ripreso più volte e approfondito in un'opera specifica, *Les trois filles de Job*. Molti i temi fondamentali della vita spirituale cristiana che Saint-Jure sviluppa nel suo insegnamento, centrandoli tutti sull'amore a Cristo, sorgente di tutte le virtù del cristiano.

Un argomento rilevante nella sua dottrina è la "conformità alla volontà di Dio", approfondito ampiamente già nel primo scritto *La Connoissance*. Il discorso si fonda sulla considerazione della Provvidenza divina, che governa secondo il suo volere tutto ciò che accade. Per questo l'uomo deve accettare ogni avvenimento come proveniente dalla mano di Dio, senza opporre resistenza, preoccupandosi unicamente della Sua gloria. In questa conformità, l'uomo trova la perfezione e la pace. Saint-Jure rimanda, nel trattare questo tema, al *Sume et Suscipe* degli *Esercizi* di sant'Ignazio⁸⁰, suggerendo una preghiera dove l'uomo si consegna a Dio, accettando da Lui tutto ciò che Egli vuole. Nel capitolo sull'«amore di benevolenza», il riferimento all'ignaziano *Ad majorem Dei gloriam* conduce Saint-Jure ad affermare che per rendere gloria a Dio è necessario vuotarsi di se stessi e riempirsi di Lui: solo svuotandosi è possibile accogliere Dio ed essere così agiti e mossi da Lui⁸¹. Il riferimento agli *Esercizi* è presente anche negli "atti" proposti a conclusione del capitolo, con il richiamo all'indifferenza necessaria nel considerare tutte le cose, valutandole unicamente in relazione alla maggior gloria di Dio.

Ne *L'homme spirituel* il tema dell'indifferenza viene ripreso e sviluppato con accenti nuovi: l'indifferenza è descritta come l'atteggiamento globale del cristiano che si lascia

⁸⁰ Cfr. *Esercizi* n. 234.

⁸¹ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. II, cap. IV, sez. VI, 155.

agire docilmente da Cristo e vive mosso unicamente da Lui. La vita stessa di Cristo anima il cristiano, che lo Spirito Santo ha reso così unito a Lui da farne un membro del suo Corpo. Cristo è il Capo del Corpo mistico e le sue membra devono lasciarsi muovere con docilità e obbedienza.

In diverse opere compare la terminologia dello “svuotamento”, con il paragone del vaso che deve vuotarsi per accogliere un altro liquido, sottolineando la necessità della rinuncia a ogni attaccamento per possedere solo Dio⁸². A partire dalla *Vie de Monsieur de Renty* si rileva però come Saint-Jure inizi a utilizzare più marcatamente il termine “annientamento”. L’ultimo dei capitoli dedicati alle virtù di Gaston de Renty verso Dio è intitolato appunto «Il suo stato di morte mistica e di annientamento». In quest’opera Saint-Jure, che può aver mutuato questo linguaggio dallo stesso Renty, ne fa ampio uso. Che Saint-Jure abbia non solo ripreso, ma fatto proprio il linguaggio dell’annientamento, appare con evidenza nell’ultima opera, *L’homme religieux*: in essa il termine, insieme al termine “abnegazione”, viene utilizzato e sviluppato con ampiezza. La necessità di annientare l’“amor proprio”, che dopo il peccato allontana da Dio e dall’amore per Lui, è appoggiata con un’ampia proposta di testi ripresi da tutta la tradizione cristiana, soprattutto dai mistici. Il discorso è in sintonia con la sensibilità di molti autori spirituali del tempo, che risentono profondamente dell’influenza di mistici come Caterina da Genova e dei renano-fiamminghi, nell’insegnamento dei quali l’annientamento è via necessaria per raggiungere l’unione con Dio. Moltissimi gli autori, in particolare quelli di scuola berulliana, che dedicano ampio spazio a questo tema. Se non tutti gli scrittori spirituali danno sempre prova di equilibrio nel descrivere la corruzione della natura umana e la necessità dell’annientamento, è da notare come questo non sia il caso di Saint-Jure. Nel suo pensiero, infatti, la riflessione su queste tematiche non si fonda su una visione pessimistica dell’uomo, ma sull’esperienza dei mistici, riportata in citazioni oltremodo ampie. Dai testi emerge chiaramente come il fine sia l’unione con Dio, nella quale l’anima, completamente trasformata, trova la vera e indefettibile pace e felicità.

10. Le interpretazioni del pensiero di Saint-Jure: un gesuita berulliano?

La vastità dell’opera di Saint-Jure, la mancata pubblicazione delle sue opere dopo la fine del XIX secolo, l’ampiezza e complessità delle fonti citate, la scarsità di studi hanno costituito ostacoli oggettivi a un’adeguata valutazione del suo pensiero, conducendo gli studiosi a darne interpretazioni diverse e spesso contrastanti.

Il primo autore che, nei primi decenni del ‘900, ha riscoperto e studiato il pensiero di Saint-Jure è stato, come per altri grandi scrittori spirituali del Seicento, Henri Bremond. Il grande studioso, nel terzo volume della monumentale opera *Historie littéraire*

⁸² Si veda ad es. J.-B. SAINT-JURE, *Le Livre des Élus, Jesus Christ en croix*, H. Groemaere, Bruxelles 1859, 509.516.

du sentiment religieux en France, intitolato: *La conquête mystique. L'École française*, dedica un capitolo a quelli che egli definisce «Gesuiti berulliani»⁸³: il capitolo si sofferma in realtà interamente su Jean-Baptiste Saint-Jure, considerato «rappresentativo» di questo gruppo di autori gesuiti progressivamente segnati dall'influenza di Bérulle. Bremond, che presenta Saint-Jure come un «umanista devoto» e un uomo di grande cultura, distingue due fasi nel suo pensiero: una prima fase, che definisce «ignaziana», e una seconda, sempre ignaziana, ma anche «berulliana». Alla prima fase appartarrebbe la sua prima opera *La Connaissance*, opera nella quale Saint-Jure, pur considerando centrale il riferimento alla persona di Cristo, si esprime, secondo Bremond, «alla maniera di Sant'Ignazio», e cioè presentando la vita cristiana soltanto in termini di «imitazione» di Cristo. La seconda fase, riconoscibile a partire da *L'homme spirituel* (1646), sarebbe contrassegnata da un significativo arricchimento di prospettiva, perché influenzata dagli scritti di Bérulle, pubblicati come *Oeuvres Complètes* nel 1644⁸⁴. L'incontro con il pensiero berulliano avrebbe segnato una svolta nella dottrina di Saint-Jure, facendogli scoprire l'importanza dell'*unione* a Cristo, Verbo incarnato, e portandolo a interpretare più profondamente la vita cristiana come assimilazione a Cristo, partecipazione alla sua vita umano-divina. A riprova di questa tesi, Bremond riporta ampie citazioni de *L'homme spirituel*, che descrivono la vita del cristiano come vita di incorporazione a Cristo, nella completa docilità ai suoi impulsi: i passi citati ricordano temi e vocabolario di Bérulle. Anche la concezione della partecipazione ai misteri di Cristo presentata da Saint-Jure ne *L'Union avec Notre Seigneur Jesus Christ* dipenderebbe dalla concezioni degli «stati di Cristo» propria di Bérulle.

La tesi di Bremond è stata significativamente contestata da Aloys Pottier⁸⁵, che ha mostrato come in autori di tradizione ignaziana, quali Antoine Le Gaudier o Alvarez de Paz, fosse già presente la teologia dell'incorporazione a Cristo e, anzi, Bérulle stesso debba molto della sua formazione alla spiritualità della Compagnia di Gesù. Non solo, la considerazione approfondita de *La Connaissance* mostra che i temi dell'unione a Cristo e della conformazione a Lui per il battesimo e l'eucarestia sono presenti fin dalla prima opera di Saint-Jure.

⁸³ H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III (1921), 258-275.

⁸⁴ Secondo Henri Bremond, benché la prima opera di Pierre de Bérulle, *Discours des Grands de Jésus*, sia stata pubblicata nel 1623, questo libro «aggressif, mal composé, plus spéculatif» passò del tutto inosservato. Solo a partire dal 1644, anno in cui François Bourgoing pubblicò postume le *Oeuvres Complètes* del Cardinale, i suoi scritti sarebbero giunti a conoscenza di Saint-Jure e di altri scrittori spirituali. Anche la pubblicazione di opere di altri autori di ispirazione berulliana e soprattutto l'incontro con Gaston de Renty, fortemente influenzato dalla teologia di Bérulle tramite Charles de Condren, avrebbero lasciato un segno nel pensiero di Saint-Jure: «Ce fut un enchantement», scrive Bremond (H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 263). Ma, come fa giustamente notare Aloys Pottier, non sembra così scontato il fatto che Saint-Jure o altri autori vicini all'ambiente di Bérulle non avessero almeno «feuilleté» la prima opera del cardinale e quindi conosciuto il suo pensiero prima del 1644 (cfr. A. POTTIER, *Le Père Louis Lallemant*, vol. III, 76).

⁸⁵ Cfr. A. POTTIER, *Le Père Louis Lallemant*, vol. III, 13-48; 158-187.

Gli autori più recenti, come Louis Cognet⁸⁶ e Georges Bottereau⁸⁷ hanno del tutto abbandonato la tesi del “berullismo” di Saint-Jure, mostrando la continuità e l’originalità del suo pensiero, oltre che le diverse fonti cui attinge, soprattutto la tradizione ignaziana e i mistici renano-fiamminghi.

Pur nel riconoscere la fondamentale unità del suo pensiero, non si può tuttavia non rilevarne un’evoluzione interna, una progressiva maturazione e accentuazione di alcuni aspetti. Ne *L’homme spirituel* la cristologia raggiunge certamente una maggiore esplicitazione, con una più approfondita teologia del Corpo mistico e della partecipazione del cristiano alla vita di Cristo, grazie all’azione dello Spirito. Non è necessario ricorrere alla teologia di Bérulle per spiegare questo sviluppo del pensiero di Saint-Jure, forse da attribuire maggiormente a un più ampio riferimento ai padri greci e ai mistici renano-fiamminghi. Bisogna comunque considerare che Saint-Jure conosceva e interagiva anche con gli autori a lui contemporanei, pur non citandoli esplicitamente, ad esempio Pierre Coton, cui lo stesso Bérulle si era ispirato, ma anche autori definibili come “berulliani” come Jean Eudes, Jean-Jacques Olier, che Saint-Jure conosceva certamente. Questo confronto ambientale spiega le somiglianze e gli influssi, certamente reciproci, pur nell’originalità di ogni autore. In questo senso Saint-Jure e Bérulle (e i suoi discepoli) condividono per molti aspetti la sensibilità comune di un’epoca: come dice Pottier «Essi respirano la stessa aria, partecipano dello stesso spirito»⁸⁸.

11. Saint-Jure e la mistica

Altra questione discussa tra gli interpreti più recenti di Saint-Jure è la sua posizione a riguardo della mistica. Forse nella diversità delle interpretazioni gioca anche l’ambiguità del termine, spesso utilizzato dagli studiosi senza precisarne con chiarezza il senso. È indubbio che Saint-Jure sia diffidente verso un’entusiastica ricerca dello straordinario: si moltiplicano ne *L’homme spirituel* i richiami alla prudenza e all’attenzione ai rischi insiti nei fenomeni straordinari. Egli sottolinea continuamente l’importanza fondamentale della fede, della carità, delle virtù vissute, e ricorda con forza che le visioni e le rivelazioni non garantiscono la salvezza, ma anzi comportano sovente inganni e difficoltà di discernimento. Georges Bottereau, a motivo di queste affermazioni, definisce Saint-Jure un «anti-mistico», che invita a camminare per la via ordinaria, la sola raccomandata a tutti, evitando vie fuori dal comune disseminate di pericoli⁸⁹.

Sarebbe però affrettato dedurre da queste considerazioni che Saint-Jure sottovaluti l’esperienza mistica, intesa non tanto come ricerca di fenomeni straordinari quali rivelazioni o visioni, ma come contemplazione, conoscenza “saporosa” e oscura⁹⁰. Ne *L’hom-*

⁸⁶ Cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 298.

⁸⁷ Cfr. G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 198.

⁸⁸ A. POTTIER, *Le Père Louis Lallemant*, 25.

⁸⁹ G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 195.

⁹⁰ J.-B. SAINT-JURE, *L’uomo spirituale*, 295 (orig. fr., 392)

me spirituel, trattando dei doni dello Spirito Santo, Saint-Jure interpreta i doni di scienza, intelletto e sapienza in chiave di conoscenza mistica. Il dono della scienza è la «scienza dei santi», che «non si basa sul ragionamento, come quella dei filosofi o dei teologi, in quanto non dipende dal discorso dell'intelletto, ma dalla luce dello Spirito Santo»⁹¹. Il dono dell'intelletto permette anche ai semplici di conoscere le cose divine, che spesso i dotti, con tutta la loro sapienza, non riescono a vedere. Il dono della sapienza, infine, è un dono che consente di «assaporare» le cose divine: «tutte le operazioni della Teologia mistica [...] si rapportano ad esso»⁹². I capitoli sui doni dello Spirito Santo attingono ampiamente agli scritti dei mistici renano-fiamminghi – in particolare di Dionigi il Cerrosino –, ma anche di Bernardo e Bonaventura.

Già nella sua prima opera *La Connoissance* Saint-Jure aveva dato grande rilievo all'orazione «affettiva» e alla «solitudine del cuore», a un'orazione che è «riposo», poiché non si affatica più nei discorsi, ma si ritira nel «deserto» dove si occupa solo di Dio. Nella *Vie de Monsieur de Renty*, Saint-Jure descrive i diversi gradi dell'orazione fino all'unione mistica e, trovandosi a dirigere spiritualmente un uomo che la sperimenta, sa discernere e non spegnere quanto in certo modo supera la sua stessa diretta esperienza. In quest'opera di Saint-Jure, non a caso, la terminologia mistica compare con frequenza. Nelle ultime opere, infine, in particolare ne *L'homme religieux*, il discorso sull'«annientamento» è interamente costruito su citazioni di autori mistici, in particolare di Caterina da Genova.

Per meglio comprendere la posizione di Saint-Jure, è certamente utile considerare come la sua epoca sia segnata da un profondo risveglio spirituale e da un rilevante interesse verso la mistica, propiziato anche dalla pubblicazione e diffusione degli scritti dello Pseudo-Dionigi, di autori spirituali italiani (Gagliardi, Scupoli, Caterina da Genova), spagnoli (Teresa d'Avila e Giovanni della Croce) e renano-fiamminghi (Eckart, Taulero, Ruusbroeck, Harphius, Suso) resi accessibili nelle traduzioni latina e francese. In Saint-Jure appare costante il rimando a molti di questi autori, che egli cita e utilizza ampiamente nel suo insegnamento. Se egli condivide la comune sensibilità e attenzione alla vita spirituale e all'interiorità che segna il *grand siècle*, il confronto con gli altri autori del tempo permette di cogliere anche l'originalità di Saint-Jure. Anzitutto emerge in modo evidente l'assenza, nelle sue opere, di una trattazione specifica degli stati contrassegnati da fenomeni straordinari, come rapimenti, estasi, sospensioni, locuzioni, che invece altri autori trattano ampiamente, ispirandosi soprattutto a Teresa d'Avila. Ancora una volta tale scelta mostra la prudenza di Saint-Jure, che distingue l'essenziale dell'esperienza contemplativa da fenomeni che la sua epoca teneva in gran conto, con esiti spesso discutibili se non aberranti.

⁹¹ *Ib.*, 269. «Cette science n'est point par raisonnement, comme celle de philosophes et des théologiens, d'autant qu'elle ne depend pas du discours de l'entendement, mais de la lumière du Saint Esprit» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 368).

⁹² *Ib.*, 289. «Toutes les operations de la Théologie mystique [...] se rapportent à elle» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 396).

Anche se si riferisce costantemente ai renano-fiamminghi e allo Pseudo-Dionigi, Saint-Jure non utilizza se non genericamente e sobriamente il linguaggio della cosiddetta “mistica astratta”⁹³, dottrina allora assai in voga. Soprattutto corregge i rischi di quelle concezioni mistiche che, cercando l’unione immediata con Dio, tendono a scavalcare Cristo, visto solo come mediazione iniziale. In Saint-Jure è chiarissima l’imprescindibilità del riferimento a Cristo nella vita spirituale cristiana. Per quanto sublime sia il livello spirituale raggiunto, non ci si deve mai allontanare da Cristo. Tra le molte citazioni autorevoli in questo senso, oltre a passi di Francesco d’Assisi, Bonaventura, Ruusbroec, Taulero, Suso, Louis de Blois, Giovanni della Croce, le più estese sono tratte dalle opere di Teresa d’Avila, dalla *Vita* (cap. 22) e dal *Castello Interiore* (Seste mansioni, cap. 7), capitoli dove santa Teresa, giunta ai gradi più alti della unione con Dio, denuncia come tentazioni insensate quelle di chi propone un superamento di Cristo e della sua Umanità⁹⁴.

La rifioritura mistica della prima metà del XVII secolo tocca anche la Compagnia di Gesù, dove si apre un vivace dibattito sulla questione dell’orazione contemplativa e della sua compatibilità con il fine apostolico della Compagnia⁹⁵. In linea con la posizione espressa da grandi autori spirituali gesuiti come Balthasar Alvarez, Saint-Jure sostiene che l’orazione non nuoce all’azione apostolica, anzi la fonda e la arricchisce, e cita quali esempi indiscutibili sant’Ignazio e santa Teresa d’Avila, grandi mistici continuamente impegnati nell’azione⁹⁶.

In conclusione, sembra riduttivo imprigionare la posizione di Saint-Jure nello schema mistico-antimistico. Egli conosce e apprezza i doni di Dio, anche straordinari, quando si presentano, come in Gaston de Renty, ma non invita a desiderarli, perché vuole indirizzare all’essenziale della vita cristiana e della perfezione, che è l’unione con Dio. Saint-Jure cita e attinge abbondantemente dagli autori mistici, perché in essi trova piena espressione dell’esperienza dell’unione con Dio, che si realizza nell’amore fino alla perdita totale di sé: questa è la santità, il senso ultimo dell’esperienza mistica. Questo punto d’arrivo è proposto come accessibile a tutti, perché tutti i cristiani sono chiamati alla santità, cioè all’amore.

⁹³ Ispirata alle dottrine dei renano-fiamminghi e dello Pseudo-Dionigi, questa concezione della mistica fu diffusa in Francia dalle opere di Benoit de Canfeld (1562-1610) e dal Circolo di Madame Acarie. L’unione dell’anima con Dio è concepita come unione di Essenze, estinguendo ogni attività nozionale e superando ogni intermediario creato. Gli aspetti di comunicazione personale, cristologici e trinitari passano in secondo piano. L’anima giunge fino alla deificazione attraverso un itinerario di annientamento attivo e passivo.

⁹⁴ J.-B. SAINT-JURE, *Le Livre de Élus*, 39-45.

⁹⁵ M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle. Une «Nouvelle Spiritualité» chez les Jésuites français*, «Revue d’Ascétique et Mystique» 173 (1965), 339-386.

⁹⁶ J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. III, cap. V.

12. Umanista devoto o pessimista agostiniano?

Altra questione aperta nella interpretazione del pensiero di Saint-Jure è il contrasto tra le pagine che esaltano la grandezza dell'uomo e della sua ragione, valorizzando il sapere filosofico e letterario dell'antichità, e altre pagine che invece accentuano la corruzione della natura umana dopo il peccato, la necessità di annientare in tutti i modi l'“amor proprio”, la “volontà propria” dell'uomo, che insinua il suo veleno in ogni azione e pensiero umano.

Il primo aspetto è sottolineato da Henri Bremond che, nel terzo volume della sua *Histoire littéraire*, definisce Saint-Jure un «umanista devoto», illustrando quest'affermazione con l'ampia citazione delle pagine iniziali de *L'homme spirituel*: pagine che esaltano la grandezza dell'uomo, *thèse maitresse de l'humanisme devot*⁹⁷. L'espressione *humanisme devot*, coniata con successo dall'autore dell'*Histoire littéraire*, che vi dedica il primo volume della sua monumentale opera, vuole indicare quegli autori della prima metà del XVII secolo che, continuando la grande tradizione umanistica del XVI secolo, hanno unito la passione per i classici greci e latini con l'adesione alla fede cristiana e alle sue verità. Punto centrale del loro pensiero è l'esaltazione della nobiltà dell'uomo e la fiducia nella bontà fondamentale della natura umana, che il peccato originale ha ferito, ma non totalmente corrotto.

Diversi studiosi, tra cui Louis Cagnet⁹⁸ e Jacques le Brun⁹⁹, hanno denunciato però l'ambiguità del termine «umanesimo devoto», perché denota tendenze assai varie, che spaziano dal diffuso rimando agli antichi come stile letterario, alla posizione di autori vicini dal molinismo, fino alla corrente comunemente definita “stoicismo cristiano”. La differenza di queste posizioni rende il termine «umanesimo devoto» troppo vasto e poco chiaro.

Julien-Eymard D'Angers descrive, in una serie di articoli dedicati al “ritorno” dello stoicismo in Francia nel XVII secolo¹⁰⁰, le diverse correnti in cui si è articolata la ricezione dello stoicismo e il rapporto con l'antichità classica: egli analizza diversi orientamenti e autori in un ampio spettro di posizioni. Tra l'altro, egli opera una chiara distinzione tra l'«umanesimo cristiano», in cui annovera Ignazio di Loyola e Francesco di Sales, e lo «stoicismo cristiano» di Guillaume Du Vair e Giusto Lipsio. Mentre la prima corrente considera gli autori antichi con spirito critico, per accoglierne le verità e confutarne gli errori, la seconda «cristianizza lo stoicismo, stoicizza il cristianesimo», senza vedere le lacune degli stoici e scivolando verso una “naturalizzazione” del cristianesimo.

In questo quadro complesso ritengo si possa situare Saint-Jure, la cui posizione può essere delineata con una certa precisione attraverso l'analisi accurata delle sue opere: già si è potuto notare nei suoi scritti la presenza di riferimenti consistenti agli autori classici greci e latini. Ne *La Connoissance* il rimando ai classici è ricorrente. Significativo il terzo

⁹⁷ Cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 259.

⁹⁸ Cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 250-251.

⁹⁹ Cfr. J. LE BRUN, *L'humanisme dévot*, DS, vol. VII (1969), 1028-1033.

¹⁰⁰ J.-E. D'ANGERS, *Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII siècle. Les Origines*, «Études franciscaines» 6 (1951), 287-297; 7 (1951), 389-410; 8 (1952), 1-19; 9 (1952), 133-157.

capitolo del primo libro, dove Saint-Jure presenta la ricerca di verità e di saggezza dell'uomo fin dall'antichità, per mostrare come solo in Cristo essa trovi compimento. Quest'ultima affermazione non impedisce a Saint-Jure di valorizzare il lungo cammino di ricerca dell'uomo, che egli presenta con stima e rispetto. Aristotele, Platone, Plutarco, Seneca, Epitteto sono spesso ricordati nell'opera. Soprattutto nel terzo libro Saint-Jure attinge dalle loro opere insegnamenti morali e consigli di saggezza, considerati ancora validi e pertinenti, come insegnamenti dal valore umano universale.

Julien-Eymard d'Angers, tra i suoi numerosi studi, ha analizzato in un articolo le citazioni tratte da Seneca ne *La Connaissance*¹⁰¹. Egli contestualizza la posizione di Saint-Jure, confrontandola con quella di altri autori, nell'ambito del più vasto «ritorno allo stoicismo» che caratterizza il XVII secolo. D'Angers osserva come il gesuita riprenda da Seneca riflessioni psicologiche, consigli pratici, considerazioni morali, in breve tutto l'arsenale umano che può essere utile a un direttore di coscienza. Peraltro, nota D'Angers, nell'utilizzo di queste risorse, Saint-Jure non fa altro che proseguire la tradizione, al punto che molti aneddoti da lui citati sono ripresi dagli stessi Padri della Chiesa. La convinzione che ispira il procedimento di Saint-Jure è che la Rivelazione non contraddice la ragione umana, ma la porta a perfezione. D'Angers conclude che Saint-Jure può essere annoverato tra gli umanisti cristiani.

Le riflessioni di D'Angers, quanto mai chiare e convincenti, possono essere ritenute valide anche nella valutazione de *L'homme spirituel*. Anche in quest'opera infatti il riferimento ai classici greci e latini è ricorrente, in alcuni capitoli molto ampio e articolato, rivelando la grande stima dell'autore per la saggezza antica, che ha prodotto quanto di meglio la ragione umana ha costruito in campo morale, pratico e psicologico. Saint-Jure si pone tra l'altro in continuità con la posizione tradizionale della Compagnia di Gesù, che ha sempre dato ampio spazio nel proprio sistema educativo allo studio dei classici greci e latini.

In contraddizione con questa visione ottimistica dell'uomo che emerge in molte pagine del gesuita, altre considerazioni presenti nelle sue opere sono contrassegnate da toni ben diversi, che suonano pessimistici e diffidenti verso la bontà della natura umana. È quanto fa rilevare Pierre Pourrat che, nel suo studio *La spiritualité chrétienne*, mette in evidenza come nella scuola ignaziana francese si trovino «tracce di pessimismo agostiniano», tendenza che egli riscontra anche in Jean-Baptiste Saint-Jure¹⁰². Questo pessimismo, che costituirebbe una reazione all'ottimismo dei teologi umanisti, sarebbe già presente nella prima opera *La Connaissance*, per poi accentuarsi ne *La Vie de Monsieur de Renty* (1651), dove Saint-Jure dà una descrizione estremamente negativa della corruzione dell'uomo decaduto. La corruzione, che segna completamente l'uomo dopo il peccato, «motiva la necessità della morte mistica e dell'annientamento, di cui parla così tanto la scuola francese, soprattutto il Padre de Condren», ricorda Pourrat¹⁰³.

¹⁰¹ J.-E. D'ANGERS, *Etude sur les citations empruntées à Sénèque par J.B. Saint-Jure, S.J. dans son traité «de la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu N.S.G.C.»*, «Euntes docete» 10 (1957), 123-143.

¹⁰² P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, vol. IV, 51.

¹⁰³ *Ib.*

La tesi sostenuta da Pourrat non è sempre ben argomentata e la sua interpretazione dei testi talvolta imprecisa. Tuttavia è innegabile la presenza negli scritti di Saint-Jure di pagine che paiono contraddire i toni ottimistici prima delineati. La sottolineatura del “Nulla” dell’uomo, in quanto creatura e ancor più a causa del peccato, corrotto in tutte le sue membra e facoltà, è presente in diversi passi de *La Vie de Monsieur de Renty* e de *L’homme religieux*, fondando un discorso estremamente esigente di annientamento, “distruzione dell’uomo decaduto”, “morte di tutte le facoltà”, proposto come cammino necessario perché l’uomo possa aprirsi all’unione con Dio.

Saint-Jure, nell’utilizzare questo linguaggio, risente certamente degli influssi di una terminologia assai diffusa nel XVII secolo, influenzato dalla “mistica dell’annientamento” di Caterina da Genova e dei mistici renano-fiamminghi. Gaston de Renty, di cui Saint-Jure fu direttore, faceva ampio uso di questo linguaggio. Questi contatti incidono certamente su Saint-Jure, nella misura in cui si approfondisce il suo interesse per l’esperienza mistica. Tra questi apporti, è possibile anche un’influenza del berullismo o più semplicemente del linguaggio che vi si ispira, allora assai diffuso. Certamente, però, Saint-Jure evita i toni eccessivi talvolta riscontrabili nel modo di esprimersi di alcune personalità spirituali del tempo, che usano un linguaggio contrassegnato da un pessimismo e da un nichilismo a volte sconcertanti. Ad esempio, prende le distanze da Charles de Condren, evitando con cura ogni «nichilismo sacrificale», come fa rilevare con chiarezza Louis Cagnet¹⁰⁴. Egli pone attenzione a precisare che l’annientamento non consiste nella “distruzione” dell’uomo nel suo essere naturale, ma della sua natura guastata dal peccato, affinché egli possa essere santificato dalla grazia e unito a Cristo¹⁰⁵.

Se la spiritualità dell’annientamento trova una fonte privilegiata nella dottrina dei mistici renano-fiamminghi, è necessario, per comprenderla adeguatamente, situarla nel contesto nel loro pensiero, nel quale non può essere distinta dalla prospettiva della deificazione e della conseguente grandezza dell’uomo¹⁰⁶. Questa contestualizzazione permette di comprendere l’ispirazione mistica e non pessimistica delle riflessioni di Saint-Jure, e consente in certo modo anche di superare la contraddizione tra le pagine che esaltano la grandezza dell’uomo e quelle contrassegnate da toni di tenore opposto: il nesso profondo che lega umanesimo e mistica è stato messo in rilievo da diversi autori¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 451. Nel definire l’«annientamento» Pourrat aveva, con meno precisione, accostato Saint-Jure a Condren come rappresentante della «scuola francese» (cfr. P. POURRAT, *La spiritualité*, vol. IV, 52).

¹⁰⁵ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *Vie de Monsieur de Renty*, 240.

¹⁰⁶ Louis Cagnet evidenzia come il tema del nulla della creatura presente nel pensiero di Eckart, si faccia strada, grazie alla sua influenza, nella spiritualità occidentale, dandole spesso una marcata tinta nichilista. In Eckart è però presente con altrettanta importanza il tema della nobiltà dell’uomo, immagine di Dio e partecipe della sua natura divina. Anche Taulero, Suso, Ruusbroeck, Harphius insistono sull’annientamento, passaggio necessario per raggiungere l’unione “trasformante” con Dio. Cfr. L. COGNET, *Introduction aux mystiques Rhéno-Flamands*, Desclée, Paris 1968, 77-78; cfr. anche R. DAESCHLER, *Aneantissement*, DS, vol. I (1937), 564.

¹⁰⁷ J.-P. MASSAUT, *Humanisme et spiritualité du 14e au 16e siècle*, DS 7 (1969), 989-1028, che riporta una vasta bibliografia in proposito. Massaut, nel suo interessante contributo, evidenzia la sintonia e i

Le due prospettive presenti nelle pagine di Saint-Jure, l'esaltazione della grandezza dell'uomo e la considerazione del suo nulla, se comprese in questa luce, non appaiono più così contraddittorie.

L'accentuazione della seconda prospettiva, che appare innegabilmente nell'evoluzione del pensiero di Saint-Jure, è probabilmente da ricollegare allo spazio maggiore dato agli autori mistici. Non si può escludere anche un crescente influsso del linguaggio berulliano, che Saint-Jure riesce però sempre a utilizzare con libertà e misura e mantenendo una sostanziale continuità e coerenza di pensiero.

In particolare, per comprendere la prospettiva propria di Saint-Jure, è necessario ricordare ancora una volta la centralità che egli attribuisce all'unione con Cristo. La dottrina dell'annientamento va connessa alle riflessioni sullo svuotamento e sull'indifferenza, necessari per lasciarsi muovere dallo Spirito e conformare pienamente a Cristo.

Lo schema portante de *L'homme spirituel* – l'uomo, il cristiano, l'uomo spirituale – si rivela pregnante e quanto mai capace di esprimere tutta l'originalità del pensiero di Saint-Jure: l'uomo è creatura nobile e grande, ed è descritto, secondo lo spirito dell'umanesimo, con una propria consistenza e positività. Egli però non è chiuso in se stesso, ma trova la perfezione nell'unione a Cristo, sotto la mozione dello Spirito. Dopo la nobiltà dell'uomo, Saint-Jure esalta infatti la grandezza del cristiano, uomo perfetto e compiuto per la sua conformazione a Cristo. Il cammino che lo conduce a questo non può che essere, come quello di Cristo nell'Incarnazione e nella Passione, un cammino di abnegazione e annientamento, ma giunge a elevare l'uomo fino alla comunione con Dio e alla vita eterna.

13. Conclusioni

L'analisi dell'insegnamento di Saint-Jure ha consentito di scoprire in lui un maestro spirituale di grande saggezza e equilibrio, profondamente legato alla spiritualità della Compagnia di Gesù: fondamentale nel suo pensiero il riferimento a sant'Ignazio e agli *Esercizi*, ma anche ai grandi autori gesuiti, sia del secolo precedente, come Diego Alvarez de Paz e Balthasar Alvarez, che del suo secolo, come Pierre Cotton o Antoine Le Gaudier. Anche la sua formazione teologica è conforme allo stile del suo Ordine, che pone la *Summa Theologiae* di san Tommaso come testo base per la formazione teologica. Inoltre, per quanto riguarda i temi dibattuti nelle grandi controversie teologiche del tempo, egli si attiene alla posizione accreditata nel suo ordine, ad esempio nell'interpretazione della predestinazione o sulla questione della "comunione frequente". Questo

legami tra umanisti e spirituali nei secoli XIV-XVI, entrambi desiderosi di un ritorno all'essenziale e all'autenticità della fede, cercando negli antichi un modello di rinnovamento. Egli accenna ai complessi, ma indubitabili influssi di Eckart e degli altri renano-fiamminghi sulla *Devotio moderna* da un lato, e dall'altro alla corrente che da Petrarca conduce a Lefèvre d'Étalpes fino a Erasmo, incontrando Gerson, Ficino, Pico della Mirandola, per citarne solo alcuni. L'autore sottolinea le convergenze e le dipendenze tra gli umanisti, in particolare i neoplatonici, e la mistica renana.

legame con la tradizione della Compagnia di Gesù non impedisce però a Saint-Jure di aprirsi alla molteplicità di apporti spirituali di un secolo ricco e fecondo come il suo: influssi che egli recepisce con intelligenza e perspicacia.

La sua dottrina si caratterizza per la capacità di mantenere in unità aspetti che talvolta si sono rivelati difficili da conciliare, ad esempio la riflessione teologica e l'attenzione all'esperienza spirituale.

Obiettivo del suo lavoro non è la costruzione di un trattato teologico, né la pura ricerca teorica. Saint-Jure è anzitutto un maestro spirituale, direttore e predicatore, e scrive per indicare ai suoi lettori la strada di un'autentica vita cristiana. Le considerazioni teologiche, spesso approfondite e quanto mai competenti, hanno sempre lo scopo di offrire quei « principi fondamentali » che devono poi condurre a un cambiamento di vita.

Questo intento "formativo" degli scritti di Saint-Jure si concilia, però, anzi si fonda su una solida riflessione teologica, esposta con competenza e accuratezza, soprattutto attraverso il rimando alla dottrina di Tommaso d'Aquino e dei suoi commentatori. Saint-Jure conosce e utilizza ampiamente i teologi più "qualificati" del suo secolo e di quello precedente, rivelando, con la sua attenzione alle fonti bibliche e patristiche, di porsi nella linea del rinnovamento che caratterizza la teologia del tempo¹⁰⁸.

La precisione dei riferimenti teologici si accompagna e si armonizza con l'attenzione all'esperienza spirituale dei santi e dei mistici, al cui vissuto Saint-Jure riconosce una "valenza teologica". Ne è un esempio significativo la sua scelta di scrivere la biografia di Gaston de Renty, proposto come « modello di cristiano perfetto », cioè esempio vissuto di quei valori che Saint-Jure ha lungamente insegnato e ora descrive come realizzati nella vita del santo barone.

L'unità tra teologia e insegnamento spirituale che caratterizza il suo pensiero lo mette al riparo dalle critiche di quegli studiosi che hanno rilevato – con un'interpretazione oggi soggetta a ridimensionamento, ma comunque non del tutto ingiustificata – un "divorzio" tra teologia e spiritualità, che si andrebbe accentuando proprio nel suo secolo¹⁰⁹.

¹⁰⁸ La teologia che Saint-Jure pone a fondamento del suo lavoro è quella dei teologi più significativi del suo tempo, portatori di quel rinnovamento che, a partire dalla Scuola di Salamanca, si era irradiato nei principali centri europei, tra cui Roma e Parigi. Tale rinnovamento si caratterizzava per il ritorno alla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino e per il ruolo rilevante del ricorso alle fonti, soprattutto bibliche e patristiche. Molti allievi eccellenti di tale scuola, membri della Compagnia di Gesù, come Francisco Suarez, Leonard Leys (Lessius), Gregorio di Valencia, Gabriel Vasquez, sono continuamente citati da Saint-Jure, e i loro commenti spesso gli forniscono la chiave interpretativa dei testi di Tommaso. Così egli fa riferimento agli esponenti più illustri della "teologia positiva", come Juan de Maldonado e soprattutto Denis Pétau, autori fondamentali di questa linea innovativa, con il loro metodo teologico fondato sul ricorso alle fonti biblico-patristiche.

¹⁰⁹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 200-229 (orig. tedesco: *Theologie und Heiligkeit*, «Wort und Wahrheit» 3 (1948), 881-897); F. VANDENBROUKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, NRT 83 (1950), 372-389. La tesi di una scissione tra teologia e spiritualità originatasi a partire dalla fine del XIV secolo, sostenuta da questi autori, è oggi sottoposta a diverse critiche, sia riguardo al momento del suo nascere che alla reale consistenza di tale « divorzio » (cfr. V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come proble-*

Saint-Jure sfugge certamente a questa critica, che denuncia negli scritti spirituali una perdita di contatto con i fondamenti solidi della fede per rischiare l'intimismo e la pura evocazione emotiva.

La sua capacità di portare a unità elementi spesso contrastanti emerge anche dall'equilibrio tra il rimando costante e radicato alla tradizione e l'attenzione alle istanze più significative del tempo: in lui si avvertono gli influssi dei mistici renano-fiamminghi, spagnoli e italiani, allora riediti e resi accessibili in numerose traduzioni, gli accenti delle correnti spirituali contemporanee, il rimando agli apporti esegetici e teologici più qualificati. Tutti questi influssi sono presenti nel suo lavoro, ma filtrati con misura e senso critico, senza farsi catturare dalle "mode" del secolo. Questo equilibrio è certamente frutto del radicamento nella tradizione spirituale più solida, biblica e patristica, ma anche della qualità dei suoi riferimenti teologici.

Egli sa riportare a unità la sapienza umana e la "scienza dei santi", accessibile ai semplici e agli ignoranti; la consistenza dell'uomo e la sua relazione con Dio; l'orazione e l'azione, ma anche la conoscenza e l'affetto, la speranza e la carità totalmente disinteressata. Sa invitare a raggiungere le vette più alte della perfezione, mostrando esempi di santi e mistici, e ricordare che questo è un cammino possibile a tutti i cristiani, poiché la carità, che è l'essenza della vita cristiana, è possibile a tutti e non limitata a pochi sporadici eroi.

Credo che bastino queste osservazioni per comprendere come Saint-Jure meriti di essere riletto: tutt'altro che un passivo ripetitore di fonti riportate, è un autore spirituale creativo, quanto mai rappresentativo del sapere teologico del suo tempo. Il complesso intreccio che caratterizza il secolo da lui attraversato attende ulteriori approfondimenti nella direzione di un miglior apprezzamento degli autori e di una più adeguata valutazione di aspetti ancora poco studiati. Ricerca che non potrà che recare frutti fecondi per la riflessione teologica attuale.

ma teologico in Giovanni Gerson, Pontificio Seminario Lombardo, Glossa, Roma-Milano 1994, 1-27; C. STERCAL, Il «divorzio» tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica, «Annali di scienze religiose» 4 (1999), 412-414).